ad limina



Revista de investigación del camino de Santiago y las peregrinaciones

S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

Volumen I. Año 2010
Santiago de Compostela
ISSN: 2171-620X



XUNTA DE GALICIA

XACOBEO 10 Galicia

ad limina



Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones

S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

Volumen I. Año 2010
Santiago de Compostela
ISSN 2171-620X

XUNTA DE GALICIA

AD LIMINA
Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones

Revista anual publicada por la S. A. de Xestión do Plan Xacobeo

AD LIMINA es una revista científica abierta a los estudios del Camino de Santiago y, por extensión, a todo el fenómeno de las peregrinaciones. Posee una clara vocación interdisciplinar e internacional que le permite dirigirse a un amplio espectro de investigadores de cualquier nacionalidad. Además del formato en papel, en el que todos los contenidos serán publicados en castellano, inglés y gallego, la revista contará próximamente con una versión electrónica a la que se accederá a través de la página www.xacobeo.org. AD LIMINA ha nacido en el año 2010 editada por S. A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Xunta de Galicia
Alberto Núñez Feijóo (Presidente); **Roberto Varela Fariña** (Conselleiro de Cultura y Turismo); **Antonio Fernández-Campa García-Bernardo** (Secretario General de la Consellería de Cultura y Turismo); **María del Carmen Pardo López** (Secretaria General para el Turismo); **José Manuel Rey Pichel** (Director General de Patrimonio Cultural); **Francisco López Rodríguez** (Director General de Promoción y Difusión de la Cultura); **Ignacio Santos Cidrás** (Director-Gerente de la S.A. de Xestión do Plan Xacobeo).

Directora
Rosa Vázquez Santos (Investigadora Isidro Parga Pondal, S. A. de Xestión do Plan Xacobeo)

Consejo de Redacción
Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago de la Xunta de Galicia.
Presidente: Paolo Caucci von Saucken (Università degli Studi di Perugia, Italia).
Vocales: Humberto Baquero Moreno (Universidade Portucalense Infante D. Henrique, Portugal); **Manuel Castiñeiras** (Museu Nacional d'Art de Catalunya, España); **Klaus Herbers** (Universität Erlangen-Nürnberg, Alemania); **Fernando López Alsina** (Universidade de Santiago de Compostela, España); **Adeline Rucquoi** (Centre de Recherches Historiques, CNRS-EHESS, Francia); **Robert Plötz** (Niederrheinisches Museum für Volkskunde und Kulturgeschichte e V. Kevelaer, Alemania).

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

REDACCIÓN

AD LIMINA
Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones

S. A. de Xestión do Plan Xacobeo
Avda. Fernando de Casas Novoa, 38
15707 - Santiago de Compostela
Tfno. (+34) 981 555 772
Fax: (+34) 981 557 373
Correo electrónico: estudosxacobeos@xacobeo.org

© S. A. de Xestión do Plan Xacobeo

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

ISSN: 2171-620X
Depósito legal: C 1179-2010

EDITORIAL

El 31 de diciembre de 2009 se abrió solemnemente la Puerta Santa de la Catedral de Santiago dando así inicio a un nuevo Año Santo. El gran interés despertado por este acontecimiento demuestra una vez más la importancia, el renacimiento y el florecimiento, en todos los campos, de la peregrinación compostelana.

En el contexto de este espacio simbólico y real, y tras una larga gestación –comprometida y madura– surge, como si de un vigoroso fruto de nueva estación se tratase, una revista de estudios jacobeos que elige por nombre *Ad Limina,* indicando claramente una dirección y una meta; mejor dicho una dirección y varias metas, ya que quiere investigar, estudiar, profundizar, conocer y hacer conocer, no sólo Santiago y su Camino, sino el complejo y articulado mundo de la civilización de las peregrinaciones. Se conforma pues siguiendo a la historiografía más reciente que cada vez más insiste en la esencial unidad y complementariedad de las peregrinaciones mayores, telón de fondo en el que, con modalidades a veces distintas y a veces concordantes, se movió la gran comunidad de los peregrinos.

La nueva revista nace del empeño intelectual y moral que asumió la Xunta de Galicia hace ya muchos años, cuando quiso contribuir al desarrollo de las peregrinaciones compostelanas no sólo en el sector turístico y económico, sino también en el cultural y científico. El primer paso lo dio en 1992 al favorecer la creación de un Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago que, en los años siguientes, se convertiría en el promotor de importantes congresos, encuentros de estudios, exposiciones y publicaciones de carácter internacional. Hoy, bien entrado el siglo XXI, a este Comité se le confía la dirección científica de la revista, con la finalidad de dotarlo de un instrumento fuerte y eficaz, capaz de sostener y promover la investigación jacobea en el mundo.

El Camino de Santiago ha generado un rico patrimonio histórico e intensificado los lazos de Galicia con Europa, propiciando la creación de un lugar de encuentro, estudio y debate sobre su pasado, presente y futuro. De este modo, la revista *Ad Limina* quiere ser un espacio abierto a los estudios jacobeos y, por extensión, a todo el ámbito de conocimiento de las peregrinaciones, con una clara vocación interdisciplinar e internacional. En consecuencia, la temática de la revista versará sobre dos ejes: Santiago y la civilización de la peregrinación en general.

Se propiciarán por tanto los estudios que tradicionalmente han tenido cabida en la mayor parte de las publicaciones jacobeas y en los principales congresos celebrados hasta la fecha, particularmente las investigaciones sobre historia, arte, iconografía, literatura odepórica, liturgia o geografía, intentando reforzar campos menos frecuentados como la medicina, la lingüística, la legislación, etc. Es decir, a través de la difusión y cobertura de los diversos campos enunciados, la revista *Ad Limina* intentará fomentar la investigación jacobea en el mayor número de áreas posible, con una especial sensibilidad hacia las nuevas líneas de investigación.

Junto a los objetivos expuestos queremos declarar nuestro compromiso con la calidad y excelencia investigadoras. Para ello la revista *Ad Limina* respetará y seguirá todas las normas fijadas por los organismos científicos competentes para asegurar el rigor y mérito de los trabajos publicados, contando con la colaboración de un Consejo Científico que reúne a los principales expertos en la temática propuesta. Además, la revista acatará y adoptará las normas internacionales para la valoración e indexación de las publicaciones científicas con el fin de corresponder a un ulterior control de calidad.

Se hará cargo, por lo tanto, de la dirección científica de la revista el Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago, que se convierte en Consejo de Redacción de la misma, mientras que el vasto y articulado Consejo científico alimentará *Ad limina* con sus ponderadas aportaciones y actuará como órgano

consultivo. La coordinación y dirección ejecutiva de la revista se confía a Rosa Vázquez, investigadora de la S. A. de Xestión do Plan Xacobeo, cuya larga trayectoria en el campo de los estudios jacobeos ofrece garantía de seriedad y eficacia.

Un empeño y un compromiso que en la época madura del renacimiento de las peregrinaciones obliga a la amplia comunidad científica que se ha reunido alrededor de la revista, y que seguirá creciendo con todas las aportaciones posibles, a un camino serio y riguroso, un camino claro que tiene una meta y una dirección y que, estoy seguro, con estas premisas dará buenos frutos.

Paolo Caucci von Saucken
Presidente del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

— ÍNDICE —

ARTÍCULOS

Manuel A. Castiñeiras González
Compostela, Bari y Jerusalén: tras las huellas de una cultura figurativa en los Caminos de Peregrinación
–15–

Bernd Nicolai y Klaus Rheidt
Nuevas investigaciones sobre la historia de la construcción de la catedral de Santiago de Compostela
–53–

Benedetto Vetere
Europa Mediterránea: Peregrinos y guerreros, peregrinos guerreros
–81–

Marco Piccat
Montañas y peregrinos en los Caminos de Santiago
–111–

Santiago López Martínez-Morás
Ferragut, defensor de Nájera
–129–

Carlo Pulsoni
Notas sobre algunos nombres de pueblos en el Veneranda dies
–151–

Rosa M. Cacheda Barreiro y Karina Ruíz Cuevas
De Valencia a Querétaro. La devoción jacobea a través de una estampa de Vicente Capilla Gil
–161–

Xosé M. Sánchez Sánchez
La peregrinación a Santiago de Compostela y el poder pontificio entre los siglos XII y XV
–181–

Belén M. Castro Fernández
Ordenación de conjuntos medievales en el Camino de Santiago: traslado y restauración de Portomarín (Lugo)
–201–

RECENSIONES Y BIBLIOGRAFÍA

Victoriano Nodar Fernández
Camps, Jordi y Castiñeiras, Manuel,
El románico y el Mediterráneo. Cataluña, Toulouse y Pisa
–241–

Francisco Singul
López Alsina, Fernando (Coord.), *Alfonso IX e a súa época*
–243–

Rosa Vázquez Santos
Il Codice Callistino. Prima edizione italiana integrale del Liber Sancti Iacobi-Codex Calixtinus (sec. XII)
Traducción e introducción de Vincenza M. Berardi
–249–

Rosa Vázquez Santos
Castiñeiras González, Manuel A.,
A Vieira en Compostela: a insignia da Peregrinación Xacobea
–251–

NOTICIAS

Antón Pombo Rodríguez
De Roncesvalles a San Millán.
Dibujos de Valentín Carderera y Jaume Serra i Gibert
–255–

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Los idiomas aceptados para la entrega de los trabajos son: alemán, castellano, gallego, inglés, italiano, francés, y portugués. Los trabajos aceptados serán publicados en castellano, gallego e inglés. Los costes de la traducción de los textos correrán a cargo de la empresa editora.

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

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

Las contribuciones para la varia no podrán superar las 8 páginas de texto y 4 de material gráfico o apéndices documentales. Las recensiones de libros y noticias científicas tendrán un máximo de 2 páginas. En ambos casos los autores podrán adjuntar material gráfico cuya publicación decidirá el Consejo de Redacción de la revista.

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

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

Los trabajos enviados deberán ser originales e inéditos. Una vez autorizados por el Consejo de Redacción, se someterán a una valoración externa tras la cual dicho consejo decidirá si procede o no su publicación. El orden de publicación de los artículos aceptados será determinado por el de entrega de los textos y el criterio del Consejo de Redacción. Las primeras pruebas de imprenta serán enviadas a los autores para su corrección y éstos deberán reenviarlas a la revista respetando los plazos previamente fijados. Las correcciones de las segundas pruebas serán realizadas por el Consejo de Redacción.

En el caso de que los textos sean publicados los autores recibirán una copia de su trabajo editada en PDF y 5 ejemplares de la revista.

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

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

Artículos

Compostela, Bari y Jerusalén: tras las huellas de una cultura figurativa en los Caminos de Peregrinación[1]

Manuel Castiñeiras
Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona

Resumen del texto: El apogeo de las peregrinaciones a Santiago de Compostela desde finales del siglo XI coincide con la aparición del culto de san Nicolás en Bari y con el fenómeno de la Primera Cruzada. Compostela y Bari, en su condición de ciudades de llegada y partida de peregrinos, se convierten, asimismo, en centros privilegiados con la aparición de un nuevo estilo internacional: el Románico, que propone una nueva y revolucionaria cultura figurativa monumental caracterizada por los intercambios, en la que la dedicación de las capillas, las reliquias –cruces patriarcales–, los símbolos de peregrinación –la concha de Santiago–, o los sujetos iconográficos de la épica caballeresca se encuentran a lo largo de todos los Caminos, terrestres y marítimos, del Mediterráneo. De este modo, se desarrolla una peregrinación "circular" entre Compostela, Roma, Bari, Monte Sant'Angelo y Jerusalén, lo que supone una competencia entre los santuarios, en la que estos intentan ofrecer a los peregrinos una cultura figurativa adaptada a sus vicisitudes.

Palabras clave: Compostela, Santiago, san Nicolás, concha de Santiago, Pseudo-Turpin, Bari, Jerusalén, Brindisi.

1 El título de este trabajo, *Compostella, Bari e Gerusalemme: sulle tracce di una cultura figurativa nelle vie del pellegrinaggio,* nace de una conversación mantenida en la catedral de Santiago de Compostela con la profesora María Stella Calò, durante su visita a la ciudad en el mes de abril de 2000. En esa ocasión, tuvimos la oportunidad de discutir sobre varios aspectos relacionados con la cuestión de la relación entre los Caminos de Peregrinación y el desarrollo del arte románico. Un resultado maduro de esta reflexión compartida fue presentado en un congreso celebrado en Bari en 2002, bajo el título *La Puglia tra Gerusalemme e Santiago di Compostella*. Tuve la oportunidad de retomar el argumento en dos conferencias. La primera, pronunciada en español en la Universidade de Santiago, el diecinueve de octubre de 2004 con el título: *Santiago, Bari y Jerusalén ¿Una cultura figurativa de la peregrinación?*, Curso de Conferencias Abiertas organizado por el Departamento de Historia de Arte de la Universidade de Santiago de Compostela, a cargo del profesor Federico López Silvestre. La segunda, en inglés, en el Yad Ixhak Ben Zui, en Jerusalén con el título *Compostela, Bari and Jerusalem: A Figurative Culture of Pilgrimage?*, en el ámbito del congreso internacional *Between Holy Cities: Jerusalem and Compostela*, (Jerusalén, 6-7 diciembre, 2007), organizado conjuntamente por la Xunta de Galicia y la Ben-Gurion University.

Sin ninguna duda fue el historiador americano Arthur Kinsgley Porter, en su monumental obra *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, publicada en 1923, quien destacó la deuda fundamental que la escultura románica había contraído con los Caminos de Peregrinación. Según este autor, los grandes centros de creación del arte románico estarían relacionados entre sí por el fenómeno de las peregrinaciones, a lo largo de una red viaria que unía Compostela con Jerusalén. El Camino de Santiago, el Camino de Roma y el Camino de Jerusalén, ya conocidos y recorridos desde finales del siglo XI, constituirían así las grandes líneas viarias de esta nueva cultura artística europea basada en los viajes[2].

Sin embargo, Porter no ocultaba en su tesis una clara preferencia por Compostela, expresada metafóricamente en las siguientes palabras: *"The pilgrimage road may be compared to a great river, emptying into the sea at Santiago, and formed by many tributaries which have their sources in the far regions of Europe"*[3].

A pesar de ello, esta particular visión no excluía en absoluto a Italia y Tierra Santa, los otros dos nudos de esta cultura de la peregrinación. De hecho, el autor americano destacaba la existencia de un *"circular pilgrimage which should include the Holy Land and Italia as well as Galicia"*[4].

La metodología aplicada por Porter para analizar el Románico interpretaba este estilo como una red de relaciones internacionales a larga distancia donde las principales obras y artistas estarían unidos por una cadena constituida por los viajes, los contactos y las influencias recíprocas. En esta malla entrelazada, las vías de peregrinación eran interpretadas como un hilo de Ariadna, el *deus ex machina*, capaz de justificar cualquier situación compleja. Ciertamente, el uso y abuso de este modelo por Porter y otros estudiosos acabó por empobrecer muchos de sus contenidos originales y agotar sus potencialidades.

Por este motivo, la mayor parte de la crítica histórico-artística de las últimas décadas, donde destaca W. Sauerländer, rechazó las tesis de Porter, negando fundamentalmente la importancia artística de los Caminos de Peregrinación como un *a priori* y reivindicando en cambio la génesis y la aportación local como valor absoluto[5]. Por lo tanto, pasamos de un modelo internacionalista a un modelo territorial y, por desgracia con mucha frecuencia, excesivamente localista.

El mérito del autor americano debe interpretarse en su particular contexto histórico. Se trata de una tesis madurada en la América de la primera posguerra con la que Porter deseaba criticar la excesiva parcelización de los estudios regionales sobre el Románico europeo y proponer un modelo historiográfico unitario, que superase al chauvinismo francés del siglo XIX respecto al tema, reconociendo así la importancia del papel desarrollado por Italia y España.

---

2 *"Indeed, the roads to Rome and to the Holy Land were connected with that of Compostela, an were no less important in transmitting artistic influence"*, en Porter, A.K., *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, I, Boston, 1923, p. 182.

3 *Ídem*, p. 175.

4 *Ídem*, p. 177.

5 Sauerländer, W., "Wiligelmo in Europa" en *Lanfranco e Wiligelmo. Il Duomo di Modena*, Módena, 1984, p. 15-23, en particular, 15, 17, 21 y 22.

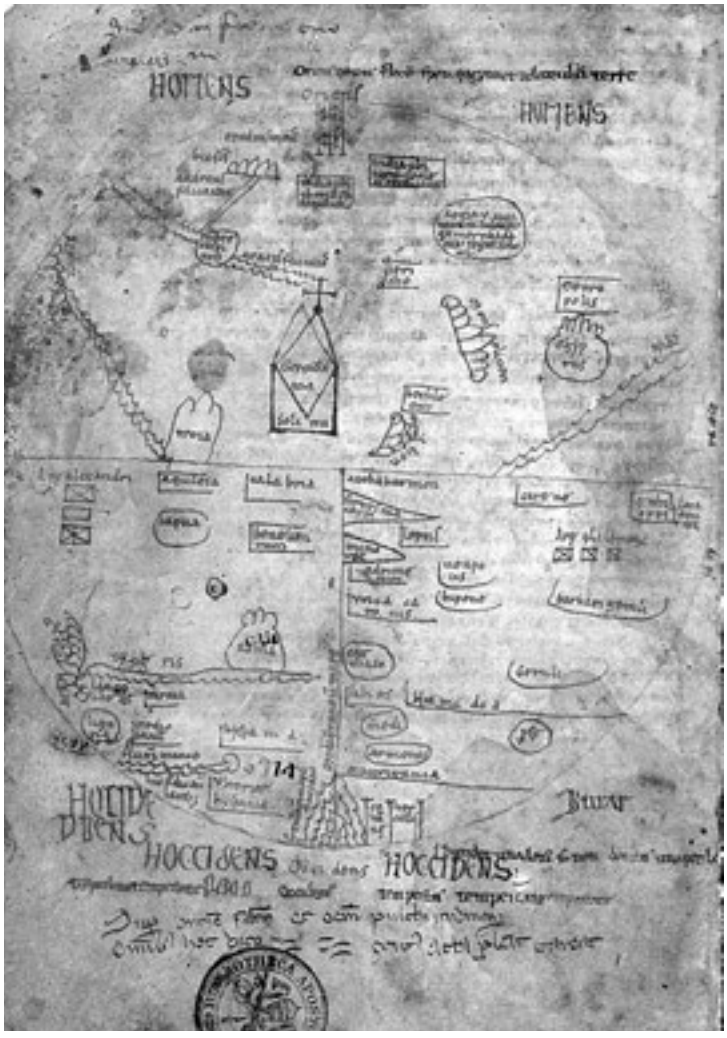


Fig. 1. Mapamundi. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Reg. Lat. 571, f. 71v.



Fig. 2. Rotonda de la Anástasis (R. Krautheimer, *Arquitectura cristiana y bizantina,* Madrid, 1993, p. 86, fig. 33).

Un buen ejemplo de esta intención lo encontramos en el artículo de Porter, también publicado en 1923, titulado *Compostela, Bari and Romanesque Architecture*[6], en el que polemiza contra las clasificaciones geográficas de la arquitectura románica y propone un nuevo método partiendo del estudio de las basílicas de San Nicolás de Bari y Santiago de Compostela, dos de los centros de peregrinación más importantes a finales del siglo XI. Según Porter, ambos edificios son los modelos o los prototipos de una tipología que no conocía fronteras –*"Romanesque Art knows no frontiers"*[7]–, ya que se extendía más allá de los límites locales. Bari se convertía de este modo en la iglesia basilical por excelencia de la peregrinación del Sur de Italia, y su eco llegaba hasta Módena, en la Vía Emilia, mientras Compostela era el ejemplo más excelente del denominado *"grupo de grandes iglesias de peregrinación",* las cuales estaban unidas por una red viaria que unía el santuario gallego con los centros situados más allá de los Pirineos[8].

Aunque no quiera justificar las tesis de Porter en su totalidad, por otra parte ya discutidas suficientemente por la crítica en todos sus detalles, creo que es necesario reconocer la validez actual de su afirmación más hermosa: el origen, la evolución y la difusión del arte románico están vinculados al desarrollo de los Caminos de Peregrinación, en los que encontramos sujetos iconográficos y contenidos espirituales pertenecientes a una cultura visual compartida.

Recientemente, Quintavalle volvió sobre la cuestión afirmando la existencia de un arte propio de los Caminos de Peregrinación[9]. Dicho arte no consistiría en un estilo o en un sistema artístico, ni en una cómoda convención narrativa, sino en un proyecto de Occidente, en relación con la Reforma Gregoriana, en el origen de una cultura figurativa vinculada a las peregrinaciones. Si la historiografía artística más actualizada ha utilizado –para describir la Edad Media en clave actual– categorías ajenas a la cultura medieval, como el psicoanálisis o la identidad, ¿por qué no podemos recuperar un discurso como el de los ideales de la peregrinación, tan intrínsecamente unidos a la evolución del arte románico?

6 Porter, A.K., "Compostella, Bari and Romanesque Architecture", en *Art Studies Medieval, Renaissance and Modern,* 1, 1923, p. 7-22, en particular, 21.

7 *Ídem*.

8 Una propuesta similar para la escultura románica, en la que el maestro de la cátedra de Elías se transforma en una de las fuentes del estilo de Wiligelmo en Módena, fue defendida ese mismo año en Porter, A.K., "Bari, Modena and St. Gilles", en *The Burlington Magazine*, 43, 1923, p. 58-67.

9 Quintavalle, A.C., "L'arte sulle vie del pellegrinaggio", en D'Onofrio, M. (dir.), *Romei & Giubilei. Il Pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, Milán, p. 165-186.

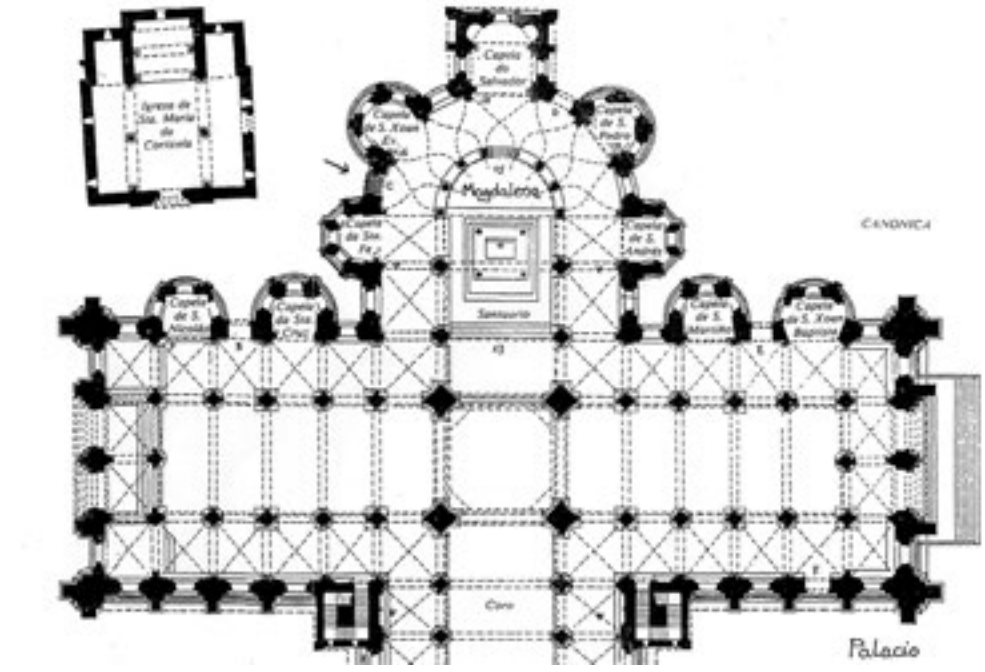


Fig. 3. Catedral de Santiago de Compostela, planta de la cabecera con la dedicación de las capillas. Puerta de Santa Fe (indicada con flecha).



Fig. 4. Catedral de Santiago de Compostela, tribunas del deambulatorio, situación del altar de San Miguel.

Peregrinación circular y competencia entre los santuarios

Un mapa realizado en la región de Tours a mediados del siglo XI (fig. 1), es decir, antes de la gran etapa del Románico europeo, nos muestra cómo era la percepción del mundo en este período. Se trata de una ilustración del *Bellum Iugurthinum* (XVII, 3-5) de Salustio, en la que se representa la Tierra. En la ilustración aparecen, según la tradición española de los *Comentarios del Apocalipsis del Beato de Liébana* (Branca I), las regiones de la diáspora apostólica, y los *loca sancta* del cristianismo[10]. En el extremo oriental (HORIENS), la ciudad de Jerusalén (GEROSOLIMA) está representada solemnemente con una arquitectura particular de techo inclinado con un óculo abierto que sin duda recuerda la cúpula con el *opaion* de la rotonda de la Anástasis, como se presentaba después de la reconstrucción bizantina del siglo XI (1014-1040) (fig. 2)[11]. Aparte de *Gerosolima,* en Tierra Santa se indican otros lugares bíblicos: *Bechelem, mons syon, mons olyveri, Iericho.* Por otra parte, sobre las tierras de Occidente (HOCCIDENS), denominadas *Hyspania*, destaca la didascalia *"hic predicavit jacobus"* junto al *flumen Minio*, el río Miño. En el centro, la ciudad de Roma se convierte en el eje de la representación cartográfica en la que Bizancio, cismática desde hacía poco tiempo (1054), es ignorada[12]. Bari resulta así ausente de la geografía sacra de la cristiandad, dado que hasta la conquista normanda

10 Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Reg. Lat. 571, f. 71v; Pellegrini, E., *Les manuscrits classiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, t. II, París, 1978, p. 84. Se trata de un orbe tripartito del tipo O-T (*Orbis Terrae)*, en el que aparecen indicados los lugares de la predicación apostólica. En Asia surgen los nombres de Tomás ("India ubi Thomas predicavit"), Bartolomé ("India ubi bartholomeus predicavit") y Andrés ("Hic sanctus andreas predicavet" junto al *Mare Caspio*). Dado que el único apóstol indicado en Occidente es Santiago ("Hic predicavit jacobus" junto al *flumen Minius*), debería deducirse que en el manuscrito se quiere destacar la importancia del emergente culto jacobeo en el siglo XI; Castiñeiras González, M.A., "Topographie sacrée, liturgie pascale et reliques dans le grands centres de pèlerinage: Saint-Jacques de Compostetelle, Saint Isidore de León et Saint Étienne de Ribas de Sil", en *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXXIV, 2003, p. 26-49, en particular, 27 y 28, fig. 1. En mi opinión, estas *didascalie* con las *sortes apostolorum* serían un reflejo del arquetipo de los *Commentari all'Apocalisse* redactados por el Beato de Liébana en 776 (Branca I), en el que, como en el himno *O Dei uerbum* (783-788), la misión del apóstol Santiago era asignada a las tierras extremas de Occidente (HOCCIDENS), pero sin indicar explícitamente Compostela, dado que todavía no había tenido lugar *l'inventio* de su sepulcro (ca. 830): "Mapamundi con la misión apostólica", en Singul, F. y Suárez Otero J. (dir.), *Ate o confín do mundo. Diálogos entre Santiago e o mar*, Vigo, 2004, p. 104 y 105. Contrariamente, Maddalo fecha el manuscrito en el siglo XII; Maddalo, S., *In Figura Romae. Immagini di Roma nel libro medioevale*, Roma, 1990, p. 86 y 87, tav. 33.

11 Sigo las fechas propuestas por Biddle para las restauraciones bizantinas después de la destrucción de la Anástasis en 1009 por el califa al-Hakin; Biddle, M., *The Tomb of Christ*, Hong Kong, 1999, p. 74-83. La cúpula abierta de la rotonda del Santo Sepulcro respetaba la estructura primigenia del siglo IV; Krautheimer, R., *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Madrid, 1981, p. 86, tav. 33; Galtier Martí, F., "El Santo Sepulcro de Jerusalén: el «martiryrium» emblemático para la ciudad irredenta", en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, LXXXV, 2001, p. 73-104, especialmente, 86 y 87.

12 La aparición de la peregrinación y del culto a Santiago en la alta Edad Media suscitó, según Barreiro Rivas, una reordenación de la geografía sagrada de la cristiandad. El Occidente europeo adquirió de este modo un lugar preeminente respecto a la diáspora apostólica y la apartada Compostela, situada en el extremo opuesto de Jerusalén, permitió recolocar a Roma en el centro del orbe cristiano; Barreiro Rivas, J.L., *The Construction of Political Space: Symbolic and Cosmological Elements (Jerusalem and Santiago in Western History)*, Al-Quds University-The Araguaney Foundation, Jerusalén-Santiago, 1999, p. 73; Caucci von Saucken, P., "Roma e Santiago di Compostella", en *Romei & Giubilei..., op. cit.*, p. 65-72, especialmente, 65. Por otra parte, no se puede olvidar que en el año 1054 se tuvo lugar el cisma de Oriente, que supuso la separación definitiva entre las Iglesias griega y latina, y el surgir indiscutible de Roma como centro del mundo cristiano.

(1071) fue la capital del Catapanato bizantino en Italia y las reliquias de san Nicolás todavía no habían llegado a la ciudad (1087).

De este modo, se representan los tres grandes centros de la peregrinación europea o *peregrinationes maiores*: Roma, Jerusalén y la entonces emergente Compostela. No es necesario destacar la importancia atribuida a Jerusalén en este mapa realizado en un monasterio al Oeste de Francia, dado que en este período era habitual la peregrinación a los *loca sancta*. De hecho, en 1034, Adhémar de Chabannes, monje de St. Cybard d'Angoulême, murió en Tierra Santa. Por otra parte, el protagonismo concedido al apóstol Santiago y a la localización en Galicia de su predicación denota la difusión de las leyendas jacobeas en la región de Tours. Los relatos de la peregrinación a Compostela eran conocidos en Francia occidental desde el siglo X. Además de la carta del rey Alfonso III al clero de Tours, fechada en el año 906[13], en un manuscrito del monasterio de Saint-Martial de Limoges se cita la *Epistola del Papa Leone relativa alla traslazione di San Giacomo in Galizia*, un texto redactado a comienzos del siglo X en Compostela y probablemente transcrito en Limoges a finales de la misma centuria por un clérigo peregrino limusino[14]. También hay que mencionar la *Translatio magna* de Fleury, quizás un relato compostelano de finales del siglo XI, que llegó a Francia

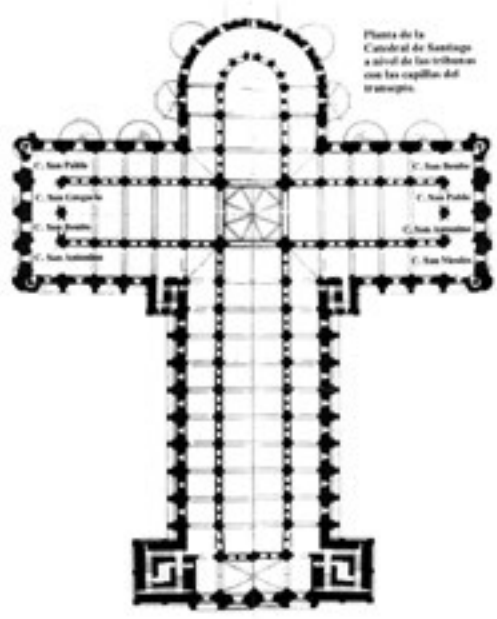


Fig. 5. Catedral de Santiago de Compostela, planta de las tribunas con la dedicación de los altares.

13 El texto de esta carta se conservó en la colección de documentos de las donaciones de la iglesia de San Martín de Tours, copiada entre 1132 y 1137 y destruida en 1793. Sus ediciones impresas fueron realizadas a partir de la trascripción del anticuario del siglo XVII André Duchesne; *Bibliotheca Cluniacensis*, París, 1614, parte I, p. 50; García Álvarez, M.R., "Catálogos de los documentos reales de la Alta Edad Media referentes a Galicia (714-1109) (continuación)", *Compostellanum*, 8, 4, 1963, p. 301-375, en particular, 599 y 600 (doc. n. 99). Aunque Fletcher, con las debidas reservas, defiende su autenticidad; Fletcher, R.A., *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*, Vigo, 1984, p. 383-390; recientemente Díaz y Díaz manifestó sus dudas sobre dicha carta, considerándola el resultado de la fusión de un texto del siglo XII con otro anterior; Díaz y Díaz, M.C., "La Epistola Leonis Pape de translatione sancti Iacobi in Galleciam", en *Compostellanum*, XLIII, 1998, p. 517-568; y *En camino hacia la gloria. Miscelánea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose,* Santiago, 1999.

14 París, Bibliothèque Nationale, ms. Lat. 2036, f. 47v; Vázquez de Parga, L.; Lacarra J.M.; Uría Riu J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. I, Madrid, 1948, p. 185-200 (reimpresión facsímile de 1992); Mundó, A., "El cod. Parisinus lat. 2036 y sus añadiduras hispánicas", en *Hispania Sacra*, 5, 1952, p. 67-78; Fletcher, R.A., *A vida...*, *op. cit.*, p. 387; Díaz y Díaz, M.C., "La Epistola...", *op. cit.*, p. 538; López Alsina, F., "Epistola Leonis pape romensis de corpore Sancti Jacopi (copia de c. 900-1028)", en *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, ficha n. 8, Santiago, 1993, p. 255.

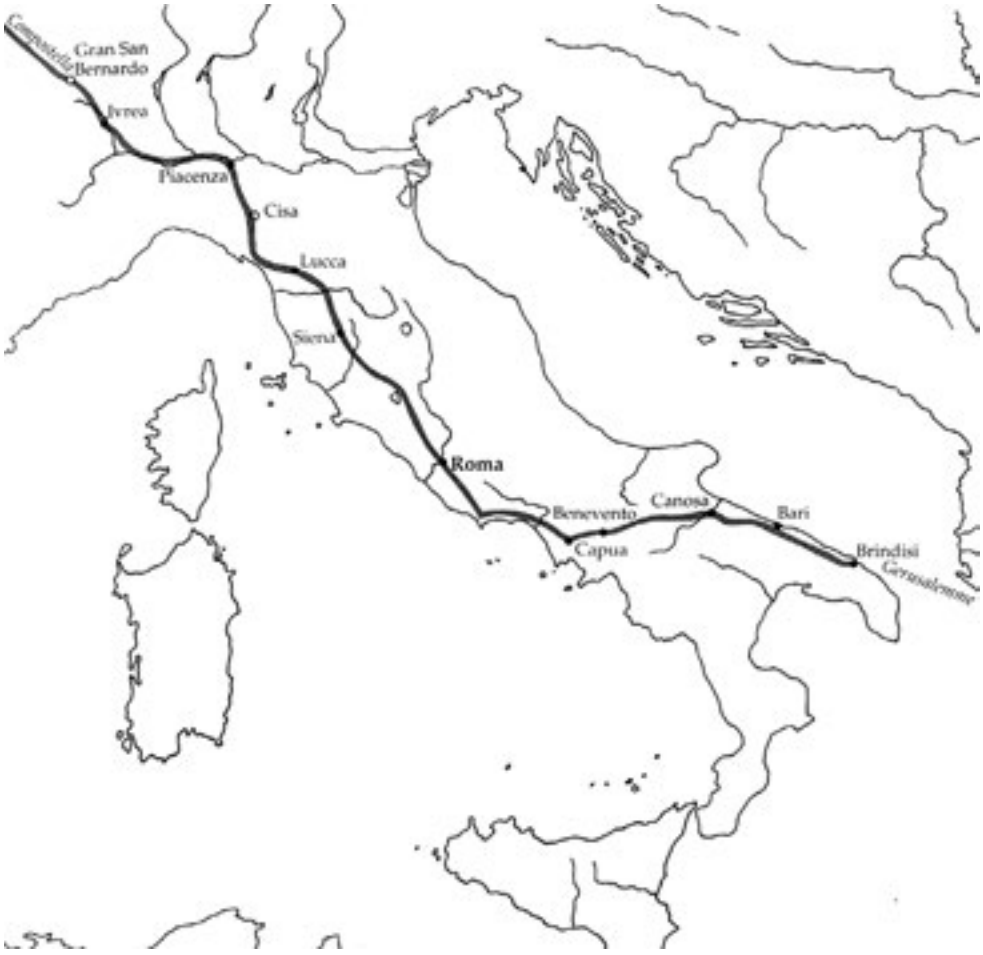


Fig. 6. La Vía Francigena en Italia (R. Stopani, *La Via Francigena del Sud. L'Appia Traiana nel Medioevo,* Firenze, 1992, p. 47).

a través de la peregrinación[15]. Ya en el 1025, en esta abadía francesa, situada en la región de Tours y posible lugar de origen del manuscrito de Salustio, se promovía la veneración de todas las iglesias de Santiago, en particular una que era priorato de la abadía de Fleury-sur-Loire en Normandía: Saint-James-sur-Beuvon, que conservaba una milagrosa reliquia de Santiago[16].

****

15 Sobre los problemas relativos al origen y a la fecha de este texto, cfr. Díaz y Díaz, M.C., "La Epistola...", *op. cit.*, p. 552 y 553. Véase también Fita, F., *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, Madrid, 1880, p. 126-132.

16 Péricard-Méa, D., *Compostelle et cultes de Saint Jacques au Moyen Âge*, París, 2002, p. 121.

En el contexto de una civilización de los Caminos de Peregrinación, centrada en la búsqueda y el culto de las reliquias, no debería sorprender en absoluto que una gran iglesia de peregrinación se convirtiera en una especie de mapa de los santuarios de la cristiandad. Esto es lo que le ocurre a la catedral de Santiago de Compostela, meta del Camino Jacobeo; un monumento que se convierte en una especie de topografía sagrada al servicio del peregrino. Éstos, una vez que llegan a Compostela, tenían la oportunidad de recorrer, en la cabecera de la catedral, una verdadera geografía simbólica de su viaje físico y espiritual, dado que la gran mayoría de las capillas consagradas en la primera década del siglo XII les permitían rezar a los santos y recordar los lugares de culto ya visitados durante el Camino (fig. 3). Si en el deambulatorio podían rendirle homenaje a Santa Fe de Conques, a la Magdalena de Vézelay y a San Pedro de Roma, en el transepto les esperaban san Nicolás de Bari y san Martín de Tours, ambos protectores de los peregrinos y de los viajeros[17]. De hecho, en la capilla románica de San Nicolás había un sacerdote "lenguajero", es decir, que conocía diversas lenguas, que confesaba e impartía el sacramento de la comunión a los peregrinos[18]. Cuando se abrió el pasaje a la Corticela, su altar fue transportado a un espacio adyacente, en el lado oriental del pórtico interior de la Puerta Francígena, dedicado posteriormente a san Fructuoso.

Nada menos que desde la altura de la cabecera de la basílica, el arcángel san Miguel, desde su altar que se encontraba en el triforio del deambulatorio, vigilaba la capilla mayor (fig. 4). De este modo, se recordaba el papel y la importancia del culto al santo en los prestigiosos santuarios de San Michele del Monte Gargano, Mont-Saint-Michel o Saint-Michel en Aiguilhe en Le Puy[19]. Yo creo que Gelmírez concibió y consagró este altar *in sublimi* en el año 1105, con el objetivo de realizar aquí las celebraciones pascuales del *Triduum Sacrum*, siguiendo la fórmula habitual del ritual carolingio-otoniano (fig. 5)[20]. Su extraña colocación en el triforio del deambulatorio sería provisional, mientras no se construyese el "Westwerk" o Galilea, donde solían situarse estos altares, como puede verse en la iglesia de Cluny III (1109-1122)[21].

17 Moralejo, S., "La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago", en *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea. Actas del Congreso Internacional de Estudios, Perugia, 1983*, Perugia, 1985, p. 37-61, especialmente, 42-44; Plötz, R., "Memoria de peregrinación y de peregrinos", en Caucci von Saucken, P. (dir.), *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago, 1999, p. 277-304, especialmente, 283.

18 Zepedano y Carnero, J.M., *Historia y descripción arqueológica de la basílica compostelana*, introducción Díaz Fernández, Santiago, 1999, p. 161.

19 Moralejo, S., "La imagen...", *op. cit.*, p. 45; Castiñeiras González, M.A., "La catedral románica: tipología arquitectónica y narración visual", en Núñez, M. (dir.), *Santiago, la Catedral y la memoria del arte*, Santiago, 2000, p. 46.

20 *Idem*, p. 46; Castiñeiras González, M.A., "Topographie sacrée...", *op. cit.*, p. 28-29; "La persuasión como motivo central del discurso: la Boca del Infierno de Santiago de Barbadelo y el Cristo enseñando las llagas del Pórtico de la Gloria", en Sánchez R., Senra J.L. (dir.), *El tímpano románico. Imágenes, estructuras y audiencias*, Santiago, 2003, p. 231-258, en particular, 250-252, fig. 9.

21 Conant, K.J., *Cluny. Les églises et la maison du chef d'ordre*, Cambridge, Mass, Mâcon, 1968, p. 100, lám. XLIII, 80; *Arquitectura carolingia y románica, 800/1200*, Madrid, 1991, p. 225, fig. 167.

Esta topografía sacra no era fortuita, porque no sólo respondía a la necesidad de ofrecer consuelo espiritual al peregrino –obligación de cualquier centro de peregrinación–, sino que respondía también a las exigencias propagandísticas de la sede compostelana en los inicios del siglo XII. Todas estas capillas del deambulatorio y del transepto, junto con el altar mayor, fueron solemnemente consagradas en 1105 por el obispo Gelmírez (1100-1140)[22], salvo la capilla de San Nicolás, terminada poco después, hacia 1107[23]. Esta voluntad de integrar los santuarios franceses e italianos en el recorrido simbólico interior de la basílica compostelana está recogida en un sermón del *Códice Calixtino* compuesto en este período, el *Veneranda dies*. Esta homilía se leía durante la festividad de la traslación de Santiago, el treinta de diciembre, en un tentativo de subrayar la superioridad del Apóstol y de su Iglesia frente a la fuerte competencia extranjera. Para este fin, los peregrinos eran prevenidos contra la maldad de los guardias y de los posaderos de los diversos santuarios, con la promesa de que sus respectivos santos protectores condenarían a estos sinvergüenzas el día del Juicio. Santiago es colocado en una posición preferente entre todos los santos mediadores ante el Señor: *"Los custodios que protegen los altares de las basílicas de Santiago, San Gil [Nîmes], San Leonardo [de Limoges], San Martín [de Tours], Santa María [del Puy-de-Dôme] y de San Pedro de Roma también son cómplices de la maldad de los posaderos [...]. Hay algunos que intentan que sus siervos aprendan estas estafas, enviándolos a Puy, a Saint-Gilles, a Tours, a Piacenza, a Lucca, a Roma, a Bari y a Barletta, dado que en estas ciudades están acostumbrados a hacer escuela de todo tipo de engaños [...]. Pero si no os arrepentís de vuestros innumerables engaños a los mismos santos, es decir Santiago, Pedro, Gil, Leonardo; a la misma Virgen, Santa María del Puy; a Santa Magdalena [de Vézelay], a San Martín de Tours, a San Juan Bautista de Angély, a San Miguel Marino [del Monte Gargano], a San Bartolomé de Benevento, a San Nicolás de Bari, os los habréis de encontrar como acusadores ante el Señor, dado que abusasteis de sus peregrinos"*[24].

22 Falque Rey, E. (trad.), *Historia Compostelana*, t. I, 19, Madrid, 1994, p. 108 y 109. Véase también la descripción de los altares de las capillas del transepto en Moralejo A., Torres C., Feo J. (trad.), *Liber sancti Iacobi. "Codex Calixtinus"*, Libro V, capítulo 9, Santiago, 1992, p. 564.

23 En 1107 murió Raimundo de Borgoña, conde de Galicia, que fue sepultado bajo un arcosolio adyacente externamente a la fachada de la primitiva puerta norte, Puerta Francígena; en su lado oeste, del que todavía se conservan los restos del muro románico en la actual sacristía de Santa Catalina; Puente Míguez, J.A., "El sepulcro del Conde don Raimundo de Borgoña en la Catedral de Santiago", en Barral Ribadulla, M. D.; López Vázquez, J.M. (dir.), *Homenaje del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Santiago de Compostela a la Porfesora Doctora Mª del Socorro Ortega Romero*, Santiago, 2002, p. 83-95. Según Moralejo, la citada localización indica probablemente la terminación, en estas mismas fechas, de la capilla de San Nicolás, situada también en el extremo del brazo norte del crucero; Moralejo, S., "¿Raimundo de Borgoña († 1107) o Fernando Alfonso († 1214)? Un episodio olvidado en la historia del Panteón Real compostelano", en *Galicia en la Edad Media*, Madrid, 1990, p. 162-175, en particular, 163).

24 Moralejo A., Torres C., Feo J. (trad.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 221 y 223. *"Custodes qui altari basilicum sanctorum, Jacobi scilicet, Egidii, Leonardi, Martini Turonis, beate Marie Podii, Petri apostoli Rome observant et mali hospitis socii fraudis sunt"; "Qui ex pueris suis fraudis didascolos efficere curant, aut Podium aut villam sancti Egidii aut Turoni aut Placentiam aut Lucam aut Romam aut Barium aut Barletum illos mittunt. His enim villis scola maxime solet esse tocius fraudis [...]. Veruntamen nis conversi ab innumeris fraudibus vestris fueritatis, ipsos sanctos Iacobum scilicet et Petrum, Egidium, Leonardum, ipasam Dei genitrecem Mariam Podiensem, Magdalenam, Martinum Turonensem, Hohannem Baptistam Angliacensem, Michaelem Marinum, Bartholomeum Boneventinum, Nicho-*

Sin duda alguna, en este período la peregrinación europea se veía como un fenómeno actual y emergente, en el que el santuario jacobeo deseaba tener un puesto preferente. Por este motivo, el mismo autor, que puso a Santiago en la cabecera de los demás santos de la peregrinación en el Occidente europeo, no duda en comparar su símbolo, la vieira de Santiago –creado muy recientemente (1099-1106)–, con el de Jerusalén: *"Del mismo modo que los peregrinos que vienen de Jerusalén llevan las palmas, los que vuelven de Santiago llevan las conchas. La palma significa el triunfo, la concha las buenas obras"*[25].

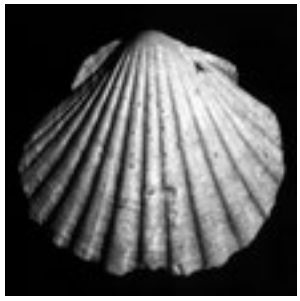


Fig. 7. Concha de Santiago. Santiago de Compostela, Museo das Peregrinacións.

Según Díaz y Díaz, con el contenido propagandístico de este sermón, la sede compostelana pretendía emular e incluso superar a Roma y Jerusalén[26], sus mayores competidoras. De hecho, las ciudades italianas que se citan en el texto configuran en realidad el itinerario de la peregrinación a Roma y su prolongación hacia Jerusalén, siguiendo la habitual Vía Francígena y la Via Appia Traiana (fig. 6): Piacenza, Lucca, Roma, Benevento, el desvío hacia el Monte Gargano, Barletta y Bari[27]. El Camino era bien conocido por la Iglesia compostelana, dado que desde comienzos del siglo XII los canónigos de la catedral lo frecuentaban para dirigirse a Roma con el fin de conseguir sinecuras. Como ya me indicó Fernando López Alsina, a partir de la lectura de una noticia de la *Historia Compostelana*, algunos canónigos de Santiago incluso llegaron hasta Bari para obtener donaciones destinadas a la construcción de la basílica jacobea[28]. Incluso Gelmírez, obispo de Compostela, realizó dos viajes a Roma: en el año 1100, para convertirse en subdiácono en San Pedro del Vaticano, y en 1105, para obtener el Palio que le concedió Pascual II en San Lorenzo extramuros[29].

---

laum Bariensem acussatores coram Deo habebitis, quorum peregrinos defraudastis"; Herbers K.; Santos Noia, M. (ed. latina), *Liber sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Archivo de la Catedral de Santiago, fol. 86r y 88v, Santiago, 1999, p. 97, 99 y 100.

25 Moralejo A., Torres C., Feo J. (trad.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 205; *"Similiter non absque re oratores a Iherosolimis redientes palmas deferunt et a sancti Iacobi liminibus revertentes crusillas gerunt. Verumtamen palma triumphum, crusilla hopus bonum significat"* (edición latina, p. 91).

26 Díaz y Díaz, M.C., "Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago", en Caucci von Saucken, P. (dir.), *Santiago, Roma, Jerusalén...*, *op. cit.*, p. 81-97.

27 El camino de Santiago se conectaba a través de la Vía Tolosana con la Vía Francigena italiana en el tramo desde Saint-Gilles a Vercelli, que llevaba hasta Piacenza, Lucca, Siena y Roma; Stopani, R., *La via francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Florencia, 1997, p. 13-28 y 32-33. Una vez en Roma, se tomaba la Vía Appia Traiana que pasaba por Benevento y Canosa. Desde esta última ciudad se podía coger el camino para Monte Sant'Angelo o bajar hacia Barletta y Bari, puerto de los cruzados por antonomasia; Stopani, R., *La via francigena del Sud. L'Appia Traiana nel Medioevo*, Florencia, 1992, p. 37-48 (véase mapa p. 46).

28 La noticia, extraída de la *Historia Compostelana*, ya fue introducida por Bianco, R., "Circolazione di modelli iconografici lungo i percorsi del pellegrinaggio. San Giacomo di Compostella in Puglia", en Quintavalle, A.C. (dir.), *Le vie del Medioevo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios, Parma, 27 setiembre-1 octubre 1998*, Parma, 2002, p. 529-544. Sobre este viaje, véase *infra* n. 41.

29 Falque Rey, E. (trad.), *Historia...*, *op. cit.*, I, p. 85, 86, 104 y 105. Cfr. Fletcher, R.A., *A vida...*, *op. cit.*, p. 138, 144 y 145.

Los Caminos a Roma y Jerusalén también cumplen un papel principal en el "Libro de los Milagros" del *Códice Calixtino*, en el que Santiago es representado frecuentemente como el protector por excelencia de todo peregrino: el santo es capaz de devolver la vida al joven Giraldo, a las puertas de San Pedro de Roma, salva a los peregrinos que llegan de Tierra Santa[30] y cura, gracias a una concha de Santiago, a un caballero de Apulia, la tierra donde embarcaban los Cruzados[31]. Naturalmente, todos los protagonistas se encaminan después hacia Compostela en señal de gratitud.

Con estos milagros italianos, Santiago entra directamente en competencia con los grandes centros de peregrinación itálica de este período, en concreto, con Roma y Bari. Cabe destacar que el milagro del caballero de Apulia sucedió en el año 1106[32], en el momento en que terminaban las obras de la capilla dedicada a san Nicolás, entorno al año 1107, en el brazo norte del transepto compostelano[33]. No creo que por eso la tutela tenga que explicarse tan sólo en función de la existencia de una capilla igualmente situada en el extremo norte del "pequeño" transepto de la iglesia de Cluny III (1095-1100)[34], o por los anteriores altares dedicados a san Nicolás en los monasterios benedictinos compostelanos de Antealtares (1077) y Pinario (1102)[35]. Hay que recordar que el culto a este santo había experimentado una verdadera revolución como consecuencia del traslado de sus reliquias en 1087 desde Myra, en Asia Menor, hasta Bari[36], porque este episodio constituyó uno de los *furta sacra* más célebres de la Edad Media europea. Muy pronto se inició la construcción de su magnífica basílica en Bari –en el año 1089–, y el éxito de su culto y peregrinación fue imparable después de la Primera Cruzada (1095-1099), porque los caballeros se embarcaban en el cercano puerto de Brindisi, con dirección a Jerusalén, y en 1098 Urbano II había celebrado un concilio en su cripta. Como polo de la cristiandad, la basílica compostelana hizo bien en incorporar a san Nicolás de Bari –sólo veinte años después de su traslado– en la lista de la geografía sagrada jacobea. De hecho, este papel privilegiado se intuye en el sermón *Veneranda dies*, en la cita de la lista de pueblos del mundo que llegan a Santiago, dado que entre los italianos se mencionan los provenientes de Apulia: *"Illuc populi barbari et domestici cunctorum cosmi climatum adveniut, scilicet [...], Itali, Apuli..."*[37]. Incluso en el himno dedicado a Santiago, atribuido a Fulberto de Chartres

30 Moralejo A., Torres C., Feo J. (trad.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 353-354, 357 y 367-371. Díaz y Díaz, M. C., "Las tres grandes peregrinaciones...", *op. cit.*, pp. 86-88.

31 Moralejo A., Torres C., Feo J. (trad.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 359.Véxase Bianco, R., "Circolazione...", *op. cit.*, p. 201.

32 *"Anno incarnacionis Dominice millesimo centesimo sexto instante, miles quidam in Apullie horis gula, velut uter plenus, vento inflatus est", Liber Sancti Iacobi*, II (edición latina, p. 168).

33 Véase n. 23.

34 Moralejo, S., "La imagen...", *op. cit.* Cfr. Conant K. J., *Cluny...*, *op. cit.*, p. 92; *Arquitectura carolingia y románica 800/1200*, Madrid, 1991, p. 216.

35 López Alsina, F., "Implantación urbana de la catedral románica de Santiago de Compostela (1070-1150)", en *La Meta del Camino de Santiago. La Transformación de la Catedral a través de los Tiempos*, Santiago, 1995, p. 85-103, en particular, p. 40 y 46.

36 Geary, P.J., *Furta sacra. Le vol des reliques au Moyen Age*, París, 1993, p. 141.

37 *Liber Sancti Iacobi*, I (edición latina, p. 199).

en el *Códice Calixtino* (I, 22), se habla de los apulianos que llegaban hasta la basílica jacobea con ofrendas[38].

Sin embargo, se podría indagar todavía más en las intenciones compostelanas. La elección del tema del milagro del caballero de Apulia, en el *Liber Sancti Iacobi* (II, 12), no es fortuita, porque su indisposición consistía en una inflamación de la garganta, que *"se infló como un odre lleno de aire"*. Como nadie le curaba, le pidió a un peregrino a Santiago que le tocase la parte enferma con la vieira de su peregrinación, y el caballero se curó. Como agradecimiento, el caballero apuliano parte hacia Compostela. Naturalmente, para un apuliano tenía que resultar insultante esta *"apropiación"* milagrera de Santiago, porque desde tiempo inmemorial, en las proximidades de Brindisi, el puerto de embarque por antonomasia de los cruzados y tramo de la Vía Francígena italiana, san Blas curaba las indisposiciones de garganta en su santuario rupestre de San Vito de los Normandos con un método similar: aproximando una vela, encendida en el santuario, a la garganta del enfermo[39].

Por otro lado, conocemos la difusión del culto a Santiago en las tierras de Apulia. Así, la actual iglesia rupestre de Sant'Angelo di Calarotto, en Mottola, provincia de Taranto, fue probablemente en origen un templo funerario dedicado a Santiago, como se deduce por la, de otro modo incomprensible, presencia del Apóstol sustituyendo a san Juan en una deesis situada en el ábside derecho y realizada a finales del siglo XII. El santo lleva dos vieiras, una en la escarcela y la otra en el brazo, y está acompañado por el epígrafe: S. IACO/BVS. El señor normando de Mottola, Riccardo Senescalco, había donado a la abadía benedictina de Cava dei Tirreni (Campania), en 1081, estos antiguos asentamientos rupestres de rito griego con la finalidad de latinizarlos. Su proximidad a la Via Appia los convertía en un lugar de paso de los peregrinos y cruzados, motivo por el que su dedicación a Santiago el Mayor no es sorprendente. Además, sabemos que durante las excavaciones realizadas en la necrópolis de los siglos XII y XIII fueron exhumados en la tumba 47 del sector I varios huesos acompañados de una concha jacobea, *pecten maximus*. Dicha concha presentaba dos agujeros para poder colgarla al cuello, y sin duda pertenecía a un peregrino[40].

38 Moralejo A., Torres C., Feo J. (trad.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 258 (edición latina, p. 114): *"Ad templum cuius splendidum/ Cunctorum cosmi climatum/ Occurrunt omnes populi/ Narrantes laudes Domini./ Armeni, Greci, Apuli,/ Angli, Galli, Daci, Frisi/ Cuncte gentes, lingue, tribus/ Illuc pergunt numeribus"*. Cfr. Temperán, E., *La liturgia propia de Santiago en el Códice Calixtino*, Santiago, 1997, p. 55.

39 El santuario rupestre de San Vito de los Normandos contiene además un ciclo de la vida de san Blas realizado bajo el *igumeno* Benedetto en 1196; Lavermicocca, N., *I sentieri delle grotte dipinte*, Roma-Bari, 2001, p. 32 y 33. San Blas era un médico armenio del siglo IV que fue obispo de Sebaste en Asia Menor, aunque siguió viviendo en una caverna. Es quien cura por antonomasia las enfermedades relacionadas con la garganta, porque uno de sus milagros más famosos es la salvación de un niño que se estaba ahogando por una espina de pescado que se le había atravesado en la garganta. Duchet-Suchaux, G.; Pastoureau, M., *Las Biblia y los santos. Guía iconográfica*, Madrid, 1996, p. 68 y 69.

40 Bianco, R., "Culto e iconografia di San Giacomo di Compostella lungo le vie di pellegrinaggio", en Calò Mariani, M.S. (dir.), *Il Cammino di Gerusalemme. Actas del II Convegno Internazionale di Studio (Bari-Brindisi-Trani, 18-22 maio 1999)*, Bari, 2002, p. 373-386, en particular, 375, 385, n. 20, fig. 1; Bianco, R., "Circolazione...", *op. cit.*, p. 201-210, en particular, 203, fig. 7; Natale Maglio, S., *Mottola: the Cave of God. Between History, Art and Nature*, Mottola, 2000, p. 24.

El simbolismo de la concha y la voluntad de ser sepultado con ella pertenecen a la cultura espiritual y también figurativa de la peregrinación jacobea del siglo XII. La primera concha encontrada en la tumba de un peregrino se conserva actualmente en el Museo das Peregrinacións de Santiago (fig. 7) y procede de las excavaciones de la nave central de la catedral, a la altura del sexto intercolumnio a partir del crucero, cerca de la Torre de Cresconio, y por lo tanto pertenece a una tumba anterior a la demolición de dicha estructura en 1120[41]. Poco más de una década después, el tema adquiere un formato monumental en la representación del Juicio Final del portal occidental de San Lázaro de Autun (fig. 8), iglesia situada en una prolongación de la Vía Lemosina a Compostela. El conjunto, esculpido entorno al año 1135 por Gisleberto, incluye en el arquitrabe, entre los elegidos, a dos peregrinos, uno hacia Jerusalén y el otro a Santiago, con sus correspondientes símbolos, que han de distinguirlos en el Día del Juicio: la cruz patriarcal y la concha[42]. ¡Qué oportuna imagen para comprender la intención del peregrino que quiso que lo enterraran con su concha! Esta, como símbolo de sus buenas obras, como recuerda el *Calixtino*, debía de ayudarle a salvarse en el Día del Juicio[43].

Las obras del Románico y la memoria de lo antiguo

Este recorrido por la catedral de Santiago y los textos contemporáneos que lo describen parecen apoyar la idea de Porter de una cultura *agonística*, de la competencia y del intercambio, relativa a la peregrinación. Pero, sin embargo, habría que demostrar desde el punto de vista artístico esta estimulante hipótesis. No hay duda del papel central desarrollado por Galicia y por Apulia en los albores del arte románico gracias a su condición de centros de peregrinación. También es evidente que en ambos casos el desarrollo de la escultura monumental a finales del siglo XI parece inspirarse en el repertorio del arte antiguo. El fenómeno, estudiado por Moralejo para la escultura del Camino de Santiago[44] y por Wentzel y Pina Belli D'Elia en el caso del Sur de Italia[45] también es conocido

41 Moralejo, S., "Concha de peregrino", en *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, ficha n. 75, Santiago, 1993, p. 356-357.

42 Frugoni, C., *Due Papi per un Giubileo. Celestino V, Bonifacio VIII e il primo Anno Santo*, Milán, 2000, p. 12-15.

43 Moralejo A., Torres C., Feo J. (trad.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 206. Sobre el simbolismo y el uso del símbolo de la concha, véanse Hohler, M.A.C., "The Badge of St. James", en Cox, I., *The Scallop. Studies of a Shell and its influences on Humankind*, Londres, 1957, p. 51-70; Köster, K., "Emblemas medievais de peregrinos", en Almazán, V., *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, Vigo, 1992, p. 363-395; Bruna, D., *Enseignes de Pèlerinage et enseignes profanes*, París, 1996, p. 153.

44 Moralejo, S., "Sobre la formación del estilo escultórico de Frómista y Jaca", en *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte, Granada, 1973*, I, Granada, 1976, p. 427-434; "La reutilización e influencia de los sarcófagos antiguos en la España medieval", en Andreae, S.; Settis, S., *Colloquio sul reimpiego dei sarcofagi romani nel Medioevo*, Pisa 5-12 Setembro 1982, Marburger Winckelmann-Programm 1983, Marburgo, 1984, p. 187-203.

45 Wentzel, H., "Antiken-Imitationen des 12. u 13. Jahrhunderts in Italien", en *Zeitschrift für Kunstwissenschaft*, IX, 1955, p. 29-72; Belli D'Elia, P., "L'eredità inconsapevole della scultura romanica meridionale", en *Eredità della Magna Grecia. Atti del trentacinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 6-10 octubre 1995*, Nápoles, 1998, p. 205-225.

por otras regiones del Románico europeo gracias a los estudios de Adhémar[46] y Durliat en Francia y de Quintavalle en Emilia-Romaña[47]. En este contexto particular, me gustaría encontrar una explicación razonable para las fuentes de inspiración de los dos acroterios de la catedral de Santiago de Compostela, acroterios que coronan los extremos superiores de los absidiolos de San Juan Evangelista y de la Santa Fe en la cabecera (fig. 9-10)[48].



Fig. 8. Saint-Lazare d'Autun, Portada Occidental, arquitrabe.

Se trata de dos esculturas exentas, atribuidas al llamado Maestro de Platerías o más bien a un discípulo suyo. En las figuras resulta evidente que se inspiran en el repertorio clásico, con una fuerza compositiva con connotaciones dionisíacas y un dominio del modelado con tendencia al claroscuro, que se puede encontrar por ejemplo en los relieves del Tocador de Cuerno o de la Mujer con la Calavera de la fachada de Platerías (1103-1111). A pesar de eso, su tipología separada del muro, su inquietante voluntad de transformarse en esculturas exentas y ciertas exageraciones en los elementos estilísticos del Maestro de Platerías –cabellos enmarañados y posturas violentas– induce a pensar en una fecha posterior que, por motivos tipológicos y constructivos, se situaría entre 1122 y 1124.

Tanto los sujetos –una mujer semidesnuda montando un león y una esfinge de largos cabellos– como la tipología del acroterio no tienen parangón en las obras del Camino de Santiago. Es verdad que el tema de una figura que cabalga sobre un felino, en estos casos una figura masculina, se vuelve a encontrar en dos capiteles de San Martín de Frómista: uno de ellos en el arco triunfal, atribuido al célebre maestro clasicista activo en Frómista y Jaca alrededor del año 1090, cuyo original está en el Museo de Palencia, y el otro en la puerta norte, realizada por un maestro menor (fig. 11)[49]. En versión femeni-

46 Adhémar, J., *Influences antiques dans l'Art du Moyen Âge français*, París, 1996.

47 Quintavalle, A.C., *Wiligelmo e Matilde. L'Officina romanica*, Milán, 1991. A todo esto hay que añadir el estudio pionero de Hamman, R., "Antikenstudium in der Kunst des Mittelalters", en *Stilwandel und Persönlichkeit*, Stuttgart, 1988, p. 83-176, que definió muchas bases metodológicas, y la interpretación sintética pero exhaustiva de Settis, S., "Continuità, distanza, conoscenza. Tre usi dell'antico", en Settis, S. (dir.), *Memoria dell'antico nell'arte italiana. III. Dalla tradizione all'archeologia*, Turín, 1986, p. 372-486.

48 Aunque ya en artículos anteriores adelanté algunas conclusiones sobre acroterios compostelanos, en el presente texto se ofrecen los nuevos resultados de la investigación. Véase Castiñeiras González, M.A., *La catedral...*, *op. cit.*, p. 75-77; "Platerías: función y decoración de un «lugar sagrado»", en Plötz, R. (dir.), *Santiago de Compostela: ciudad y peregrino. Actas del V Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Viveiro, 2001, p. 289-331, en particular, 317-321; y "A poética dar marxes no románico galego: bestiario, fábulas e mundo ó revés", en Castiñeiras, M.; Díez Platas, F. (dir.), *Profano y pagano en el arte gallego*, Santiago, 2003, p. 293-334, en particular, 311-314.

49 El tema de las figuras desnudas que cabalgan sobre leones se encuentra en un capitel de la nave central de la iglesia del monasterio de San Pedro de Dueñas (León), atribuible a un maestro activo hacia 1120, cuyo estilo deriva de las experiencias anteriores de Frómista y Jaca. A propósito de Dueñas, véase Senra, J.L., "San Pedro



Fig. 9. Catedral de Santiago de Compostela, Capilla de San Juan, acrótera.



Fig. 10. Catedral de Santiago de Compostela, Capilla de Santa Fe, acrótera.



Fig. 11. San Martín de Frómista (Palencia), portada norte, capitel.

na, el sujeto se representa sucesivamente en un relieve de la Puerta Miègeville en Saint-Sernin de Toulouse (ca. 1110), en el cual dos mujeres cabalgan sobre sendos leones bajo la mirada de un hombre con barba[50]. Efectivamente, el acroterio compostelano presenta trazos estilísticos muy similares a otros relieves de este pórtico tolosano, como el de la ménsula con la cabeza femenina *aux cheveux flamboyants* (fig. 13), la cual aparece en un modillón de la misma capilla de Santa Fe (fig. 12), realizado por el mismo artista del acroterio.



Fig. 12. Catedral de Santiago de Compostela, Capilla de Santa Fe, ménsula.

En cuanto al tema de la esfinge de largos cabellos de san Juan, sólo existe una obra semejante en un capitel coetáneo proveniente de la abadía benedictina de San Benito de Sahagún (León) (fig. 14), en el Camino de Santiago, realizado por un escultor arcaizante y que hoy está en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid[51].

En cualquier caso, los acroterios compostelanos son un *unicum* en el arte del Camino de Santiago: su tipología, su carácter exento, su clasicismo y, sobre todo, la representación de la esfinge no se pueden comparar fácilmente con otros ejemplos. De hecho, sus precedentes y paralelos más interesantes se remontan al Románico apuliano, tanto en la miniatura como en la escultura monumental. El célebre códice de las *Metamorfosis* de Ovidio, miniado probablemente en el monasterio de San Benito de Bari hacia finales del siglo XI, parece acercar los modelos iconográficos a través de la representación de Circe montando un macho cabrío y de la Esfinge (Biblioteca Nacional de Nápoles, ms. IV. F. 3, fol. 176r. 102r) (fig. 15). Justamente, Orofino destacó la importancia del complejo figurativo mitológico de este manuscrito de Bari para comprender la conspicua decoración profana del Románico apuliano[52]. No debemos olvidar que Elías, el constructor de la



Fig. 13. Saint-Sernin de Toulouse, Porte Miègeville, ménsula.

de Dueñas", en García Guinea, M. A.; Pérez González, J.M. (dir.), *Enciclopedia del Románico en Castilla y León: León*, Aguilar de Campo, 2002, p. 727-738.

50 Durliat, M., *La sculpture romane de la route de St-Jacques. De Conques à Compostelle*, Mont-de-Marsan, 1990, p. 409.

51 En mi opinión, el capitel, que M. Durliat fecha en el año 1110 (*ídem*, p. 203, fig. 172), podría ser más tardío, en torno al 1120-1130. Esta cronología coincidiría con la datación propuesta por Senra para los fragmentos de esculturas más conocidas de la abadía de Sahagún, la *Maiestas Domini* y la Virgen con el Niño; Serna, J.L., "Una olvidada Maiestas Domini procedente del monasterio benedictino de Sahagún", en Sánchez R., Senra J.L. (dir.), *El tímpano...*, *op. cit.*, p. 211-229, con los que la Esfinge comparte los trazos estilísticos de la cara.

52 Orofino, G., "L'illustrazione delle Metamorfosi di Ovidio nel ms. IV F 3 della Biblioteca Nazionale di Napoli",



Fig. 14. Madrid, Museo Arqueológico Nacional: capitel con Esfinge proveniente del monasterio de San Benito de Sahagún (León).

basílica de San Nicolás, había sido el abad de San Benito (1071-1089) antes de ser nombrado arzobispo de Bari[53].

La esfinge aparece en los monumentos del Románico apuliano desde la segunda mitad del siglo XI: en la cátedra episcopal de Canosa y en los capiteles de la catedral de Bari (Pinacoteca de Bari) y del claustro de San Benito de Bari[54]. En el siglo XII, el ejemplo más hermoso está constituido por la figura que corona el extremo superior del pórtico central de la fachada occidental de San Nicolás (fig. 16)[55]. Por su parte, el otro sujeto en cuestión, la mujer montando sobre el león, decora el fuste izquierdo de la puerta de San Juan del Sepulcro de Brindisi (ca. 1128) (fig. 17)[56]. Su clasicismo nos recuerda de nuevo una fuente clásica, dado que parece tratarse de una representación romana de Cibeles. El culto de esta diosa, que se representaba de este modo como ornamento de la *spina* del Circo Máximo de Roma en los mosaicos tardo-antiguos –Mosaicos de Piazza Armerina, Barcelona y Bell-lloc (Girona), Relieves Mattei, Foligno–[57], estaba notablemente difundido en la Italia meridional, donde se encontraron figurillas de terracota

en *Ricerche di Storia dell'Arte*, 49, 1993, p. 5-18, en particular, 13. Véase también Magistrale, F., *Cultura grafica e circolazione libraria a Bari in età medievale*, Facultad de Letras y Filosofía, Curso de Paleografía Latina, Bari, 1997, p. 39-42.

53 Sobre los orígenes y vicisitudes del monasterio de San Benito de Bari, véanse los ensayos publicados en Calò Mariani, M.S. (dir.), *Insediamenti benedettini in Puglia*, Bari, 1980, de Bertelli G., "Le prime fondazioni benedettine in Terra di Bari: testimonianze archeologiche", vol. I, p. 113-131; Porsia, F., "Il primo secolo di vita dell'abbazia di San Benedetto a Bari", vol. I, p. 153-165; Milella, N., "Monastero di S. Benedetto. Bari", vol. II, 1, p. 185-192; Baltmann, I., *Sulle strutture medioevali del monastero di S. Benedetto di Bari*, vol. II, 1, p. 193-200.

54 Belli d'Elia, P., *Alle sorgenti del Romanico. Puglia XI secolo*, Bari, 1975, fichas n. 106 (Trono Episcopal de Canosa), n. 122 (Capitel con esfinges apoyadas, Pinacoteca de Bari), n. 253 (Capiteles con leones alados, Bari, abadía de S. Benito), p. 86-91, 101 y 194.

55 G. Cioffari sostiene que la decoración del pórtico occidental de San Nicolás de Bari fue realizada bajo el gobierno de Eustazio (1105-1123); Cioffari, G., *Storia della basilica di S. Nicola di Bari. I. Epoca normanno sveva*, Bari, 1984, p. 125. P. Belli d'Elia propone en cambio una cronología más tardía para este pórtico que atribuye a una intervención de la segunda mitad del siglo XII; Belli d'Elia, P., *Pouilles romanes,* La Pierre-qui-vire [Yonne], 1987, p. 186-188.

56 El Santo Sepulcro de Brindisi pertenecía a los canónigos del Santo Sepulcro y fue construido antes de 1128; Bresc-Bautier, G., "Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (Xiè-XVè siècles). Archéologie d'une dévotion", en *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 50, 1974, p. 319-344, especialmente, 335.

57 Daremberg, C.; Saglio, E., "Circus" en *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Austria, 1969, p. 1187-1201, especialmente figura 1520; Simon, E., *Kybele*, LIMC, VIII, 1, p. 744-766, especialmente, 758-793 ("Kybele als Löwnreiterin"); Guardia Pons, M., *Los mosaicos de la Antigüedad Tardía en Hispania. Estudios de Iconografía,* Barcelona, 1992, 43-57, fig. 7, 12; Nolla, J.M.; Sagrera J.; Verrié, P.; Vivó, D., *Els mosaics de Can Pau Birol*, Girona, 1993, p. 14.



Fig. 15. San Benedetto di Bari, Metamorfosis: Circe y la Esfinge. Biblioteca Nazionale di Napoli, ms. IV. F. 3, foll. 176r, 102r.



Fig. 16. San Nicola di Bari, fachada occidental, portada central, coronamiento: Esfinge.



Fig. 17. Brindisi, San Giovanni al Sepolcro, portada, jamba izquierda.



Fig. 18. Cibeles. Terracota. Pompeya, Regio VI, Ins. XVI, 28.

con este motivo (fig. 18)[58]. Su presencia en Brindisi está demostrada por la colección de terracotas de Cibeles del Museo Arqueológico Provincial Ribezzo[59], que ciertamente confirma la posible fuente antigua de la imagen del portal de San Juan. En versión de acroterio, la figura que cabalga sobre un león está representada sobre el extremo superior de la ventana absidial oriental de San Leonardo de Siponto (fig. 19), una iglesia construida en el último cuarto del siglo XII por Guillielmus sacerdos y situada en un desvío denominado Vía Francígena[60], que lleva desde la Vía Traiana hasta el Monte Gargano.

El objetivo de la decoración de los dos ábsides del cabecero compostelano parece derivar de la monumentalización de una entrada menor al templo, situada entre estas dos capillas y denominada Puerta de la Vía Sacra. Se trataba de un acceso al deambulatorio creado durante la primera campaña de la catedral (1075-1088) y consistente en una sencilla puerta con un arquitrabe pentagonal o *linteau en batière* característico del Románico de Auvernia (fig. 20)[61]. Durante la segunda campaña, esta puerta se adornó con la moldura de una arquivolta con decoración en forma de ajedrezado –taqueado jaqués[62]– y también con los acroterios con figuras de las dos capillas situadas a cada lado de dicha entrada (fig. 21). Sin lugar a dudas, el resultado final recuerda vagamente las tipologías propias del Románico apuliano: los acroterios insinúan la presencia de un vano y la arquivolta

58 Vermaseren, M.J., *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain*, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA). IV. Italia- Aliae Provinciae*, Leiden, 1978, ficha n. 37 (Pompeia), 143 (Italia Meridional), p. 16 y 57.

59 *Ídem*, fichas 118, 120-122, p. 46-48.

60 Calò Mariani, M.S., "L'Arte Medievale e il Gargano", en *La Montagna Sacra. San Michele Monte Sant'Angelo e il Gargano*, p. 68-69; Mola, S., "La chiesa de San Leonardo in Lama Volara", en Belli d'Elia, P. (dir.), *L'Angelo, la Montagna, il Pellegrino. Monte Sant'Angelo e il santuario di San Michele del Gargano*, Foggia-Roma, 1999, p. 130-136; Pepe, A., "Vie dei pellegrini e ospedali in Puglia durante il Medioevo: testimonianze documentarie e monumentali", en Quintavalle, A.C. (dir.), *Le vie del Medioevo. Actas del I Convegno Internazionale di Studi, Parma, 28 setiembre-1 octubre, 1998*, Roma, 2000, especialmente, 255; Derosa, L., "Postillle a S. Leonardo di Siponto", en *Medievo: i modelli*, p. 529-544. El mismo motivo de una figura cabalgando sobre un animal se encuentra en la ventana absidial de Santa María de los Amalfitanos, cfr. nota 44.

61 Este arquitrabe pentagonal fue probablemente reconstruido hacia 1531, como consecuencia de la construcción de la sacristía de la capilla de San Juan Evangelista, a cargo del canónigo Vasco Priego, Zepedano y Carnero, J.M., *Historia...*, *op. cit.*, p. 144. Esta estructura, que ocupaba y cerraba el espacio exterior existente entre las capillas de San Juan Evangelista y Santa Fe, fue derrumbada en 1933 por el arquitecto Alejandro Ferrant; Carro Otero, J., "En rectificación de un error común. La Puerta Santa no es una de las románicas (s. XI-XII)", en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XX, 1965, p. 257-259.

62 La atribución de esta arquivolta al período de Gelmírez fue defendida con sólidos argumentos por Moralejo, S., "Notas para una revisión de la obra de K. J. Conant", en Conant, K.J., *Arquitectura románica de la Catedral de Santiago de Compostela*, Santiago, 1983, p. 221-236, en particular, 226.



Fig. 19. San Leonardo a Siponto, ábside, acrótera.

aérea no se asienta sobre columnas, como se ve, por ejemplo, en los pórticos laterales de la fachada occidental de San Nicolás. En este contexto, la esfinge y la mujer que cabalgan sobre el león adquieren, como en el Románico apuliano, un valor ornamental y también apotropaico, a causa de su papel de guardias del edificio sagrado[63].

Con mucha probabilidad, la decisión de monumentalizar la Puerta de la Vía Sacra, que comunicaba con la próxima Vía Francígena y conducía hasta la *confessio* de la Magdalena (1105), el lugar donde los peregrinos rezaban junto al sepulcro de Santiago, tiene relación con la devolución por parte del obispo Gelmírez en 1115 de la iglesia de Santa María de la Corticela, situada justo en frente de la misma puerta, en el monasterio de San Martiño Pinario[64]. Gelmírez consideró después la necesidad de dar más

63 Sobre la vieja creencia de la esfinge como estatua viviente, véase el estudio clásico de Dessene, A., *Le Sphinx. Étude iconographique. I. Des origines à la fin du second millénaire*, París, 1957, especialmente, 176.

64 Como se recuerda en la cesión de 1115, el espacio de la Corticela le fue ofrecido a Diego Peláez (1070-1088) por el monasterio de San Martiño Pinario para facilitar las obras de construcción de la cabecera románica: *"ec-*



Fig. 20. Catedral de Santiago de Compostela, puerta de Santa Fe.



Fig. 21. Dibujo de la Puerta de Santa Fe ca. 1122-1124. Autor: Victoriano Nodar.

importancia a esta primitiva entrada a la basílica que, tras esta cesión, se asomaba a un espacio adyacente ajeno a la catedral (fig. 3). Puede ser que las obras continuasen durante o posteriormente a la campaña de reparación y embellecimiento exterior de todo el transepto y la cabecera, entre el incendio de 1117 y la colocación de la fuente en el *Paradisus* en 1122[65]. Esta última fecha es ciertamente significativa, porque se trata precisamente del año en que Gelmírez envió a Apulia y Sicilia a dos canónigos compostelanos, Pedro Astruáriz y Pelayo Yánez, para que recogieran las limosnas destinadas a completar la iglesia de Santiago de Compostela: *"Erant autem tunc temporis due Canonici B. Jacobi, P. Astrarides, et Pelagius Joannides in partibus illis, qui in Apuliam et in Ciciliam bienio jam transacto profecti fuerant, auxilium ad opus Ecclesiae B. Jacobi a fidelibus perituri"* [66].

Este viaje quizás podría tener relación con el anterior del filocompostelano papa Calixto II a Apulia, con parada en Bari en 1120, y a Taranto y Bitonto en 1121[67]. Esta familiaridad de la curia compostelana con Apulia resultaría confirmada por el viaje a Jerusalén realizado pocos años antes, en 1118, por los canónigos Pedro Díaz y Pedro

clesiam Sancte Marie de Corticella [...] secundum domus Didacus episcopus antecesro noster obtinuit"; Zepedano y Carnero, J.M., *Historia...*, *op. cit.*, p. 52; López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. III, apéndice 33, Santiago, 1900, p. 97-104; López Alsina, F., *Implantación urbana...*, *op. cit.*, p. 44.

65 Moralejo A., Torres C., Feo J. (trad.), *Liber...*, *op. cit.*; Castiñeiras, M., *Marxes...*,*op. cit.*, p. 313 y 314.

66 *Historia Compostellana*, t. II, 64, en Flórez, H., *España Sagrada*, XX, Madrid, 1765, p. 401. Véase también Falque Rey, E. (trad.), *Historia...*, *op. cit.*, p. 429.

67 Robert, U., *Histoire du Pape Calixte II*, París-Besançon, 1891, p. 112-135.

Anayaz, cardenal y tesorero de la iglesia de Santiago[68], respectivamente, quienes muy probablemente embarcaron para Tierra Santa en los puertos de Apulia.

En cualquier caso, sólo en este contexto debemos interpretar la presencia de estas huellas del Románico apuliano en la catedral de Santiago, huellas ya conocidas seguramente por los canteros compostelanos gracias a los modelos meridionales que llegaban con estos viajeros. La devoción particular de Gelmírez por san Nicolás –seguramente coincidente con la llegada de dichas donaciones apulianas para las obras de la catedral– se confirma de hecho en el mismo año 1122, cuando Gelmírez consagró un segundo altar dedicado al santo de Bari en su capilla arzobispal, situada en los matroneos sobre el pórtico de Platerías (fig. 5): *"Super porticum etiam Ecclesiae S. Jacobi, per quam itur in Villare Miluorum, aedificavit altare in honore Beati Benedicti, Beato quoque Paulo, quoniam raro in Ecclesiis Hispaniae ejus memoria habebatur, et B. Antonino, et B. Nicolao"*[69].

Una cultura figurativa del intercambio

Sin duda, el período de madurez de las obras románicas coincide con los inicios del siglo XII y con el aumento de viajeros y peregrinos por los Caminos de Europa. Esta circunstancia particular favoreció una cultura del intercambio en todos los ámbitos, en la que el arte no resulta excluido en modo alguno. No debería por ello asombrarnos la influencia de los modelos del Románico hispano-tolosano en la Tierra de Bari. En este sentido, Calò Mariani hizo hincapié sobre dos hermosos ejemplos en Monopoli: una arquivolta de la catedral y el ábside de Santa María de los Amalfitanos[70]. En Santa María de los Amalfitanos la articulación plástica exterior del ábside central, dividido en tres partes por semicolumnas y marcos, con la presencia del motivo en forma de ajedrezado y una cornisa con ménsulas con figurillas, recuerda los ábsides del Románico aragonés, concretamente el ábside meridional de la catedral de Jaca o el de la iglesia superior del castillo de Loarre, ambos realizados entre 1090 y 1100[71]. El motivo en ajedrezado es ciertamente un signo indiscutible del conocimiento de estos modelos aragoneses, dado que, según la terminología histórico-artística española, se llama "taqueado jaqués" en referencia a su origen. Además, en la catedral de Jaca, los intercambios con Apulia parecen estar confirmados por la dedicación de un oratorio a san

68 Falque Rey, E. (trad.), *Historia...*, *op. cit.*, p. 302-303.

69 Falque Rey, E. (trad.), *Historia...*, *op. cit.*, 402; Flórez, H., *España Sagrada*, p. 372.

70 Calò Mariani, M.S., "Considerazioni sulla cultura artistica nel territorio sud-est di Bari tra XI e XV secolo", en L'Abbate, V. (dir.), *Società, cultura, economia nella Puglia medievale. Atti del Convegno di Studi "Il Territorio a sud-est di Bari in età medievale", Conversano, 13-15 de mayo 1983*, Bari, 1985, p. 385-428, en particular, 392-396, 398-400, y fig. 6-8; "La Puglia e l'Europa nel XII secolo", en Quintavalle, A.C. (dir.), *Medioevo: arte lombarda. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Parma, 26-29 setembro 2001*, Universidad de Parma-Milán, 2004, p. 574-592, en particular, 574, fig. 1-2; y 5-6. Véase también Belli D'Elia, P., *Pouilles romanes...*, *op. cit.*, p. 38, y 234-236, fig. 77.

71 Sobre el ábside de Jaca, véase Durliat, M., *op.cit.*, p. 226; Lacarra Ducay, M.C., *Catedral de Jaca y Museo Diocesano de Jaca*, Gante, 1993, p. 22 y siguientes.



Fig. 22. Catedral de Monopoli, arquivolta con cabezas de ángeles.

Nicolás[72], el célebre patrón de Bari, por parte del conde Sancho Ramírez, hijo ilegítimo del rey Ramiro I, en 1105. No debemos olvidar que la ciudad aragonesa se encontraba en una posición geográfica muy favorable respecto a Italia, dado que estaba situada en la Vía Tolosana, que unía el Camino de Santiago con el Mediterráneo.

Lo mismo sucede con la arquivolta de la sacristía de la catedral de Monopoli, decorada con doce finas cabezas de ángeles que, bajo una larga inscripción conmemorativa, emergen de las nubes (fig. 22). El texto celebra la fundación de la catedral por el obispo Romualdo y por el conde normando Roberto en 1107, motivo por el que Calò Mariani propuso un período, para estas esculturas, que va del año de la fundación al 1117, año de la llegada milagrosa de las vigas para las cubiertas de la nave. Sus modelos se encontrarían de nuevo en el llamado arte del Camino de Santiago, en el capitel izquierdo del *enfeu* del abad Bégon III en Conques –muerto justo en 1107– o en los relieves del Juicio Universal de la fachada occidental de esta abadía francesa (ca. 1100-1110)[73]. Ciertamente, el motivo de las cabezas de ángeles alados *–angelots cravatés d'ailes–*, parece tener su origen en un período anterior, en el deambulatorio de Saint-Sernin de Tolouse (1070-1083)[74], y se difundió muy rápidamente a lo largo del Camino de Santiago, como se ve en el pulvino de un capitel de la iglesia superior de

72 Dicho oratorio, hoy desaparecido, se situaba en el lugar de la sacristía mayor y de la actual sala capitular, es decir, al noroeste de la cabecera de la catedral. Nacida como capilla funeraria del conde Sancho Ramírez, con triple dedicación a san Nicolás, san Agustín y san Marcial, fue dedicada por el obispo Esteban de Jaca (1099-1130), como se leía en una inscripción, actualmente fragmentaria: *"Ora pro anima Sancii Comitis qui fecit hanc ecclesiam et coadjutoris ejus Sancii pecatoris. Dedicata est Ecclesia a Stephano episcopo in honorem Sancti Nicolai et Sancti Augustini et Sancti Martialis pridie idus Decembris";* "Arquitectura y peregrinación", en *Sancho Ramírez, Rey de Aragón y su tiempo 1064-1094. 900 aniversiario de su muerte,* Huesca, 1994, p. 151-176, especialmente, 153. Véase también Aznárez López, F., "El Claustro de la Catedral de Jaca", en *Zaragoza*, 14, 1961, p. 171-179.

73 Calò, M.S., *Considerazioni...*, *op. cit.*, p. 392-396, fig. 6-7; *La Puglia e l'Europa...*, *op. cit.*, p. 574, fig. 1-2. Cfr. Porter, A.K., *Romanesque Sculpture*, I, p. 59 y 60; *La escultura románica en España*, I, Firenze-Barcellona, p. 84. El texto de la arquivolta de Monopoli dice: *MILLENIS ANNIS CENTENIS ATQ. PERACTIS. SEPTENIS NATUM DUM XRISTUS VENIT IN ORBEM. HOC PRAESUL TE[M]PLU[M] JUSSIT FIERI ROMUALDUS/ ANNIS TER DENIS PLENIS SIBI PONTIFICATU[S] TEMPORE SUB COMITIS MAGNI DOMINIQUE ROBERTO AUXILIO CUIUS TE[M]PLI LABOR EDITUS HUIUS*; en Belli, P., *Pouilles...*, *op. cit.*, p. 234. A propósito del *enfeu* del abad Bégon, véase Durliat, M., *op. cit.*, p. 417 y 418.

74 Las cabecitas de ángeles alados decoran los cuatro lados de la imposta de una de las pilastras del deambulatorio de Saint-Sernin de Toulouse, realizado durante la primera campaña entre 1170 y 1183; Durliat, M., *op. cit.*, fig. 56.

Loarre (ca. 1096-1100) (fig. 24), hecho que ya había señalado Porter en relación con Monopoli[75]. Pero los ángeles aparecen también en los capiteles de la capilla del Salvador, en el deambulatorio de la catedral de Santiago (1087) (fig. 23) y en las columnas de mármol de la Puerta de Platerías (1103-1111). Todos ellos comparten características propias de la escultura del primer y segundo Conques: grandes maxilares, pupilas hundidas, sonrisa, las nubes onduladas y el típico texto. Además, otro detalle subraya la filiación ultramontana de Monopoli: en todos los casos anteriormente citados se trata de relieves conmemorativos de los inicios de los trabajos o de la consagración del edificio, en los que se les promete la gloria angélica a las personas que habían encargado la obra. En la cabecera compostelana, aparecen el rey Alfonso VI y el obispo Diego Peláez; en Platerías, los ángeles cantan la gloria de los mártires apóstoles; en Saint-Sernin y en Loarre, se trata de relieves situados junto al altar, y en la tumba de Bégon III, el capitel está al lado del epígrafe conmemorativo de la construcción del claustro por el abad Bégon III, representado en una losa contigua en un cortejo celestial. Por lo tanto, en Monopoli, los nombres de los responsables de la obra no hacen más que destacar su futura participación en la alegría angelical de la Jerusalén Celestial, siguiendo así una fórmula iconográfica propia del rito de la *dedicatio ecclessiae*, que tuvo gran prestigio iconográfico en el llamado arte del Camino de Santiago[76]. De hecho, durante esta celebración, se leían pasajes bíblicos de la dedicación del Templo de Jerusalén por parte de Salomón y de la Jerusalén Celestial del Apocalipsis (fig. 25). Así se ilustraba el citado rito en un breviario borgoñón de mediados



Fig. 23. Catedral de Santiago de Compostela, Capilla del Salvador, capitel conmemorativo del inicio de las obras.

75 Porter, A.K., *La escultura románica en España*, I, p. 84. En Loarre el motivo decora el lado derecho del ábside de la iglesia superior; *ídem*, p. 276, fig. 271.

76 Defiendo por eso una datación anterior al primer cuarto del siglo XII para la arquivolta de Monopoli, sostenida por M. S. Calò Mariani. Por su parte, Pina Belli d'Elia prefiere una datación mucho más tardía, pasado el siglo XII y dependiente del pórtico de Acerenza en Basilicata; Belli, P., *Pouilles...*, *op. cit.*, p. 234. Recientemente, Lucia Derosa analizó las cabecitas de ángeles de la arquivolta del *protiro acheruntino* que, según su parecer, serían del siglo XIII, una fecha que ciertamente distancia el pórtico lucano del apuliano y hace por lo tanto imposible la dependencia monopolitana de Acerenza; Derosa, L., "La chiesa medievale. Il Portale", en Belli d'Elia, P.; Gelao, C. (dir.), *La catttedrale di Acerenza. Mille anni di Storia*, p. 127-166.



Fig. 24. Castillo de Loarre (Huesca), iglesia superior, ábside, capitel.

del siglo XII, en el que se representa al rey Salomón y a un obispo, acompañados de la visión del Pantocrátor con el habitual cortejo angelical de los citados relieves[77].

La ciudad de Monopoli, situada en la Vía Francígena del Sur, en el recorrido litoral de la Via Appia Traiana[78], parece por lo tanto estar abierta a esta madura cultura artística del Románico del Camino de Santiago. En este sentido, no podemos olvidar la importancia de la llamada peregrinación circular, que llevaba frecuentemente a los viajeros desde Santiago a Jerusalén. Este fue el caso por ejemplo, de Huc II, conde de Ampurias, muerto en 1115[79], o de san Martín de León, canónigo de la colegiata de San Isidoro, que hizo este largo viaje de ida y vuelta entre 1154 y 1181-1185[80]. En el *finis terrae* de este Camino Europeo hacia Jerusalén estaba Brindisi, donde no por casualidad el pavimento musivo de la catedral, realizado en 1178 bajo el gobierno de Guillelmus, un obispo francés, estaba parcialmente decorado con la representación de los episodios de la *Chanson de Roland* (fig. 26), es decir, con la gesta que narraba la fortuna de los paladines de Carlomag-

77 París, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 796, f. 235 v; Guardia Pons, M., "Ioculatores et saltator. Las pinturas con escena de juglaría de Sant Joan de Boi", en *Locus Amoenus*, 5, 2000-2001, p. 11-22, especialmente, 31; Cahn, W., *Romanesque Manuscripts. The Twelfth Century. I. Text & Illustration*, Londres, 1996, fig. 173; *Catalogue...*, *op. cit.*, p. 90 y 91, cat. n. 73. Sobre el texto del rito de consagración, véase Respsher, B., *The Rite of Church Dedication in the Early Medieval Era*, NuevaYork, 1998, p. 53, 73 y 74.

78 Stopani R., *Via Francigena...*, *op. cit.*, p. 17 y 18.

79 Sabemos que visitó Santiago de Galicia y el Santo Sepulcro; Gudiol, J., "De peregrins i peregrinatges religiosos catalans", en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 3, 1927, p. 93-119, especialmente, 107.

80 San Martín, partiendo de León, visitó Oviedo, Santiago y Roma, para luego, desde Bari, llegar a Tierra Santa e incluso hasta Antioquía y Constantinopla; Fernández González, E., "Santo Martino de León, viajero culto y peregrino piadoso", en *Annuario de Estudios Medievales*, 17, 1987, p. 49-65, en particular, 50 y 51, mapa 1.

no en España y que servía para aumentar la valentía de los caballeros cruzados que desde allí deseaban embarcarse hacia Jerusalén[81].

Destruida definitivamente por el terremoto de 1858, esta parte del mosaico no llegó hasta nosotros. Sin embargo, conocemos su primitivo aspecto gracias a los dibujos del francés Millin, de 1812, y por los publicados por Schulz en 1860. Se trataba de una parte del borde del pavimento musivo de la decoración, con diversos episodios de la batalla de Roncesvalles, acompañados de *tituli*, que siguen sobre todo el relato de la *Chanson de Roland*. En la primera escena, aparece el arzobispo Turpin (LARCEVESQUE TORPIN), montado a caballo, con un báculo episcopal en el escudo, que intercede en la disputa entre Orlando y Oliver, que por orgullo no quisieron tocar el olifante para pedir auxilio a Carlomagno[82]. Turpin, al final, puede convencer a Orlando, quien también va a caballo, para que toque el cuerno[83]. En la segunda escena, el héroe (ROLLANT) carga un guerrero muerto a sus espaldas y lo coloca sobre un montón de cuerpos. Son los cadáveres de los paladines, sobre los que desciende un ángel representando la bendición del arzobispo Turpin[84]. En la tercera escena, Oliver (ALVIER) yace muerto mientras que su alma –una figura desnuda que sale de su boca– lo abandona. Orlando (ROLLANT), en pie, llora a su compañero con un gesto de nostalgia[85]. La cuarta escena es más problemática, porque en ella Orlando conduce el caballo por las riendas, transportando a Oliver mortalmente herido. Dicho episodio no se encuentra en la versión de Oxford, sino en el *Ruolantes Liet* del



Fig. 25. Breviario borgoñón con la ceremonia de la dedicación. Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 796, f. 235 v.

81 Stopani, R., *Via Francigena...*, *op. cit.*, p. 61-68. Para un estudio más detallado de la iconografía del mosaico y de sus fuentes literarias, véase Lejeune, R.; Stiennon, J., *La legende de Roland dans l'art du Moyen Age*, I, Bruselas, 1967, 99-102.

82 Martín de Riquer (trad.), *El Cantar de Roldán*, CXXIX-CXXXII, traducción del texto francés del siglo XII del manuscrito de Oxford, Madrid, 1975, p. 71-73.

83 *Ídem*, CXXXIII, p. 71.

84 *Ídem*, CLXII, p. 85.

85 *Ídem*, CL-CLI, p. 79 y 80.



Fig. 26. Dibujo del mosaico del pavimento de la Catedral de Bríndisi con escenas de *La Chanson de Roland* (H. W. Schulz, *Denkmaeler der Kunst des Mittelalters in Unteritalien*, Dresden, 1860, tav. XLV).

sacerdote Conrad –ilustrado con miniaturas similares entre 1180 y 1190–, así como en dos versiones italianas de la leyenda de Orlando[86]. La quinta escena representa una batalla entre sarracenos, con escudos redondos y armas innobles, como el machete, y cristianos, con los escudos triangulares decorados con el símbolo de los cruzados. Por último, una sexta escena, sólo citada por Millin, representa el célebre episodio en el que un sarraceno se acerca al desvanecido y moribundo Orlando (ROLlANT) para quitarle la espada Durandarte, pero éste reacciona matándolo, asestándole un golpe en el yelmo con el olifante[87].

Como ya señalamos, la presencia en Brindisi de un tema que exalta el valor cristiano contra los sarracenos no podía resultar más oportuna, en una ciudad que era el puerto de partida y llegada de los cruzados para Tierra Santa, y donde además había prestigiosos establecimientos de las Órdenes de los Hospitalarios de San Juan de Jerusalén y de los Templarios. En efecto, en un texto contemporáneo, el *Pélerinage di Charlemagne à Constantinople et Jérusalem*, se narra la peregrinación de Carlomagno y de sus pares a Constantinopla y Jerusalén, siguiendo a los cruzados del siglo XII. Igualmente, la elección de un tema francés para el mosaico, que se justifica por el encargo del obispo *Guillelmus, natione de gallus*, se relaciona con el éxito en la Apulia normanda de los modelos de la cultura caballeresca, que sólo una década antes resultaban explícitos en el mosaico de Otranto (1163-1165) a través de la representación de Arturo de Bretaña y Alejandro de Macedonia[88]. Carlomagno había llegado precisamente a Otranto desde Roma para encontrarse con el rey sarraceno Karaeus, según otro relato épico contemporáneo: el *Chevalerie d'Ogier di Danemarche*[89]. El diseño de esta geografía mítica en Apulia la encontramos de nuevo, como ya señaló Stopani, a lo largo de la *Appia Traiana*, donde existen narraciones legendarias que identifican los monumentos megalíticos con los Paladines, "la Chianca dei Paladini" [90].

En realidad, se trata de un mundo nada ajeno a la propia experiencia del Camino de Santiago, donde se encuentra de nuevo la geografía mítica del viajero, acompañada de objetos, imágenes y textos del ciclo carolingio[91]. Al olifante y a la maza de Orlando en Toulouse y Roncesvalles[92], se les añaden el capitel con la lucha entre Or-

86 Se trata de la *Rotta di Roncisvalle* y del *Viaggio in Ispagna,* Lejeune, R.; Stiennon, J., *La legende...*, *op. cit.*, p. 99 y 102.

87 Martín de Riquer (trad.), *El Cantar de Roldán...*, *op. cit.*, p. 88. Cfr. Lejeune, R.; Stiennon, J., *La legende...*, *op. cit.*, p. 99, fig. 74.

88 Castiñeiras, M., "L'Alessandro anglonormanno e il mosaico di Otranto: una ekphrasis monumentale", en *Troianalexandrina*, 4, 2004, p. 41-86 (con bibliografía).

89 Stopani, R., *La Via Francigena...*, *op. cit.*, p. 62.

90 Según estos relatos, los monumentos megalíticos servirían como tumbas para estos caballeros o como lugares de celebración de sus victorias sobre los paganos; *ídem*, p. 67 y 68.

91 Remito al estudio clásico de J. Bédier acerca del íntimo vínculo entre la expansión de las *Chansons* y la organización cultural de las peregrinaciones por parte de la Iglesia de la Reforma; Bédier, J., *Les Légendes Épiques. Recherche sur la formation des Chansons de geste*, 4 vol., París, 1908-1912.

92 Gaborit-Chopin, G., "Olifante de Roldán", en Moralejo, S.; López Alsina, F. (dir.), *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, ficha n. 109, Santiago, 1993, p. 412-413; Moralejo, S., "Maza de Roldán", *ídem*, ficha n. 110, p. 413 y 414.



Fig. 27. Archivo de la Catedral de Santiago, *Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus*: el arzobispo Turpín.

lando y Ferragut en el Palacio Real de Estella (Navarra)[93] o el libro cuarto del *Códice Calixtino* de la catedral de Santiago, la "Historia Turpini", con sus espléndidas miniaturas (fig. 27). En este último, las vías turonense y tolosana se consagran como lugares de sepultura por antonomasia de los héroes épicos –Orlando en Blaye, Oliver en Belin, Gaiferos en Saint Seurin de Burdeos, y el contingente borgoñón en el cementerio de Aliscamps (Arles)– y la expedición carolina se transforma en un modelo de la cruzada española[94].

Esta cultura franca o normanda, con claras referencias hispano-tolosanas, se encuentra también en la otra orilla del Mediterráneo, en el Reino Latino de Jerusalén. Como señaló Boas, cuando el complejo arquitectónico de la vieja Anástasis fue renovado, en el transcurso del siglo XII, los cruzados eligieron como modelo la planta característica del llamado grupo de iglesias de peregrinación que tanto éxito tuvieron entre finales del siglo XI e inicios del XII –Santa Fe de Conques, San Marcial de Limoges, San Martín de Tours, San Saturnino de Toulouse y Santiago de Compostela[95]–. Surge así hacia el Este una imitación de las cabeceras de este grupo de iglesias, con un amplio transepto y con una especie de coro-deambulatorio, *chorus domicorum*, con matroneos y con capillas radiales (fig. 28).

La iglesia de peregrinación más importante del Reino Latino, consagrada el 15 de julio de 1149[96], adquirió el aspecto de las antiguas y prestigiosas iglesias de peregrinación del Románico franco-español, tanto en planta como en alzado. Tenemos una muestra en la visión exterior de la articulación plástica de la cabecera del Santo Sepulcro (fig. 29), con la alternancia en el tambor del deambulatorio de vanos-ventanas tapiadas y hundidas que recuerdan vagamente el monumental muro oriental de Santiago de Compostela (fig. 30) o de Conques[97]. En este punto, convendría subrayar

93 Lacarra, J.M., "El combate de Roldán y Ferragut y su representación gráfica en el siglo XII", en *Anuario del Cuerpo facultativo de Archiveros, Biliotecarios y Arqueólogos*, 2, 1934, p. 320-338.

94 López Martínez-Morás, S., *Épica y Camino de Santiago en torno al Pseudo Turpín*, A Coruña, 2002, p. 132-135.

95 Boas, A.J., *Crusader Archeology. The Material Culture of the Latin East*, Londres, Nueva York, 1999, p. 125-127.

96 Esta fecha fue discutida por Folda y Biddle, este último adelantando el fin de las obras a 1169 Biddle, M., *The Tomb of Christ*, Hong Kong, 1999, p. 92-98.

97 La originalidad de Santiago reside sin embargo en el hecho de que la serie de vanos se articula también en altura, con un vano abierto más respecto a los grupos de dos vanos tapiados; Moralejo, S., "Notas...", *op. cit.*, p. 225, fig. 8. Curiosamente, esta alternancia de la altura de los vanos se encuentra también en la decoración exterior de la nave de la catedral normanda de Santa María de Taranto, realizada bajo el obispo Drogone entre 1070 y 1082; Belli, P., *Pouilles...*, *op. cit.*, p. 50; Velati, V., *Le cattedrali romaniche pugliesi*, Roma-Bari, 2001, p. 88 y 89, fig. 81.

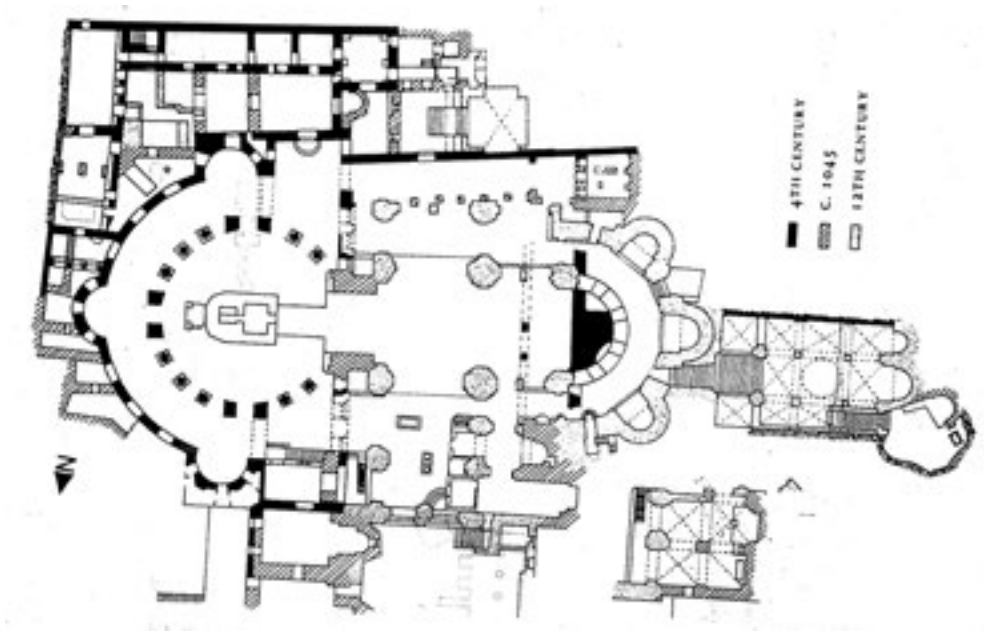


Fig. 28. Jerusalén, Santo Sepulcro cruzado, planta.

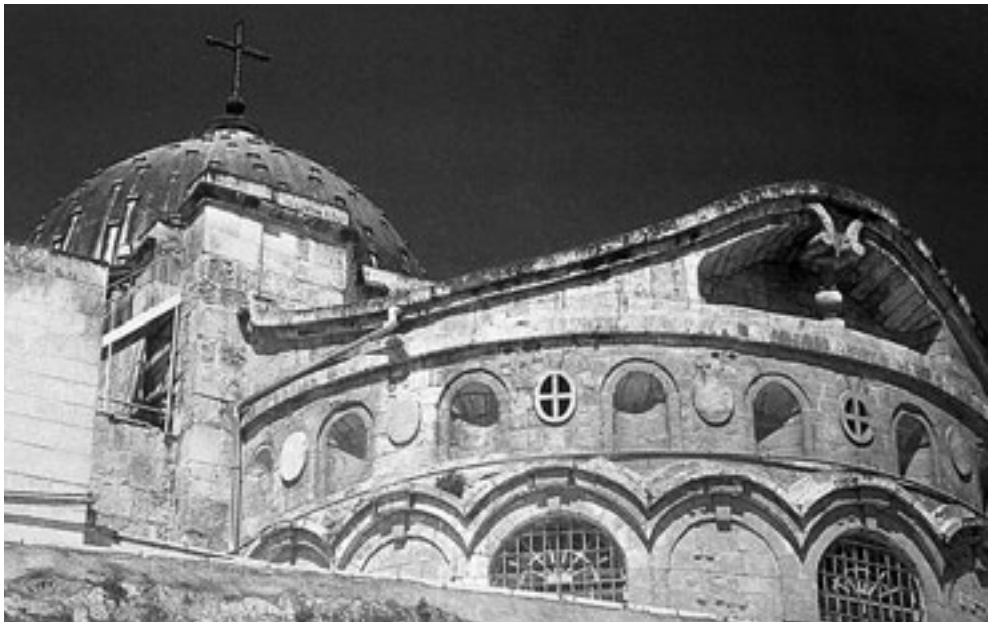


Fig. 29. Jerusalén, Santo Sepulcro, cabecera, exterior.



Fig. 30. Catedral de Santiago de Compostela, cabecera, exterior.

que la basílica de Santiago ya era un modelo para el Románico europeo, dado que en el *Códice Calixtino*, Aymeric Picaud apuntaba, en 1137, que la iglesia de San Martín de Tours se había construido *"ad similitudinem ecclesie Sancti Iacobi"*[98].

Cabe destacar que una hermandad unía los capítulos del Santo Sepulcro y de Santiago de Compostela desde 1129. Ese año Esteban, Patriarca de Jerusalén, le envió a Gelmírez, obispo de Santiago, una carta de agradecimiento por las donaciones recibidas, en la que proponía una *confraternitas* entre las dos Iglesias, y le pedía que acogiese a un tal Aimerico, canónigo del Santo Sepulcro, y que le confiase la iglesia de Santa María de Nogueira (Cambados, Pontevedra), perteneciente entonces a la diócesis compostelana[99] pero que le había sido concedida al Santo Sepulcro por privilegio papal de 1128[100]. Muy probablemente, con este canónigo también llegó a Galicia el *Lignum*

98 Moralejo A., Torres C., Feo J. (trad.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 539.

99 Falque Rey, E. (trad.), *Historia...*, *op. cit.*, p. 537; Jaspert, N., "Pro nobis, qui pro vobis oramus, orate. Kie Kathedralkapitel von Compostela und Jerusalem in der resten Hälfte des 12. Jahrhunderts", en Caucci von Saucken, P. (dir.), *Santiago, Roma, Jerusalén...*, *op. cit.*, p. 187-212.

100 Bresc-Bautier, G. (ed.), *Le Cartulaire du Chapitre du Saint-Sépulchre de Jérusalem*, París, 1984, doc. n. 6, p. 39-44, especialmente, 43: *"in epsicopatu Sancti Jacobi [...] monasterium Sancte Marie de Nogaria cum pertinentiis suis"*. La aldea de Cambados, la propiedad de Nogueira y el monasterio con el mismo nombre, que pertenecían a la Orden del Santo Sepulcro de Jerusalén, fueron incorporados a la Orden Militar de San Juan de Jerusalén por la Bula de Inocencio VIII de 1489, efectiva en Galicia en 1542, dentro de la Encomienda de Pazos de Arenteiro; García Tato, I., *Las Encomiendas gallegas de la Orden Militar de S. Juan de Jerusalén. Estudio y edición documental. I. Época Medieval*, Santiago, 2004, p. 74, 77, 357-358 y 688.

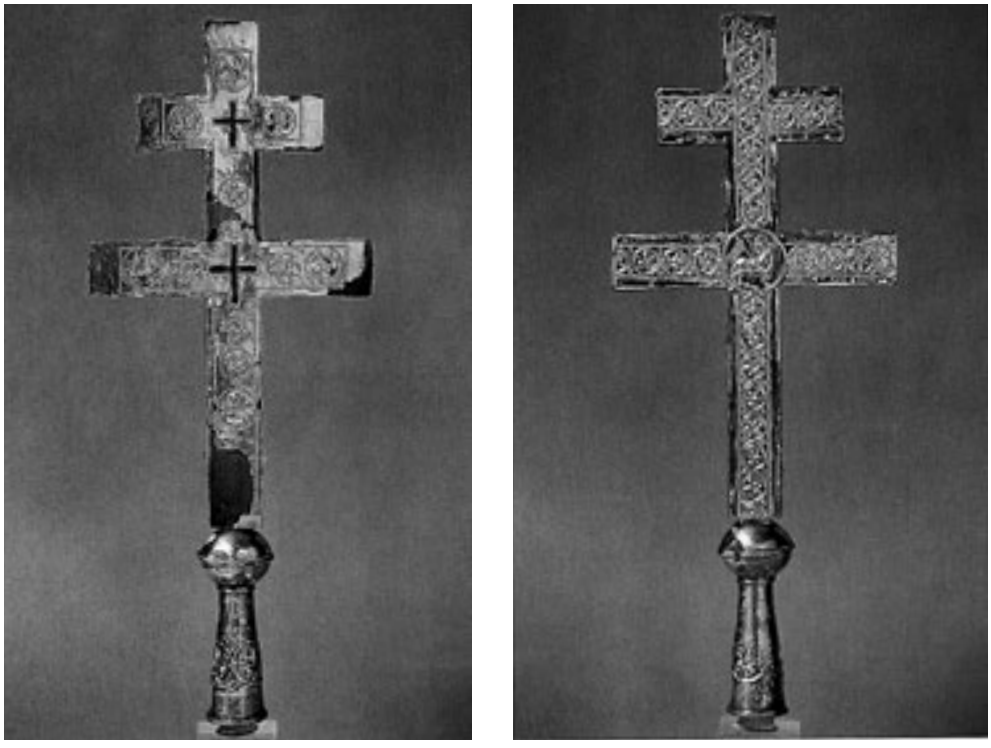


Fig. 31. Catedral de Santiago de Compostela, Capilla de las Reliquias, *Lignum Crucis*, llamado de Carboeiro.

Crucis de Jerusalén (fig. 31), conservado en la capilla de las Reliquias de la catedral de Santiago[101]. No debe sorprender en absoluto este contacto directo entre Santiago y Jerusalén, puesto que, precisamente entre 1118 y 1138, se conserva una serie de noticias documentales sobre viajes de canónigos compostelanos y de nobles gallegos a Tierra Santa[102]. Entre estos últimos destacan los nombres de Juan Díaz[103] y Rodrigo Pérez de Traba, protagonistas de numerosas donaciones al Santo Sepulcro en 1128 y 1138.

101 Desarrollé esta hipótesis en los siguientes trabajos: "Lignum Crucis de Carboeiro", en Díaz Fernández, J.M.; Cabano, J.I. (dir.), *Facies Deitatis*, Santiago, 2000, p. 364; "Platerías...", *op. cit.*, p. 330 y 331; "Topographie...", *op. cit.*, p. 38 y 39, fig. 11. Véase también Filgueira Valverde, J., *El Tesoro de la Catedral Compostelana*, Santiago, 1959, p. 44, imag. 4; Alcolea, S., *Artes decorativas en la España Cristiana (siglos XI-XIX)*, Madrid, 1975, p. 123, fig. 121; Meuer, H., "Zu den Staurotheken der Kreuzfahre", en *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 1985, p. 65-76, en particular, 69, fig. 9 y 10; Moralejo S., "Lignum Crucis de Carboeiro", en *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, ficha n. 70, Madrid, 1993, p. 351-352; Jaspert, N., "Un vestigio desconocido de Tierra Santa: la Vera Creu d'Anglesola", en *Anuario de Estudios Medievales*, 29, 1999, p. 447-475, en particular, 458 y 459, fig. 5-6.

102 González Rodríguez, A., "Galicia y los Santos Lugares en el Medievo", en *Compostellanum*, II, 2, 1957, p. 207-217; Fernández de Viana y Vieites, J.I, "Documentos sobre peregrinos gallegos a Jerusalén en la Edad Media", en *Estudios Mindonienses*, 7, 1991, p.405-421.

103 El noble gallego Juan Díaz, peregrino a Tierra Santa, dona al Santo Sepulcro la zona de Cusanca (O Irixo, Ourense) el 8 de octubre de 1128, París, Bibliothèque National, N.A.L. 2592, n. 1627; Jaspert, N., "Pro nobis...", *op. cit.*, p. 197, n. 57.

Resulta particularmente importante la donación de Rodrigo, conde de Traba[104], que, aparte de la villa de Pasarelos con treinta y una casas, situada en las proximidades de la ciudad de Santiago, en Oroso (A Coruña), le ofrece al Santo Sepulcro una renta anual de dos marcos de plata[105]. Sólo pocos años antes, en 1131, este mismo personaje confirmaba un importante privilegio del rey Alfonso VII a los responsables de las obras de la iglesia de Santiago[106]. Su presencia en ambos santuarios de peregrinación confirma su relación y nos sugiere una verosímil fluidez de los intercambios entre ellos.

En mi opinión, en esta particular encrucijada de caminos de las relaciones entre Galicia y Tierra Santa, habría que situar el origen y la fecha del *Lignum Crucis* llamado de Carboeiro. De hecho, las características estilísticas y tipológicas de este relicario se parecen a las cruces de Dekendorf (1128) y de Kaisheim (1134)[107]. Tanto los motivos ornamentales como los iconográficos de esta obra apuntan a estas últimas fechas. Así, las sencillas bandas de las decoraciones que terminan en rosetones y los cuadrilobulados de la parte anterior de la obra compostelana aparecen en las cruces de Dekendorf (1128), Kaisheim (1134), Conques y de la catedral de Agrigento, estas tres últimas presentando además el motivo iconográfico del *ciborium*, con la lámpara y el sepulcro de Cristo con tres óculos, el cual, muy dañado, también se encuentra en Santiago, en la franja inferior de la parte anterior del brazo vertical[108]. Desde luego, resulta probable que la obra llegara a Galicia en fechas tempranas, quizás en el 1129, de la mano de Aimerico, canónigo del Santo Sepulcro, quien la llevó probablemente como muestra de agradecimiento del patriarca de Jerusalén a la Iglesia compostelana, si bien su ausencia en los inventarios posteriores del Tesoro de la catedral induce a pensar que pudo pasar a formar parte de la dotación de la iglesia de Nogueira, donada en este período e identificable, según Rodríguez González[109], con el monasterio de Nuestra Señora de Nogueira, citado en la visita del cardenal Jerónimo del Hoyo, el cual se correspondería con el actual San Vicente de Nogueira (Cambados, Pontevedra). Fruto de la donación son también la Cruz del Santo Sepulcro de Denkendorf, regalo del patriarca Vermundo en 1128, y las de Angers y Grandmont, donadas respectivamente por los patriarcas Fulcher V (1131-1144) y Amalrich I (1174). En otras ocasiones, se trata de regalos realizados por viajeros ilustres de regreso de Tierra San-

104 Rodrigo Pérez era uno de los hijos de Pedro Fróilaz, preceptor del rey Alfonso VII. Su hermano, Fernando Pérez, peregrinó dos veces a Jerusalén; González Rodríguez, A., "Galicia...", *op. cit.*, p. 212. Sobre la genealogía de la familia de los Traba en el siglo XII, véase: Pallares, M.C.; Portela, E., "Aristocracia y sistema de parentesco en la Galicia en los siglos centrales de la Edad Media. El grupo de los Traba", en *Hispania*, LIII, 185, 1993, p. 823-840.

105 Bresc-Bautier (ed.), *Cartulaire*, doc. n. 72, p. 170 y 171.

106 López Ferreiro, A., *Historia...*, *op. cit.*, IV, Santiago, 1901, ap. 17, p. 107; Rodríguez González, A., "Galicia...", *op. cit.*, p. 830.

107 Véase Meuer, H., "Zu den...", *op. cit.*, p. 67-69, fig. 2-3, 6-7. Recientemente, A. Cadei ("Gli Ordini di Terrasanta e il culto per la Vera Lroce e il sepolcro di Cristo in Europa nell XII secolo", Arte Medievale, Nuova Serie, I, 2002, pp. 51-69) realizó una cuidadosa revisión de este conjunto de estaurotecas, aunque proponga para el ejemplo compostelano una fecha más tardía, en torno al 1150, que no puedo compartir teniendo en cuenta los argumentos esgrimidos anteriormente.

108 Este detalle fue subrayado por Moralejo, S, "Lignum...", *op. cit.*

109 Rodríguez González, A., "Galicia...", *op. cit.*, p. 210, n. 11.

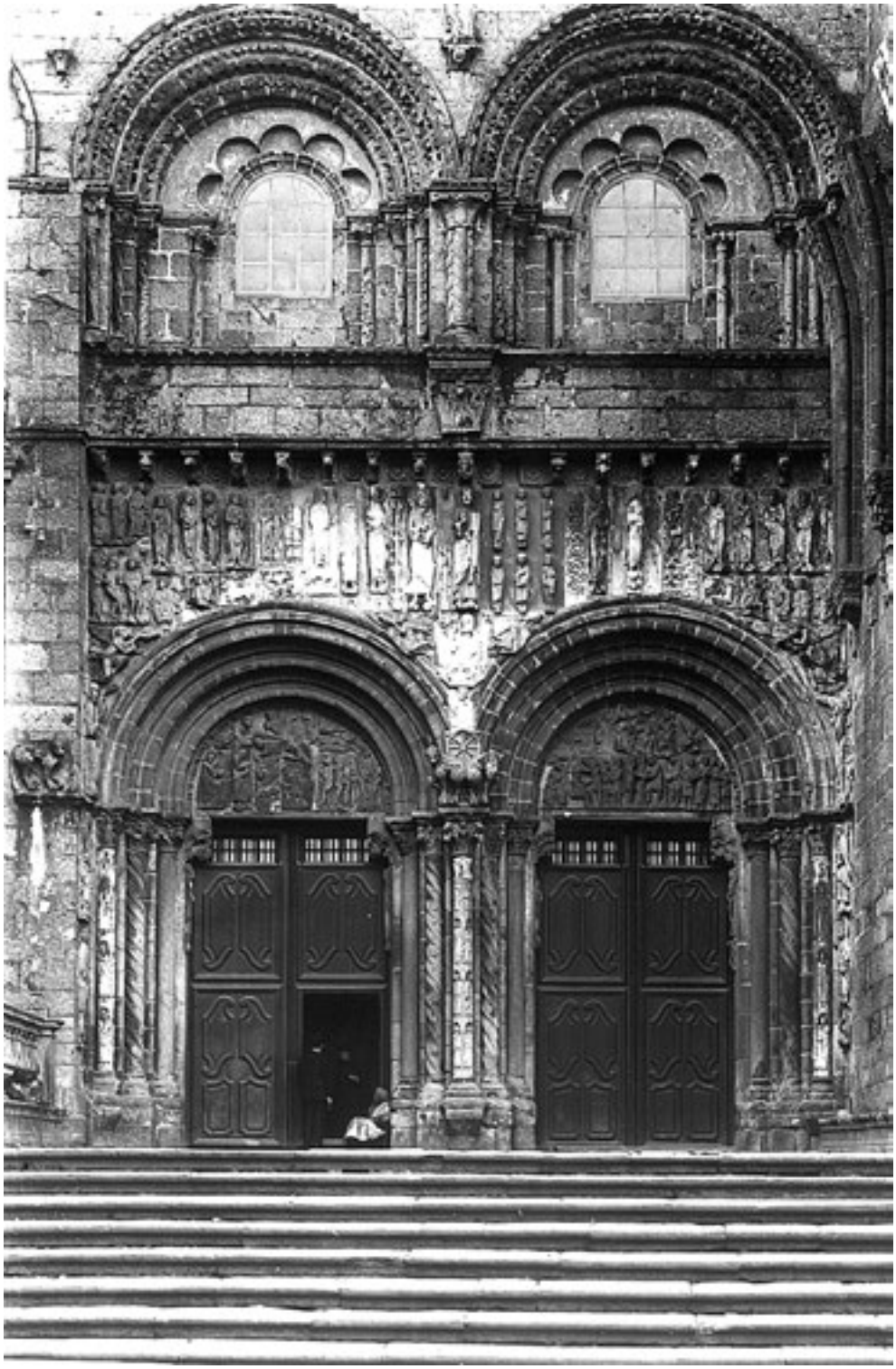


Fig. 32. Catedral de Santiago de Compostela, fachada de Platerías.



Fig. 33. Jerusalén, Santo Sepulcro, portada sur.

ta, como la ofrecida a la Santa Cruz de Hildesheim por Enrique el León en 1173[110]. En este contexto, se explica la abundante presencia de estas cruces en los portales de Apulia, lugar de partida o de llegada por excelencia de los cruzados y peregrinos en su viaje por el Mediterráneo, donde con mucha frecuencia funcionaron instituciones relacionadas con los Santos Lugares. A la estauroteca de factura occidental de la catedral de Bari, se suman las de Barletta, recientemente estudiadas por Di Sciascio: la del Santo Sepulcro, original del siglo XII y perteneciente a los canónigos de la Orden homónima, y una tardía proveniente de Santa María de Nazaret, segunda sede del arzobispo nazareno de Galilea, que, probablemente realizada en el siglo XVI a partir de una "cruz de Jerusalén", se conserva actualmente en la catedral de Barletta[111].

En esta trama de intercambios artísticos, hay que destacar que en Jerusalén la entrada privilegiada de la basílica estaba, como en Toulouse y en Compostela, en el lado sur (fig. 33). Pero la estructura de esta fachada de Jerusalén seguía, incluso en los de-

110 Meuer, H., "Zu den...", *op. cit.*, p. 65.

111 Di Sciascio, S., "Reliquie e reliquiari dai Luoghi Santi in Puglia: prodotti crociati ed imitazioni locali", en Calò Mariani, M.S. (dir), *Il cammino di Gerusalemme. Atti del II Convegno Internazionale di Studi (Bari-Brindisi-Trani,18-22 mayo 1999)*, Rotte mediterranee della cultura, 2, Bari, 2002, p. 327-342, en particular, 329-331 y 334-337, fig. 1-3, 9 y 15.

talles, el entonces prestigioso modelo de Platerías, de la catedral de Santiago (fig. 32), con un pórtico gemelo abocinado, cuyas arquivoltas se entrelazan en el centro con dos arquitrabes con figuras, y un piso superior con doble ventana bajo abocinados. Esta comparación entre la fachada de Platerías (1103-1122) y la del Santo Sepulcro podría incluso ser el producto de una influencia recíproca, dado que en Santiago el abocinamiento de los arcos sobre columnas del primer piso se construyó posteriormente a la intervención en Jerusalén[112], siguiendo un programa de renovación y remonumentalización del conjunto desarrollado por el taller del maestro Mateo entre 1188 y 1211, año de la consagración de la catedral compostelana. Así, podría deducirse que, en primer lugar, Jerusalén evocó a Santiago, el santuario más célebre de Occidente, del mismo modo que algunos años más tarde Compostela recordó a Jerusalén. Esta es por lo tanto una prueba suplementaria del contacto existente entre dos ciudades santas que compartían una cultura figurativa común: la de la peregrinación.

Fecha de recepción: 18-II-2009
Fecha de aceptación: 9-III-2009

112 Sobre estas intervenciones en la catedral de Santiago, véase Castiñeiras González, M.A., "La catedral románica: tipología...", *op. cit.*, p. 54.

Nuevas investigaciones sobre la historia de la construcción de la catedral de Santiago de Compostela[1]

Bernd Nicolai
Catedrático de Historia de la Arquitectura
de la Universidad de Berna, Suiza

Klaus Rheidt
Catedrático de Historia de la Construcción,
BTU Cottbus, Alemania

Resumen: Un proyecto interdisciplinar de la BTU Cottbus (Alemania) y la Universidad de Berna (Suiza) está analizando la construcción de la catedral románica de Santiago de Compostela. El profundo estudio de la construcción, a través de un exacto levantamiento planimétrico de los muros y un completo trabajo de documentación de la escultura, ha permitido conocer diversas modificaciones en la arquitectura y en el programa escultórico ocasionadas por cambios sustanciales en el anteproyecto. El presente trabajo deja constancia de varios cambios anteriores a la consagración en el año 1211, particularmente en la cripta, el Pórtico de la Gloria y la tribuna occidental. Asimismo, se anticipan otros resultados de un proyecto que reconstruye la forma primitiva de la catedral medieval y las modificaciones posteriores; investiga el anteproyecto y los diferentes conceptos arquitectónicos en los cuales se basaron las remodelaciones posteriores; y analiza las distintas fases de la construcción en relación con el desarrollo tipológico de las iglesias de peregrinación románicas.

Palabras clave: Catedral de Santiago de Compostela; Arquitectura medieval; escultura medieval; lectura de paramentos; evolución de la construcción; fases constructivas; Pórtico de la Gloria.

La catedral de Santiago de Compostela, construida aproximadamente entre los años 1075 y 1211, con su arquitectura y su decoración escultórica, ocupa un lugar privilegiado en la historia del arte y de la construcción de los siglos XII y XIII.

1 El presente artículo es la versión escrita de la conferencia dada por los autores en las *II Leccións Xacobeas na USC: Tras o legado do Apóstolo Santiago*, celebradas entre el 15 y el 18 de octubre de 2008 en Santiago de Compostela. Queremos expresar nuestra gratitud a Miguel Taín Guzmán por la invitación al congreso y su colaboración. Agradecemos al Cabildo de la Catedral de Santiago de Compostela el permiso para investigar, y en especial a don José María Díaz Fernández y don Salvador Domato Búa el apoyo incondicional brindado a nuestro proyecto.

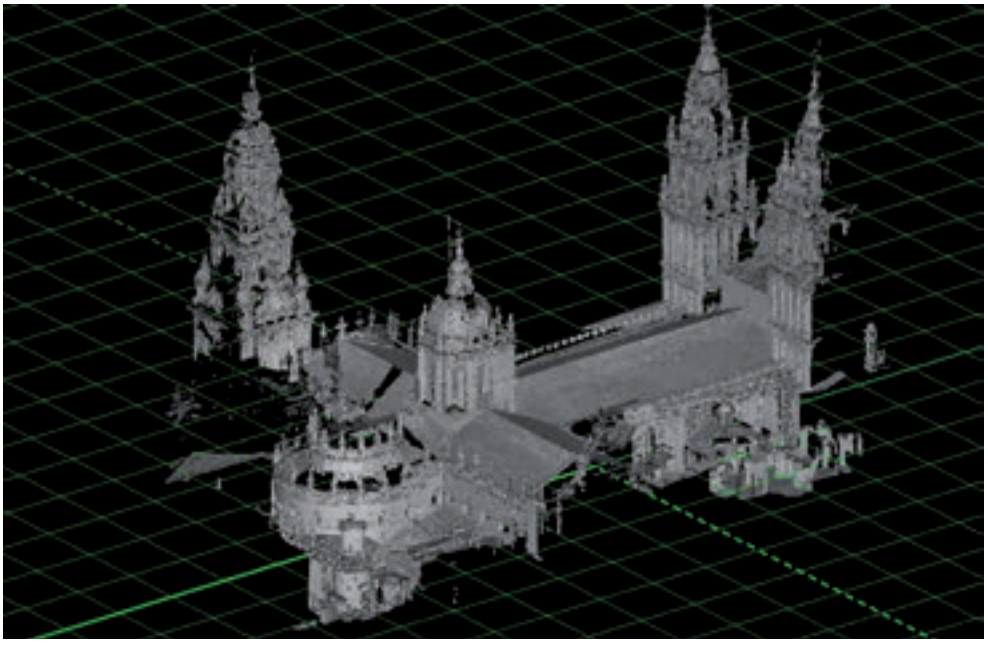


Fig. 1. Montaje de escaner laser (N. Teocharis, Universidad de Berna 2008).

Desde un primer momento, es preciso constatar que, desde las investigaciones de Kenneth John Conant, la historia del edificio sólo ha conocido modificaciones muy marginales. Concretamente en la tesis doctoral de Michael Ward se difundió la teoría de que hubo una parte occidental construida más tarde por el Maestro Mateo, de modo que actualmente se establecen dos etapas constructivas en el siglo XII completamente independientes: transepto y nave, y parte occidental. Este punto ha sido cuestionado recientemente por Isabel Watson y actualmente por nosotros.

Es imposible exponer aquí en detalle la historia de las investigaciones sobre Santiago, por lo que nos limitaremos a señalar algunos puntos claves:

Por diferentes razones, Conant fecha la finalización de la parte central de la iglesia, con tribunas y tres naves, alrededor de 1130, en tiempos del arzobispo Diego Gelmírez (1100-1140; a partir de 1120/1124, arzobispo). La ejecución se atribuye a un arquitecto experimentado, *"well travelled, perhaps a Spaniard"*[2]. Conant identifica –como antes López Ferreiro[3]– al maestro de obras mencionado en el *Codex Calixtinus* como Bernardus *senex* con el tesorero del mismo nombre Bernardo Gutiérrez –*Bernardus beati Jacobi thesaurus*–, quien supervisó la construcción de una conducción de agua.

2 Conant, K.J., *The early architectural history of the Cathedral of Santiago de Compostela*, Cambridge/Mass, 1926; véase Reprint, castellano-inglés: Conant, K.J., *Arquitectura románica da Catedral de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, 1983.

3 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, vol. 3, Santiago de Compostela, 1900, p. 37-38.



Fig. 2. Mediciones con taquímetro sin reflector en el transepto (BTU Cottbus 2008).

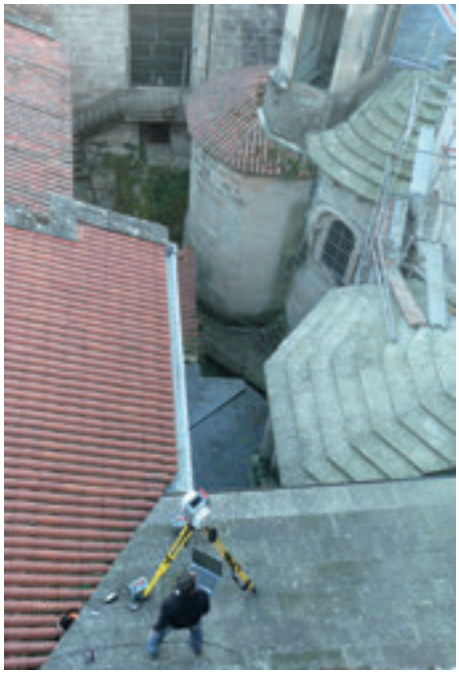


Fig. 3. Mediciones con escáner láser en la girola (BTU Cottbus 2008).

Un segundo grupo de investigadores, como Otero Túñez[4], Michael Ward[5], Serafín Moralejo[6], James D'Emilio[7] y Neil Stratford[8], supone que la parte occidental de la catedral no fue terminada hasta la contratación del Maestro Mateo y que la cripta fue construida por él. La hipótesis de que Mateo construyese el Pórtico de la Gloria, según la inscripción del dintel de 1188, literalmente *a fundamentis,* fue establecida por Ward y ha tenido una enorme trascendencia en el campo de la investigación. El autor localizó *"the sculpture as part of a larger building program, and to view it within its proper architectural setting"* y postuló de manera programática: *"We shall presently see that the presumed «earlier» portal was probably never achieved and that the western bays of the cathedral remained incomplete until the campaign of the Pórtico de la Gloria commenced. At that time, towards 1168, and inspired by Burgundian models, the porch was appended to the basilica in the manner of a twin-tower narthex"*[9]. Esta afirmación contrasta con el *Codex Calixtinus*, donde se describe un primer portal occidental.

Las investigaciones que venimos realizando desde el año 2004 en la parte occidental han demostrado que la catedral fue enteramente alzada en la primera mitad del siglo XII, si bien, especialmente en la parte occidental y en los portales, se realizaron continuos cambios sustanciales. Se produce por tanto un cambio conceptual que afecta al período constructivo que, hasta la fecha, no ha sido estudiado de modo sistemático y que concierne a la fase de construcción posterior a 1100, así como a la larga duración de la llamada fase mateana en la segunda mitad del siglo XII. De manera particular sigue abierta la pregunta de por qué solamente unos decenios después de

4 Otero Túñez, R., "Problemas de la Catedral románica de Santiago", *Compostellanum*, 10, 1965, p. 961-996.

5 Ward, M., *Studies on the Pórtico de la Gloria at the Cathedral of Santiago de Compostela*, PhD, New York, 1978, p. 26-30.

6 Moralejo Álvarez, S., "Notas para una revisión de la obra de K. J. Conant", Conant, K.J., *Arquitectura...*, *op. cit.*, p. 221-236.

7 D'Emilio, J., "The Building and the Pilgrim's Guide", Williams, J. Stones, A. (ed.), *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, Jakobus-Studien 3, Tübingen, 1992, p. 185-206.

8 Stratford, N., "Compostela and Burgundy. Thoughts on the western crypt of the cathedral of Santiago", *O Pórtico da Gloria e a arte do seu tempo. Actas del simposio internacional, Santiago de Compostela 1988*, A Coruña, 1991, p. 53-81; cfr. Stratford, N., *Studies in Burgundian Romanesque Sculpture*, Londres, 1998, vol. 1, p. 397-413.

9 Ward, M., *Studies...*, *op. cit.*, p. 5.

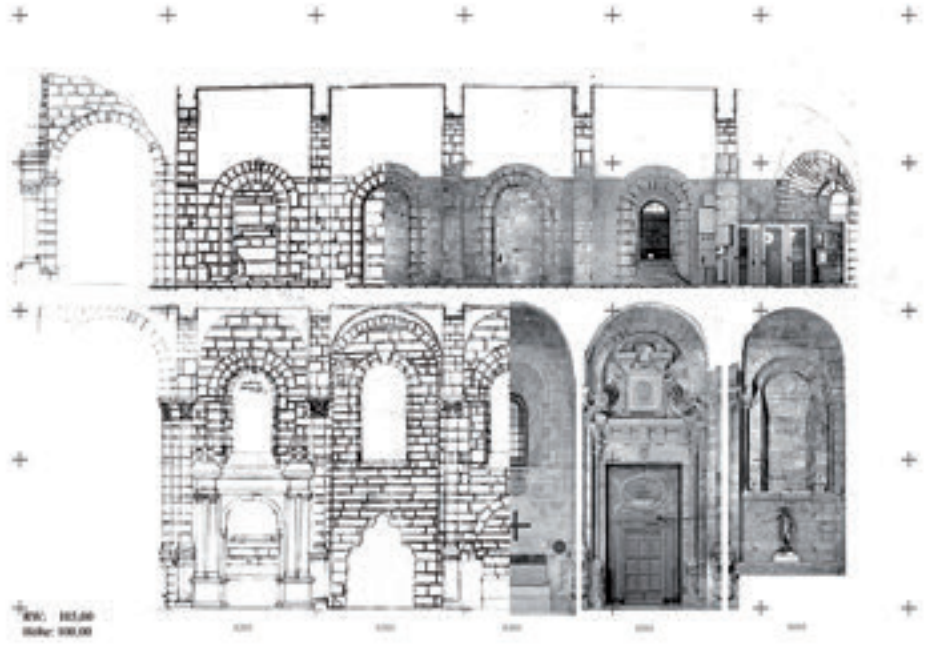


Fig. 4. Sección S14 por la nave lateral este del transepto sur. Fotogrametría y modificaciones a mano (BTU Cottbus 2008).

la finalización de un primer portal se reorganiza completamente la parte occidental y se dota de un monumental portal historiado. Este hecho se produjo paralelamente a la transformación de otras zonas, como el deambulatorio o el crucero.

¿Cuáles son ahora los objetivos de nuestro proyecto? En el marco de un trabajo pluridisciplinar entre la historia del arte y la historia de la construcción, nuestro proyecto investiga actualmente en detalle la cronología relativa a la evolución de los trabajos de construcción, así como las reconstrucciones o transformaciones más relevantes, partiendo de la parte occidental con el posterior añadido del Pórtico de la Gloria. Basándonos en un nuevo análisis del edificio y una toma de datos unificada, gracias a la cual atravesaremos nuevos horizontes metodológicos, así como con una exhaustiva revisión de las fuentes más relevantes, reconstruiremos el problema planteado en la totalidad del edificio en cada una de sus etapas y discutiremos el lugar que ocupa en la arquitectura de peregrinación del siglo XII e inicios del XIII. Bajo estos parámetros, la catedral será analizada como un complejo espacio del saber en el cual se materializan las más diversas pretensiones de comitentes eclesiásticos y laicos, donantes y constructores, pero también en el que influirán los conocimientos técnicos y, en general, las corrientes de la época[10].

10 Las investigaciones sobre la historia de la construcción de la catedral de Santiago de Compostela han sido dirigidas por los autores del artículo. Los trabajos de medición y documentación *in situ*, por Corinna Rohn

Bases y métodos de investigación

Para investigaciones histórico-artísticas y constructivas, grandes edificios como la catedral de Santiago de Compostela representan un enorme reto: la poderosa cantidad de superficies murales, con sus líneas de junta y marcas de cantero, las más de un millar de áreas del edifico esculpidas y, asimismo, los centenares de esculturas figurativas, hacen que la simple documentación sistemática de una obra arquitectónica semejante sea en sí misma un trabajo logístico monumental. Sirva como ejemplo un montaje de los escaneados láser de la catedral que hemos realizado este año (fig. 1).

Nuestros colegas Achim Hubel y Manfred Schuller han demostrado en su estudio de la catedral de Ratisbona que es fructífero aplicar no solamente a los templos griegos, sino también a las catedrales medievales, los métodos de investigación desarrollados en el campo de la arqueología. Con la recogida sistemática de todas las irregularidades del edificio, por pequeñas que fueran, con el análisis histórico-artístico de la plástica y con la valoración de todas las fuentes han puesto de relieve hasta quince fases constructivas de la catedral del Sur de Alemania[11]. Hoy, gracias a sus claros dibujos, podemos imaginarnos cuándo y por qué la catedral fue creciendo, desde el inicio de los trabajos de construcción en 1273 hasta su suspensión a principios del siglo XVI en puntuales etapas –ciertamente, partiendo de un concepto general originario, aunque con cambios continuos de proyectos–. Es esta interminable cantidad de observaciones detalladas, que intimida todavía hoy a muchos investigadores, la que permite trabajar en edificios tan grandes y complejos. Por ello, no resulta extraño que precisamente no exista apenas una planimetría y documentación completa de las catedrales más significativas.

A partir del ejemplo de la catedral de Ratisbona, se pueden formular las preguntas que nos interesan de una manera particular al investigar una construcción semejante: ¿Qué fue lo que se proyectó originalmente?, ¿cómo se modificó el proyecto y cómo se integró lo ya construido en el proceso siguiente?, ¿cuáles fueron las circunstancias exteriores que condujeron a la modificación del proyecto? Y a su vez, ¿por qué queremos saber esto? Porque deseamos comprender mejor a las personas que se encuentran detrás de los proyectos y de las medidas constructivas, a los constructores, a los maestros de obra y, finalmente, a los usuarios a quienes iba dirigido el mensaje del edificio. Sus conocimientos, sus intenciones, su visión y su valoración del mundo medieval se re-

(Departamento de Historia de la Construcción, BTU Cottbus), quien también investiga el desarollo constructivo en la girola. Junto a ella trabajan Frank Henze, Rex Haberland (Departamento de Geodesia, BTU Cottbus) y Roland Wiezcorek (Departamento de Historia de la Construcción, BTU Cottbus). Annette Münchmeyer elabora las fases constructivas de las partes occidentales en su tesis doctoral en la BTU Cottbus. Anke Wunderwald (Departamento de Historia de la Construcción, BTU Cottbus) investiga la escultura de la catedral. Las investigaciones de la BTU Cottbus son financiadas por la Fundación Fritz Thyssen y por una generosa donación privada de Dr. Ing. Alfred Doderer-Winkler. Por su parte, en el Instituto de Historia del Arte de la Universidad de Berna investigan Jens Rüffer, las fuentes históricas de la catedral entendida como "espacio del saber", y Sarah Keller cuya tesis doctoral está dedicada a la ornamentación con fuentes islámicas. Esta parte del proyecto está financiada por el Schweizerische Nationalfond.

11 Hubel, A., Schuller, M., *Der Dom zu Regensburg*, Ratisbona, 1993.



Fig. 5. Escaneado con luz rasante del Pórtico de la Gloria (Bauer/Praus 3D-Scan, BTU Cottbus 2007).

flejan en cada una de sus aportaciones para la construcción del edificio. Si supiéramos qué aspecto tenía el edificio en cada fase de construcción, si pudiéramos reconstruir qué fue proyectado originalmente por quién y por qué sólo fue realizado de forma parcial. Si supiésemos esto, entonces podríamos decir también en base a qué modelo se orientaron los constructores, cómo hicieron para intentar lograrlo o incluso superarlo y qué posición ocuparon o quisieron ocupar en su afán de estar entre las primeras catedrales.

En Santiago todavía no podemos ofrecer una representación completa de cada una de las fases de la planificación y la construcción. Aún estamos en los trabajos básicos de medir, dibujar y catalogar. El hecho de que depositemos nuestra confianza en una tarea tan enorme, a pesar de las poderosas dimensiones de la catedral, tenemos que agradecérselo básicamente al extraordinario desarrollo de las nuevas técnicas de medición[12]. Donde antes eran necesarios andamios y escaleras, nos ayuda ahora la taquime-

12 Los nuevos métodos de medición y elaboración de datos utilizados en la investigación de la construcción histórica fueron presentados y discutidos en profundidad en dos coloquios celebrados en Cottbus: Weferling, U., Heine, K., Wulf, U. (ed.), *Von Handaufmaß bis Hightech. Messen, Modellieren, Darstellen. Aufnahmeverfahren in der historischen Bauforschung*, interdisziplinäres, *Kolloquium BTU Cottbus 23-26.02.2000*, Maguncia, 2001; Riedel, A., Heine, K., Henze, F., *Von Handaufmass bis Hightech II. Modellieren, Strukturieren, Präsentieren.*

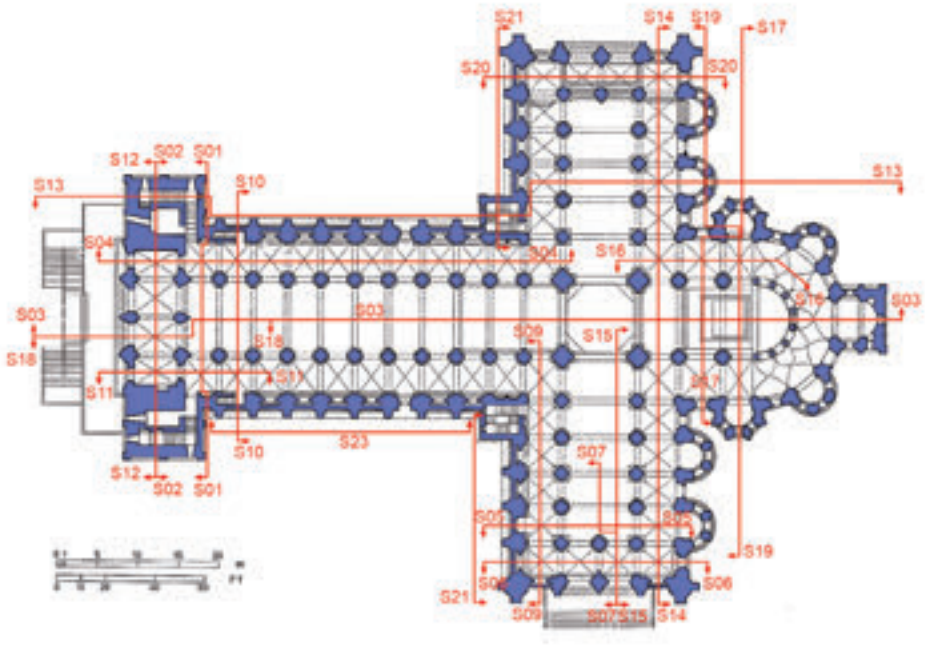


Fig. 6. Planta de la catedral incluyendo las líneas de sección actuales. Basado en K. J. Conant (BTU Cottbus 2008).

tría sin reflectores con la cual podemos alcanzar las partes superiores de la construcción sin tener que montar andamios. Y para espacios muy complejos, nos ayudan los nuevos procesos automáticos de escaneado, como el escáner láser con el cual captamos la difícil situación de las capillas del deambulatorio y registramos las superestructuras barrocas en tres dimensiones (fig. 2-3). Donde antes se rellenaban fichas de datos, nos ayudan hoy los modernos bancos de datos. Y donde antes se resumían los resultados de los trabajos en croquis dibujados a mano, se efectúa hoy la presentación de los resultados con ayuda de modelos 3D. Los modelos se elaboran poco a poco durante el trabajo y pueden ser utilizados para búsquedas complejas y para el enlace espacial de las informaciones en los bancos de datos.

¿Con qué método trabajamos? El mayor problema que tuvieron todos los investigadores de la catedral con anterioridad –como Kenneth John Conant en los años veinte– fue la relación entre los diferentes puntos medidos. ¿Cómo y en qué modo se podría traspasar al interior lo que se observaba en el muro exterior de la catedral? Esto se puede solucionar hoy con una red superior de medición basada en puntos fijos, desde donde nos es posible hacer en cualquier lugar de la catedral observaciones detalladas

Informationssysteme in der historischen Bauforschung, interdisziplinäres Kolloquium BTU Cottbus 23-26.02.2005, Maguncia, 2006.

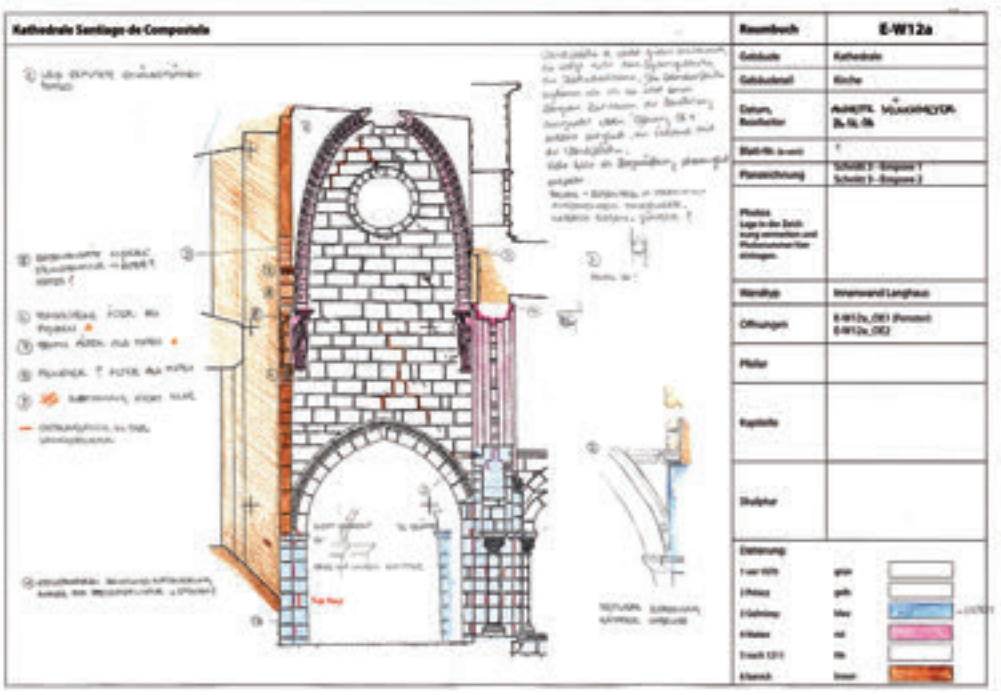


Fig. 7. Página E-W12a del libro de espacio con documentación relevante para diferenciar las fases constructivas (A. Münchmeyer, BTU Cottbus 2008).



y mediciones que encajan con precisión centimétrica con los puntos medidos en otro extremo del edificio. De este modo, podemos trabajar simultáneamente en diferentes lugares de la catedral. Al final no tenemos que hacer el difícil trabajo de ajustar entre sí los dibujos, sino que todo se corresponde con exactitud, ya que ha sido realizado con base en los mismos parámetros de medición. Para ello es necesario que todos los puntos sean medidos electrónicamente y grabados en un único sistema de coordenadas.

Esta estructura de puntos se rellena con las informaciones necesarias para la investigación histórico-constructiva de cada una de las superficies murales, es decir se dibuja cada uno de los sillares del muro en su forma exacta y con todas sus grietas, daños, trazos de remodelaciones y marcas de cantero. Como base para superficies uniformes sirve de ayuda la fotogrametría; en casos de geometrías muy complejas, como por ejemplo en la girola, hemos utilizado un moderno escáner láser, con el cual, sin embargo, la interpretación de los datos ha necesitado mucho más tiempo. En ambas técnicas, fotogrametría y escaneado láser, es necesario que los puntos sean medidos y captados dentro de nuestra red de coordenadas.

Las imágenes medidas y escaneadas tienen que ser necesariamente trabajadas a mano, es decir, han de ser dibujadas *in situ*; este trabajo no puede ser sustituido por ningún procedimiento automático (fig. 4). Solamente ante el objeto mismo se puede decidir si lo que está representado en la foto o en el escaneado es realmente una línea de junta, una junta pintada, una grieta en el muro o un cable de electricidad.

En algunos lugares del edifico y para ciertos retos como la restauración de la escultura no resulta suficiente el grado de detalle de estos procedimientos. Por encargo de la Dirección Xeral de Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia, hemos empleado un procedimiento nuevo que hasta ahora ha dado buenos resultados en esculturas exentas y obras de la antigüedad: el escaneado con luz rasante (fig. 5). Los escaneados son especialmente apropiados para la planificación y la documentación de trabajos de restauración. A través de los escaneados nos es posible investigar y localizar el lugar en el cual se inserían cada escultura y relieve del Pórtico de la Gloria en 3D. Como estos datos encajan exactamente en nuestro sistema de medición, los resultados pueden ser integrados en la planimetría.

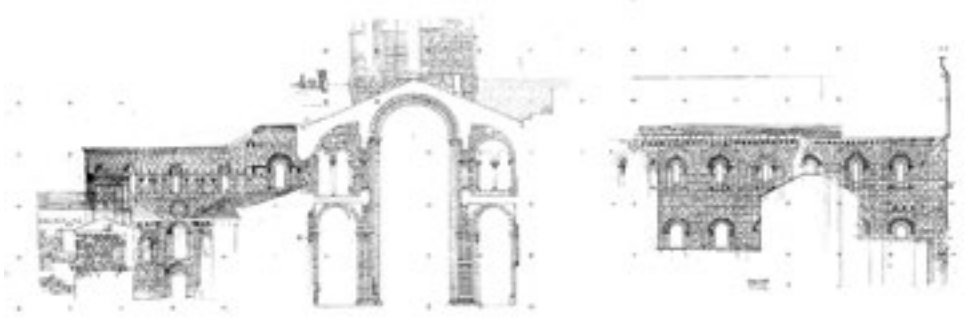


Fig. 8. Sección por el transepto norte y alzado norte de la catedral, S13. Escala original 1:50 (BTU Cottbus 2008).

Debido a nuestras investigaciones sobre la historia de la construcción, debemos dividir el edificio en plantas, alzados y secciones, como se suele hacer actualmente en proyectos arquitectónicos (fig. 6). Esta disección del edificio en lugares determinados y preestablecidos es necesaria para poder analizar la construcción: refuerzos murales entre el techo y las bóvedas, partes del edificio desviadas, como por ejemplo la torre sur, posición exacta de los diferentes pisos, etc.

Es en este momento cuando empieza realmente la investigación del edificio: en un *"libro del espacio" –Raumbuch*, un catálogo adicional a los planos que documenta las observaciones hechas en la superficie de los muros– se deja constancia de todas las observaciones que pudieran ser relevantes para una subdivisión de las partes del edificio en fases particulares. Pueden ser pocas observaciones, en el caso de muros elevados uniformemente, pero en algunos muros se ve inmediatamente que se han efectuado no una sino varias modificaciones profundas. Tales observaciones se pueden hacer prácticamente en cada uno de los tramos murales de la catedral (fig. 7).

Las secciones, las plantas y las observaciones del *"libro del espacio"* posibilitan dividir cada muro en varios elementos tridimensionales, en pequeñas unidades, por así decir. A estas unidades más pequeñas se les pueden asignar atributos como la pertenencia a una determinada etapa de construcción y podemos poner en relación esas unidades con los bancos de datos, como es el caso de los capiteles o las marcas de cantero. Al finalizar estos trabajos será posible mostrar un modelo tridimensional donde aparezca un determinado tipo de capiteles. La combinación, por ejemplo, con la aparición de determinadas marcas de cantero puede llevar a nuevas interpretaciones. El objetivo es la separación virtual de la totalidad de la catedral en dichas unidades más pequeñas, el aislamiento de restos de determinados períodos de construcción y, finalmente, la reconstrucción de los proyectos, que representaron las bases para cada una de las etapas de construcción.

Primeros resultados

Girola

La zona de la girola no ha vuelto a ser investigada desde Conant. Nuestra nueva sección del transepto norte, con la vista exterior de la girola y la fachada norte de la catedral (fig. 8), muestra que esta parte de la basílica ya fue tapada en la Edad Media por otro edificio y que no se preocuparon por realizar profundas modificaciones. De modo que aquí se conserva la mayor parte de la construcción románica sin modificaciones posteriores, lo que hace que sea especialmente interesante. El alzado nos muestra dos cosas diferentes: la construcción existente sigue un esquema uniforme, desde el transepto hacia el oeste, al cual no se adaptan las anteriores torres occidentales. Sin embargo, en el lado este del transepto, en la zona de la girola, comienzan las irregularidades: aquí se conservan restos de dos hileras de ménsulas. La hilera superior se encuentra en toda la nave, un gran número de ménsulas ha sido rebajado y sólo en el lado norte no se molestaron en quitar las ménsulas con sus impostas.

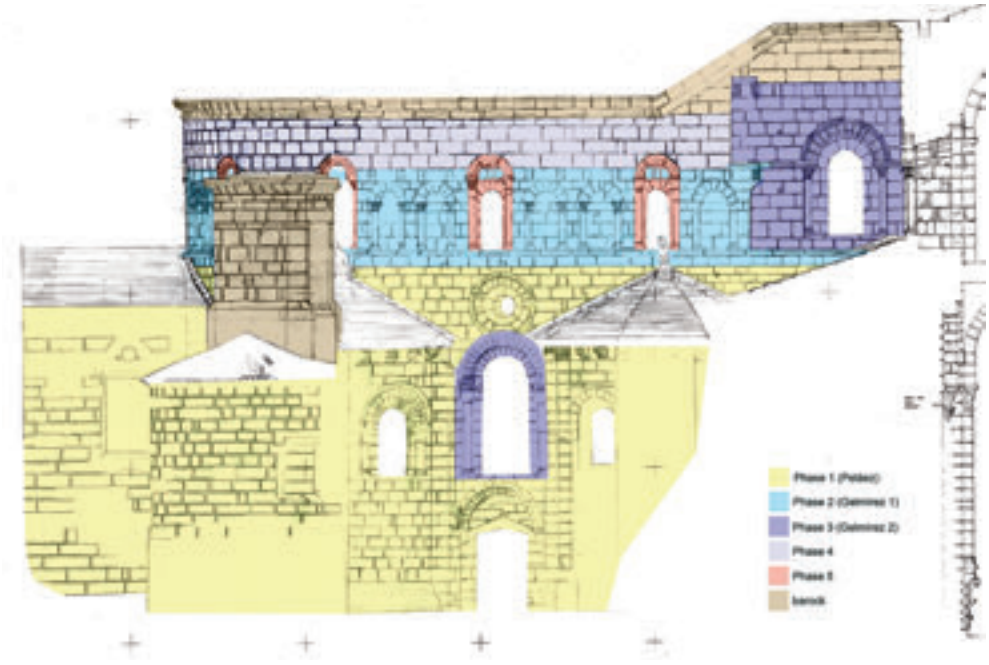


Fig. 9. Extracto del dibujo S13: Alzado norte de la girola con hipotética diferenciación de las fases constructivas (C. Rohn, K. Rheidt, BTU Cottbus 2008).



Más abajo, en el deambulatorio, se hallan restos de una segunda hilera de ménsulas, la cual ha permanecido sin gran consideración en las reflexiones sobre la reconstrucción del edificio, ya que sus ménsulas han sido retalladas. Sin embargo, los restos de las ménsulas se encuentran en toda la zona de la girola, sobre las ventanas, lo que demuestra que los arcos sobre las ventanas fueron construidos con posterioridad. El deambulatorio original poseía un cierre superior coronado de ménsulas con impostas sobre el cual, al igual que en las capillas, suponemos que se apoyaba directamente el tejado. Posiblemente en esta fase todavía no había ninguna ventana, puesto que el muro sobre la capilla era una zona de arcos ciegos. Estas arcadas deberían continuar hacia el oeste, como muestra claramente el comienzo de la última arcada ciega (fig. 9).

De este modo podemos reconstruir por lo menos tres fases[13]:

1. Girola con arcos ciegos.
2. Elevación del muro de la girola y retirada del antiguo muro de cierre sobre las ménsulas.
3. Ventanas en algunas de las arcadas ciegas, enmarcadas por columnillas y arquivoltas.

Los óculos pertenecen a la primera fase. Fueron realizados en cuidada relación con las superficies murales limítrofes.

Aunque todavía estamos en el inicio de la investigación de la parte este de la catedral, a partir de estos primeros resultados podemos decir que no hay una, sino dos fases de construcción –la amarilla y la azul clara en el dibujo (fig. 9)– cuyo origen es anterior a la construcción principal de la catedral y que siguen un concepto diferente del resto del edificio. Ambas se distinguen por una girola baja que permite deducir una sección basilical sin tribunas.

La girola se dotó con posterioridad de una tribuna para la cual serían necesarias las ventanas, seguramente en relación con la elevación de las partes occidentales de la catedral, las cuales desde el principio fueron planeadas con tribunas. Probablemente, cuando Diego Gelmírez fue nombrado obispo continuó la obra de Peláez en la zona del muro este del transepto y de los portales. Quizás en relación con su nombramiento como arzobispo, o inspirado por la poderosa competencia constructiva de Saint-Sernin de Toulouse, Gelmírez decidió la ampliación y elevación de la catedral, lo cual puede verse también en la girola. La complicada historia de la planificación y construcción de la parte oriental tendrá que ser modificada o ampliada con más observaciones constructivas del interior del deambulatorio y de las capillas, lo cual es especialmente difícil a causa de los añadidos barrocos.

El sistema del transepto y de la nave

La medición de la planta y el análisis de los elementos que la forman han demostrado que el transepto y la nave fueron construidos siguiendo un sistema preestablecido.

13 Las investigaciones de la girola están siendo realizadas por Corinna Rohn. Las observaciones temporales aquí expuestas acerca de las fases constructivas se basan en sus notas.

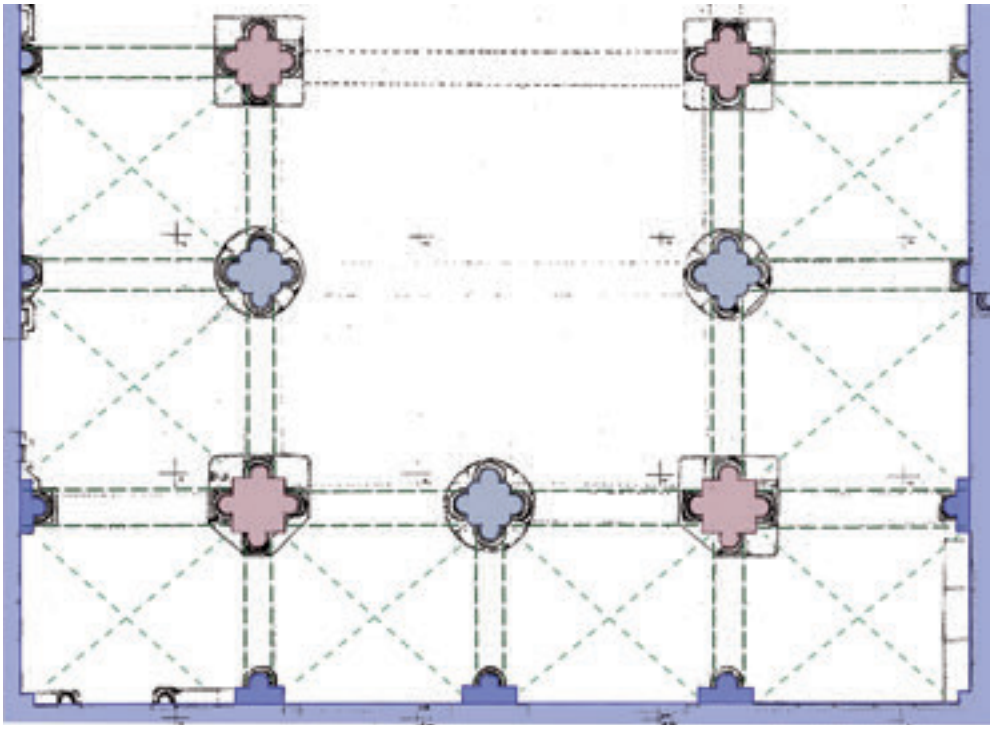


Fig. 10. Sistema de la planta de la Catedral (A. Münchmeyer, BTU Cottbus 2007).

Este sistema se compone de pilares cuadrados y circulares con semicolumnas adosadas. En los muros laterales aparecen frente a los pilares únicamente semicolumnas. Estos elementos configuran un sistema sencillo en el cual el ancho de los tramos y los intercolumnios de los pilares son múltiplos del ancho de los pilares. Solamente en la zona de los portales del transepto hay divergencias: aquí las semicolumnas se hallan delante de pilares adicionales y los tramos que preceden al tramo final son un poco más anchos (fig. 10). Este tramo más ancho también existe en la nave central ante el Pórtico de la Gloria. En principio, es una irregularidad respecto a las medidas del resto de los tramos, una particularidad deseada que se repite uniformemente en la zona de los portales. La presencia del citado ensanche del tramo que precede al portal oeste nos permite concluir que también aquí se había proyectado un portal igual a los del transepto. Debido a la posición demasiado cercana de las torres no era factible una solución conforme al sistema. Sin embargo, este sistema ofrecía también soluciones para aquellos lugares en los cuales no se podían hacer capillas ni abrir ventanas: en los compartimentos detrás de los cuales se elevaban las torres. Aquí se construyeron arcadas ciegas para la organización del muro. Esto también ocurre en el último tramo mural que precede al Pórtico, con lo cual, volvemos a tener una solución conforme al sistema. La pregunta sobre qué significado tendría esto para la planificación original del edificio occidental nos lleva al análisis de las partes occidentales con el que hemos comenzado nuestra investigación en el año 2004.

Parte occidental

Las nuevas secciones de la catedral muestran las relaciones entre la cripta –catedral vieja–, el portal occidental –Pórtico de la Gloria– y las tribunas (fig. 11). Salta a la vista que el Pórtico, su parteluz, la tribuna y el pilar central de la cripta no están exactamente en el mismo eje. El Pórtico y su parteluz se encuentran ligeramente desviados hacia el norte y el oeste en relación al pilar de la tribuna y al pilar central de la cripta. Por el contrario, el pilar central de la cripta y el pilar central de la tribuna sí están colocados uno sobre el otro. Además, se asemejan en la forma de las piedras que a su vez se diferencia de los grandes monolitos utilizados en el portal esculpido. El dorso del Pórtico viene determinado por el gran vano del portal, el cual está enmarcado por un poderoso dintel triangular monolítico. Llama la atención la semicolumna central que se apoya en un modillón estructurado en forma de capitel y hacia el rosetón termina en un capitel cincelado. Una semicolumna tan corta que no toca el suelo no existe en otras partes de la catedral románica.

Se pueden observar bien las diferentes fases de construcción en los muros occidentales de las naves laterales (fig. 12). Se reconoce de modo significativo en la irregularidad de las líneas de junta que los óculos o, por lo menos, la parte superior de los portales laterales fueron construidos con posterioridad. Pero tampoco las jambas de los portales laterales, elevados antes que los óculos, muestran el estado original, como se puede ver en las juntas entre dos fases constructivas y los restos de impostas.

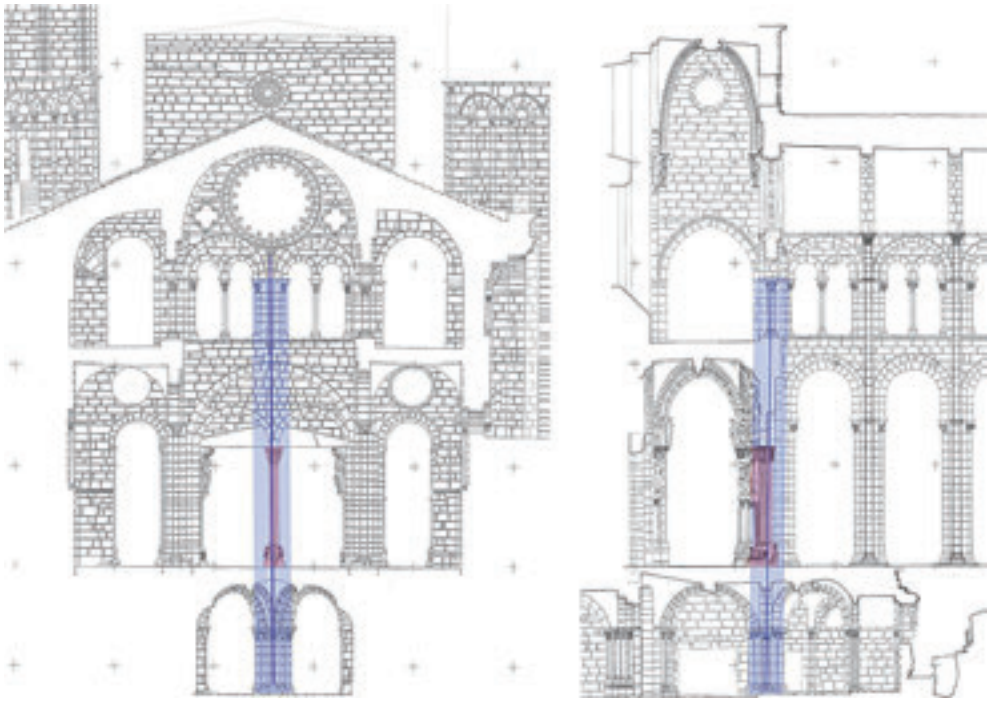


Fig. 11. Secciones S3 y S1 por las partes occidentales. Escala original 1:50 (BTU Cottbus 2004-2008).

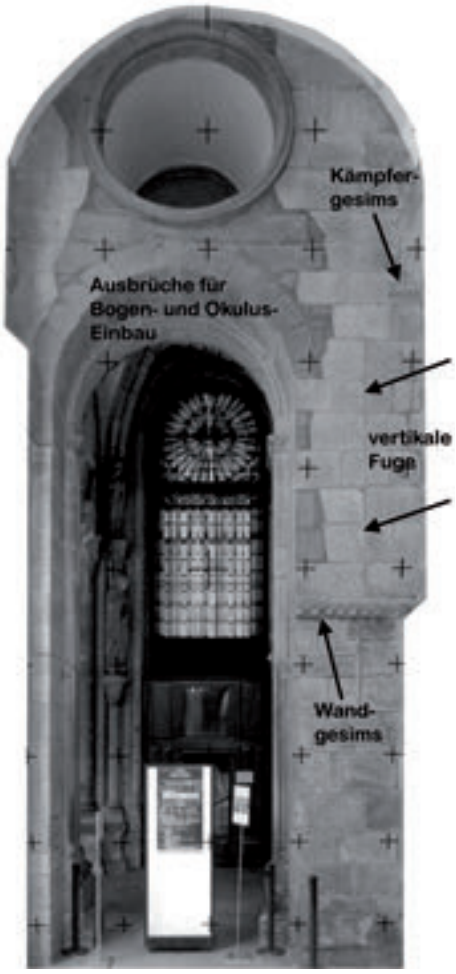


Fig. 12. Tramo W11N1d. Nave lateral norte. Fotogrametría desde el este documentando los vestigios de las primeras fases constructivas (BTU Cottbus 2004).

Los resultados de los análisis nos llevan a reconstruir muros cerrados en la parte occidental de los tramos de las naves laterales, en lugar de los actuales portales laterales, los cuales alcanzarían la altura de aproximadamente cuatro metros, correspondiente a la cornisa que recorre la totalidad de la catedral. Según las notables juntas verticales y la línea de impostas, se puede definir una organización mural con arcadas ciegas (fig. 13), que en un principio interpretábamos como ventanas, tal y como ocurre en la zona similar de las Platerías. Respecto a la posición de las torres, basándose en los estudios descritos del sistema proyectado como básico para la catedral y a través del análisis y de la documentación de todos los muros de la parte occidental, nuestra colega Annette Münchmeyer ha podido verificar que en esta zona no había ninguna ventana, sino la misma articulación cegada que se continuó realizando en los muros laterales norte y sur de los tramos más occidentales[14].

La tribuna occidental, con su doble arcada resaltada en el eje por la semicolumna central, muestra cómo se debe reconstruir la estructura de la planta baja en la nave central. Debía seguir el mismo esquema que se ve en el muro interior del transepto norte y sur. La planta baja estaba constituida por una doble arcada, separada por un pilar fasciculado con una semicolumna adosada que se elevaba en altura hasta la línea superior de impostas. Esta reconstrucción pone en evidencia que, no sólo en los lados sino también en el centro, una gran parte de los pilares que fueron cubiertos por la construcción del Pórtico de la Gloria pertenecen a la primera fase de la parte occidental, anterior al Pórtico, al igual que las tribunas. Con estos resultados se puede reconstruir una primera parte occidental que, con las consiguientes modificaciones en las naves laterales, por lo menos en el lado este, no debería ser diferente a la parte interior de la Puerta de las Platerías (fig. 2).

14 Münchmeyer, A., *Die romanischen Portale der Kathedrale von Santiago de Compostela. Bauablauf und Bautechnik–Technische Fragen der Veränderung der Portale im 11. und 12. Jahrhundert*, tesina inédita, Potsdam, 2007.

Para la historia constructiva de la catedral es especialmente interesante señalar que la zona del Pórtico de la Gloria tampoco fue construida en una sola etapa. Primero, tal y como muestra una línea en la zona de las tribunas, se construyó tan sólo un arco toral que marcaba la altura de la iglesia, pero sin completarse todavía con la doble arcada. Los capiteles de la tribuna oeste también indican una finalización tardía de la parte occidental y la construcción de las dobles arcadas tal vez sólo se produciría hacia el final del episcopado de Diego Gelmírez, hacia 1140, o incluso más tarde.

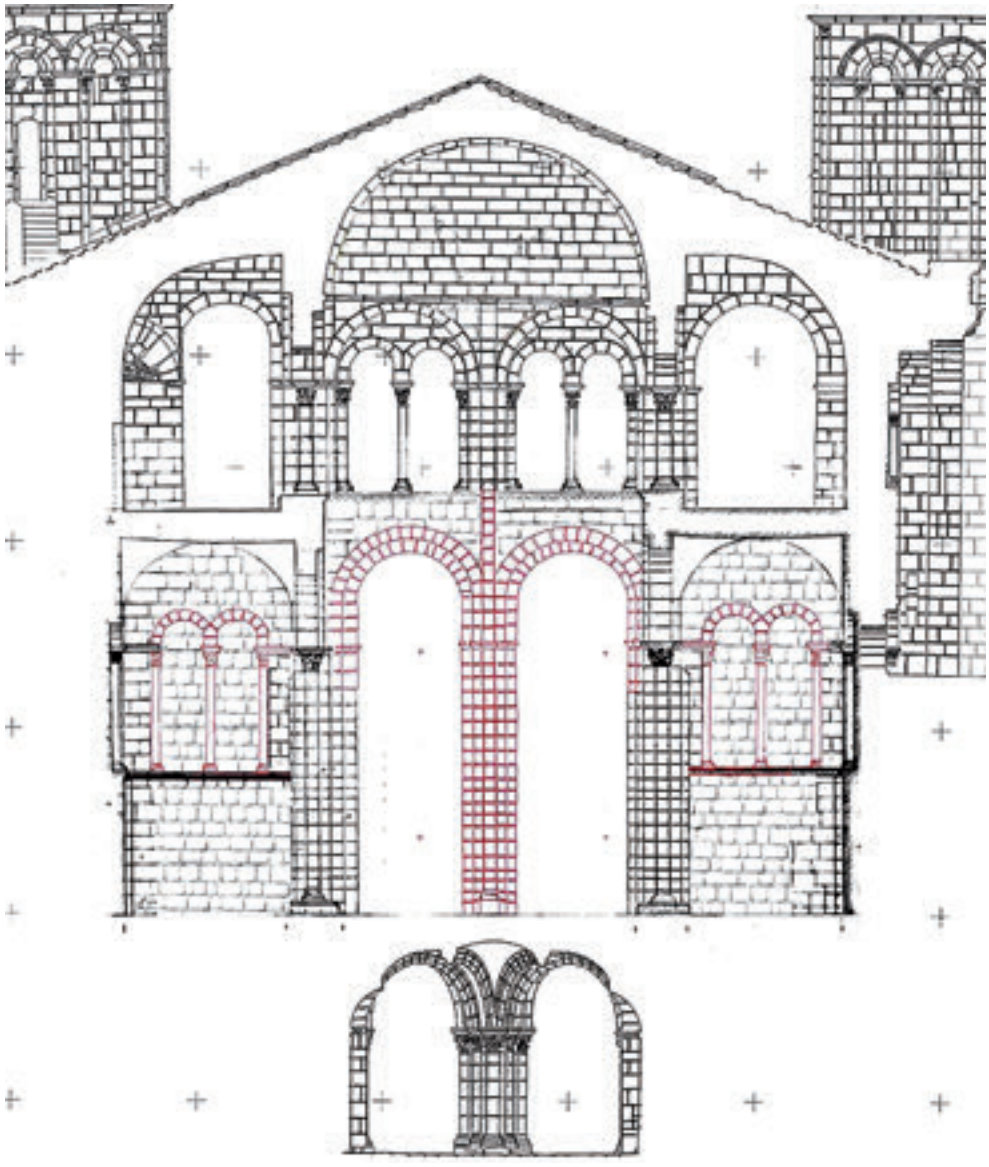


Fig. 13. Sección S1. Reconstrucción preliminar del estado alrededor de 1140 (A. Münchmeyer, K. Rheidt, BTU Cottbus, 2008).

Igualmente, la observación detallada de la cara interior de la fachada occidental muestra que no es únicamente fruto del barroco, sino que gran parte del muro corresponde al edificio de Gelmírez. Las dos fases se diferencian por el tipo de piedra y el cincelado de la misma. La asignación de una porción sustancial de la parte occidental y su actual fachada al edificio de Gelmírez certifica que el autor del *Codex Calixtinus* no solamente vio la situación de la entrada que describe sino también una fachada occidental. El *Codex* la describe como finamente ejecutada y con un programa escultórico que se encontraba en una parte más alta. Probablemente se colocaron estas esculturas a tanta altura que no se podían distinguir con detalle desde abajo. De todos modos, hemos de pensar que se subía a la fachada occidental a través de una calle estrecha, puesto que tenemos que suponer una estructura de construcciones medievales en el lugar que más tarde ocuparía la plaza del Obradoiro. Todavía no queda claro cómo serían las escaleras de acceso a la fachada y al portal occidental.

La cripta

En la literatura aparece siempre la pregunta relativa a la ubicación cronológica de la cripta. Algunos autores la adjudican a Mateo[15], otros ven en ella un edificio anterior[16]. Según nuestras investigaciones, podemos decir que el pilar central, de proporciones muy grandes para la cripta, se construyó en relación con la elevación de un primer edificio occidental en la época de Gelmírez. La parte oriental de la cripta podría ser anterior al proyecto de Gelmírez. Si la apertura oriental fuera una ventana, entonces el edificio sería anterior a la época de Gelmírez. Posibles ventanas solo tienen sentido, si por ellas puede entrar la luz del día.

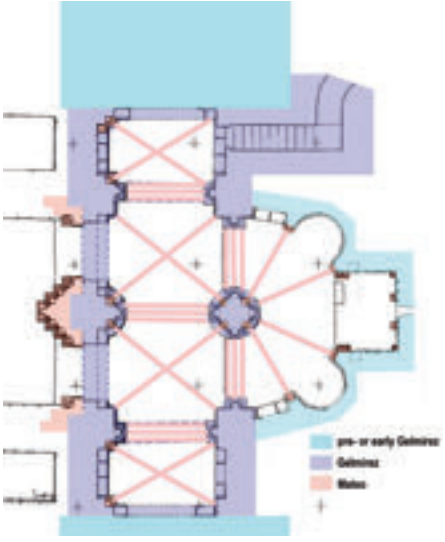


Fig. 14. Planta de la cripta incluyendo las fases constructivas preliminares (K. Rheidt, BTU Cottbus 2008).

A la parte construida durante el episcopado de Gelmírez pertenece el "transepto" de la cripta, como se puede apreciar en la cesura, la cual se insirió posteriormente entre los muros de las dos torres. Esta edificación transversal debía soportar las nuevas partes

15 Véanse notas 4-8.

16 López Ferreiro, A., *Historia...*, *op. cit.*, vol. 5, Santiago de Compostela, 1902, p. 12; Conant, K.J., *The early architectural...*, *op. cit*., p. 30-31; Chamoso Lamas, M., González, V., Regal, B., *Galice romane*, La Pierre-Qui-Vire (Yonne), 1973, p. 195; Pita Andrade, J. M., "La Arquitectura Rómanica", *La catedral de Santiago de Compostela. IX Centenario de la Catedral de Santiago de Compostela. Año Santo de 1976*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Barcelona, 1977, p. 94; Watson, C.: "A Reassessment of the Western Parts of the Romanesque Cathedral of Santiago de Compostela", *Journal of the Society of Architectural Historians*, 59, 2000, p. 502-521.

occidentales y ser accesible solamente a través de las escaleras laterales, lo que ha llevado a algunos investigadores a pensar que fue Mateo quien construyó la cripta con las bóvedas de ojiva y los capiteles. Si se miran los nervios desde abajo, es evidente que las piedras no son continuas, sino que tienen dos partes de forma alternativa como es habitual en los arcos torales. Esto demuestra que los nervios fueron retallados con posterioridad sobre antiguos y sencillos arcos torales. También los nervios diagonales fueron fijados posteriormente bajo las bóvedas existentes. Mateo redecoró más tarde la cripta y quizás también reestructuró la entrada, posiblemente utilizando parte del antiguo portal occidental, pero no la volvió a construir de nuevo en su totalidad.

El portal occidental

La fase siguiente de la actividad constructiva se adjudica en general al Maestro Mateo, pero tampoco esta fase cuya parte más importante es el Pórtico de la Gloria, es única. La reconstrucción de la primera fase de la parte occidental, ejecutada durante el episcopado de Gelmírez, muestra que la realización del Pórtico de la Gloria supuso una drástica intervención en la construcción existente. Sólo para colocar el dintel triangular de granito, el cual debía cubrir el amplio vano de 7,25 m, tuvo que ser apoyado el piso de las tribunas. En esta fase constructiva lo más importante debió ser la colocación del poderoso dintel que se puede considerar como una importante proeza técnica, ya que solamente su cincelado en la cantera y su transporte a la catedral debieron causar gran sensación. Probablemente se habría proyectado un portal sin parteluz, de modo que esta inmensa pieza estaría completamente a la vista, al menos por su parte posterior (fig. 15).

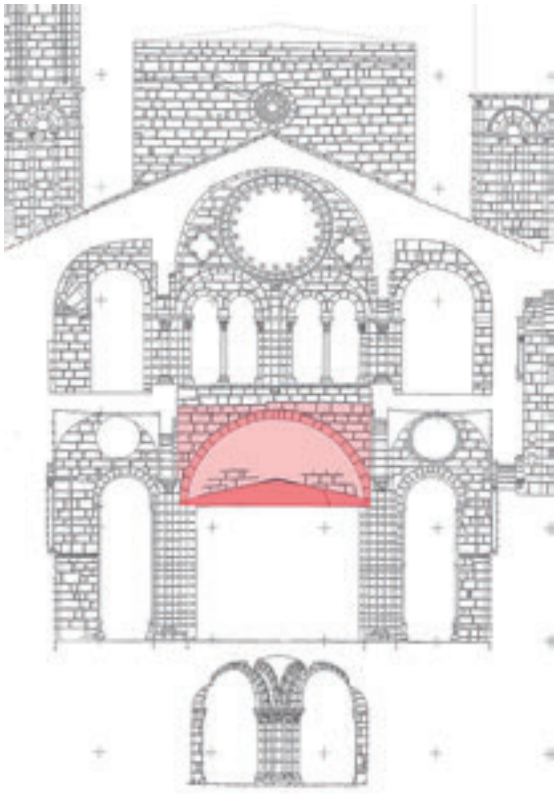


Fig. 15. Sección S1. Estado del dintel triangular sin parteluz alrededor de 1188 (A. Münchmeyer, BTU Cottbus 2008).

A menudo hay daños en el edificio que nos aportan conocimientos sobre su historia: la ruptura del poderoso dintel triangular se produjo después de la construcción del parteluz y es una consecuencia tardía de la introducción de ese pilar bajo el propio dintel, pues, al colocar el dintel, uno de los dos pilares laterales impedía que se pudiera caer.

Probablemente la colocación del pilar y la ruptura del dintel conllevaron la construcción adicional de los dos pequeños arcos en la parte posterior del Pórtico, mientras que hasta el momento de la construcción de los arcos menores el gran dintel se mostraba libre, como un signo particular de la gran prestación técnica en la construcción del Pórtico.

De este modo, entre 1175 y 1520, podemos observar hasta cinco etapas diferentes en la construcción de la parte occidental de la catedral (fig. 16), en las cuales los arquitectos incluían en sus proyectos las partes terminadas por sus predecesores, si bien modificando a veces intensamente sus conceptos. Dichas fases serían:

1. Piso inferior de la torre y parte oriental de la cripta.
2. "Transepto" de la cripta y parte occidental, inicialmente sin doble arcada en las tribunas, en tiempos de Gelmírez.
3. Posterior construcción de la doble arcada y remate de la parte occidental, en tiempos de Gelmírez.
4. Montaje del dintel triangular y primer programa escultural del tímpano.
5. Parteluz y nueva redacción del Pórtico, montaje de la bóveda de crucería y reestructuración de la cripta.

Todavía después –aunque probablemente en época medieval– se rompió el dintel por la colocación del pilar.

Los resultados de las investigaciones que hemos realizado hasta ahora son provisionales e incompletos. Pero lo que sí podemos adelantar es que su repercusión en la historia de la catedral hasta ahora conocida es sustancial, lo que conducirá a una reinterpretación y amplia modificación de las fuentes e, incluso en parte, a una completa renovación.

Investigaciones histórico-artísticas y consiguientes conclusiones

De los primeros resultados de nuestras investigaciones se derivan tres temas principales para la historia del arte:

1. La relación entre el cambio de sistema de la girola al transepto y a la nave, el papel que jugaron Saint-Sernin de Toulouse y el nuevo edificio de Cluny III.
2. La clasificación de las diferentes fases de la parte occidental.
3. El análisis de la plástica mural en los diferentes portales y en los capiteles.

Para dar otro enfoque a nuestras reflexiones, investigamos todas las fuentes relacionadas con la construcción de la catedral, de manera especial la *Historia Compostelana*, la *Concordia de Antealtares* y el *Codex Calixtinus*. Junto a la *Crónica de Gervasio de Canterbury* sobre la nueva construcción de la catedral de Canterbury, la descripción arquitectónica del *Codex Calixtinus* debe ser considerada como una de las más claras descripciones arquitectónicas del siglo XII, con un importantísimo significado para nosotros.

El análisis del edificio nos permite reconstruir un primer macizo occidental, el cual, con las modificaciones en las naves laterales, debía presentar un aspecto semejante al muro interior de la Puerta de las Platerías en el transepto sur (fig. 2 y 13). Esta recons-

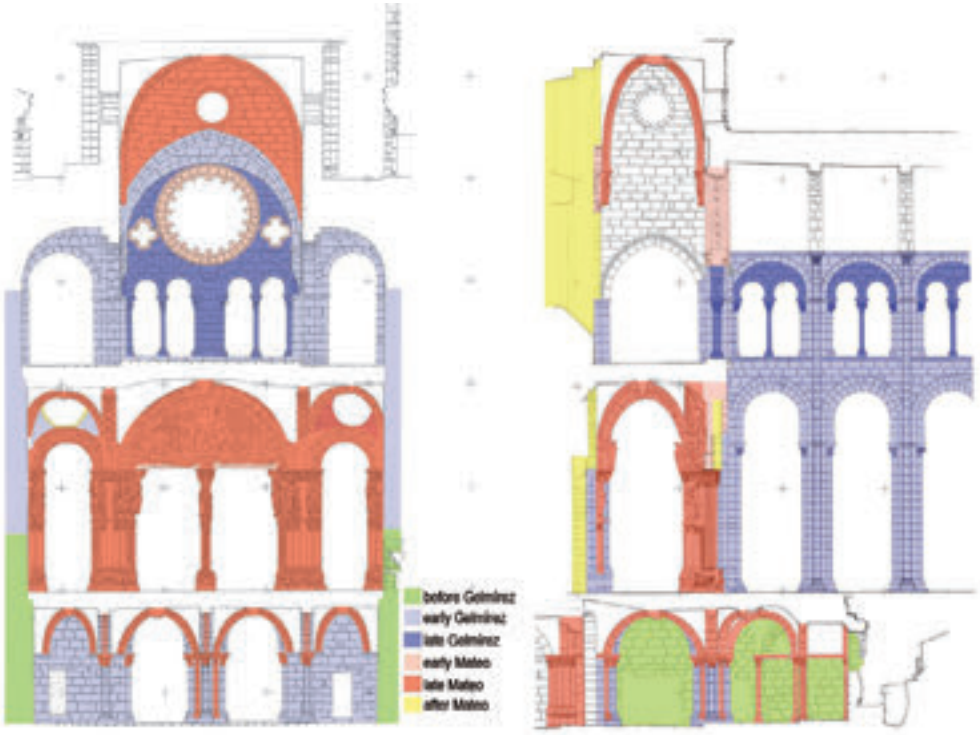


Fig. 16. Secciones S2 y S3, incluyendo las fases constructivas preliminares (K. Rheidt, BTU Cottbus 2008).

trucción de una primera parte occidental, que en su disposición general era comparable con los dos portales del transepto, puede corroborarse en las fuentes escritas. En el *Codex Calixtinus* se menciona: *"Esta basílica tiene tres pórticos principales y siete pequeños: uno que mira al poniente, es decir, el principal; otro al mediodía y otro, en cambio, al norte; y en cada pórtico principal hay dos entradas y en cada una dos puertas"*[17]. Esta descripción muestra también con qué fuerza observaron las fuentes contemporáneas la uniformidad de la iglesia y su sistema de tramos. El motivo para el cambio de sistema en la parte occidental sólo podía ser la posición demasiado cercana de las torres. Ello condujo a la construcción de unos tramos laterales demasiado estrechos en el nártex, sin casi ninguna relación de conformidad con los tramos limítrofes orientales. Según los resultados de los estudios, al oeste se debe reconstruir delante de los portales laterales un nártex separado sobre el cual las tribunas reproducen la situación que se observa en el transepto.

17 *"Tres portales principales et septem paucos habet eadem ecclesia; unum qui respicit ad occidentem, scilicet principalem et alium ad meridiem, alterum vero ad septemtrionem. Et in uno quoque portali principali duo sunt introitus et in uno quoque introitu, due porte habentur"*; Herberts, K., Santos Noia, M. (ed.), *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1999, V, 9; Moralejo, A., Torres, C., Feo, J. (trad.), *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, revisada por Moralejo, J.J., García Blanco, M.J, Santiago de Compostela, 2004, V, 9, p. 592.

Esta reconstrucción se apoya también en la descripción de los pilares de la nave recogida en la citada guía del peregrino: *"Estas tres naves principales llegan hasta el techo de la iglesia, y las seis naves pequeñas sólo alcanzan hasta las medias cindrias [las columnas pareadas de las tribunas] [...]. En la nave mayor hay 29 pilares, 14 a la derecha y otros tantos a la izquierda, y hay uno dentro entre las dos puertas [...] que separa los ciborios"*[18]. Un pilar central y a cada lado 14 pilares dan la medida hasta el inicio del deambulatorio (fig. 6).

Todos estos resultados dan lugar a las siguientes consecuencias en el aspecto y el progreso de las obras del edificio durante el episcopado de Gelmírez:

1. El edificio de Gelmírez fue finalizado en gran medida, según lo descrito en el *Codex Calixtinus*. Tuvo un primer portal occidental que, en cuanto a la forma, se aproximaría a los portales del transepto y que se elevaría por lo menos hasta la zona de las tribunas.
2. Las diferencias de dimensiones del nártex occidental, de la nave y del transepto se originan por la situación de las torres, probablemente cimentadas ante los antiguos muros defensivos, la torre de Cresconio, en relación con un primer proyecto coetáneo a la primera fase de construcción de la girola antes de 1087, siendo ésta la causa de que no se correspondan con el sistema de la nave.
3. Tras la demolición de los muros de la ciudad, se continuaron construyendo los tramos occidentales que se habrían comenzado posiblemente también por el oeste. En el actual estado de nuestras investigaciones queda abierta todavía la cuestión de si las partes superiores estarían ya terminadas o abovedadas. La fachada misma podría haberse levantado entre las dos partes inferiores de las torres, ya antes del derribo de los muros. Esto explicaría la peculiar ruptura en el interior de la nave. La localización temporal para la primera construcción occidental y el primer portal oeste debería establecerse en la horquilla de 1122 y 1124 –finalización de la obra general según el libro V del *Codex Calixtinus* y la *Historia Compostelana*, III, 1– y aproximadamente entre 1140 y 1145 –fecha de la redacción del *Codex Calixtinus*–.
4. La reconstrucción provisional del primer portal se apoya también en el libro V del *Codex Calixtinus* cuyo autor describe más detalladamente el portal en el capítulo 9: *"La puerta occidental, que tiene dos entradas, aventaja a las otras puertas en belleza, tamaño y arte. Es mayor y más hermosa [maior et pulchrior] que las otras y está admirablemente labrada, con muchos escalones por fuera [multisque gradibus deforis], y adornada con diversas columnas de mármol, con distintas representaciones y de varios modos; está esculpida con imágenes de hombres, mujeres, aves, santos, ángeles, flores y labores de varias clases"*[19].

18 *"In maiori navi, triginta unus minus pilares habentur, quatuordecim ad dexteram, totídemque ad levam, et unus est inter duos portallos deintus, aduersus aquilonem, qui ciborios separat";* Herberts, K., Santos Noia, M. (ed.), *Liber...*, *op. cit.*, V, 9; Moralejo, A., Torres, C., Feo, J. (trad.), *Liber...*, *op. cit.*, V, 9, p. 590-591.

19 *"Porta occidentalis habens duos introitus, pulcritudine, magnitudine et operacione alias transcendit portas. Ipsa maior et pulcrior aliis habetur et mirabilius operantur, multisque gradibus deforis, columpnisque diversis marmo-*

La descripción sumaria del programa escultórico, así como la puesta en relieve de unas pocas escenas iconográficas, como la Transfiguración, ha llevado a la crítica a interpretar el portal o bien como incompleto o bien como fruto de la fantasía. Después de los resultados de los estudios realizados esto es impensable.

El *Codex Calixtinus* continúa diciendo: *"Sin embargo, arriba se representa, admirablemente esculpida, la Transfiguración del Señor, cual se realizó en el monte Tabor"*[20]. Según esta clara descripción, los que estarían representados serían Cristo, Moisés y Elías, sobre ellos el Dios Padre y algo más lejos los apóstoles Juan, Santiago y Pedro, los primeros a los que Cristo reveló su sacrificio. Todo ello estaba, desde el punto de vista artístico, finamente ejecutado: *mirabiliter sculpitur.* Lo que significa "[en la parte de] arriba [*sursum*]", es difícil de interpretar; posiblemente existía una ordenación a modo de friso sobre los portales, como se ve hoy en la Puerta de las Platerías (fig. 17). La falta de la descripción de los tímpanos, que sin embargo se describen en los otros portales de la catedral, indica o bien que todavía no estaban finalizados, o que simplemente no existían. En cualquier caso, fragmentos de este portal occidental se encuentran hoy insertados en la Puerta de las Platerías. A este hecho ya se han referido Marcel Durliat y más recientemente Manuel Castiñeiras[21]. Como relieve angular reconocemos a Moisés con los cuernos, el cual es mencionado en la descripción del portal oeste[22]. La placa de mármol ha sido notablemente remodelada para adaptarla a su nuevo lugar de emplazamiento. Sobre Moisés se encuentra Abraham, como resucitado. La inscripción a su izquierda –Svrgit Habraham de tvmvlo– explica la escena. En el borde superior del sepulcro –*tumulus*– se encuentra una inscripción sobre el mismo tema: Tra[n]sfigv[rati]o Ihesv –Transfiguración de Jesús–. No hay duda alguna de que se trata del programa del primer portal occidental. Las placas de dicho portal habrían sido trasladadas a la Puerta de las Platerías para ocupar un lugar similar. Con la palabra *sursum* se denominaría, así pues, el lugar sobre los tímpanos con un eje central y una enjuta entre los arcos de ambos portales.

En el momento de la redacción final del texto del *Codex Calixtinus*, en los años cuarenta, las partes más importantes de la catedral ya estaban terminadas. Se describen las tribunas como accesibles y la impresión del espacio como armónico. Nada parece

reis, speciebusque variis et diversis modis decoratur, hominibus, feminis, animalibus, avibus, sanctis, angelis, floribus, diversisque generum operibus sculpitur"; Herberts, K., Santos Noia, M. (ed.), *Liber...*, *op. cit.*, V, 9; Moralejo, A., Torres, C., Feo, J. (trad.), *Liber...*, *op. cit.*, V, 9, p. 598.

20 *"Sursum tamen dominica Transfiguracio qualiter in monte Thabor fuit facta"*; *ibídem*.

21 Durliat, M., *La sculpture romane de la route de Saint-Jacques*, Mont-de-Marsan, 1990, 327, pp. 340-342; Castiñeiras González, M.A., "Platerías: Función y decoración de un Lugar Sagrado", *Santiago de Compostela. Ciudad y peregrino. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Xacobeos, Santiago de Compostela 1999*, Santiago de Compostela, 2000, p. 291. La reconstrucción se complica porque en la descripción del portal sur –Herberts, K., Santos Noia, M. (ed.), *Liber...*, *op. cit.*, V, 9; Moralejo, A., Torres, C., Feo, J. (trad.), *Liber...*, *op. cit.*, V, 9, p. 598– se menciona una fila de apóstoles de mármol blanco, en la que Pedro se halla a la izquierda del Señor y Santiago a la derecha, como se puede ver *in situ*. Debe investigarse si los otros fragmentos de mármol pertenecen al primer portal occidental.

22 Esta iconografía se basa en una traducción errónea de la *Vulgata*.

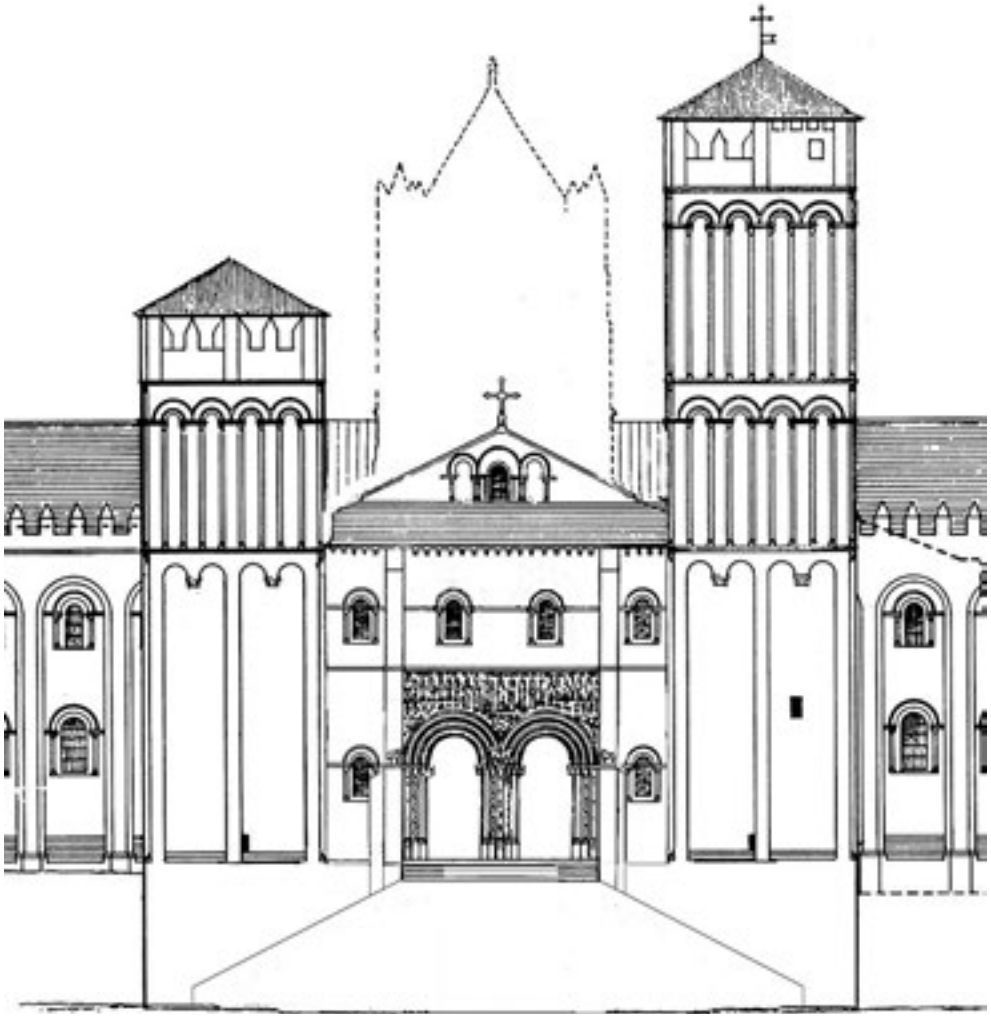


Fig. 17. Reconstrucción hipotética del alzado norte de la Catedral alrededor de 1140. Basado en: K. J. Conant 1983, il. I y IV (K. Rheidt, BTU Cottbus 2008).

indicar aquí que faltasen uno o dos tramos de la nave[23]. Incluso el recuento de veintinueve pilares en la nave es correcto y se corrobora con las observaciones arqueológicas del edificio. Los resultados de los estudios disipan cualquier duda de que la fachada occidental, por lo menos hasta la altura de las tribunas, incluidas las dos partes inferiores de las torres, ya tenía que estar terminada en este momento.

Sólo después de la construcción del arco de descarga sería posible suprimir el pilar central del muro occidental de la nave central y construir el poderoso dintel triangular de granito. Éste debía cubrir la nueva abertura de 7,25 m de ancho del portal

23 Ward, M., *Studies...*, *op. cit.*, p. 5.

occidental. Partimos de la base de que en una primera fase esta abertura fue concebida sin un parteluz porque, de otro modo, no se habría hecho el dintel en un solo monolito, tan grande y tan difícil de transportar hasta el portal oeste. La comparación con Sainte-Madeleine de Vézelay muestra una solución diferente, a saber, dos dinteles trabajados separadamente descansan sobre un parteluz. Este no es el caso de Santiago. Que espacios de tal envergadura eran posibles y que un portal de proporciones correspondientes a tales dimensiones era oportuno lo muestra el portal occidental de Cluny III, de diámetro algo menor, unos 6,5 m, el cual se sostenía sin parteluz (fig. 18). En este contexto, se plantea la pregunta sobre la influencia general de Cluny tras la terminación de su Galilea hacia 1130-1150.



Fig. 18. Portal occidental y galilea de Cluny III (J. B. Lallemand, alrededor de 1773, publ. en: K. J. Conant 1968, il. 27).

En el momento de la colocación de los relieves en el tímpano se recortó y se superpuso toscamente la estrecha franja frontal del dintel (fig. 19). Esto indica una separación cronológica entre la colocación del dintel, el programa figurativo y las jambas. El modo en que están cincelados los relieves del tímpano muestra que al principio se había planeado otra disposición y que tenían menores proporciones, a la manera de Vézelay y Cluny III (fig. 18). Por lo tanto, hay que pensar que –al igual que en la arquitectura– también existieron dos fases constructivas en la parte principal del Pórtico. Probablemente se habría proyectado un portal sin parteluz, de modo que esta inmensa pieza estaría completamente a la vista, al menos en su parte posterior. El parteluz, la figura de Cristo y la nueva redacción del programa escultórico se incluirían en una segunda fase que nos conduciría al estado actual (fig. 19).

Para la colocación del dintel contamos con la famosa inscripción cincelada directamente en el mismo que nos da la fecha clave del año 1188: *"En el año de la Encarnación del Señor, 1188, era MCCXXVI, a 1° de Abril, fueron asentados los dinteles del Pórtico principal de la iglesia del bienaventurado Santiago, por el maestro Mateo, que dirigió la obra desde los cimientos"*[24].

24 *"Anno ab incarnatione Domini M°C°LXXX°VIII° era I^a CC^a XX^a VI die kalendae aprilis superliminaria principalium portalium ecclesie beati Jacobi sunt collocata per magistrum Matheum qui a fundamentis ipsorum portalium*



Fig. 19. Tímpano del Pórtico de la Gloria (R. Wieczorek, BTU Cottbus 2007).

Si tomamos la inscripción al pie de la letra, festejaría contemporáneamente la terminación del nártex y la colocación del dintel. No se habla de un escultor Mateo, sino de un maestro de obras –*magister operis*–, el cual tendría, al menos desde 1168, el puesto de maestro, ya fuera un arquitecto o, posiblemente, un encargado de la fábrica. En 1168 se menciona su nombre por primera vez al recibir del rey Fernando II de León una renta vitalicia de cien monedas de oro: *"en modo que tengas a disposición para tu sustento 100 monedas de oro al año. Este sueldo, este regalo, te lo doy yo. Lo tendrás durante toda tu vida, para que los trabajos de Santiago y, en consecuencia, tu persona vayan mejor"*[25]. El privilegio muestra manifiestamente el inmenso interés del rey Fernando por impulsar los trabajos o remodelaciones del edificio bajo patrocinio real.

Llama la atención que los ángeles-ménsulas del interior de las jambas invadan el campo de la inscripción, lo cual indica que tuvieron que ser colocados allí con posterioridad. Por otro lado, el hecho de que la inscripción se haya realizado en dos partes demuestra que en ese momento ya se había proyectado el parteluz, lo cual podría ser un indicio de que la inscripción se realizó poco después de la colocación del dintel. Así pues, el espacio temporal en el que nos movemos para la finalización del portal, el programa escultórico y el nártex con las bóvedas de ojiva se sitúa entre la colocación del dintel, la terminación de la estructura del nártex en el año 1188 y la consagración en 1211. El programa figurativo del tímpano constituiría un nivel, y las estatuas de las jambas otro, que se situaría hacia 1200 o poco después.

¿Por qué sustituyó el Pórtico a otro portal que no debía tener más de cincuenta o sesenta años? No podemos dar una respuesta definitiva a esta pregunta. En todo caso, y esto fue tratado por Serafín Moralejo, el programa actual se explica en relación con la liturgia del Viernes Santo y de la Pascua, una síntesis escénica que adquiere

gessit magisterium"; transcripción basada en Buschbeck, E., *Der Pórtico de la Gloria von Santiago de Compostela*, Berlín, Viena 1919, p. 10; traducción según López Ferreiro, A., *El Pórtico de la Gloria, Platerías y otras puertas de la Basílica*, Santiago de Compostela, 1999, p. 111.

25 *"Centum moravotinos per unumquemque annum. Hoc munus, hoc donum do tibi omni tempore vitae tuae semper habendum, quatenus et operi sancti Iacobi, et tuae inde personae melius sit"; ídem*, p. 151.

toda su amplitud con las procesiones[26]. Al mismo tiempo, se levantan en el último cuarto del siglo XII portales historiados con grandes figuras, como sucede en Arles o en Saint-Gilles, los cuales, a pesar de su estilo antiquizante, dieron vida a un nuevo concepto figurativo todavía desconocido en la Ile-de-France. En este contexto, es obvio que en Santiago querían un modelo actual y moderno de programa escultórico para el portal occidental.

El hecho de que el Pórtico tuvo un gran eco en su época lo demuestra, por ejemplo, la Porta Picta de la catedral de Lausanne, así como las figuras de la Puerta Aurea de Freiberg en Saxonia (Alemania). Sobre la función y la valoración del Pórtico de la Gloria y de su escultura, así como sobre su recepción en Europa, hemos de seguir reflexionando en el futuro.

Fecha de recepción: 23-I-2009
Fecha de aceptación: 9-III-2009

26 Moralejo, S., "El 1 de abril de 1188. Marco histórico y contexto litúrgico en la obra del Pórtico de la Gloria", Villanueva, C. (ed.), *El Pórtico de la Gloria. Música, arte y pensamiento*, Santiago de Compostela, 1988, p. 19-36.

Europa Mediterránea: Peregrinos y guerreros, peregrinos guerreros

Benedetto Vetere
Università degli Studi di Lecce

Resumen del texto: El artículo analiza en primer lugar la relación entre espacio, tiempo y peregrinación en el interior "de los diversos estratos y clases sociales". De estas consideraciones deriva ante todo la neta división entre, por un lado, la peregrinación del mundo rural, vinculada a la producción de la tierra, y por eso religiosa, y por otro, la peregrinación de la sociedad urbana, del comerciante relacionado con las manufacturas, y por lo tanto laica. Asimismo, se aborda la peregrinación judicial, que se difundió especialmente en el Flandes del siglo XIV. En segundo lugar, el espacio se define geográfica y culturalmente como mediterráneo, determinado por el carácter universal de la religión cristiana. Por último, el autor aborda la unidad del "espacio cristiano" a lo largo de los siglos y su repercusión sobre las peregrinaciones a partir del siglo XI, cuando el enfrentamiento con los árabes y la defensa de la unidad de la Iglesia concretaron la idea de la Guerra Santa. En esta época, la inseguridad en los Caminos terrestres y marítimos que conducían a las metas de la peregrinación determinaron la aparición de las Órdenes monástico-caballerescas, con la novedad del *monacus-miles* y del cruzado, fenómeno analizado en los textos de Guillermo de Tiro, en el *Liber ad milites Templi* de Bernardo de Claraval, y en la *Chanson de Roland*.

Palabras clave: Peregrinación, Mediterráneo, espacio, tiempo, peregrinación, Jerusalén, Roma, Santiago, Guerra Santa, cruzados, *militia Christi*, Órdenes monástico-caballerescas, "Euromediterranismo".

La distancia –observaba Paolo Caucci con ocasión del congreso celebrado en Todi en 1995 sobre *Spazi, tempi e percorsi nell'Europa del Bassomedioevo*– tiene para el peregrino de la Edad Media una relevancia particular por cuestiones de orden práctico como [...] los criterios de la medida del tiempo y del espacio, el período del año más oportuno para empezar un viaje con los medios de la época y los problemas relacionados con el alojamiento, la hospitalidad, la alimentación[1]. En ningún otro momento u ocasión de la vida como

1 Caucci von Saucken, P., "Le distanze dei pellegrinaggi medievali", en *Spazi, tempi, misure e percorsi nell'Europa del Bassomedioevo*, Actas del XXXII Congreso histórico internacional, Todi, 8-11 de octubre 1995, Spoleto, 1996, p. 313. Para estos aspectos de orden práctico, véase Peyer, H.C., *Viaggiare nel Medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Roma-Bari, 1977, p. 125-147 relativas al capítulo "L'ospitalità ecclesiastica: «Xenodochia», monasteri, ospedali e ospizi": "*La duplice funzione di alloggio per pellegrini e stranieri da un lato e ricovero per poveri e malati dall'altro rende particolarmente difficile determinare il ruolo svolto da ospizi e xenodochio nell'ambito specifico del movimento dei viaggiatori*"; *idem*, p. 127.

en la peregrinación, la distancia a recorrer tenía una importancia práctica tan destacable, además de un cariz profundamente espiritual. Y eso no sólo por la naturaleza de la meta, sino por el carácter especial de una experiencia que suponía el abandono de las pertenencias y de la tierra. Espacio y tiempo, resulta obvio, están, en el caso de la peregrinación, más íntimamente relacionados que nunca, significando la distancia el tiempo de recorrido, y siendo el tiempo de recorrido equiparable a la distancia. Especialmente cuando la única fuerza motriz de apoyo, más o menos al alcance de todos, eran los animales.

La exhaustiva y autorizada literatura sobre la peregrinación ha analizado este fenómeno de la cultura y de la espiritualidad medieval en sus diversas formas, con relación a los tiempos y también a los diversos itinerarios y recorridos. Lo que queremos proponer tiene que ver sólo con algunas consideraciones sobre la noción de "espacio" como dimensión íntimamente vinculada a la condición del peregrino, como una realidad física que se dilata en la profunda dimensión del espíritu, asumiendo confines que superan la materialidad de las distancias y la medida del tiempo.

Por eso, en los trabajos más que notorios de Gurevič sobre las categorías de la cultura medieval se planteaban interrogantes sobre la existencia de diferencias de percepción del espacio y del tiempo en los varios estratos y clases sociales[2]; y si existían o aparecieron tales diferencias con el paso de la sociedad campesina de economía agraria a una sociedad urbana de economía manufacturera y comercial.

Con referencia a la primera cuestión, cabe destacar que el peregrino no se enmarca en una clase social[3], en tanto que la suya es una condición contingente que afecta transversalmente a la sociedad, experiencia en la que se participa compartiéndolo todo, aunque como ya se señaló, en la época preconstantiniana la peregrinación fue esencialmente un fenómeno de elite[4], tratándose de fieles individuales, cuyas motivaciones *"a parte la devozione, consistevano nella necessità di chiarire a se stessi o per conto di altri certe questioni bibliche o teologiche"*[5]. Además, *"il primitivo pensiero cristiano tendeva ad accentuare la divinità e l'universalità di Cristo, piuttosto che la sua umanità"*[6].

La segunda cuestión quizás puede responder a un tipo particular de peregrinación, que se difundió especialmente en Flandes en el siglo XIV, la peregrinación judicial.

La conversión de la naturaleza penitencial de la peregrinación en un elemento judicial, con la equivalencia establecida entre penitencia y pena, tiene una relevancia parti-

2 Gurevič, A.J., *Le categorie della cultura medievale*, Turín 1983, 37.

3 Sobre la identidad del peregrino, véase el trabajo de Sensi, M., "Il pellegrinaggio a Santiago attraverso i testamenti dei pellegrini italiani", en *Santiago e l'Italia. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Perugia, 23-26, V, 2002*, Perugia 2005, p. 695-726, completado con un apéndice documental sobre los siglos XIV y XV; *idem*, p. 727-789. En la nota 26 Sensi se refiere a Caucci von Saucken, P., *Il cammino italiano a Compostella. Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella e l'Italia*, Perugia, 1984, p. 82, donde se destaca la importancia de los testamentos, de la documentación de archivo, como fuentes privilegiadas *"per la identificazione del pellegrino, ma anche per la natura stessa del pellegrinaggio"*; Sensi, M., "Il pellegrinaggio...", *op. cit.*, p. 701.

4 El aspecto elitista, la connotación de experiencia solitaria en cuanto vivida como diálogo interior, y por eso en aislamiento, no excluye que el fenómeno contara con una amplia participación de masas de peregrinos hacia las sedes apostólicas y los lugares santos principalmente.

5 Cardini, F., *Il Pellegrinaggio. Una dimensione della vita medievale*, Manziana, 1996, p. 9.

6 Runciman, S., *Storia delle crociate*, I, Turín, 1966, p. 36.

cular por la evolución del fenómeno desde una experiencia libre y personal, auténticamente religiosa, hasta una sanción por delitos de tipo civil y penal, a veces convertible en reparación. Indicativo de esto es el contexto urbano, con un gran desarrollo comercial y manufacturero, en el cual madura este proceso. El peregrino, en este último caso, es el ladrón, el homicida o el bandolero; el exponente del patriciado en ascenso político y económico que no conoce límites en su carrera hacia la realización de sus proyectos, el violento o el turbulento, que pone en peligro la armonía social y, por lo tanto, es condenado por las magistraturas ciudadanas[7]. En este nuevo contexto, la perspectiva en la que la cultura altomedieval, la cultura preferentemente sedentaria de una sociedad agraria, regulada por los ritmos naturales de las estaciones marcados por el sol, introducía la dimensión, la categoría, de espacio y tiempo, es distinta de la que tiene la cultura mercantil, absolutamente móvil, que consume grandes espacios, recuérdese la familia de los Polo, como el peregrino de la Alta Edad Media, pero en relación con un tiempo marcado por la competencia de los mercados. Por consiguiente, las distancias, las dificultades, las fatigas y los peligros ya no se viven como itinerario de perfección, sino como obstáculos que hay que superar, incluso de la forma más rápida posible.

Tiempo y espacio, no ya como recorridos convergentes en la inmaterialidad en la que los transmitía la cultura altomedieval, sino como categorías dicotómicas, puesto que la sociedad manufacturera o "preindustrial" no puede consentir los ritmos del espíritu que coinciden con los tiempos naturales.

Sin duda alguna resulta significativa la facultad prevista y practicada con la peregrinación judicial o peregrinación impuesta, de realizarla conjugando la condición de penitencia con la de pena mediante una tercera persona (*substitutus*) oportunamente retribuida. Y no era sólo un modo de evitar molestias. Con Arsenio Frugoni podemos decir que representaba *"la fine della grande esperienza medioevale"*[8]. El ilustre estudioso tomaba en consideración un problema distinto, esto es, el de las tarifas previstas y practicadas para la concesión de la indulgencia al peregrino que se dirigía a las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo, cuyo efecto tenía el mismo alcance que en el caso anterior, es decir, la desnaturalización de la peregrinación, que era también una *militia Christi*.

Al margen de los intereses específicos, pero también contingentes, de cada persona y categoría de personas implicadas, emerge la fuerza de un nuevo tipo de cultura madurada en la atmósfera urbana que pone en el centro al hombre con sus consecuentes impulsos, en sentido laico, y que se pueden encontrar ante todo en las motivaciones mismas del fenómeno. La peregrinación judicial era también un modo de apartar a los indeseables[9], aunque fuera por un determinado período de tiempo, que podía ser largo,

7 Véase sobre este argumento la tesis de doctorado de Vantaggiato, L., *Da Gand al santuario di San Nicola di Bari. Pellegrinaggio e mondo urbano nella Fiandra del XIV secolo*, Università del Salento.

8 Frugoni, A., *Pellegrini a Roma nel 1300. Cronache del primo giubileo*, 1999, p. 50.

9 En el *Liber ad milites Templi* de Bernardo de Claraval sobre la constitución de la nueva milicia, la espiritual, contrapuesta a la *militia saecularis*, aparece bastante claramente esta vertiente de la cuestión en la expresa oportunidad de apartar a las personas responsables de graves delitos, como homicidio, por largos períodos de tiempo mediante el envío de peregrinos hacia santuarios muy alejados, estableciéndose de este modo –pese a no estar

pero en todo caso era un modo de controlar la fuerza política de clases sociales enteras, responsables de la vida política de las ciudades, donde la política se mezcla con intereses económicos de familias, clases sociales y corporaciones.

De este modo, se pasa del tiempo del campesino, vinculado a la producción de la tierra, y por eso religioso, al tiempo del comerciante, ligado a la industria, a la manufactura, y por eso laico, porque está regido por el reloj, no por el sol[10], criatura de Dios (*frate Sole*).

Ya en el siglo XII, con una tremenda preocupación por la posible pérdida de la conformidad con la figura del peregrino por excelencia, Cristo, heredada de la espiritualidad altomedieval y llevada a la máxima expresión por Francisco de Asís

acogida aún por la costumbre, y en algún raro caso en los estatutos de las ciudades– la ecuación gravedad del delito y dureza de la pena, mediante la extenuante fatiga de un larguísimo viaje con todos los riesgos que podía entrañar. Cfr., por eso San Bernardo, "Liber ad milites Templi. De laude novae militiae", en Fonseca, C.D. (ed.), *Opere di San Bernardo*, Milán, 1984, V, 10, p. 454-456: *"Quodque cernitur iucundius et agitur commodius, paucos admodum in tanta multitudine hominum illo confluere, nisi utique sceleratos et impios, raptores et sacrilegos, homicidas, perurios atque adulteros, de quorum profecto profectione, sicut duplex quoddam constat provenire bonum, ita duplicatur et gaudium, quandoquídem tam suos de suo discessu laetificant, quam illos de adventu quibus subvenire festinant". "Paucos admodum in tanta multitudine hominum illo"* en el Templo de Jerusalén, es decir, "confluere", confirma que se trata de peregrinos y de peregrinaciones dirigidas a liberar los Santos Lugares. Del mismo modo, el paso *"de quorum [...] profectione [...] constat provenire bonum [...] et gaudium, quandoquídem tam suos de suo discessu laetificant"* explica cómo en estos tipos de peregrinación se veía ya en el siglo XII la oportunidad de liberarse de los indeseables, aunque sólo fuera temporalmente, sin excluir las posibles consecuencias de los peligros siempre presentes en los Caminos. La perspectiva de Bernardo es el rescate del error, del pecado: *"Itaque laetatur Aergyptus in rpofectione eorum, cum tamen de protectione rorum nihilominus laetetur mons Sion et exlutent filiae Iudae"* (*ídem*, p. 456). Otro testimonio del siglo XII, el *Liber Sancti Iacobi*, ofrece otra muestra más de la ecuación gravedad de la pena y largo recorrido de peregrinación. Berardi, V.M. (ed.), *Il Codice Callistino*, libro II, capítulo II, p. 345-346. También aquí se trata del caso de una persona manchada por un homicidio que es enviada por su confesor a hacer una peregrinación expiatoria desde Italia hasta Galicia, en España, o sea, al santuario compostelano. Significativo en este sentido es el modo de cerrar dicho capítulo: *"Questa testimonianza ci è data perché noi possiamo credere che otterrà certamente la cancellazione in eterno dei peccati chiunque si sia pentito sinceramente e sia giunto da terre lontane in Galizia per implorare il perdono di Dio e l'intercessione del suo santo apostolo";* véase Van Herwaarden, J., *L'integrità del testo del Liber Sancti Jacobi vent'anni più tardi*, en *Santiago e l'Italia*, p. 271-284. Una fuente flamenca, el *Zoendicbouc*, muy interesante y completamente inédita, relativa al registro de las sanciones fue estudiada por Lorenza Vantaggiato; cfr. supra nota 5. En ese texto se observa una cierta preferencia, en los casos de delitos graves, por el santuario de San Nicolás de Bari, meta sin duda alguna bastante alejada para los peregrinos flamencos y confirmación, por eso, de esa estrecha conexión: larga distancia y la gravedad del delito. Evidentemente la distancia era asumida por la sanción eclesiástica y también civil proporcionalmente a la pena. Que la elección del santuario apuliano fuese achacable a la distancia en el caso de los flamencos queda confirmado claramente por el mismo tipo de sanción que imponía la peregrinación al santuario de Santiago de Compostela. Véase en este sentido Cuozzo, L., *Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella*, Ciudad del Vaticano, 2004, en particular p. 113: *"Il pellegrinaggio come pena comminata dall'autorità civile, apparve per la prima volta nei principati ecclesiastici dei Paesi Bassi dove l'influenza canonica era più forte. Così, nel principato ecclesiastico di Liegi, nel sec. XV, all'autore di violenze o ferite gravi all'interno di una chiesa, era comminata la condanna a due pellegrinaggi a Santiago di Compostella, una a beneficio della chiesa, e l'altra a favore della parte pregiudicata [...]. È difficile precisare quando sia stato introdotto il pellegrinaggio come sentenza civile",* aunque se puedan determinar, según algunos estudiosos como Cauwenberg, las fases de evolución desde una disponibilidad del culpable a resarcir al ofendido, es decir, desde una fase de arreglo de carácter privado, hasta la fase de naturaleza pública con la intervención del Municipio o del conde en la valoración y en la imposición de la sanción. *"Questa preferenza dei Fiamminghi per il santuario di San Giacomo si spiega con la loro devozione per l'apostolo. Già alla metà dell'XI secolo, infatti, alcuni pellegrini di Liegi si vantavano di essere ritornati in patria dopo aver trafugato la reliquia di un braccio del Santo"; ídem*, p. 117. Las documentadas "peregrinaciones judiciales" desde Gante hasta San Nicolás de Bari en Apulia no permiten excluir que la elección de estas dos metas fuera dictada precisamente por la gran distancia, por la oportunidad que ofrecía, decíamos, de alejar a los indeseables durante un largo período.

10 Cfr. Gurevič, *Le categorie...*, *op. cit.*, p. 37.

(1183-1226), se preguntaban: *"cosa accadrà a quelli che si recano sulle loro tombe con il denaro acquisito fraudolentemente, con la violenza o con l'usura, o che lì giungono abbandonarso ad atti impuri, a menzogne, a parole oziose, a discorsiderisori, o all'ubriachezza e alle canzone profane?"*[11].

Si los peregrinos de Gante, en el siglo XIV, que se dirigían al santuario de San Nicolás de Bari, atravesaban Europa Occidental de un extremo al otro, peregrinos como Egeria en el siglo IV habían *"preso a girare in lungo e largo per il mondo fino a pervenire ai Luoghi Santi, in Palestina"*[12], viviendo la experiencia itinerante como *peregrinatio eremitica* que de la Escritura llevaba a la visita directa de dichos lugares. La *peregrinatio* de Egeria duró tres años, desde la Pascua del 381 a la del 384[13]; quizás también por la notoriedad del personaje, por el modo en el que la misma Egeria vivió esta experiencia y por una serie de elementos que caracterizaron su aventura, ésta tiene un interés particular. La distancia del viaje, que se prolongó durante tres años, desde Galicia, en Occidente, hasta Oriente, está relacionada sin duda alguna con el tiempo del recorrido. Desde Galicia a Tebaida, en Egipto, tierra de anacoretas, memoria del exilio del pueblo hebreo, a la subida del Sinaí donde Dios se manifestó a través de la palabra de la Ley, a los lugares de la tradición mosaica, a los lugares donde Cristo vivió, hasta Cilicia en la actual Turquía para parar en Tarso[14]. El Mediterráneo y las áreas limítrofes, el Mar Muerto, el Sinaí, el desierto egipcio se convierten para el peregrino cristiano casi en el ambiente natural, al que le atribuye una identidad, la identidad del contexto, teatro del proyecto teológico desde la Creación al diluvio universal, a las tablas de la ley dadas a Moisés, a la encarnación del Verbo, a la pasión de la cruz. Aquí, los mismos lugares son reliquias, en cuanto que son testigos que, sin duda, apelan a la memoria, pero sobre todo en cuanto lugares en los que visible e invisible se encuentran[15]. Los *ipsissima loca*, como se denominaban, constituían para el peregrino de la Alta Edad Media un ambiente tranquilizador, puesto que atestiguaban la victoria sobre la muerte demostrada por el sepulcro vacío.

La percepción de este espacio, geográfica y culturalmente mediterráneo, delimitado y diseñado por el carácter universal de la religión cristiana a lo largo de los confines del multiétnico Imperio Romano, tiene, al mismo tiempo, una profundidad real y trascendente por *"l'intervention [...] des vertus"*[16] sobrenaturales de Dios y de sus már-

11 Berardi, V.M. (ed.), *Il Codice...*, *op. cit.*, libro I, capítulo XVII, p. 223-224.

12 Cardini, F., "Egeria. La pellegrina", en Bertini, F. (dir), *Medioevo al femminile*, Roma-Bari, 1989, p. 4.

13 *Ídem*, p. 12.

14 *Ídem*, p. 4-5, y 16. Sobre los recorridos de las peregrinaciones de Egeria, véase Cardini, F., *Il pellegrinaggio...*, *op. cit.*, p. 66-800. Para los otros testimonios de peregrinación relativos a personajes importantes como san Basilio de Cesarea (ca. 350), san Jerónimo y san Gregorio de Nacianzo (en Jerusalén, ca. 372), o de Casiano en Belén (ca. 380), o como la del emperador Teodosio, según el *Compendium historiarum* de Cedremo, (en Jerusalén, ca. 386), véase *ídem*, p. 11-16.

15 *Ídem*, p. 20.

16 Gautier Dalché, P., "La représentation de l'espace dans les *Libri miraculorum* de Grégoire de Tours", en *Le Moyen Age. Revue d'Histoire et de Philologie*, 3-4, 1982, p. 414. En este caso la referencia específica está constituida por la antigua Galia, en la época de Gregorio de Tours, que ya era *Regnum Francorum*. El mecanismo por el que se diluye la frontera entre real y trascendente es la mayor razón referida a los testimonios apostólicos y a los de

tires. Profundidad en la cual espacio y tiempo son asumidos en la dimensión estática del espíritu.

Por eso, para Egeria el espacio es la *terra sancta* con los confines antes indicados. En su *peregrinatio*, ella busca las referencias históricas de su fe, la demostración de los testimonios de las escrituras. Toda la tensión de su espíritu reside en poder exclamar y dar a conocer que "existen", que "no son un territorio de mito", pertenecientes por eso "a la historia", y que "se pueden", por lo tanto, "recorrer, describir, medir". *"La loro esistenza* [ésta es la tarea de su peregrinación, que en este sentido se enriquece con el valor de la investigación] *è una prova in più della realtà, della storicità del messaggio divino"*[17].

Para la peregrinación cristiana, porque a esto se dirigen las pocas reflexiones recogidas en este trabajo, el Mediterráneo tiene que convertirse en el espacio de las directrices que conducen a las fuentes de la fe, a los testimonios ante los cuales detenerse en recogimiento y exclamar que todo fue verdad, como quiere decir Egeria.

Cardini, al hacer hincapié en la importancia del *Itinerarium* atribuido a Egeria en la formación, incluso en los testimonios literarios, de una conciencia en el Occidente europeo de un espacio teatral de la proyección del cristianismo desde Oriente Medio, su cuna, hacia la Europa latinizada, superando en el tiempo la línea de Roma y de Constantinopla, hace referencia a la literatura de viajes, es decir, a textos redactados por peregrinos occidentales entre los siglos IV y VII, como el *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque* (siglo IV), el *Breviarius de Hierosolyma* (siglo VI), el *De situ Terrae Sanctae* del archidiácono Teodosio, el *Antonini Placentini itinerarium* (siglo VI), e incluso el *De locis sanctis* de Pedro Diácono (1107-1159)[18].

Sin embargo, serán las vicisitudes de los siglos XI y XII las que cambien la percepción del Mediterráneo como espacio inmaterial, aunque teatro de acontecimientos extraordinarios y sobrenaturales, por su percepción como un espacio geográfico e histórico concreto, atravesado una primera vez, en la época apostólica, de Sur a Norte, desde Palestina hacia Europa, y posteriormente, en sentido opuesto, desde Europa hacia los lugares que fueron la cuna del cristianismo.

La conciencia de los siglos más antiguos, su manera de ver los acontecimientos del pasado desde el presente, facilita esta identificación de la *ecumene* con el espacio cristiano, con connotaciones claramente culturales, con todas las implicaciones de alcance histórico-político. No pasará mucho tiempo hasta que los armadores de las repúblicas marítimas de Italia, aparte de los peregrinos, lleven a Palestina las tropas de los cruzados y los enrolados en las órdenes monástico-caballerescas del momento, fenómeno de enorme relevancia desde el punto de vista cultural por la evolución que representa de la peregrinación, con el rechazo, evidentemente, de compartir con otros, los *infideleles,* los lugares de origen del Evangelio, sus caminos de tránsito y de difusión. Desde el Norte de

la vida de Cristo. Razón por la que la irrupción en el espacio humano de lo divino despoja a este último de las dimensiones de *milieu concret,* que se convierte así en *cadre très abstrait; ídem*, p. 412.

17 Cardini, F., "Egeria...", *op. cit.*, p. 15.

18 *Ídem*, p. 16. Véase *Les pèlerinages de l'antiquité classique à l'occident mediéval*, París, 1973.

Francia y de Alemania, Templarios y Teutónicos se dirigirán hasta Palestina con el imperativo *"terram sanctam recuperare"*[19]. Pero incluso antes, y precisamente a finales de los años veinte del siglo XII, en un documento sobradamente conocido gracias sobre todo a Jean Leclercq, escrito, según una hipótesis, por Hugo de Payns, *"le maître des Templiers"*[20], y dirigido a los caballeros residentes en el Templo de Jerusalén con el fin de darles ánimos[21], aquellos que se consagraban a mantener las posiciones de aquella *terra sancta* eran vistos por la conciencia europea como *Christi milites,* cuya vocación era *"pugnare et vincere et coronari in Christo Jesu Domino nostro"*[22]. El texto, aunque *"parfois fautif",*[23] como observaba Leclercq, anticipa esta extensión del cristianismo a espacios más amplios que sus lugares de origen comprendidos en el *Mare Nostrum* romano, a los países europeos. El sentido de pertenencia, explícitamente expresado por el *recuperare* del prólogo de la Regla de los Caballeros Teutónicos, revela la conciencia de una unidad cultural alimentada, al compartir los valores y fundamentos de un sentir y de una fe comunes, por los Caminos de Peregrinación capaces de permitir el continuo flujo de los elementos vivos de un credo mediante la renovación de la condición de la ξενιτεια; revela la perspectiva cristiana de la vida como un continuo *"peregrinare su questa terra [...] lontano dalla patria"* para *"preparare il proprio ingresso in quella celeste"*[24]. Por otra parte, el "manuscrito de Nîmes" señala el momento en que la peregrinación cristiana prevé el eremita combatiente, bajo la urgencia de las motivaciones asumidas por la eclesiología de la segunda mitad del siglo XI, junto al eremita itinerante. De este modo, la unidad del "espacio cristiano", entonces sólo euromediterráneo, coincide desde el punto de vista histórico con el espacio de la Iglesia bajo el magisterio del romano pontífice. En el centro de esta eclesiología, estaba esa unidad de la Iglesia que no se resolvía sólo en ella misma y con la perspectiva de un Humberto de Silva Candida; aquella unidad materializada también en la *ecumene* euromediterránea, cuya linfa pasaba a través de las arterias que conducían a los lugares de los orígenes, donde el proyecto teológico adquirió forma histórica. De manera muy eficaz, la peregrinación se propone en la India bajo la imagen del río recorrido contra corriente hacia el manantial[25], con un evidente significado purificador, de liberación del dolor, común tanto al cristianismo, para el cual la culpa de la que somos rescatados significa dolor, como al budismo, y al islam, que en lo alto ante el monte Arafat, la "montaña de Dios"[26], determina *"il momento culminate del pellegrinaggio [...] che dà a tutti il senso*

19 "Di Kapitel, die Regel, die Gesetze und Gewohnheiten», en Von Perlbach, M.; Halle, A.S., *Die Statuten des deutschen Ordens nach den ältesten handschriften*, 1890, p. 24.

20 Para la atribución y datación de dicho documento, llamado *Manuscrito de Nîmes*, véase el trabajo de Leclercq, J., "Un document sur le début des Templiers", en *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, Roma, 1966, p. 87-99, en particular, 91.

21 *Ibídem*.

22 *Ídem*, p. 93.

23 *Ídem*, n. 1.

24 Cardini, F., "Egeria...", *op. cit.*, p. 5.

25 Ries, J., "Pellegrinaggi pellegrini e sacralizzazione dello spazio", en Caucci von Saucken, P., *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma Santiago Gerusalemme*, Milán 1999, pp. 20-21.

26 *Ídem*, p. 33.

della grandezza di Allah ma anche il sentimento della forza e dell'unità della comunità, l'umma musulmana"[27].

"Dall'XI secolo quattro cammini di Santiago attraversavano la Francia raccogliendo i pellegrini giunti tramite innumerevoli percorsi, dalla Francia e da tutta l'Europa, da Inghilterra, Scandinavia, Germania, Svizzera e Italia. Su ognuno di questi lunghi percorsi vivono una vera avventura biblica, liturgica e culturale, che li porta da un ospizio a un monastero, da un rifugio a un santuario a una cattedrale incontrata lungo la via. Ogni volta fanno l'esperienza dell'accoglienza, della celebrazione eucaristica, della preghiera e degli incontri con altri pellegrini. In un simile contesto l'itinerario è sacralizzato e l'universo sembra divenuto veramente armonico"[28].

Por motivos prácticos y contingentes, aparte de otros de devoción, el arte Románico contribuyó a sacralizar el espacio cristiano con la producción de los signos de esa conciencia unitaria que las grandes arterias de peregrinación a Santiago, Roma y Jerusalén contribuirán a consolidar a partir del período comprendido entre la reorganización constantiniana de los Santos Lugares y la gran ofensiva persa de la segunda década del siglo VII, causa, por lo menos desde el punto de vista monumental, de grandes daños contra los santuarios de Tierra Santa[29].

La fundación de Jerusalén como ciudad-santuario a la que toda la cristiandad mira y hacia donde todos los cristianos se dirigen se remonta al siglo IV, a la madre de Constantino, Helena[30]. Las numerosas peregrinaciones realizadas en este período, incluso por muchas mujeres, a veces de rango social elevado[31], y los *Itineraria romana* que se definieron en estos siglos entre el fin del Imperio Romano y la Alta Edad Media, cuando *"le tombeau des apôtres saint Pierre et saint Paul à Rome a commencé à attirer des foules nombreuses"*[32], abren las vías que permitirán a los peregrinos del Norte de Francia y de las Islas Británicas llegar a Roma.

Las obras de los Padres de la Iglesia serán las que orienten la atención del pueblo cristiano hacia las fuentes de la fe, hacia los lugares que presenciaron la materialización de lo Eterno, la manifestación de lo Eterno al hombre como tiempo histórico. Será también el impulso provocado por el esfuerzo contextual producido por el paganismo para contener la expansión del cristianismo el que movilice al pueblo cristiano a buscar la historicidad de los Santos Lugares, como atestiguará Egeria. El espacio cristiano, por lo tanto, como contexto cultural que se asoma sobre el Mediterráneo, desde Galicia a Roma, a Jerusalén, a Egipto, a Cilicia, y que se proyecta sobre el Mediterráneo, desde el extremo occidental europeo hasta Grecia, la antigua Iliria, y, subiendo a los países

27 *Ibídem*.
28 *Ídem*, p, 20.
29 Cardini, F., "Egeria...", *op. cit.*, p. 16.
30 Véase *ídem*, p. 7. Véase del mismo Cardini, F., *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce. Pellegrini, crociati, sognatori d'Oriente fra XI e XV secolo*, Milán 1991, en particular, el capítulo sobre "La devozione a Gerusalemme in Occidente e il «caso» sanvivaldino", p. 154-203.
31 Cardini, F., "Egeria...", *op. cit.*, p. 7 y 8. Véase también Richard, J., *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Brepols, 1981, p. 19 y 20.
32 *Ídem*, p. 16.

de la Europa danubiana, a Alemania y Francia. La Vía Francígena será después la gran arteria que enlazará esta comunidad con Europa del Norte. *"Le basiliche si moltiplicano, prende avvio il culto dei martiri e dei santi, i pellegrinaggi cominciano a mobilitare il popolo cristiano. Il culto peregrinante dell'Occidente cristiano si nutre del fervore per le tombe dei martiri e dei santi, a cominciare da quelle di Pietro e Paolo a Roma"*[33]. La Vía Francígena, reuniendo a las gentes más diversas provenientes de todas las partes del mundo cristiano y que se dirigen hacia la misma meta, traducía y realizaba, mejor que cualquier otra cosa, el sentido social de una religión universal como el cristianismo, que había encontrado su área de difusión y su contexto en la universalidad del orbe romano.

La pérdida del impulso ético, que había dado vida a la república romana, no tuvo repercusión en el sentido social de la misma. Esto constituyó una condición favorable a la propagación de una religión como el cristianismo, que, precisamente en el vínculo colectivo de la peregrinación, experimentaba uno de los momentos de máxima expresión mediante el recorrido de un único itinerario realizado en comunidad, mediante la participación coral en los mismos rituales, mediante la tensión hacia una única idea religiosa[34]. Religiones "nacionales" como la griega o la romana compartieron con el cristianismo este vínculo comunitario en la experiencia de la peregrinación. Si en los peregrinos, que a través de la vía sacra acudían cada cuatro años a la llanura de Olimpia dominada por el bosque sagrado y por el templo de Zeus, se reconocía a Grecia entera mediante la participación en las fiestas religiosas y en los juegos, en los santuarios cristianos, famosos y santificados por la memoria, o por las reliquias de santos o mártires, la emoción religiosa hallaba su cumplimiento en la trascendencia de lo divino, por este mismo motivo presente, en que lo infinito se encontraba como acto del proyecto teológico, que exalta la posición central del hombre, realidad inmortal en la continuidad de la acción creadora.

Por lo tanto, si el siglo IV representa un período cronológico particularmente significativo para la peregrinación cristiana con la "invención" de la Cruz gracias a Helena, madre del emperador Constantino, el XI constituirá una fecha muy importante por los efectos sobre el pensamiento cristiano, sobre la posición de la Iglesia, que desde este momento se puede llamar la Iglesia de Roma después del cisma de 1053, y la postura de Occidente respecto al mundo musulmán. Ciertas motivaciones de la teología y de la eclesiología de las épocas gregoriana y pregregoriana deben interpretarse en función de los acontecimientos acaecidos en la segunda mitad de este siglo y de los cuales no se puede prescindir.

El problema central era el de la primacía romana y la solución del conflicto que se desencadenó entre el poder espiritual y el poder temporal. Obras como el *Liber ad amicum* de Bonizone da Sutri, o *De unitate ecclesiae conservanda* (1090/1093) de autor incierto,

33 Ries, J., "Pellegrinaggi...", *op. cit.*, p. 23.

34 Sobre todo en la Baja Edad Media se confirmó la peregrinación como "movimiento de masas", salvo en el caso de la que se dirigía a Jerusalén, reservada de modo particular para personas ricas a causa de su coste, bastante elevado; véase Herbers, K., "Pellegrini a Roma, Santiago, Gerusalemme", en Caucci von Saucken, P., *Il mondo...*, *op. cit.*, p. 127-134.

pero que se puede atribuir a Valtramo, obispo de Naumburg, deben entenderse como testimonios conscientes, aunque con diferentes pareceres y posturas, de la necesidad de distinguir entre los dos poderes, ya que las interferencias constituían motivos de conflicto y de aflicción para la cristiandad.

En este clima pueden entenderse las posturas y las preocupaciones expresadas en el *Liber ad amicum*, en el *De unitate*, o incluso en el *De ordinando pontifice*, que convergen en la concepción de la unicidad del papel de la autoridad espiritual; junto a una perspectiva de la Iglesia como organización fuertemente jerárquica, la propuesta de una *christianitas* de Humberto de Silva Candida, dispuesta, como Pedro Damián, a colaborar entre los dos poderes. No se puede olvidar el momento en que fue escrito el *Liber ad amicum* de Bonizone, el año 1086, y el *Unitate ecclesiae conservanda*, entre 1090 y 1093. En el mismo año de la redacción del *Liber ad amicum*, Anselmo da Lucca escribió el *Liber contra Wibertum*, es decir, contra Guiberto de la familia de los "da Correggio", o lo que es lo mismo, contra Clemente III, antipapa (1080-1100) elegido por los veinticinco obispos reunidos en el Concilio de Bressanone, convocado por el emperador Enrique IV, después de la segunda deposición sancionada por Gregorio VII.

Las fechas de 1086 y de 1090/1093 tienen gran importancia; la primera hace referencia al momento de la explosión con toda su virulencia de la polémica antiguibertista; la segunda, a la visión de una *christianitas* de sello humbertino, fundada, como ya apuntó anteriormente Pedro Damián, sobre el *glutinum caritatis*[35], es decir, sobre el vínculo que debería justificar la acción convergente de la Iglesia y del Imperio en una relación entre madre e hijo[36].

De forma muy eficaz, Pedro Damián, en torno a 1052, en otro texto relativo a la validez de los oficios desempeñados por clérigos nombrados por los culpables de simonía, hace hincapié en el verdadero problema de la Iglesia en esta segunda mitad del siglo XI, es decir, la cuestión de la *libertas ecclesiae* dentro del espacio de la Iglesia, entendida como comunidad, *ecclesìa*, universal, cuando universal coincide con la *ecu-*

35 Damiani, P. "Disceptatio sinodalis", en De Heinemann L. (ed.), *M.G.H., Libelli de lite imperatorum et pontificum*, t. I, Hannoverae, 1891, p. 93: *"ita sublimes duae personae tanta sibimet invicem unanimitate iungatur, ut quodam mutuae caritatis glutino et rex in Romano pontitifice et Romanus pontifex inveniatur in rege, salvo scilicet suo privilegio papae, quod nemo preter eum usurpatur permittit"*. Parece que fue escrita en 1062 por el cisma desencadenado en el momento de la sucesión al trono pontificio de Alejandro II (1061-1073) con la elección en Basilea, el 28 de octubre de 1061, de un antipapa en la persona de Cadalo, de familia probablemente lombarda, que tomó el nombre de Honorio II, depuesto en 1064 y muerto en 1073. Bonizone, aunque sustancialmente se remite al *bellum iustum*, propone una lectura del tema, por lo menos en términos de lenguaje, en la perspectiva de la ley y de la ética más que del canon. De hecho, se expresa en términos de licitud: *"si licuit vel licet christiano pro dogmate armis decertare"*. Con la prioridad dada al perfecto *licuit,* Bonizone parece buscar el consuelo de las *auctoritates.* Para el problema de la guerra *in utroque iure* véase dicho trabajo de Cassi. Cfr. también Cardini, F., *Gerusalemme...*, *op. cit*, p. 314.

36 Véase en este sentido el pensamiento de San Ambrosio (s. IV) en el *Sermo contra Auxentium*, 36: *"Quod cum honorificentia imperatoris dictum nemo potest negare. Quid enim honorificentius, quam ut imperator Ecclesiae filius esse dicatur? [...]. Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est; bonus enim imperator quaerit auxilium Ecclesiae, non refutat"*, y el de Gelasio I (492-496): el emperador *"Filius est, non praesul Ecclsiae; quod ad religionem competit, discere ei convenit, non docere"* (*Epistola*, X, 9); cfr. Robert, W.; Carlyle, A.J., *Il pensiero politico medievale*, I, Bari 1956, p. 200 y 206.

mene romana: *"sed omnis ecclesia catholica per Romani fines imperii circumquaque diffusa de vinculis antiquae damnationis velut ex orrendo ac profondissimo carcere liberatur"*[37].

El *omnis ecclesia catholica*, es decir, el espacio cristiano, coincidirá con los *fines Romani Imperii* mediante una intensa obra de evangelización en los primeros siglos de la Edad Media, que más tarde se extenderá con la actividad de misioneros como san Patricio (siglos IV y V) en Irlanda, san Colombano en Escocia (siglo VI) y con los Caminos de Peregrinación, que diseñarán la red de los flujos de la nueva fe desde el centro del Mediterráneo, Roma-Jerusalén, hacia la periferia del orbe romano-cristiano. Y, como en una auténtica hidrografía, los llamados santuarios menores, el de San Martín de Tours; el de Chartres, en continuidad con la tradición druídica en Galia; el de Mont-Saint-Michel, en Francia; el de Aquisgrán; el de Colonia, con las reliquias de la túnica del Niño Jesús, la túnica blanca de la Virgen, el sudario de san Juan Bautista, en Alemania; el de Canterbury, con la tumba de san Thomas Becket, en Inglaterra; el de Down Patrick, con las reliquias de los santos irlandeses más importantes, en Irlanda; el de San Miguel Arcángel y San Nicolás de Bari, en Italia; constituirán por su parte una red de trazados secundarios, afluentes de los grandes Caminos hacia las sedes apostólicas y los Santos Lugares.

El momento de la redacción del *De unitate ecclesiae*, que como ya dijimos fue en los años 1090/1093, y con el que parece apelarse a la imagen damianea del *"omnis catholica ecclesia [...] circumquaque diffusa",* sigue la defensa de las posiciones gregorianas extremas de un Bonizone, y precede por poco tiempo al bando de la primera cruzada dictado por el rey de Urbano II (1088-1099). El espíritu que anima la lucha contra los peligros internos de la Iglesia –recuérdese la elección de Cadalo, antipapa, con el nombre de Honorio II, o la elección de Guiberto, también antipapa, con el nombre de Clemente III– parece afectar, como consecuencia, a los otros problemas existentes, entre los cuales, por verdadero o arbitrario que resulte, se encuentran la dificultad y los peligros que corrían los peregrinos que se dirigían a Tierra Santa.

La predicación de la cruzada por parte del pontífice, con todas las implicaciones doctrinales, culturales e ideológicas que podía suponer, y que supuso, necesitaba, de hecho, una toma de posición de enorme relevancia respecto a la conciencia del Mediterráneo como "espacio cristiano" definido dentro de esos *fines Romani Imperii* que configuraban el *Mare Nostrum.* A finales del siglo XI, son cada vez más vivaces los testimonios sobre la conciencia por parte de Occidente de la presencia en ese espacio de otra religión, la musulmana, que ya en el siglo VIII fue capaz de extenderse con la conquista árabe de los países de origen, a lo largo del Norte de África, hasta España, incluso intentando extenderse por Francia si no hubiera sido por Carlos Martel (689-741), que paró el fenómeno en Poitiers (732), aunque sin poder expulsar a los invasores de Aquitania y del valle del Ródano. Si la avanzada árabe fue militar, la presencia en zonas y suelo cristianos habría sido mucho más peligrosa, por ser de naturaleza cultural y religiosa. La misma tierra de

37 Damiani, P., "Liber gratissimus", en De Heinemann L. (ed.), *M.G.H., Libelli...*, *op. cit.*, XXXVIII, p. 72.

procedencia de Egeria, e incluso el santuario compostelano, se vieron obstaculizados hacia el Atlántico por el islam que había penetrado profundamente en la Península Ibérica.

De este modo, el cristianismo, la Iglesia, parecieron no reaccionar hasta el siglo XI, cuando los peligros que afectaban a los peregrinos Camino de Palestina, denunciados por los embajadores bizantinos ante Urbano II (1088-1099), podría decirse que conmocionaron al Occidente cristiano, que será llamado en 1095, durante el Concilio de Piacenza, a tomar las armas para liberar los Santos Lugares.

Cabe destacar que todavía a finales del siglo XII un escritor-viajero musulmán nacido en España en 1145, Ibn Giubair, podía observar los restos del islam siciliano bajo la iluminada tolerancia normanda, registrando *"con compiacimento* [señalaba Francesco Gabrieli] *la sopravvivenza, pur avvertendone poi non lontana l'estinzione"*[38]. Pero si el testimonio de Ibn Giubair se refiere a la situación siciliana, sin duda angustiosa y limitada, los acontecimientos de la toma de Jerusalén, por parte del califa Omar en 638 d. de C., ofrecen un escenario bien distinto, que atestigua al mismo tiempo las posibilidades de buena convivencia entre musulmanes y cristianos, justamente en cuanto a la confesión religiosa, el punto neurálgico de toda la cuestión[39]. *"Il profeta in persona [observaba Runciman] aveva ordinato che, mentre ai pagani doveva venir offerta la scelta fra la conversione e la morte, al Popolo della Bibbia, cioè ai Cristiani e agli ebrei [...] venisse concesso di conservare i loro luoghi di culto e di usarli senza restrizioni",* aunque se les prohibiese explícitamente hacer proselitismo[40].

Sin embargo, esto demuestra un estado de hostilidad entre los dos mundos, el musulmán y el cristiano, madurado en torno al siglo IV y que culminó en la centuria siguiente, cuando la emperatriz Eudosia se trasladó a Jerusalén seguida por muchos miembros píos de la aristocracia bizantina[41], desde donde envió a Constantinopla una verdadera y auténtica colección de reliquias, entre las que figuran el retrato de la Virgen pintado por san Lucas[42]. Las peregrinaciones eran "raras" en los "albores del cristianismo" y se acentuaron en la época en el pensamiento cristiano la divinidad y universalidad de Cristo, más que su humanidad[43]. Por lo tanto, las fechas de la toma de Jerusalén (638) por parte del califa Omar, la de la batalla de Poitiers (732), que fijó la frontera más Noroccidental de la expansión árabe, y la del inicio de las hostilidades entre el Occidente cristiano y el islam árabe (1095), responden a un período difícil bajo cualquier punto de vista por el progresivo ensimismamiento de un Occidente profundamente empobrecido. También corresponden a una época en la que, con la concurrencia de dichas circunstancias, se altera el principio ecuménico de un Tertuliano[44] que, en la obra *De corona*, reclama el imperativo categórico al cristiano, al "dis-

38 Gabrieli, F., *Viaggi e viaggiatori arabi*, Florencia, 1975, p. 83.
39 Runciman, S., *Storia...*, *op. cit.*, p. 7 y ss.
40 *Ibídem*.
41 *Ídem*, p. 38.
42 *Ibídem*. En este período, a mediados del siglo V, el interés por Jerusalén llega a su cima; *ídem*, p. 37.
43 *Ídem*, p. 36.
44 Cassi, A.A., "Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del bellum iustum", en *Gue-*

cípulo de Cristo", consistente en no poder *"negare il Vangelo, nemmeno in caso di necessità o di legittima difesa; pace, dunque, a costo del martirio"*[45].

A pesar de las peregrinaciones que se hicieron famosas por los *récits* que llegaron hasta nosotros, como el de Egeria o el del peregrino de Burdeos que emprendió viaje al volver de Palestina; a pesar del parecer favorable de san Jerónimo, que se estableció en Palestina seguido por el *"circolo di donne ricche ed eleganti che si riuniva attorno a lui in Italia"*[46], sobre el valor de acto de fe que tenía la oración en los lugares donde vivó Cristo; a pesar del impulso que para el fenómeno podía suponer la *inventio* de las reliquias de la pasión por parte de la emperatriz Helena, la peregrinación cristiana tomará verdadero impulso en el siglo X, cuando se empezó a atribuir a los Santos Lugares, con los cuales el peregrino entra en "contacto místico", el poder de redimir los pecados con el perdón divino. En este período se trazan los itinerarios por excelencia de la cristiandad: uno de ellos en dirección a España por Santiago de Compostela, el otro en dirección a Italia por Roma y por el Monte Sant'Angelo en Apulia, y un tercero en dirección a Palestina por Jerusalén y los demás Santos Lugares. Pero también fue la recuperación de la seguridad y la tranquilidad de los viajes por mar, tras los éxitos militares bizantinos con el consiguiente control del Mediterráneo, lo que favoreció, junto con el comercio, que se retomasen las grandes travesías desde Europa, desde la Europa del Norte hacia los Santos Lugares, representados sobre todo por los santuarios apostólicos y por los lugares donde transcurrió la vida de Cristo; desde Belén, lugar símbolo de su nacimiento, hasta el Gólgota, memoria de la pasión. A partir del siglo IV, el Mediterráneo se convierte en el espacio donde se produce la *virtus* de Cristo, con el anuncio de la Palabra y con la rápida

rra giusta? Le metaforsi di un concetto antico, Nápoles, 2003, p. 114. Véase también Calore, A., "Introducción", en *ídem*, p. VII-XXXIV, en particular, XIX y siguientes, sobre la evolución del fundamento de "justificación" de la guerra desde Tertuliano a Agustín hasta la lectura en clave de derecho bélico, en virtud de la cual el *bellum iustum* era tal siempre que fuera *bellum solemne*, *"dove la solennità era conferita dalla decisione presa dalle massime autorità istituzionali di muovere guerra"*; cfr. aquí nota 53 sobre la figura de los *bellatores Domini*; *"e dal rispetto delle ritualità belliche prescritte"*, *ídem*, p. XXI. Y también, en la misma página, nota 56: *"Per avere una guerra giusta occorre che: sia proclamata da soggetti muniti di imperium, inteso quest'ultimo come sovranità. Per cui i combattenti devono essere hostes giuridicamente riconosciuti"*. Con Graciano el pensamiento canónico formula también el problema de reconducir el originario instinto agresivo y homicida a un acto consciente, porque es decidido por las autoridades con el fin de tutelar, de obtener un bien superior por su naturaleza de interés común. *"Si ergo viri sancti [...] et publicae potestates bella gerentes non fuerunt transgressores illius mandati: Non occides, quamvis quosque flagitiosos digna morte perimerent; si miles suae potestati obediens non est reus homicidii, si eius imperio quemlibet flagitiosum interfecerit; si homicidas, et venenarios punire non est effusio sanguinis, sed legum ministerium [...] patet quo malos interfici liat"* ("Decretum Magistri Gratiani, Friedberg, A. (ed.), *Corpus Iuris Canonici*, Graz 1959, II Parte, C. XXIII, Q. V, c. XLVIII, col. 945). Inmediatamente después, el mismo Graciano se pregunta *"si contingat aliquos malos puniri ab hiis, qui non habent legitimam potestatem, an sint rei effusi sanguinis hii, per quos puniuntur»* (col. 945). Sobre la base del pensamiento de Ambrosio –concretamente en relación al suceso de Caín y Abel–, Graciano atribuye la guerra, en definitiva, a un acto disciplinado, como ya se vio anteriormente, en su ejecución desde la obediencia hasta la legítima "potestad"; *ídem*, c. XLIX, col. 947: *"Apparet ergo, quod aliquando per legitimam potestatem gerentes, aliquando per populos divino iussu excitatos, mali pro peccatis suis non solum flagellantur, sed etiam rite perduntur"*. Sobre el significado de *rite* = según las formas establecidas, véase el trabajo de Valvo, ya citado en la nota 53.

45 *Ídem*, p. 109.

46 Runciman, S., *Storia...*, *op. cit.*, p. 37.

difusión de la evangelización. Espacio sagrado, y también santo[47], para los cristianos; espacio religioso-político para los musulmanes.

Las peregrinaciones, junto con las vicisitudes que marcaron la vida de los países bañados por el Mediterráneo, contribuyeron a consolidar este marco, este estado de cosas, por lo menos hasta el siglo XI, cuando la caída de la dinastía abbásida no sólo tuvo consecuencias negativas para el tráfico entre Iraq y los comerciantes occidentales, sino que también repercutió en la seguridad de las vías de caravanas. La potencia abbásida para todo el mundo mediterráneo supuso, efectivamente, una defensa exterior contra los bárbaros de Asia Central[48]. La derrota del ejército bizantino, en 1071, en Manzinkert, obligado a intentar reconquistar Armenia para la supervivencia del Imperio, marcó un punto de inflexión en las relaciones con Occidente. Desde Manzinkert (1071) al Concilio de la Cruzada (Piacenza, 1095) pasa casi un lustro marcado por las guerras libradas en suelo español entre el reino cristiano de Aragón, con el monarca Ramiro I, y los musulmanes de España; guerras reconocidas por el pontífice Alejandro II (1061-1073) con la indulgencia para los que combatiesen por la cruz[49] y seguidas por los llamamientos de Gregorio VII (1073-1085), según los principios de la cristiandad, a liberar España, perteneciente a la sede de San Pedro, por lo que *"i cavalieri cristiani avrebbero potuto godere il possesso delle terre che avessero conquistato agli infedeli"*[50].

47 Sobre el sentido de "santo", en referencia a los lugares o espacios testigos de la historicidad de las vicisitudes del cristianismo y de sus orígenes, en relación con "sacro" en referencia a lugares ilustres por la presencia de reliquias, véase Cardini F., *Gerusalemme...*, *op. cit*, p., p. 334: *"Il pellegrino cristiano volge i suoi passi verso le testimonianze storiche del passaggio di Gesù sulla terra, verso la memoria di quell'evento tutto speciale della Redenzione che è l'Incarnazione del Figlio di Dio: il punto nel quale il Divino ha fatto in modo centrale e definitivo irruzione nella storia santificando la stessa natura umana e in un certo senso accorciando la distanza esistente tra il Sacro e l'Umano nella dimensione dello scambio, della contiguità, del dialogo fondato sull'adeguazione del modello: il dialogo che è appunto la sostanza della santità. Per questo correttamente infatti noi parliamo non già di luoghi sacri per indicare quelli santificati dal passaggio di Cristo, bensì di luoghi santi"*.

48 Runciman, S., *Storia...*, *op. cit.*, p. 52. *"Inoltre, i disordini nelle estreme provincie dell'impero abbaside provocarono l'interruzione dell'antica strada carovaniera che dalla Cina, attraverso il Turkestan e la Persia settentrionale, raggiungeva l'Armenia e poi il mare di Trebisonda. L'altra strada, che passava a nord del Caspio, non fu mai a lungo sicura"*.

49 *Ídem*, p. 79.

50 *Ibídem*. Sobre el desarrollo de la iglesia jacobea, y por lo tanto de la peregrinación a la tumba del Apóstol entre los siglos IX y XI, así como sobre la postura de la sede romana en el período de la reforma, véase Herbers, K., "Il papato e Santiago–Santiago e il papato", en Houben, H.; Vetere, B. (dir.), *Mobilità e immobilità nel Medioevo europeo*, Actas del 2° Seminario de estudio de los Doctorados de Investigación medieval de las Universidades de Lecce y Erlagen, Roma, Istituto Storico Germanico, 1-2 abril 2004), Galatina, 2006, p. 69-78. El estudioso atribuye la cuestión, por una parte a la situación de la Iglesia española entre el período carolingio y el siglo XI –es decir, la etapa de la conquista de gran parte de la Península Ibérica por los musulmanes–, y por otra a la cautela y a la atención reservada por Roma al éxito conseguido por la *inventio* de las reliquias del apóstol Santiago en el momento del máximo interés de los pontífices de la segunda mitad del siglo XI, desde León IX hasta Urbano II, pasando por los pontificados de Alejandro II y Gregorio VII, por afirmar el primado romano, fundado en el origen petrino de la sede, heredera del mandato específico en ese sentido del mismo Jesucristo. De modo que *"fu il "papato in Santiago", oppure furono "Santiago e il papato" a influenzare il corso degli eventi fino alla fine del sec. XII."; ídem*, p. 77. Herbers, respecto a la importancia dada a las diferencias entre las dos sedes apostólicas, la romana y la española, evidenciadas por las reservas de Gregorio VII respecto a la predicación jacobea, especialmente cuando se comparaba con la peregrinación paulina a Roma –*ídem*, p. 76–, concluye el discurso a favor de la amplia perspectiva de la Iglesia romana *"per le capacità di dominare e superare gli interessi particolari e le possibili sollecitazioni provenienti da vicende particolari"; ídem*, p. 78. Sobre el problema de la "*unità del mondo cristiano*" fundada sobre la "*petrinità dei secoli del primo e dell'alto medioevo*", remitimos al reciente trabajo de Capitani, O., "*Reformatio Ecclesiae*: a proposito di unità e identità nella costruzione dell'Europa medievale", en *Studi Medievali*, Serie Terza,

Los pontificados de Alejandro II y Gregorio VII, a finales del siglo XI, concretaron la idea de guerra santa, en cuanto fuera necesaria, aceptada por la Iglesia con Urbano II (1088-1099) como un acto inevitable, *"si trucidasse contingit"*[51], para la *libertas ecclesiae "de vin-*

a. XLVII, fasc. 1, 2006, p. 1-27, y al trabajo de Maccarrone, M., *Romana Ecclesia-Cathedra Petri*, 2 vol., Roma, 1991, y particularmente "Sedes Apostolica-Vicarius Petri. La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)", p. 1-101, citado por Capitani.

51 *Decretum*, II pars, C. XXIII, q. V, C. XLVII, col. 945. Véase "Anselmi S. Lucensis Episcopi *Collectio canonum*", en P.L., 149, l. XIII, c. 1, col. 533: *"Quod Moyses nihil crudele fecit quando praecepto Domini quosdam trucidavit"*; cfr. Capitani, O., "Sondagio sulla terminologia militare in Urbano II", en *Militia Christi e Crociata nei secoli XI-XIII (Atti della undicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 1989*), Milán, 1992, p. 181 y siguientes. Del mismo Anselmo, o quien sea –observa Capitani– el autor del libro XIII (181), véase libro XIII, 4, col. 533: *"Quod militantes etiam possint esse iusti; et quod hostem deprimere necessitas non voluntas debet"*. Sobre la autoría de Anselmo del XIII de la *Collectio canonum*, véase Pásztor, E., "Lotta per le investiture e ius belli: la posizione di Anselmo da Lucca", en Golinelli, P. (dir), *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture*, Bolonia, 1987, p. 376, n. 5. Ovidio Capitani, recordando las consideraciones de Edith Pásztor, hacía hincapié en la *"l'originalità della compilazione presente nel libro XIII della Collezione attribuita ad Anselmo nell'impianto dell'ecclesiologia sottesavi: non si può infatti dimenticare che ... ci sono significativi parallelismi tra il ... Liber contra Wibertum e i passi del libro XIII"*. No me refiero exclusivamente a temas extraídos de san Agustín relativos a la lucha contra los cismáticos, sino *"visuale del primato della Chiesa di Roma secondo la più autentica dottrina gregoriana"*; cfr Pásztor, E., "Lotta...", *op. cit.*, p. 377. Los comentarios de Pásztor se refieren a las posiciones de Becker respecto al mismo argumento, *Papst Urban II*., Stuttgart 1988, p. XVI-XLII [Schriften der Monumenta Germaniae Historica 19]. Véase Bernheim E. (ed.), *Anselmi Lucensis Episcopi Liber contra Wibertum*, en *M.G.H*., *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, I, Hannoverae 1891, p. 525: *"Defendere pupillum et viduam armis etiam carnalibus, tueri sanctam ecclesiam, non eos, qui in causa sunt, sed nisi pro communi republica, sub quorum regimine sunt universales ecclesiae, cupimus"*. Sobre la imagen de las *arma carnalia* recurrente en los autores *qui a partibus Gregorii VII pontificis stabant*, véase Thaner, F. (ed.), *Liber canonum contra Heinricum quartum*, en *M.G.H*., *Libelli...*, *op. cit.*, p. 482. El autor del *Liber* –sobre su identidad véase la citada edición de Thaner, p. 471-472– traduce el mismo concepto con la imagen de lo *visibile gladium*, versión, a su vez, de los "ecclesiastica prelia" mencionados por Gregorio Magno. Véase también Dümmler, E. (ed.), *Bonizonis Episcopi Sutrini Liber ad amicum*, en *M.G.H*., *Libelli...*, *op. cit.*, p. 618: *"Sed quia superius a me quesisses [...] si licet cristiano armis pro veritate certare, historiam petebas. Quam nunc contexui [...] ut conoscas, quia, si licuit unquam christiano pro aliqua re militare, licet contra Guibertistas"*, es decir, contra las facciones, los defensores del papa cismático, Clemente III, "omnibus modis bellare", donde el carácter concreto del término *bellare* sustituye a *certare*, *certamen*, que puede asumir también el significado de oposición dialéctica y, por lo tanto, de enfrentamiento, de debate. A este respecto, véase Leclercq, J., "Militare Deo dans la tradition patristique", en *Militia Christi...*, *op. cit.* p. 3-18, en particular, 5: *"Le terme de miles en vint à désigner tout functionnaire qui, sans porter les armes, exerce un office dans la vie civile, comme en rendant la justice ou en jouant quelque autre rôle de caractère public, ou encore tout athlète qui, dans l'usage de sa force physique, fait preuve de courage et de discipline. Cette acception très large, et même très vague, vaut pour quiconque, sans être militaire, est militant pour une cause profane ou religieuse. Il était normal que l'on trasposât ce vocabulaire au niveau de la vie chrétienne, dans la mesure où le fait de servir Dieu exigeait un effort"*. Por lo tanto, para Leclercq la imagen del *militare Deo* sólo tiene un único valor, el valor alegórico; *"Elles"*, quiere decir *"ces images"*, *"font partie d'un langage"*, precisamente *"auquel chaque milieu donne une nouvelle capacité d'évocation"*; *ídem*, p. 9. La posición del ilustre estudioso tiene que ver con la neta distinción –siempre por lo que respecta al problema de la guerra– entre monjes, clero y laicos. Sin embargo, todavía queda el problema de la licitud para el "cristiano", independientemente de la profesión de votos, de superar el imperativo, incluso en defensa de la Verdad revelada, *pro dogmate*, de la Iglesia, de la fe, *non occides*, más perentorio obviamente para los monjes y curas. Como ya se intentó demostrar, a este problema se le dio respuesta favorable en el siglo XI, en el sentido de que sería lícito recurrir a todos los medios, incluso cruentos, *omnibus modis bellare*, para defender la unidad de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Haciendo referencia a Bernardo en el debate posterior a su texto introductorio del Congreso sobre *Militia Christi e crociata nei secoli XI-XIII*, Leclercq subrayaba el distinto tipo de contenidos y de lenguajes de Bernardo cuando se dirigía a los monjes y a aquellos que no eran religiosos o curas, observando que los Templarios no son monjes, sino soldados de profesión por una causa religiosa. En cualquier caso, los soldados de profesión son cristianos que matan, *contingit trucidasse*, aunque sea por una causa religiosa, como admite Bonizone, y como admitirá después san Bernardo –en el discurso a los Templarios ("melius est ut occidantur")–. La diferencia y el registro del lenguaje de Bernardo en los discursos a los monjes es indiscutible; esto resulta bastante evidente en la carta a su sobrino Roberto, que pasó de la

Orden Cisterciense a la Cluniacense. De hecho, en este caso el abad de Clervaux recurre a la imagen de la *militia Christi* (*Epístola I*, en P.L., 182, col. 78) en vez de recurrir a la del soldado que combate *omnibus modis* por la causa de la Iglesia amenazada por el cisma –es el caso del tono encendido de Bonizone– con la presencia de un antipapa, Clemente III. El soldado –cabe destacar– aun así sigue siendo cristiano. El tantas veces citado canon 7 del Concilio de Calcedonia (451), retomado por Burcardo *(Burchardi Wormacensis Ecclesiae Episcopi Decretorum libri viginti*, en *P. L*., 140, l. VIII, cap. 4, col. 793) no resuelve la cuestión, aunque queda clara la prohibición de usar armas para los monjes y curas: *"Qui semel in clero deputati sunt, aut monachorum vitam expetiverunt, statuimus neque ad militiam, neque ad dignitatem aliquam venire mundanam: sed hoc tentantes et non agentes poenitentiam, quo minus redeant ad hoc propter Deum primitus elegerunt, anathematizari";* cfr. Alberigo, G.; Dossetti, G.L.; Perikles, P.; Joannou; Leonardi, C.; Prodi, P. (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bolonia, 1991, *Concilium Chalcedonense*, VII, p. 90.

Pelagio I (556-560), en la epístola 2 a Narsete mencionada por Da Lucca, A., *Contra Wibertum*, p. 524, reservaba a la autoridad secular la función de hacer ejecutar la sanción, o mejor, le reservaba el papel de vigilante de la integridad de la Iglesia: *"Nec putetis alicuius esse peccati, si huiusmodi nomine comprimuntur. Hoc enim et divinae gratiae et mundanae leges statuerunt, ut ab ecclesie unitate divisi a saecularibus etiam potestatibus comprimantur"*. No es la mención de la *auctoritates* lo interesante, sino la época de la cita, esto es, la segunda mitad del siglo XI, que verá cómo la Iglesia sustituye la *saecularis potestas* con la llamada a filas general de la cristiandad en la lucha armada contra el infiel y también contra los peligros internos de la Iglesia, como los ya mencionados defensores del papa cismático, los heréticos –los "divididos"–, los infieles; que verá también cómo la Iglesia reconoce la *nova militia*, que no es más que la *militia saecularis* y ni siquiera la *militia Christi*. *Nova militia*, que si inicialmente no constituyó una verdadera y propia Orden, sino una *fraternitas* con destacables connotaciones penitenciales, sí es cierto que la *"esperienza spirituale si inseriva in quella temperie di partecipazione dei laici alla vita religiosa che segnatamente nei primi decenni del secolo XII si sarebbe concretizzata nel decisivo sviluppo dell'istituto dei «conversi» legati sia ai monasteri che alle comunità canonicali [...]. Si trattò, quindi, non di una generica «conversio morum» né di una partecipazione imperfetta alla vita religiosa, ma dell'assunzione di un preciso status vitae, pur nel rispetto della peculiarità cavalleresca dell'istituzione. Non a caso il Rousset definisce il Templare una espèce de croisé à vie, moine armé, laïc religieux";* Fonseca, C.D., "Introducción al *Liber ad milites Templi. De laude novae militiae*", en *Opere di San Bernardo*, Milán, 1984, p. 428 y 429. Para san Bernardo, el *miles Templi* conjuga las dos naturalezas, la del monje y la del *miles*: *"Ita denique miro quodam ac singulari modo cernuntur et agnis mitiores, et leonibus ferociores, ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, monachos videlicet an milites, nisi quod utrumque forsan congruentius nominarim, quibus neutrum deesse cognoscitur, nec monachi mansuetudo, nec militis fortitudo"*; *Liber ad milites templi*, IV, 8, p. 452. Y también: *"Vivitur in communi [...] absque uxoribus et absque liberis. Et ne quid desit ex evangelica perfectione, absque omni proprio habitant unius moris in domo una, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Dicas universae multitudinis esse cor unum et animam unam: ita quisque non omnino propriam sequi voluntattem, sed magis obsequi sategit imperanti [...] et quaequae postremo facienda Magistri voluntas et communis indicit necessitas [...]. Capillos tondant, scientes, iuxta Apostolum, ignominiam esse viro, si comam nutrierit"; ídem*, IV, 7, p. 450. Es evidente el modelo de la *Regula Benedicti*. Cfr. Curzon, H. de (ed.), *La Règle du Temple*, Société de l'Histoire de France, París 1886, 1, p. 11: *"Nos parlons primierement a tous ceaus qui mesprisent segre lor propres volontés"*. Véase el texto de la versión latina original atribuida a Bernardo, o la que defendió con ocasión del concilio de Troyes (1128): *"Omnibus in primis sermo noster dirigitur quicumque proprias voluntates sequi contemnunt"*. Véase también Von Perlbach, M.; Halle, A.S., *Die Statuten...*, *op. cit*., p. 29: *"Tria vero sunt, que omni religioni substancialia sunt et inter praecepta regule continentur, votum videlicet perpetue continecie, abrenunciacio proprie voluntatis, que est obediencia usque ad mortem, et tercium, quod est votum pauperta-tis, ut sine propria vivat is, qui suscipit habitum religionis"*. Véase asimismo la razón de la *Constitución de la Orden de los Caballeros Teutónicos* en el Prologo 3, p. 24: *"Hec enim milicia celi et terre typo prefigurata sola et precipua est esse videtur, que vicem Christi in opprobrio sue crucis doleat et terram sanctam Christianis debitam recuperare ab oppressione gentilium se devovit",* donde parece evidente la presencia del modelo de la Regla de los Templarios, pero también del *Liber ad milites Templi* –en un esfuerzo por delinear la identidad de esta *religio* militar: *"milicia celi et terre typo prefigurata sola et precipua esse videtur"* (*Die Regel*); *"nisi quod utrumque forsan congruentius nominarim"* (*Liber ad milites Templi*), monje, es decir, *miles*–, y la de la matriz común benedictina. Véase Suchier, H.; Einleitung, *Die Regel*, p. XXXII: *"Die Hauptquelle der Deutschordensregel ist aber die Regel der Tempelherren [...] und die ihrerseits wieder auf der Benedictinerregel beruht"*. Suchier menciona una carta de Inocencio III fechada el 19 de febrero de 1199, incorporada en las *Tabulae ordinis theutonici*, Berolini, 1869, n. 297, en la que el pontífice hace referencia a la ordenación del caballero teutónico según la costumbre templaria: *"ordinationem factam in ecclesia vestra iuxta modum Templariorum in clericis et militibus et ad exemplum Hospitaliorum in pauperibus et infirmis";* Suchier, H.; Einleitung, *Die Regel*, p. XXXII y n. 20.

Hay que mencionar los términos extremadamente claros con los que Claudio Leonardi pone de manifiesto el problema: *"Il problema non è quello di rendere cristiana la guerra o di rifiutarla in nome del cristianesimo, ma è piuttosto quello di vivere nel mondo non essendo del mondo, accettare la guerra sapendo che è a un tempo inevitabile e carica di ogni violenza",* en Leonardi, C., *I Templari. Una vita tra riti cavallereschi e fedeltà alla Chiesa*. Actas del I

culis antiquae damnationis"[52]. Los que se sacrificaban en la batalla, incluidos también aquellos que traspasaban el precepto categórico de *non occides*, por amor, *"celo [...] ardentes"*[53], de

Congreso *I Templari e San Bernardo di Chiaravalle*, Certosa di Firenze 23-24 octubre 1992, Certosa di Firenze, 1995, p. 15. Edith Pásztor, en referencia a c. 5 de Anselmo, observaba cómo en el Evangelio el oficio del militar está entre los que son lícitos; Pásztor, E., "Lotta...", *op. cit.*, p. 392. Cfr., así c. 5 en la edición del libro XIII de la *Collectio* de la misma Pásztor (*ídem*, p. 408), *"Gravi de pugna conqueris: dubites nolo, utile tibi tuisque dabo consilium. Arripe manibus arma, oratio aures pulset Auctoris, quia quando pugnatur, Deus apertis celis spectat et partem, quam aspicit iustam, defendit"*. Véase el *Liber contra Wibertum*, p. 524. Tanto en la *Collectio* como en la *Contra Wibertum*, las referencias aluden a Agustín, y en particular a la epístola espuria n. 13 *ad Bonifacium*; cfr. *Contra Wibertum*, p. 524, n. 1. En cuanto al problema de la guerra y el cristianismo son especialmente interesantes c. 4: *Quod militantes etiam possunt esse iusti* y c. 12: *Ut mali non occidantur, sed corrigantur* del l. XIII de la *Collectio*. Para comprender y entender la coherencia entre los dos argumentos, observa oportunamente Pásztor, no se puede prescindir del contexto histórico del siglo XI marcado por el clima de tensión con los donatistas y de guerra a los desobedientes a la Iglesia Romana (*ídem*, p. 376), bastante similar a la realidad del siglo V, igualmente marcado por las herejías. En la lectura de los citados *capitula* de la *Collectio*, no sólo se evidencian las analogías con Bernardo (*Liber ad milites Templi*, I, 1, p. 440: *"Securi ergo procedite, milites, et intrepido animo inimicos crucis Christi propellite"*, libro XIII, 31, p. 482: *"ut in omnibus sit ipse benedictus, qui docet manus vestras ad proelium et digitos vestros ad bellum"*, sino sobre todo el tipo de respuesta en estos siglos cruciales, XI y XII, al desasosiego de la conciencia ante la muerte de un hombre por otro hombre, aunque fuera enemigo de Dios, del que también es una criatura a pesar de la desviación de su mente y de su espíritu. Por este motivo el acontecimiento de la muerte *ferenda vel inferenda*, dirá Bernardo, es causa de turbación, a pesar de los esfuerzos por buscar una motivación tranquilizadora. Esta conciencia queda atestiguada por la serie de argumentaciones de los tratados al respecto, y por la exigencia de encontrar consuelo en las *auctoritates*. Se ve patentemente esta turbación en el recurso, imposible de evitar, al *corrigere* como vía que debe recorrer el cristiano precisamente con los *mali*, es decir los "caídos en el error", y por eso potenciales enemigos de la Iglesia –herejes, emperadores que creaban conflictos oponiéndose a la Iglesia, infieles–. En el *Contra Wibertum*, con san Agustín, Anselmo llama la atención del Dios de los cristianos como Dios de amor y, por eso de vida *("Noli existimare neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat"*, p. 524), mientras en el c. 4 de la *Collectio* el oficio de las armas puede ser un oficio justo. La distinción entre "voluntad" y "necesidad" de la acción cruenta se pone como la única clave de toda la cuestión: *"et hostem deprimere necessitas non voluntas debet"*. El pensamiento oficial de la Iglesia, por boca de sus más autorizados exponentes, es bastante claro y lineal en relación con la perentoriedad con la que se suscita el problema de la guerra entre los siglos XI y XII. El discurso de Anselmo en la *Collectio* (c. IV) en correspondencia con el del *Liber contra Wibertum* (p. 524), sitúa la motivación justa de la guerra en la "necesidad" de recurrir a la armas *"Utinam una fides esset in omnibus, quia et minus laboretur et facilius diabolus cum suis angelis vinceretur"*. Y, en todo caso, resulta evidente, como observa Edith Pásztor, "la conciencia del conflicto" en Anselmo entre comportamiento cristiano y recurso a la intervención armada, que es un problema que todavía sigue abierto; Pásztor, E., "Lotta...", *op. cit.*, p. 400, n. 163. Problema que no sólo fue de Anselmo, aunque poco tiempo después Bernardo, sin signos de duda y en términos perentorios, opta por eliminar físicamente a los infieles, excluyendo la posibilidad de otras soluciones: *"Non quídem vel pagani necandi essent, si quo modo aliter possent a nimia infestatione seu oppressione fidelium cohiberi. Nunc autem melius est ut occidantur"*, considerando la presencia del mal y de sus portadores como una epidemia: *"ne forte extendant iusti ad iniquitatem manus suas"* (*Liber ad milites Templi*, III, 4, p. 446). Postura confirmada por Bernardo en el *De consideratione*, dirigida a Eugenio III (1145-1153), quien le había enviado a predicar la cruzada, y donde se defiende de las insinuaciones difundidas en el círculo de los cruzados sobre su responsabilidad en la empresa. Cuando se declara preparado para asumir el peso de la maledicencia para liberar al pontífice de tal situación, *"Bonum mihi, si dignetur me uti pro clipeo. Libens excipio in me detrahentium linguas maledicas, et venenata spicula blasphemorum, ut non ad ipsum perveniant"*, se preocupa por determinar las causas del fracaso de la expedición en la falta de armonía y en el clima de competición existente en el ejército cruzado: *"Effusa est contentio super principes, et Dominus errare fecit eos in invio, et non in via"* (P.L., 182, libro II, c. I, col. 743); en cambio, no se preocupa de las importantes pérdidas de vidas humanas después de la poco gloriosa retirada de Damasco (Runciman, S., *Storia*..., *op. cit.*, p. 519): *"la strada era cosparsa di cadaveri umani e di carcasse di cavalli, il cui fetore appestò la pianura per molti mesi ancora"*. Las argumentaciones de Bernardo recurren a un lenguaje figurado cuando expone el presente a la luz de los acontecimientos sufridos por el pueblo de Israel cuando salió de Egipto. De este modo, el pasado se convierte en la clave para comprender el presente. De ahí que *"Ecclesiae filii, et qui cristiano censentur nomine, prostrati sunt in deserto, aut interfecti gladio, aut fame consumpti"; De consideratione*, libro II, c. 1, coll. 742-743.

52 Damiani, P., "Liber gratissimus...", *op. cit.*, XXXVIII, p. 72.

53 *Decretum*, C. XXIII, Q. V, c. XLVII, col. 945. Se ha observado que con san Ambrosio aparece *"l'identificazione di coloro che combattono per la difesa dell'impero con i difensori della religione, considerandoli ministri di Dio"*; Cassi,

A.A., "Dalla santità...", *op. cit.*, p. 110 y 111. ¿Entonces, cuáles son los motivos de tanta diferencia entre un Tertuliano (cfr. supra nn. 44, 45) y un san Jerónimo o un san Agustín? También aquí, como en tantos otros casos, el contexto juega su papel. Es decir, que Tertuliano no asistió, como san Ambrosio y Agustín, a las primeras muestras serias de debilidad del Imperio ante las migraciones en masa del Este de Europa hacia Occidente. Hasta Constantino se trataba de luchas internas del Imperio entre golpes de Estado y competiciones entre pretendientes o los varios Augustos y los varios Césares. Con el saqueo de Roma por parte de Alarico en 410 o con la penetración cruenta de las hordas mongoles de Atila, se anuncia la trágica debilidad del Imperio y se rompe la unidad de su territorio, que relegará la *pax romana* a un nostálgico recuerdo. Esto explica la identificación de los defensores del Imperio con los "defensores de la religión" hecha por Ambrosio, considerando que el cristianismo, religión oriental, encontrará su lugar de arraigo y de difusión en toda el área del Imperio Romano. A la luz de dichos acontecimientos se entiende la constatación, si bien amarga, de san Agustín, para quien la paz es: "incertum bonum". Por eso, la guerra iniciada para salvar el Imperio era "justa" porque estaba dirigida –y de allí obtenía su razón– a defender la integridad del Estado, bien común supremo. La "licitud", según la tradición del pensamiento jurídico romano, de la guerra deriva de la "justa causa". San Ambrosio en el *De officiis ministrorum* definirá esta guerra, o estas guerras, como "obra de justicia". La *Epístola a los Romanos*, 13, 4, citada por Bernardo en el *Liber ad milites Templi* (III, 4, p. 444), e incluso antes por Anselmo da Lucca en el *Liber contra Wibertum*, pone la condición de la "causa" necesaria para recurrir a las armas. *"Non enim sine causa gladium portat",* la autoridad constituida, en ese ejercicio, resarciendo los daños provocados por la ofensa o por la violación de un bien, realiza una *restitutio ad integrum*. El valor ético-jurídico de la guerra en la edad clásica se funda en la relación entre dimensión bélica y realidad jurídica, en la que la guerra, como forma históricamente dinámica se pone como forma de administración de la justicia; Cassi, A.A., "Dalla santità...", *op. cit.*, 104; en cuanto que es un resarcimiento, como ya se adelantó, consiguiente a la violación de un bien común, como la integridad territorial del Imperio, que a partir de Costantino coincide con la "unicidad" de la fe cristiana. Véase Valvo, A., "Il *bellum iustum* e i generali romani nel III e II secolo a. C.", en *Guerra giusta...*, op. cit., p. 77-99, donde sobre la base de la distinción romana entre *fas* e *ius* = "reglas rituales", la guerra se ciñe al ámbito natural de las cosas humanas, y por lo tanto, a un evento, a una decisión *"dejada enteramente a los hombres"; ídem*, p. 78. Véase también Cardini F., *Gerusalemme...*, *op. cit*, p. 314, sobre la posición al respecto de Enrico de Susa, para quien la cruzada encontraba justificación precisamente en el fundamento de la tradición jurídica y política de Roma, siendo la Iglesia la legítima heredera del Imperio Romano, porque desde la Encarnación todo derecho fue quitado a los infieles y entregado a los cristianos. Roma tenía todo el derecho de luchar contra los bárbaros, y por lo tanto sus conquistas eran legítimas; continuando la Iglesia la obra de Roma, sus guerras –en especial la cruzada– son «guerras romanas» contra los bárbaros; *ibídem*. Como observa Cardini, está claro que "bárbaro" responde ya a la acepción de "extraño a la Iglesia". Para toda esta cuestión Cassi menciona, justamente, el texto del *Digesto* I, 1, 4 donde la guerra, como cualquier acto –la agresión, el estado de servidumbre– que suponía una disminución de la integridad y de la incolumidad de la persona o de la sociedad, es un acto que compete al *ius gentium*: *"Ex hoc iure gentium introducta bella"* (Ermoxeniano), descendiendo del *ius naturale* la condición de la libertad. Véase Ulpiano, en *Digesto* I, 1, 3, sobre la *manumissio* con la que se integra la libertad de la persona, rescatada de este modo de la condición servil, reconducida esta última al *ius gentium* y no ya al *ius naturale* para el cual "omnes liberi nascerentur". Para los canonistas –véase Graciano, *Decretum*, II Pars, C. XXIII, Q. VIII, c. VI, col. 954– la facultad de usar las armas, reconociendo la licitud de la guerra, deriva del *ius naturale divinum*; cfr. Cassi, A.A., "Dalla sacralità...", *op. cit.*, p. 116. De hecho, Graciano, en dicho canon, retomando el c. 37 del Concilio de Meaux (845), en virtud del cual se les prohibía a los curas el uso de armas, *"arma militaria non sumant, nec armati incendant [...] quia non possunt simul Deo et saeculo militare",* no pudiéndose, entonces, servir al mismo tiempo a Dios y a Mammon, pone junto a la licitud de la causa, la condición de la *missio*, en el sentido de que el recurso a las armas debe identificarse como acto de obediencia a una orden dada: *"Sacerdotes propia manu arma arripere non debent; sed alios ad arripiendum, ad oppressorum defensionem, atque ad inimicorum Dei oppugnationem eis licet hortari"*. Sobre la figura de los *bellatores Domini*, es decir, los obispos, cfr. Capitani, "Sondaggi...", *op. cit.*, p. 169, 170, 189 y siguientes. Incluso el papa Urbano abordaba el tema de la defensa de la justa causa de la Iglesia romana, aduciendo a la *intentio "Excommunicatorum interfectoribus, prout in ordine Romanae ecclesiae didicisti, secundum intentionem modum congruae satisfactionis iniunge"; Decretum*, II Pars, C. XXIII, Q. V, c. XLVII, col. 945. El fundamento del *iustum* referido a la guerra se apoyaba para Urbano en un motivo sustancial y, por consiguiente imputable, de forma objetiva a la presencia de Dios y del pueblo cristiano, en el pensamiento clásico ante los Dioses, y ante los hombres; Sini, F., *"Ut iustum conciperetur bellum: «Guerra Giusta e sistema giuridico-religioso romano»",* en *Guerra giusta...*, *op. cit.*, p. 709. La cita paulina de Anselmo, *"non enim sine causa gladium portat",* (cfr. supra n. 51) adquiere un profundo valor histórico-filológico que se puede apreciar en la *intentio* de Urbano, en la *causa* de Paulo, propuesta posteriormente hasta Bernardo, y en la *necessitas* de Anselmo. La integridad de la *respublica* cristiana, imperativo ya formulado por Pedro Damián en la imagen de la *ecclesia catholica circumquaque diffusa* (cfr. supra p. 77), implicaba el compromiso de defender una realidad espiritual convertida en comunidad eclesial. En este sentido, la "justa causa" se enmarcaba en la *utilitas* (romana) del mismo compromiso cristiano. La diferencia con la *utilitas* del pensamiento clásico está en la declarada naturaleza defensiva de

la madre de todos, *catholicae matris*[54], no se considerarían culpables de homicidio, *"non [...] eos homicidas arbitramur"*[55]. Por eso, los resultados del Concilio de Piacenza ponen fin a un período en el que, por la influencia de los acontecimientos citados, madura más la idea del *bellum iustum* contra los *excomunicatos*[56], que la de responder a las solicitudes de Bizancio de llevar el orden a los confines orientales del Imperio. Estos eventos se pueden considerar como el último acto, de una larga serie, consumado por los infieles contra la cristiandad, que se sentía cercada por Occidente y Oriente.

La decisión tomada en Piacenza por Urbano II en el Concilio reunido en esa ciudad, tras la petición bizantina a Occidente de una acción que eliminase las dificultades, los peligros, concretos y graves, a los que estaban expuestos después de Manzinkert los peregrinos a lo largo de los Caminos de los Santos Lugares, demuestra, más allá de la arbitrariedad de las angustiosas exigencias, el clima de saturación de la Iglesia y de la cristiandad por una presión que no llegaba sólo del islam, sino también de los árabes que cerraban, incluso en el plano territorial, el Occidente latino-germánico-cristiano en sus mismos confines, mediante el dominio de una parte importante de la Península Ibérica.

Para Guillermo de Tiro, nacido en torno al 1130 y en activo seguramente hasta el año 1186, cuando parece perderse su rastro, autor de una obra sobre los acontecimientos de los latinos de Oriente titulada *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, uno de los puntos fundamentales en el origen de la Orden de los Templarios fue su compromiso de luchar contra aquellos que ponían en peligro la vida de los peregrinos: *"Prima autem eorum professio, quodque eis a domino patriarcha et reliquis episcopis, in remissionem peccatorum injunctum est, ut vias et itinera, maxime ad salutem peregrinorum, contra latronum et incursantium insidias pro viribus conservarent"*[57]. Guillermo, canciller del Reino Latino de Oriente en 1174, arzobispo de Tiro en 1175 y, por eso uno de los hombres políticos más importantes de la Siria latina, se puede considerar portavoz del clima del momento, de las opiniones difundidas y del pensamiento oficial de los círculos cristianos. Sus orígenes occidentales, franceses o italianos, aunque hubiera nacido en Siria, junto a la actividad desarrollada en las regiones y lugares objeto de la contienda, le permitían tener una visión amplia de las cosas. La atención, por no decir preocupación, tanto en

---

la guerra de los cristianos, algo muy distinto de la guerra de agresión de la *respublica* romana, por lo que Cicerón podía justamente destacar la distancia existente entre *utilitas* y *iustitia*. Pero precisamente la reflexión de Cicerón sobre la coincidencia de los *diversa et varia iura* con la *utilitas*, *"Cur enim per omnes populos diversa et varia iura sunt condita, nisi quod una quaeque gens id sibi sanxit, quod putavit rebus suis utile?"*; Cicerón, *De re publica*, 3. 20; la cita se debe a Sini, F., "Ut iustum...", *op. cit.*, p. 68; subraya la dificultad de determinar un motivo absolutamente extraño a todas las argumentaciones invocadas a lo largo de la historia para justificar el *"arripere manibus arma"* en la certeza de la aprobación de Dios, que ayuda a quien, a sus ojos, combate por la justa causa: *"partem, quam inspicit iustam defendit"* (*Collectio canonum*, libro XIII, c. 5: *Quod pugnaturo orandum est*, en la citada edición de Pásztor, p. 408). Por lo tanto, para el pensamiento cristiano, sobre la base de estas consideraciones y en virtud de dichas motivaciones, puede decirse que *iustitia* y *utilitas convertuntur.*

54 *Decretum*, C. XXIII, Q. V, c. 47, col. 945.

55 *Ibídem*.

56 *Ibídem*.

57 Guillelmi Tyrensis Archiep, "Historia rerum in partibus transmarinis gestarum a tempore successorum Mahumeth usque ad annum Domini MCLXXXIV", en P.L., CCI, libro XII, c. VII, col. 526-527.

Tiro como en Roma y en todo Occidente, se dirige a salvaguardar, *conservarent,* las vías de acceso a los Santos Lugares y la libertad y seguridad de los itinerarios de peregrinación, *vias et itinera,* condición indispensable para la integridad de los peregrinos, *maxime ad salutem peregrinorum.* La recta final desde *ut* traduce de manera eficaz la postura del mundo cristiano, el proyecto en el que está ya inmerso, el firme compromiso puesto en una guerra para defender la unidad de la Iglesia en la *libertas ecclesiae*.

Quizás compuesta en momentos y tiempos diversos, *saepius diversis temporibus,* pero en todo caso a mediados del siglo XII, la *Historia* de Guillermo de Tiro refleja necesariamente los momentos iniciales de un evento y de un proceso que duró mucho tiempo. De hecho, para el arzobispo de Tiro, el problema era asegurar que el espacio cristiano fuera transitable. Como él mismo dice: *conservare.* Para la Regla de los Caballeros Teutónicos, ya a finales del siglo XII, se trataba de *"recuperare terram sanctam Christianis debitam ab oppressione gentilium"*[58].

La acción de los Caballeros Teutónicos, como la de los Templarios, se dirigía también a rescatar la Tierra Santa, sentida como perteneciente a la cristiandad, a cuidar *ad salutem,* decía Guillermo de Tiro[59], de los peregrinos mediante la "hospitalidad" y la acogida[60]. La *peregrinatio*, como se ve, está en todo caso asociada a la Tierra Santa como espacio relacionado con el evento, vale la pena recordarlo, por excelencia extraordinario antes aun que milagroso, el de la Revelación, que precede a cualquier milagro. El Eterno, hecho historia en la carne de Cristo, inviste todo espacio y tiempo, empezando desde las riberas meridionales del Mediterráneo, a través de Europa Meridional y Central con Grecia, Italia y España, hasta el Norte de Europa.

La estructura del tratado sobre la "nueva milicia" de Bernardo de Claraval (1091-1153)[61] propone, con la conversión de la militancia cristiana en constante peregrinación, la imagen de un itinerario espiritual que, en la meditación del alma sobre los *"punti nodali della storia della salvezza"*[62], desde Jerusalén lleva hasta Betania, pasando por Belén, Nazaret, el Huerto de los Olivos y el valle de Josafat, el Jordán, el Calvario, el Sepulcro, Betfagé. Esta peregrinación, desde Belén, "casa del pan", identificada por eso con el misterio de la Encarnación, renovada por la Transubstanciación, llega a Betania, *"castellum Mariae et Martae, in quo et Lazarus est resuscitatus"*[63], sede de la virtud de la obediencia. Se trata de un nuevo tipo de peregrinación y de un nuevo tipo de peregrino. El contexto en el que se enmarca la figura del peregrino guerrero es el del siglo XII, nacido de la experiencia de los pontificados de Alejandro II y Gregorio VII, marcados por el esfuerzo empleado ante los árabes y musulmanes de España, por un lado, y por la defensa de la *libertas ecclesiae* frente a los que atentaban contra su unidad, por el otro.

58 Von Perlbach, M.; Halle, A.S., *Die Statuten...*, *op. cit.*, p. 24.
59 Cfr. supra n. 57.
60 Von Perlbach, M.; *Die Statuten...*, *op. cit.*, p. 25: *"namque milites et bellatores electi zelo legis patrie manu valida hostes fidei conterentes, sunt eciam caritatis benificiis affluentes hospitum peregrinorum et pauperum receptores"*.
61 Véase dicha edición a cargo de C.D. Fonseca (cfr. supra n. 43).
62 Fonseca C.D., "Introduzione al *Liber ad milites Templi...*, *op. cit.*, p. 433.
63 *Liber ad milites Templi*, XIII, 31, p. 480-482.

Sin ninguna duda, la experiencia templaria refleja, por lo menos inicialmente, *"quella temperie di partecipazione dei laici alla vita religiosa che segnatamente nei primi decenni del sec. XII si sarebbe concretizzata nel decisivo sviluppo dell'istituto dei conversi legati sia ai monasteri che alle comunità canonicali"*[64]. Asimismo, queda fuera de toda duda la conexión con acontecimientos como Manzinkert, que derivó en la primera cruzada y en una nueva situación en la que, por una parte, reinan la preocupación y la incertidumbre en el Occidente cristiano, donde ya no es seguro, y a veces imposible, atravesar las vías de tierra y mar que conducían a las metas de peregrinación, y que, por otra parte, ofrece desde el punto de vista histórico los motivos de la absoluta novedad del *monacus-miles* y del cruzado.

El concepto bonizoniano de licitud del *"omnibus modis bellare pro veritate"*[65], equivalente para Bonizone a "dogma", asumido por la eclesiología gregoriana, no es nada extraño para el Bernardo del *Liber ad milites Templi*, ni para el autor del *Liber canonum contra Heinricum quartum*, que, partiendo de la autoridad de Gregorio Magno, invoca el *gladium visibile* para *comprimere* los enemigos de la Iglesia[66]. El *malicidium* quedaría como un artificio si no fuera por la eliminación por homicidio del portador del mal. El cruzado, peregrino armado a su regreso de Jerusalén, para Urbano II no era un homicida, en tanto que combatiente en defensa de la Iglesia *manu militari*, y no por su iniciativa, sino por obediencia a la orden, al *Imperium* de las superiores *potestatibus* según la lectura de Graciano: *"si miles suae potestati obediens non est reus homicidii [...] non est effusio sanguinis, sed legum ministerium"*[67]. El peregrino, dado lo delicado de la situación, ya no responde al modelo de Egeria; tiene que convertirse en algo distinto. De un auténtico *miles Christi*, en constante tensión por confirmar su fe en una meditación profunda acerca de los lugares y las piedras testigos del sacrificio de Cristo, pasa a ser combatiente de la Iglesia para defender la fe mediante la integridad de los confines de la misma Iglesia *circumquaque diffusa*, siendo cualquier limitación por lo tanto impensable e inaceptable. Por este motivo, el monje con la cruz roja o negra sobre el manto blanco se encuentra en un camino constante que conduce desde el campo de batalla,

64 Fonseca C.D., "Introduzione al *Liber ad milites Templi*...", *op. cit.*, p. 428.

65 Bonizoni Episcopi Sutrini *Liber ad amicum*, l. VIII, p. 618. En el *incipit* del primer libro el interrogante que la Iglesia gregoriana se ponía en cuanto a la licitud para el cristiano de combatir con las únicas armas de la fe, pero no sólo con éstas, se formulaba en estos términos: *"Si licuit vel licet christiano pro dogmate armis decertare"; idem*, p. 571. El uso alternativo de los dos términos *veritas* y *dogma* no debería dejar dudas sobre su valor, en la función de depositaria de la Iglesia, que, por consiguiente, ejerce el magisterio, y que por eso se puede identificar con la Verdad recogida en el dogma y vivida por la Iglesia, comunidad de los creyentes, cuerpo místico de Cristo.

66 Thaner, F. (ed.), *Liber canonum contra Heinricum quartum*, en *M.G.H.*, *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, I, Hannover, 1891, VIIII, p. 482.

67 *Decretum Magistri Gratiani*, II secunda, C. XXIII, q. V. c. XLVIII, col. 945. La *congruentia*, manteniendo el lenguaje de Bernardo, véase supra n. 43, entre armadura y hábito de peregrino, entre peregrinación y milicia es heredada por los siglos posteriores. El tapiz del conde paladín Ottheinrich (1541), proveniente de un taller de Bruselas (Museo Nacional de Munich), en el registro conmemorativo de la peregrinación a Jerusalén, representa en primer plano imágenes de peregrinos-guerreros armados con coraza y espada, de redollis, en un ambiente y contextos particulares como eran los de la Europa Occidental cristiana y católica antes de la definitiva victoria sobre el islam, conseguida con la batalla de Lepanto el 7 de octubre de 1571.

en el que se consuma el *bellum iustum*, condición del caballero, hasta Betania, meta última de este nuevo tipo de peregrinación donde se exalta la victoria sobre la muerte en la obediencia sine mora, según la norma benedictina, condición del monje.

La identidad del peregrino, imagen de la condición cristiana del *viator*, delata el poso de los efectos de las vicisitudes vividas por el cristiano y que se reflejan en su fisionomía. *"Neutrum deesse cognoscitur"*[68], para Bernardo, sobre la base del cristiano como combatiente para la defensa de los valores de los que él mismo es portador.

El lenguaje de Bernardo en su indiscutible valor *parenético,* es decir ejemplificante, es fruto de su tiempo, ya que debe responder a los problemas de ese contexto y dirigirse a un cierto tipo de sociedad. El cristiano, los peregrinos que llegan hasta Palestina, constituye el santo ejército, *devotus exercitus*[69]. El significado de *devotus* –llevado al clima del momento, es decir el clima del Concilio de Troyes (1128), donde se sentaron las bases de la *fraternitas* de los Templarios con la redacción de su Regla, a la que san Bernardo no fue extraño, puesto que en el capítulo 5 de la *Règle du Temple* el redactor material del texto declara que hizo el trabajo por dictado *"par le comandement",* del Concilio *"et dou venerable pere Bernart abbés de Clervaus, a cui estoit comis et creu cestui devin office"*[70], y puesto que el nombre de Bernardo aparece entre los de los padres presentes en el Concilio[71]– adquiere una extrema concreción cuando se enmarca en los parámetros culturales de la sociedad feudal, para la cual, observaba Marc Bloch, el combate, la guerra *"non era soltanto un dovere occasionale verso il signore, il re, il casato. Rappresentava qualcosa di più: una ragione di vivere"*[72].

Para el *Liber ad milites Templi*, este clima cultural convertido en modelo de vida no podía resultar completamente extraño. La muerte en batalla, de hecho, no es en absoluto comparable con la tranquila muerte en el hogar: *"Et quídem sive in lecto, sive in bello quis moritur, pretiosa erit sine dubio in cospectu Domini mors sanctorum eius. Ceterum in bello tanto profecto pretiosior, quanto et gloriosior"*[73]. Bernardo hablaba para una sociedad en la que la guerra se sentía como "razón de vivir", no sólo por la nobleza.

No se entendería sino fuese así la difusión de una iconografía que la aceptaba, con el correspondiente culto y santuarios –incluso en el Camino a Jerusalén–, como la de san Jorge, santo guerrero, retratado a caballo, blanco, con la lanza y el escudo. En un reciente trabajo sobre el culto a este santo y su amplia difusión incluso entre los musulmanes, tal tipo de iconografía se enmarca en el ambiente y la época de los cruzados *"quando questi scelsero come loro protettori santi guerrieri e soldati per aiutarli nelle loro lote"*[74].

68 *Liber ad milites Templi*, IV, 8, p. 452.
69 *Ídem*, V, 9, p. 454.
70 Curzon, H., *La Règle du Temple*, París 1886, c. 5, pp. 15-16. Cfr. a red. Latina: *"Ego Ioahhannes Michaelensis presentis pagine, jussu concilii ac venerabilis abbatis Clarevallensis B[ernardi], cui creditus ac debitus hoc erat, humilis scriba esse divina gratia merui"; ídem*, p. 15 y 16.
71 *Ídem*, c. 6, p. 18.
72 Bloch, M., *La società feudale*, Turín, 1977, p. 322.
73 *Liber ad milites Templi*, I, 2, p. 440.
74 Aquilani, G., "San Giorgio il santo della Palestina", en *San Giorgio e il Mediterraneo*. Actas del II Congreso internacional por el XVII Centenario, Roma 28-30 noviembre 2003, Ciudad del Vaticano, 2004, p. 36.

De lo contrario, no se entendería la operación, conscientemente cultural, de transformar en epopeya un oscuro hecho de armas, como fue la derrota sufrida el 15 de agosto de 778 por la retaguardia del ejército de Carlomagno, asaltada y diezmada por los montañeses vascos cuando volvían de una expedición en España[75]. Junto al gusto y al amor por los relatos históricos y legendarios de la sociedad feudal europea sin distinción de clases[76], junto a su naturaleza de "producto literario" destinado al auditorio de *"una corte [...] ambiente potente, ma non abbastanza colto da poter leggere direttamente la storia"*[77], cabe destacar la época de la composición de la *Chanson de Roland*, es decir, los años finales del siglo XI[78]. La transposición, con una reelaboración libre, del

75 Al margen de la fidelidad histórica de los acontecimientos de Roncesvalles tal y como se describen en la *Chanson de Roland*, persiste el interés que tiene la campaña militar que se celebró en 778 en el valle del Ebro. Véase López Alsina, F., "Santiago, una città per l'Apostolo", en Caucci von Saucken, P., *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio*, Milán, p. 60-61: *"Nell'ultimo terzo del secolo VIII sia il papa Adriano I (772-795) che Carlo Magno (768-814) rivolsero l'attenzione alla frontiera meridionale della cristianità latina. Con la campagna della valle dell'Ebro del 778 la frontiera si sarebbe collegata territorialmente al polo asturiano del principe Silo (774-783), che all'estremita occidentale giungeva sino alle terre alavesi. Nel 782 essi inviarono in Spagna il vescovo Egila con l'intenzione di promuovere una riforma della Chiesa peninsulare simile a quella che si stava concludendo con Chiesa franca. L'obiettivo finale era di integrare la Chiesa spagnola nell'universo degli ordinamenti romani, che si stavano affermando dall'altra parte dei Pirenei"*.

76 Ruffini, G., Introduzione a *La chanson de Roland*, Parma, 1981, p. 10.

77 *Ídem*.

78 *Ídem*, p. 9: *"è con ogni probabilità certo che l'opera fu composta, almeno nella forma a noi oggi nota, verso la fine dell'XI secolo ed è quindi l'uomo di questa età l'uditore delle imprese di Orlando"*. La estrofa LXXXXIX aporta elementos interesantes para contextualizar la *Chanson,* como la "licitud" bonizoniana de la guerra justa contra las amenazas a la paz y a la unidad de la *universalis ecclesia*; el significado escatológico de la muerte *ferenda vel inferenda* en el campo de batalla en la lucha contra los infieles, fundamento de la *nova militia* (Bernardo); la "licitud" del recurso *omnibus modis* para aniquilar el mal cuando interviene *l'imperium suae potestatis* (Graciano). *"D'altre part est li arcevesques Turpin,/ Sun cheval broche, e muntet un lariz;/ Franceis apelet, un sermun lur ad dit:/ Segnurs baruns, Carles nus lassa ci;/ Pur nostre rel devun nus ben murir./ Chrestïentét aidez a sustenir./ Bataille avrez, vos en estes tuz fiz./ Kar a voz oilz veez les Sarrazins./ Clamez voz culpes, si preiez Deu mercit!/ Assoldrai vos pur voz anmes guarir./ Se vos murez, esterez seinz martirs:/ Sieges avrez el greignor pareïs./ Franceis de[s]cendent, a tere se sunt mis,/ E l'arcevesque de Deu les beneïst:/ geste que Turoldus declinet";* Ruffini, G., *La Chanson de Roland*, estrofa LXXXXIX, p. 96. El clima del momento, en la manera en que se describe en esta libre transposición poética de los hechos, revela la fuerte presencia de las posiciones de la Iglesia respecto a los problemas más urgentes, como las guerras de España, que es como decir la cuestión de la guerra, aunque sea en defensa de la fe, que ya había abordado el pensamiento de los Padres de la Iglesia, y el problema de un molesto cisma tras la elección de un antipapa, Celestino III, en la persona de Guiberto Da Corregio.
Turpín absuelve de los pecados a la retaguardia del ejército de Carlomagno en el momento del enfrentamiento con el contingente de vascos asediado en las montañas que rodean el paso de Roncesvalles, y que en la transposición poética, con fuerte matiz propagandístico, se convierten en "les Sarrazins", los sarracenos, los "paganos", es decir, los infieles. La muerte causada en el campo de batalla se propone como un recorrido penitencial, por el que inmediatamente después de la bendición el obispo-soldado (*bellator*) imparte la orden de atacar al enemigo, de hacer daño. La expresión entera de este verso de la *Chanson* es mucho más comprensible: *"Par penitence les comandet a ferir"*. C. III, 4 del *Liber ad milites Templi*, en el que Bernardo aborda el tema del cristiano, en la figura del *monacus-miles*, y de la guerra, la obra de exégesis de los autores del siglo XI, como el citado Bonizone, pero sobre todo Anselmo de Lucca en el *Contra Wibertum* del *Liber canonum*, será llevada al plano de la elaboración doctrinal. La arquitectura de la epopeya de Roncesvalles se diría que tiende a vulgarizar el delicadísimo problema objeto de debate. *"Par penitence"*, por eso, *"les cumandet a ferir"*; Ruffini, G., *La chanson de Roland*, LXXXXIX, p. 96.
La muerte por el soberano, motivo sobradamente presente en el género de la *chanson de geste*, aborda ciertamente el aspecto fundamental de la cultura caballeresca-cortés, entrando en la equivalencia: devoción al jefe y posibilidad de esperar las recompensas del otro mundo, aseguradas no sólo para quien muere por Dios, sino también para quien muere por su señor; Bloch, *La società...*, *op. cit.*, p. 334; cfr. Ruffini, Introducción a *La chanson...*, *op. cit.*, p. 11. Pero lo que trata el poeta aquí, sea o no el Turoldo mencionado en el último verso de

dato histórico en relato legendario, que hace de Roncesvalles una especie de epopeya cristiana, se sitúa en el origen del viaje a Francia de Hugo de Payns, en el origen del Concilio de Troyes, de la redacción de la Regla de los Templarios, de la redacción del *Liber ad milites Templi*; se sitúa en el origen del Concilio de Piacenza, pero sobre todo en el contexto de las guerras de España contra los musulmanes mantenidas por los dos pontífices de finales del siglo XI, Alejandro II y Gregorio VII[79], figuras sin duda de gran relevancia en la historia de estos siglos.

la obra poco importa, según nuestro punto de vista, es sobre todo el problema suscitado por la angustia de los acontecimientos que atormentaron en el siglo XI, es decir, la "licitud" de matar, aunque fuera por la fe. Bernardo de Claraval, sin referirse una vez más a las Reglas de las dos Órdenes monástico-militares del momento, es decir, los Templarios y los Caballeros Teutónicos, en el c. III, 4 del *Liber ad milites Templi*, como Turpín, dirá: *"At vero Christi milites securi praeliantur praelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium cede peccatum, aut de sua nece periculum, quandoquídem mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur"* (p. 444). *"Se morirete sarete santi e avrete assicurati i posti più alti in paradiso";* así termina Turpín su alocución a los soldados francos. *"Cristo accetta come riparazione la morte inflitta al nemico, offrendosi, nello stesso tempo, come consolazione al soldato che ha ucciso il Suo nemico"*. Esta es la conclusión *contrario sensu* a la que llega Bernardo. Pero el siglo XI, época en la que se debió de redactar la *Chanson de Roland*, busca en las *auctoritates* la respuesta al problema de la guerra para los cristianos. En el *Contra Wibertum*, Anselmo da Lucca (?-1083) indica el camino hacia la solución partiendo del pensamiento de Agustín, que, dirigiéndose a los donatistas, individualizaba la justificación del recurso a las armas, derogando el *non occides* en el principio de la defensa del interés común. *"Non mihi placet"*, por lo tanto, *"ut omnes habeant occidendi licentia, nisi forte sit miles aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis vel pro civitate [...] accepta legitima potestate";* cfr. Bernheim, E. (ed.), *Anselmi Lucensis Episcopi, Liber contra Wibertum*, en *M.G.H.*, *Libelli de lite imperato rum et pontificum*, t. I, Hannover, 1891, p. 523. A partir de Lucas 3, 12-14, *"Interrogabant autem eum et milites dicentes: Quid faciemus et nos? Et ait illis: Neminem concutiatis, neque calumniam faciatis; et contenti estote stipendis vestris",* se deriva para Anselmo el reconocimiento del compromiso a defenderse. Efectivamente: *"stipendium proprium sufficere precepit",* el evangelista, *"militare utique non prohibuit"; ídem*, p. 524; véase también del mismo Anselmo *Collectio canonica*, en P. L., 149, l. XIII, c. 4, col. 533: *"Quod miltantes etiam possint esse justi; et quod hostes deprimere necessitas non voluntas debet"*. Citando a Agustín y con las palabras del santo, Anselmo aborda más directamente el argumento *de gravi pugna*. No hay dudas, *"dubites nolo",* para el obispo de Hipona. La proporción de los ocupados en los designios de Dios justifica el recurso a medios cruentos, ya que la guerra es transposición visible del conflicto cósmico constante entre el bien y el mal, revivido constantemente por el cristiano; cfr. Zerbi. P., "La militia Christi? Per i Cistercensi", en *Militia Christi...*, *op. cit.*, p. 273-297. Por eso: *"utile consilium tibi tuisque dabo: arripe manibus arma, oratio aures pulset auctoris, quia, quando pugnatur, Deus apertis caelis spectat, et partem, quam aspicit iustam, defendit et ibi dat palmam";* Bernheim, E. (ed.), *Anselmi Lucensis Episcopi, Liber...*, *op. cit.*, p. 524. En el *Liber canonum*, basándose en la autoridad de Gregorio Magno, epístola *ad Gennadium patricium et axarchum Africae*, se menciona, como ya se vio, el *visibile gladium* como medio para extirpar el mal: *"interesse temeritatem eorum visibili gladio comprimere"; Liber canonum*, VIIII, p. 482.

79 En el siglo XII, el *Liber Sancti Iacobi*, con la "Historia Turpini", retomará el material de la *Chanson*. Obviamente no interesa tanto la narración como la exégesis de los motivos ya abordados, mediante los cuales tienen lugar acontecimientos ya muy bien conocidos. Ante todo, el argumento del *gladium visibile* en el que vuelve, retomada por Gregorio Magno, la imagen de los *ecclesiastica bella* ya presentes en el pensamiento del siglo XI con Bonizone y en la *militia Petri* de Gregorio VII. En el capítulo XXII del Libro IV del *Liber Sancti Jacobi*, la redacción de la obra entera parece ser de un período comprendido entre 1139 y 1173 (Berardi, V.M. (ed.), *Il Codice...*, *op. cit.*, introducción, p. 20), que corresponde a la "Historia Turpini", Orlando moribundo, repasando con la memoria su vida, en el soliloquio con su espada, cuyo "*nome era Durlindana*", de significado más que elocuente, que golpea duramente a los sarracenos (*ídem*, p. 434), traza el resumen de su existencia de guerrero, de combatiente, identidad de la conciencia cristiana de estos siglos. *"Quante volte, grazie a te, ho ucciso i nemici di Cristo e trucidato i Saraceni. Quanti Giudei e pagani ho annientato per esaltare la fede cristiana! Grazie a te si realizza la giustizia divina"* (*ídem*, p. 435). La licitud de quitar la vida, como para Bonizone, *"pro dogmate"* o *"pro*

"L'oriente –è stato osservato– è scelto in funzione di una escatologia di rinascita"[80]. Alphandery subraya el carácter de elección de la cruzada que acoge en sí la dimensión de la peregrinación, exaltándola, con la meta de Jerusalén, en la *"«necessità» di «purificazione e ... realtà del sacrificio»"*[81].

Por supuesto, la peregrinación, antes y después de las expediciones de las cruzadas, antes y después de la aparición de las Órdenes monástico-caballerescas, constituye el vínculo más fuerte, y si cabe el más completo, entre Oriente y Occidente[82]. La evolución en itinerario de masas armadas, pero también en milicia, en servicio permanente contra los defensores del Anticristo[83], tendrá su elaboración doctrinal con san Bernardo, tomando sus orígenes en la tradición bíblica, *Salmos*, 78, 1: *"Venerunt gentes in hereditatem tuam, polluerunt templum sacrum tuum,/ posuerunt Ierusalem in pomorum custodiam";* en la tradición evangélica, *Lucas*, 14, 27: *"Et qui non baiulat crucem suam et venit post me, non potest meus esse discipulus";* y en la eclesiología gregoriana. Observaba Alphandery: *"I religiosi che combattono contro i saraceni agli ordini dei principi di Navarra, secondo Rodolfo il Glabro, lottano "per amore della carità verso i loro fratelli". È già l'olocausto; che è offerto ancor più chiaramente da Gregorio VII, quando si dichiara pronto a mettersi alla testa dei fedeli per correre in aiuto dell'impero bizantino, perché i fedeli debbono offrire le loro anime per i propri fratelli, così come un buon pastore deve farlo per il suo gregge"*[84].

En la perspectiva histórica de la profanación –no por casualidad en el Salmo el verbo está en pasado perfecto: *polluerunt templum sacrum tuum*– se realiza por lo tanto la escatología del renacimiento, mediante la condición del *homo viator*, del hombre que está constantemente en camino, en un camino de progreso espiritual que hacía de la vida una peregrinación. En el rechazo social[85], connatural a la condición de la *peregrinatio* como consecuencia de las situaciones concretas que marcan la experiencia del peregrino, como los engaños y los peligros del Camino, los riesgos para la salud, la dificultad, sino imposibilidad, de comunicarse con gentes que hablan lenguas distintas[86], casi se materializaba el significado de las penalidades del viaje, concentradas en el final del mismo, representando la meta prefijada, la consecución de la *perfectio caritatis*[87]. En el párrafo antes mencionado de las *Conlationes* de Casiano, aparece el término *peregrinare*, que literalmente significa abstenerse, mantenerse lejos, sin excluir el sentido de *abesse*, que quiere decir, apartarse. No parece que haya muchas dudas de

veritate", está reconocida también en el *Liber Sancti Iacobi* en nombre de la realización de la "justicia divina". La espada de Orlando, Durlindana, es el *gladium visibile* de Anselmo, símbolo del *bellum iustum* de Bernardo en el *Liber ad milites Templi*, cuya redacción parece corresponder a una época entre los años 1132-1135, y por lo tanto próxima al período de redacción del *Liber Sancti Iacobi* (1139-1173).

80 Alphandery, P.; Dupront, A., *La cristianità e l'idea di crociata*, Bolonia, 1974, p. 56.

81 *Ídem*, p. 40.

82 *Ídem*, p. 20.

83 *Ídem*, p. 54 y ss.

84 *Ídem*, p. 21.

85 Díaz y Díaz, M.C., "Il pellegrino medievale", en Caucci von Saucken, P., *Il mondo...*, *op. cit.*, p. 40.

86 *Ídem*.

87 Iohannis Cassiani "Opera, Pars II, Conlationes XXIII", en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum*, XIII, Vindobonae, 1886, XI, 14, p. 331.

que Casiano alude a la constante y cotidiana experimentación de la *pereginatio* cristiana en el sentido de apartarse, *discedere*, de la condición de la "caída" para volver, mediante un recorrido penitencial, y por ello purificador, a los manantiales de la Gracia. Jerusalén, Roma o Santiago, espacios reales sacralizados por recorridos sufridos por el espíritu, se convierten en motivo de *edocere* para aquellos que se acercan a ellos dispuestos a contemplar *sine mora* el mensaje de la revelación.

En la separación, que es como un partir, de la materia humana, *"ita valeamus ab hac passione carnali in carne degentes peregrinari"*[88], pero que también es un no poseer,

88 *Ídem*, p. 332. Véase también Bastiaensen, A.A.R. (ed.), *Vite dei santi. Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Fondazione Lorenzo Valla, 1975, 11, 19-21, p. 28, en referencia a la acepción cristiana de *peregrinus* como "extrañeza" constante en el itinerario hacia la patria celestial: *"Sed viderit saeculum, cui inter poenas exilium computatur; illis patria nimis cara et commune nomen est cum parentis, nos et parentes ipsos, si contra Deum suaserint, abhorremus; illis extra civitatem vivere gravis poena est, cristiano totus hic mundus una domus est; unde licet in abditum et abstrusum locum fuerit relegatus, admixtus Dei sui rebus exilium non potest computare. Adde quod integre serviens etiam propria in civitate pregrinus est"*. Sobre Cipriano (200/210-258) y sobre el autor de la *Vita Cypriani*, véase Mohrmann, C., Introducción a *Vite dei santi...*, *op. cit.*, p. 9-26, en particular, p. XIII-XVI. Sobre la peregrinación, reflejo de la imagen de Cristo, véase Hanslik R. (ed.), *Benedicti Regula*, en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, LXXV, Vindobonae, 1977, LIII, 15, p. 137: *"Pauperum et peregrinorum maxime susceptioni cura sollicite exhibeatur, quia in ipsis magis Christus suscipitur; nam diuitum terror ipse sibi exigit honorem"*. Cabe destacar que el término *peregrinus*, por lo menos en algunos casos, indicaba de forma muy genérica la persona en viaje, forastera, más que alguien en viaje de penitencia. Es el caso de un autor más o menos contemporáneo de san Benito, Gregorio, obispo de Tours (siglo VI), a quien se le debe, aparte de una *Historia de los Francos*, una antología de obras hagiográficas sobre la *virtus* de san Martín, de san Julián, un *Liber in gloria confessorum* y un *Liber vitae patrum*, etc.; véase Krusch, B. (ed.), en *M.G.H.*, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. I parte. II, Hannover 1885. En la principal obra de este autor, *peregrinus* y *peregrinatio* tienen el significado de forastero o de viandante; véase Krusch, B. (ed.), "Gregorii Episcopi Turonensis *Historiarum libri X*", en *M.G.H.*, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. I, Hannover, 1937, IV, 35, p. 168: "Iam si peregrinus ad eum", o sea, san Avito, obispo de Clermont-Ferrand, "advenerit, ita diligitur, ut in eodem se habere et patrem recognoscat et patriam"; *Historiarum libri X*, t. I, par. I, fasc. II, Hannover, 1942, VI, p. 272: *"Non decimae dantur, non pauper alitur, non tegitur nudus, non peregrinus hospicio recipitur aut cibo sufficiente sacietur"*; el cuadro que se propone se refiere a la profecía de san Hospicio, obispo de Niza, relativa a una invasión de la Galia por parte de los Longobardos. Véase *ídem*, VI, 36, p. 308: *"Tunc rex Guntchramnus, ut erat benignus et profluus ad miserandum, multa ei munera contulit, dans etiam epistola per omnes episcopos regni sui, ut peregrinum aliquid pro Dei intuitu consolarentur"*, donde la piedad cristiana de la hospitalidad tiene el sentido de *hospitalitas* de la liberalidad romana; IX, 16, p. 430: *"Ingudem in captivitate tradiderunt, et per eorum insidias et vir eius interfectus est, et ipsa in peregrinatione defuncta"; ídem*, IX, 39, p. 461: *"de peregrina stirpe"*. En los escritos hagiográficos del mismo Gregorio –hay que recordar que era obispo– *peregrinus* y *peregrinatio* no implican la acepción penitencial, auque tengan relación con episodios de curaciones milagrosas, manifestaciones de la *virtus* de las santas reliquias existentes en los sepulcros custodiados en los respectivos templos e iglesias, convertidos en santuarios y lugares de culto. Quien va a la catedral de Tours para orar y pedir la gracia, la intervención taumatúrgica del santo, ya alcanzó el lugar de culto sin referencia ninguna al viaje necesario para llegar hasta allí. Efectivamente: *"Mulier quaedam [...] oculorum luce privata [...] venit ad venerabilem templum beati Martini antistitis"*; Krusch, B. (ed.), *Gregorii Episcopi Turonensis. De virtutibus sancti Martini*, libro I, 8, p. 143. En dicho caso, parece que la penitencia del itinerario a recorrer se produce en el largo período incubatorio ya en la basílica, antes de la curación: *"Cumque palpando diebus singulis ad aedem gloriosi praesolis cursitaret, post tres fere annos, stante eam ante sepulcrum, sperti sunt oculi eius, ita ut cuncta clare perspiceret"*. Si en el caso anterior no podemos saber si la mujer curada de ceguera vivía en Tours, como hace pensar la expresión *"diebus singulis ad aedem gloriosi praesolis cursitaret"*, en el caso de la grave enfermedad, *"ut solo spiritu palpitaret"*, del hijo de Chararico, rey de Galicia, el camino hacia la basílica de San Martín no se podía recorrer *singulis diebus*; *ídem*, libro I, 11, p. 144-146. Además, aunque fuera obligado por las circunstancias, el viaje desde Galicia hasta Tours, "ad venerabilem locum sepulcri, (*ídem*, p. 145) se realiza por la figura del *substitutus*, es decir, por personas próximas a la familia del enfermo y con las preciosas ofrendas para el santo, *"discurrant usque ad eius templum fideles amici, multa munera deportantes"* (*ídem*, p. 145), siendo completamente imposible para el enfermo iniciar el viaje = peregrinación. En otros casos, se habla clara-

adquiriendo con el abandono de las propiedades la condición del pobre, se alcanza mediante este viaje interior, el de la *militia Christi*, la *perfectio caritatis,* unida a la *perfectio castitatis,* condición del alma como templo en el que se extiende el espíritu de Dios acogido como Verdad revelada. Así, es comprensible la expresión de Casiano "ad immaginem dei similitudinemque conscenditur"[89]. La imagen citada por el uso del *conscendere* es la imagen de la ascensión al Templo.

Los trabajos de Juan Ignacio Ruiz de la Peña[90] y de Marco Tangheroni[91], sobre las redes de los recorridos viarios a Santiago y sobre las rutas marítimas hacia Jerusalén, respectivamente, ayudan a comprender la peregrinación cristiana como fenómeno euromediterráneo.

El concepto de euromediterranismo se refiere a la delimitación de un área cultural que se extiende por un espacio delimitado. Pero también hace referencia a un contexto cronológico, si por euromediterráneo entendemos el espacio en cuyos vértices se encuentran los Santos Lugares de Palestina, los lugares bíblicos del Sinaí con la memoria de Moisés y de Elías, o del Ararat con la memoria del Arca, en la frontera entre la actual Turquía y Armenia, y los lugares apostólicos de Roma y Santiago. Obviamente, la prioridad de estos lugares como metas veneradas de peregrinación está vinculada a la historia del cristianismo. Todos los demás lugares, metas también de

---

mente del viaje para llegar *ad locum venerabilem*; véase por ejemplo el *Liber de virtutibus Sancti Iuliani*, 23, p. 124. Llegar al lugar de culto supone, cuando el caso no tiene que ver, obviamente, con eventos que se suceden en la misma ciudad en la que se encuentra el santuario, un recorrido no descrito en la exposición, aunque en este sentido debería hacerse una lectura atenta de estas fuentes. Como ya se adelantó, se diría que la fase de incubación, el tiempo que transcurría entre el alto ante el *sepulcrum* en el recogimiento de la oración y el milagro de la curación, constituye el momento penitencial en el que con la oración se tenía la posibilidad de recorrer un camino interior, cuya meta estaba representada por un evento extraordinario fuera del alcance humano, y que entonces permitía adquirir conciencia de las limitaciones del mismo. En el siglo VIII, probablemente en la segunda mitad, *peregrinus* ya no indica sólo la condición del *hospes*, sino la de penitente. Véanse en este sentido Zevmer, K. (ed.), *Formulae Senonenses Recensiores*, en *M.G.H.*, *Formulae Merowingici et Karolini Aevi*, Hannover, 1886, 11, p. 217: *"et nos pro hac causa secundum consuetudinem vel canonicam institutionem diiudicabimus, ut in lege peregrinorum ipse prefatus vir annis [septem] in peregrinatione [ambulare] deberet [...] et quod nullatenus pro alia causa ambulare dinoscitur, nisi, sicut superius diximus, pro peccatis suis redimendis";* para la datación de las *Formulae*, véase *ídem*, p. 182 y 183. Véase también Zevmer, K. (ed.), *Formulae Salicae Lindenbrogianae*, en *M.G.H.*, *Formulae*..., *op. cit.*, 17, p. 278, donde la *peregrinatio*, en la repetitiva fórmula de los siete años en los que se computa la experiencia de los que *"peccatis facientibus, proprio filio suo, vel fratri suo, sive nepote, nomine illo interfecit",* a pesar de la declarada y confirmada naturaleza penitencial, *"secundum consuetudinem vel canonicam institutionem",* parece revestir un carácter expiatorio. Para la datación de las *Formulae Salicae Lindenbrogianae* entre el siglo VIII y IX, véase *ídem*, p. 265-266. Sobre la equivalencia que con el paso del tiempo en determinados países, es el caso de Flandes, se estableció entre penitencia y pena, siempre en referencia a la peregrinación, entendida como sanción aplicada por la autoridad civil; véanse supra n. 9. En la *Collectio sangallensis* se hace una clara distinción entre *hospes* y *peregrinus*: *"commendo [...] suceptionem hospitum, solamen lugentium, peregrinis et egentibus [...] vos unum omnia perdiscat effectum";* para la datación de la *Collectio* en la segunda mitad del siglo IX, véase *ídem*, p. 392-394; véase también *Formulae Salzburgenses*, 1, p. 439: *"Omnibus venerabilibus viris et diversarum potestatibus dignitatum et sanctae caritatis filiis humilis sanctae catholicae et ortodoxae ecclesiae [...] Scimus itaque, vestrae bonitatis pietatem pro Christi amore et futurae gloriae retributione peregrinos et ospites, et maxime eos, qui pro ecclesiastica necessitate vel pro salute animarum suarum sacra sanctorum apostolorum limina visitare solent, benigne suscipere"*.

89 *Ídem*, p. 331.

90 "Gli itinerari europei del pellegrinaggio a Santiago, en Caucci von Saucken, P., *Il mondo*..., *op. cit.*, p. 187-212.

91 *Itinerari marittimi a Gerusalemme*, en Caucci von Saucken, P., *Il mondo*..., *op. cit.*, p. 213-256.

peregrinación por la presencia de memorias vinculadas con reliquias, se convirtieron en metas con posterioridad. Los unos y los otros harán del Mediterráneo, junto con los países ribereños, una *koiné* religiosa, es decir, un espacio dentro del cual para los cristianos el misterio divino se manifestó entrando en la historia, y dentro del cual, en el aspecto temporal, se extendió hasta el Norte de Europa.

La medida de "mayor" o de "menor" referida a los lugares que eran meta de peregrinación no se puede enmarcar en la mera medición del tiempo y, por lo tanto, en la figura que las hizo célebres. Está fuera de toda duda el significado dado por la vida de Cristo a los lugares de Palestina. Del mismo modo, es verdad que dicha distinción no puede no tener en cuenta la «intención», premisa de la peregrinación. Es decir, tanto en Jerusalén como en Santiago o en Roma el peregrino no pide el milagro, como por ejemplo en San Martín de Tours[92], sino que se buscan sobre todo para meditar, para encontrarse con uno mismo, como acto del proyecto teológico[93], en total extraña-

92 Véase el citado trabajo de Dalché, P., "La représentation...", *op. cit.*, p. 397-420. Véase también Beaujard, B., "Les pèlerinages vus par Grégoire de Tours", en Gautier, N.; Galinié, H. (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du Congrès International, Tours, 3-5 noviembre 1994*, Tours, 1997, p. 263-270, en particular, 268: *"En outré, ces visites pouvaient répondre à divers motivations –la curiosité du voyageur de passage, l'expression de la gratitude pour un bienfait antérieur, et surtout la quête d'un don bénit et de l'aide du saint– qui pouvaient se surajouter les unes aux autres"*. Esto no excluía la manifestación de la *virtus* apostólica, incluso con milagros. El segundo libro del *Codex Calixtinus* está dedicado, por ejemplo, a los milagros del Apóstol de Compostela. Sin embargo, resulta muy significativo que prácticamente todos los casos tengan que ver con el rescate de la personalidad de la esclavitud de la culpa, de delitos cometidos, es decir, que están relacionados con la recuperación y la devolución de la identidad moral del individuo y, al mismo tiempo, con el rescate de cristianos de la prisión de los "sarracenos". En efecto, el libro II del *Codex* empieza con un hecho de armas entre caballeros cristianos y sarracenos, cuando el "furor" de estos últimos azotaba con más violencia las regiones de España; Berardi, V.M. (ed.), *Il Codice...*, *op. cit.*, libro II, capítulo I, p. 344. Tras el fracaso en la batalla, los cristianos fueron liberados de la prisión en Zaragoza, "¡ofensiva para la dignidad humana!", sobre todo porque, es fácil de imaginar, era obra de infieles, por la intervención del Apóstol. La serie de milagros narrados en el Libro II se cierra en el capítulo XXII (*ídem*, p. 376 y 377) con un episodio análogo al anterior, en el que Santiago libera de la prisión de los sarracenos a un devoto suyo. Pero en el capítulo XIX la imagen del Apóstol se propone, coherentemente con el contexto de una realidad fronteriza con la avanzada musulmana en tierra de Europa, como era Galicia, como *"il campione [...] al servizio di Dio"* (*ídem*, p. 373), que marcha *"a capo dei Cristiani assicurando loro la vittoria nella lotta contro i Saraceni"* (*ídem*, p. 373), y que concede *"la vittoria a tutti coloro che lo invocavano in guerra"* y *"che combattevano per difendere la fede"* (*ídem*, p. 373). El Apóstol casi siempre se aparece a los necesitados, con independencia del lugar santificado por la presencia de reliquias. La peregrinación hacia su tumba no se pone como propedéutico momento expiatorio para merecer la intervención milagrosa. Uno de esos raros casos aparece en el capítulo II. Se trata de la peregrinación a Compostela de un pecador de nacionalidad italiana que había cometido un homicidio y que por eso es enviado por su párroco en peregrinación a Galicia, con una tarjeta en la que estaba escrito su delito que tenía que dejar en el altar del santuario compostelano, entregándola así a la autoridad eclesiástica del lugar. Anticipo, estaríamos tentados a decir, del procedimiento observado en las peregrinaciones judiciales flamencas del siglo XIV; cfr. supra p. 68-70 y nn.

93 Cfr. Runciman, S., *Storia...*, *op. cit.*, p. p. 36: *"Una visita a quei luoghi santi, fatta con il proposito di pregare e di acquistare meriti spirituali faceva parte già a quel tempo delle pratiche religiose cristiane"*. Por otro lado, también es verdad que los testimonios, y sobre todo en este caso, "no escritos" provenientes de los Santos Lugares son signo de una devoción que a veces rozaba la magia; Cardini F., *Gerusalemme...*, *op. cit*, p. 160. Era el caso, por ejemplo, de los trozos de piedra provenientes del Santo Sepulcro, o de los guijarros recogidos en el huerto de Getsemaní o en el monte de los Olivos, de las hojas de olivo provenientes de dichos lugares, o también de las *"tralci di palma provenienti dall'oasi di Gerico, dove i pellegrini scendevano abitualmente per ripercorrere la strada della quale Gesù aveva parlato nel parabola del buon Samaritano"; ídem*, p, 161. No se trata sólo de "recuerdos", sino también de reliquias eficaces para la salud de los peregrinos o de sus seres queridos. Por ejemplo, *"una polvere biancastra, gessosa, che si poteva ricavare grattando una grotta detta del Latte situata*

miento de uno mismo, última etapa de una *peregrinatio*, convertida así, como para Casiano, en extrañamiento y separación del cuerpo material[94]. Sin embargo, un denominador común une los dos grupos: la tumba como centro de la oración y del culto. Bastaría con recorrer los lugares que se deben venerar guiándose por la presencia de reliquias a lo largo de las vías que llevaban a Santiago. Por ejemplo, la tumba de san Trófimo en Arlés, el cementerio de esa ciudad, que acogía el mausoleo de san Egidio, o la de san Hilario en Poitiers, o la de san Martín en Tours, etc., para los que iban desde Francia hacia la tumba de Santiago en Compostela[95].

Resulta evidente, en relación con el culto de las reliquias, el vínculo con el culto a los muertos del paganismo, ineludible punto de referencia para el cristianismo.

---

presso la basilica della Natività a Betlemme, dove appunto Maria aveva partorito e allattato il Bambino. Si diceva –e si dice ancora– che tale polvere, sciolta nell'acqua o nella minestra delle puerpere, favorisse la montata lattea"; ídem, p. 162.

94 Véase Grabois, A., "Introduction a *Le pèlerin occidental en Terre Saint au Moyen Âge*", p. 12: "*Comme les autres pèlerinages, le voyage en Terre sainte menait a un tombeau vénéré, toutefois, a la différence des autres, ce tombeau revêtait une signification unique pour la Chrétienté tout entier, puisqu'il sagissait de celui du Christ. De surcroît, à l'issu de ce long voyage, le pèlerin decouvrait un ensemble de sites, consacrés par le traditions bibliques, à Jerusalem et sur le sol palestinien, à tel point que tout le pays fut finalement considéré comme la Terre sainte, terme qui correspondait à la notion biblique de la Terre de la Promission. À cet égard, la visite de la Terre sainte, où le pèlerin marchait sur le pas de Jésus Christ en s'identifient spirituellement à son passé, à la fois mystique et sacré, était un phénomène sans équivalent dans les autres pèlerinages*". Gregorio I (590-604), fundando el discurso en la perspectiva del milagro, evento extraordinario que, irrumpiendo en el mundo natural, viola todas sus leyes, supera cualquier distinción posible que se atribuya a la presencia de las reliquias, relacionando el milagro únicamente con el acto de fe. Por lo tanto, lo que vincula lo humano con lo sobrenatural, en su debilidad y al mismo tiempo en su sacrificio por Dios, es la memoria, más que la presencia material del *corpus*, de las *reliquiae*. Véase Moricca, U. (ed.), "Gregorii Magni *Dialogi libri IV*", en *Fonti per la Storia d'Italia*, Roma 1924, libro II, XXXVIII, p. 133: *"Ubi in suis corporibus sancti martyres iacent, dubium [...] non est, quod multa valeant signa monstrare, sicut et faciunt; et pura mente quarentibus innumera miracula ostendunt. Sed quia ab infirmis potest mentibus dubitari, utrumne ad exaudiendum ibi praesentes sint, ubi constat quia in suis corporibus non sint, ibi eos necesse est maiora signa ostendere, ubi de eorum praesentia potest mens infirma bubitare"*. El aspecto más interesante que se deriva de esta lectura consiste en la decisión de la mente con pureza de corazón de constituir el recorrido que conduce a los mira signa, al mismo tiempo condición de su manifestación. El milagro, entonces, no se puede traducir sólo en curación de los enfermos, sino, o sobre todo, en encontrar el manantial de vida en la manifestación de la Verdad a quien es capaz de verla, *"quorum viro mens in Deo fixa est, tanto magis habet fidei meritum, quanto illic eos novit et non iacere corpore, et tamen non deesse ab exauditione. unde ipsa quoque Veritas, ut fidem discipolis augerit, dixit: «si non abiero, Paraclitus non venit ad vos»"*. El sepulcro vacío y el *oratorium* con las reliquias se ponen como testimonio de una memoria que unge el universo y, por eso, puede obrar transformaciones radicales. Gregorio habla de una pobre demente, "mulier mente capta, dum sensum funditus perdedissit", que después de vagar por la costa de Subiaco, llega hasta la "cueva" en la que había morado san Benito, ahora ya evidentemente vacía. Después de quedar dormida, despierta ya curada. El largo vagabundear, die noctuque vagabatur, que es un peregrinar, conduce hasta la "cueva sagrada", lugar de la memoria benedictina, recuerdo vivo de un testigo de Dios. Esta presencia separada de cualquier reliquia, siendo ella misma memoria-reliquia, acogida y hecha propia por la pureza de la condición de "nesciens", inviste con su *virtus* la personalidad descompuesta y extraviada de la protagonista del episodio relatado por Gregorio.

95 Berardi, V.M. (ed.), *Il Codice...*, *op. cit.*, libro V, capítulo VIII, p. 473-493. Véase López Alsina, F., "Santiago, una città...", *op. cit.*, p. 69-71: "*Durante el siglo X tuvieron lugar las primeras relaciones directas entre la sede compostelana y Tours, Limoges y Le Puy, centros de parada de tres de los cuatro caminos franceses. El itinerario clásico, que la llamada Crónica Silense considera como el itinerario natural y que está descrito en la guía del Códice Calixtino, consiste en un camino interno que recorre el territorio cristiano desde el momento en que Sancho Garcés I de Navarra ocupa La Rioja en torno al año 924. Desde entonces el flujo creciente de peregrinos contribuye a definir este camino como el Camino de Santiago. A partir del año mil, la peregrinación camina hacia su madurez y universalidad [...]. La ciudad se transforma sustancialmente con el aumento de las peregrinaciones*".

El carácter sagrado de los lugares bíblicos y evangélicos, que impregna Europa desde el Mediterráneo hacia el Norte, surge de la veneración por un acontecimiento de la vida, el de la Encarnación, capaz de vencer a la muerte, motivo de la veneración por un sepulcro vacío.

Las tumbas de los santos, con las correspondientes reliquias esparcidas por el territorio del antiguo Imperio Romano, sustituyeron a las de los héroes del mundo pagano. Las tumbas de los apóstoles, testimonios de la Palabra hecha carne, evento que se renueva constantemente en el acto de su difusión, así como el Sepulcro de Jerusalén[96], renuevan la fe en un nuevo renacer, en cuya perspectiva se comprende el continuo flujo de peregrinos hacia Jerusalén, Roma y Santiago, recorrido que lleva al cristiano hasta los manantiales de la vida, que es bien distinto de la *virtus* taumatúrgica de las tumbas de los santos.

Fecha de recepción: 9-I-2009
Fecha de aceptación: 9-III-2009

96 Sobre el significado de Jerusalén como símbolo del cumplimiento de la Encarnación en el acto supremo de la Cruz, véase Cardini F., *Gerusalemme...*, *op. cit*, p. 9: *"L'Incarnazione che ha consacrato la storia umana e che ha d'altronde posto il sigillo a quella del popolo d'Israele intesa come storia sacra"*.

Montañas y peregrinos en los Caminos de Santiago

Marco Piccat
Università degli Studi di Trieste (I)

Resumen: La montaña fue para todo el Medievo un elemento natural del paisaje con el que los hombres tenían que contar forzosamente. Por esta razón entró a formar parte del patrimonio de las emociones que muchos narradores, sobre todo viajeros-peregrinos, quisieron expresar en diversas lenguas. Un ejemplo excelente de los problemas relativos al ascenso o paso de las montañas de los diversos países señalados y de sus múltiples representaciones mentales se contiene en los textos que se integran en la rica tradición odepórica de los viajes a Santiago de Compostela. Aquí las referencias culturales son continuas e insistentes: algunas veces, la idea de la montaña evoca cultos y tradiciones de la civilización antigua; otras, los peligros concretos que supone atravesarlas, sobre todo durante los meses invernales, representan una señal viva de las presencias diabólicas y, por último, otras veces se convierten en "notas de actualidad" de un momento histórico en el que los infelices, como lobos a la caza de presas, buscaban, en las montañas, la posibilidad de huir de su triste destino. Aun así, en la peregrinación a Santiago existían montañas especiales, lugares puros donde lo sagrado resplandece: algunas en localidades próximas al punto de partida; otra, importante, en la entrada a las tierras de España, pero la más grande, la del "gozo", se elevaba a las puertas de la ciudad de Santiago. Estas notas quieren ser una breve invitación a recorrer, aunque sólo sea virtualmente, el encuentro con esas montañas y su ascensión.

Palabras clave: Camino de Santiago; montañas; miedos; sagrado; *Códice Calixtino*; *Chanson de Roland*; *Cronaca de Novalesa*; Bernardo de Aosta; Pedro el Venerable; Misterio de Bernardo de Menthon.

El Camino, que nace y se recorre desde el siglo X para conducir a los peregrinos europeos hasta la tumba del apóstol Santiago en Galicia, es, en su naturaleza más íntima, un auténtico y verdadero itinerario que va de una montaña a otra[1], puesto que en la lenta aproximación a Compostela había que afrontar múltiples y diversas alturas[2].

La experiencia de la subida no era ciertamente una sorpresa: la imagen clásica del peregrino, desde su primera aparición en los albores del siglo XI, tenía como signo distintivo, entre otros, para aquel que decidiera arrostrar esta aventura, el bordón,

1 Cfr. Scudiert Ruggeri, J., "Il pellegrinaggio compostellano e l'Italia", en *Cultura Neolatina*, XXX, 1970, p. 185-198.
2 Cfr. Plötz, R., "Il cammino e i luoghi", en Caucci von Saucken, P., *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma, Santiago, Gerusalemme*, Milán, 1999, p. 75-102.

con una significativa punta metálica, un auténtico *piolet*[3] *ante litteram*, sobre el que apoyarse en los pasos más difíciles[4].

Con este propósito, la imagen que se ofrecía de los montes en las *Vidas de los Santos* presentadas en la *Guía del Peregrino a Santiago*, del siglo XII[5], tenía significativos y ejemplarizantes reclamos, si bien con valores diferentes.

De hecho, en relación con san Trófimo y san Capariso, la leyenda contaba que las alturas habían asumido para ellos un papel protector y defensivo: el primero, arzobispo de Arles y cuerpo santo que hay que visitar nada más iniciarse la peregrinación compostelana por la Vía Tolosana[6], se había refugiado en ellas cuando lo perseguían unos sacerdotes paganos. En la gruta que encontró en la blanca montaña surgió poco después la famosa abadía de Montmajour[7]. El segundo, obispo de Agen y coprotagonista de la pasión de Santa Fe, venerada en la igualmente célebre abadía de Conques, situada en la Vía Podense, se escondió con sus fieles en las cavernas de los montes próximos a la ciudad[8] para huir de las persecuciones, y desde una de sus cimas siguió de lejos el martirio de la joven virgen.

En el caso de santa María Magdalena, venerada a su vez en la grandiosa abadía de Vézelay, donde comienza la Vía Lemovicense, la montaña tolosana era, según la tradición antigua, el lugar de la tricenal penitencia y de oración[9]; por último, para Martín[10], obispo y confesor, cuyo cuerpo se recomendaba visitar a los peregrinos que caminaban por la Vía Turonense[11], el monte se convirtió en la sede por excelencia del último y sorprendente exorcismo: el santo identificó en la cumbre del monte Beauvray el lugar idóneo para extirpar definitivamente el antiguo culto druídico de las *pietre folli*[12].

En la realidad cotidiana de la humanidad en Camino hacia Santiago, las montañas surgían dispuestas a interrumpir la hilera de la llanura y a exigir nuevas fatigas,

3 Para el rito del *accipe baculum, accipe peram*, cfr. Caucci von Saucken, P., "Culto y cultura de la peregrinación a Santiago de Compostela", en Caucci von Saucken, P. (dir.), *Visitandum est. Santos y Cultos en el Codex Calixtinus, Actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago, 2005, p. 91-106.

4 Para su presencia en el vasto panorama iconográfico medieval, cfr. Jacomet, H., "Saint Jacques, apôtre et pèlerin: proximité et distance", en Sigal, P.A. (dir.), *L'image du pèlerin au Moyen Age et sous l'ancien Régime*, Rocamadour, 1994, p. 330-382.

5 La Guía, texto básico para comprender la esencia de la aventura compostelana, está contenida en Herbers, K.; Santos Noia, M. (ed.), *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1999.

6 Cfr. Bottineau, Y., *Les chemins de Saint-Jacques*, París, 1966, p. 71-96; Oursel, R., *Les pélerins du Moyen Age*, París, 1963, 138-140; Chélini, J.; Branthomme, H., *Les chemins du Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, París, 1982, p. 165-168.

7 Cfr. *"Primitus namque his qui per viam Egidianam ad Sanctum Iacobum tendunt, beati Trophimi confessoris corpus apud Arelatem visintandum est"*; *ídem*, p. 241.

8 Cfr. *"Quod ut vidit beatus Caprasius, antistes urbis Agenti, qui rabiem persecucionis evitans latebat in quadam spelunca"; ídem*, p. 244.

9 *"Hec vero [...] aliisque Dominicis discipulis usque ad Provincie patriam per mare, scilicet per portum Marsilie, pervenit, in qua scilicet patria celibem vitam per aliquot annos duxit"*; *ídem*, p. 244.

10 Cfr. también Calò Mariani, M.S., "Santos a lo largo del camino de los peregrinos: san Martín de Tours", en Caucci von Saucken, P. (dir.), *Visitandum est...*, *op.cit.*, p. 39-52.

11 Para los santos venerados en la Vía Turonense, cfr. Oursel, R., *Le strade del Medio Evo*, Milán, 1982, p. 177-190.

12 Cfr. *ídem*, p. 246.

cualquiera que fuera, de las cuatro rutas mencionadas hasta ahora, la seguida por el peregrino[13].

De hecho, los caminantes[14] borgoñones de la región del Ródano y los tudescos que, escogiendo la Vía Podense, optaban por emprender el viaje desde el célebre santuario de Nôtre Dame en Le Puy, se disponían a caminar a través del territorio que se atisba desde el alto Velay, las gargantas del Allier, los páramos da Margeride sobre los cañones de la Truyère, el altiplano del Aubrac... y todo esto antes de entrar en Rouergue.

Los que elegían la Vía Lemovicense, tomando como punto de partida la famosa abadía de Santa María Magdalena en Vézelay, pasaban cerca de las pendientes de la Marca, *"sembradas de piedras encantadas y cortadas por vaguadas"*, en palabras de Raymond Oursel, en las que se estancaban *"invisibles gourg"*.

En cuanto a los demás, bretones, normandos, picardos, habitantes de Flandes, de Provenza, de Languedoc y de las Cevenne, que se desplazaban siguiendo la Vía Turonensis, considerada el *magnum iter Sancti Jacobi*, puesto que recogía gran parte de los peregrinos del Norte y del Centro de Europa, el primer e importante obstáculo que aparecía después de Olorón estaba constituido por la Cadena Pirenaica.

Para los italianos del Sur y del Centro de la Península, los mismos que tenían que recorrer el auténtico Camino de Santiago[15], las dificultades eran aún mayores y muy anteriores, ya que mucho antes de que entraran en la segura Vía Tolosana o de Saint Gilles, tenían que cruzar necesariamente la cadena montañosa de los Apeninos, preferentemente por el puerto del monte Bordone, que se corresponde con la actual Cize. El antiguo homónimo empleado para indicar un lugar y un camino, el *Alpem Bardonis* citado por Paolo Diacono[16], llegó a utilizarse con el tiempo para indicar una buena parte de los Apeninos tosco-emilianos. Cuando los longobardos dieron en llamarse francos, el Camino que a través de este puerto enlazaba con Pavía cobró una importancia todavía mayor y pasó a llamarse Vía Francígena o *stratam Francigenam*, ya que era, según la interpretación de Renato Stopani, *"strada originata dalla Francia, termine geografico, quest'ultimo, che nella normale accezione medievale includeva, oltre all'odierna regione francese, anche l'antica «Lotaringia», cioè l'asse renano sino ai Paesi Bassi"*[17].

Qué parte de los peregrinos que iban y regresaban de Roma utilizaban dicho paso está testimoniada documentalmente a partir del siglo X, una época casi contempo-

13 Cfr. Vázquez de Parga, L., "Itinerarios y relatos de viajeros", en Vázquez de Parga, L.; Lacarra, J.M.; Uría Riu, J., *Las peregrinaciones a Santiago*, t. I, Madrid, 1948, p. 201-245.

14 Cfr. para todas las indicaciones de viaje que se proporcionan aquí: Oursel R., *La via Lattea. I luoghi, la vita, la fede dei pellegrini di Compostella*, Milán, 1985, p. 26 y ss. y 311 y ss.

15 La expresión está tratada por Fontana, B., *Itinerario o vero viaggio da Venetia a Roma [...] seguendo poi per ordine di Roma fino a santo Iacobo in Galitia...*, Venecia, 1550; también en Fucelli, A., *L'itinerario di Bartolomeo Fontana*, Perugina, 1987, p. 69-130.

16 Cfr. *Historia Longobardorum*, VII, 58, "Quadragesimorum tempore per Alpem Bardonis Tusciam ingressus".

17 Cfr. Stopani, R., *La Via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Florencia, 1995, p. 14.

ránea a la peregrinación directa a Compostela organizada por el obispo Gotescalco desde Le Puy[18].

También recorrían la *stratam Francigenam*, como es sabido, peregrinos del Centro y del Sur de Italia que se dirigían por tierra al santuario de Santiago en España y llegaban hasta las ciudades de Pavía o Piacenza. Una vez reunidos allí, debían decidir qué Camino tomar antes de superar una nueva y más difícil prueba[19]: el paso de los Alpes.

Desde el Piamonte y el Valle de Aosta, las calzadas romanas que conducían hacia la Galia serpenteaban a lo largo del Dora Baltea y del Dora Riparia[20].

La primera ascendía desde Pavía y, a través de Novara, Vercelli e Ivrea, llegaba a Aosta; aquí se dividía en dos ramales hacia los dos puertos. Uno de los dos salvaba el Pequeño San Bernardo y moría en Tarantasia, mientras que el otro, a través del Gran San Bernardo, llegaba a Martigny y se dirigía a Lyon.

La segunda calzada, la que bordeaba el río Dora Riparia, unía Turín con Susa y desde allí se dividía a modo de horca. El ramal más transitado en la antigüedad pasaba por Oulx, Cesana y, a través del Monginevro, descendía a Briançon y llegaba a Embrun[21].

Una segunda ramificación, que empezó a ser muy transitada a partir de la época carolingia, pasaba por la abadía de Novalesca, iba hasta el puerto de Moncenisio y, desde aquí, se encaminaba a Lanslebourg y el valle de Maurienne. Este último, si bien ya se franqueaba anteriormente como alternativa al Gran San Bernardo, se convirtió, a partir de los siglos XI y XII, en el Camino Occidental más importante de entrada y salida de Italia[22].

El sentimiento experimentado por los peregrinos ante las cumbres que debían superar no habría de ser muy diferente a lo que nos transmite el texto de la *Chanson de Roland*, del siglo XI, cuando habla de los soldados del emperador Carlomagno que van en marcha hacia los Pirineos; es decir, una mezcla de pasmo y de miedo. *"Halt sunt li pui e li val tenebrus"*[23], que enseguida se convertía en *grant dulur*.

Nos dan fe de este sentimiento las cartas de uno de los hombres más instruidos y tal vez más imperturbables de su tiempo, Pedro el Venerable, abad de Cluny[24], quien, encontrándose en circunstancias semejantes, plasmó en una página sus impresiones.

El famoso abad cluniacense, cuando en 1136 les escribió a sus hermanos para anunciarles la muerte de su madre, les recordaba el consuelo que ofrece constantemente Nuestra Señora, incluso en los momentos más difíciles de la existencia, utilizando una imagen importante: *"Quando passavi in Bretagna, quando entravi in Ita-*

18 Cfr. Vázquez de Parga, L.; Lacarra, J. M.; Uría Riu, J., *Las peregrinaciones...*, *op.cit.*, t. I, p. 41 y 42.

19 Cfr. Caucci von Saucken, P., *Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus secolo XII*, Milán, 1989, p. 24 y ss.

20 Cfr. Piccat, M., "I primi pellegrinaggi piemontesi a Santiago", en *Compostellanum*, XLIV, n. 3-4, 1999, p. 417-443.

21 Cfr. Stopani R., *La Via...*, *op. cit.*, p. 26.

22 Cfr. Donna D'Oldenico, G., "Origine e aspetti dell'assistenza ospedaliera in Piemonte", en *Atti del primo congresso italiano di Storia Ospedaliera*, Reggio Emilia, 1956, p. 1-29.

23 Cfr. Short, I. (ed.), *La Chanson de Roland*, París, 1990, versos 814 y ss.

24 Para todas las referencias a las vicisitudes del viaje de los abades de Cluny, cfr. Oursel, R., *La via Lattea...*, *op. cit.*, p. 311-345.

lia, quando ti recavi a Roma, ella navigava al tuo fianco: vincevi le orribili vette, "orrenda cacumina", delle Alpi e degli Appennini. In tutti i gravi pericoli restava instancabilmente al tuo fianco...".

En otra carta dirigida a san Bernardo (1151-1152), encontramos la narración de las mismas circunstancias y reencontramos una alusión a la necesidad de protección celestial: *"Ciò che appariva complicato si è trasformato in una linea retta, le asperità sono diventate pianure. Anche le Alpi e i loro ghiacciai, anche le rocce condannate alle nevi eterne ci hanno permesso di dimenticare quasi completamente il loro antico orrore"*.

Y así, en otra carta dirigida esta vez a Basilio, prior de la Chartreuse, el mismo Pedro le confiaba que durante sus viajes a Italia se sentía como aquel que es llevado al patíbulo debido al gran pavor que le inspiraba la montaña.

Tampoco quien se preparara para el viaje llevando la ayuda de animales o de otros hombres debía de percibir esta situación en modo muy distinto.

Hugo de Semur, a finales del siglo XI, otro célebre abad de Cluny, de camino a Roma y cruzando el Monginevro, se vio sorprendido por un desagradable accidente. Su mula, en un paso delicado de los Alpes, empezó a patinar tras un movimiento brusco y consiguió sostenerse sobre el precipicio gracias tan sólo a sus patas posteriores. La afortunada recuperación del animal y de su ilustre carga entró pronto en los lugares comunes de lo "prodigioso".

El otro abad llamado Oddone tuvo en el siglo anterior una aventura similar. Cuando regresaba de Roma a Cluny a través del puerto del Moncenisio[25], vivió una vicisitud semejante. En cuanto llegó al paso, lo encontró completamente cubierto de nieve. Corrió entonces a solicitar el socorro de los *Marrons*, los habitantes de Lanslebourg que tenían por oficio escoltar con trineos a las personas que viajaban hasta su país. Por desgracia para el abad, en el transcurso del viaje su caballo tropezó y se precipitó al abismo. Viéndose caer en la sima, Oddone alzó sus brazos al cielo y se encontró milagrosamente apoyado en un árbol que se había materializado de repente. Después de verse a salvo, ni del árbol ni del caballo se volvió a encontrar rastro[26].

El ascenso a los puertos era aún más difícil debido a la presencia de grupos de infelices que intentaban la aventura y morían a menudo de sed y de penurias. Los detalles particulares los podemos encontrar en las relaciones de los viajes del citado abad Oddone y de su sucesor Odilone; este último, por ejemplo, cuando subía hacia

25 Cfr. Donna D'Oldenico, G., *L'Ospizio del Moncenisio alla luce di documenti inediti dell'Archivio Vescovile di Torino, breve contributo alla storia dell'organizzazione ospedaliera sull'antica strada di Francia da Torino al Moncenisio*, Ciriè, 1961.

26 Esta astucia se constata en muchas ocasiones; la encontramos también en la relación más tardía de un peregrino de Brescia: *"et de poy a sera parte calando, notarai che vilani stano conzano et menano abasso la zente per meza parpayola per homo, et alcuni per uno quarto [...] ben se po anchor andar a pede continuamente, ma per lo apiazer de ditto stremazar, quasi tutti se fano tirar"*; Guerrini, P. (ed.), "Relazione di un pellegrinaggio bresciano verso S. Giacomo di Compostella nel 1523", en *Miscellanea di studi storici in onore di Giovanni Sforza*, Lucca, 1917, p. 606-609.

el Gran San Bernardo, acudiendo en socorro del cortejo de los pobres famélicos que trataban de escalarlo, mandó repartirles todo el vino que llevaba; al día siguiente encontró, milagrosamente, todos los odres llenos hasta arriba.

Por otro lado, las montañas eran lugares donde los peregrinos y los viandantes[27] se veían, frecuentemente, asaltados por ladrones; malhechores cristianos[28] o árabes que, a menudo, establecían en ellas su refugio.

Es bien conocida la narración del mismo abad Oddone que acabamos de citar referente a cuándo fue asaltado por cuarenta bandoleros, siempre en este mismo paso de los Alpes; asalto del que salió completamente ileso[29].

Para afrontar estos peligros y aliviar otras fatigas, algunas órdenes religiosas abrieron asilos y albergues en lugares señalados, como los benedictinos y los canónigos regulares de San Agustín en el Este Pirenaico y más tarde en Oulx; los cluniacenses, directamente en el Camino de Santiago a San Juan de la Peña, un descendiente de Pedro el Venerable, en el monte Pirchirano (Sagra di San Michele) y otros muchos.

Pero, volviendo a nuestro discurso, estos temores, probablemente atávicos y debidos al desconocimiento de la montaña, llevaban asociados en la época medieval la connotación de una presencia diabólica contra la cual muchos justos tuvieron que combatir sin descanso.

En este sentido, se extendió pronto por toda Europa la creencia referente a la lucha victoriosa entre Bernardo, archidiácono de Aosta, muerto en 1081, y los demonios de la montaña y del puerto correspondiente, que después recibió el nombre de Gran San Bernardo.

La leyenda, que las iconografías populares contribuyeron a difundir exhaustivamente, relacionaba esa cumbre con el relato del encadenamiento del demonio en persona a la vetusta columna colocada en el pico del antiguo *Mons Iovis*, desde donde decían que se oía, en las noches de tormenta, un aullido bestial que representaba el lamento eterno del señor del infierno. Para alivio de los caminantes y gracias a sus múltiples plegarias, se decía que el santo archidiácono había fundado los albergues que llevaban su nombre. El lugar constituía –también para los peregrinos a Santiago, italianos y franceses en particular– un punto de atracción excepcional, además de un paso casi obligado.

La Guía del peregrino a Santiago, en el Libro V del *Códice Calixtino*, cuando cita "tres grandes albergues en el mundo", menciona no por casualidad el de Mont Joux junto

27 Cfr. Fernández Albor, A., "La delincuencia en el Camino de Santiago en la Edad Media", en Scalia, G. (dir.), *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Perugia 23-25 settembre 1983*, Perugia, 1985, p. 127-134.

28 En tiempos mucho más cercanos a los nuestros, las crónicas continúan ofreciendo vicisitudes de particular dramatismo, vividas en las cimas o en sus proximidades, en detrimento de los peregrinos y de los caminantes, como la de la hospitalidad negada en un albergue a ocho peregrinos encontrados muertos por el frío en Moncenisio, en enero de 1967. Cfr. "Mont Cenis, janvier 1679, l'ultime voyage", en *Chemins de Compostelle*, n. 10, 1996, p. 11-20. Tras encontrar los cadáveres, el Senado de Saboya ordenó que se llevase a cabo una exhaustiva investigación.

29 Cfr. para las referencias a la abadía de Cluny, Oursel, R., *La via Lattea*..., *op. cit.*, p. 311-345.

con los similares de Jerusalén y de Santa Cristina en el puerto de Somport: *"Hec sunt hospitalia in locis necessariis posita, loca sancta, domus Dei, refectio sanctorum peregrinorum, requies egentium, consolacio infirmorum, salus mortuorum, subsidium vivorum. Hec igitur loca sacrosanta quicumque edificaverit, procul dubio regnum Dei possidebit"*[30].

En *El Misterio de San Bernardo de Menthon*, texto conservado en una copia del siglo XV, se sitúa el contexto cultural de referencia de la sugestiva leyenda con la aventura de un grupo de peregrinos franceses que, de camino a Roma, decidieron detenerse para comer en el *"hostel du Bourg Saint Pierre",* última parada antes de llegar al montículo del Gran San Bernardo[31].

Estos, *"au bourg Saint- Pierre, au pied du Mont-Joux",* después de pedir *"bon vim [...] bon pain",* alimentos típicos de las buenas regiones montañesas, así como poder catar el vino *muscadel* mejor que el tinto *"de Vales"*[32], se dirigieron con las debidas precauciones, *"chascum de nous se mecte [en] cure/ de chiminer legieremant"*[33]. Mientras tanto, los demonios, reunidos en torno a la columna de Júpiter, erguida en la cima del monte, en el lugar previsto *"au sommet du Mont-Joux",* decidían la estrategia del asalto.

"Adont doibent monter les monts, et les dyables dedans l'ydole appellent. Jupiter, au plus hault du mont, avesques les autres dyables, leur dist", precipitándose sobre el grupo durante la ascensión.

Terminadas sus penalidades y ya reunidos *"à Saint-Remi, derrière le Mont-Joux",* cuando el jefe del grupo les preguntó cómo se encontraba cada uno:

"Las! compaignons, je vous demande,
Comment vous va, mes chiers amis ?"[34],

las frases que se formulan en el diálogo que media entre ellos dan cuenta de la pavorosa situación que acababan de vivir. Tras la gran tormenta que los aisló y les hizo sufrir tanto, los peregrinos descubrieron el trágico suceso:

"Le IIe pelerin.
J'ay cuidiez aragier tout vif;
Oncques ne fu esbahis...

[...]

Le tiers pelerin.
Hélas! Que j'ay paour aussi!
Je ne sçavoie plus mot sonner.

30 Cfr. "De tribus Hospitalibus Cosmi", en Herbers, K.; Santos Noia, M. (ed.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 237.
31 Cfr. Lecoy de la Marche, A., *Le Mystère de S. Bernars de Menthon*, París, MDCCCLXXXVIII.
32 Vino de Sion a Valais.
33 Cfr. Lecoy de la Marche, A., *Le Mystère...*, *op. cit.*, p. 36-40.
34 Cfr. *ídem*, p. 46-50.

Le IIII pelerin.
Oncques n'oy ainsi tonner;
J'en suis encore perdus.

Le V pelerin.
Sommes tous trestous descendus?
Or contons se nous sommes dix.

Le VI pelerin.
Demourés est le plus hardi
De nous, car il ne cy pas.

Le XII pelerin.
Il a esté pris au trapas,
Car je l'ay bien senty crier.

Le VIII pelerin.
Encore me convient trembler
Par force de la grant paour.

Le IX pelerin.
Je ne sçay s'il est nuit, ou jour;
Ainsi sui je tous esperdu.
Le povre homme si fu perdu
Et pris tout au plus près de moy.

Le premier pellerin.
Le plus gailliart home, je croy,
Qui fust en tout nostre pais.
Riens ne doubtoit, tant fust hardi,
Veés vous que c'est la grant pité.

Le II pelerin.
Begni soit Dieu quant eschapé
Sont ly aultre Il n'ya remede,
Prions tous a Dieu qu'il nous aide
Et nous conduie en bon hostel...".

Y llegando a Aosta, todos juntos se precipitaron a pedir el auxilio del obispo, explicándole brevemente su aventura[35]:

35 Cfr. *ídem*, p. 114-116.

"Mon chier seigneur, en bonne foy,
Nous par ce mont passés,
ou avons eu de mal assés.
Ne savons qu'il est devenu
Ung compaignon a nous perdu.
La habitent faulx esperitz,
De nature humaine ennemis;
Et je croy qu'en este cité
Vous estes gens d'autoricté:
Mettés vous en de vocion,
A tout la crois et confacion,
Et alés ce dyable destruire".

A su regreso de la peregrinación romana, los mismos se presentaron ante el obispo:

Mon seignieur, vous sovient'il plus
Commant nous fusme malmené
A mon Jou, ou fust estranglez
L'ung de nous gent, le plus vaillant?,

Y reclamaron de nuevo su intervención directa:

"C'est petié de passer pour la.
Retrecté vous ung pou en la.
J'em parleray a mon chapitre".

Este expediente, no obstante, se demostró ineficaz para resolver el problema. Tan sólo la intervención de san Bernardo[36], situado a la cabeza de los caminantes que marchaban hacia el puerto, y sus incisivas palabras lograron por fin liberar los lugares y conseguir la eterna prisión del maligno en la desafortunada columna:

"Comandement vous fait a tous,
De part Dieu, qui est tout puissant,
Que ne touchiés ne po ne grant
Les compaignion laissiez passer.
Perdu avés vostrte viertus.
Rendé vous; ne poé fuyr".

Desde entonces, el *Mons Iovis* pasó a formar parte de las montañas seguras.

36 Cfr. *ídem*, p. 130 y 131.

Así, de este modo, se pueden comprender los itinerarios descritos en los diarios de los peregrinos que encaminaban sus pasos en dirección a Moncenisio: ellos nos devuelven el sentimiento de miedo, de preocupación y nerviosismo que debía de infundirles la visión de la gran ascensión hasta las montañas y la necesidad que tenían de refugiarse en lugares tutelados, aunque fueran diferentes del trayecto seguido tradicionalmente.

En el texto publicado por Mario Damonte y escrito por un peregrino de finales del Quattrocento en el viaje de Florencia a Santiago, se describe cómo se aproximó al valle de Susa y cómo lo cruzó. Aquí, el recorrido habitual del trayecto, de ciudad en ciudad, procede primero con regularidad: *"Moncholieri*[37] *un bello castello in poggio; passasi per drento ed è molto dovizioso; e nel duomo, cioè in chiesa, ècci il corpo del beato Bernardo; fa molti miracoli. Richoli*[38]*, uno castello in ispiaggia; passasi per drento. Sancto Antonio della Aversa*[39]*, una bella chiesa ed è in fortezza; qui si dà mangiare a chi vuole sendo pellegrino. Vigliano*[40] *un bello castello in poggio, passasi per drento, ècci buone hosterie. Una villa, chiamasi Sancto Antonio*[41]*; sono parecchi chase e osterie. Bossolino*[42]*, un bello castello, passasi per drento; assai hosterie e buone; et allato passa el Po*[43]*. Susa una terra grande, assai hosterie"*.

Luego se verá sometido a una prueba todavía más difícil con "Novales[44], una bella villa a piè del monte" y, por fin, "Cominciasi a salire la montagnia del Monsanese"[45].

En otro itinerario de finales del Quattrocento, publicado por Renato Delfiol a propósito del mismo trayecto, pero con un estilo diferente, volvemos a encontrar la misma impresión con nuevos detalles. Entra aquí en juego la alusión a los peligros de los pasajes y de las condiciones climáticas. Primero se repite la lista de los lugares:

"Da Asti a Chieri	*m. XVII*
Da Chieri a Moncheri[46]	*m. V*
Da Monchieri a Rigoli[47]	*m. VII*
(delle loro che sono miglie dieci delle nostre).	
Da Rigoli a due miglia discosto si truova una chiesa di santo Antonio richa et ivi si dà bere; e poi si trova Vigliano che vi è Santo Antonio	*m. III*

37 Moncalieri.
38 Rivoli.
39 Santo Antonio di Ranverso.
40 Avigliana.
41 Sant'Antonino di Susa.
42 Bussoleno.
43 Dora Riparia.
44 Novalesa.
45 O Moncenisio. Cfr. Damonte, M., "Da Firenze a Santiago di Compostella: itinerario di un anonimo pellegrino nell'anno 1477", en *Studi Medievali*, XIII, 1972, f. 2, p. 1043-1049.
46 Moncalieri.
47 Rivoli.

D'Avigliana a una bella villa che si chiama Sto. Antonio[48] *m. V*
Da decta villa di santo Antonio da Susa et in questo mezo
è una buona villa". *m. X*

A continuación sigue la descripción del efecto producido por el conjunto montañoso:

"Da Susa alla Ferriera[49] *ch'è cominciamento di Monsanese a Susa*[50] *m. X*
Dalla Ferriera passamo Monsanese e andamo a una villa.che si chiama [...]
e passamo più ville e andamo miglia trenta".

El breve comentario sobre la presencia en el monte de un cementerio de caminantes y peregrinos sepultado en la nieve implica una recomendación: *"E in sul Monsanese si truova quello carnaio de morti che si truovano nella neve; et vuolsi guardare a passare con buon tempo"*[51].

De nuevo, la nieve apilada alrededor de la gran Cruz colocada en la cima de la montaña es observada con preocupación evidente en el relato, publicado por Paolo Guerrini, de una peregrinación más tardía con origen en Brescia[52]:

"Da poi a Novalesa qual è la prima terra ch' è dal pè del monte senese [...] et tra Novalesa et Ferrera se passa el fiume Nischa[53] *et da poi ala gran Cruse, che dal principio del monte infino al colmo sono più de quattro milia grossi, et in cima de ditta montagna se camina circa doy ligi continuamente per neve, qual era alta et sopra ditta neve caminando qual monte se chiama lo monte senese, et in cima de ditto monte è un lago qual mai non fu pesso et è longo circa milia quatro et è al colmo dela ditta montagna la gran Cruce".*

Tras el ascenso a tantas montañas, donde el motivo del sufrimiento parece ser predominante, se alzaba para los peregrinos jacobeos, siempre según el texto de la antigua Guía del peregrino del *Códice Calixtino*, una montaña distinta, la primera que los introducía directamente en el único y auténtico Camino de Santiago.

Así que entraban en la Vía Tolosana, a lo largo del trayecto que conducía desde Arlès a las regiones españolas, recorrido en su mayoría por peregrinos italianos, el primer encuentro importante con la montaña tenía lugar en los Pirineos, con el monte, y puerto correspondiente, de Cize; y era un encuentro sin duda alguna especial.

La Guía del peregrino del *Códice Calixtino*, que normalmente se preocupa poco por facilitar estos detalles, presenta en este caso una particular excepción que nos permite

48 Santo Antonio di Ranverso.
49 Ferrera Cenisio.
50 O Moncenisio.
51 Cfr. Delfiol, R., "Un altro itinerario tardo-quattrocentesco da Firenze a Santiago di Compostella", *Archivio Storico Italiano*, 1979, p. 603.
52 Cfr., Guerrini, P., "Relazione di un pellegrinaggio bresciano", *Miscellanea di Studi Storici in onore di Giovanni Sforza*, 1920, p. 608-609.
53 Cenischia.

captar su significado: *"In terra etiam Basclorum, via Sancti Iacobi, est excellentissimus mons quod dicitur Portus Cisere, aut quia porta Yspanie ibi habetur, aut quia per illum montem res necessarie de alia terra ad aliam transportantur"*[54].

El superlativo *excellentissimus,* de *excellens*, que significa sobresaliente, que excede de la talla de otro, denota que esta altura era un lugar único y ejemplar que se ofrecía a la atención de los peregrinos.

Esta particular relevancia que aquí se sugiere también asoma en el texto con el curioso destacado etimológico que se ofrece. El nombre, se dice, se explica porque el monte es *"puerta de España",* o *"lugar a través del cual transportan las cosas útiles", portam trasporta(re)*, lo que viene a significar que este monte constituía para los peregrinos el lugar escogido como entrada y salida de los caminos en España.

Si, de hecho, las primeras indicaciones se parecen mucho a otras proporcionadas anteriormente, del tipo *"Cuius ascensus octo miliariis et descensus similiter octo habetur",* de repente, el discurso se modifica en consideración a una inédita frontera celeste: *"Sublimitas nacque eius tanta est, quod visa est usque ad celum tangere, cuius ascensori visum est propria manu celum posse palpitari; de cuius fastigio potest videri mare Brittannicum et occidental e et hora etiam trium regionum, scilicet Castelle, et Aragoni et Gallie".*

Con estas frases el autor marca, por así decirlo, el paso al segundo momento de lo que se ha descrito como el nivel absoluto de *shock*[55] de los viajeros medievales: la sublimación épica de la majestuosidad[56].

El nivel supremo del momento no es presentado en el texto de la Guía del *Códice Calixtino* como un pormenor en absoluto secundario, sino que constituirá un recuerdo indeleble en el espíritu de cada persona, haciéndole sentir de repente próximo a Dios y al santo protector del Camino, y revelando al mismo tiempo la esencia de una auténtica montaña iluminada.

Efectivamente, el texto recuerda en este punto a un peregrino celebérrimo, el emperador Carlomagno, que se vio forzado, como primer descubridor de una senda en la montaña, a abrir un paso buscando el terreno más seguro y, una vez que llegó a la cima, clavó prestamente en la tierra la cruz mientras elevaba una oración al Creador y a Santiago: *"In sumitate vero eiusdem montis est locus quod dicitur Crux Caroli, quia super illum, securibus et dolabris et fossoriis ceterisque manubriis, Karolus [...] in Yspaniam pergens,*

54 Herbers, K.; Santos Noia, M. (ed.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 239.

55 Cfr. para el efecto *shock*, Oursel, R., *La via Lattea...*, *op. cit.*, p. 316 y ss.

56 Recíprocamente, el autor testimonia aquí su deuda con la literatura odepórica cristiana de los orígenes, en particular con el *Itinerarium (Peregrinatio) Egeriae (Etheriae)*, relato de una peregrinación a Tierra Santa. También en este texto, que se remonta a principios del siglo V, encontramos la descripción del ascenso a una montaña única, el Sinaí, que parece reducir la cadena de los "excelsos" montes del entorno visibles a simple vista a meros cerros: *"Mons autem ipse per giro quidam unus esse videtur; intus autem ipse per giro quidam unus esse videtur; intus autem quod ingrederis plures unt, de totus mons Dei appellatur [...]. Et cum hi omnes, qui per girum sunt, tam excelsi sint.quam numquam e tuto vidisse, ipse ille medianus, in quo descendit maietas Dei, tanto altior est omnibus illis, ut, cum subissemus in illo, prorsus toti illi montes, quo excelsos videramus, infra nos essent, ac si colluculi permodici essent";* cfr. para el texto conservado en un manuscrito del siglo XI, Spitzer, L., "The Epic Style of the Pilgrim Aetherie", en *Comparative Literature*, t. I, 1949, p. 225-258.

olim tramitem fecit signumque Dominice crucis prius in eo oravit et tandem, flexis genibus, versus Galleciam Deo et Sancto Iacobo precem fudit"[57].

La imagen, elaborada en una época contemporánea al proceso de canonización por parte del círculo federiciano del clero de Aix La Chapelle en 1165[58], constituía un precedente único que se ofrecía a la atención de los nuevos peregrinos, pero era sobre *Stat crux* donde el vínculo entre lo divino y el monte de Cize se hacía evidente.

La oración, nuevo valor propuesto por el lugar e iniciada en los confines de España, venía a ser así, de modo todavía más firme, el vínculo con el santo, transformando, a ejemplo de Carlomagno, la montaña de Cize en el primer santuario europeo y jacobeo a la vez, pero no el único. De hecho, la Guía del *Códice Calixtino* terminaba este fragmento presentando un ulterior e inédito comentario, antes de toda una serie de gestos que acompañarían al viandante en el largo viaje al destino final: *"Quapropter peregrini, genua sua ibi curvantes versus Sancti Iacobi patriam, ex more orant et singuli singola vexilla Dominice crucis infigunt. Mille etiam crucis ibi possunt inveniri", y también "unde primis locus orationis Sancti Iacobi ibi habetur"*[59].

A propósito de las "conchitas" que llevaban los peregrinos a su regreso de Compostela, tenemos una noticia posterior en el texto de uno de los milagros[60] atribuidos al papa Calixto y narrados en el III Libro del mismo *Códice Calixtino*. En 1106, *in Apullie,* un soldado que padecía una grave enfermedad de garganta, desesperado por encontrar un remedio que le curase, solicitó la ayuda de Santiago. El santo le comunicó que *"si invire posset aliquam crusillam quam a sancto Jacobo peregrini redientes secum deferre solent et ex ea propriam gulam infirmam tangeret, statim remedium haberet"*[61]. Se puso en contacto inmediatamente con un peregrino *"tetigit ad gulam et sanatur"* antes de emprender su regreso, ya curado, a la peregrinación ansiada, *"et inde ad beati Iacobi limina in Galleciam profiscitur"*.

Pero, volviendo de nuevo al fragmento de la Guía del *Códice Calixtino*, el autor precisa una vez más cómo, hasta en la montaña iluminada por la excelencia, pueden existir espacios con sombras inquietantes: *"Navarri impii et Bascli: In eodem monte, antequam Christianitas in horis yspanicis ad plenum augmentaretur, Navarri impii et Bascli peregrinos ad Sanctum Iacobum pergentes non solum depredari, verum etiam ut asinos equitare et perimere solebant"*[62].

57 Herbers, K.; Santos Noia, M. (ed.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 239.

58 Cfr. Morissey, R., *L'empereur à la barbe fleurie, Charlemagne dans la mythologie et l'histoire de France*, París 1987, p. 102 y ss.

59 Herbers, K.; Santos Noia, M. (ed.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 239. Por primera vez en el texto, el caminante a Santiago se convierte en peregrino que reza y deja señales particulares: abandonada la apariencia de viajero, el individuo se vuelve, detrás y dentro de la imagen de Carlomagno, buscador y testigo del mensaje del Apóstol. Por primera vez, la montaña, lugar de sufrimiento y prueba, se convierte en metáfora de la luz.

60 Cfr. Herbers K., "The Miracles of St. James", en Williams, J.; Stones, A. (ed.), *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James Jakobus Studien*, 3, Tübingen, 1992, p. 11-36.

61 Herbers, K.; Santos Noia, M. (ed.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 169.

62 Cfr. *ídem*, p. 239 y 240.

En tales circunstancias, el autor dirige sus pensamientos a los peregrinos menos valerosos y presenta una variante al trayecto seguido, si bien manteniendo de forma insistente el recuerdo de la tradición carolingia[63]: de hecho, el valle que se sugiere como alternativa recibe el nombre de Valcarlos: *"Iuxta vero montem illum versus scilicet septentrionem, est vallis que dicitur Vallis Karoli in qua hospitatus fuit ídem Karolus cum suis exerxitibus auando pugnatores in Runciavalle occisi fuere; per quam etiam multi peregrini ad Sanctum Iacobum tendentes transeunt, nolentes montem ascendere"*[64].

Paralelamente, en este caso, la santificación de los lugares se consigue mezclando hábilmente el recuerdo del sacrificio de Roland y de los suyos en Roncesvalles con la presencia de la capilla y del albergue para los peregrinos: *"Postea vero in descensione eiusdem montis, invenitur hospitale et ecclesia in qua est petronus quem Rotolandus hero potentissimus, spata sua, a summo usque deorsum, per medium trino ictu scidit. Deinde invenitur Runciavallis, locus scilicet, quo belum magnum olim fuit factum in quo rex Marsirus et Rotolandus et Oliverus et alii pugnatores cum XL milibus Christianorum simul et Sarracenorum occisi fuere"*[65].

Por otro lado, la Guía del *Códice Calixtino* construye también sus recorridos partiendo de las posibles visitas[66] a los cuerpos de los santos cuyas lecciones morales, de vida o de enseñanza, se consideraba que podían atraer el interés y la participación del público[67]. De este modo, en memoria del antiguo sacrificio de Roncesvalles, aquellos que deseaban ser acogidos en el albergue o tomar parte en las oraciones ofrecidas en la capilla por tantos posibles compañeros de viaje, podían ver cumplido fácilmente su deseo.

Iniciado así el lento recorrido del trayecto en tierras de España, el redactor de la Guía del *Códice Calixtino*, con un breve gesto, vuelve a representar el ambiente montañoso; sólo cuando el peregrino se encuentra ya en tierras de Galicia, con una

63 Cfr. López Martínez-Morás, S., *Épica y Camino de Santiago, en torno al Pseudo Turpín*, A Coruña, 2002, p. 101 y ss.

64 Herbers, K.; Santos Noia, M. (ed.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 240.

65 Cfr. *ídem*, p. 240.

66 Cfr. Díaz y Díaz, M.C., "Santos en los Caminos", en Caucci von Saucken, P. (dir.), *Visitandum est...*, *op.cit.*, p. 117-128; Costantini D., "Los Santos Militares del Codex Calixtinus, V, VIII: Legenda y Tradición", en Caucci von Saucken, P. (dir.), *Visitandum est...*, *op.cit.*, p. 107-116.

67 En este ámbito, el fin del héroe se narra del mismo modo que el de los santos mártires citados y, de la misma manera, se presenta su cuerno como reliquia digna de ser visitada: *"Hic tanta fortitudine repletus fuit, quo petronum quemdam, ut fertur, in Runciavalle a summo usque deorsum sua framea per medium, trino ictu scilicet, scidit, et tubam sonando, oris sui vento similiter per medium divisit. Tuba vero eburnea scilicet scissa aput Burdegalem urbem, in basilica beati Severini habetur, et super petronum in Runciavalle quidam ecclesia fabricatur"*. Asimismo, está indicada la sepultura del cadáver del "beato" Roland para que los peregrinos puedan hacer allí el alto debido: *"Deinde apud Blavium in marittima, beati Romani presidia pretenda sunt, in cuius basilica requiescit corpus beati Rotolandi martiris, qui, cum esset genere nobilis, comes scilicet Karoli magni regis, de numero XIIcim pugnatorum ad expugnandas gentes perfidas zelo fidei septus, Yspaniam ingressus est";* cfr. Herbers, K.; Santos Noia, M. (ed.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 250. El mismo ámbito cultural es recordado por el redactor de la Guía también para los amigos de Roland, muertos con él en Roncesvalles y ya citados. En concreto: *"Item in landis Burdegalensibus, villa que dicitur Belinus, visitando sunt corpora sanctorum martirum Oliveri, Gandelbodi regis Frisie, Otgerii regis Dacie, Arastagni regis [...] et aliorum plurimorum scilicet Karoli magni pugnatorum qui, devictis exercitibus paganorum, in Yspania trucidati pro Christi fide fuere.Quorum preciosa corpora usque ad Belinum socii illorum detulerunt, et ibi studiosissime sepelierunt. Iacent enim omnes una in uno tumulo, exquo suavissimus odor flagrat, unde coliniti sanantur";* uno de los signos más patentes de manifestación pública de santidad. Cfr. *ibídem*, p. 250.

referencia importante, ejemplificada en el monte de Cize: *"Inde est Orbega, inde urbs Osturga, inde Raphanellus, qui captivus cognominatus est, inde hortus montis Yraci, inde Siccamolina, inde Pons Ferratus, inde Carcavellus, inde Villafranca de bucca vallis Carceria, inde castrum Sarracenicum, inde villa Us, inde hortus montis Februarii, inde hospitale in cacumine eiudem montis"*[68].

El lugar de refugio de O Cebreiro[69], *montis Februarii,* otro sitio singular en la memoria de los peregrinos, cuyo recuerdo vendrá a enraizarse posteriormente con el milagro eucarístico de 1300, aparece citado con la importante señalización de la presencia del albergue, prueba de una nueva santificación del lugar que, por otro lado, se ve reforzada con una nueva indicación: *"Inde Triacastella, in pede scilicet eiusdem montis in Gallecia, ubi peregrini accipiunt petram et secum deferunt usque ad Castaniollam ad faciendam calcem ad hopus basilice apostolice"*[70].

En Castañeda, preparaban la cal que se utilizaba para los trabajos de construcción de la gran basílica de Santiago. Los peregrinos llevaban, en cumplimiento de su devoción, piedras calizas que recogían en Triacastela, casi como último rito propedéutico al final del viaje.

El peregrino, fortificado en las adversidades del viaje, se sentía miembro, próximo ya al fin de sus fatigas, de la nueva *societas* de la que ahora formaba parte y demostraba, transportando voluntariamente las piedras, que quería entrar directamente en la casa de su nuevo Señor, que era ya ahora su familiar compañero. El transcurso del viaje no había sido fácil y la suerte de llegar al destino tal vez no favoreciera a todos. Sin embargo, el apoyo del santo a lo largo de la vía de las estrellas había sido constante.

Nos puede valer como ejemplo la mención del famoso milagro atribuido en la antología del *Códice Calixtino* a Huberto de Besançon[71]. Hacia 1080, una treintena de tudescos habían emprendido camino hacia Santiago tras prometerse todos ellos, salvo uno, ayuda mutua en caso de necesidad. Cuando uno de los participantes en el viaje cayó enfermo, todos los demás, después de esperar quince días y estando muy próximos al puerto de Cize, quisieron proseguir su Camino, con la única excepción de aquel que no había prometido nada. Los dos, el enfermo y su guardián, pasaron la noche solos *"ad pedem prefati montis",* confiando en que las circunstancias cambiasen al día siguiente. Cuando amaneció, el peregrino enfermo expresó su deseo de intentar la ascensión *"temptaret montem ascenderet",* poniendo todas sus fuerzas en la empresa. Llegados *"ad montis fastigium",* poco antes del atardecer, el enfermo murió en los brazos de su amigo, que se vio solo y asustado, velando *"tum loci solitudine, tum noctis calígine"* el cadáver.

Fue entonces cuando el Apóstol amado compareció *"quasi miles insidens equo"* y montó sobre el caballo tanto al muerto como al peregrino que seguía con vida. Atra-

68 Herbers, K.; Santos Noia, M. (ed.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 236.
69 Cfr. Uria Riu J., "Del Cebrero a Portomarín", en Vázquez de Parga, L.; Lacarra, J. M.; Uría Riu, J., *Las peregrinaciones...*, *op.cit.*, t. II, p. 310 y ss.
70 Herbers, K.; Santos Noia, M. (ed.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 236.
71 *Idem*, p. 163.

vesando en el tiempo que dura una noche el espacio de un viaje de diez días, Santiago se detuvo a dejar al muerto *"in monte Gaudii, uno milliario citra monasterium predicti apostoli"* y le pidió a su compañero que fuera a avisar de lo sucedido a los canónigos.

Este prodigio, que consiguió una notable difusión, también gracias a la ayuda de la fácil y tranquilizadora iconografía, nos conduce por intervención directa del Apóstol a la cima de la última montaña del largo itinerario, la más esperada y la más suspirada: la del *montem Gaudii.*

Como es bien sabido, el topónimo indica, no sólo en la tradición española, el lugar desde el que se puede atisbar por primera vez la meta última de la peregrinación: en nuestro caso, la gran basílica de Compostela[72].

Para los peregrinos jacobeos, esta visión sigue, como ya dijimos, al último rito citado en la Guía del *Códice Calixtino*, el de cargar con las piedras desde Triacastela. El peregrino, que acaba de entrar en su nueva familia de adopción, puede participar con toda autoridad en la subida de su "Sinaí", el monte desde el cual tendrá un anticipo exclusivo de la visión de la gran basílica que le espera, casi un reflejo de la Transfiguración evangélica que se le mostrará ilustrada en el gran pórtico: *"Porta occidentalis habens duos introitus, pulcritudine, magnitudine et operazione alias transcendit portas. Ipsa maior et pulcrior aliis habetur et mirabilius operatur, multisque gradibus deforis, columpnisque diversis marmoreis [...]. Cuius opera tanta sunt quia a nobis narracionibus comprehendi nequeunt. Sursus tamen Domenica transfiguracio qualiter in monte Thabor fuit facta, mirabiliter sculpitur. Est enim Dominus ibi in nube candida, facie splendens ut sol, veste refulgens ut nix, et Pater desper loquens ad ipsum; et Moyses et Elias qui cum illo apparuerunt loquentes ei excessum que completurus erat in Iherusalem. Ibi vero beatus Iacobus est et Petrus et Iohannes quibus transfiguracionem suam pre omnibus Dominus revelavit"*[73].

El texto de la Guía del *Códice Calixtino Códice Calixtino* lo presenta simplemente como "montem Gaudii", sin ninguna concesión a la descripción del lugar; lo cierto es que se encuentra demasiado cerca de la ciudad como para que el autor le dedique una atención particular, ya que se halla inmerso en la descripción de la ciudad del Apóstol. Sin embargo, el mismo *Códice Calixtino*, en el texto que acabamos de citar, dejaba ver que era éste un lugar privilegiado entre todos gracias a la aparición de Santiago, siempre dispuesto a defender a sus devotos y a conducirlos a puerto seguro, aunque éste sea la sepultura.

Igualmente le sucedió, según los Evangelios, al apóstol Santiago quien, cansado pero incapaz de dormir, había experimentado primero, en el momento de la Transfiguración de Cristo en el monte Tabor, una inmensa alegría: "¡Señor, qué bien estamos aquí!", en las palabras de Pedro; después, un gran pavor ante la aparición de la gran nube divina que envolvía todo el lugar, y por último la serenidad recobrada al reconocer

72 Cfr. Uría Riu, J., "De Portomarín a Santiago", en Vázquez de Parga, L.; Lacarra, J. M.; Uría Riu, J., *Las peregrinaciones...*, *op.cit.*, t. II, p. 351 y ss.

73 Herbers, K.; Santos Noia, M. (ed.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 254.

la voz y el rostro del Maestro; de igual modo, en el estado de ánimo de los peregrinos en el monte cuando al final de su viaje debían de mezclarse sensaciones contradictorias[74].

De la conmoción que sentiría el caminante con la vista de la casa del Apóstol no hay obviamente ninguna alusión en la Guía del *Códice Calixtino*. Sin embargo, aparece explicitada en los relatos más tardíos de los viajes italianos; tomemos como ejemplo el de Domenico Laffi (Bolonia, 1681): *"Partiti da questa fonte salimmo per spatio di mezza lega, giungendo in cima d'una montagnola che si chiama monte del Gaudio ove scoprimmo il sospirato e bramato san Giacomo, distante mezza lega circa; subito scopertolo, mettendoci in ginocchio e per grande allegrezza ci caddero dagl'occhi le lagrime e cominciammo a cantare il Te Deum, ma detti due o tre versetti e non più, che non potevamo pronuncia parole per la copia delle lagrime,che abbondanti ci scaturivanci dagl'occhi, con una tale compassione che il cuore legataci, e li continui singhiozzi ci fecero trattenere dal canto, fintanto che, sfogati.dal pianto, che poscia cessato, ritornassimo alla pronuncia del cominciato Te Deum e così, cantando, continuammo a discendere fintanto che, sfogati dal pianto, che poscia cessato, ritornassimo alla pronuncia del cominciato Te Deum e così, cantando, continuammo a discendere finché arrivammo nel borgo"*[75]; y un relato del siglo siguiente escrito por Nicola Albani, peregrino en 1743: *"Prima d'arrivar alla città circa miglia due, cominciai a scoprire campanili, subito mi genuflessi in terra, e per mille volte ne baciai la terra, scalzandomi a piedi nudi, cantando a Santa Litania, frettoloso avanzavo"*. También en este caso el momento aparece subrayado por una conmoción y una alegría profundas[76].

Un conocido verso de Antonio Machado recuerda: *"Caminante, no hay camino, se hace camino al andar";* así, de esta manera, queremos concluir, recordando que este dicho es válido en toda circunstancia, más allá de las montañas; el caminante sabe bien que hay montes que no se pueden eliminar y que hacen sudar a quien anda; lo extraordinario, sin embargo, es que en el Camino de Santiago, hasta la montaña "se hace al andar", alternando momentos y estados de ánimo, cotidianos y sublimes, comunes e individuales, y consolidando mientras tanto la certeza de que, en lo más alto de la cima que nos preocupa, centelleará, tarde o temprano, el cielo.

Fecha de recepción: 29-VII-2008
Fecha de aceptación: 10-X-2008

74 Cfr. *Mateo*, 12, 1-13; *Marcos*, 9, 2-13.

75 Cfr. Capponi, A.S. (ed.), *Laffi, D., Viaggio in Ponente à San Giacomo di Galizia e Finisterrae*, Bolonia, 1681, Perugina, 1989.

76 Cfr. Caucci von Saucken, P., "Una nuova acquisizione per la letteratura di pellegrinaggio italiano: il *Viaggio da Napoli a san Giacomo di Galizia* di Nicola Albani", en en Scalia, G. (dir.), *Il pellegrinaggio...*, *op. cit.*, p. 327-427: *"Invece dalla relazione di un pellegrino francese d'inizio 700, Guillaume Marnier, apprendiamo anche un curioso rituale profano, dalle origini antiche, che si svolgeva ancora sul monte del Gozo, vale a dire la cosiddetta elezione del re del gruppo pellegrini. Con tale designazione si intendeva infatti distinguere il primo gruppo dei viandanti che fosse riuscito a distinguere chiaramente, dalla sommità del Monte la sagoma della Cattedrale: «avendola vista, lanciai il mio cappello in aria, facendo sapere ai miei compagni che venivano dietro, che avevo visto la torre». Commossa e orgogliosa l'annotazione finale. Tutti, quando giunsero, ammisero che ero io re a dimostrazione di una personale esplosione di gioia nella grande festa comunitaria dell'arrivo"*. Uría Riu, J., "De Portomarín a Santiago", en Vázquez de Parga, L.; Lacarra, J. M.; Uría Riu, J., *Las peregrinaciones...*, *op.cit.*, t. II, p. 353 y ss.

Ferragut, defensor de Nájera[1]

Santiago López Martínez-Morás
Universidade de Santiago de Compostela

A la memoria del profesor M. C. Díaz y Díaz

Resumen: Ferragut, gigante sarraceno defensor de Nájera, protagoniza en el *Pseudo Turpín* uno de los capítulos cruciales para la consagración de Roldán como combatiente cristiano. No obstante, la crónica latina no reproduce de forma mimética el comportamiento y la morfología propios de este tipo de guerreros en los documentos épicos; también le atribuye aspectos innovadores que ciertos textos en lengua vernácula matizan o modifican en profundidad, enriqueciéndolos incluso con episodios inexistentes en la fuente latina o con la creación de personajes adicionales.

Palabras clave: literatura latina; épica románica; 400-1499 período medieval; *Pseudo Turpín*; *Entrée d'Espagne*; *Prise de Pampelune*; *La Spagna*; *Fatti de Spagna*; Ferragut; Roldán.

El *Liber Sancti Iacobi*, compilación de textos jacobeos datada a mediados del siglo XII, está compuesto de cinco libros de contenido distinto[2]. El cuarto de ellos, conocido como *Pseudo Turpín*, narra una expedición carolingia desarrollada en diferentes etapas para liberar al Camino de Santiago y a España entera del yugo sarraceno. La masacre de Roncesvalles, situada casi al final del relato, guarda grandes similitudes con el episodio sobre la batalla que se lee hoy en la *Chanson de Roland*[3], al igual que las restantes características del texto evidencian su relación con otros relatos de la épica

1 Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación *Textos literarios medievais no Camiño de Santiago* (INCITE08PXIB204038PR), financiado por la Consellería de Innovación e Industria de la Xunta de Galicia y dirigido por Santiago López Martínez-Morás.

2 El *Liber Sanci Iacobi* fue publicado, entre otros, por Herbers y Santos Noia: Herbers, K., Santos Noia, M. (ed.), *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1998; el *Pseudo Turpín* figura transcrito entre las páginas 192 y 229 de dicha edición, que será la que utilicemos en el presente trabajo.

3 Citamos la versión del manuscrito de Oxford publicada por I. Short en el seno de la edición completa de los manuscritos del cantar coordinada por J. J. Duggan: Duggan, J.J. (coord.), *La Chanson de Roland. The Song of Roland. The french Corpus*, Turnhout, 2005, vol. I, part 1: Short, I. (ed.), *The Oxford Version*, I, pp. 11-338.

francesa[4]. En cualquier caso, la estructura de las diferentes campañas y el ideal de peregrinación son enteramente originales, así como ciertos capítulos de relevancia, como la guerra sostenida contra el sarraceno Aigolando en suelo francés.

Muchos investigadores afirman que este texto de naturaleza épica fue concebido desde el principio como una parte indisociable del *Liber Sancti Iacobi*, pero es muy posible que, en realidad, haya tenido una existencia independiente antes de ser incluido en el texto compostelanista. De hecho, a juicio de algunos especialistas, ni siquiera la composición del *Pseudo Turpín* se realizó de una sola vez: la heterogeneidad de los episodios, la realización de diferentes campañas, la existencia de capítulos desconectados del conjunto y, sobre todo, la diferencia palpable de contenido entre los cinco primeros capítulos, por una parte, y el resto de la narración, por otra, sugieren la existencia de dos autores principales y de un cierto número de interpoladores, responsables, entre otras cosas, de los elementos más desvinculados del espíritu guerrero del relato latino[5].

Este problema de composición, que está muy lejos de solucionarse, viene a añadirse a otra característica del llamado ciclo del rey, al que pertenece la *Chanson de Roland*: la existencia de dos personajes esenciales, Carlomagno, emperador, y su sobrino Roldán. Sucede que ni el comportamiento de cada uno de ellos es el mismo en todos los textos, ni desde luego ambas personalidades son complementarias: Carlomagno es un emperador justiciero en algunos cantares, pero resulta un personaje ridículo en otros[6]. En cuanto a Roldán, la tradición épica le atribuye por lo general una personalidad más firme, pero marcada negativamente porque, aunque se trata de un héroe incontestable, se muestra generalmente desmesurado en sus acciones e incluso, en

4 Para todas estas cuestiones, *vid*. López Martínez-Morás, S., *Épica y Camino de Santiago. En torno al Pseudo Turpín*, Sada, 2002.

5 Los principales investigadores que defienden la unidad del *Liber Sancti Iacobi* atribuyen su autoría a Aymeric Picaud, personaje mencionado en varios textos de la compilación, pero nunca en el *Pseudo Turpín*. Entre ellos se encuentran Bédier, J., *Les légendes épiques,* Paris, 1929[3], t. III, p. 42-114 ; Horrent, J., *La Chanson de Roland dans les littératures espagnole et française au Moyen Age,* Paris, 1951, p. 82-94 ; Louis, R., "Aimeri Picaud, alias Olivier d'Asquins, compilateur du Livre Sancti Iacobi", *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* (1948-1949), p. 80-97; Moisan, A., "Aimeri Picaud de Parthénay et le Liber Sancti Iacobi", *Bibliothèque de l'École des Chartes,* t. 153 (1985), p. 5-52, y *Le livre de Saint-Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle,* Paris, 1992, p. 59-82 ; y Catalán, D., *La épica española. Nueva documentación y nueva evaluación,* Madrid, 2001, p. 160-238 y 790-845. Los que defienden la existencia de más de un autor son menos numerosos y sus posiciones presentan mayores variaciones: Paris, G., *De Pseudo Turpino,* Paris, 1865 y "[compte-rendu de] Dozy, R., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age,* Leyden, Brill, 1881", *Romania,* 11 (1882), p. 419-26, defendió por primera vez la existencia de dos autores, hipótesis que muy recientemente retoman López Alsina, F., "La prerrogativa de Santiago en España según el Pseudo-Turpin: ¿tradiciones compostelanas o tradiciones carolingias?", Herbers, K. (ed.), *El Pseudo-Turpin. Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno,* Santiago de Compostela, 2003, p. 113-129; o López Martínez-Morás, S., *Épica..., op. cit.* En esta obra, en la que seguimos parcialmente a Mandach, A. de, *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe, I: la geste de Charlemagne et de Roland,* Genève, Droz, 1961, proponemos la conformación del *Pseudo Turpín* en diferentes etapas a partir de la existencia de dos autores esenciales, como pensaba Gaston Paris, pero con interpolaciones decisivas y cambios radicales en la configuración del texto. Es posible mencionar también en este segundo grupo a David, P., "Études sur le livre de Saint-Jacques attribué au Pape Calixte II, III. Le Pseudo-Turpin et le Guide du Pèlerin", *Bulletin des Études Portugaises,* t. 12 (1948), p. 70-223.

6 *Vid*., por ejemplo, Bender, K.H., "Les métamorphoses de la royauté de Charlemagne dans les premières épopées franco-italiennes", *Cultura Neolatina*, 21 (1961), p. 164-174; también Boutet, D., *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, Paris, 1992.

algún caso, desobedece las órdenes estrictas de su tío, como demuestra el episodio de la toma de la ciudad de Nobles que veremos más adelante. En cualquier caso, este protagonismo bicéfalo, construido esencialmente a partir del principal texto rolandiano, nutrido por una rivalidad narrativa que en ocasiones se reproduce crudamente, es heredado en cierta medida por el *Pseudo Turpín*. Sin embargo, este doble protagonismo se representa de una manera mucho más atenuada de lo que es posible imaginar, y es perceptible sólo a partir del capítulo XI del texto latino: entre este punto y el capítulo XIIII se relata la segunda toma de Pamplona y la muerte de Aigolando, caudillo sarraceno que llevó a cabo una devastadora campaña contra el emperador incluso dentro de territorio francés. Esta última conquista incluye una discusión teológica entre ambos líderes militares que se resuelve por las armas[7]; pero a partir de aquí, y antes del episodio glorioso de Roncesvalles, en el que mueren los pares imperiales, y del proceso de enterramiento de los mártires caídos en combate, el texto turpiniano nos ofrece a la lectura los siguientes capítulos:

XV: episodio de los saqueadores de cadáveres, exterminados por Almanzor, caudillo sarraceno superviviente de la batalla ante Pamplona.

XVI: *De bello Furre*, sobre la conquista de la ciudad de Monjardín y la muerte de su rey Forré a manos del emperador Carlomagno[8].

XVII: combate de Roldán con Ferragut, muerte de éste último y rendición de la ciudad de Nájera, que el sarraceno gobernaba.

XVIII: *De bello larvarum* o combate de las máscaras: batalla campal contra los supervivientes del enfrentamiento de Pamplona: el ya mencionado Almanzor de Córdoba e Ibrahim de Sevilla, generales de Aigolando[9].

XIX: segundos privilegios concedidos a la Iglesia de Santiago, que completan los que se otorgaron en el capítulo V, debido a la mano del primer autor.

XX: retrato de Carlomagno, basado parcialmente en la *Vita Karoli* de Eginhardo, con breves referencias a ciertos textos franceses del ciclo del rey[10].

Tras estos capítulos aparece la batalla principal:

7 *Pseudo Turpín,* XIIII, p. 209 y 210

8 *Vid.* más adelante los problemas suscitados por la presencia de dicho episodio en este punto del relato.

9 Al parecer, este episodio tendría un antecedente histórico que le habría servido de inspiración: la batalla de Zalaca o Sagrajas (1086), librada por Alfonso VI contra los almorávides, que se resolvió en una grave derrota para el rey castellano. *Vid.* Menéndez Pidal, R., *La España del Cid*, Madrid, 1947 (4ª ed. rev. y aumentada), t. 1, p. 335, n. 2. Muerto Ibrahim de Sevilla, Almanzor acaba rindiendo Córdoba, que conserva en feudo del emperador. En los documentos finales del *Pseudo Turpín* se narra la expedición del Almanzor histórico que asoló Santiago de Compostela en 997 y que, en condiciones normales, debería entenderse como un personaje distinto del anterior, porque pertenece a una época más tardía y aparece en escena tras las campañas imperiales. Sin embargo, consideramos casi inevitable que el lector los asociara y confundiera en un solo personaje. *Vid.* López Martínez-Morás, S., *Épica*..., *op. cit*., p. 139, n. 301.

10 En particular *Mainet*, que narra la juventud de Carlomagno en Toledo, y de la que existen versiones en varios idiomas. *Vid*., sobre todo, Horrent, J., *Les versions françaises et étrangères des enfances de Charlemagne*, Bruxelles, 1979; y el llamado *Pèlerinage de Charlemagne*, texto que narra un viaje de Carlomagno y sus pares a Constantinopla y Jerusalén, del que existieron dos versiones francesas diametralmente opuestas en su ideología. Sobre este último aspecto, *vid.* López Martínez-Morás, S., "Carlomagno y la tradición oral: de Notker Balbulus a los primeros textos épicos", Herbers, K. (ed.), *El Pseudo-Turpin...*, *op. cit.*, p. 45-82, sobre todo, 67-75.

XXI y siguientes: *De bello Runcievallis*[11]. La batalla de Roncesvalles y sus consecuencias; muerte de Carlomagno y visión turpiniana de Vienne; milagro de Roldán en Grenoble; carta del papa Calixto II sobre el hallazgo del cadáver de Turpín; *razzia* de Almanzor a Santiago y San Román de Hornija, con funestas consecuencias para sus tropas.

Un rápido examen de estos capítulos evidencia que, desde la caída de Pamplona, la dinámica de los hechos cambia considerablemente: el combate de las máscaras (capítulo XVIII) se relaciona directamente con el de la capital navarra, porque narra el necesario aniquilamiento de los supervivientes del ejército de Aigolando, de tal modo que ambos capítulos han de tomarse, desde el punto de vista narrativo, como las dos partes de un mismo episodio. El capítulo XIX, relativo a los privilegios de Santiago, se relaciona directamente con el V, como ya se ha indicado *supra*, de tal modo que una lectura lineal de los avatares bélicos muestra que el protagonismo de Roldán se acrecienta a partir del combate contra Ferragut en Nájera. El capítulo XX, desvinculado de los acontecimientos épicos del *Pseudo Turpín*, se centra en la figura de Carlomagno, pero su contenido sugiere que se trata de un elemento interpolado[12]. En estas condiciones, las únicas novedades realmente importantes antes de la batalla de Roncesvalles son los capítulos dedicados a Forré y a Ferragut, porque ambos provocan una alteración estructural en el relato, al separar la batalla por Pamplona de su consecuencia directa: la destrucción del contingente sarraceno que sobrevivió a la toma de la ciudad. El propio narrador marca la repentina aparición de ambos episodios en el relato como algo inesperado dentro de la lógica de la campaña, al describir a ambos personajes como dos enemigos de los que no había noticia alguna hasta entonces:

"Altera vero die nunciatum est Karolo quod apud montem Garzini princeps quidam Navarrorum nomine Furre volebat debellare contra illum"[13].

"Statim nunciatum est Karolo quod apud Nageram gigas quidam nonime Ferracutus de genere Goliath advenerat de horis Syrie, quem cum XX milibus Turcorum Babilonis admirandus ad debellandum Karolum regem miserat"[14].

Así, parece evidente que los dos capítulos tienen, al menos, un lazo que los une a cierto nivel. Pero, aunque existen más vínculos entre ellos, hay, ante todo, grandes diferencias: si bien la toma de Monjardín y la muerte del rey Forré se deben al emperador, según indica el texto turpiniano, la tradición épica francesa presenta los hechos de modo bien distinto: todas las referencias existentes que vinculan a ese rey con una ciudad lo relacionan con una localidad denominada Nobles, identificable

11 Sobre las características esenciales de este episodio y las dificultades de su elaboración, *vid*. López Martínez-Morás, S., "*De bello Runcievallis*: la composition de la bataille de Roncevaux dans la chronique de Turpin", *Romania*, 126, 1-2, 2008, p. 65-102.

12 López Martínez-Morás, S., *Épica*..., *op. cit.*, p. 101-102.

13 *Pseudo Turpín,* XVI, p. 210. Nótese que en este caso no se indica que Forré sea sarraceno, sino que es "princeps Navarrorum", pero muere *"cum tribus milibus Navarrorum scilicet et Sarracenorum"* (*Pseudo Turpín*, XVI, p. 210). Sólo se le considerará sarraceno a partir del testimonio ofrecido por las *Grandes Chroniques de France*; *vid.* Lafont, R., *La geste de Roland*, Paris, 1991, t. II, p. 142, n. 2.

14 *Pseudo Turpín* XVII, p. 211.

con la actual Dax, en Gascuña, y no con Monjardín. El cantar de gesta original que contenía el episodio, la *Prise de Nobles*, se perdió. Pero la mayoría de los cantares de gesta conocedores de la conquista y que proporcionan detalles dispersos de la misma indican, además, que el conquistador de la ciudad fue en realidad Roldán, solo o con otros guerreros[15], y no tanto su tío. En estas condiciones, todo parece indicar que los cambios presentes en el *Pseudo Turpín*, donde Nobles se convierte en Monjardín y Carlomagno reemplaza a Roldán como conquistador, han de deberse a una anomalía de algún tipo. En un trabajo anterior[16] propusimos que, en un primer momento, el propio texto turpiniano adoptó el episodio de Nobles tal y como lo recogía la tradición, es decir, como una hazaña de Roldán, y experimentó después ciertos cambios, debidos a manos distintas, responsables del episodio que leemos hoy, con una conquista resuelta de forma muy breve por el emperador.

De este modo, la tradición –y los datos que aportamos en el trabajo citado– nos permite sugerir la reconstrucción de un estado posible de la redacción del *Pseudo Turpín* en que se hizo intervenir a Roldán como conquistador de Nobles, antes de que la última intervención en el texto lo desplazara al final del mismo como conquistador de Grenoble[17]. En este estado de cosas, la etapa desaparecida, con Roldán como conquistador de la ciudad, muy probablemente coexistió con el episodio de Ferragut, porque las coincidencias sugieren su integración conjunta en el texto: ambos hechos bélicos están protagonizados por Roldán; los dos interfieren entre la toma de Pamplona y su continuación, y ambos aparecen como episodios protagonizados por reyezuelos de ciudades menores de las que Carlomagno no tenía noticia antes de la toma de Pamplona. Las similitudes estructurales sugieren que estos episodios fueron introducidos en el texto como parte de un proceso de recuperación del protagonismo de Roldán, previo a la masacre de Roncesvalles, al precio de dividir en dos el episodio de Pamplona, protagonizado, sin lugar a dudas en esta ocasión, por su tío. Pero recordemos que la divergencia fundamental entre ellos viene establecida por la influencia de la tradición: mientras el episodio de Nobles –o Monjardín– depende por entero de un texto preexistente, el de Ferragut no tiene antecedentes épicos que conozcamos, a

15 Excepción hecha del cantar francoitaliano *La Mort Charlemagne*, donde se indica que la ciudad fue tomada por Guillaume; *vid.* Meneghetti, M.L., "Ancora sulla *Morte* (o *Testamento*) *di Carlo Magno*", Holtus, G. *et alii* (ed.), *Testi, cotesti e contesti del franco-italiano. Atti del 1º simposio franco-italiano (Bad Homburg, 13-16 aprile 1987)*, Tübingen, 1989, p. 245-84 (entre las páginas 258 y 284 se ofrece un apéndice con el texto del cantar; *vid.* p. 270, vv. 606 y ss. para la referencia a esta toma de Nobles por Guillaume).

16 López Martínez-Morás, S., "La Prise de Nobles dans le Pseudo-Turpin", Bianciotto, B., Galderisi, C. (ed.), *L'épopée romane. Actes du XVe Congrès International Rencesvals, Poitiers, (21-27 août 2000)*, Poitiers, 2002, t. I, p. 175-186.

17 Nos referimos al capítulo XXIII de la crónica, que narra la conquista de Grenoble por Roldán. Este hecho militar, completamente desvinculado de la conquista de España, sólo puede entenderse como un resto de las sucesivas transformaciones de la toma de Nobles que no se quiso destruir. En el contexto en que tales modificaciones fueron ejecutadas, sólo el desplazamiento del episodio fuera del entorno hispánico impedía su eliminación; de este modo, carente de todo valor estratégico, la toma de Nobles, reconvertida en Grenoble, queda limitada al valor de *exemplum* épico y piadoso. Para entender la complejidad de todos los cambios que referimos, *vid.* nuestro trabajo citado *supra*.

pesar de la hipótesis de Bédier acerca de la existencia de un cantar hoy perdido sobre el personaje[18]. Muy probablemente, el origen de Ferragut se halla más bien en el folklore[19], aunque su valor como motivo épico y las particularidades de su adaptación al texto turpiniano se relacionan esencialmente con el proceso habitual de formación del héroe épico que, por regla general, culmina con el enfrentamiento con un importante guerrero sarraceno, casi siempre de características gigantescas[20].

Pero la función de Ferragut va mucho más allá de esta cuestión iniciática, a causa del contexto geográfico en el que está inserto: más que en otros casos similares de la épica en lengua vulgar, el guerrero se identifica claramente con la ciudad que protege, al ser presentado como su único defensor[21]. En teoría, es el caudillo de un ejército enviado por el emir de Babilonia[22], pero su estrategia real consiste en vencer, uno por uno, a los pares de Carlos en combate singular. Concebido de este modo, Ferragut se convertirá en un personaje periférico que perfila la personalidad de Roldán, con quien, como es natural, acabará luchando. Pero esta influencia tiene un precio en la narración porque, aunque el gigante tenga rasgos animales, evoluciona hacia un comportamiento cortés, cada vez más acentuado, que desemboca en una *disputatio* sobre cuestiones religiosas, enriquecida por la intervención autorial. Como consecuencia, Roldán se aleja de su proverbial desmesura, al tiempo que Ferragut abandona el tópico de la animalidad sarracena. Naturalmente, dicha discusión acerca de los principios esenciales de la religión cristiana, aunque está

18 *Vid.* Bédier, J., *Les légendes...*, *op. cit.*, t. III, p. 98. Las hipótesis sobre la existencia de cantares de gesta perdidos sobre episodios o personajes de una cierta relevancia puntual fueron muy comunes en la crítica de principios del siglo XX. La existencia de un cantar de gesta antiguo que recogiese la leyenda no parece probable; resulta mucho más coherente hablar de un motivo que se desarrolló con posterioridad. A diferencia de este caso, sí que es posible postular la existencia de un cantar de gesta perdido sobre la toma de Nobles, porque así lo sugieren las reiteradas coincidencias en los detalles ofrecidos por diversas obras de diferentes periodos históricos.

19 De todas formas, y al igual que sucede con otros muchos gigantes sarracenos, se utilizan vínculos bíblicos evidentes, como la mención de su pertenencia al linaje de Goliath (*Pseudo Turpín*, XVII, p. 211). Este tópico se retoma en algunos cantares de gesta influidos por el *Pseudo Turpín*, como por ejemplo en la *Entrée d'Espagne* (Thomas, A. (ed.), *L'Entrée d'Espagne*, Paris, 1913; vv. 950-51): *"Trou bien retrait son jaianz ancessor/C'oncist David, le profete houtor"*.

20 Dubost, F., *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale*, Paris, 1991, t. I, p. 595. De hecho, David Aubert, que adapta el *Pseudo Turpín* en sus *Croniques et conquestes de Charlemaine* (1458) para la narración de la conquista de España, introduce una interpolación tras la toma de Monjardín que indica claramente este carácter iniciático: en ella, Carlomagno ordena a Guitelin que conduzca a Roldán a través de los caminos de España, por su inexperiencia en las dificultades de la guerra pero, sobre todo, por su desconocimiento del terreno: *"Apres celle conqueste faite, le victorieux Charlemaine seiourna a Mont-Iardin et bailla a son bon ami Guitelin la charge de son nepueu Rolant pour le mener et conduire par les villes, chastiaux et citez d'Espaigne, que il cognoissoit mieulx que nul autre";* cfr. Guiette, R. (ed.), David Aubert, *Croniques et conquestes de Charlemaine*, Bruxelles, 1940-1951, libro II, p. 221.

21 También existe una identificación clara de la ciudad con su defensor en el relato de Forré en la versión final del episodio XVI, pero en este caso muy probablemente se deba a la influencia del episodio de Nájera que, como hemos señalado, nunca experimentó cambios radicales forzados por la tradición épica.

22 El *Pseudo Turpín* indica que Zaragoza está gobernada por los hermanos Marsile y Baligant, enviados a la capital aragonesa también por el emir de Babilonia: *"Et erant tunc temporis commorantes aput Caesaraugustam duo reges sarraceni, Marsirus scilicet et Beliguandus, frater eius, ab admirando Babilonis de Perside ad Yspaniam missi, qui Karoli imperiis subiacebant, et libenter ei in omnibus serviebant, sed in caritate ficta"* (*Pseudo Turpín*, XXI, p. 216). Recuérdese, por otro lado, que en la *Chanson de Roland* el emir de Babilonia es Baligant, señor natural de Marsile, rey de Zaragoza, pero sin vínculos de parentesco con su vasallo.

provista de su propia lógica interna, tiene su modelo en otra discusión semejante: la que sostienen Carlomagno y Aigolando en el capítulo XII en torno a los aspectos centrales de las dos religiones, cristiana e islámica[23]. Esto alimenta nuestra hipótesis de que el *Pseudo Turpín* tiende a adjudicar progresivamente al sobrino los valores y el comportamiento de Carlomagno a partir de la toma de Pamplona. Pese a todo, los aspectos hiperbólicos del gigante se marcan claramente desde el principio como base para justificar después su evolución: el sarraceno posee la fuerza de cuarenta gigantes y tiene una estatura y un poder fuera de lo común[24]. Ferragut, que nunca reclama la presencia de Roldán, como sí harán algunas de las versiones vernáculas, se enfrenta en combate singular sucesivamente a Ogier, Renaut de Montauban, Constantino, Hoel y un total de veinte combatientes más, cuyos nombres no son revelados. La batalla singular con Roldán se anuncia como una más, pero se alarga durante dos jornadas. El primer día se lucha a caballo, con espadas y finalmente con puños y piedras, antes de la concesión de treguas y el aplazamiento del combate hasta el día siguiente, en que Ferragut acude con espada y Roldán con un simple bastón retorcido[25].

Sin embargo, los golpes reiterados de Roldán sobre el cuerpo del gigante no hacen mella en éste. El cansancio de ambos fuerza nuevas treguas y, tras el sueño de Ferragut, momento en el que el cristiano se comporta con cortesía, el gigante sarraceno tiene un comportamiento incomprensible porque, a instancias de Roldán, cansado de pelear sin éxito, desvela que el único punto vulnerable de su cuerpo es el ombligo:

"Ferracutus namque, postquam satis dormivit, evigilavit se, et sedit iuxta eum Rotolandus, et cepit eum interrogare qualiter ita fortissimus et durissimus habebatur, quia aut gladium, aut lapídem, aut baculum non formidabat. Per nullum, inquit gigas, vulnerari possum, nisi per umbilicum"[26].

Acto seguido, se abre casi de forma natural la discusión teológica. En ella se discute sobre los puntos esenciales de la religión cristiana, a través de una conversación adornada de parábolas sin vínculos con el espíritu épico y que muestra una faceta evangelizadora de Roldán inexistente en la *Chanson de Roland* y presente aquí por vez primera. De modo semejante al caso de Carlos y Aigolando, la discusión versa sobre los dogmas

23 *Pseudo Turpín,* XII, p. 208. La discusión fracasa y se dirime la verdad de ambas religiones por medio de un combate entre grupos de guerreros de élite de cada bando. Al salir victoriosos los cristianos, Aigolando acepta el bautismo y ordena la conversión general de sus súbditos. Sin embargo, el caudillo sarraceno observa una grave incoherencia en la práctica de la caridad, porque un grupo de pobres son tratados de forma miserable en el campamento de Carlomagno (*Pseudo Turpín*, XIII, p. 209). Este hecho le hace retractarse de su decisión de bautizarse y la suerte de Pamplona se decidirá finalmente en el campo de batalla.

24 Precisamente su morfología gigantesca es lo que fuerza a Carlomagno a acudir a Nájera. *Vid. Pseudo Turpín*, XVII, p. 211.

25 *Pseudo Turpín,* XVII, p. 211. Como demuestra el caso de Raynouart en el ciclo de Guillermo, la utilización de la maza, bastones y otras armas rústicas consideradas indignas de los nobles cristianos es sin embargo propia de los gigantes sarracenos o de personajes cercanos a la exclusión social. *Vid.* el trabajo, ya clásico, pero todavía válido, de Frappier, J., *Les chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange*, Paris, 1955, t. I, p. 219-233. En este caso, sin embargo, es necesario descartar esta interpretación porque, al ser Roldán el que se arma con un instrumento rústico, se reproduce claramente el combate bíblico de David y Goliath.

26 *Pseudo Turpín,* XVII, p. 211.

más complejos de la tradición cristiana, que en este caso son la Trinidad, la Inmaculada Concepción o la Resurrección de Cristo; aspectos, todos ellos, de difícil comprensión para un sarraceno. El desenlace del debate no presenta innovación alguna en el plano formal: el recurso al precedente de la discusión entre los dos soberanos implica la asimilación de una solución idéntica, es decir, que la fuerza de las armas dirima, de una vez por todas, el proceso dialéctico sin salida en que deriva la conversación.

El desenlace de la lucha es bien conocido: Ferragut muere con su vientre perforado tras la reanudación del combate y su cadáver es recuperado por los habitantes de la ciudad, hasta el momento prácticamente inactivos, mientras el ejército carolingio ocupa Nájera y libera a los pares prisioneros en unas rápidas líneas que no dejan espacio a mayores descripciones[27]. Muerto Ferragut, cumplida la consolidación de la *sapientia theologica* de Roldán, antítesis de su *fortitudo* proverbial en la épica vernácula, el autor consideró innecesario extenderse más en torno a la solución del obstáculo militar representado por la villa riojana.

Este desenlace permite reanudar una actividad militar colectiva sin regularidad ni excesiva coherencia. El valor real del episodio está, no obstante, en el bautismo de fuego de Roldán y en el descubrimiento de sus habilidades como teólogo, condición que incluso heredarán, modificándolas en diferente medida, otros cantares de gesta sin vínculos aparentes con el *Pseudo Turpín*[28]. Todo lo antedicho prueba que el personaje de Ferragut, aun provisto de particularidades propias con respecto a la monstruosidad de los gigantes sarracenos, tiene su razón de ser como un elemento que perfecciona la personalidad de Roldán, culminando así un proceso narrativo destinado a la sustitución progresiva de Carlomagno por su sobrino. Además, aporta una novedad de peso frente a la tradición, porque un Roldán que razona aspectos teológicos con el enemigo es un personaje diametralmente opuesto al que, por su desmesura irracional, causa la destrucción de los veinte mil hombres de la retaguardia: así se caracterizaba el personaje que conoció por tradición el autor del episodio, firmemente decidido a dar un giro inesperado a la ferocidad de la lucha[29].

Ferragut y Forré comparten por tanto una posición subordinada con respecto a Roldán que los iguala en la práctica, al margen de su mayor o menor relación con la tradición épica. La paradoja es que, mientras la *Prise de Nobles* desaparece como texto autónomo y Forré y Nobles sólo dejan huellas indirectas en algunos textos épicos, Ferragut, que no existe con anterioridad a este relato, adquiere una nueva vida a partir

27 *Pseudo Turpín,* XVII, p. 213

28 Como en el caso de *Aquilon de Bavière*. Cfr. Wunderli, P., "Roland théologien dans *Aquilon de Bavière*", Limentani, A. *et al.*(ed.), *Essor et fortune de la Chanson de geste dans l'Europe et l'Orient latin: Actes du IXe Congrès International de la Société Rencesvals pour l'Etude des Epopées Romanes: Padoue-Venise, 29 août-4 septembre 1982*, Modena, 1984, t. II, p. 759-781. *Vid.* también Holtus, G., Wunderli, P., "Roland «théologien»", también Holtus, G., Wunderli, P., *Les épopées romanes* (*Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, t. 1-2, fascículo 10), Heidelberg, 2005, p. 106-113.

29 También desaparece su desmesura, reemplazada por una mayor inquietud religiosa, en el combate de Roncesvalles de la última parte de la crónica latina.

del documento turpiniano. Aunque es cierto que su relación con Roldán condiciona siempre su presencia en las páginas épicas en vulgar, ciertos textos le otorgarán un protagonismo que modifica radicalmente los detalles de las relaciones entre ambos, e incluso algunos relatos utilizan al defensor de Nájera como modelo de otros gigantes a diferentes niveles. Dicho esto, es necesario reconocer que no todos estos documentos literarios integran de igual modo el motivo: excepción hecha de las traducciones o adaptaciones más o menos fieles al *Pseudo Turpín*, en la inmensa mayoría de los textos épicos franceses las referencias a Ferragut son esencialmente de carácter formulario: el gigante es mencionado en estos casos sin destacar del conjunto de guerreros sarracenos que combaten a las tropas cristianas en diferentes contextos. Su nombre se convierte en lugar común entre la multitud de combatientes árabes, sin que su uso tenga carácter preferente en ningún ciclo épico en particular[30].

Al lado de estos usos puntuales, relativos deudores de la tradición turpiniana, el texto que más ha explotado el personaje de Ferragut es, sin lugar a dudas, el cantar de gesta francoitaliano[31] *L'Entrée d'Espagne* (*ca.* 1328), que hace intervenir al gigante en una parte considerable de la narración: unos tres mil versos de un total de los aproximadamente quince mil que se leen en el manuscrito único de Venecia editado por Antoine Thomas en 1913[32]. A partir de este primer testimonio épico elaborado en el Véneto, y siempre fuera de las fronteras de Francia, también siguieron la misma tendencia ciertos textos, ya constitutivos de la épica italiana, influidos por *L'Entrée d'Espagne* en mayor o menor medida: *La Spagna* y *Li Fatti di Spagna*[33], ambos del siglo

30 Moisan, A., *Repertoire des noms propres de personnes et de lieux cités dans les chansons de geste françaises et les œuvres étrangères dérivées*, Genève, 1986, t. I, vol. 1, p. 403, recoge seis guerreros distintos llamados Ferragut –con sus variantes Feragu, Fernagu, etc.–, incluido el defensor de Nájera, presentes en los cantares de gesta franceses. Éste, en particular, aparece citado en textos épicos tan dispares como *Baudoin de Sebourc*, *Chevalier au Cygne*, *Hugues Capet* o *Lion de Bourges*, entre otros. Sobre la influencia del *Pseudo Turpín* de un modo más general en los cantares de gesta franceses, *vid*., del mismo autor, "L'exploitation de la *Chronique du Pseudo-Turpin*", *Marche Romane*, 31 (1981), p. 11-41.

31 La literatura francoitaliana fue elaborada en el Norte de Italia en una lengua mixta durante varios siglos medievales. Las obras producidas en este período y lugar pertenecen a varios géneros, pero predominan los textos épicos, como el que tratamos aquí. Muchos de ellos son traducciones de relatos ya existentes, pero otros son de elaboración propia, aunque, en todo caso, con una temática casi exclusivamente de origen francés. Sobre este particular, *vid.* Holtus, G., Wunderli, P., *Les épopées...*, *op. cit.* (el volumen está dedicado específicamente al estudio de los textos francoitalianos, su contexto y su lengua).

32 Para los datos de la edición, *vid.* n. 19.

33 Existen dos versiones de *La Spagna*: en prosa y en verso. Ésta última tiene, a su vez, dos variantes, conocidas como *Spagna maggiore* y *Spagna minore*, según el número de *cantari* que contienen –cuarenta o treinta y cuatro, respectivamente–; la diferencia viene marcada por la mayor o menor extensión del combate entre Roldán y Ferragut y de la llamada *Rotta di Roncisvalle*; *vid*., entre otros, el reciente artículo de Strologo, F., "Sulla storia redazionale della *Spagna in rima*: le morti di Alda la bella", *Medioevo Romanzo*, 31 (2007), p. 319-344, particularmente p. 319-321. Nuestras referencias se establecerán sobre la edición de Rosiello, G.B. (ed.), *La Spagna in rima del manoscritto comense*, Alessandria, 2001, que contiene la versión breve del combate, pero incluye los detalles capitales del episodio que analizamos; *vid. ibidem*, p. 23. El sistema de citas de esta obra, cuyos *cantari* están a su vez compuestos por octavas –grupos de ocho versos–, será el siguiente: el *cantare* correspondiente es citado en números romanos, seguido del número de la octava en cifras árabes y, en caso necesario, de los versos. Otra edición de *La Spagna*, más antigua y basada en una versión distinta, es la de Catalano, M. (ed.), *La Spagna. Poema cavalleresco del xiv secolo*, Milano, 1939-1940. Puede verse un análisis de extraordinario interés acerca de la autoría, fuentes y datación de *La Spagna in prosa*, además de una crítica de los diferentes estudios

XIV, textos a los que se limitará el presente estudio. Estos nuevos testimonios son doscientos años más modernos que el *Pseudo Turpín*, y su público, esencialmente urbano, tiene otros gustos literarios y distintos referentes sociales y culturales, lo que justifica gran parte de los cambios que presentan con respecto a la crónica latina.

Una de las principales modificaciones introducidas por el Paduano, como se conoce al autor de *L'Entrée d'Espagne*[34], es la alteración de la función de Ferragut, al que decidió vincular no sólo con Roldán, sino también con el éxito de la conquista misma de España, para otorgarle un valor iniciático algo distinto del que posee en el *Pseudo Turpín*[35]. Por tal motivo, llega a alterar el orden geográfico –respetado, sin embargo,

de esta versión inédita, en Strologo, F., "Intorno alle fonte della *Spagna in prosa*: l'altro Turpino", *Rassegna europea di letteratura italiana*, 29-30 (2007), p. 69-91. Privilegiaremos las referencias a *L'Entrée d'Espagne* frente a los otros dos textos, y nos referiremos a estos últimos fundamentalmente en sus diferencias con respecto a la obra principal. Para las relaciones entre *L'Entrée d'Espagne* y los textos italianos, en particular *La Spagna*, *vid.*, además de los trabajos citados, Dionisotti, C., "Entrée d'Espagne, Spagna, Rotta di Roncisvalle", *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, Modena, 1959, t. I, p. 207-241. Consultamos *Li Fatti di Spagna*, texto italiano en prosa, en la única edición accessible: Ruggieri, R.M. (ed.), *Li Fatti di Spagna. Texto settentrionale trecentesco già detto "Viaggio di Carlo Magno in Spagna"*, Modena, 1951, t. I; el segundo volumen nunca fue publicado. Para sus fuentes, *vid.* fundamentalmente Flöss, L., "La fonti [*sic*] dei *Fatti de Spagna*", *Medioevo Romanzo*, 15 (1990), p. 115-37. Las citas de *Li Fatti di Spagna* se indicarán en números romanos para los capítulos correspondientes y en números árabes para las páginas. Sobre la cuestión del público de los textos francoitalianos, *vid.* Krauss, H., *Epica feudale e pubblico borghese. Per la storia poetica de Carlomagno in Italia*, Padova, 1980.

34 *"Mon non vos non dirai, mai sui Patavian,/De la citez qe fist Antenor le Troian,/En la joiose Marche del cortois Trivixan,/Pres la mer a .x. lieues, o il est plus proçan./En croniqe letree, qe escrist de sa man/L'arcivesque Trepins, atrovai en Millan/L'estoire et la conquise dou regne Castellan/Qe fist le neveu Carles por coroner Audan,/La seror Oliver, q'el plevi soz Vian"* (vv. 10974- 10982). *Vid.* Finoli, A.M., "Note sulla personalità e la cultura dell'autore dell'*Entrée d'Espagne*", *Cultura Neolatina*, 21 (1961), p. 175-181. El Paduano pretende reescribir la conquista de España y del Camino de Santiago a partir de la obra de Turpín, que se le aparece en sueños ordenándole esa misión. Pero tras la toma de la ciudad de Nobles, cercana a Pamplona, que Roldán conquista sin autorización imperial, se produce un enfrentamiento entre tío y sobrino que fuerza la deserción de éste último y el comienzo de su aventura asiática, muy influida por la leyenda de Alejandro; *vid.* Bradley-Cromey, N., "Roland as baron révolté: The problem of authority and autonomy in *L'Entrée d'Espagne*", *Olifant*, 5 (1978), p. 285-97; y *Authority and autonomy in "L'Entrée d'Espagne"*, New York & London, 1993, p. 57-80. Una vez liberados los Santos Lugares, momento que debe reconstruirse con ayuda de *Li Fatti di Spagna* por la laguna que presenta el manuscrito único de *L'Entrée d'Espagne*, Roldán vuelve al punto de partida, pero el texto de *L'Entrée d'Espagne* no sigue la narración más allá del sitio de Pamplona, que continúa bajo asedio al final del relato. Una continuación de esta obra, conocida tradicionalmente como *Prise de Pampelune*, debida a Nicolás de Verona, retoma el motivo, pero sin llegar a narrar la liberación de Santiago: la guerra se termina, inexplicablemente, en Astorga, que se rinde a Roldán; su toma cierra el manuscrito, pero no de una forma abrupta, lo que indica que el autor terminó la campaña en ese punto deliberadamente. Sobre el tratamiento del Camino en la *Prise*, *vid.* Specht, R., "Nicolas de Vérone, la *Prise de Pampelune* et le chemin de Saint-Jacques", Alvar, C., Cirlot, V. (ed.), *VIIIe Congrès de la Société Rencesvals*, Pamplona, 1981, p. 469-474; y *Recherches sur Nicolas de Vérone. Contribution à l'étude de la littérature franco-italienne du quatorzième siècle*, Berne, 1982, p. 47-110, y p. 70-75 para las relaciones de *Li Fatti di Spagna* y *La Spagna* con este último texto; Brook, L.C., "La continuation de l'*Entrée d'Espagne* (*Prise de Pampelune*) et le chemin de Saint Jacques", Bianciotto, G., Galderisi, C. (ed.), *L'épopée romane...*, *op. cit.*, t. I, p. 137-143. El texto de la *Prise de Pampelune* cuenta con dos ediciones fundamentales. La más célebre se publicó en el siglo XIX: Mussafia, A. (ed.), *La prise de Pampelune*, Wien, 1864; pero existe otra edición, mucho más reciente, con una denominación distinta y quizás más acertada: *Continuazione de "L'Entrée d'Espagne"*, en la edición conjunta de las obras del veronés: Ninni, F. di (ed.), Niccolò da Verona, *Opere. Pharsale*, *Continuazione dell'Entrée d'Espagne*, *Passion*, Venezia, 1992. Sobre las relaciones entre *L'Entrée d'Espagne* y su continuación y los problemas de tradición manuscrita, muy complejos, *vid. ibidem*, p. 18-25.

35 *Vid.* un análisis general de la temática jacobea en *L'Entrée d'Espagne* en Marozzi, L., "La tradizione della liberazione del Cammino di Santiago nella *chanson de geste* franca-veneta dell'*Entrée d'Espagne*", Carro, J. (ed.), *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, 1995, p. 511-525.

en el resto del texto–, y sitúa Nájera antes de Pamplona para hacer de la ciudad riojana y de su gobernador el primer obstáculo para la conquista del país. También modifica los vínculos de parentesco del gigante, porque lo convierte en sobrino de Marsile e hijo de Falsaron[36], para equipararlo de forma más directa con Roldán, sobrino a su vez del emperador Carlos. Este inesperado cambio en los lazos familiares convierte a Ferragut en un *alter ego* de Roldán, al menos en sus relaciones con el soberano al que debe obediencia, y sugiere desde el principio la necesidad del choque entre dos personalidades paralelas y antagónicas a un tiempo.

También cambian las condiciones en las que se tiene conocimiento de la existencia de este gigante, muy ligadas a la alteración del marco geográfico: Ferragut ya no es descubierto por sorpresa, como en el *Pseudo Turpín*, después de una campaña importante y en las mismas condiciones que Forré, derrotado y muerto antes que él: el propio Ferragut, desde su puesto de Nájera, desobedece las órdenes expresas de su tío, que le encomienda una función meramente defensiva de la plaza[37] y ordena unos terribles ataques de devastación en territorio francés que le proporcionan vituallas y prisioneros[38]. Por otra parte, téngase en cuenta que la utilización de un contingente armado para llevar a cabo esta expedición de desgaste en la zona fronteriza de Francia implica que Ferragut deja de actuar, en la práctica, como único defensor activo de su ciudad[39]. Estas modificaciones sobre el original turpiniano no son caprichosas, porque reorientan el papel del personaje: el comportamiento de Ferragut, aunque obedece a la escala de mando propia de todo ejército, reproduce en realidad el que manifiestan los gigantes del *roman* artúrico, creadores de territorios *gastes* en su entorno como marca de presencia y poder[40].

---

36 Falsaron es hermano de Marsile ya en la *Chanson de Roland* (vv. 879, 1213). Por otra parte, *L'Entrée d'Espagne* (v. 183) indica que Marsile también es hermano de Baligant, como en el *Pseudo Turpín* (XXI, p. 216). Este dato, sin duda heredado de la crónica, relaciona a todos estos personajes en un único vínculo familiar.

37 *"Li rois Marsille d'Aragonoise gient/En seul .viii. jors a feit asenblement/De .x^m. homes, sin fist delivrement/A son neveu, Feragu d'Orïent./ «Niés», dist li rois, «menez cist garniment/A la citez q'eu vos don et present,/Ce est Laçarain, que fu de ton parent./Le rois de France i vient certeinement;/Contenez vos illoc si sajement/E dou pasajes feites manteniment,/Qu'il non poissent passer legeirement./Je manderai tot mon esforçamant,/Secorrai vos, s'il pleira Dex, breument./Et une riens vos comant et defent:/Ne lor donez estor ni torniamant,/Mais a fortrece vos tenez seulement./Il non venront, jel sai certeinement,/D'iloc avant se la citex non prent»"* (vv. 595-612).

38 Vv. 615-629. Ogier *le danois*, que se adelanta al contingente francés, informa de la situación al emperador, que se decide a ponerse en marcha precisamente por la campaña de devastación sarracena. El danés se encuentra con Roldán en Blaye, cerca de la frontera, para darle cuenta de la situación (vv. 746-747). Recordemos que, paradójicamente, Blaye es, según toda la tradición rolandiana, el lugar de enterramiento del sobrino de Carlos. *Vid.* sobre esta cuestión Jullian, C., "La tombe de Roland à Blaye", *Romania*, t. 25 (1896), p. 161-173. De hecho, el emperador en *L'Entrée d'Espagne* (vv. 655-678) y *Li Fatti di Spagna* (XVI, p. 16-17) dispone ciertas órdenes a los reyes vasallos con la finalidad de emprender la cruzada, a imitación de las medidas que en el *Pseudo Turpín* tomaba el mismo Carlomagno a la hora de atacar Pamplona para desalojar de allí a Aigolando –*La Spagna* presenta en lugar de esto una relación de nobles muy extensa que se reúnen con el emperador: I, 11-29–. En *Li Fatti di Spagna*, Ferragut reconoce a Ogier le Danois porque ha combatido antes con él (*Li Fatti di Spagna*, XXI, p. 22) y *La Spagna* añade, además, que el danés ha combatido a Marsile en Navarra (III, 16, 1-4).

39 Incluso antes de entrar en combate, Ferragut arenga a sus hombres y sale de Nájera con sus barones, dejando dentro de la ciudad a la infantería, de la que *"tant en i avoit, ni est que le nonbre en die"* (v. 829).

40 Al salir de Nájera, Ferragut advierte a sus embajadores ante Carlos de que: *"Vos alerois al roi/Oltre cist pont a l'ensaigne que voi"* (vv. 921-22). La existencia de este puente, inexistente en el *Pseudo Turpín*, pero referido tam-

El Paduano aumenta además la importancia de la ciudad a través de los personajes, cristianos y sarracenos, presentes en ella. Esta circunstancia también será explotada, incluso con mayor ingenio, tanto por *La Spagna* como por *Li Fatti di Spagna*: frente a la soledad de la ciudad riojana en el documento turpiniano, en la Nájera de *La Spagna* permanece una serie de personajes anónimos que se ocupan de los prisioneros cristianos. Igualmente se hace incluso referencia a una hermana de Ferragut, de la que apenas si se tiene noticia marginal en el texto del Paduano; pero también una hermana, posiblemente distinta de ésta, tiene un cierto protagonismo dentro de la ciudad en los textos italianos[41]. También tendrán un papel, distinto según las versiones, los pares de Carlos que van siendo apresados en sus inútiles enfrentamientos singulares con Ferragut, quien siempre tendrá un valor esencial a pesar de estos numerosos cambios.

Estas nuevas circunstancias narrativas no son incompatibles con la repetición del tópico de la cortesía del sarraceno: el propio narrador destaca las virtudes caballerescas del gigante al tiempo que describe detalladamente las características de su gigantismo, pero en unos términos que imposibilitan cualquier lectura fantástica de su morfología[42]. Sin embargo, en la descripción del origen de las armas de Ferragut, el Paduano menciona la existencia de su único punto vulnerable, anticipándose al descubrimiento de este hecho en el curso de la disputa teológica:

"Cist Feragus, de qui nos ramenton,
Estot faez par itel devison
Qe de sa cars detrencer ne puet hon,
Fors endroit l'anbellil : tel fu sa nasion"[43].

Como defensor de la ciudad, Ferragut propone un combate singular a través de sus embajadores, pero no de forma general, como en el *Pseudo Turpín*, ni con Roldán necesariamente, sino con éste o con Oliveros[44], a los que considera los mejores campeones del bando imperial, y con la condición de que el vencido cumpla el deseo del vencedor: o la

bién en *Li Fatti di Spagna*, es una marca de paso crucial, similar a los que tienen que atravesar los caballeros artúricos, aunque aquí parece más bien marcar los límites naturales de Nájera.

41 En un momento del enfrentamiento en *l'Entrée d'Espagne,* Ferragut le promete a Roldán la mano de esta misteriosa hermana si accede a convertirse al islam, pero no se tienen más noticias de ella: *"Car crois Machon par ta arme salver;/Il ne te feit altre cose mester./Al roi Marsille te ferai pardoner/E ma seror, qe de bontez n'a per/E ne plus belle ne se poroit trover,/Cangeona te donrai a moiler:/Filie est de roi e de raïne mer;/Soz ciel n'a home ne s'an post contenter" (vv. 3592-599). Li Fatti di Spagna* también hace mención a la promesa de matrimonio" (XXV, p. 33). Sin embargo, en capítulos posteriores, Ferragut previene a Roldán sobre la existencia de una hermana suya, de aspecto demoníaco, que le espera en Nájera *(vid. infra* p. 144*)*. Dada la diferencia entre ambas descripciones, parece obvio que se trata de dos hermanas distintas. *La Spagna* sustituirá este ser monstruoso por la madre del gigante, también marcada de forma negativa, lo que sugiere que se quiso conservar en todo momento un referente maligno de sexo femenino en el interior de la ciudad. En *Li Fatti di Spagna* también tendrá una gran importancia Sinagon, asistente de Ferragut, intérprete de sueños, *nudrigadore* del gigante y transmisor a Marsile de la noticia de la caída de Nájera.

42 Vv. 830-55.

43 Vv. 868-71. También *La Spagna* descubre el punto débil de Ferragut mientras describe la preparación para el combate singular (II, 38), al igual que *Li Fatti di Spagna* (XVIII, p. 19).

44 Vv. 1019-32.

rendición de la ciudad, si ganan los franceses, o la retirada a Francia en caso de victoria sarracena. La existencia de esta embajada, ausente del *Pseudo Turpín*, que recurría a una fuente anónima sobre la existencia de Ferragut y su voluntad de combatir al emperador, no tiene su antecedente directo en la exquisita y prudentísima embajada que el rey de Zaragoza enviaba a través de Blancandrin a Carlomagno en la *Chanson de Roland*[45], porque los emisarios enviados por Ferragut se comportan con una inusitada insolencia[46]; por su contenido, más bien parece una reelaboración mucho más radical de la tímida embajada que el propio Marsile envía a Carlomagno al principio de la propia *Entrée d'Espagne* para conocer las intenciones imperiales sobre España, y que en su momento obtuvo de Carlos una respuesta ambigua al respecto[47].

Una vez llegados al campo de Nájera, se reproduce la toma de prisioneros en combate singular del *Pseudo Turpín*, pero con mucho más detalle, ya que se cuentan los combates singulares de todos los pares de Carlos, que son vencidos y encarcelados uno a uno, incluyendo al propio Turpín[48]. A la vista de lo sucedido con los doce pares, Roldán decide entablar él mismo el combate, que se prolongará durante tres jornadas, una más que en el *Pseudo Turpín*, diferencia numérica que carece de valor en la práctica. Al igual que en el texto latino, la discusión teológica aparece en la última de estas jornadas, pero en la segunda el Paduano recrea dos aspectos de particular interés: por una parte, presenta un enfrentamiento muy violento entre Estout, de un lado, y el resto de los pares prisioneros, del otro, intervenciones muy matizadas e incluso carentes de hostilidad en los otros textos[49]; por otra parte, justifica la longitud de su relato por la integración en

45 Este sarraceno desaparece de forma inexplicable del texto oxoniense tras haber cumplido su cometido. *Vid.* Dufournet, J., "La fin énigmatique de deux sarrasins dans la *Chanson de Roland*: Blancandrin et Margariz de Séville", *Olifant*, 11 (1986), p. 171-187.

46 Vv. 959-86.

47 Vv. 431-537. Los mensajeros llegan ante el emperador con un texto escrito por el propio Marsile. Esta medida, rara en textos anteriores (*vid.* Vallecalle, J.C., *Messages et ambassades dans l'épopée française médiévale*, Paris, 2006, p. 90 y 138-139), ilustra la extrema precaución de los embajadores. Por el contrario, la actitud de los enviados de Ferragut y la respuesta y comportamiento de los francos es mucho más directa y carente de formalidades, hasta el extremo de que Carlomagno *"juge nécessaire de retenir ses hommes pour les empêcher de maltraiter un envoyé trop arrogant"* (cfr. Vallecalle, J.C., *Messages...,op. cit.*, p. 167). Por descontado, los mensajeros de Ferragut transmiten oralmente su desafiante mensaje. *Vid.* también *Li Fatti di Spagna*, XIX, p. 20-21. *La Spagna* no presenta este envío de embajadores: Ferragut sale directamente a desafiar a Carlos y sus hombres (II, 40-41).

48 Se trata de Ogier, Otón, Berenger, Anseis, Engelier, Sanson, dos hijos de Naimes, Turpín, Girart, Ogier, Oliveros y Estout. Todos los combates se celebran sin la autorización previa de Carlos. El listado difiere algo en *Li Fatti di Spagna* (XXI-XXII, p. 23-26): Uzere, Richardo, Anzelino, Anzellere, Avino, Avolio, Otone y Beluzere, hijos de Naimon; Oliviere, Astolfo, y Girardo de Rosilione. *La Spagna* (III, 1-25) presenta a Astolfo, Uzere, Olivere, Gualter de Monlione, Ottono, Belinzere, Sanson, Gayno, Angolere de Bordella y otros, hasta un total de treinta y siete hombres. Como puede observarse, ambos textos excluyen a Turpín, que permanece al lado de Carlos.

49 *Vid.* también las tormentosas relaciones entre Ferragut y Estout (vv. 2949-65). En *Li Fatti di Spagna,* el gigante llega al extremo de darle de comer aparte, en el suelo, a la manera de un juglar, mientras trata con la cortesía habitual al resto de los prisioneros; *vid. infra* 145. Este comportamiento de Estout tiene una cierta vigencia en la tradición épica. *Vid.* Ferrero, G., "Astolfo (storia di un personaggio)", *Convivium,* 24 (1961), p. 513-530, y más recientes, Vallecalle, J.C., "L'écart et la norme: remarques sur le comique dans les chansons de geste franco-italiennes", Guidot, B. (ed.), *Burlesque et dérision dans les épopées de l'Occident médiéval. Actes du colloque international des Rencontres euriopéenes de Strasbourg et de la Société Internationale Rencesvals (Section française). Strasbourg, 16-18 septembre 1993,* Paris, 1995, p. 225-236, especialmente, 226-228; *ídem, "Fortitudo et stultitia.* Remarques sur le personnage d'Estout dans les chansons de geste", Faucon, J.C. *et al.* (ed.), *Miscellanea Mediaevalia. Mélanges offerts à Philippe Ménard,* Paris, 1998, t. II, p. 1423-1434.

el mismo de dos fuentes alternativas a la de Turpín, que complementan *in extenso* lo que el arzobispo contaba de forma demasiado concisa:

"Se dam Trepin fist bref sa lecion
E je di long, blasmer ne me doit hon ;
Ce que il trova, bien le vos canteron.
Bien dirai plus, a chi'n pois e chi non,
Car dous bons clerges, Çan Gras et Gauteron,
Çan de Navaire e Gauter d'Aragon,
Ces dos prodomes ceschuns saist pont a pon
Si come Carles o la fiere façon
Entra en Espaigne conquere le roion,
La començaile trosque la finisun
Dejusque ou point de l'uevre Guenelun"[50].

En parte, la longitud del relato viene dada por la discusión teológica, mucho más extensa aquí que en la crónica turpiniana y orientada hacia un proceso dialéctico más culto y racional, sobre todo en las respuestas del sarraceno[51]. Es más, el descubrimiento de su punto débil se debe a la necesidad de refutar la acusación de Roldán sobre un supuesto origen oscuro de su invencibilidad[52]. Frente al carácter *faé* del gigante en el *Pseudo Turpín*, que retomarán, con mayor intensidad, los textos posteriores, la explicación de Ferragut no puede ser más racional y científica, pero formalmente la anomalía se define, a pesar de todo, en términos de *faerie*. Así, su rara peculiaridad se encuentra determinada por la posición de los planetas a la hora de su nacimiento[53]:

"Sire Rollant, ce respont l'Arabi,
Corociez estes, car bien vos ai ohi.
Non sui Diable, home m'engenuï.
Volez oïr qi moi faa ensi?
Soz un planez, Chavachabas, naqui :

50 Vv. 2775-85. Naturalmente, ambas fuentes son ficticias, aunque hubo propuestas para una identificación real de ambos personajes, sin demasiada acogida entre la crítica. *Vid.* Mandach, A. de, "*L'Entrée d'Espagne*: six auteurs en quête d'un personnage", *Studi Medievali*, 30 (1989), p. 163-208. Con todo, parece que el Paduano les confiere distintas funciones narrativas al indicar que: a) sólo Turpín describe la traición de Ganelón (vv. 2787 y ss.); b) Gautier d'Aragon aporta más información que los otros dos testimonios (v. 2793); y c) los elogios de Roldán se deben, esencialmente, a la obra de Jean de Navarre (vv. 2930 y ss). Lo más probable es que la mención de ambas fuentes se deba esencialmente a la imposibilidad de mostrar a Turpín como testigo directo de los hechos narrados, dado que en *L'Entrée d'Espagne* es uno de los prisioneros de Nájera.

51 *Vid.* a este respecto, el trabajo de Boscolo, C., "La disputa teologica dell'*Entrée d'Espagne*", Alvar, C., Paredes, J. (ed.), *La chanson de geste. Actes du XVIe congrès International de la Société Rencesvals pour l'études des Épopées Romanes (Granada, 21-25 juillet 2003)*, Granada, 2005, p. 124-134.

52 Vv. 3985-99.

53 Limentani, A., "Astronomia, astrologia e arti magiche nell'*Entrée d'Espagne*", Infurna, M., Zambon, F. (ed.), *"L'Entrée d'Espagne" e i signori d'Italia*, Padova, 1992, p. 293-311, en especial, 299-301.

Si li noment li Saracins anti.
Chavachabas es planet si basti,
Ne feit son cors en .xx. ans n'en .xxvi.;
Cil a vertu que celui o cili
Che soz lui naist quant il ombre Çeli
–Un autre estoile c'est, el cercle Jovi–,
La car de cil qe naistra desoz li
En totes part ert plus fort qu'esmeri,
Fors en cel leu o il fust celui di
Trenciez de fers: en cil leu ne l'afi.
Rollant l'entant, formaet s'en esjoï;
Mout noblemant a Diex en rant merci"[54].

Pero existen variantes de gran importancia en este punto en los otros documentos, porque, aunque los textos italianos vuelven al origen mágico de la invulnerabilidad del gigante, crean otra de signo contrario para Roldán, a la que dotan de un origen religioso o basado en mitos clásicos, según el caso[55]. Así, *Li Fatti di Spagna* alude a un episodio milagroso acaecido durante la batalla de Aspremont: en el curso del combate, cuatro santos bajaron del cielo a ayudar al héroe y, mientras tres de ellos lo investían como caballero, el cuarto, san Vitale, le daba el privilegio de no derramar su sangre en el campo de batalla[56]. Esta explicación cristiana se creó claramente como neutralizador de la *faerie* del gigante. Por su parte, *La Spagna* recurre a una pequeña reescritura del mito de Aquiles, en lugar de adaptar una explicación de inspiración religiosa, y crea un único punto débil en la planta de los pies, al tiempo que indica que se trata de un privilegio concedido por las hadas:

"Orlando disse: «Quando fui garçone
le fate me driçar sopra le due lastre,
fatarmi tuto come tu mi vedi
eccetto four che le piante di pedi»"[57].

54 Vv. 4000-16. El Ferragut de *L'Entrée d'Espagne* se percata de este error fatal, porque, tras la reanudación de la batalla, mientras Roldán busca perforarle el ombligo, *"molt se repant de quant qe dit i a"* (v. 4078). Cfr. el comentario del héroe cristiano en *Li Fatti di Spagna* tras la imprudente confesión de Ferragut: *"Yo te farò pentire di queste parolle"* (XXV, p. 35).

55 La mutua revelación de la vulnerabilidad sale a la luz en *La Spagna* por el cansancio de Ferragut, que sugiere que ambos descubran el único punto débil que poseen con el fin de poder terminar un combate extenuante en extremo (IV, 39).

56 *"Dixe el conde Roland: «Yo te voglio dire como sonto affadato. Siando yo in Aspramonte in la battaglia de Tholomeo de Egipto e de la zente de Anglante, sollo apresso de una montagnia, e combatendo con la spada in mane con ben .x^m. sarazini, quaxe che non me poteva defendere; de que Christo me volse adiutare, e guardando vite desendere de la montagnia quatro chavaleri armati, tuti blanchi, li qualli ereno quatro caporalli, e questi quatro chavaleri mi scampàno la morte e olcixeno tuti li pagani. Fata la grande bataglia, li me fezero chavalere: l'uno fo sancto Georgio, l'altro fo sancto Morixio, el terzo fo sancto Dyonisio, el quarto fo sancto Vitale. Sancto Georgio me dé una masellada, sancto Morixio me senzì la spada, sancto Dyonixio me calzò li speroni, sancto Vitale me dede la benedictione, che non dovesi spandere del myo sangue in bataglia»"* (*Li Fatti di Spagna*, XXVI, p. 35-36).

57 IV, 40, 5-8. El recurso a la Antigüedad clásica no es raro en *L'Entrée d'Espagne* ni en los textos derivados; de

Esta circunstancia traza una línea insalvable en el origen y el valor de las condiciones excepcionales de ambos guerreros. Con ello, Roldán se convierte en receptor de una modificación puntual en su personalidad que le confiere un origen casi mítico, pero carente por completo de relevancia en la resolución del combate singular[58].

En todos los textos, la muerte de Ferragut en la última jornada lleva consigo la rendición de la ciudad, pero las condiciones en que se desarrolla este final difieren, de nuevo, según los casos. A pesar de sus carencias y de su dependencia con respecto a *L'Entrée d'Espagne*, tanto *La Spagna* como *Li Fatti di Spagna* proporcionan un final habitual en la épica, pero ausente en su fuente y en el propio *Pseudo Turpín*: la posibilidad de bautizar a Ferragut tras el combate singular[59], solución natural de todo enfrentamiento con un sarraceno que ha demostrado nobleza y honor en el combate. No obstante, la administración de este sacramento no se produce sin sorpresas: en ambos textos el bautismo *in articulo mortis* de Ferragut, cuya alma se eleva al cielo a la vista de todos[60], transfiere los motivos de la animalidad y de la monstruosidad fantásticas a un personaje hasta ese momento marginal en el universo sarraceno: una mujer del linaje de Ferragut –la madre en *La Spagna*, la hermana en *Li Fatti di Spagna*–[61]. Este personaje de repentina irrupción en el relato reproduce, aumentándolos, todos los rasgos monstruosos que la tradición medieval atribuye a las criaturas gigantescas, incluida la extraordinaria crueldad, cercana al canibalismo, que muestran los dos testimonios italianos[62]. De hecho, es el propio Ferragut el que previene al héroe cristiano sobre la presencia de esta mujer en la ciudad y sobre sus intenciones[63], que en la versión de *La Spagna* ha dejado entrever incluso a lo largo de las distintas jornadas del combate[64].

---

hecho, en *Li Fatti di Spagna* se alude, por ejemplo, al origen troyano de la coraza y la espada de Roldán, que pertenecieron a Héctor (XXV, p. 31).

58 También se muestran algunos signos que anuncian el resultado de la lucha. En *Li fatti di Spagna* éste se manifiesta a través de un sueño de Ferragut, descrito, como la mayoría de los sueños épicos, en clave simbólica, mediante representaciones animales. Sinagon, el asistente y *nudrigadore* del gigante, interpreta acertadamente el sueño, si bien no llega a desvelar su sentido real. Para evitar el desastre, el sarraceno pide reemplazar a Ferragut en la lucha, pero el gigante rechaza el ofrecimiento y ni siquiera pregunta por las razones del mismo (*Li Fatti di Spagna*, XXV, p. 32). Sobre los sueños en los cantares de gesta, *vid.*, sobre todo, Braet, H., *Le songe dans la chanson de geste au XIIe siècle*, Gant, 1975.

59 Recuérdese que en *L'Entrée d'Espagne* el bautismo del sarraceno no se produce: *"Le bran li mist [Rollant] deci qu'en le fié./Cil gete un cri, l'espirt en est alé;/Celui l'en porte qe bien l'a gaagné./Si com la tor, quan rompus est le pié,/Chiet et decline, tot ensi fist l'Asclé"* (vv. 4129-4133). A pesar de esta carencia, en *L'Entrée d'Espagne* Roldán (vv. 4147-4153) y los demás franceses (vv. 4184-4188) lamentan no haber podido bautizar al gigante. Es muy probable que los textos italianos hayan introducido el episodio llevados por esta laguna narrativa indicada por *L'Entrée d'Espagne*. Sobre el motivo de la conversión de los sarracenos en la épica, *vid.* Bancourt, P., *Les musulmans dans la chanson de geste du cycle du roi*, Aix-en-Provence, 1982, t. II, p. 494-571.

60 Sobre todo del emperador, quien, desconocedor del bautismo *in extremis* de Ferragut, cree que el alma que se llevan los ángeles es la de su sobrino, vencido en el combate singular (*La Spagna*, V, 12). Roldán aclara a Carlomagno esta visión tras la toma de Nájera (*La Spagna*, V, 36-37).

61 Recordemos que la presencia de la hermana de Ferragut en *L'Entrée d'Espagne* se limita al ofrecimiento de su mano por el gigante sarraceno.

62 Sobre el canibalismo en los gigantes épicos y artúricos, *vid.* Dubost, F., *Aspects...*, *op. cit.*, t. I, p. 621-622.

63 Por ejemplo, en *Li Fatti di Spagna*: *"Anchora te avixo, quando tu saray in Lazara, che tu trovaray una mya sorella la quale è molte inimicha, e s'è quaxe meza indemogniata, e ha le umge aguze a modo de leone: se la te prendesse, la te fendereve per mezzo"* (XXV, p. 37); también en *La Spagna* (V, 10-11).

64 II, 36; III, 19, 6; III, 28, 1-7; IV, 18-19; IV, 26.

Así, en realidad, la toma de la ciudad no se deberá tanto a la rendición espontánea de sus moradores como, sobre todo, a la muerte del personaje que reúne las características más perversas de la alteridad. Esta muerte se produce mediante una artimaña vinculada con el motivo del disfraz: en *La Spagna*, Roldán se viste con la armadura de su enemigo muerto y a Ferragut con sus propias ropas, y consigue engañar a la madre de éste: mientras la mujer monstruosa está entretenida destrozando con sus uñas, sin saberlo, el cadáver de su propio hijo, Roldán aprovecha el momento y le corta la cabeza en una escena terrible muy alejada de la extrema cortesía con la que trató a Ferragut[65].

Paralelamente a los combates librados por ambos campeones en campo abierto, durante las jornadas de lucha se desarrolla una gran actividad en el interior de la ciudad, circunstancia ignorada por completo en la crónica latina. A pesar de la presencia de pares importantes y del propio Turpín[66], el peso del enfrentamiento dialéctico con Ferragut recae fundamentalmente sobre Estout, interlocutor esencial del gigante. En este punto, las soluciones son divergentes entre los textos y en ocasiones incoherentes en el interior de los mismos: en *L'Entrée d'Espagne*, varios de los prisioneros de Nájera, en particular Girart de Roussillon y Ogier le Danois, discuten con él a causa de sus miedos y sus burlas[67], de las que hace objeto incluso al propio Ferragut, cuando el gigante vuelve a su fortaleza sin haber derrotado al sobrino de Carlos[68]; en *Li Fatti di Spagna* su marginación llega al extremo de que Ferragut le da de comer fuera de la mesa donde se sientan los demás, con el trato despreciativo dispensado a juglares y bufones[69]. No obstante, un episodio aislado invierte esta tendencia de un modo sorprendente: tras la liberación del feudo sarraceno, *Li Fatti di Spagna* añade un apéndice sobre la toma de un castillo no identificado, protegido por un gigante sin nombre en unas condiciones muy semejantes a las de la conquista de Nájera en el *Pseudo Turpín*. Esta fortaleza constituye un paso necesario para acceder a Navarra, contra la lógica geográfica, tanto del *Pseudo Turpín* como de *L'Entrée d'Espagne*. El episodio, presentado

65 *"Canifossa al so fiolo ne fo ita/e inzenogiosse con le mane per afferarlo,/con le hongie che l'aveva in le soe dita/e comenza tuto a desbardallo;/Rolando trasse la spada furbita/e zà ne ge vene lo pensere fallato,/con Donindarna tal colpo ge calla/che al ge taiò la testa de la spalla"* (V, 19). *Li Fatti di Spagna* (XXVI, p. 37) presenta una solución algo distinta, porque Roldán no transporta el cadáver de Ferragut hasta Nájera; en consecuencia, la reacción de la sarracena ante el recién llegado, a quien toma por su hermano, es acogerle con un abrazo: *"K. cavalca verso la citade, e Rolando in compagnia: quando fo sotto la volta de la porta, trovò la sorella de Feragù. Quando ela vite el conte Rolando, prixe andare contra luy e vosello abrazarre: alora Rolando la prixe per li capigli e taglioge la testa"*.

66 Como ya sabemos, su ausencia del campo carolingio pudo haber promovido el recurso del Paduano a otras fuentes ficticias.

67 *L'Entrée d'Espagne* (vv. 2311-2435); reconciliación con Ogier (vv. 3634 y ss.); también hay una discusión con Oliveros y Girardo en *Li Fatti di Spagna* (XXII, p. 26), cuando Astolfo desafía a Ferragut a que ejecute a todos sus prisioneros, pero con su broma impide que el gigante los envíe junto a Marsile a Zaragoza, donde les habría esperado una suerte peor.

68 *L'Entrée d'Espagne* (vv. 2958-2965; Estot augura la muerte de Ferragut en los vv. 3350-3363); *Li Fatti di Spagna,* XXIII, p. 28; XXIV, p. 30. *La Spagna* IV, 22.

69 *Le Fatti di Spagna,* XXII, p. 26; XXIV, p. 30. También en *La Spagna* Ferragut llega a calificarlo de *buffone* (III, 10, 8; III, 11, 5), pero aquí el personaje no es especialmente vilipendiado. Sin embargo, más tarde, aparentemente empujado por el miedo, Astolfo emite un comentario elogioso para el gigante y degradante para Roldán, cuando las apariencias le hacen pensar que éste último ha muerto en el duelo (V, 18). Posteriormente explica su comportamiento al héroe (V, 24, 6-8).

y resuelto en escasas líneas, es protagonizado íntegramente por Astolfo, que vence sin dificultades al guardián:

"Alora l'oste grande, che era de clxxxm. christiani, preseno a chavalcare verso la Navarra, unde aveva fato fare Marsilio uno grande castello, che guardava uno pessimo gigante. A zercho lo castello se misse K. con sova zente, e ly stete per molti zorni. Ora, spesse fiade vegniva fora lo gigante del castello, e Molto forte delmazava la zente de l'imperadore; e portava in mano una grande maza de ferro, e andava questo gigante a pey. Alora Astolfo d'Ingaltera, uno de li xij piri de Franza, dixe al conde Rolando: «E've quero una gratia: che me lassati prendere bataglia con lo gigante da maytina, qunado l'insirà fora». Dixe Rolando: «Ve sia donato ziò che requiriti». Quando vene a la maytina, lo gigante vene fora, como era sua usanza; alora Astolfo fo levato, e prende sova espada senza nessuna armatura, e andò contra lo gigante. E el gigante, quando el vite Astolfo desermato, comenzò a dire ridendo: «Que te plaxe, chavalere?». «Ben tel mostraray». Alora lo gigante alzò la maza e andò sopra el chavalere per ferirlo, e trasse un grande colpo de la maza. Astolfo, quado vite desendere la maza, saltò da parte e non lo volse aspetare el colpo sì grande che ben l'avreve morto. E Astolfo strenze sova spada e trasse al gigante a mane volta, e ferillo in la cossa, sì che el ge tagliò tuta quanta la cossa, e cadé in terra. Astolfo trasse un altro colpo de la spada e talioge la testa, sì che lo gigante morite. Alora Rolando corse molto presto con li altri chavaleri in lo castello, e K. imperadore feze fornire lo castello de ziò che aveva mestere, per que quello castello era lo passo de la Navarra per intrare in la Spagnia, e per quello castello deveva fare condurre la victuallia de Franza fin a la Spagnia"[70].

Este combate sirve esencialmente para la rehabilitación textual de Astolfo y corrige así la marginalidad a la que es relegado en las líneas anteriores. Aun en estas condiciones, sólo es necesaria la intervención de Astolfo en el combate, no en la conquista formal de la plaza ni en su conversión en una fortaleza cristiana, funciones que, como muestra el fragmento, revierten en Roldán y en el emperador, encargados de su mantenimiento e intendencia.

Por último, la consecuencia natural de la disociación narrativa de Ferragut y de su ciudad, a la que hemos aludido en varias ocasiones, es que Nájera, según las versiones, sufre distintas suertes. *L'Entrée d'Espagne* opta por una solución de una rara complejidad en el proceso de rendición: al final de los combates y tras la muerte de Ferragut, gobernador militar de la ciudad, los habitantes de Nájera se dividen en dos grupos: los que huyen en dirección a Aragón, junto a Marsile[71], y los que todavía no lo han hecho. Estos últimos pactan con sus propios prisioneros: Natasar de Palus, un sarraceno del que jamás se ha hecho mención hasta el momento, ofrece, como improvisado líder, las condiciones de paz, cumpliendo órdenes de Ferragut[72]: éstas incluyen, como es lógico, el bautismo general de la población, pero la anomalía está en que negocian esta decisión con los cautivos, los cuales, tras alabar a Ferragut, les aconsejan bautizarse en masa y aceptan interceder

70 *Li Fatti di Spagna*, XXVI, p. 38

71 Vv. 4205-4213. En *Li Fatti di Spagna* es Sinagon, tras un combate singular contra Roldán, el que aprovecha para huir e informar a Marsile de la suerte de la ciudad y de su defensor (XXVI, p. 37).

72 V. 4220.

por ellos ante Carlos[73]. Sin embargo, las condiciones no son discutidas finalmente por los najerenses –acompañados de Oliveros y Ogier– y el emperador; éste, ofendido por la desobediencia reiterada de los barones al combatir a Ferragut sin su permiso, delega en Roldán el trato con los embajadores de la ciudad vencida:

"Je n'ai qe fere de mesajers Paians;
Mais si en face son bon mes niés Rollans"[74].

Finalmente, el estandarte carolingio ondea en Nájera y la población se convierte en masa. Como colofón a esta primera etapa de la campaña, y como prueba del carácter iniciático de la misma, Roldán rechaza el ofrecimiento de la Corona de España porque la toma de Nájera no culmina la conquista del país, sino que apenas representa el comienzo de la misma[75], como demostrarán más tarde los complicados sitios de Pamplona y Nobles. De esta manera, el propio Roldán reconoce el valor iniciático de la fortaleza y de su rival.

La Spagna presenta un desenlace distinto, quizás inspirado por la presencia en la ciudad del personaje diabólico femenino asociado a Ferragut, que impide a su autor considerar Nájera como una simple plaza de carácter militar. A pesar de tratarse de un texto más tardío que *L'Entrée d'Espagne*, la solución adoptada es mucho más tradicional y renuncia al motivo de los embajadores para forzar una solución *manu militari* y, al tiempo, rehabilitar a Astolfo. Tras la muerte de la madre de Ferragut, se desencadena una lucha protagonizada por Roldán y los prisioneros liberados[76], lo que hace inútil cualquier tentativa de negociación como la que se producía en *L'Entrée d'Espagne*. Ante la evidente necesidad de refuerzos, Roldán propone que sea Astolfo el que vaya en busca de Carlomagno, misión que se cumple inmediatamente[77]:

"Astolfo se mosse senza far sozorno.
Corendo va che may no se atexe,
tanto che azonze a Charlo adorno
dixendo: Re, que fay? No far contexe,
Rolando sopra [que]'l ponte sonava 'lo corno;
hode che Rolando à morto'lo saraxino

73 Vv. 4251-4293. Nótese que hasta tal punto está desprovista Nájera de defensa que sus habitantes han de recurrir a sus enemigos prisioneros para poder negociar en una situación límite, bien distinta a la de la embajada que envió Ferragut al campamento carolingio; *vid.* Vallecalle, J.C., *Messages...*, *op. cit.*, p. 439.

74 Vv. 4312-13. Citado por Vallecalle, J.C., *Messages...*, *op. cit.*, p. 446; *ibídem*: *"Cette rebuffade s'explique par la colère qu'il nourrit contre les barons chrétiens qui intercèdent pour les vaincus: ils ne sont prisonniers que parce qu'ils lui ont désobéi en s'attaquant à Feragu. Mais en même temps cette attitude le met à l'abri de tout contact avec les Sarrasins. Inaccessible, il ne s'abaissera pas à les écouter et à subir leur chantage et leurs pressions. C'est Roland qui traitera avec les vaincus. Mais sa prouesse [de Roldán], sa gloire, sa victoire sur le géant le mettent à l'abri de tout soupçon de faiblesse ou de complaisance envers les païens"*.

75 Vv. 4437-4464.

76 V, 26-27.

77 Nada de esto se produce en *Li Fatti di Spagna*: Carlos cabalga hacia la ciudad tras ver que Ferragut ha muerto; Roldán mata a la hermana del gigante, los sarracenos se rinden y aceptan el bautismo, y el episodio se cierra con un comentario de Astolfo, celebrado por todos. Carlos ocupa por completo Nájera (XXV, p. 37-38).

e sì à ffranchato zaschaduno paladino,
venta ha la porta e messa in terra tuta"[78].

La lucha se generaliza y Carlos se ve obligado a quemar la ciudad para forzar la rendición. Siguiendo los criterios más antiguos de la épica y por decisión imperial, los franceses se adueñan de la plaza, bautizan a los sarracenos que aceptan la conversión y masacran a todos los demás:

"Charlo feze ordinare del fogo,
poi feze schere e andava per le strade
metando e affogando in honia logo
in unia parte tuta la citade;
cossì l'aquistaveno a pocho a pocho
e li Saraxini se rendeveno con pietade;
qui[li] che voleveno batesmo eren campati,
e li altri che no, ereno tuti taliati"[79].

La recuperación de criterios tradicionales en la toma de la ciudad no impide que se continúe innovando, sobre todo porque el nuevo espíritu caballeresco exige rendir homenaje al enemigo caído. La solución de este motivo vuelve a separar a los diferentes textos: *Li Fatti di Spagna* no se refiere de nuevo a Ferragut, al que se ha olvidado para dar paso a la acción de Astolfo ante el castillo sin nombre; *L'Entrée d'Espagne*, el texto fundacional del miniciclo, entierra al enemigo con una sequedad narrativa absolutamente desconcertante:

"Li empereor fesoit en un valon
Ensevelir Feregu li Sclavon,
dejoste lui sa spie e ses baston"[80].

Pero *La Spagna* no otorga esta función al emperador, sino al propio Roldán, que concede al adversario caído los últimos honores militares: no sólo lo entierra con la pompa de un gran guerrero[81], sino que levanta un monumento funerario en su memoria, visible para todos aquellos que hacen el Camino de Santiago[82]:

"Lassiamo stare questo baptizare[83]*,*
retornaremo al nepote de [re] Charlone

78 V, 29, 2-8 y V, 30, 1.
79 V, 33.
80 Vv. 4419-4421.
81 V, 44-45.
82 *"Le créateur, qu'il soit unique ou multiple, se dissimule derrière une parole plus puissante que la sienne, une parole qui non seulement impose sa vérité du seul fait qu'elle s'énonce, mais encore se donne pour un trésor de tradition, un concentré de la mémoire des siècles. L'ancrage dans un passé indéfini, immémorial, qui préfigure l'immortalité de l'âme sauvée et imite l'éternité divine, se cristallise autour des pèlerins qui véhiculent la légende"*; Galent-Fasseur v., *L'épopée des pèlerins. Motifs eschatologiques et mutations de la chanson de geste*, Paris, 1997, p. 24.
83 El bautismo general de los sarracenos de Nájera.

che a [le] so prodeze nul[lo] pò contrastare;
[e] perchè de Feragù fosse mentione
al pè del ponte onde 'lo fe'[ze] amanchare
feze un molimento de marmoro bone
e intorno intorno letre intayate
le quale dixeveno cossì in vulgare:

Ottocento e ottanta anni era finito
quel Feragù, che [co]tanta forza haveva,
che per Rolando questo mondo have[va] transito»,
e anchora vedere se podeva
[quel]la sepultura onde [el] era sepellito
e questo molimento che per Feragù fato era.
Chi è stato a santo Iacobo el barono
esser pò de [co]tal cossa testimon[i]o"[84].

Teóricamente, con este entierro termina de forma solemne la trayectoria de Ferragut en los textos pero, según una hipótesis formulada en un trabajo reciente y aún inédito, Marina Meléndez Cabo sugiere que el combate singular que enfrenta a Roldán con Pelias, un personaje perteneciente al itinerario asiático del héroe en *L'Entrée d'Espagne,* adoptaría una estructura similar al que enfrentó a Roldán y Ferragut ante Nájera[85]. Al hilo de esta idea, una nueva lectura del texto del Paduano podría sugerir que el sacrificio de Ferragut en la defensa de España deja una sombra muy alargada que se proyecta en la personalidad de otros jefes sarracenos, tanto para imitar su proceder como para representar valores contrarios en sus relaciones con el sobrino de Carlos; así se entiende mejor el papel de Isoré, hijo de Malgeris, rey de Pamplona, en episodios posteriores de *L'Entrée d'Espagne*, donde da pruebas de un comportamiento cortés que incluso supera al del defensor de Nájera en su trato con Roldán[86]. Esta hipótesis de trabajo, todavía por explorar en gran medida, sugiere que la renovación de la personalidad de Ferragut en el cantar francoitaliano impulsa la revisión del mundo sarraceno en determinados contextos narrativos de las etapas más tardías de la épica romance. Investigaciones futuras servirán para medir el alcance de esta posibilidad.

Fecha de recepción: 3-X-2008
Fecha de aceptación: 7-I-2009

84 *La Spagna,* V, 41-42.

85 Meléndez Cabo, M., *El personaje de Roldán en "L'Entrée d'Espagne"*, Santiago de Compostela, 2008, p. 82 [trabajo de investigación tutelado inédito].

86 Brook, L.C., "Roland devant le monde sarrasin dans l'*Entrée d'Espagne*", Van Dijk, H., Noomen, W. (ed), *Aspects de l'épopée romane. Mentalité, idéologie, intertextualités*, Groningen, 1995, p. 215: *"La défaite de Ferragu et la perte de Nájera qui en résulte est un revers sérieux pour les Païens d'Espagne, mais accorde à Rollant une autorité et une réputation qui vont le précéder dans tout le monde musulman".*

Notas sobre algunos nombres de pueblos en el *Veneranda dies*

Carlo Pulsoni
Università degli Studi di Perugia

Resumen: El artículo trata sobre algunos nombres de pueblos que aparecen en el *Veneranda dies* y propone identificaciones para los "Dacios" y "Romanos" que hasta ahora no se habían tenido en consideración.

Palabras clave: Dacios; Romanos; Dinamarca; *Veneranda dies*; Imperio Bizantino; Roma; Jerusalén.

El capítulo XVII del Libro I del *Codex Calixtinus*[1], también conocido como el sermón *Veneranda dies*, es una de las partes más extensas y más orgánicas de todo el

1 El *Codex Calixtinus* o *Liber Sancti Jacobi* recibe su nombre de la epístola atribuida al papa Calixto II que abre el manuscrito. Éste fue redactado, probablemente, bajo la supervisión del arzobispo de Santiago, Diego Gelmírez, a mediados del siglo XII, y responde a un programa preciso de divulgación del culto al apóstol Santiago y de la peregrinación a su tumba en el ámbito de la implícita glorificación de la sede episcopal compostelana. El *Codex Calixtinus* está compuesto por cinco libros de diversa extensión: el primero, el más amplio con diferencia, recoge una serie de textos litúrgicos de procedencia diversa para usar en las vigilias, en cada hora del día y en las fiestas jacobeas más importantes, como el 25 de julio, fiesta principal del martirio del Apóstol, y el 30 de diciembre, día en el que se habría producido la traslación de su cuerpo hasta Galicia. El segundo libro contiene el relato de veintidós milagros producidos gracias a la intercesión de Santiago. La mayoría de los milagros descritos se producen lejos de Galicia: cinco en Francia, cuatro en Italia, tres en Alemania, dos en Grecia y uno en Cataluña, según un criterio que parece recoger las zonas donde la devoción jacobea es mayor, es decir, Francia, Italia y Alemania. El tercer libro está constituido por textos de procedencia diversa, relacionados entre sí por la intención de glorificar a la Iglesia compostelana y de exaltar la aparición del culto al apóstol Santiago, precisamente en Compostela. Es particularmente interesante el relato de la traslación de los restos del Apóstol a Galicia y el capítulo que habla de la acción taumatúrgica de las conchas que los peregrinos suelen llevar como signo de su peregrinación. El cuarto libro recoge la "Historia Turpini", donde se narra una serie de leyendas carolingias relacionadas con el culto a Santiago. Turpín, en calidad de testigo directo, cuenta las vicisitudes militares de Carlomagno en España. La relación entre el culto al Apóstol y la peregrinación compostelana viene dada en la introducción del libro, donde se relata el episodio del "sueño de Carlomagno": Santiago se le aparece a Carlomagno para aclararle el significado de la vía láctea. El Apóstol le explica que indica el Camino que lleva hasta su sepulcro y que no puede ser recorrido por sus fieles porque está ocupado por los sarracenos. De este modo, le invita a entrar en España para liberarla. Parece claro el intento de relacionar a Santiago con Carlomagno, según un proceso de autodignificación que tiene dos polos: la catedral de Santiago, que se decía haber sido fundada por el mismo emperador, y los ambientes monásticos cluniacenses, particularmente interesados en vincular la peregrinación compostelana con la cultura y civilización francesas. Por último, el quinto libro está constituido por la llamada "Guía del peregrino", una guía práctica de los itinerarios y de las devociones que debe cumplir quien va en peregrinación a Santiago. Fue incorporada en el último puesto probablemente por el carácter necesariamente práctico que exigía su función. Sobre la homogeneidad del *Códice* en su totalidad,

volumen[2] y podría, según algunas investigaciones recientes, constituir *"il nucleo iniziale, intorno al quale si è andata delineando ed organizzando la complessa struttura del Liber Sancti Jacobi"*.[3] En folio 78r, el compilador, en el apogeo de la exaltación del culto jacobeo, nos da una especie de *mapa Mundi* medieval, constituido por un largo listado de pueblos que llegan para venerar los restos mortales de Santiago en Galicia: *"Illuc populi barbari et domestici cunctorum cosmi climatum adveniunt, scilicet Franci, Normanni, Scoti, Hiri, Galli, Theutonici, Yberi, Wasconi, Baioari, Navarri impii, Bascli, Gotti, Provinciales, Garasqui, Lotharingi, Gauti, Angli, Britones, Cornubienses, Flandri, Frisi, Allobroges, Itali, Apuli, Pictavi, Aquitani, Greci, Armeni, Daci, Noroequi, Russi, Iorianti, Nubiani, Parthi, Romani, Galate, Ephesi, Medi, Tuscani, Kalabriani, Saxones, Siciliani, Asiani, Ponti, Bitiniani, Indiani, Creti, Hierosolimitani, Antiocheni, Galilei, Sardani, Cipriani, Ungari, Bulgari, Ysclavoni, Africani, Perse, Alexandrini, Egiptii, Suriani, Arabes, Colosenses, Mauri, Ethiopes, Philipenses, Capadoci, Corinti, Elamite, Mesopotamiani, Libiani, Cirenenses, Pamphiliani, Ciciliani, Iudei et cetere gentes innumerabiles"*[4].

Como observaron acertadamente Moralejo, Torres y Feo, se trata de una lista que corresponde *"en gran parte a la realidad de las peregrinaciones medievales, pero parece también bastante retórica. Hay en ella pueblos antiguos que en la Edad Media ya no existían, por lo menos con tales nombres; otros que debían ser infieles, varios que parecen reflejos de las Epístolas de San Pablo, y nombres de mayor alcance geográfico que comprendían a otros referentes a ciudades o países menores. En general son fácilmente identificables, aunque no faltan algunos raros y difíciles de identificar"*[5].

Al analizar dicha lista, hay que recordar que los nombres y las referencias de pueblos *"appartengono alla mera etnografia. Sono dati che di per sé non puntano alla futura*

---

cfr. Herwaarden, J.V., "L'integrità del testo del *Liber Sancti Jacobi*: vent'anni più tardi", en *Atti del Convegno internazionale di studi Santiago e l'Italia*, Perugia, 23-26 mayo de 2002, Pomigliano d'Arco, Edizioni Compostellane, 2005, p. 271-287; anteriormente, hay que recordar el volumen de Moisan, A., *Le livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle*, Ginebra, Slatkine, 1992.

2 Folios 74r-93v. Cito el texto de Herbers, K.; Santos Noia, M. (ed.), *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 2001.

3 Caucci von Saucken, J., *Il sermone Veneranda Dies del Liber Sancti Jacobi. Senso e valore del pellegrinaggio compostellano*, Santiago de Compostela, 2001, p. 62. La hipótesis ya fue avanzada anteriormente por Díaz y Díaz, M.C., *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago*, Santiago de Compostela, 1988, p. 49, n. 68. Añade nuevos elementos a esta reconstrucción Caucci von Saucken, P., "Culto y cultura de la peregrinación a Santiago de Compostela", en Caucci von Saucken, P. (dir.), *Visitandum est. Santos y Cultos en el Codex Calixtinus. Actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela 16-19 de septiembre 2004)*, Santiago de Compostela, 2005, p. 91-106, especialmente, 93 y 94. Según Herbers, K., *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1986, p. 57, el sermón *Veneranda dies* sería obra del mismo autor del Libro V del *Codex*.

4 Para una aproximación a la geografía medieval, cfr. el excelente trabajo de Burgio, E., "In partibus aquilonis. Coordinate etnografiche-simboliche di un lemma nella mappa medievale del mondo", en *Critica del testo*, I, 1998, p. 809-869. Una descripción de las peregrinaciones desde los diversos países europeos a Santiago en Singul, F., "L'Europa in cammino alla volta di Compostella", en *Il Cammino di Santiago. Cultura e pensiero*, capítulo VI, Roma, Carocci, 2007, p. 199-219.

5 Moralejo, A.; Torres, C.; Feo, J. (trad.), *Liber Sancti Jacobi. "Codex Calixtinus"* (reedición de Carro Otero, J.), Santiago de Compostela, 1998, p. 198 y 199. Cfr. también Herbers, K., *Der Jakobsweg...*, *op. cit.*, p. 61, n. 12: *"Die Aufzählung, die kaum noch adäquat mit heutigen Völkernamen wiedergegeben werden kann, basiert sicher auf der Kenntnis klassicher Autoren und darf nicht wörtlich genommen werden"*.

«nazione»: non quelli, positivi, controllabili (diritto, istituzioni, lingua religione, territorio), a causa di mancate coincidenze, di notori sconfinamenti e sovrapposizioni, non quelli, meno positivamente controllabili, come atteggiamenti, mentalità (o «utensilerie mentali»), e diverse, più o meno sondabili (o sondaggiabili) «volontà generali»"[6].

El orden de aparición de las etnias que peregrinaban a Santiago, si obviamos algunas yuxtaposiciones debidas a la contigüidad geográfica, no parece unívoco, aunque no se puede excluir que los *Franci* se nombren en primer lugar porque Francia no sólo es el escenario del mayor número de milagros descritos en el Libro II del *Codex* –signo evidente de una fuerte devoción jacobea–[7], sino que también es el lugar de donde parten los cuatro caminos de peregrinación citados en el Libro V del mismo *Liber*; folio 192r. Los judíos, en cambio, serán mencionados en último lugar, ya que fueron los responsables de la muerte de Cristo y del mismo Santiago; cfr. la *Magna passio Sancti Jacobi* del capítulo IX del Libro I, del *Codex*; folios 48r-53r.

Empecemos por el nombre *Daci:* este término fue traducido como "los dacios" por Moralejo, Torres y Feo, y como *Daci* por Caucci y luego por Berardi, sin ninguna nota de comentario[8]. ¿Pero de dónde venían los dacios? Si, en efecto, por un lado el nombre de Dacia *"si applicava in origine a una regione dell'Europa dell'Est anticamente abitata dai daci, compresa tra il Tibisco, i Carpazi, il Danubio e il Prut; in seguito, il nome Dacia ripensis o mediterranea (con capital Sardica - Sofía) passò a designare una porzione della Mesia; in Oddone di Deuil il toponimo indica i territori sub-danubiani della provincia bulgara, controllata dai bizantini"*[9]. Por otra parte, con el mismo nombre se definía la zona correspondiente a la actual Dinamarca: *"Danimarca si diffonde per mediazione tedesca: confine, marca carolingia, verso, contro i Danesi, ma dena mearc appare anche nelle aggiunte alla versione alfrediana di Orosio e una iscrizione runica del X secolo porta tanmark, mentre in mediolatino, dal solo etnico, fu coniato, con scambio culto di pseudosuffisso, Dacia"*[10]. No es casualidad que Dudón de San Quintín en *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, describa tanto la etnogénesis de los dacios –*"Igitur Daci nuncupantur a suis Danai, vel Dani, glorianturque se ex Antenore progenitos"*[11]– como su idioma –"dacica lingua"–, es decir, el danés[12].

6 Braccini, B., "Selezioni ed emergenza dei nomi di nazioni europee: uno sguardo sul laboratorio medievale", en *Studi in memoria di Giulia Caterina Mastrelli Anzilotti*, Florencia, Istituto di studi per l'Alto Adige, 2001, p. 39-70, especialmente, 39 y 40. Cfr. también Pohl, W., *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e romani tra antichità e medioevo*, Roma, Viella, 2000, p. 77-99.

7 Caucci von Saucken, P., *Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus, secolo XII*, Milán, Jaca book, 2002, p. 53.

8 Moralejo, A.; Torres, C.; Feo, J. (trad.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 199; Caucci von Saucken, P., *Il sermone...*, *op. cit.*, p. 140; Berardi, V.M. (trad.), *Il codice callistino. Prima edizione integrale del Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus (sec. XII)*, presentación de P. Caucci von Saucken, Pomigliano d'Arco, Edizioni Compostellane, 2008, p. 214.

9 Barbieri, A.; Burgio E., "Indice dei luoghi", en Zaganelli, G. (dir.), *Crociate. Testi storici e poetici*, Milán, Mondadori, 2004, p. 1889 y ss. Cfr. también Anónimo del siglo IV: Di Branco, M. (trad.), *Descrizione del mondo e delle sue genti*, introducción y notas de U. Livadiotti, Roma, Salerno editrice, p. 80, 102 y 103.

10 Braccini, B., "Selezione...", *op. cit.*, p. 58.

11 Cfr. Paradisi, G., "Etnogenesi e leggenda troiana nei primi storiografi normanni", en *L'antichità nella cultura europea del medioevo, Padua 27 settembre-1 ottobre 1997*, Greifswald, Reineke, 1998, p. 59-68.

12 Braccini, B., "Selezione...", *op. cit.*, p. 63: *"La scelta del glottonimo poté essere dettata dal fatto che la Dacia, il regnum Danorum, era allora, sotto Canuto il Grande, re anche di Inghilterra e di Norvegia, all'apice della potenza.*

Queda por determinar a qué población se refiere el redactor del *Veneranda dies* con *Daci.* Sin la pretensión de aportar soluciones incontestables, no se puede excluir que este nombre se pudiese entender que se refería a las gentes procedentes de Dinamarca. Parece confirmarlo el capítulo XVIII del Libro IV del *Codex*, folio 177v, donde Carlomagno, cuando hace la división de las tierras conquistadas en España, las concede, en caso de doble división, a pueblos normalmente limítrofes: *"His itaque gestis terras et provincias Hyspaniae pugnatoribus et gentibus suis, illis scilicet qui in patria illa manere volebant, Karolus divisit. Terram Navarrorum et Basclorum Brittanis, et terram Castellanorum Francis, et terram Nagere et Cesarauguste Grecis et Apulis qui in nostro exercitu erant, et terram Aragonis Pictavis, et terram Alandaluf iuxta maritima Theutonicis, et terram Portugallorum Dacis et Flandris dedit. Terram Gallecie Franci inhabitare noluerunt, quoniam aspera illis videbatur".*

Entre las parejas de pueblos que reciben la misma tierra, encontramos a los *Grecis et Apulis* y a los *Dacis et Flandris.* Parece obvio que, en el segundo caso, la contigüidad puede existir tan sólo si consideramos que los *Daci* son los daneses, desde el momento en que *Flandris* se corresponde con los habitantes de la región que se extiende a lo largo del Mar del Norte, desde Schelda hasta Artois. Como confirmación de esta identificación, se puede observar, por una parte, que en el *Veneranda dies* encontramos la sucesión *Daci, Noroequi,* dictada probablemente también en este caso por la proximidad geográfica[13]. Por otra parte, las peregrinaciones desde Dinamarca en esa época están ampliamente demostradas, hasta el punto de que en su importante monografía *Dinamarca jacobea*, Almazán rebautizó el llamado "Camino Hærvej" como *"Camino de Santiago, por la cantidad de peregrinos de Dinamarca, Islandia y Noruega que por aquí pasaron de camino hacia Santiago de Compostela"*[14].

Abordaremos ahora el nombre *Romani.* Quizás porque aparecía junto a los *Parthi*[15], ha sido traducido por *Rumanos* por Moralejo, Torres y Feo, y por *Rumeni* por Caucci y Berardi[16]. En realidad, dicha propuesta no parece satisfactoria; no tanto porque los Dacios –en el remoto caso de que se correspondieran con los habitantes de la Dacia oriental– fueran citados poco antes –en el mismo texto hay otras repeticiones o al me-

Non importa se dagli eventi riferiti sono trascorsi circa settanta anni, da quando cioè il duca Guglielmo Lungaspada, nell'affidare al segretario Botone l'educazione del figlio Riccardo, ne fissa la sede piuttosto che nella capitale Rouen nella più decentrata Bayeux, dove la lingua avita dei Vichinghi (qui dacigene) era tuttora maggioritaria ("Rothomagensis civitas romana potius quam dacica utitur eloquentia, et Baiocacensis fruitur frequentius dacica lingua quam romana, volo tua custodia educetur cum magna diligentia, fervens loquacitate dacica, ut queat sermocinari [...] contra dacigenas")".

13 Los dos territorios se yuxtaponen también en *De animalibus libri XXVI* de Alberto Magno: *"Super Oceanum aquilonarem in Dacia et Norwegya sunt fere omnes albi";* cito el pasaje de De Anna, L.G., *Il mito del Nord: tradizioni classiche e medievali*, Nápoles, Liguori, 1994, p. 32.

14 Véanse de Almazán, V., *Dinamarca jacobea*, Santiago de Compostela, 2001, p. 35; y "Tres insignes noruegos en las costas gallegas (1013-1152)", en *Actas del II Congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela, 1999, t. II, p. 15-24.

15 Moralejo, A.; Torres, C.; Feo, J. (trad.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 199: "los Partos"; Caucci von Saucken, J., *Il sermone...*, *op. cit.*, p. 140: "Parti"; y Berardi, V.M. (trad.), *Il codice callistino...*, *op. cit.*, p. 214: "Parti".

16 Moralejo, A.; Torres, C.; Feo, J. (trad.), *Liber...*, *op. cit.*, p. 199; Caucci von Saucken, J., *Il sermone...*, *op. cit.*, p. 140; y Berardi, V.M. (trad.), *Il codice callistino...*, *op. cit.*, p. 214.

nos indicaciones de grupos ya incluidos en categorías más amplias, como los *Itali,* los *Tuscani,* etc.–, sino porque, en la época, los rumanos se definen como *Valachi,* y nunca como *Romani.* De hecho, el término *romanus,* aunque evolucionó en la latinidad danubiana en la forma que después daría los nombres *rumân, român,* no está documentado con seguridad como un nombre étnico antes del siglo XVI, mientras que las crónicas bizantinas, las magiares y, más tarde, las occidentales de los humanistas y viajeros italianos hablan siempre o sólo de *Valacchi,* nombre asignado a los Romeni por los pueblos vecinos; la forma exacta del nombre varía según el origen de las fuentes[17]. Según Renzi, la primera documentación de *rumano,* como identificativo de la etnia y del idioma, la encontramos en el diario de Transilvania, de Francesco Della Valle, secretario de Alvise Gritti, hijo natural del *dogo* Andrea (1532-1534). Para encontrar un segundo documento hay que esperar al veneciano Francesco Greselini (1780)[18].

Por el nombre *Romani* del *Veneranda dies* debemos entender, desde luego, los habitantes de las regiones comprendidas en el Imperio Bizantino, como se ve en los escritores mediolatinos y vulgares de las cruzadas y de literatura contemporánea[19]. En la lírica provenzal, por ejemplo, con *Romania* se hace alusión constantemente a las tierras dominadas por Constantinopla. En este sentido es paradigmática la I epístola métrica del trovador Raimbaut de Vaqueiras (versos 36-38), donde se hace referencia al destronamiento del emperador Alejo III por los Cruzados:

17 La larga y compleja historia de "valacco", que originariamente designaba a las poblaciones célticas, está resumida en Tagliavini, C., *Le origini delle lingue neolatine*, Bolonia, Patron, 1972, p. 163, nota 13.

18 Renzi, L., "Ancora sugli Umanisti italiani e la lingua rumena", *Romanische Forschungen*, 112, 1, 2000, p. 1-38, especialmente 5, 6 y 23, y nota 41. Cfr. también Armbruster, A., *La romanité des Roumains. Histoire d'une idée*, Bucarest, Editura Academiei Republicii Socialiste Romania, 1977 (1ª edición en rumano, 1971, que reúne entre otros los trabajos anteriores); posteriormente, Niculescu, A., "Les découvertes de la «Dacia romana» des Roumains", en *Trovatori, Canzoni di gesta, storia delle idee ed altro*, Quaderni di filologia romanza della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna, 7, Bolonia, Patron, 1990, p. 91-115; Valmarin, L., "La guerra del ru- e del ro-", en *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant'anni dalla sua laurea*, Modena, Mucchi, 1989, p. 1385-1409, especialmente 1387 y 1388. Véase también Thiesse, A.M., *La creazione delle identità nazionali in Europa*, Bolonia, Il Mulino, 2001, p. 89-94.

19 Cfr. Barbieri, A.; Burgio E., "Indice...", *op. cit.*, p. 1913: *"Romània [It. Romania, afr. Romanie], lemma che nel Medioevo copre realtà geografiche diverse. In generale designa le regioni dell'Impero bizantino –in Oddone di Deuil, in particolare, il territorio europeo corrispondente, grosso modo, alla Rumelia–; nelle Gesta, con la sola eccezione del cap. 16, sono chiamate «Romania» le antiche province romane dell'Asia Minore nelle quali dopo il 1081 i Turchi selgiuchidi avevano stabilito il sultanato di Rüm. Dopo la conquista di Costantinopoli da parte dei crociati franco-veneziani (1204), il toponimo servì a designare, anche nei documenti ufficiali, l'Impero latino di Oriente".* Los Bizantinos "romanos", en realidad los griegos, no querían *"essere chiamati Elleni dato che quel nome era diventato un sinonimo di pagani";* Pohl, W., *Le origini..., op. cit.*, p. 80. En este sentido, hay que recordar, como me sugiere Erminia Irace, a quien aquí se lo agradezco, el informe detallado de la segunda misión a Constantinopla de Liutprando de Cremona en el año 968 (*Relatio de legatione constantinopolitana*) con el famoso relato en el que los romanos "auténticos", es decir, bizantinos, se contraponen orgullosamente a los romanos "falsos": *"Vos non Romani, sed Langobardi estis!";* Chiesa, P., *Liudprandi Cremonensis, Opera omnia*, Turnholti, Brepols 1998, p. 192. El problema nace, como es sabido, del derecho a reivindicar, tras la duplicación del título imperial, *"la especificación Romanorum, que para los Bizantinos era irrenunciable"*; Gandino, G., *Il vocabolario politico e sociale di Liutprando di Cremona*, Roma, Istituto storico italiano per il medioevo, 1995, p. 42. Un reflejo de estas diatribas está en el diálogo entre Baudolino y Niceta Coniate en la novela *Baudolino* de Umberto Eco: *"Bene, lì una volta c'erano i romani, quelli di Roma, quelli che parlavano latino, non i romani che adesso dite di essere voi che parlate greco, e che noi chiamiamo romei, o greculi, se mi scusi la parola"*; Eco, U., *Baudolino*, Tascabili Bompiani, Milán 2006, p. 34.

"Et encaussei ab vos a Filopat
l'emperador, qu'avetz dezeretat,
de Romania, e l'autre coronat"[20]

Sin embargo, no se trata de la única explicación posible para *Romani*. De hecho, podemos suponer que con tal voz se denomina a los habitantes de la ciudad de Roma, basándonos en lo que aparece en el capítulo XXI del Libro IV del *Codex*, folio 185v: *"Constantinus prefectus apud urbem Romam per mare delatus, cum aliis multis Romanis et Apulis sepelitur"*[21].

Como confirmación de lo anterior se puede añadir que la sucesión *Romani, Galate, Ephesi,* transmitida por el *Veneranda dies*, corresponde a los pueblos destinatarios de las Epístolas de san Pablo, sin olvidar que los *Parthi* y los *Medi,* que delimitan tal secuencia, aparecen citados en el relato de Pentecostés, donde también figuran los *Romani: "Stupebant autem omnes, et mirabantur, dicentes: Nonne ecce omnes isti, qui loquuntur, Galilaei sunt, et quomodo nos audivimus unusquisque linguam nostram, in qua nati sumus? Parthi, et Medi, et Aelamitae, et qui habitant Mesopotamiam, Iudaeam, et Cappadociam, Pontum, et Asiam, Phrygiam, et Pamphyliam, Aegyptum, et partes Libyae, quae est circa Cyrenen, et advenae Romani, Iudaei quoque, et Proselyti, Cretes, et Arabes: audivimus eos loquentes nostris linguis magnalia Dei"*[22].

En tal caso, esta mención de los *Romani,* junto a los habitantes de Jerusalén, *Hierosolimitani,* y de Éfeso, *Ephesi,* podría aludir al papel de una dignidad pareja que el autor del sermón confiere a Santiago, convirtiéndola en meta de viajes incluso de aquellos pueblos residentes en los otros lugares sagrados por antonomasia de la Edad Media. De hecho, a la luz del capítulo XIX del mencionado Libro IV del *Codex*, folios 177v-178r, Santiago resulta ser la segunda sede apostólica más importante del orbe cristiano, sólo precedida por Roma y seguida de Éfeso: *"Et constituitur die illo ut illa ecclesia amplius vocitetur Sedes Apostolica, eo quod ibi apostolus Iacobus requiescat, et in ea episcoporum totius Hyspaniae crebro concilia teneantur, et virge episcopales et regales corone per manus episcopi eiusdem urbis ad decus apostoli Domini prebeantur [...]. Tres apostolicas sedes principales pre omnibus sedibus in orbe merito religio christiana venerari precipue consuevit, romanam scilicet, gallecianam et ephesianam. Sicut enim tres apostolos, Petrum videlicet et Iacobum et Iohannem, pre omnibus apostolis Dominus instituit, quibus sua secreta ceteris plenius, ut in evangeliis patet, revelavit, sic per eos tres has sedes pre omnibus cosmi sedibus reverenda constituit. Et merito he sedes dicuntur principales, quia sicut hi tres*

20 Linskill, J., *The poems of the troubadour Raimbaut de Vaqueiras*, The Hague, 1964, p. 303-304. Cfr. los otros testimonios del topónimo en Chambers, F.M., *Proper names in the lyrics of the troubadours*, Chapel Hill, The University of North Carolina press, 1971, p. 233.

21 Además, hay que tener en cuenta que desde el siglo IX, *"romanus, en un proceso inverso a theutiscus, recibió una connotación étnica (romana natio secondo vari testi mediolatini)";* Braccini, M., "Vulgarica romanorum lingua: spetta al «romanesco» il primato della più antica menzione di un volgare romanzo?", en *Poliorama*, IV, 1985, p. 218-240, especialmente, 221.

22 *Actus apostolorum,* II, 7-11.

apostoli dignitatis gratia ceteros precesserunt apostolos, sic loca illa sacrosancta in quibus predicaverunt et sepulti fuere, dignitatis excellentia omnes totius orbis sedes iure precedere debent. Iure Roma sedes apostolica prima ponitur, quia eam princeps apostolorum Petrus predicatione sua et proprio sanguine et sepultura dedicavit. Compostella namque sedes secunda merito dicitur, quia beatus Iacobus qui inter ceteros apostolos precipua dignitate et honore et honestate maior post beatum Petrum extitit, et in celis primatum super illos tenet, primus martirio laureatus eam sua predicatione olim munivit, sepultura sua sacratissima consecravit, et miraculis adhuc perlustrat, et indeficientibus beneficiis indesinenter ditare non cessat. Tercia sedes rite Ephesus dicitur, quia beatus Iohannes evangelista in ea evangelium suum, scilicet: In principio erat Verbum, eructavit, coadunato episcoporum concilio quos ipse per urbes disposuerat, quos etiam in Apochalipsi sua angelos vocat, eamque suis predicationibus et miraculis et basilica, quam in ea edificavit, immo propria sepultura eam consecravit. Si ergo aliqua iudicia aut divina aut humana in aliis sedibus orbis sua gravitate discerni forte nequeunt, in his tribus sedibus tractari et diffiniri legitime et iuste debent. Itaque Gallecia in primis temporibus a Sarracenis expedita virtute Dei et beati Iacobi et auxilio Karoli constat honesta usque in hodiernum diem in fide ortodoxa".

Si con relación a Roma el *Codex Calixtinus* manifiesta una especie de "subalternidad", debida evidentemente a la autoridad papal[23], en lo tocante a Jerusalén la postura que trasciende del *Codex* parece completamente distinta: en tres milagros (VII, VIII y X), Santiago interviene para salvar a los peregrinos que regresan de Jerusalén, la ciudad santa por antonomasia, hasta el punto de que los peregrinos sienten la obligación de llegar *ad limina Iacobi*. Estos son los párrafos correspondientes:

"Anno Dominice incarnacionis millesimo centesimo primo, cum quidam nauta, nomine Frisonus, quandam plenam navim peregrinorum ad Dominicum sepulcrum in Iherosolimitanis partibus causa oracionis ire cupiens per mare navigando duceret, venit contra eum causa pugnandi quidam Sarracenus, nomine Avitus Maimon, volens omnes peregrinos secum in terra Moabitarum ducere captivos [...]. Ilico beatus apostolus illi in maris profundo apparuit, et per manum illum arripiens navi incolumem restituit [...]. Statimque Dei virtute et beati Iacobi subsidiis Sarracenorum navis valida tempestate cepit periclitari, et pupis Christianorum, beato Iacobo divinitus ducente, ad obtatum locum pervenit; et Frisonus, visitato Dominico sepulcro, in eodem anno beatum Iacobum in Gallecia adiit"[24].

23 No se puede olvidar que la tentativa de "emancipación" de Roma por parte de Diego Peláez en las últimas décadas del siglo XI terminó, tras oscuras vicisitudes políticas, con la deposición del prelado en el Concilio de Husillos de 1088. Sobre la compleja relación entre Roma y Santiago, véase Herbers K., "Il papato e Santiago–Santiago e il papato", en *Atti del Convegno...*, *op. cit.*, p. 259-276. El autor sostiene que la idea *"delle tre sedi aveva senz'altro una forza dirompente e una chiara accentuazione anti-romana [...]. Considerando il fatto che Roma basava la propria posizione di preminenza sulla predicazione di San Paolo a Roma non è sorprendente che i papi come Gregorio VII mettessero in dubbio un'attività di San Giacomo come predicatore in Spagna. Per un papa della riforma delle Chiesa questo era un punto su cui basare il contrasto tra Roma e Santiago"*; *ídem*, p. 266-267. Del mismo autor, véase el importante volumen *Política y veneración de los santos en la península ibérica. Desarrollo del "Santiago político"*, Pontevedra, Fundación cultural rutas del románico, 2001, p. 44-47, 99 y 100; *Ídem,* Patriotische Heilige in Spanien von 8-10 Jahrhundert, in Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer identitäten in der Vormoderne, Stuttgart 2007, p. 67-85.

24 Milagro VII, folio 146rv.

"Anno incarnacionis Dominice millesimo centesimo secundo, cum quidam antistes a Iherosolimis rediens in navi sedens iuxta bordum, psalterio aperto, psalleret, veniens quedam maris unda valida rapuit illum cum quibusdam aliis in mari. Qui cum a navi fere LX cubitis super undam fluctuantes iam distarent, et beatum Iacobum viva voce invocarent, protinus beatus apostolus illis adfuit [...]. Postea vero venerandus ille antistes Domini, a marinis periculis beati Iacobi auxiliis ereptus, gloriosissimum apostolum in oris Gallecie adiit"[25].

Sólo en el caso del X no se hace referencia, supongo que por puro olvido, a una peregrinación a Santiago de la persona objeto del milagro:

"Anno incarnacionis Dominice millesimo centesimo quarto, dum peregrinus quidam a Iherosolimis rediens causa digerendi super navis bordum sederet, de navi cecidit in magno pelago maris. Cui beatum Iacobum altis sonis imploranti quidam alius socius scilicet ipsius de navi clipeum suum illi in mari eiecit dicens: Gloriosissimus apostolus Iacobus, cuius subsidium invocas, auxilietur tibi. At ipse, clipeo accepto, beato Iacobo divinitus ducente, per maris undas tribus diebus totídemque noctibus natans, navis vestigia secutus, ad optatum portum cum aliis incolumis venit, et quemadmodum beatus Iacobus ab hora qua illum invocavit ante illum per capitis verticem iugiter manu tenens perrexerat, cunctis enarravit"[26].

Resulta todavía más interesante el caso del milagro IX, donde un caballero de paso por Jerusalén hace el voto de ir a Santiago si el santo le ayuda en la lucha contra los enemigos sarracenos:

"Anno incarnacionis Dominice millesimo centesimo tertio, quidam inclitus genere Francorum miles nobilissimus aput Thabariam in Iherosolimitanis oris, si sibi apostolus Iacobus vim Turcos vincendi et destruendi in bello daret, ad eius limina ire vovit. Cui tantam potestatem, Deo donante, apostolus contulit, quod omnes Sarracenos qui cum illo decertabant, devicit. Sed quia omnis homo mendax dicitur: Quod apostolo voverat, ídem miles oblivioni traditur. Quapropter usque ad mortem merito infirmatur. Illo itaque propter nimiam infirmitatem loqui nequeunte, beatus Iacobus illius scutigero in extasi apparuit, dicens, ut si perficeret dominus suus, quod pollicitus apostolo fuerat, statim remedium haberet. Quod miles, scutigero narrante, cognovit; mox ut sibi baculum peregrinacionis et peram benedictam darent sacerdotibus, qui ibi aderant, manu innuit. Quibus acceptis, ab infirmitate qua tenebatur evasit, et ad beatum Iacobum ilico, sumptis sibi necessariis, ire cepit. Qui cum esset in navi, sevissima tempestate cepit pupis periclitari, ita ut iam maris fluctibus irreventibus, omnes qui in navi erant penitus mergerentur. Protinus peregrini omnes una voce exclamantes: Sancte Iacobe, adiuva nos; promiserunt alii se ad eius limina ituros, alii singulos nummos ad opus eiusdem basilice voverunt. Quos videlicet nummos ilico prefatus miles collegit, et statim beatus apostolus in humana forma illis angustiantibus apparuit in navi, dicens: Nolite timere, filioli mei, quia ecce adsum quem vocatis. Estote confidentes in Christo, et veniet vobis salus hic et in futuro. Et statim vele cordas ídem inclinavit, anchoras emisit, ratem pacificavit, et tempestati imperavit, et, facta ilico in mari magna tranquillitate, apostolus disparuit. Habebat vero ipse talem faciem; decentem scilicet ac elegantem, qualem nemo illorum ante et post

25 Milagro VIII, folios 146v y 147r.
26 Milagro X, folio 147v.

videre usus est. A domino factum est istut et est mirabilis in oculis nostris [...]. Postea vero tranquillo cursu ad optatum portum, in Apullia scilicet, navis cum peregrinis pervenit. Denique miles prefatus usque ad beati Iacobi basilicam in Gallecie partibus, letus cum aliis peregrinis pervenit, et nummorum collectam, quam sibi acceperat, in arca beati Iacobi ad opus ecclesie misit"[27].

Parece evidente que estos textos, cuyas narraciones milagrosas están datadas entre el año 1101 y el 1104, es decir, *"muy poco después de 1099, en que tiene lugar la conquista de Jerusalén"*[28], denotan una rivalidad entre Santiago y esta otra Ciudad Santa. Considerando que esta última peregrinación se hacía preferentemente por mar, *"la única posibilidad para Santiago era demostrar las fuerzas y la ayuda del Apóstol por mar y por tierra. Así se formaron ya levemente, bajo el patrocinio de Santiago, los albores de una espiritualidad jacobea de la peregrinación marítima"*[29].

En el contexto definido hasta ahora, si la hipótesis de la identificación del nombre "Romani" con los habitantes de la ciudad de Roma se demostrase fundada, se confirmaría el papel fuertemente ideológico y político desarrollado por el *Codex Calixtinus* en la promoción de la sede compostelana. No por casualidad Díaz y Díaz apunta que, en general, *"las fuentes jacobeas procuran por todos los medios demostrar a propios y extraños que la peregrinación a Santiago es la más completa, la menos arriesgada, la mejor fundada, la que realmente merece la pena para los hombres de cualquier tiempo"*[30]. Y por lo demás, no se podía considerar de otra manera que Santiago se revelase, como recuerda el *Veneranda dies*, capaz de hacer milagros en toda la tierra: *"Coruscat etiam magnus Iacobus in Gallecia divinis miraculis; coruscat et in aliis locis si petencium fides exigit. Magna quídem et ineffabilia non solum occulte, verum etiam manifeste facit signa in universa terra"*[31].

Fecha de recepción: 13-XI-2008
Fecha de aceptación: 27-II-2009

27 Milagro IX, folio 147rv.

28 Herbers, K., "Cruzada y peregrinación. Viajes marítimos, guerra santa y devoción", en *Actas del II Congreso internacional...*, *op. cit.*, p. 27-39, especialmente, 37.

29 *Ídem*, p. 38.

30 Díaz y Díaz, M.C., "Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago", en *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, 1999, p. 81-97, especialmente, 97. Del mismo autor, véase también "Santos en los Caminos", en Caucci von Saucken, P. (dir.), *Visitandum est...*, *op. cit.*, p. 117-128, especialmente, 127.

31 Folio 79r.

De Valencia a Querétaro. La devoción jacobea a través de una estampa de Vicente Capilla Gil

Rosa M. Cacheda Barreiro
Investigadora Ángeles Alvariño, Universidade de Santiago de Compostela

Karina Ruiz Cuevas
Investigadora, Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: En una estampa del grabador valenciano Vicente Capilla Gil, realizada en 1792, se conmemora la fundación de la ciudad de Querétaro (México), acaecida el 25 de julio de 1531, día de la festividad de Santiago. La coincidencia de ambos hechos propició un suceso milagroso registrado en dicho grabado: la aparición en el cielo de la Santa Cruz y de la imagen del Apóstol Patrón de las Españas. Este hecho favoreció la extensión del culto a Santiago por todo el Virreinato de la Nueva España y la devoción a la Santa Cruz, que daría nombre a uno de los principales colegios de misiones: el de la Santa Cruz de Querétaro. La labor realizada por los frailes franciscanos en el contexto de las misiones queda resaltada en la estampa de forma ejemplarizante. Por medio del grabado se busca destacar las virtudes o actos de los frailes Antonio Llinaz y Antonio Marfil, de origen español, como fundadores del colegio y evangelizadores y apóstoles de Cristo.

Palabras clave: estampa; flamenco; franciscano; alegoría; iconografía; misiones; cruz; culto; Santiago apóstol.

En una estampa del grabador valenciano Vicente Capilla Gil, realizada en 1792 (fig. 1), se conmemora la fundación de la ciudad de Querétaro (México), ocurrida durante el 25 de julio de 1531, día de la festividad de Santiago apóstol[1]. La coincidencia de ambos hechos propició un suceso milagroso que quedó registrado en dicho grabado:

1 Este grabado fue analizado por Montoya Beleña, S., "Alegoría de la Orden Franciscana en un grabado inédito de 1792 de Vicente Capilla Gil", *Boletín Camón Aznar,* XLVIII-II (1992), p. 189-203. Con nuestro estudio queremos ampliar el análisis iconográfico de la estampa realizado por dicho autor, aportando datos que nos parecen significativos o que pueden señalar una interpretación más completa de la misma.

la aparición de la Santa Cruz, que españoles e indígenas observaron en el cielo, mientras sucedía la cruenta batalla. A raíz de esta visión, la devoción a la cruz fue ampliamente extendida y dio nombre a uno de los colegios de misiones más importantes de la Nueva España: el de la Santa Cruz de Querétaro[2].

El Colegio Seminario de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro fue fundado en el año 1683 en el sitio donde se consumó la conquista de la ciudad y fueron sus fundadores los frailes franciscanos Antonio Llinaz y Antonio Margil, ambos de origen español[3].

El templo y convento de la Santa Cruz fueron construidos en lo que se conoció como Loma de San Gremal, en donde se libró la célebre batalla entre los indios chichimecas, residentes de la región y los conquistadores en esta fecha de 1531. Cuenta la leyenda que, en lo más intenso de la batalla, los españoles invocaron la protección del apóstol Santiago, Patrón de las Españas, momento en el que en lo alto del cielo se proyectó una cruz refulgente de color rosado y apareció también Santiago sobre un corcel blanco.

Los franciscanos, como recuerdo de este acontecimiento, colocaron en este lugar una cruz semejante a la que vieron los indígenas, más tarde le erigieron una ermita, posteriormente una pequeña capilla y, a mediados del siglo XVII, construyeron el pequeño convento de Recolección de San Buenaventura, que cambiaría su nombre original por el del primer Colegio de Propaganda Fide de América y que comienza a funcionar como tal el 5 de agosto de 1683[4]. Los nombres de Antonio Llinaz y Antonio Margil de Jesús destacan entre los muchos frailes que formaron parte de este colegio, que tiene trascendencia continental, porque a su semejanza surgen los colegios de Cristo Crucificado en Guatemala, San Antonio en Texas y los mexicanos de Guadalupe en Zacatecas, San Francisco en Pachuca, San Fernando y Zapopan en Jalisco; de tal manera que, después de dos siglos de fecunda evangelización y culturización al

2 Rodríguez, V., "Colegio de Querétaro. Último reclutador de Misioneros", *Archivo Ibero-Americano*, XLVII, 185-188. p. 164.

3 Anteceden a la fundación del Colegio de la Santa Cruz, las instituidas por religiosos franciscanos desde 1679 en diferentes puntos de la Península Ibérica, con la finalidad de formar a difusores del Evangelio, *"sobre todo para el continente americano y muy en particular para las tierras de la Nueva España". A Virxe peregrina. Iconografía e culto.* Museo de Pontevedra. Edificio Sarmiento. Uno de dichos colegios seminarios de misiones fue establecido en Cambados y posteriormente trasladado a Herbón (1695-1701), desde donde partirían numerosos frailes al Colegio de Querétaro para realizar sus tareas evangélicas. Entre muchos de estos nombres, conocemos el de fray Andrés de Pazos, natural de la feligresía de Vea, que partió en 1714 de Herbón a Querétaro. Ahí fue Guardián y Vice-Prefecto de Misiones. Esta fue una de las vías de penetración en Galicia del culto a la Virgen de Guadalupe mexicana, pues de aquel colegio vinieron varios cuadros en 1735, uno de ellos todavía está expuesto al culto en la iglesia de Herbón. Blanco Pardo, R.M., *Apuntes históricos sobre el colegio de misioneros de Herbón de la esclarecida orden de San Francisco,* Lugo, 1925. Por su parte, el Colegio de Misiones de Querétaro fue el promotor de varios centros similares, los cuales representan el comienzo y la expansión por América de los colegios de Propaganda Fide, independientes entre sí y directamente sometidos al Comisario General de Indias residente en Madrid. Borges Morán, P., "Expediciones Misioneras al Colegio de Querétaro (Méjico), 1683-1822)", *Archivo Español Ibero-Americano. Homenaje a San Francisco de Asís en el VIII Centenario de su nacimiento: 1182-1982,* XLII, 165-168 (1982), p. 809.

4 Amerlinck, M.C., *Arte virreinal entre Querétaro y Zacatecas*, Madrid, 1987, p. 11-12.



Fig. 1. Vicente Capilla Gil: *Alegoría de la Orden Franciscana,* 1792.
Colección particular (Valencia).



Fig. 2. *La aparición de san Miguel del Milagro a Diego Lázaro*, primera mitad del siglo XVIII. Museo Universitario de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

Norte, Centro y Sudamérica, llegan hasta cerca de Buenos Aires con el Colegio del Rosario, en Argentina, sin contar las veintiuna misiones de fray Junípero Serra en la Alta California.

Gracias a la bula otorgada por el papa Inocencio XI para crear el nuevo instituto, comenzó la labor que fray Antonio Llinaz dirigió durante treinta años, hasta su muerte, acaecida en Madrid el 29 de junio de 1693[5]. Durante los dos siglos siguientes se formaron en sus aulas los más célebres misioneros, exploradores, traductores y civilizadores de vastas regiones, como Texas, Arizona y Centro América.

Muchos de estos importantes personajes fueron representados en numerosos óleos y estampas que exaltaban su crucial labor en la evangelización de los territorios antes mencionados. Tal es el caso del grabado de Vicente Capilla Gil, autor de una estampa que busca exaltar a la Orden franciscana a través de la labor de los frailes como hijos ejemplares, quienes llevaron la palabra de Dios a los confines del territorio novohispano.

La Santa Cruz[6], a manera de palmera triunfante, se sitúa en el centro y actúa como eje de la composición, dividiendo la escena en dos niveles: el celeste y el terrestre.

En el plano superior, vemos a la Inmaculada Concepción en el momento de ser coronada por la Santísima Trinidad. A los lados, sobre un trono de nubes, san José y el Niño, de cuyos labios podemos leer: *Ite ad Joseph* (Id a José); dos ángeles se arrodillan, el primero sostiene una corona y la maqueta de la Iglesia, y el segundo, una bandeja con doce granadas; las inscripciones aluden a san José como patrón del Colegio de misioneros: *"Collegium et Imper. Mex. D.O.C"* y *"Vincenti dabo edere de ligno vitae"*[7].

Cabe recordar que san José, desde el Concilio de 1555, fue también patrón de la Iglesia de México[8]. La relación de la Nueva España con el glorioso patriarca fue desde siem-

5 Sobre su bibliografía y la de Antonio Margil, véase Montoya Beleña, S., "Alegoría...", *op. cit.*, p. 189-203.

6 Véase apéndice documental.

7 *"Al vencedor daré de comer del árbol de la vida", Apocalipsis,* 2, 7. El epígrafe está tomado del capítulo 2 del *Libro del Apocalipsis* en alusión a la carta primera a la Iglesia de Éfeso: *"Quien tiene oído, escuche lo que el espíritu dice a las iglesias: Al que venciere, yo le daré a comer del árbol de la vida, que está en medio del paraíso de mi Dios"* (*Apocalipsis*, 2, 7).

8 En el siglo XVI, san José intervenía en la vida pública y oficial como antes lo hacía el apóstol Santiago y luego la Virgen de Guadalupe.

pre muy estrecha. La iglesia novohispana creía que José había estado presente en el Bautismo de Jesús en el Jordán, lo que le dotó de dos nuevos títulos: "Compadre del Padre Eterno" y "Padrino de la Nueva España". En su honor se levantó la primera iglesia del valle de México, la de San José de Naturales, que construyeron los frailes franciscanos, y donde los indios recibieron por vez primera las enseñanzas del mundo occidental[9].

Al otro lado, san Miguel se representa en el momento de sojuzgar al demonio caniforme. El tema iconográfico del arcángel san Miguel estaba muy presente en los siglos XVI y XVII y aparecía en numerosas ocasiones como pareja de san José en alusión al *Ars bene moriendi*. Sin embargo, su presencia en el grabado se justifica por la devoción que a san Miguel profesaba la Orden franciscana desde tiempos muy remotos[10]. Al arcángel san Miguel se le asocia con la frase: *¿Quis ut Deus?* (¿Quién como Dios?), cuyas siglas se graban en el escudo que lo acompaña. Se le suele designar también como *"Gran Príncipe de las Milicias Celestiales"*[11] y vencedor de Satán, tema tomado del *Apocalipsis* (12, 7-9); su tipo iconográfico se creó en el siglo VII en la gruta del Monte Gargano y fue imitado en el monte de San Miguel y difundido por sellos y miniaturas[12]. En el siglo XVII, el culto de san Miguel adquiere un nuevo impulso, simbolizando el triunfo de la Iglesia Católica contra el dragón de la herejía protestante; por esta razón, se pusieron bajo su advocación numerosas iglesias en Italia, Francia y Alemania[13]. En México, la presencia de este tipo iconográfico contrarreformista será constante en las pinturas de la época moderna. Hay que tener en cuenta que la devoción que manifestó la sociedad novohispana a los ángeles se hizo patente a través de la gran cantidad de obras en las que éstos aparecen. Del grupo de los siete arcángeles, el que gozó de mayor veneración fue san Miguel, entre otras cosas, por el significativo papel que desempeña como jefe de un ejército de ángeles que derrota a los demonios y como protector de la Mujer del *Apocalipsis*, que representaba tanto a la Virgen María como a la Iglesia, tema frecuente en todo el arte colonial hispanoamericano[14]. Por ello, la figura de san Miguel acompaña generalmente a la Virgen Apocalíptica y aparece representada luchando contra el demonio de las siete cabezas, que se dispone derrotado bajo sus pies[15].

Además, su nombre fue invocado contra temblores y epídemias y bajo su protección se nombraron numerosos pueblos, capillas y retablos. Como era común en la Nueva España, la difusión de su culto estuvo ligada a un suceso milagroso: la apari-

9 Morera, J., "Patrocinio de San José en Tecámac", *Imágenes de los Naturales en el arte de la Nueva España. Siglos XVI al XVIII*, México, D.F., 2005, p. 437.

10 Montoya Beleña, S.: "Alegoría...", *op. cit*, p. 194.

11 *Daniel,* 10, 13. Rodríguez-Miaja, F.E., "Una maravilla en San Miguel del Milagro", *Imágenes de los Naturales en el arte de la Nueva España. Siglos XVI al XVIII*, México, D.F., 2005, p. 358.

12 García Olloqui, M.V., *La Roldana*, Sevilla, 2003, s.p., lámina 12.

13 Réau, L., *Iconografía del arte cristiano*, t.1, vol. 1, p. 71.

14 *Ídem*, p. 363.

15 Es frecuente ver este tipo de iconografía en los lienzos de Miguel Cabrera como la *Virgen del Apocalipsis* (siglo XVIII), que se encuentra en el Museo Nacional de Arte, antiguamente en la Pinacoteca Virreinal de San Diego, México, D.F., Sebastián López, S., *Iconografía e Iconología del arte novohispano*, Italia, 1992, p. 45.

ción del arcángel san Miguel a un indio en 1631 en el sitio donde se encontraba un manantial de aguas curativas, pidiéndole hiciera público el milagro[16] (fig. 2).

Al respecto, encontramos representaciones pictóricas y grabadas, como la que se guarda en la Real Academia de la Historia de Madrid, realizada por el grabador Francisco Silverio (1721-1761), en quien Vicente Capilla pudo haberse inspirado para su estampa.

Su presencia en obras alegóricas corresponde a su labor de protector y vencedor de infieles, como en la estampa de Vicente Capilla Gil. A este respecto habría que añadir que, tras la conquista de México por España, la presencia de la figura de san Miguel habría de significar el triunfo sobre la idolatría[17].

Respecto a su representación iconográfica en la Nueva España, ésta se corresponde con la europea, traída por los españoles, y se resume en que es la imagen del triunfo de la Iglesia Católica sobre la herejía. La indumentaria con la que se le representó comúnmente es de origen romano –como centurión– y este tipo iconográfico se extendió al arte barroco de los siglos XVII y XVIII. Sus prendas distintivas son el yelmo coronado con grandes plumas, coraza, escudo y espada, tal y como aparece en el grabado y se prescinde en este caso de la hoja de palma y el estandarte blanco con la cruz roja con los que se le suele representar en otras ocasiones. La espada de fuego le da sentido de guardián del Paraíso y el escudo significa su fortaleza guerrera[18].

En el plano inferior, se representa al fraile Antonio Llinaz, junto a un pequeño templo circular, que alude al colegio fundado en Querétaro para la formación de misioneros; éstos aparecen arrodillados en torno a un atrio en donde se coloca un libro de estudio coronado con una cruz; de las bocas de los franciscanos salen las siguientes inscripciones: *"Cui mihi det ut ego moriar pro te/ibo Christum datarus aut sanguinem Charitas Dei Urget nos/aut pati aut mori"*[19]. En el ángulo inferior izquierdo, la inscripción *V.P.F. Antº Llinaz plantavit* recuerda a los espectadores que la fundación del colegio se debe al fraile linaz.

En la parte inferior derecha, figura el fraile Antonio Margil, identificado por la inscripción: *V.P.F Antº Margil,* rodeado de un grupo de once indígenas. De su boca sale un

16 Según la tradición, el arcángel san Miguel se apareció en Tlaxcala (México) al indio Diego Lázaro durante una procesión religiosa. En la primera aparición le señaló el manantial de aguas curativas y en la segunda, el indio, castigado con una enfermedad por desobedecer su orden, es llevado por el propio arcángel hasta el manantial, donde es curado y exhortado de nueva cuenta a hacer público el anuncio. Rishell, J. J.; Stratton-Pruitt, S., *Revelaciones. Las Artes en América Latina,* 1492-1820. Fondo de Cultura Económica. Antiguo Colegio de San Ildefonso, Philadelphia Museum of Art, los Angeles County Museum of Art, 2007, p. 345.

17 En el capítulo IV del Libro VIII de la *Chronica Seraphica* de san Francisco, se hace mención de la devoción del santo de Asís al arcángel san Miguel: *"La devoción cordial que siempre tuvo el Santo al Archangel San Miguel, le conduxo al Monte Gargano, sitio venerable por la celebre aparicion de este purissimo Espiritu, Protector de la Fè, y de la Iglesia. Aunque pudo entrar en los mas intimo de este Templo, donde se venera el ara, ò piedra en que se aparecio (cosa que se concede à muy pocos) no se atreviò à entrar tan adentro de humilde y se quedò en la parte de afuera, adorando aquel sagrado lugar, diziendo à su compañero: Terrible lugar es este, viendo cara à cara la Magestad de Dios, y honrado con la presencia del Principe de la Milicia del Cielo".* Cornejo, D., *Chronica Seraphica. Vida del Glorioso Patriarca San Francisco y de sus primeros discípulos*, t. I., Madrid, 1721, p. 419-420.

18 Rodríguez-Miaja, F.E.: "Una maravilla...", *op.cit.*, p. 360.

19 A quien me los entregue, en efecto, yo moriré en tu lugar, marcharé para entregaros a Cristo o mi vida, el amor de Dios nos empuja, bien a sufrir bien a morir.

epígrafe donde podemos leer la frase: *"Qui crediverit et baptizatus fuerit salvus erit"* (Quien crea y se bautice será salvado). Un indígena le responde: *"Ecce aqua; ¿quid prohibet me baptizari?"* (He aquí el agua; ¿qué me impide ser bautizado?). La presencia de este tipo de estampas estaba presente en las biografías de estos misioneros y así lo vemos en la obra del padre Margil publicada por Enrique Oltra Perales sobre *Antonio Margil de Jesús, un valenciano apóstol Evangélico de las Américas (1657-1726)*, impresa en la ciudad de Valencia; en esta obra se reproduce un grabado en el que se retrata al fraile valenciano vestido con el hábito franciscano, alzando la cruz de Cristo con una de sus manos mientras predica a un grupo de indios arrodillados y sentados en torno a él. De la boca de uno de los indígenas se lee: "si creo" (fig. 3). La estampa fue firmada por Lorenzo de Mansilla y posiblemente haya sido una de las fuentes de inspiración de Vicente Capilla[20].

Detrás de la figura del padre Margil, se observa un águila posada sobre un nopal –planta representativa de la flora mexicana– y símbolo de la fundación de México. Se representa así la señal que los aztecas procedentes de Aztlán buscaban en su migración hacia el sur para fundar una nueva ciudad. Según dicha leyenda, los aztecas, que entonces eran una tribu nómada, se desplazaban por México en busca de una señal divina que indicara el punto preciso sobre el que habrían de fundar su capital. Huitzilopochtli, una de sus deidades principales, les había ordenado que encontraran un águila devorando una serpiente parada sobre un nopal. Después de 350 años de búsqueda, encontraron esta señal en un islote del Lago de Texcoco y, con el permiso del rey de este lugar, fundaron la ciudad de Tenochtitlán[21].

En el grabado valenciano, el nopal se representa encima de una roca y sobre la planta se sitúan el águila con las alas desplegadas, una estrella de ocho puntas sobre su cabeza y una inscripción en la que se lee: *"Sub umbra illius, que desiseraveram sedi"* (Bajo la protección de aquél a quien había envidiado su lugar).

Cabe señalar que este motivo iconográfico fue ampliamente difundido en diversos códices y pinturas, aunque no en todos los casos se acepta la aparición de la serpiente, por tomarse como una interpretación errónea de la crónica *Mexicayotl* de Hernando de Alvarado Tezozómoc. Esto es porque una frase náhuatl de "la serpiente silba" se tradujo como "la serpiente es destruida"[22] (fig. 4).

---

20 El mismo tipo iconográfico vuelve a aparecer en el fronstispicio de la vida de Serra escrita por Palóu e impresa en México en 1787, en donde el fraile Junípero Serra levanta la cruz con su mano izquierda mientras predica a un grupo de indígenas la doctrina cristiana.

21 Encima de un tunal y una piedra *"hace su morada una hermosa águila: este lugar nos manda que busquemos y que allado nos tengamos por dichosos y bien aventurados, porque este es el lugar y descanso de nuestra quietud y grandeza: aquí ha de ser ensalzado nuestro nombre y engrandecida la nación mexicana...este lugar manda se llame Tenochtitlán"*. Durán, D., fray, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme por el padre fray Diego Durán religioso de la orden de predicadores*, México, Imprenta de J.M Andrade y F. Escalante, 1867, p. 39; véanse también t. I, II y Atlas.

22 En el apéndice de la obra de Durán, D., fray, *Historia...*, *op.cit.*, p. 161, se señala al respecto que *"el tunal sobre la piedra es el verdadero símbolo, pero se encuentra de distinta manera en los jeroglíficos, en el jeroglífico de Sigüenza, en el mapa Tlótzin y en los códices Telleriano-Remese y Vaticano, el tunal no tiene águila, en la tira Tepéchpan, tiene águila, pero esta se ve sola con las alas extendidas al sol sin desgarrar pájaro ni culebra, lo mismo que en la primera lámina del códice Mendocino"*.



Fig. 3. Enrique Oltra Perales: *Antonio Margil de Jesús, un valenciano apóstol Evangélico de las Américas (1657-1726)*. Valencia.

Basándose en esto, fray Diego Durán[23] reinterpretó la leyenda, de manera que el águila simboliza el bien, mientras que la serpiente representa el mal y el pecado. El padre Durán utilizaría esta versión de la historia por primera vez en 1582 para ilustrar su *Historia de las indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*[24].

Este significado fue adoptado a partir de ese momento, puesto que correspondía con la tradición heráldica europea. Por ello, fue utilizado por los misioneros para la catequesis y la conversión de los pueblos indígenas al cristianismo.

En el medio de las dos escenas de los misioneros, nos encontramos la cruz en forma de palmera, de cuyo tronco salen doce palmas con bustos de misioneros franciscanos, que recuerda otras imágenes alegóricas de este tipo, como la que se encuentra en uno de los muros del exconvento de San Miguel de Huejotzingo, en la ciudad de Puebla (fig. 5), en la que vemos a doce religiosos adorando la cruz.

Se trata de los llamados doce apóstoles franciscanos, es decir, los primeros doce franciscanos que en 1524 llegaron a México para iniciar las tareas de evangelización uniéndose a fray Pedro de Gante que ya estaba allí desde 1523. Este número simbólico hace alusión, en su trasfondo, a un retorno a la Iglesia primitiva, ya que responde al pensamiento evangelizador de la Orden en el Nuevo Mundo, inspirado en el camino que siguieron los doce apóstoles[25]. Por lo que respecta a la estampa, evidentemente hay un intento de marcar, a través de dicha iconografía, la continuidad misionera, ligando a los frailes fundadores del Colegio de Querétaro y los muchos más que aparecen alrededor de las palmas, con los míticos primeros franciscanos que pisaron suelo americano.

Por otra parte, la imagen de la cruz en forma de palmera sigue la tipología de la palmera fundacional, tema muy frecuente en las representaciones de las órdenes religiosas y que ya tiene sus antecedentes en la iconografía de los manuscritos medievales[26].

En el grabado de Vicente Capilla, el motivo de la cruz hace alusión a aquella que en Querétaro vieron los indígenas en el momento de la fundación de la ciudad y que los franciscanos quisieron recordar erigiendo una en el interior del convento de Santiago. Además, la cruz-palmera se presenta como una *via perfectionis*, pues desde el primer peldaño se escriben las virtudes franciscanas: *Abstinentia, Freno circundare corpus, Humilitas, Patientia, Paupertas, Castitas, Obedientia, Contemplatio, Zelus animarum, Ad Dei Gloriam*[27]. En los numerosos viajes que hizo san Francisco por pueblos y ciudades de Italia y de otros países predicando el espíritu del Evangelio, repitió la importancia de practicar las virtudes[28].

23 Durán, D., fray, *Historia...*, *op. cit.*

24 Capítulo V. *"De cómo los mexicanos, avisados de sus dios fueron a buscar el tunal y el águila y cómo lo allaron y del acuerdo que para el edificio tuvieron"*. *Ídem*, p. 38-46.

25 Mateo Gómez, I., "Aspectos religiosos, sociales y culturales en la iconografía de las órdenes religiosas en Hispano América", *Relaciones artísticas entre España y América*, Madrid, 1990. p. 33-36. Para consultar más sobre el tema ver: Sebastián López, S., *Iconografía...*, *op. cit.*, p. 61-65.

26 Steppe, J.K., "San Benito y las artes plásticas", *San Benito. Padre de Occidente*, Barcelona, 1980, p. 71.

27 Sebastián López, S., "A Iconografía de Santiago na arte hispanoamericana", *Santiago e América*, Santiago de Compostela, 1993.

28 *"A esta suma de felicidades os llevarà por la mano la caridad fervorosa, la humildad profunda, la pobreza voluntaria, la negación de la voluntad propia, la penitencia de las culpas, la mortificación de las pasiones. Ay de aquellos*

Entre la cruz y el templo se sitúa san Francisco, que levanta una cruz con su mano derecha mientras se desprende la sangre de sus estigmas sobre la taza de una fuente –*fons vitae*–. San Francisco se representa como el *alter Christus*, tal y como aparece en una de las moradas de las *Representaciones de la verdad vestida, místicas, morales y alegóricas sobre las siete Moradas de Santa Teresa, careadas con la noche oscura del B. Fr. Juan de la Cruz*, impresa en Madrid en 1677 y reproducida dos años más tarde[29]. En uno de los grabados que representa la cuarta morada se muestra el alma dentro de un jardín místico, cuyo pozo guarda la sangre de Cristo, pero hay que sacarla con mucho esfuerzo –con arcaduces–, pues sólo Dios la concede naturalmente a quien la quiere. En el grabado vemos a Cristo crucificado y la sangre que brota de sus manos y cae directamente en el pozo[30]. En la base se lee la inscripción: *De un mismo origen nace pero en su manantial más satisface.* En la parte superior se escribe una frase bíblica que explica el significado de la imagen: *"Bibebant autem de spiritali, consequente eos, petra: petra autem erat Christus"*[31].

La fuente fue motivo de numerosas estampas y pinturas durante la Edad Moderna. En los grabados de los libros barrocos, las órdenes religiosas se encargaron de plasmar en imágenes sus santos más representativos, acompañados de emblemas y alegorías. En el frontispicio de la obra de Fernando de Camargo y Salgado, *La Iglesia Militante. Cronologia Sacra y epitome historial de todo quanto ha sucedido en ella prospero y adverso* (Madrid, 1642), se representa una fuente con dos escalones y varios cuerpos superpuestos; sobre el más alto se alza un templo. A los lados figuran san Agustín y san Nicolás de Tolentino, vestidos con el hábito de la Orden y sus atributos correspondientes.

La *fons vitae* había sido considerada como símbolo del fortalecimiento espiritual y con este significado aparece en los emblemas de Villava[32] y como fortalecimiento

---

que amantes de sí mismos huyen las amarguras, y asperezas de la Cruz, y eligen vivir en vicios, y pecados, embelesados en la complacencia de sus torpes deseos, y en la torpeza de sus apetitos con profundo olvido de los beneficios de la Redempcion, y de la obligacion, en que estan à Dios por las promesas de su estado". Cornejo, D., *Chronica...*, *op. cit.*, Libro IV, capítulo XIV, p. 499.

En el Libro V se habla del "Buen uso de las virtudes contra los vicios": "*Donde ay caridad verdadera no tiene lugar ni el temor fervil, ni la ignorancia. Con la voluntaria, y alegre pobreza, no caben funestos ceños de la embidia, ni las inquietudes de la avaricia. El coraçon que medita la Passion, y la Muerte de Christo, no se embaraza en vanas solicitudes del siglo. Quando el temor santo de Dios guarda la casa de la conciencia, no podría aportillarla con sus baterias el comun enemigo. Donde ay discrecion, y misericordia, no caben superfluidad y engaño. Por tanto os asseguro, amados hijos míos, que el hombre, que posse perfectamente una de estas virtudes, las tiene todas sin ofender à ninguna: pero es necessario, que muere à si mismo, parta llegar a su perfecta possession. Al contrario, el que à una de estas virtudes ofende, las ofende à todas, y es como si no tuviera alguna. Son estas virtudes de tal valor, y eficacia, que cada una confunde, y atropella à los vicios contrarios"*. Cfr. *ídem*, p. 501.

29 Sebastián López, S., *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid, 1989, p. 78-80.

30 *Ídem*, p. 79.

31 Porque ellos bebían del agua que salía de la misteriosa piedra, y los iba siguiendo; la cual piedra era figura de Cristo" *Corintios,* 10, 4

32 El comentario al emblema explica el significado del mismo: *"Quanto es el origen del agua, más alto, tanto más sube en las fuentes. La gracia de Dios agua se llama en las divinas letras [...] la gracia [...] siempre bulle y se mueve en el coraçón, y procura de subir al mismo pesso y nivel, de la cumbre do baxó. Siendo pues su principio el pecho de Dios, y la fuente de la sabiduría que es el soberano Hijo, no para un punto hasta bolver a su origen [...]. Lo que importa pues es, para que esta agua biva no dexe su bullicio, ya que es espiritual y divina, hazer a la carne de su condición, espiritualizarla y adelgazarla lo possible, porque con su pesso tan pesado, no le impide el curso para el Cielo"*. Bernat Vistarini, A., Cull, J.T., *Enciclopedia de Emblemas Españoles*, p. 358.

ante la adversidad como en la empresa de Juan de Borja, con el lema: *Afflictio Spiritus* (Así el espíritu afligido)[33]. En uno de los cuerpos de la estampa agustina podemos leer: *Supra Firmam Petram* (Encima de la roca firme); y en una de las pilas se escribe: *Bene fundata est* (Está bien fundada). La misma idea que aparece en el grabado emblemático de las *Siete Moradas de Santa Teresa*.



Fig. 4. *Códice Mendoza*, ca. 1535-1541. Biblioteca Bodleian (Gran Bretaña).

En la obra de Camilli aparece el emblema de la fuente como símbolo de la prudencia del hombre y bondad verdadera, al reconocer que sus méritos se deben a Dios y no a sí mismo, desde una perfecta y verdadera humildad cristiana, sin atribuirse alabanza a sí mismo[34]. La fuente del grabado de Capilla se convierte en la fuente que abre Moisés en el desierto y que es símbolo de la herida del costado del Crucificado –como los estigmas de san Francisco– y cuya sangre trae la redención de la humanidad[35]. La fuente es también símbolo del Bautismo y este significado también está presente en la estampa valenciana, pues la Orden franciscana se considera una de las primeras, junto a las de los agustinos y dominicos, que introdujeron este sacramento cristiano en tierras mexicanas.

Sobre la cruz y siguiendo el eje central, se alza la imagen de la Inmaculada que, al igual que la Trinidad, representada en un plano superior, suponen una fuente de inspiración para el arte flamenco del siglo XVI. La escena trinitaria es frecuente en las obras de los hermanos Wierix, estampas a las que Vicente Capilla pudo haber tenido acceso en la Real Academia de San Carlos, de la que fue director[36]. Es el caso del *Triunfo de la Trinidad*, realizada por Jean Wierix e inspirada en una estampa de Corneilles Cort, datada en 1566[37]. Los rasgos formales de las figuras así como su disposición y sus atributos iconográficos son los mismos que aparecen en el grabado flamenco.

33 *"Grandes cosas son, las que han emprendido los hombres afligidos, y puestos en grandes aprietos, y han salido con ellas; pareciendo imposible cosa, el poderles suceder bien. Porque assi como el agua encañada, y puesta en lugar estrecho, la apretura, que alli tiene, y su propio peso le haze contra su naturaleza subir a lo alto, ayudandole para esto la apretura del ayre, por no dar vacio: de la misma manera el spiritu afligido, y congojado, y puesto en gran aprieto, se levanta, a emprender cosas mayores, de las que parece, que por su naturaleza podria alcanzar, y con esta aflicción de espiritu es tanto el ímpetu que pone, que alcanza, lo que parecia imposible".* Borja, J.: *Empresas Morales*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1981, p. 422.

34 Camilli, C., *Imprese ilustri di diversi, coi discorsi di Camillo Camilli*, Venecia, 1586, p. 36.

35 Biedermann, H., *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1996, p. 202-203.

36 Gallego Gallego, A., *Historia del grabado en España*, Madrid, 1999, p. 293.

37 Mauquoy-Hendrickx, M., *Les estampes des Wierix conservées au cabinet des estampes de la Bibliothèque Royale Albert Iº*, I, Bruxelles, 1978, p. 58, figura 194.



Fig. 5. *Exaltación franciscana de la Virgen de la Inmaculada Concepción*, 1637. Museo Regional de Querétaro (México).

La Inmaculada Concepción también fue reproducida por los hermanos Wierix en el momento de ser coronada por la Trinidad[38], como se ve en la estampa valenciana. Además, la Inmaculada sigue los modelos iconográficos que se habían instaurado en la pintura barroca española, como las Inmaculadas de Martínez Montañés que se presentaban con túnicas largas y abundantes pliegues, la pierna derecha ligeramente flexionada hacia delante y las manos juntas en oración[39]. Vicente Capilla combina las referencias de modelos europeos –que habían llegado a España a través de colecciones y repertorios de estampas– con los tipos iconográficos españoles que se habían difundido en las pinturas y esculturas de los siglos precedentes. Por otra parte, la presencia de María no es casual en un tema de alegoría franciscana, pues esta Orden había sido una de las máximas defensoras del dogma de la Inmaculada en un momento en que su condición de *"concebida sin la mácula del pecado original"* se estaba poniendo en duda. Esta férrea defensa del dogma de la Inmaculada llega a Hispanoamérica y, en México, en el Colegio Franciscano de Querétaro se conservan pinturas en las que se representa la exaltación franciscana de la Virgen de la Inmaculada Concepción del artista mexicano Basilio de Salazar. María ocupa el centro del grabado y se rodea de los principales símbolos relativos al dogma. En la parte inferior, un grupo de franciscanos y de autoridades eclesiásticas forman la ciudad de Dios que habían defendido la doctrina de la Inmaculada: se trata de una Jerusalén franciscana y así se pone de manifiesto en el epígrafe que rodea las murallas de la ciudad[40]: *"Ego quassi vitis Fructuficavi Suavitatem Odoris & Flores meu Fructus Honoris & Honestatus/In Populo Honorificato & in Parte Dei mei"*[41] (fig. 6).

La referencia histórica fundamental de la estampa queda de manifiesto en el paisaje de fondo, con la vista de la ciudad de Querétaro, con su característico acueducto y la cruz levantada en la montaña. Sobre ella figura la imagen de Santiago ecuestre y la cruz aparecida en el cielo en el momento de la batalla. La representación de Santiago a caballo había sido muy difundida en grabados, frontispicios de libros y estampas sueltas, que permitieron la llegada y la extensión de este tipo iconográfico a Hispanoamérica.

Este modelo fue el más conocido, aunque también se le representó como peregrino en escultura y pintura. En México, es frecuente encontrar iglesias dedicadas a Santiago en cuyo interior se reproducen las escenas más representativas del Apóstol. Cabe citar la iglesia de Tlatelolco, en el norte de la ciudad de México (fig. 7) o el relieve del siglo XVI que preside la fachada del templo de San Francisco en Querétaro. En todas ellas, la iconografía es la misma: el jinete sobrenatural, el realista fiel de caballería de la Corona española que derrota infieles, representados en su mayoría por moros y, en algunas ocasiones, por indios[42].

38 *Ídem*, p. 128-129, figura 708.
39 Sánchez-Mesa Martín, D., "Inmaculada", *Inmaculada*, Madrid, 2005, p. 234-235.
40 Stratton-Pruitt, S., "Exaltación franciscana de la Virgen de la Inmculada Concepción", *Revelaciones...*, *op.cit.*, p. 364.
41 *"Yo como vid eché hermosos sarmientos de suave olor y mis flores dieron frutos de dignidad y belleza. En el pueblo elegido, en la parcela de mi Dios"*.
42 Vargaslugo, E., "Imágenes de la conquista en el arte del siglo XVII: dos visiones"..., *op. cit.* p. 95.

La supuesta participación del apóstol Santiago en el triunfo de la conquista de México debe haberle dado fama entre los indios como santo muy poderoso. Además, el culto a Santiago pudo haberse arraigado en la Nueva España también debido *"al buen celo que pusieron todas las órdenes monásticas, el clero en general, las autoridades civiles, prueba de ello son los numerosos templos en los que se les venera"*[43]. Igualmente, las órdenes religiosas pusieron algunos de sus conventos bajo la advocación de Santiago: de éstos, nueve fueron franciscanos, cinco agustinos y tres dominicos[44].

En el grabado de Vicente Capilla aparece un Santiago con sombrero y escudo, siguiendo las pautas iconográficas de los siglos XVI y XVII. Cabe recordar que durante el Concilio de Trento se fijó la iconografía definitiva de Santiago Matamoros[45] y es durante la época de la Contrarreforma cuando la representación combativa de Santiago pasó de representar un hecho concreto y puntual como impulsor del proceso de la Reconquista a transformarse en el santo soldado que intervenía a favor del cristiano en su lucha contra paganos e infieles[46]. La imagen del Santiago ecuestre en el grabado de Capilla responde a la intensa labor de convencimiento de los frailes que presentaban la participación de Santiago como la de "un conquistador-benefactor de los indios puesto que, al derrotarlos, los *salvó* porque los atrajo a la verdadera fe, y así, con esa bandera, sermonear y perorar que el triunfo de Santiago no fue en contra de los pueblos nativos sino en contra del demonio, que se hallaba aposentado entre ellos"[47].

Conclusión

En su conjunto, los elementos iconográficos que conforman la estampa de Vicente Capilla Gil proporcionan al espectador una serie de mensajes simbólicos muy de acuerdo con el modo de comunicar los temas religiosos y alegóricos tan comunes para el período artístico en que se inserta dicho grabado.

El eje central de la composición y del contenido de la obra es la aparición de la Santa Cruz, tal como lo señala la cartela que se ubica en la parte inferior y que, bajo el título de *"Copia de la SSa Cruz..."*, nos remite a un tipo muy específico de iconografía devocional. Aquella a la que se refiere Alfonso E. Pérez Sánchez como *"Trampantojos a lo divino"*[48], es decir, un tipo de pinturas y, fundamentalmente, estampas que acostumbran a retratar con detalle imágenes de bulto, ya sea de Cristo, la Virgen o

43 Martínez del Río de Redo, M., "Santiago, patrono de la conquista", *Imágenes...*, *op. cit.*, p. 187. Vargaslugo, E., "Prólogo" a la segunda edición de Valle, R.H., *Santiago en América*, México, 1988, p. 11.

44 Martínez del Río de Redo, M., "Santiago...", *op.cit.*, p. 187.

45 Pombo Rodríguez, A., "La iconografía de Santiago Matamoros", *Peregrino*, 12 (1990), p. 20-22.

46 Monterroso Montero, J., "Santiago, San Millán y San Raimundo, Milites Christi", *Santiago-Al Andalus. Diálogos artísticos para un milenio*, Santiago de Compostela, 1997, p. 486.

47 Vargaslugo, E., "Imágenes...", *op.cit.*, p. 95.

48 Pérez Sánchez, A.E., "Trampantojos a lo divino", *Lecturas de Historia del Arte*, III, Vitoria, 1992, p. 139-155.



Fig. 6. Miguel Mauricio: *Santiago Mataindios*. Iglesia de Santiago Tlatelolco. Distrito Federal (México).

santos que eran objeto de amplia veneración en pueblos, ciudades, comarcas, regiones y países[49]. Como señala Rodríguez de Ceballos, en ellas habita y se hace inmediatamente presente lo misterioso, lo trascendente, lo divino[50].

Este tipo de obras fueron muy difundidas tanto en España[51] como en sus virreinatos americanos, por lo que no es de extrañar que la estampa de Vicente Capilla Gil fuera conocida en México o que de ahí provenga su encargo.

De tal forma, podemos decir que dicha estampa, entre otras interpretaciones, es un retrato verdadero de la cruz aparecida en el cielo durante la conquista de la ciudad de Querétaro, como palma triunfante de la que florecen frailes franciscanos, quizá recuerden a los que iniciaron la labor evangélica en aquella parte de los dominios españoles o probablemente representen a mártires. En ambos casos, se presentan ante el espectador de forma ejemplarizante. Es decir, por medio del grabado se busca resaltar las virtudes o actos de una o más personas, en este caso los frailes Antonio Llinaz y Antonio Margil, como fundadores del colegio pero también como evangelizadores y apóstoles de Cristo.

En los grupos compositivos donde se representan cada uno de dichos frailes, la cruz aparece como un elemento característico, ya sea en la que sostiene Margil en su mano o la que corona el libro con el que predica Llinaz a los indios, reiterando así su papel central en el tema de la estampa.

Sobre su simbolismo, fray Juan de Torquemada, Ministro Provincial de la Orden de San Francisco de México, señala en su *Monarquía Indiana* que, desde el principio de su conversión, *"los indios tomaron a la Imagen o figura de la Santa Cruz en que Ntro Señor Jesucristo quiso morir, para redimirnos. El origen de esta advocación sería la continua predicación, doctrina, que aquellos sus primeros maestros les daban, de la Muerte y Pasión del Hijo de Dios, en el madero de la cruz, y el ejemplo, que por obra les enseñaba en su vida, que toda era cruz, penitencia..."*[52].

Los frailes adscritos a la Orden franciscana hacían suya esta premisa, como el propio san Francisco, que por ello la muestra en su mano y que acompaña a su iconografía dentro de la fuente como *fons vitae*.

San Francisco, de esta forma, alimenta a los frailes franciscanos que siguen sus pasos y el resto de imágenes representadas, que también tenían importante presencia en la ciudad de México, forman parte de las devociones franciscanas.

---

49 Rodríguez G. de Ceballos, A.: "«Trampantojos a lo divino»: íconos pintados de Cristo y de la Virgen a partir de imágenes de culto en América meridional", *Barroco Iberoamericano. Territorio, arte espacio y sociedad*, Universidad Pablo de Olavide, I.

50 *Ídem*, p. 35.

51 Véase al respecto Portús, J, Vega, J., *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, 1998.

52 Torquemada, J., *Tercera parte de los veinte i un libros rituales i monarca indiana, con el origen y guerras, de los Indios Occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra, distribuydos entres tomos. Compuesto por Fray Juan de Torquemada Ministro Provincial de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco en la provincia del Santo Evangelio de Mexico en la Nueva España*. Madrid: Nicolás Rodríguez Franco: 1723.



Fig. 7. *El grupo de los doce franciscanos adorando la cruz*. Anónimo siglo XVI. Exconvento de San Miguel. Huejotzingo. Puebla (México).

San José, como protector, tutor, defensor y custodio del Hijo de Dios y su Santa Madre, a quien el Padre Eterno había puesto bajo su cuidado, fungió en algún momento como patrono de la Iglesia mexicana y de la propia ciudad, de ahí uno de los motivos de su presencia.

De igual forma, en la estampa de Vicente Capilla se pone de manifiesto la defensa que los franciscanos realizan del dogma de la Inmaculada, lo que los hacía, por consiguiente, merecedores de la protección especial de la Virgen María.

Asimismo, cabe recordar que la invocación al apóstol Santiago entre los indígenas cuando llevaban a cabo una batalla surgió con esta costumbre trasplantada desde España, y pasó su nombre de Santiago Matamoros a Santiago Mataindios, como ya se menciona con anterioridad. En conjunto, la obra resulta de gran interés, tanto por su calidad como por su temática, la cual nos habla de la glorificación de la fundación de la ciudad de Querétaro, importante enclave para el dominio español, así como de la labor realizada en dicha zona por los frailes franciscanos en el contexto de las misiones.

La estampa se convierte, una vez más, en la "imagen útil", narradora de historias, catequizadora del pueblo en las verdades de la fe y memoria de hechos sagrados o sucesos que merecían perpetuarse en el tiempo[53].

53 Monterroso Montero, J.M., "Entre el Dogma y la Devoción. Pintura, Literatura Sacra y vida conceptual franciscana", *Quintana*, 4 (2005), p. 166.

Apéndice documental

Espinosa, Isidro Félix de: ***Chronica Apostolica y Seraphica de todos los Colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España, de Missioneros Franciscanos Observantes erigidos con autoridad pontificia, y regia, para la reformacion de los Fieles y Cruz de Piedra que como titular se venera en su Primer Colegio de Propaganda Fide de la muy ilustre ciudad de San-Iago de Querétaro, sita en el Arzobispado de Mexico*****. Parte Primera. México: viuda de D. Ioseph Bernardo de Hogal, Impressora del Real, y Apostolico Tribunal de la Santa Cruz en todo este Reyno: 1746.**

Dedicatoria a la Santissima Cruz de Piedra, venerada por Cruz de los Milagros, en la muy noble ciudad de Querétaro:

Puede verificarse de nuestra Cruz ser aquella Piedra primaria de Zacharias Educet lapídem primarium (Zach, cap. 4, v.7) a quien el Hebreo llama: Lapídem capitis, por ser este el primer Colegio, y Cabeza de todos los de PROPAGANDA FIDE de Missioneros Observantes, assi en esta America, y en toda la Meridional, como los que se han erigido despues en toda España; pues todos se gobiernan por las Bulas de N.S.S P. Innocencio XI dadas à peticion del V. Fundador Fr. Antonio Linaz para el Instituto Apostolico. En este primer Colegio con el titulo de la Santissima Cruz de Piedra, se renovò el culto del antiguo Jacob à la Piedra à quien dio titulo: "Erexit in titulum" y fue según varias Versiones lo mismo darle titulo, que erigir Altar, Estatua, Columna, Señal, y Monumento, para memorial perpetuo de aversele manifestado en aquel Campo la mysteriosa Escala.

En la Pacificacion de Queretaro se viò en el ayre una resplandeciente Cruz, para modelo de la que se avia de fabricar en aquel mismo Campo, de piedras diversas. En la misma peana de nuestra Cruz se formó el primer Altar en que se celebró la primera Missa: "Erexit in Altare", se puso alli la Estatua de la Cruz: "Statuam", se levantó como Columna: "columnam", se exaltó como Signo ò Vandera de la Fe: "Signum", y Memorial de paz de toda aquella Gentilidad, que se sujetaba al yugo de Christo: "Monumentum". Cruz fue mysteriosa la Escala representada en el ayre al dormido Jacob, dice Theophanes: "Vidit Scalam praesignificatricem Crucis" y en la Piedra se le figurò otra Cruz [...]. Cruz representada en varios colores vieron los que à Queretaro pacificaron y en las piedras de que se arquitecta la Cruz de Piedra adoraron à Christo en ella figurado. Jacob de diversas piedras: "Tulit de lapidibus", levantó una: "Erexit lapídem". Tres piedras en nuestra Cruz forman una sola Piedra: todas tres una, como las tres de Jacob, discurren lo que digo en esta Chronica.

El Psalmo 101, al verso 14 y 15 alegoricamente vaticina la edificacion espiritual de la Iglesia: "Tu exurgens misereberis Sion" y dà la causa: "Quoniam placuerunt servis tuis lapides eius". Duhamel explica: "De aedificatione Ecclesiae Propheta vaticinatur". En donde se pusieron las piedras de nuestra Cruz era puntualmente en la Gentilidad un acerbo ò monton de piedras en que adorasen los Barbaros sus Idolos; y en el mismo sitio se admirò el estrepito, que hacia nuestra Cruz con sus inusitados temblores [...].

Estas piedras para edificar alli la primera piedra fueron las de la Cruz que agradaron à aquellos Primeros Apostolicos Missioneros [...]. Estas piedras escogieron por lo que les agradaron, los primeros Apostolicos de PROPAGANDA FIDE, para vivir, y morir al asylo de la Cruz de Piedra, y edificaron la mystica Sion del Colegio para la conversion de tantos Gentiles, como se pueden ver en esta Chronica [...].

Capítulo II, Libro I: ***Origen de la Santissima Cruz de Piedra, y como se plantó en el mismo sitio que ahora se venera.***

Tal es la hermosa Estructura de la Ssma. Cruz de Piedra, que oy venera Titular el Colegio de Missioneros Apostolicos en Queretaro, que despues de contar su primer origen por el año de mil quinientos y treinta uno, que hazen doscientos y diez años en este de quarenta y uno en que lo escribo, se mantiene, no solo los cultos que le tributaron en la Conquista de Queretaro, sino con mayores realces de veneracion por sus multiplicados prodigios. Quiso el Cielo prevenir el Trono de esta Cruz milagrosa, quando en medio de la densa obscuridad que observaron, no solo los que venian de Conquistadores, sino los mismo Gentiles al tiempo de la refriega, que dejamos escrita, vieron todos una claridad tan activa, que les robò las atenciones, y en el centro una Cruz refulgente, como de quatro baras, entre blanco, y roja, suspensa en el ayre, y à su lado una Imagen, que les representaba al Patròn de las Españas Señor Santiago, casi perpendicularmente sobre el centro donde se colocò despues la Cruz de Piedra.

Con este prodigio cessò la porfiada refriega, y causò en todos aquella reverente admiracion, que haciendolos verter muchas lagrimas produjo los deseados efectos de pacificarse los Gentiles, y admitir gustosos la luz del Santo Evangelio, que se las propuso luego que se congregaron en la planicie este Puesto. Sucediò esto à veinte y cinco de Julio de mil quinientos y treinta y uno, dia del Apostol Santiago, y se tomò possession de este sitio en nombre de su Magestad catolica. Pidieron los Gentiles por señal de las paces que pactaban, les plantassen una Cruz en este Cerrillo en que se avian de congregar, y el dia veinte y seis, que solemniza la Iglesia à la Señora Santa Ana, se colocò una Cruz de madera de un pino que se trajo de lejos, de doce varas de altura, y seis de brazos; y se celebrò el Sacrosanto Sacrificio de la Missa [...].

Dieron norma el P. Missionero, y los Caziques de traerles otra Cruz de cantera toda de una pieza, aunque no muy alta; y preguntados si estaban con ella gustosos, no se daban por contentos, por decir, que la querian mas solida, de mayor altura, y que fuesse formada de piedras sacadas del mismo ambito del Pueblo. Para condescender à sus suplicas remetieron golpe de gente à una pequeña loma, que cae à este Cerrillo por la parte de el Oriente, y se vee en las vertientes del camino antiguo, que venía de México à Queretaro, y en una hoya descubrieron quatro piedras de canteria, y de estas segregaron las que avian de servir para la Estructura de la Cruz tan desseada.

Con gran diligencia fueron labrando el Simulacro de tres piedras, en esta forma: una para la cabeza, y brazos, y las dos restantes para el cuerpo; todo hecho à pro-

porcion de lo que demandaba la Estructura; que como hasta oy se vee es ochavada, y con solos los primeros golpes del martillo, sin el pulimento con que persiciona las piedras las destrezas del Arte según el escrito de los indios tenía la Cruz de altura dos varas y media [...] (p. 4-6).

Descripción del escudo de Querétaro con la presencia del apóstol Santiago

Persuade lo veridico de esta aparicion de la Cruz en el Cielo, el Escudo de las Armas, que oy tiene por timbre esta Nobilissima Ciudad de Queretaro, en cuyos superiores Quadros se veen la Cruz, y Santiago, sirviendo el Sol de pedestal á la Cruz, con dos Estrellas; y ya se sabe lo que acreditan la credulidad, pinturas, y tradiciones antiguas.

No descubro otro motivo para la eleccion de estas Armas que averse tenido por verdaderas las apariciones de la Cruz, y del soberano Apostol. Es tradicion inconclusa aludir estas Imágenes á la Pacificacion de Queretaro, y el Sol con las estrellas alude sin repugnancia à lo opaco, que se ostento en aquel dia, quedando de los reflejos de la Cruz, vista en los ayeres obscureciendo sus lucimientos [...] (p. 7).

Fecha de recepción: 20-II-2008
Fecha de aceptación: 13-I-2009

La peregrinación a Santiago de Compostela y el poder pontificio entre los siglos XII y XV

Xosé M. Sánchez Sánchez[1]

El Camino sigue y sigue
desde la puerta.
El Camino ha ido muy lejos,
y si es posible he de seguirlo
recorriéndolo con pie decidido
hasta llegar a un camino más ancho
donde se encuentran senderos y cursos.
¿Y de ahí a dónde iré? No podría decirlo.

(Tolkien, J.R.R., *El señor de los Anillos*, I)

Resumen: En el presente artículo analizaremos la peregrinación a Santiago de Compostela a lo largo de la Edad Media, desde una perspectiva diferente a la tradicional, tomando como fuente las comunicaciones pontificias a Compostela entre los siglos XII y XV. Pondremos el hecho peregrinatorio jacobeo en relación con el poder pontificio y la comunicación mantenida por diversos pontífices con la Iglesia de Santiago acerca de distintas cuestiones relacionadas con la peregrinación compostelana. Esta peregrinación se ha ido configurando y fijando paulatinamente con el devenir del Medievo y se entrecruza con múltiples disposiciones emanadas del pontificado, lo que nos permitirá profundizar en su caracterización y en algunas de sus líneas evolutivas.

Palabras clave: peregrinación jacobea; poder pontificio; Iglesia de Santiago; siglos XII-XV.

El[2] pontificado y la sede de Santiago de Compostela han mantenido una constante relación a lo largo de los siglos medievales. Se trata de dos centros que, con el devenir de la Edad Media, especialmente desde los siglos XI y XII, se han ido configurando

1 Área de Documentación Medieval del Archivo-Biblioteca de la Catedral de Santiago de Compostela. E-mail: xosemanoelsanchez@yahoo.es

2 Siglas: ACS: Archivo de la Catedral de Santiago, ASV: Archivo Secreto Vaticano, CSI: *Crónica de Santa María de Iria*, en Souto Cabo, J.A. (ed.), *Rui Vasques. Crónica de Santa María de Iria*, Santiago de Compostela, 2001. HC: *Historia Compostelana,* en Falque Rey, E. (ed.), *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaeualis. Historia Compostellana,* n.º LXX, Brepols, 1988.



El apóstol Santiago en la basílica de San Juan de Letrán, en Roma, uno de los centros de poder del pontificado romano.

como poderes efectivos, tanto en la esfera religiosa como en la política. La relación entre ambos ha estado marcada por diversos factores: en algunos casos por personajes concretos, como Urbano II, Diego Gelmírez y Calixto II; en otros, por coyunturas más generales, económicas o políticas, como con el pontificado de Inocencio III, a caballo entre los siglos XII y XIII; y en otras ocasiones, por hechos precisos, como la revuelta en el seno de la cual llega a Compostela el prelado Berenguel de Landoira, nombrado por Juan XXII, o el devenir de la Iglesia en el Cisma de Occidente a finales del siglo XIV.

La comunicación se produce de manera paralela al fortalecimiento del poder pontificio, desde la plena Edad Media, y al asentamiento del papado a la cabeza de la Iglesia Occidental; este desarrollo influye en múltiples ámbitos de la vida de la sede de Santiago, principalmente los del poder efectivo de la misma como señor feudal[3], la conformación de la provincia eclesiástica compostelana como sede metropolitana[4] y la esfera económica[5].

El fortalecimiento pontificio medieval, con sus principales hitos en Gregorio VII, Inocencio III y Juan XXII, tiene su espejo en la Península Ibérica en el espectacular ascenso de la Iglesia de Santiago en el siglo XII y en el asentamiento de la misma con el avance del Medievo; el desarrollo económico, político y diocesano no olvida un elemento determinante y fundamental ya desde la Alta Edad Media: el hecho de Compostela como centro de peregrinación.

Éste era un ámbito profundamente presente, como no podía ser de otra manera, en la política compostelana y, por su importancia, ha sido analizado en múltiples ocasiones y desde diversos puntos de vista[6]. Este artículo no pretende cuantificar ni valorar el fenómeno de la peregrinación, sino aportar un nuevo enfoque de manera

3 Resulta especialmente destacable, en este sentido, el papel que juegan las confirmaciones de derechos y posesiones emanadas de la corte pontificia a lo largo de los siglos XII al XV, tanto las *confirmatio generalis* como otros documentos mucho más detallados, en los que se especifican todos los espacios y elementos objeto del documento. Estas confirmaciones se relacionan, de igual modo, con la consolidación del pontificado como cabeza de la Iglesia y con el pontífice como autoridad suprema, poseedor de la *auctoritas*. Son 18 las comunicaciones documentadas en este sentido a Santiago entre los años 1110 y 1410. Sánchez Sánchez, X.M., *La Iglesia de Santiago y el Pontificado en la Edad Media (1140-1414). Colección de Documentación pontificia medieval de la Catedral de Santiago*, Santiago de Compostela, 2006, p. 102-104.

4 Definida en cuatro etapas: 1124-1198, marcada por la pugna con otras sedes peninsulares, como Braga o Toledo; 1198-1216, con el pontificado de Inocencio III; 1216-1393, con una fase de tranquilidad, en este ámbito, que se adentra hasta el Cisma de Occidente; y 1393-1417, con una reordenación de la provincia al hilo del Cisma. *Ídem*, p. 66-67.

5 Un ámbito marcado por el pago de exacciones e impuestos, según las diversas coyunturas a lo largo de los siglos XII, XIII y XIV. *Ídem*, p. 147-150.

6 Podemos referir algunos de los más recientes estudios: Portela Silva, E., "El Camino de Santiago y la articulación del espacio en Galicia", *El Camino de Santiago y la articulación del espacio. XX Semana de estudios medievales. Estella '03,* Pamplona, 2004, p. 229-245; Marques, J., "Imagens e peregrinações medievais no ocidente peninsular", en D'arienzo, L. (ed.), *Gli Anni Santi nella Storia. Atti del Congresso Internazionale. Cagliari 16-19 ottobre 1999,* Cagliari, 2000, p. 247-313; Plötz, R., "Sanctus et Peregrinus–Peregrinus et Sanctus. Peregrinatio ad Sanctum Jacobum usque ad annum 1140", Caucci Von Saucken, P. (ed.), *Santiago, Roma Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos,* Santiago de Compostela, 1999, p. 89-105; Andrade Cernadas, J.M., "A Peregrinación a Santiago de Compostela e os seus camiños", *Galicia románica e gótica,* Santiago de Compostela, 1997, p. 54-61; y López Alsina, F., "El Camino de Santiago: realidad histórica y tema historiográfico", *IV Semana de Estudios Medievales. Nájera del 2 al 6 de agosto, 1993,* Logroño, 1994, p. 89-104.

monográfica: la relación, consideración e influencia de la política pontificia sobre la peregrinación jacobea, apoyándonos en fuentes documentales que, hasta ahora y en relación con este tema, no habían sido consideradas de manera monográfica y amplia. Nos referimos a la propia documentación pontificia, emanada de la cancillería papal.

Las comunicaciones pontificias se revelan como un conjunto de fuentes fundamental a la hora de considerar cualquier aspecto del fenómeno jacobeo, tanto desde un punto de vista directo como indirecto. Algunos factores, como el político, el económico o el administrativo, cuentan con un elevado número de documentos que hacen referencia directa a su desarrollo, mientras que para otros el volumen es cuantitativamente menor; éste es el caso del fenómeno de la peregrinación a Compostela. No contamos con un contingente amplio de fuentes documentales que hagan referencia directa, ni con disposiciones monográficas, pero sí existen referencias en varios textos, o determinadas actuaciones llevadas a cabo desde la corte papal, que tienen como uno de sus trasfondos el hecho peregrinatorio a Santiago.

Así, contamos con tres bulas, emitidas en el siglo XIII, que aluden directamente a la peregrinación, en concreto acerca de la concha como símbolo de la peregrinación a Compostela[7]. Pero, a pesar de no poseer comunicaciones directas, no termina ahí, ni mucho menos, la información ni la influencia de las peregrinaciones en la relación de la Iglesia de Santiago con la corte pontificia; acuden en nuestra ayuda referencias y menciones en otros documentos con asuntos diversos, no sólo para permitirnos documentar tal cuestión sino para realizar un análisis más profundo del fenómeno a lo largo de los siglos XII al XV; unos documentos conservados, fundamentalmente, en el Archivo de la Catedral de Santiago y en el Archivo Secreto Vaticano.

La política pontificia ha influido y se ha relacionado, al igual que en el caso de las demás sedes metropolitanas, con el desarrollo de la Iglesia de Santiago ya desde sus inicios y, en tal contexto, el ámbito peregrinatorio no es una excepción[8].

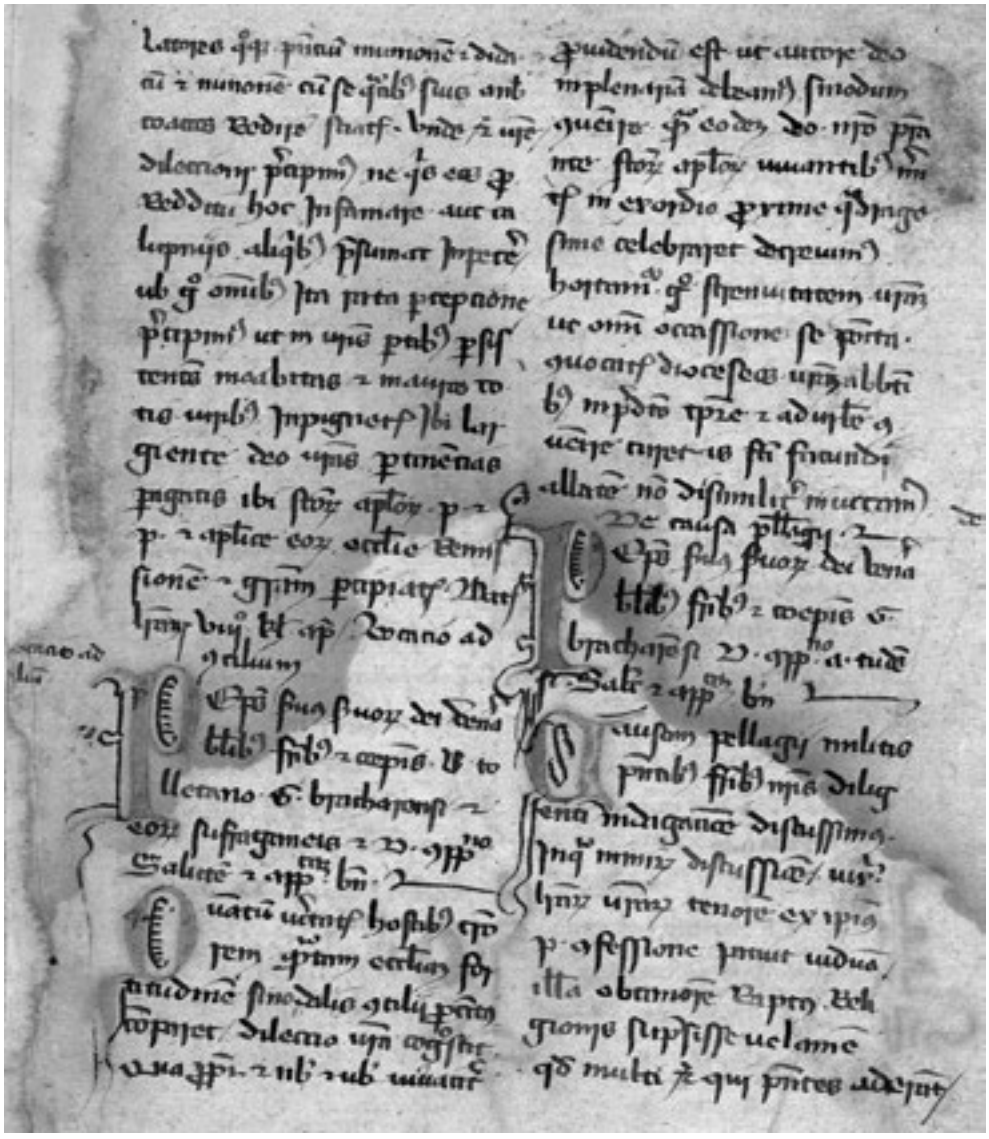
La constatación de la Iglesia compostelana como sede propiamente dicha se produce el 5 de diciembre del año 1095, con la bula *Et decretorum synodalium* de Urbano II[9]. Emitida en el Concilio de Clermont-Ferrand, en ella se traslada la antigua sede de Iria a Compostela, lo que marca el inicio de la historia de la Iglesia de Santiago como tal.

Con anterioridad, prácticamente desde la *inventio*, la que iba a ser Iglesia compostelana mantenía un comportamiento que reflejaba el de su hermana mayor, la

7 Bulas emitidas por Inocencio III, Clemente IV y Gregorio X. Aguirre, *Maxima Conciliorum,* t. V, Roma, 1755, González Balasch, M.T., *Tumbo B de la Catedral de Santiago,* Santiago de Compostela, 2004, doc. 331, pp. 621-622, y doc. 333, p. 623.

8 Robert Plötz define perfectamente este proceso y la relación entre ambas sedes, en cuanto a la peregrinación para la época de Diego Gelmírez: *"¡Sin Roma ningún movimiento de peregrinos, ninguna importancia europea! se podría suponer"*. Plötz, R. "Sanctus...", *op. cit.*, p. 104.

9 De ella se conservan tres copias en el Archivo de la Catedral de Santiago: ACS, CF 33, folios CCXLv°-CCXLIr y folio CCLIIIr°-v°, del Tumbo B, y ACS, IG 27, folios 509r°-510r°, de la *Chartularum ac Diplomatum S. A. Compostellane Ecclesie Collectio Maxima*. Acerca del traslado de la sede: López Alsina, F., "Urbano II y el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela", *El Papado, la Iglesia Leonesa y la Basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la Sede Episcopal de Iria a Compostela en 1905,* Santiago de Compostela, 1999, p.107-127.



Comunicaciones pontificias a Diego Gelmírez en la *Historia Compostelana*, una fuente fundamental para la historia de la relación entre Compostela y el pontificado. Fuente ACS, CF 39, folio 2r°.

sede romana, tomados ambos como los principales centros de peregrinación del Occidente cristiano. La fundación, con Sisnando I, de iglesias dedicadas a san Silvestre, al Salvador y san Juan Bautista en el entorno de la basílica compostelana, al igual que ocurre en el caso romano[10], o la utilización del título "obispo de sede apostólica" en el siglo XI[11], nos ofrecen buena muestra de ello; dos sedes que mantenían, *grosso modo*, un fundamento equivalente: la posesión de un sepulcro apostólico y, lo que creemos más importante desde el punto de vista efectivo, el hecho de ser centro de peregrinación.

Los procesos de reconocimiento a la Iglesia de Santiago, traslado de la sede de Iria en 1095 y avance de la institución en el siglo XII, poseen dos fundamentos en los que la Iglesia gallega se apoyó en sus reclamaciones. Por una parte, se solicitó el reconocimiento de la sede como episcopal –en este momento no se plantea todavía la calidad de metropolitana– sobre la base de su condición de centro apostólico; este aspecto había sido reclamado ya por Dalmacio, en el último cuarto del siglo XII, y el propio obispo asiste al Concilio de Clermont, incorporando la reclamación de exención de la Iglesia compostelana y su sometimiento directo a la autoridad pontificia[12].

En segundo lugar, el hecho de la peregrinación a Compostela como lugar de ubicación del sepulcro y restos del apóstol Santiago le confirió una importante fundamentación en sus sucesivas reclamaciones[13], algo de lo cual poseemos indicios y vestigios en la documentación pontificia.

La influencia de la peregrinación resulta primordial en este primer momento de la historia compostelana y fue destacada por diversos autores, aunque en ocasiones se le atribuye un sentido que no creemos del todo acertado. Vázquez de Parga, Lacarra y Uría, en su consideración del traslado de la sede iriense, confieren al hecho peregrinatorio una importancia capital, en el sentido de que el desarrollo de la peregrinación a Compostela en el siglo XI había provocado un cierto recelo en la corte pontificia[14]; ésta es igualmente la opinión que se leía ya en la *Crónica de Santa María de Iria*, del siglo XV, al afirmarse, en cuanto al pontificado de Urbano II "ca enton a Egleja de Roma avia en odio a Eglleja de Santiago, porque lle non obedescia tanto como devia, et se afirmava sua igoal et cabeça das egllejas occidentales, porque tiiña o corpo do apostollo señor Santiago"[15]. Dichos autores atribuyen a ello el empleo, en las concesiones y

10 López Alsina, F., "Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos", Caucci von Saucken, Paolo (ed.), *Santiago..., op. cit.,* p. 214.

11 *Ídem*, p. 214-215.

12 Un proceso en el cual influyen otros factores más cercanos al ámbito político, como la pujanza de la vecina sede bracarense que en nada beneficiaba a la Iglesia de Santiago. Portela Silva E., *García II de Galicia. El rey y su reino (1065-1090)*, Bilbao, 2001, p.84-88.

13 Expresa Fernando López Alsina: *"La sede apostólica de Iria-Compostela, que atraía peregrinos de diversos países europeos, aspira al reconocimiento romano de sus condiciones de sede apostólica"*. López Alsina, F., "Urbano II...", *op. cit.*, p. 116.

14 Vázquez de Iarga, l., lacarra Uría, J. M., Uría, J., *Peregrinaciones a Santiago,* t. I, Madrid, 1948, p. 51-52. También Guerra Campos, en determinadas anotaciones, hace referencia a un "recelo romano". ACS, C12/1. Novás Pérez, M.E., *Catálogo da Colección Guerra Campos do Arquivo-Biblioteca da Catedral de Santiago de Compostela,* Santiago de Compostela, 2004, doc. 23-1, en http://www.consellodacultura.org/mediateca/pubs.pdf/guerra_campos.pdf.

15 CSI 5.4, pp. 76, reiterado en CSI 6.5, p. 83.

comunicaciones pontificias, de la fórmula *corpus requiescere creditur*[16], en referencia al sepulcro apostólico e Iglesia de Santiago, remarcando una creencia en la apostolicidad y no una rotunda afirmación.

Ciertamente, la utilización de esta fórmula o similares se observa buena en parte de la más temprana documentación compostelana desde Urbano II, aunque presenta cambios significativos a lo largo de la relación epistolar entre ambas sedes en el siglo XII; estos cambios están más vinculados a la esfera política que a la propia consideración cultual o de creencia en la presencia de los restos apostólicos. Y ello, con las concesiones existentes a lo largo de los diversos pontificados, no es baladí en relación con la peregrinación.

Si consideramos las conocidas concesiones pontificias a Compostela desde el año 1095, el ascenso de la sede parece imparable hasta bien entrado el pontificado de Diego Gelmírez. En 1095, Urbano II traslada la sede, con la consideración de exenta; en 1100, don Diego es nombrado obispo; en 1120, Calixto II concede la condición de metropolitana temporal sobre la provincia emeritense y la calidad de legado pontificio en las provincias de Braga y Mérida; y desde 1124 la calidad arzobispal es definitiva. Se trata de una evolución que no muestra una actitud demasiado hostil.

Las consideraciones pontificias del siglo XII en relación con esa presencia efectiva de los restos apostólicos basculan entre el *creditur* y el *positum*, especialmente en las comunicaciones desde Pascual II hasta el pontificado de Alejandro III, ya en la segunda mitad de la centuria. Tales cambios poseen una gran relación con el ámbito político, y fluctúan en los diversos pontificados en función de su relación con la Iglesia de Santiago hasta que las propias fórmulas, en esa segunda mitad del siglo, pierden su sentido literal[17]. Pero, más allá del significado político que nos puedan traslucir, su interpretación nos ofrece igualmente alguna información acerca del ámbito de la peregrinación.

Dichas fórmulas no emplean únicamente el *creditur* sino que, ya con Pascual II, se incorpora la consideración *"Iacobi apostoli corpus im partes Hyspaniarum allatum occidentalis credit et veneratur Ecclesia"*[18]. Figuran en esta frase asociados dos verbos que no son casuales, *credit* y *veneratur*, que nos remiten a una postura muy concreta del pontificado en esta primera mitad del siglo XII: la no afirmación rotunda de la presencia efectiva de los restos apostólicos en Compostela. Se documentan estas fórmulas en los pontificados de Urbano II, Pascual II, Eugenio III y Anastasio IV, principalmente el *creditur*, salvo en el de Calixto II en que se sustituye por el *positum*[19].

Si bien a primera vista se podría interpretar esta declaración como una actitud contraria a la sede, el contenido de estas concesiones y el propio desarrollo de la his-

16 Por ejemplo en la bula *Et decretorum synodalium* de traslado de la sede o, ya en el siglo XII, a lo largo del pontificado de Pascual II.

17 Sánchez Sánchez, X.M., *La Iglesia...*, *op. cit.*, p. 61-62.

18 ACS, Tumbo B, folio CCXXVv°-CCXXVIr° y HC, I, XVII, 2.

19 No contamos, en este sentido, con testimonios pontificios de Inocencio II ni de Honorio II.

toria de la Iglesia de Santiago nos debe llevar a matizar tal afirmación. Buena parte de estos documentos otorgan importantes concesiones, como la del traslado de sede o la del palio a Diego Gelmírez por Pascual II[20]; no se limitan los derechos compostelanos sino que, desde el pontificado, se favorece el fortalecimiento de la institución.

Ello es interpretable en parte gracias al *veneratur*, a la veneración que se desarrollaba del sepulcro apostólico en el núcleo compostelano, materializada en la peregrinación que desde la Alta Edad Media fluía desde de la Península y buena parte de Europa hacia Compostela[21]. Esta peregrinación constituía, declarada en esta fórmula pontificia que alude a la veneración en concreto, un elemento de fuerza fundamental en las reclamaciones compostelanas; y el pontificado era consciente de ello. No debemos de interpretar tal veneración como una actitud únicamente del estamento clerical, puesto que ello no hubiese constituido un factor de fuerza de esta consideración, sino que, en parte, es la veneración popular y su difusión por toda la Iglesia occidental la que subyace en las consideraciones pontificias. El propio Pascual II, en su concesión del palio, lo explicita claramente: *veneratur Ecclesia*[22]. Sobre esta base hace énfasis Calixto II, uno de los papas más favorecedores de la Iglesia compostelana, en su concesión definitiva de la provincia eclesiástica emeritense de 1124, cuando se refiere a los restos apostólicos como *venerandissimum corpus*[23].

Desde el propio pontificado, en alguna ocasión, se da testimonio más concreto de la veneración de que era objeto la sede compostelana; en 1121 Calixto II pide a Diego Gelmírez que cuide y atienda a Guido, un caballero del entorno del pontífice que había hecho voto de visitar la Iglesia de Santiago; si bien en este caso no se menciona el vocablo peregrino, si se afirma que *"votum habuit beatissimi Iacobi apostoli ecclesiam visitandi"*[24]. Tal comprobación práctica, junto con la buena relación y sintonía del prelado compostelano con el papa, se traducen en un reconocimiento de la devoción por medio del *positum*.

El empleo de las fórmulas *positum* o *creditur*, en los sucesivos pontificados, deriva también del contexto evolutivo de la propia Iglesia romana. Se retoma ahora una concepción ya formulada a mediados del siglo XI por Gregorio VII que atribuía a la Iglesia hispana una fundación petrina por siete varones enviados por san Pedro y reducía el ámbito de evangelización de Santiago a Jerusalén[25]; sobre esta base se reconocía la

20 ACS, Tumbo B, folio CCXXVv°-CCXXVIr° y HC, I, XVII, 2.

21 Una peregrinación que, en este momento, influye de manera decisiva en la configuración de Compostela como núcleo urbano. Portela Silva, E., "El Camino de Santiago y la articulación del espacio en Galicia", *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico. XX Semana de Estudios Medievales de Estella*, Pamplona, 1984, p. 238.

22 ACS, Tumbo B, folio CCXXVv°-CCXXVIr° y HC, I, XVII, 2.

23 ACS, Tumbo B, folio CCXXXIXv°-CCXLXr°, HC, II, LXIII, 4 y LXIV, 7. Con Calixto II se realiza una afirmación mucho más férrea de la presencia de los restos apostólicos en Compostela, relacionada con el contexto político europeo, principalmente con el hecho de que el pontífice era tío de Alfonso Raimúndez, futuro monarca Alfonso VII, pupilo de Diego Gelmírez; el apoyo de éste a su sobrino conlleva el favorecimiento de la sede. Sánchez Sánchez, X., *La Iglesia..., op. cit.*, p. 61.

24 HC, II, XLIV, 4.

25 López Alsina, F., "Años...", *op. cit.*, p. 215-216.

apostolicidad compostelana. Ello se inserta perfectamente en un momento en que el pontificado se estaba configurando como poder al frente de la Iglesia y constituyó un argumento de fuerza de la Iglesia petrina[26].

De esta manera y considerando el tibio pronunciamiento pontificio acerca de la presencia apostólica, ¿con qué elemento de fuerza cuenta la Iglesia compostelana en sus reclamaciones? Sin duda, aparte de otros, con la veneración del *locus* y con la difusión del mismo a través de la peregrinación; un fenómeno que, desde el pontificado, se acepta y reconoce en las fórmulas ya consideradas. Klaus Herbers hace hincapié en la importancia de la posesión de reliquias apostólicas como argumento en las demandas de la Iglesia de Santiago[27]; como materialización, a ello debemos de añadir la peregrinación, que se convierte de igual modo en un elemento de fuerza, además de constituir, como también señala Herbers, un factor fundamental en el desarrollo y auge económico de la sede por medio del impulso y organización de esa peregrinación[28].

El pontificado recibe de buena gana esta peregrinación, en un ámbito geográfico en el cual se está librando una Cruzada, y aquélla se podía plantear como medio para afianzar el culto, la fe y potenciar la Reconquista; no olvídemos que la disposición que sanciona el traslado de sede de Iria a Compostela emana del Concilio de Clermont-Ferrand, en 1095, en el cual Urbano II proclama también la Primera Cruzada[29]; en este momento, el espíritu de Cruzada, concebida como un peregrinaje armado[30], dio desarrollo a diversas formas de piedad entre las cuales destaca la veneración de reliquias por medio de la peregrinación[31], un gran abono para el crecimiento jacobeo.

No poseemos, pues, para este primer momento, una documentación pontificia explícita que nos permita valorar el alcance de la peregrinación compostelana, pero sí una serie de testimonios, insertos en otros documentos, que atestiguan no sólo la veneración de los restos apostólicos compostelanos, sino su asunción por parte del pontificado y nos permite ver en ello uno de los argumentos de autoridad para el ascenso compostelano del siglo XII, especialmente en su primera mitad.

---

26 Acerca de la formulación de la primacía romana en época de Diego Gelmírez, Blumenthal, U.R., "Paschal II and the Roman primacy", *Archivum Historiæ Pontificiæ*, 16 (1978), Roma, p. 67-92.

27 *"Para todas las prerrogativas y ascensos de rango que Compostela consiguió en los veinte años bajo Diego Gelmírez, siempre se recurrió a la posesión de las reliquias del Apóstol como argumento para conseguir para la sede apostólica [...], el rango que se merecía"*. Herbers, K., *Política y veneración de Santos en la Península Ibérica. Desarrollo del "Santiago político"*, Pontevedra, 2006, p. 44.

28 *Ídem*, p. 47-48.

29 Un movimiento, el cruzado, que desde el pontificado no había sido previsto con tanta intensidad como fue asumido inmediatamente. Frink, K.A., *Chiesa e papato nel Medioevo*, Bologna, 1998, p. 56; desarrolla el concilio en un estudio ya anterior Sommerville, R., "The council of Clermont (1095), and latin christian society", *Archivum Historiæ Pontificiæ*, 12 (1974), p. 55-90.

30 *Ídem*, p. 56; García de Cortazar, J.A., "El hombre medieval como «homo viato»r: peregrinos y viajeros", *IV Semana...*, *op. cit.*, p. 15. Un espíritu que se observa, en el ámbito más próximo al hecho jacobeo, en el relato del Libro IV del *Liber Sancti Iacobi*, el denominado Pseudo-Turpin. Plötz, R., "Milites et nobilitates in itinere stellarum (saeculum XI ad saeculum XVI)", *Vajes y viajeros en la España medieval*, Madrid, 1977, p. 115.

31 Lortz, J., *Historia de la Iglesia*, t. I, 2003, Madrid, p. 562-563.

Tanto la situación como las fuentes dan un paso más en el siglo XIII. A lo largo de esta centuria no sólo la peregrinación, sino su ritos y símbolos se habrían ya asentado, derivados de un devenir desde la Alta Edad Media. El volumen de peregrinos y viajeros a Santiago a lo largo del Camino debía de ser considerable, y los ritos y símbolos asociados a la peregrinación se van poco a poco fijando con la confirmación pontificia.

A principios del siglo una cuestión más relacionada con el ámbito espiritual nos ofrece una pincelada de la magnitud del fenómeno. El 3 de octubre de 1224, el pontífice Honorio III se dirige al prelado compostelano para que evite el contacto de los caminantes que acuden a visitar Compostela desde múltiples lugares, a su paso por Logroño, con una serie de excomulgados por el arzobispo de Calahorra[32]; el objeto de esta bula son los *"universis limina beati Iacobi visitantibus"* que son, en cualquier caso, *peregrinus* en el sentido clásico del término, extranjeros[33], o *peregrinatores*, viajeros, y que como tales no han de ser excluidos, en ninguno de ambos casos, de las consideraciones en lo que atañe al contingente de peregrinos en el Camino de Santiago medieval; si el número de peregrinos y viajeros hubiese sido reducido, tal disposición carecería de sentido.

Y es que los problemas de intendencia y organización que el flujo de peregrinos causaba llegaban afectar a los más elementales fundamentos del propio culto, ante lo cual, la Iglesia compostelana se vio obligada a solicitar determinadas herramientas de trabajo al pontificado. En uno de los momentos de auge de la peregrinación, como son los siglos XII y XIII, el volumen de peregrinos no debía de ser siempre fácilmente controlable, especialmente dentro de la basílica compostelana, y a buen seguro originaba, en ocasiones, disputas en el templo[34]; de hecho, tal situación fue comunicada por el prelado don Pedro Muñiz al pontífice Inocencio III en los inicios de la centuria, a lo cual el papa responde confiriendo la posibilidad de reconciliar la Iglesia, el 20 de junio de 1207[35]. A lo largo de la centuria, los estatutos capitulares harán referencia precisamente a las disputas y hechos violentos que se producían dentro de la catedral, de manera que el estatuto aprobado por el Cabildo en 1271 especificaba las penas impuestas para estos casos[36]. Tales circunstancias empeorarían enormemente, como veremos, a inicios del siglo XIV, en el seno de una revuelta urbana.

32 Mansilla Reoyo, D., *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*, Roma, 1965, doc. 520.

33 Cc. concepto de *peregrinus* vid. Paul, J., *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, vol. 2, Barcelona, 1988, p. 455 y ss.; García de Cortazar, J.A., "El hombre...", *op. cit.*, p. 13 y ss.; Cremades Ugarte, I., "Peregrino: extranjero y ciudadano. Reflexiones sobre *peregrinus* antiguo y peregrino medieval", *Iacobus*, 21-22 (2006), Valladolid, p. 47-86.

34 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, t. V, 1902, p. 93-94.

35 Tal situación se explicita claramente en la comunicación de Inocencio III: *"quod venientibus ad ecclesiam beati Iacobi ex diversis regionibus peregrinis, et volentibus aliis ab alteris per contentiones et rixas altaris de nocte custodiam vendicare, homicidia contingunt interdum, et aliquando vulnera inferuntur"*. Mansilla Reoyo, D., *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Roma, 1953, doc. 369.

36 Pérez Rodríguez, F.J., *La Iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: El Cabildo catedralicio (1149-1400)*, Santiago de Compostela, 1996, p. 145.



Imagen del apóstol Santiago con la concha como símbolo. Capilla de los Cuatro Apóstoles del Castillo de Rouen, ca. 1270. Fuente: Museo Nacional de la Edad Media, París.

Por otra parte, en el siglo XIII nos encontramos en plena oficialización de uno de los principales símbolos de la peregrinación jacobea, en un proceso relacionado con el pontificado: la concha. La asociación de la venera, o concha, con la peregrinación a Compostela venía ya de atrás. En el *Liber Sancti Iacobi,* una conocida referencia fija su presencia en la peregrinación compostelana; el sermón *Veneranda dies*, en el Libro I, refiere el empleo de las conchas como distintivo de la peregrinación, al afirmar que, *"por lo mismo que los peregrinos que vienen de Jerusalén traen las palmas, así los que regresan del santuario de Santiago traen las conchas",* en concreto las de *"unos mariscos en el mar próximo a Santiago, a los que el vulgo llama vieiras"*[37]. Un testimonio que, más allá de cualquier controversia acerca de la autoría del códice o data del mismo, documenta el empleo de este símbolo como asociado a la peregrinación a Compostela ya en el siglo XII.

La evolución política y el aumento de poder que había experimentado la Iglesia de Santiago en el siglo XII se vio acompañada, a buen seguro, por un asentamiento en cuanto al rito de la peregrinación, configurándose o fijándose elementos como los destacados por el *Veneranda dies* referentes a la vestimenta y símbolos de los peregrinos jacobeos, más allá del volumen y entidad que pudiera tener esta peregrinación. Y entre estos símbolos se encuentra la concha o *vieira* como testimonio de la realización del Camino de Santiago. Con esta "oficialización" del rito, a la altura del siglo XIII, se documenta ya una concha muy determinada, con una acuñación específica, realizada en Compostela y elaborada tanto por artesanos de la ciudad como por la propia institución eclesiástica compostelana. La acuñación de conchas debió de constituir un elemento importante dentro de los recursos económicos de la Iglesia de Santiago, hasta el punto de que el 10 de febrero del año 1200 se alcanza un acuerdo con los concheros de la ciudad para repartirse la elaboración y venta de tales elementos; una concordia con un doble sentido claro: *"quod ministerium concharum fideliter exerceatis utilitatem nobis et ecclesie nostre faciendo et veritatem peregrinis conservando"*[38], el servicio a los peregrinos y el beneficio de la propia Iglesia, fijándose por una parte un número de 28 tiendas propiedad de la institución eclesiástica, con las cuales *"haremos lo que fuere nuestra voluntad"*[39], y por otra, una renta que percibiría por las restantes[40].

Pero, como muchos otros aspectos, tampoco la acuñación de símbolos escapó a la picaresca que debía de fluir en torno al Camino, y florecieron paralelamente acuñaciones ilegales de conchas, algo que no sólo falseaba el testimonio de peregrinación sino que mermaba los ingresos. Ante tal situación, la Iglesia de Santiago y su prelado, don Pedro Suárez de Deza, recurren nuevamente a la autoridad competente: el pontificado.

37 Moralejo, A., Torres, C., Feo, J., *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus"*, Lugo, 1998, p. 205-206. Acerca del empleo de este símbolo en el *Liber*, Anguita Jaén, J.M., "La concha jacobea (*vieira*) en *Liber Sancti Iacobi* (*Codex Calixtinus*)", *Iacobus*, 1 (junio 2006), p. 47-54.

38 Una concordia fijada en ACS, Tumbo C, folio 82. López Ferreiro, A., *Historia..., op. cit.*, t. V, ap. V, p. 16-17.

39 Traducido de López Ferreiro, A., *Fueros municipales de Santiago y su tierra*, Santiago de Compostela, 1895, p. 109.

40 La posesión de las conchas no debe de tomarse a la ligera, puesto que incluso algunas cofradías exigían su posesión para ingresar en ellas. López Ferreiro, A., *Historia..., op. cit.*, p. 38-40.

A inicios del siglo XIII, el pontificado se había configurado ya como cabeza de la Iglesia y como *auctoritas* suprema, reforzada con la gran autoridad y actividad del pontífice Inocencio III. La solicitud realizada debió de ser la de protección para la acuñación y venta de las conchas jacobeas y contó, al igual que anteriormente, con el apoyo pontificio; así, el 18 de junio de 1207 Inocencio III emite una bula a los obispos de España y de Gascuña por la cual prohibía la producción y acuñación falsa de las conchas asociadas a la peregrinación jacobea, imponiendo la pena de excomunión para aquellos que acuñasen las denominadas *"adulterina insignia Beati Iacobi, que conchæ dicitur"*[41]. En el caso de Inocencio III esta disposición no es la única que afecta a los peregrinos compostelanos sino que, en el seno de un refuerzo de la Reconquista y de la Cruzada, una de las principales preocupaciones en su pontificado, el papa equipara a los peregrinos con los cruzados, y les otorga el privilegio de poder recibir el sacramento de la penitencia[42]; favorece todo ello la imagen del Santiago *miles Christi*, como se le intitula en la portada del Tumbo B de la Catedral de Santiago[43], de manera que la potenciación de su culto era, en cierta forma, otra vía de fortalecimiento reconquistador y cruzado.

En lo que atañe a la vieira, se reglamentaba así, sancionada desde el pontificado, la producción de los emblemas asociados a la peregrinación jacobea, en un proceso que no tuvo aquí, en cuanto a las conchas, su final. Tal admonición no debió de resultar demasiado efectiva a medio plazo, ya que la institución compostelana se vio obligada a recurrir nuevamente al pontificado como garante de sus derechos; el 7 de marzo de 1266 Clemente VI repite la admonición y sanciona con anatema a todo aquel que acuñase ilegalmente o vendiese los símbolos de la peregrinación a Compostela las *"signa beati Iacobi, que conche vulgariter nuncupatur"*[44]. Esta confirmación se ve ratificada nuevamente por Gregorio X, el 7 de marzo de 1272, cuando establece que la producción de esas *"signa beati Iacobi, que conche vulgariter appellantur"* se realice únicamente en la ciudad de Compostela[45].

41 Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum,* t. V, Roma, 1755, doc. 138, p. 140. Un documento que en esta edición aparece bajo el epígrafe *De adulterinis insignis B. Iacobi*. Acerca de las bulas sobre las conchas de Alejandro IV y Gregorio X, notas en la Colección Guerra Campos en ACS, C 30/1, bajo el epígrafe parcial de *Alejandro IV y Gregorio X. Conchas*. Novás Pérez, M.E., *Catálogo..., op. cit.,* doc. 60-64.

42 Marques, J., "Imagens e peregrinações medievais no ocidente peninsular", D'Arienzo, L. (ed.), *Gli Anni Santi nella Storia. Atti del Congresso Internazionale. Cagliari 16-19 ottobre 1999,* Cagliari, 2000, p. 301. Entre los siglos XI y XII se había ya producido lo que Robert Plötz denomina "una «contaminación» de la idea de la cruzada con el ideal de la «peregrinación religiosa»", lo que se observa en obras como el *Ad milites Templi de laude novæ militiæ* de Bernardo de Claraval y, de manera más práctica, con anterioridad, en la concesión de 1064 realizada por el pontífice Alejandro II, en la que otorgaba la absolución total para aquellos que participasen en la toma de Barbastro. Plötz, R., "Sanctus...", *op. cit.*, p. 98.

43 ACS, Tumbo B, folio IIv°. *Ídem*, p. 99.

44 ACS, Tumbo B, folio CCLXXv°-CCLXXIr°. González Balasch, M.T. (ed.), *Tumbo B..., op. cit.,* doc. 331, p. 621; Sánchez Sánchez, X.M., *La Iglesia..., op. cit.,* pp. 528-529.

45 ACS, Tumbo B, folio CCLXXIv°-CCLXXIIr°. González Balasch, M.T. (ed.), *Tumbo B..., op. cit.,* doc. 333, p. 623; López Ferreiro, A., *Historia..., op. cit.*, t. V, ap. XXXIX; Domínguez Sánchez, S., *Documentos de Gregorio X (1272-1276) referentes a España,* León, 1997, doc. 1, p. 107; y Sánchez Sánchez, X.M., *La Iglesia..., op. cit.*, p. 540-541.

Los tres documentos se insertan en un contexto más general de evolución de la Iglesia peninsular y europea, así como de la política pontificia, principalmente en lo que atañe al ámbito económico. A lo largo del siglo XIII, la reclamación de exacciones por parte del pontificado fue en aumento con respecto a la centuria anterior; de hecho es a partir de este siglo cuando empezamos a encontrar documentación pontificia dirigida a la Iglesia de Santiago y relacionada con la esfera económica[46]. Con el pontificado de Inocencio III, desde 1198, la atención pontificia se vuelca en una nueva Cruzada y en el combate a los musulmanes, tanto en la Península Ibérica como en los Santos Lugares; a ello dedicará Inocencio buena parte de sus esfuerzos, supeditando cualquier otra cuestión particular de los diversos reinos, como podían ser las luchas internas. El papa solicita en varias comunicaciones que los esfuerzos de monarcas y prelados se vuelquen en el combate contra los musulmanes.

Pero estas expediciones necesitarían de una importante inyección económica y, por ello, en el IV Concilio de Letrán, en el año 1215, se aprueba el impuesto de la vigésima, orientado a una nueva Cruzada. En el caso de las Iglesias peninsulares, a este pago se sumaría el sufragio de los ejércitos reconquistadores, obligados a mantener un doble esfuerzo.

Por otra parte, en los años 30 y 40 se desarrollarán diversas reclamaciones de legados pontificios por el impago de impuestos y exacciones en la Península, por ejemplo con el colector Carsilio en 1238-1239 y comisionado por Gregorio IX, en los requerimientos de 1240-1241, o en los del Concilio de Lyon de 1245[47]. Una situación que se mantuvo a lo largo de toda la centuria y que empeoró en el siglo XIV, con una diversificación de los impuestos, de manera que, al hilo de la centralización económica y administrativa de Aviñón, la vigésima deja de ser el principal gravamen[48].

Sobre esta base, la acogida pontificia de las reclamaciones compostelanas acerca de la acuñación de conchas como símbolo de peregrinación debe de ser interpretada en dos vertientes. Por una parte, se mantiene la aceptación y protección del fenómeno peregrinatorio jacobeo que habíamos intuido con las fórmulas presentes en la documentación papal del siglo XII, protegiendo ahora uno de sus símbolos y, con ello, la exclusividad de la gestión de dicha peregrinación por parte del estamento eclesiástico compostelano. Y, en segundo lugar, por medio de estas admoniciones, el pontificado protegía igualmente una vía de ingresos para una de las sedes peninsulares de mayor importancia, en una situación económicamente nada cómoda a lo largo de todo el siglo.

El papel compostelano en el desarrollo de la Reconquista fue muy destacado, no sólo desde el punto de vista simbólico sino también efectivo, junto con el arzobispo de Toledo. Ambos fueron, por ejemplo, los comisionados por Inocencio III en 1206 y 1211 para mediar entre los monarcas de Castilla y de León, con el fin de pacificar la situación y orientar los esfuerzos regios al combate contra los sarracenos[49].

46 *Ídem*, p. 148 y ss.
47 Lineham, P., *La Iglesia española y el papado en el s. XIII,* Salamanca, 1975, p. 166-167.
48 Sánchez Sánchez, X.M., *La Iglesia..., op. cit.*, p. 156-157.
49 Mansilla Reoyo, D., *La documentación..., op. cit.,* 1953, doc. 331 y 452.

Así, las posibilidades de las sedes para cumplir con la contribución a las arcas reconquistadoras, a principios de siglo, y con exacciones generales pontificias, como la vigésima, a lo largo de toda la centuria, dependían del aprovechamiento de sus propios recursos y trataban de paliar situaciones como las que se producirían en los años 40. En el caso compostelano, ello pasaba por mantener los recursos derivados de la peregrinación, nominalmente las donaciones de peregrinos y la acuñación y venta de las conchas, entre otros[50]. El pontificado fue consciente de tal circunstancia, ya no por el conocimiento que pudiese tener de la situación, sino por las propias solicitudes compostelanas de apoyo, y actuó en consecuencia otorgando toda la protección que le fue posible[51].

A mediados de siglo, otra súplica compostelana, respondida por el pontificado, incide sobre la importancia económica derivada de la peregrinación, en este caso de las donaciones de los peregrinos. A mediados del siglo XIII, las ofrendas realizadas en el altar mayor de la catedral compostelana constituían una buena fuente de ingresos, aunque sometida a los vaivenes inherentes a la propia peregrinación, es decir, al mayor o menor flujo de la misma[52]. En este contexto, y para un correcto reparto de los ingresos, el Cabildo aprueba un estatuto para distribuir equitativamente los recursos entre los canónigos. Este texto es sancionado por el papa Gregorio IX, el 23 de marzo de 1241; en esta confirmación se hace referencia a unos ingresos *"secundum varietates temporum et peregrinorum frequentiam"*[53].

Dicha confirmación se realiza a petición compostelana, con el pontífice como roborador de un estatuto ya aprobado, pero, al igual que las disposiciones mencionadas, se inserta en el refuerzo a la Iglesia de Santiago de algunas de sus principales vías de ingresos: las derivadas de la peregrinación. Si bien tales fuentes de renta son muy amplias, con vías como las transacciones de propiedades y el cobro de rentas por foros y arriendos, no hemos de olvidar las que aquí estamos refiriendo, que si aparecen en la documentación es precisamente por su importancia.

En el siglo XIV, la situación no cambia en cuanto a las fuentes con que contamos para nuestro estudio; se mantienen las reducidas referencias documentales pero nos permiten inferir líneas más generales de actuación.

A la altura de la Baja Edad Media, la peregrinación a Compostela se encontraba ya asentada y fluía por buena parte de Europa, y para su normal desarrollo debía darse una circunstancia evidente pero *sine qua non*: el acceso a la ciudad de Santiago. Desde el siglo XII se habían sucedido cíclicamente una serie de revueltas urbanas, en el marco

50 Sánchez Sánchez, X.M., *La Iglesia...*, *op. cit.*, p. 212.

51 La elaboración y venta de las conchas fue igualmente protegida por la monarquía, con la defensa del derecho de acuñación por Alfonso X en 1260. López Ferreiro, A., *Fueros...*, *op. cit.*, p. 114-115.

52 Acerca de la incidencia de la peregrinación en los ingresos de la sede, Pérez Rodríguez, F.J., *La Iglesia...*, *op. cit.*, p. 144 y ss.

53 ACS, Tumbo B, folio CCLXVIIr°-v°. González Balasch, M.T. (ed.), *Tumbo B..., op. cit.,* doc. 325, p. 615-616. La reglamentación de las limosnas y ofrendas derivadas de la peregrinación no resulta vana, sino que incide en un aspecto que conducirá al Cabildo a más de una pugna entre los siglos XIII y XIV. Pérez Rodríguez, F.J., *La Iglesia..., op. cit.*, p. 147-149.

del propio sistema feudal, con el señorío de la urbe como objeto; estas revueltas, en el primer cuarto del siglo XIV, vuelven a estallar con fuerza[54]. No nos ocupa, en este caso, la amplia dimensión sociopolítica de este levantamiento, sino una consecuencia de orden práctico que afectó enormemente a la peregrinación: el cierre de las murallas de la ciudad.

La revuelta estalla en 1317, en un momento de división del Cabildo compostelano, tras la muerte de don Rodrigo de Padrón en 1316, con una doble elección de prelado. Los habitantes de la ciudad, liderados por Alonso Suárez de Deza, se levantan en armas y tratan de sustraer a la Iglesia de Santiago el señorío del núcleo urbano para transformarlo en realengo.

Ante tal situación, el pontífice aviñonense Juan XXII designa arzobispo compostelano a un hombre de confianza, el dominico francés Berenguel de Landoira que, tras unos primeros momentos de titubeo, acepta el nombramiento y acude a Compostela. El episodio se dilata fundamentalmente entre los años 1318 y 1320, y finaliza con la muerte de los cabecillas en la fortaleza arzobispal de A Rocha Forte, pero en ese lapso de tiempo los levantiscos llevan a cabo, principalmente, dos actos, simbólicos aunque muy efectivos: la retención de parte de las fortalezas arzobispales[55] y el cierre de las murallas de Santiago, impidiendo cualquier tipo de paso. De hecho, cuando Berenguel llega a Compostela en octubre de 1317, se verá obligado a pasar de largo y refugiarse en el castillo de A Rocha Forte, ya que la ciudad estaba tomada.

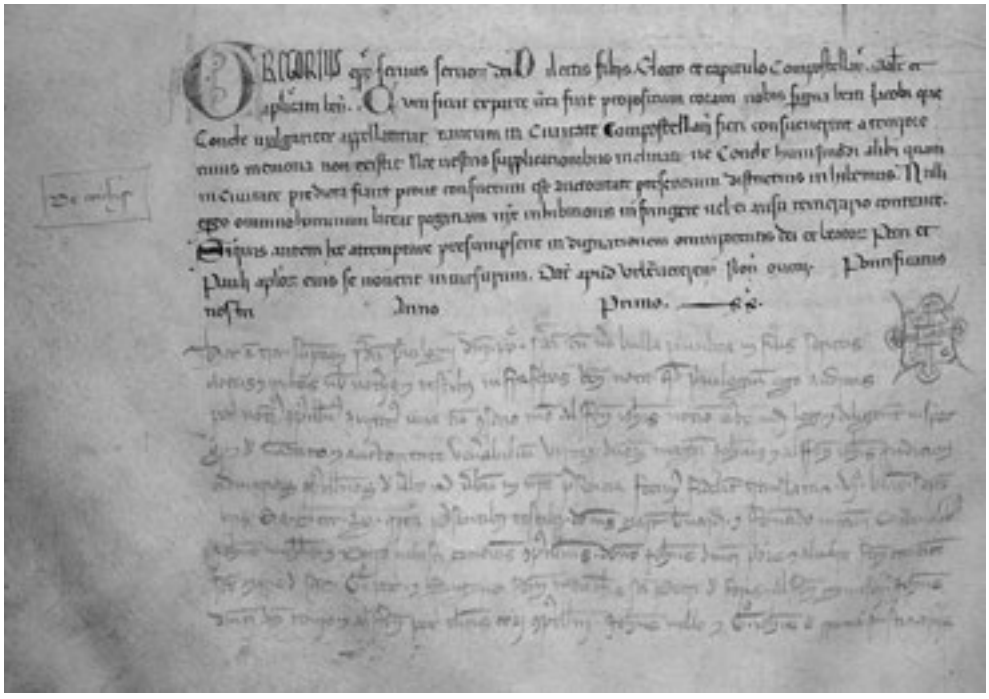
Las implicaciones y desarrollo de la revuelta son intensas pero, en la cuestión que nos ocupa, una consecuencia resulta clara: con el cierre de la ciudad se interrumpía igualmente el acceso de los peregrinos, tras un largo Camino, y el flujo de la peregrinación[56]; éste es el panorama con el que se debieron de encontrar peregrinos como Rodulfo de Monte Hermero, guardabosques de Eduardo II de Inglaterra, que en 1316 es autorizado a peregrinar a Santiago[57]. El recién nombrado arzobispo se enfrenta a una situación muy difícil, imposibilitado para tomar posesión de la sede; así, solicita de aquel que lo nombró toda la ayuda posible. Hacia mayo de 1318, Berenguel dirige a Juan XXII una súplica para poder reconciliar el templo compostelano ante la situación de violencia que se estaba viviendo, incluso dentro de la basílica, y que podía afectar tanto a los peregrinos como a los propios habitantes de la diócesis, literalmen-

54 Portela, E., Pallares, M.C., "De Gelmírez a los *irmandiños*. Conflictos sociales en la ciudad de Santiago", *El Camino de Santiago: estudios sobre peregrinación y sociedad*, Madrid, 2000, p. 117-123.

55 El 26 de marzo de 1318 Juan XXII se dirigió al canónigo compostelano Martín Bernárdez y al arcediano tudense Fernando Arias para que obliguen a Alonso Suárez de Deza a devolver las fortalezas que tenía tomadas por un pleito y homenaje anterior. ASV, Reg. Av. 9, folio 109vº.

56 Acerca del papel del Camino como espacio de comunicación en las revueltas urbanas compostelanas, Portela Silva, E., "El Camino...", *op. cit.*, p. 233-234.

57 Le otorga *"licentia nostra ad Sanctum Jacobum iam peregre"*. Vázquez de Parga, L., Lacarra Uría, J.M., Uría, J., *Peregrinaciones...*, *op. cit.*, doc. 12, p. 26. Ya en otras ocasiones los peregrinos habían sido testigos de las revueltas en la ciudad de Compostela, como en el siglo XII, cuando un peregrino pisano da noticia al pontífice Inocencio II del levantamiento que atenazaba a Diego Gelmírez. Portela, E., Pallares, M.C., "De Gelmírez...", *op. cit.*, p. 114.



Comunicación de Gregorio X acerca de las conchas como símbolo de peregrinación. Fuente ACS, CF 33, folio CCLXXIv°.

te *"peregrinos et alios de civitate ac diocesi compostellane"*[58]*;* se refiriere de hecho a ambos como *"ad eandem ecclesiam assidue concurrentes"*[59].

La respuesta del pontífice fue clara y contundente, si la consideramos en el conjunto de concesiones realizadas al prelado para tratar de controlar la situación. Varias bulas son emitidas con dirección a Santiago el 2 de junio de ese mismo año. Realiza disposiciones diversas pero orientadas todas ellas tanto a restablecer la normalidad, en la medida de lo posible, como, especialmente, a reforzar la autoridad episcopal y ofrecer a Berenguel un cierto margen de maniobra[60]. Se conceden, así, entre otros privilegios, la capacidad para realizar la visita eclesiástica y percepción de rentas[61], la recaudación de 2.000 florines de oro[62], la utilización del palio[63] y la facultad de dis-

58 ASV, Reg. Av. 10, folio 260v°.

59 Refiere la respuesta de Juan XXII el contexto: *"Exhibita siquídem nobis tua petitione continebat quod ecclesiam tuam Compostellanam, propter lites et discordias que notum peregrinos et alios de civitate ac diocesi compostellane ad eandem ecclesiam assidue concurrentes, sepius oriunda, ex quibus effusiones sanguinis et homicidia subsecuntur interdictum contingit"*. ASV, Reg. Av. 10, folio 260v°.

60 Sánchez Sánchez, X.M., "La intervención del poder pontificio en la revuelta de 1318-1320 en territorio compostelano. Juan XXII y Berenguel de Landoira", en prensa en *Territorio, Sociedad y Poder*.

61 ASV, Reg. Av. 10, folio 260v°. Sánchez Sánchez, X.M., *La Iglesia...*, *op. cit.*, p. 563-564.

62 ASV, Reg. Av. 10, folio 293r°-v°. *Ídem*, p. 569-571.

63 ASV, Reg. Av. 10, folio 260r°. *Ídem*, p. 565-566.

pensar las sentencias de excomunión[64]. De esta manera, se dota al prelado de recursos económicos y se fortalece su figura. En el contexto de estos documentos, se emite uno en el cual el pontífice otorga a Berenguel la posibilidad de reconciliar, por tiempo de tres años, el templo compostelano ante emisión de sangre, para poder mantener el normal funcionamiento litúrgico y evitar que afecte tanto a los habitantes de la diócesis como a los peregrinos[65].

La situación de levantamiento era crítica, pero el flujo peregrinatorio, como no podía ser de otra manera, continuaba, y desde el pontificado se trató de poner solución a tales cuestiones, tanto desde el punto de vista político y del señorío como desde una consideración más práctica en cuanto al culto y a la peregrinación. Por ello, la apertura de las murallas de la ciudad ocupó de igual modo el interés de Juan XXII en sus comunicaciones, siempre a petición e información compostelana. Así, el 22 de septiembre de 1321, con el levantamiento ya aplacado y Alonso Suárez de Deza pasado a cuchillo en el castillo de A Rocha Forte junto con el resto de cabecillas de la revuelta[66], Juan XXII hace especial hincapié no sólo en la realización del juramento de fidelidad y homenaje de los levantiscos al prelado, sino en la entrega de las llaves de la ciudad[67]. Subyace aquí, en parte, la necesidad de dar cabida y velar por la correcta atención a los peregrinos a su llegada a Compostela, desde el punto de vista del culto, tratando de asegurar de cara al futuro el libre tránsito hacia la ciudad y evitar un nuevo cierre de la muralla.

Si bien en determinadas ocasiones se han puesto en cuestión algunas fuentes relativas a la peregrinación jacobea medieval, la validez de la documentación que aquí manejamos está fuera de toda duda. Juan XXII emite tales disposiciones a petición compostelana; si en la bula remitida aparece el término "peregrinos" es porque lo hacía también en la súplica enviada. Y ello responde a una necesidad práctica con la cual se encontró un prelado recién llegado que ni siquiera procedía de la Península, como era Berenguel de Landoira; este arzobispo no poseería un interés especial en falsear este testimonio, dado que, de hecho, no constituía su principal preocupación, si consideramos los ataques que había sufrido, la toma de las fortalezas, la rebelión de parte del Cabildo y una ciudad en completa oposición.

Documentamos además, gracias a las fuentes pontificias, un fenómeno peregrinatorio a Compostela que debía poseer cierta notoriedad; al menos tanta como para constituir un problema práctico merecedor de una súplica y una disposición papal. Sin duda si el número de peregrinos hubiese sido exiguo o muy reducido, tal referencia no hubiese aparecido en la documentación.

64 ASV, Reg. Av. 10, folio 261r°. *Ídem*, p. 567-568.

65 *"Indulgemus ut ecclesiam ipsam quotienscumque per effusionem sanguinis vel seminis contigerit violari, per aliquam de personis eiusdem ecclesie in dignitate ac sacerdotio constitutam, reconciliari facere valeas"*. ASV, Reg. Av. 10, folio 260v°.

66 Portela, E., Pallares, M.C., Sánchez, X.M., *Rocha Forte. El castillo y su historia*, A Coruña, 2004, p. 69.

67 Debían *"prestare fidelitatis debite iuramentum, claves tradere supradictas et etiam assignare servitia debita reverentur impendere"*. ASV, Reg. Av. 16, folio 114r°.

Esta nueva defensa por parte del pontificado de la peregrinación a Santiago, siempre a petición compostelana, se inserta en un contexto más amplio de conflicto en la sede y relaciona este ámbito con sus implicaciones prácticas en cuanto al volumen de recién llegados.

No habrá pasado inadvertido que, en un estudio acerca del poder pontificio y la peregrinación compostelana, no hayamos hecho todavía referencia a la bula *Regis Æterni* y a la concesión del Jubileo, aunque ya hayamos considerado las líneas generales de la cuestión a lo largo del siglo XII. Ello es así porque, como ya hemos demostrado[68], el jubileo compostelano no fue concedido en 1179, como supuestamente se había creído hasta ahora, ni fue otorgado desde el pontificado, algo sobre lo que ya otros autores habían expresado anteriormente sus notables dudas[69].

El documento de concesión del jubileo compostelano fue elaborado, tanto en su contenido como en su forma, en la propia Compostela y, aunque no poseemos todavía una cronología concreta, podemos inferir que fue entre los años 1350 y 1434. Se trataba así de oficializar y fijar el fenómeno peregrinatorio y de no perder comba ante la promulgación en el año 1300 del jubileo romano por Bonifacio VIII. Para ello, había que dar lustre al jubileo compostelano otorgándole una antigüedad considerable, remontándolo a uno de los momentos de mayor auge del fenómeno de la peregrinación, el siglo XII, en concreto a 1179, y atribuyéndolo a un pontífice de actitud muy favorable a la sede, Alejandro III.

Lo que en este caso nos interesa, más allá de la elaboración del texto, es la recepción que tuvo desde el pontificado; es decir, cómo se toma el papado un documento hasta entonces desconocido pero que formula el jubileo compostelano y lo hace emanar de la autoridad pontificia.

El texto debió de ser bien introducido en la documentación del tesoro compostelano, y no difundido a los cuatro vientos ni referido constantemente; ello no tendría sentido, ya que, supuestamente, estaba allí desde hacía doscientos años. Así, su existencia fue normalmente admitida sin documentar ningún tipo de queja o necesidad de validación[70], algo que únicamente podemos interpretar en el contexto de un relativamente fuerte flujo de peregrinación a lo largo de todo el Medievo. El pontificado asumió la existencia de un documento que fijaba un fenómeno peregrinatorio que se había desarrollado a lo largo de toda la Edad Media; de esta forma, ya en el siglo XVI y con autorización del pontífice Paulo IV, el 1 de abril de 1557 se realiza una autentificación de la bula *Regis Æterni* por don Juan Suárez de Carvajal, obispo de Lugo, oficializando finalmente el documento[71].

68 Sánchez Sánchez, X.M., *La Iglesia...*, *op. cit.*, p. 199-210.

69 López Alsina, F., "Años Santos...", *op. cit.*, p. 233-342; Singul, F., *Historia cultural do Camiño de Santiago*, Vigo, 1999, p. 118-119; Sánchez Sánchez, X.M., *La Iglesia..., op. cit.*, p. 200.

70 Una asunción a todos los niveles; en 1434 el monarca castellano Juan II hace ya referencia a la existencia del Año Santo y concede un salvoconducto a los peregrinos que a lo largo de dicho año acudiesen a Santiago. ACS, S 9/20 y ACS, S 9/21.

71 ACS, S 16/68.

***

El análisis de la documentación pontificia medieval relacionada con la peregrinación jacobea nos permite extraer una conclusión general: la Iglesia de Santiago contó, a lo largo de toda la Plena y Baja Edad Media, con el apoyo del pontificado en lo que atañe a la consideración, desarrollo y asentamiento del fenómeno peregrinatorio a Compostela.

Si bien es cierto que las fuentes con que contamos no son amplias, ni las referencias extensas, sí nos permiten observar que, entre los siglos XII y XV, el poder pontificio apoyó a la Iglesia compostelana en todo aquello relacionado con el culto jacobeo y la peregrinación, y respondió casi siempre a la solicitud de la institución peninsular. Las referencias presentes en las comunicaciones del siglo XII nos permiten documentar un culto compostelano reconocido desde el pontificado, aunque, en ocasiones, no se afirmaba con total claridad la presencia de los restos apostólicos en Compostela; ello va más allá en el siglo XIII, cuando desde Roma se protege uno de los símbolos de la peregrinación como es la concha, valorando también su dimensión como recurso económico de la sede compostelana en un momento de dificultad financiera. Se profundiza así en la fijación del rito en el seno de la peregrinación jacobea y, ya en el siglo XIV, se vela por el correcto discurrir de la misma, con un pontífice, Juan XXII, que trata de asegurar dicho desarrollo en el contexto del conflicto compostelano entre Alonso Suárez de Deza y sus partidarios y el recién llegado arzobispo don Berenguel de Landoira. Un pontificado que, ya en el siglo XVI, asume y confirma un documento como la bula *Regis Æterni* que había reformulado y fijado el hecho de la peregrinación jacobea en la Baja Edad Media[72].

La consideración de estas fuentes nos ha permitido, igualmente, constatar la continuidad de la peregrinación jacobea, en mayor o menor grado, a lo largo de los siglos XII al XV, con unas fuentes más allá de toda duda en cuanto a la veracidad de la información que nos ofrecen.

La peregrinación a Santiago de Compostela entre los siglos XII y XV, si bien no ocupa un lugar preeminente en la política pontificia desarrollada hacia la sede gallega, sale bien parada de las comunicaciones que conservamos y que hemos analizado. El hecho peregrinatorio constituyó un factor fundamental para la conformación del poder que la sede compostelana desarrolló a lo largo del Medievo; algo que, merced a las diversas solicitudes compostelanas, el papado también consideró y que, dentro de sus posibilidades, se encargó de proteger *"ad maiorem gloriam Sancti Iacobi"*.

Fecha de recepción: 8-II-2008
Fecha de aceptación: 18-XII-2008

72 Esta actitud se mantiene, igualmente, en otros ámbitos, como el de las fundaciones reales, algo a lo que, ciertamente, el pontificado no tenía por qué oponerse. En este sentido, en el año 1499 el papa Alejandro VI autoriza a los Reyes Católicos a construir el Hospital Real en Compostela y a constituir la Cofradía de Santiago, para dar cabida a pobres y peregrinos. Salvador Esteban, E., "Una alternativa a la peregrinación jacobea. Privilegios pontificios del Hospital Real de Santiago de Compostela", D'Arienzo, L. (ed.), *Gli Anni..., op. cit.,* p. 233.

Ordenación de conjuntos medievales en el Camino de Santiago: traslado y restauración de Portomarín (Lugo)

Belén M. Castro Fernández
Doctora en Historia del Arte por la Universidade de Santiago de Compostela y pofesora en la Escuela de Arquitectura CESUGA-University College Dublin (A Coruña)

Resumen: A mediados del siglo XX el Estado español pone en marcha el "Plan de Restauración de Lugares Jacobeos", como apoyo a la revitalización del Camino de Santiago, dirigido por el arquitecto Francisco Pons-Sorolla. Las principales medidas consisten en la restauración de monumentos y en la ordenación urbana de conjuntos históricos. El conjunto de Portomarín (Lugo) –etapa del Camino Francés– protagoniza un episodio singular: su traslado a un nuevo emplazamiento que supone una importante modificación de su esquema organizativo medieval y de sus principales referentes arquitectónicos. La edificación más emblemática de este conjunto es la iglesia románica de San Xoán, sometida a un ejercicio de restauración historicista con el objetivo de recuperar su espíritu medieval.

Palabras clave: Camino de Santiago; conjunto histórico; traslado de monumentos; Francisco Pons-Sorolla; restauración; patrimonio cultural; Portomarín.

A mediados del siglo XX el Camino de Santiago asiste a una intensa revitalización. Las primeras campañas importantes emprendidas en este sentido promueven el culto jubilar y se remontan a las vísperas del Año Jubilar 1954. A partir de los años sesenta el interés del Estado hacia el Camino aumenta de manera sustancial y el empeño por fomentar valores de fe deja paso a la ratificación de planteamientos ideológicos. El propio general Franco incide en que la universalidad de España se hace realidad en la ruta jacobea porque ésta muestra el espíritu abierto del país[1]. El Estado advierte que el Camino le confiere una importante carta de presentación a nivel mundial.

1 Franco, F., "Un nuevo Año Santo", *Compostela*, n.º 64, 1964, p. 13.



Fig. 1. Calle del conjunto medieval de Portomarín (ca. 1955. APS).



Plano 1. Conjunto medieval de Portomarín en el Camino de Santiago de Compostela (Agosto, 1955. APS).

A partir de entonces, aumentan las actuaciones para la mejora técnica y viaria del Camino, entre las que ocupa un lugar destacado la restauración de monumentos. Las campañas promocionales ya no se centran tanto en el culto al Apóstol o en la ciudad de Santiago de Compostela –como meta espiritual de peregrinos–, sino en la ruta propiamente dicha. Ésta comienza a adquirir dimensión turística y se publicita como parte fundamental del fenómeno jacobeo. El Camino se valora como itinerario espiritual que posee, al mismo tiempo, un significado turístico-cultural de España[2]. De hecho, en 1962 el gobierno declara el Camino Francés Conjunto Histórico-Artístico y amplía el plan de intervenciones que hasta ese momento se realiza en su traza[3].

2 Rodríguez, M.F., *Los Años Santos compostelanos del siglo XX. Crónica de un renacimiento*, Santiago de Compostela, 2004, p. 256.

3 La buena acogida de las actividades gestionadas por las Juntas Jubilares de 1954 y 1965 deriva en la creación del "Patronato Nacional del Camino de Santiago". Con motivo de su constitución en 1964, se reúnen represen-



Fig. 2. Casa del conjunto medieval de Portomarín (ca. 1955. APS).

La ejecución de nuevas actuaciones genera la progresiva patrimonialización del Camino y se pone en marcha su restauración y definición monumental[4].

El acondicionamiento del Camino Francés comprende desde las mejoras para hacerlo más transitable y la dotación de equipamientos para los peregrinos, hasta la restauración de recursos monumentales y la ordenación de parajes con huellas históricas singulares. La puesta en marcha de todas estas iniciativas se completa con el llamado "Plan de Restauración de los Lugares Jacobeos" que, coordinado por el arquitecto Francisco Pons-Sorolla desde las direcciones generales de Bellas Artes y de Arquitectura, persigue la valoración supracultural del Camino en su totalidad[5].

La conversión de "lo jacobeo" en producto turístico[6] durante el franquismo llega a su culmen con la preparación del Año Santo 1971, cuando, por Orden de 9 de marzo, se crea oficialmente la Ruta "Camino de Santiago"[7].

tantes de los ministerios de la Gobernación, Obras Públicas, Vivienda, Información y Turismo, el director de Relaciones Culturales, el comisario del Patrimonio Artístico y el delegado de la Diócesis de Santiago para estudiar, sobre un plano del Camino, las obras ejecutadas hasta 1963 y programar las necesarias para la siguiente fase. El marco de intervenciones, referido únicamente al Camino Francés, afecta a localidades y monumentos emplazados en su entorno, desde Roncesvalles hasta Santiago de Compostela.

4 La activación patrimonial del Camino de Santiago abarca desde el reconocimiento de significados identitarios hasta la codificación y delimitación física, mediante su sometimiento a exhaustivos programas de restauración, divulgación y promoción turística. Cfr. Mouriño López, E., *Activación patrimonial e ritualización no proceso de revitalización do Camiño de Santiago*, Santiago de Compostela, 2001, p. 110-168. Esta autora estudia la activación turístico-patrimonial del Camino mediante las estrategias de intervención desplegadas por las administraciones públicas a partir de los años ochenta.

5 Castro Fernández, B., *Francisco Pons-Sorolla y Arnau, arquitecto-restaurador: sus intervenciones en Galicia (1945-1985)*, Universidad de Santiago de Compostela, 2007.

6 La consideración turística del Camino de Santiago apenas reviste polémica en la actualidad y muchos son los autores que han estudiado sus singularidades. Entre ellos, López Palomeque, F., "El Patrimonio y las nuevas formas de turismo: ciudades y villas camineras jacobeas", López Trigal, L. (dir.), *Ciudades y Villas Camineras Jacobeas. II Jornadas de estudio y debate urbanos*, León, 1999, p. 51-69, quien señala su condición itinerante –al estar constituido por etapas y destino final–, su linealidad –en cuanto ruta– y su configuración a partir de territorios contrastados que, al margen del significado colectivo en el Camino, presentan una función individual y generan por sí mismos recursos y atractivos turísticos. Este autor trata, además, el significado del patrimonio de las ciudades camineras en los procesos modernos de consumo turístico, con especial atención al papel desarrollado por las autoridades públicas.

7 El Ministerio de Información y Turismo establece ocho rutas en el territorio nacional para una mejor ordenación de la promoción turística: Camino de Santiago, Ruta del Quijote, Ruta del Arte Hispano-Musulmán, Ruta de los Conquistadores en Extremadura, Ruta del Arte Románico, Ruta del Gótico, Ruta de la Fe y Ruta Colombina.

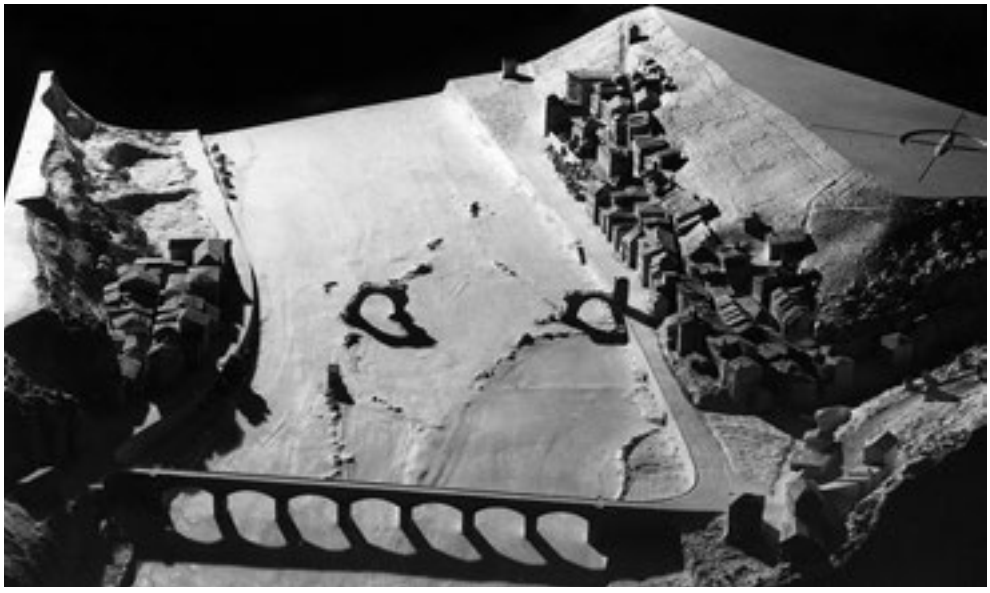


Fig. 3. Maqueta del conjunto medieval de Portomarín (1955. APS).

La instrumentalización política de los traslados de monumentos

A partir de los años cuarenta el Estado da inicio a una política grandilocuente y monumentalista sobre los recursos naturales y culturales del país. El deficitario panorama económico en que España se encuentra y su deliberado aislamiento del resto de naciones lleva a crear una estrategia de recuperación basada en sus propios medios. Esta autarquía entronca con la puesta en marcha de un plan de revitalización desde el servicio de Obras Públicas[8].

Entre los síntomas más dolientes derivados de la Guerra Civil (1936-1939) se sitúa, de modo preferente, la red de comunicaciones. Tras la inicial creación de la Dirección General de Regiones Devastadas, se da paso al restablecimiento de la transitabilidad de carreteras y a la reforma ferroviaria con la creación de la RENFE. Todas estas medidas se encaminan hacia la mejora de enlaces y adquirieren, desde muy pronto, una finalidad turística al permitir la accesibilidad tanto a localidades remotas con un encanto especial, como a Paradores Nacionales instalados en edificios emblemáticos de difícil comunicación[9].

8 Dirigido desde 1938 hasta 1945 por Alfonso Peña Boeuf, es sustituido por el ex-alcalde de Oviedo y diputado en la Asamblea de la Dictadura, José María Fernández Ladreda , quien, a su vez, es relevado en 1951 por Fernando Suárez de Tanguil y Angulo, conde de Vallellano; cfr. Equipo Mundo, *Los 90 ministros de Franco*, Barcelona, 1970, p. 53 y p. 246.

9 Castro Fernández, B., Lois González, R.C., "Se loger dans le passé: la récuperation emblématique de l'Hotal des Rois Catholiques de Saint Jacques de Compostelle en hôtel de luxe", *Espaces et Société*, 126-nº 3, París, 2006, p. 159-177.



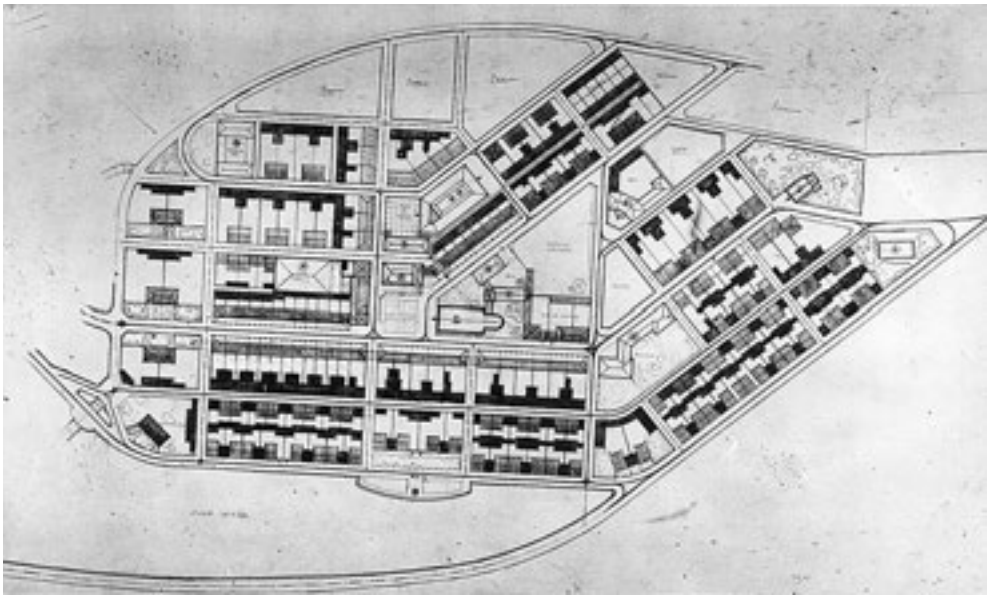
Fig. 4. Maqueta del nuevo Portomarín (1955. APS).

La normalización infraestructural del país se completa con la activación de la "política de pantanos", materializando los que habían sido ideados durante la dictadura del general Primo de Rivera y construyendo una nueva red de presas diseminadas por todo el país. Esta labor técnica pretende asegurar a la emergente industria el suministro continuo de energía eléctrica, y, con ello, poner fin a las restricciones surgidas en la etapa de posguerra. La repercusión de esta dinámica sobre el Patrimonio Cultural se hace evidente desde el momento en que algunos de los nuevos embalses afectan a zonas con Monumentos Nacionales declarados y a poblados de pintoresca imagen que tienen edificios de valor histórico. La confluencia de ambas circunstancias abre el debate entre la conservación de los referidos conjuntos o la anegación de éstos en beneficio del desarrollo nacional.

Al gobierno le interesa potenciar la imagen de una nación encaminada hacia su resurgimiento, sin dependencia de recursos exteriores. Si para conseguirlo tiene que sacrificar algún paraje con valores intrínsecos –etnográficos, arqueológicos, artísticos, ambientales, etc.–, no suele anteponer su salvaguarda a la obra hidroeléctrica. Tan sólo en casos de patrimonio declarado se intenta buscar una alternativa en torno a los bienes afectados, eludiendo la anulación o el cambio de directriz por parte de la empresa de ingeniería. Las soluciones barajadas oscilan entre la consolidación de los restos más destacados, para paliar los efectos de su consiguiente hundimiento, y el traslado de inmuebles o fragmentos más notables a otro emplazamiento a resguardo de las aguas.

La primera opción –mantener el objeto en su emplazamiento– cuenta en Galicia con una actuación proyectada por Pons-Sorolla en 1947 para proteger, en la medida de lo posible, el puente romano conocido como "Puente Pedriña"[10], en el término municipal de Bande (Ourense), correspondiente a la Vía XVIII entre Astorga y Braga.

10 Declarado Monumento Nacional el 31-05-1944.



Plano 2. Ordenación del nuevo Portomarín (1955. APS).

Para evitar su desmoronamiento, tras la decisión de construir el embalse de las Conchas, inaugurado en septiembre de 1949, se consolida la estructura, mediante el rejuntado profundo en sus dos frentes y el inyectado de cemento en la parte superior, y se realiza un detallado levantamiento planimétrico y un estudio fotográfico para dejar constancia de su existencia. Los gastos derivados de ambas operaciones corren a cargo de la empresa Fuerzas Eléctricas del Noroeste S.A. (FENOSA), encargada de la ejecución de la infraestructura hidráulica.

Esta alternativa de conservar restos significativos *in situ* suele aplicarse a los yacimientos arqueológicos afectados por los pantanos, por la complicación de su remozamiento. En 1963 el de Valdecañas sobre el río Tajo anega la ciudad romana de Augustóbriga[11] (Talavera la Vieja, Extremadura). El único monumento trasladado por su singularidad es la columnata conocida como "Los Mármoles" (siglo II), mientras que algunos objetos menores de cantería labrada son expoliados y llevados a distintas localidades y otros, como el campanario, se dinamitan a cargo de la compañía Hidroeléctrica Española para erradicar el recuerdo del pueblo absorbido por las aguas.

La segunda opción –trasladar los monumentos e inmuebles de interés histórico-artístico a otra ubicación para salvarlos de su hundimiento– desencadena tres de las operaciones técnicas más interesantes dirigidas por Pons-Sorolla en la provincia de Lugo. A mediados de los años cincuenta se programan en las cuencas de los ríos Miño

11 Valcárcel, J.M., "Técnica de la «puesta en valor» en las ciudades y conjuntos monumentales", *Preservación de monumentos*, Canadá, 1966, p. 66-78.

y Sil varias presas hidroeléctricas. El pantano de Os Peares anega territorios de Carballedo y obliga al traslado de las iglesias románicas de Santo Estevo de Chouzán y San Xoán da Cova[12], mientras que el pantano de Belesar origina el desmantelamiento del poblado medieval de Portomarín y el traslado de sus principales arquitecturas a nuevo asentamiento.

El traslado de Portomarín (1960-1964): ordenación urbana y restauración arquitectónica

En el año 1955 el Estado decide construir, como Obra de Interés Nacional, el embalse de Belesar, muy próximo a Portomarín, en unos años caracterizados por la mejora de las infraestructuras y de las obras de ingeniería en todo el país: pantanos, carreteras, etc. Al proyectar la presa, se observa que el aumento del nivel del agua afecta al núcleo medieval de Portomarín, etapa emblemática del Camino Francés[13] declarada Conjunto Histórico-Artístico por decreto del 8 de febrero de 1946. Para evitar su pérdida, la Dirección General de Bellas Artes y las academias de la Historia y Bellas Artes exigen salvar sus monumentos más importantes. La empresa encargada de construir la presa –FENOSA– costea el trasplante de los elementos más significativos, bajo la supervisión del Servicio de Defensa del Patrimonio Artístico Nacional. La dirección facultativa de la construcción y ordenación del nuevo pueblo recae en el arquitecto Francisco Pons-Sorolla, quien cuenta con la colaboración de su colega Manuel Moreno Lacasa y un equipo de especialistas, entre ellos la constructora Varela Villamor[14]. La ordenación del nuevo Portomarín se realiza finalmente entre los años 1960 y 1964. Su difusión internacional se lleva a cabo de modo inmediato y se convierte en una de las intervenciones más significativas de la historia de la restauración monumental de España.

El antecedente español más próximo en el tiempo a esta operación es el del templo visigodo de San Pedro de la Nave (Zamora)[15], realizado entre 1930 y 1932 por el arquitecto Alejandro Ferrant y costeado por la empresa Iberduero. El detonante para la reubicación de este templo en su nueva cota es la construcción del pantano Ricobayo, a orillas del río Esla. Su desplazamiento presenta dos similitudes operativas con el de Portomarín. En primer lugar, se procura que el nuevo asentamiento mantenga las características

12 Ambas declaradas Monumento Nacional el 16-X-1950.

13 Castillo López, A. del, "El Recorrido gallego del antiguo Camino Francés de las peregrinaciones a Compostela", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense*, t. 9, n.º 204, mayo-junio 1932, p. 345-348.

14 Varela Villamor, J., *Desmontaje, traslado y montaje de las iglesias fortaleza de San Juan y la de San Pedro, arco del puente romano y capilla de Santiago del pueblo de Portomarín (Lugo), salvándolos de su anegamiento por el embalse del río Miño, en Belesar*, Lugo, 1970.

15 Declarada Monumento Nacional el 22-IV-1912. Como aproximación a su análisis arquitectónico y artístico, cfr. Carballedo Zoreda, L. (coord.), *La iglesia de San Pedro de la Nave (Zamora)*, Zamora, 2004; Ramos Pérez, H., *San Pedro de la Nave, s. VII: una iglesia para recordar*, Zamora, 2001; Mateos Rodríguez, M.A., Esteban Ramírez, A.L., *San Pedro de la Nave*, Zamora, 1980 (2ª edición, corregida y aumentada, 1988).

ambientales del territorio original y, en segundo término, el proceso de traslado y nuevo montaje de arquitecturas es aprovechado para su restauración historicista.

El viejo Portomarín estaba constituido por los barrios de San Xoán y San Pedro, emplazados en las dos riberas del río Miño, respectivamente, y unidos mediante un puente romano reconstruido hacia el año 1125[16]. De este enlace tan sólo conservaba dos arcos, uno situado en medio del caudal y otro en la cabeza de llegada al barrio de San Xoán. A este último se adosaba la capilla de Santiago, de traza original románica, pero transformada en el tiempo, desde la cual –según las crónicas medievales– se impartían las bendiciones a los caminantes que se dirigían hacia Compostela. La comunicación entre ambos núcleos se establecía a través de un puente moderno levantado más arriba. El patrimonio monumental lo integraban las ruinas del antiguo hospital de peregrinos en el barrio de San Pedro y algunos edificios blasonados de carácter civil, construidos con materiales nobles entre los siglos XVI y XVIII. Las construcciones religiosas de especial singularidad eran la capilla de San Pedro y la iglesia de San Xoán[17], ambas trazadas en época medieval pero con alguna alteración posterior. El entramado tortuoso de su enclave –propio del crecimiento orgánico medieval– se completaba con un caserío humilde que reforzaba su carácter pintoresco[18] (fig. 1 y 2).

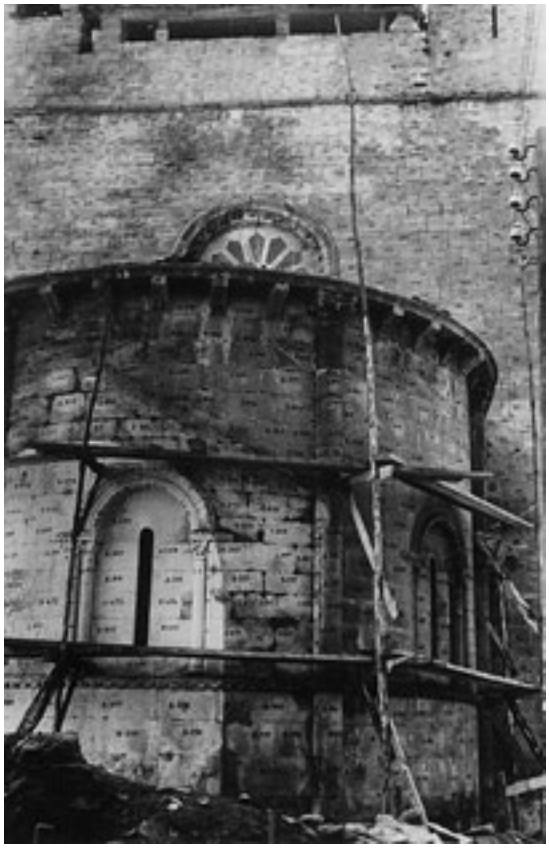


Fig. 5. Numeración de sillares de la iglesia de San Xoán en el conjunto medieval de Portomarín (ca. 1960. APS).

A la singularidad histórico-artística del conjunto medieval de Portomarín se añade un motivo de carácter socioeconómico que justifica la necesidad de levantar un nuevo

16 Los barrios de San Pedro y San Xoán habían sido declarados Conjunto Histórico Artístico el 08-II-1946. Sánchez Cantón, F.J., "Portomarín", *Hospes*, n.º 7, 1942, p. 37.

17 Declarada Monumento Nacional el 03-06-1931.

18 Paz López, G., *Portomarín. Monografía geográfica de una villa medieval*, Zaragoza, 1961. Interesante testimonio –Premio Menéndez Pelayo 1953– sobre el Portomarín medieval antes de su anegación, acompañado de material gráfico y fotográfico.



Fig. 6. Desmontaje de la iglesia de San Xoán en el conjunto medieval de Portomarín (ca. 1960. APS).



Fig. 7. Desmontaje y clasificación de piezas de la iglesia de San Xoán (ca. 1960. APS).

poblado. La construcción de la presa de Belesar implicaba un contratiempo importante para los 580 habitantes de Portomarín que se enfrentaban a la pérdida de sus tierras de cultivo y a la expropiación de sus casas, y se veían abocados a una emigración forzosa. La principal actividad económica era la agrícola, a la que seguía de forma destacada la ganadera. El sesenta por ciento de su población trabajaba en el campo y el resto atendía sobre todo a ocupaciones comerciales y artesanas. Este corte social explica que la mayoría de sus viviendas –noventa y una de las ciento cuarenta y nueve totales– se dispusieran en dos, tres o cuatro plantas para alojar el establo o los locales de trabajo en el nivel inferior y destinar a residencia las habitaciones superiores.

La construcción del nuevo núcleo se perfila no sólo como la solución idónea para evitar la situación de desamparo a la que estaban condenados los habitantes del viejo Portomarín, sino también para mejorar su nivel de vida y compensar *"el sacrificio afectivo de abandonar sus viejos y antiguos hogares, cuna de sus antepasados que vieron pasar tantos peregrinos hacia Santiago de Compostela"*[19]. La mejora de vida se proyecta tanto con un tipo de vivienda más acorde con su destino y con los avances técnicos, como mediante una red viaria higiénica y servicios generales de electricidad, depuradoras y transporte. Las viviendas se clasifican en ocho tipos diferentes que permiten ampliaciones y variantes de forma según cada caso y las necesidades de sus residentes. Desde el punto de vista estilístico, se busca la ambientación regional del conjunto, por lo que se fomenta el empleo de materiales tradicionales de la zona.

19 Proyecto de 1955, p. 3. Archivo particular de Francisco Pons-Sorolla.

La ordenación del nuevo Portomarín se apoya en una serie de trabajos informativos sobre el antiguo poblado que dejan constancia y testimonio de su trayectoria histórica y que permiten *"ambientar la nueva construcción lo más posible en la tradición y forma de vivir de la región"*[20]. Esta documentación consiste en estudios planimétricos, altimétricos y una copiosa información fotográfica. A ello se añade la confección de una maqueta entregada al Ministerio de Educación Nacional (fig. 3).

El nuevo emplazamiento se sitúa en la cima del llamado Monte del Cristo, próximo al antiguo poblado por la vaguada de un arroyo, oculto por la crecida de las aguas. Los motivos para seleccionar esta ubicación comprenden desde aspectos constructivos –los nuevos terrenos no presentan pendientes exageradas y resultan bastante compactos con desagües naturales–, hasta de salubridad –estaban bien aireados y contaban con buena orientación en función de las condiciones climáticas–. Asimismo, se advierte que los terrenos sirven para el tipo de actividad agrícola desempeñada hasta entonces por sus habitantes[21].

Las comunicaciones se garantizan con la permanencia del puente moderno que cruza el río Miño –únicamente recrecido en altura más de treinta metros–, sobre el que discurren las carreteras de Lugo y Sarria. La creación del nuevo poblado origina leves rectificaciones de ramales y nuevas pendientes adaptadas a los anchos de las carreteras. Como recuerdo del antiguo paso de los peregrinos se crea una calzada peatonal con acceso directo desde el puente mediante una escalinata. El arranque de ese enlace parte de un arco trasladado del antiguo puente romano y, de igual modo que sucedía en el conjunto medieval, remata con la también trasladada capilla de Santiago como coronación (fig. 4).

El plan de urbanización atiende a las condiciones del medio natural. Desde un enfoque estético, se rechaza la idea de disponer el conjunto de modo lineal a orilla del agua, en beneficio de una organización ecológica más favorable, procurando que la relación entre asentamiento y territorio sea lo más agradable posible: *"El nuevo pueblo dominará gran parte del embalse futuro, con bellas vistas y buenas perspectivas de él, manteniendo, sin embargo, una distancia prudencial que deberá ocuparse por repoblación forestal en evitación del aspecto poco grato de una ciudad a la misma orilla de un pantano en épocas de estiaje"*[22]. Para ello resultan fundamentales los trabajos de jardinería que se proyectan en todo el conjunto, mediante la repoblación y nuevas plantaciones en los márgenes del embalse, así como en la cima del monte donde se estudia convertir un antiguo castro en parque. También se diseñan jardines de uso público en la Plaza Mayor, el entorno del templo de San Xoán y el campo para romerías que rodea a la capilla de San Pedro.

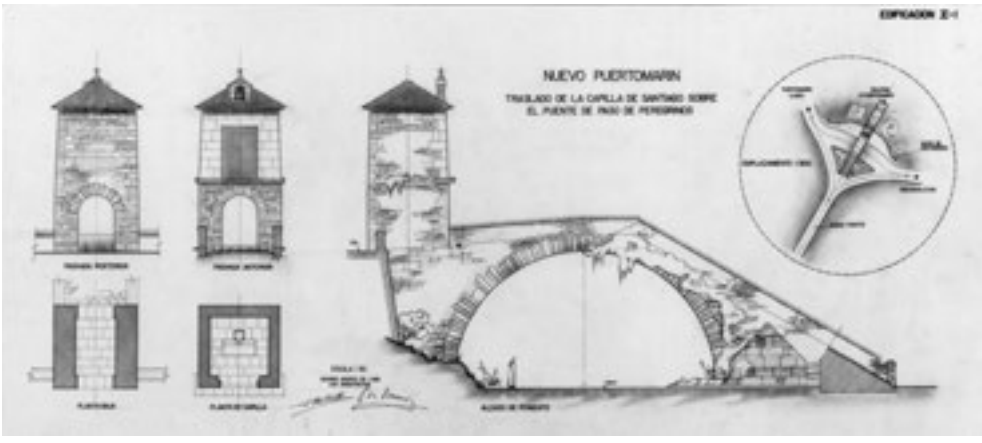
20 *Ibídem*.

21 El plan prevé la llegada de vecinos procedentes de otros núcleos próximos a Portomarín, igualmente afectados por el embalse, y contempla no sólo la construcción de un núcleo equivalente en volumen de habitantes al existente –con una superficie de 106.712,50 m²–, sino también varias manzanas de reserva –correspondientes a 25.822,00 m²– para desarrollar un futuro ensanche.

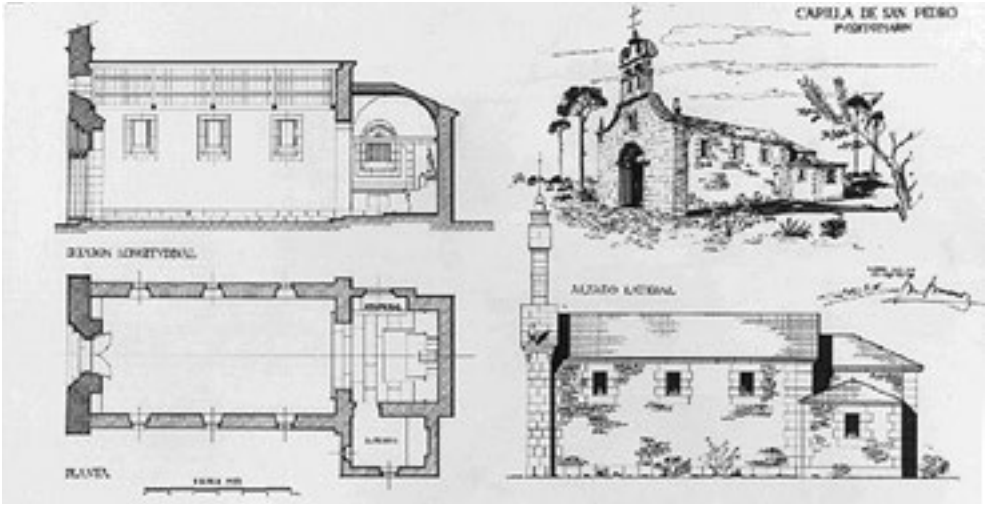
22 Proyecto de 1955, p. 7. Archivo particular de Francisco Pons-Sorolla.



Fig. 8. Capilla de Santiago y arco de puente en el conjunto medieval de Portomarín (ca. 1955. APS).



Plano 3. Proyecto traslado y restauración de la capilla de Santiago (Agosto, 1955. APS).



Plano 4. Proyecto de restauración de la capilla de San Pedro. Alzado principal (Julio, 1955. APS).



Fig. 9. Capilla de San Pedro en el nuevo Portomarín (ca. 1964. APS).



Fig. 10. Diposición de la capilla de San Pedro e iglesia de San Xoán en el nuevo Portomarín (ca. 1962. APS).

El trazado del poblado conjuga dos premisas fundamentales: la valoración global del conjunto y el emplazamiento de los monumentos trasladados a partir de sus relaciones de perspectiva. El resultado es un conjunto centrípeto, desarrollado a partir de un centro cívico-religioso, constituido por la Plaza Mayor, donde se reúnen los principales objetos de valor monumental con un sentido expositivo. La composición está presidida por la iglesia de San Xoán, en función de la que se disponen los restantes inmuebles, de tal manera que potencien aún más su mole castrense. Se completa con la Casa Consistorial y una serie de edificaciones en las que se instalan la mayoría de los elementos procedentes de los edificios residenciales no trasladados. La traza de ese núcleo neurálgico responde al modelo tradicional de plaza desarrollado en Galicia en el siglo XVIII, con accesos en sus ángulos, en contraposición a ejes axiales, que favorecen la visión de los monumentos –fundamentalmente de lenguaje románico y barroco–, así como la articulación de las vías. Se potencia su carácter multifuncional, concebido como foro con proyección inmediata a su entorno.

En el flanco oriental de la plaza, detrás de la iglesia de San Xoán, se disponen la Casa Rectoral y las dependencias parroquiales, algo distanciadas de aquella para favorecer la visión individualizada del monumento[23]. Esta medida desen-

23 La Rectoral se distribuye en dos plantas con solana al Mediodía y fachada hacia la calle con soportales. Cuenta además con patio y huerta de gran desarrollo. Desde el interior presenta comunicación con el salón de cateque-

cadena *"la creación de una plazuela rodeando al ábside, rincón tranquilo y ambientado que sirve de acceso a la Catequesis y al despacho parroquial"*[24]. La comunicación entre estas dependencias y la iglesia se resuelve mediante un paso cubierto que conduce hasta el presbiterio por el costado del Evangelio, *"haciendo rotura del muro mediante una puerta tallada en la sillería y aprovechando el tramo recto del ábside en que no existe decoración alguna. Por el interior del paso se mantiene visto el pequeño frente de sillería del ábside"*[25].

Por el lado sur de la plaza, discurre la Calle Mayor, cuyo frente edificado está constituido por construcciones residenciales caracterizadas por la secuencia de soportal. Este elemento se incluye para regularizar y dignificar el nuevo conjunto, así como para favorecer el tránsito de los peatones y sus actividades comerciales, poniéndolas a resguardo de las lluvias habituales en Galicia. En el conjunto medieval, únicamente se registraba este elemento de forma adintelada en dos casas, mientras que en el nuevo Portomarín se dispone en puntos estratégicos del entorno de la Plaza Mayor para fomentar perspectivas, intercalando su aspecto curvo o adintelado. En su mayoría, se sitúan ante los comercios importantes, las viviendas más acomodadas y los edificios de trascendencia civil.

El Ayuntamiento –construido en el lateral norte de la Plaza Mayor– se dispone en dos plantas para destacar el volumen de la iglesia de San Xoán. Su tratamiento formal responde al deseo de armonizar con el resto de edificios que lo flanquean. Para ello se instala una pequeña escalinata como acceso principal, que conduce a un pórtico de entrada con triple arcada. La secuencia de soportal se prolonga en el edificio contiguo –también de dos plantas–, que tiene su entrada en eje con la puerta lateral del templo. En su ángulo con el Ayuntamiento, se disponen unos soportales adintelados con trasplante de pilastras procedentes de casas del viejo Portomarín.

La Casa Sindical se ubica en el frente opuesto a la iglesia de San Xoán, en una construcción levantada con la mayor parte de la antigua Casa del General, previamente restaurada. La armonía del soportal se mantiene con la zona de ingreso porticada y la perspectiva visual del templo también se respeta mediante su desarrollo en dos plantas. Los principales elementos trasladados son el portalón en forma de arco, el ventanal de ángulo, las ménsulas del balcón y la sillería del cuerpo correspondiente al ángulo este del actual edificio. También se aprovecha la totalidad de la sillería con las basas, pilastras, zapatas decoradas, dinteles e imposta del soportal incompleto en la fachada nordeste; así como las fachadas, con nicho, imagen y escudos que se colocan en el cuerpo del siglo XVIII en el ángulo norte. Del antiguo hospital de peregrinos se trasplantan las columnillas de la solana y el antepecho de sillería, y se aprovechan

sis, que también tiene otra entrada independiente, y con la nueva sacristía, realizada por completo en sillería. Todo el conjunto se proyecta con fábrica de mampostería de pizarra vista –salvo la Rectoral que tiene parte de su fachada caleada–, completada con sillería en zócalos, esquinales, cornisas y recercados de huecos.

24 Proyecto de 1955, p. 17. Archivo particular de Francisco Pons-Sorolla.

25 *Ídem*, p. 17-18.



Fig. 11. Emplazamiento de la iglesia de San Xoán en el conjunto medieval de Portomarín (ca. 1955. APS).

tanto sus sillares como los de los edificios contiguos que estaban en ruinas, para colocarlos, prioritariamente, en los recercados de huecos y las zonas con diferente nivel, las nuevas cornisas y la puerta de entrada a la casa del secretario.

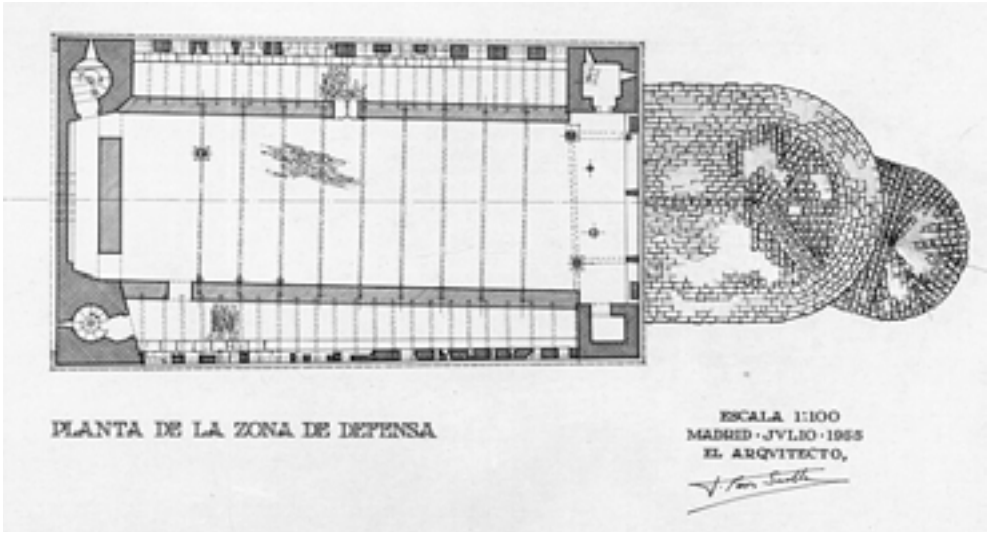
El Mercado de Abastos y las dependencias municipales de garaje, talleres y almacén se emplazan detrás del Ayuntamiento[26]. El Grupo Escolar se instala en la calle principal, en cuyo eje se dispone la entrada[27]. El Centro de Higiene Rural –con desarrollo de una planta– se proyecta en las cercanías del Grupo Escolar y resuelve el acceso principal mediante un porche[28]. La Casa-Cuartel de la Guardia Civil –de tres plantas, en cumplimiento de las ordenanzas que regulan sus servicios– se emplaza en la zona dominante del monte, para controlar las principales vías de acceso[29]. El resto

26 El Mercado se configura siguiendo el tipo arquitectónico de una planta seccionada por eje axial, con acceso en sus extremos al que abren los almacenes, oficinas y despacho central. Los diferentes puestos se sitúan de modo independiente en un patio central semicubierto, presidido por una fuente, al que conducen los pasillos intercalados en su planta.

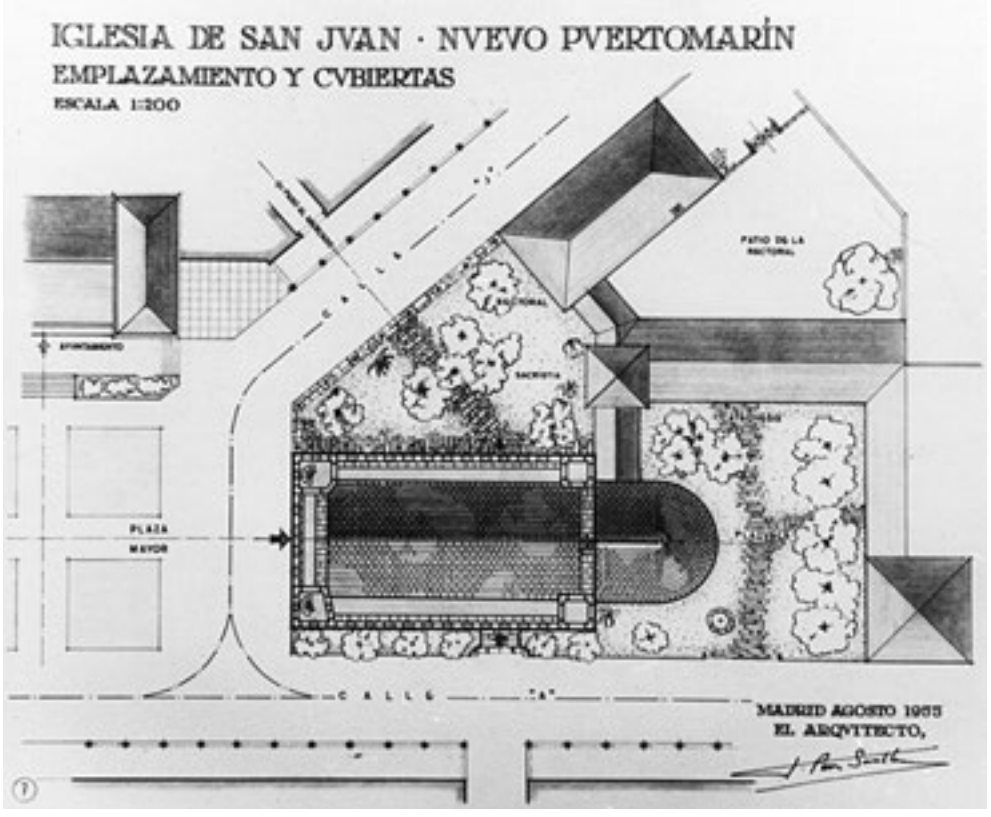
27 Se levanta con un carácter *"sencillo, alegre y acogedor buscando una orientación apropiada y separando convenientemente las escuelas de niños de las de niñas y párvulos"*. En sus proximidades, se construyen las viviendas para los maestros, de modo que se consigue *"agrupar los servicios docentes y las enseñanzas de doctrinas culturales y espirituales en esta zona del pueblo"*. La altura mantiene los dos pisos para no alterar la valoración del conjunto; cfr. Proyecto de 1955, p. 22-23. Archivo particular de Francisco Pons-Sorolla.

28 La vivienda del médico se dispone contigua al centro, con el que tenía un acceso directo. La entrada exterior se realiza por un pórtico situado en la confluencia de las dos calles donde se ubica. Como medida sanitaria, la casa tiene un pequeño jardín de aislamiento.

29 El antiguo edificio se hallaba en estado ruinoso, *"estando diseminados los números de dicho servicio en condiciones deplorables para misión tan importante, y sin la dignidad necesaria a tan honroso Cuerpo";* cfr. Proyecto de 1955, p. 24. Archivo particular de Francisco Pons-Sorolla.



Plano 5. Planta de la zona de defensa de la iglesia de San Xoán en el conjunto medieval de Portomarín (Julio, 1955. APS).



Plano 6. Emplazamiento de la iglesia de San Xoán en el nuevo Portomarín (Julio, 1955. APS).



Fig. 12. Reconstrucción de la iglesia de San Xoán en el nuevo Portomarín (ca. 1960. APS).

de servicios públicos se proyectan en sitios estratégicos que permitan efectos estéticos para conseguir la armonía general del nuevo conjunto[30].

Las técnicas constructivas aplicadas a los inmuebles de nueva planta son, en su mayoría, similares entre sí. Los muros exteriores son de mampostería enfoscada, mientras que los esquinales y recercados de huecos son de sillería o mampostería vista, recortada por el revoco del lienzo. Las cubiertas se construyen de hormigón armado, aligerado o con viguetas prefabricadas y doble tablero de rasilla con capa superior de mortero de cal para clavar la pizarra.

El trazado de las calles mantiene en lo posible la topografía del terreno. En las de fuerte pendiente y carácter peatonal, se proyectan escalinatas en los puntos convenientes –de peldaños de piedra o pizarra, según su categoría–, con el doble propósito de evitar excesivos movimientos de tierras y conseguir un *"tipo de calle muy corriente en la región gallega"*[31]. La pavimentación también varía entre el enlosado de piedra granítica, para las zonas importantes –como la Plaza Mayor y las vías con soportales–, y el de chapacuña de pizarra con aceras de piedra.

El traslado de arquitecturas desde el conjunto medieval al nuevo Portomarín no afecta por igual a todos los edificios de interés. La iglesia de San Xoán y la capilla de Santiago se trasladan de modo integral con la restauración simultánea de sus fá-

30 El lavadero público se sitúa en la parte baja del pueblo, al final de la calle de Ronda, con una disposición y orientación adecuadas para la comodidad de sus usuarios. Las fuentes públicas se instalan a lo largo del conjunto en los puntos más convenientes, ya fueran exentas o adosadas. Los abrevaderos se colocan en las zonas de paso obligado para la mayoría del ganado. Se piensa en celebrar la feria de ganado en las laderas de fuerte pendiente, orientadas hacia el Saliente, por ser las más convenientes para el arrastre de los desechos por las pluviales, las más aireadas y de mejor ventilación, así como por situarse al borde de un acceso principal.

31 Proyecto de 1955, p. 12. Archivo particular de Francisco Pons-Sorolla.

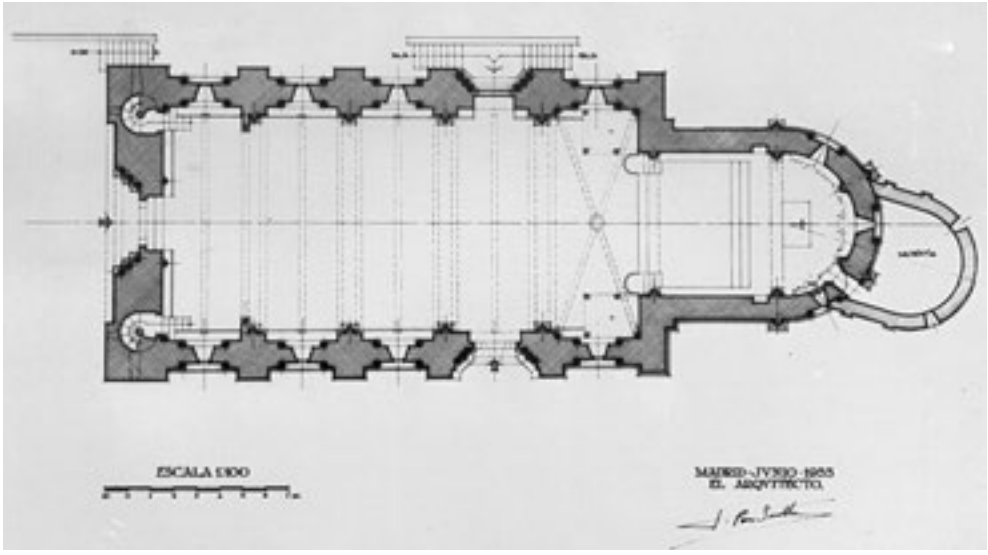
bricas, mientras que de la capilla de San Pedro únicamente se mantiene la portada románica y un mausoleo, y se erigen nuevas la nave y la sacristía. Los elementos más interesantes del resto de inmuebles que se deciden aprovechar son escudos, fábricas de sillería, pilares, soportales, columnillas blasonadas, portadas y balcones.

Las operaciones de traslado y las técnicas para el levantamiento de las edificaciones artísticas resultan más complejas en su ejecución que las aplicadas para las construcciones de nueva planta. Las obras no sólo consisten en el desmontaje de sus fábricas –con la precaución de no alterar en gran medida las características particulares de cada una de ellas–, sino también en la restauración de las mismas y su nueva construcción con rigor científico y la sustitución de las partes mutiladas o deterioradas por materiales análogos en calidad y tratamiento.

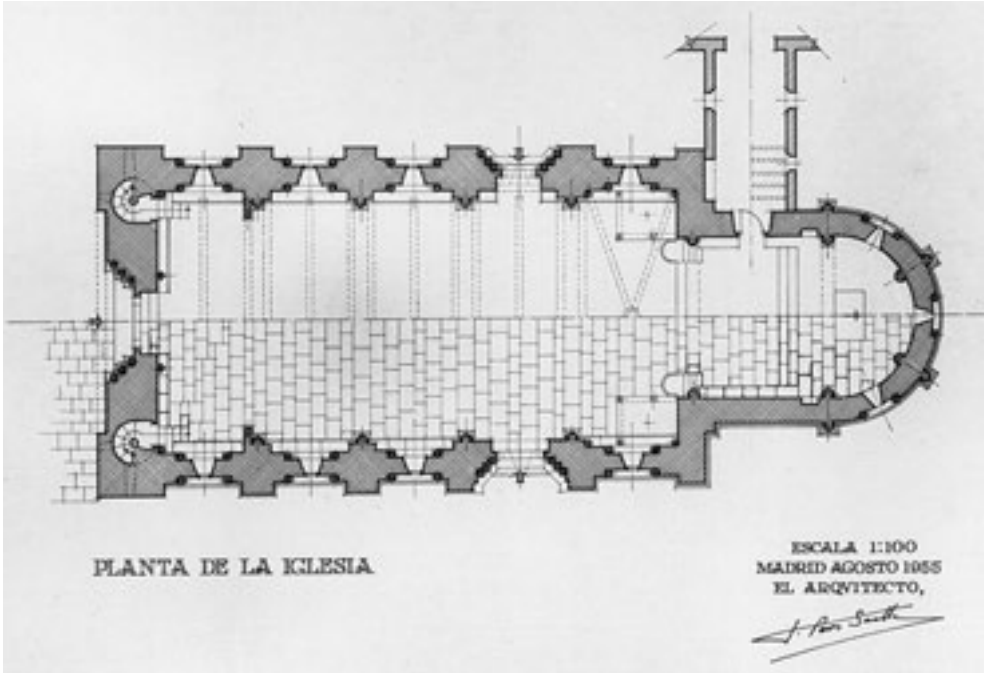
El proceso se inicia con la eliminación de cuerpos adosados y añadidos que no se trasladan –retablos, altares y sacristías– con todo cuidado para aprovechar los sillares y elementos que, por su calidad y pátina, pudieran ser empleados en la nueva construcción. Esta operación se completa con la limpieza de vegetación y morteros, lo que permite realizar un croquis de despiezo de objetos y lienzos que iban a ser trasplantados –anotando en ellos cotas y disposición de dovelas e hiladas de sillares– numerados en orden de abajo arriba (fig. 5). En las zonas de mampostería pizarrosa pequeña, no se detalla su despiezo, pero se fotografía su alzado para reproducir posteriormente el carácter del paramento. Al mismo tiempo, se preparan terrenos de amplitud suficiente para almacenar, ordenar y clasificar las partes desmontadas hasta el momento de su traslado (fig. 7), así como pistas para su enlace con el nuevo emplazamiento.

Para mantener los perfiles de los arcos y las arquivoltas de las portadas se construyen cimbras ligeras de tabla sobre las que se realizan correcciones para suprimir deformaciones por cedimientos y, de ese modo, no falsear el trazado original. A partir de estas plantillas corregidas se construyen las cimbras de montaje. El siguiente paso consiste en la numeración de los sillares con pintura no grasa, de acuerdo con el número designado en los croquis, y de diferente color en ambas caras. Esta operación también se realiza en el enlosado del pavimento y en la plementería de las bóvedas.

La dureza de la argamasa que unía los sillares, las juntas excesivamente finas entre ellos y el grado de descomposición que presentaba la mayoría hacían prever su fácil rotura, por lo que se desencadena una operación delicada de desmontaje. La técnica consiste en ir extrayendo a puntero los interiores de los muros, hilada por hilada, y levantando los sillares mediante cuñas de madera, previa limpieza de las juntas exteriores. En algunos casos es preciso serrar las juntas, cortando el mortero que las unía. El número identificador de cada sillar se sustituye por otro realizado con pintura indeleble en la cara superior de su asiento. En las portadas el problema del desmontaje se acentúa por la calidad de la escultura y de los elementos moldurados (fig. 6), por lo que es necesario revestir con una capa de gelatina las partes decoradas, y sobre ellas formar bloques de escayola cortados, según el plano de cada dovela y sillar, mediante hojas de zinc. Esos bloques de protección se mantienen hasta ser nuevamente montados, cortando o acuñando las juntas sin golpear.



Plano 7. Planta de la iglesia de San Xoán antes de su traslado y restauración (Julio, 1955. APS).



Plano 8. Planta de la iglesia de San Xoán según proyecto de traslado y restauración (Julio, 1955. APS).

El asiento de los sillares en el nuevo montaje se realiza mediante morteros de cemento y arena fina en proporción 1:4, dejando sin mortero la cara externa del paramento para su rejuntado posterior con morteros de cal del tipo de los antiguos. El proceso es gradual y se realiza de modo bastante ordenado para evitar confusión entre el elevado volumen de material desmontado.

Los tres monumentos religiosos que se trasladan –capillas de Santiago y San Pedro e iglesia de San Xoán– tienen un destacado valor histórico-artístico y una especial significación simbólica. En cada una de las operaciones, Pons-Sorolla aplica los criterios que definen su práctica restauradora e introduce modificaciones morfológicas de interés. En este aspecto, se observa una importante diferencia conceptual entre los traslados de San Pedro de la Nave (Zamora) y de Portomarín. Mientras Alejandro Ferrant dirige el traslado piedra a piedra, para mantener el carácter singular del monumento, liberándolo de estructuras modernas –campanario y sacristía– y devolviéndole la prestancia y forma primitiva, con el empleo de ladrillo para diferenciar las partes restituidas, con evidente notoriedad, de las partes antiguas –por ejemplo, en las bóvedas interiores–; la depuración a cargo de Pons-Sorolla procura una menor distinción material en aras de la "unidad de estilo" que caracteriza la mayoría de sus intervenciones[32].

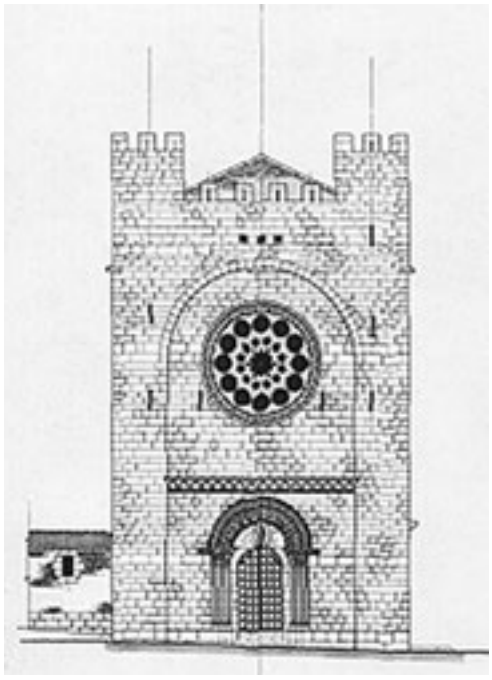
La capilla de Santiago era una pequeña construcción románica con transformaciones posteriores –como la espadaña–, levantada sobre el último arco del puente romano en su llegada al barrio de San Xoán. Esta situación permitía que en su parte inferior discurriera un paso abovedado para los caminantes. El descenso de nivel de la carretera moderna potenciaba su elevación del entorno. En el lienzo que daba hacia el puente se abría el único hueco que presentaba, desde el que se impartía la bendición a los peregrinos. Toda la fábrica estaba construida en mampostería de pizarra, salvo el citado hueco que había sido revestido con sillería (fig. 8).

La dirección de las obras juzga a esta capilla como una edificación singular, no tanto por su dimensión artística como por su valor memorial, que la convertía en símbolo indiscutible del carácter jacobeo de Portomarín. La alteración del acceso al nuevo conjunto por la construcción del embalse hace imposible conservar o reproducir el carácter del puente antiguo y sus elementos. En consecuencia, se decide trasladar la capilla y el arco sobre el que se disponía (plano 3) para mantener el recuerdo histórico de la peregrinación a Compostela. Su traslado se concibe como la exhibición de un "objeto museable"[33] que interesa custodiar vivo.

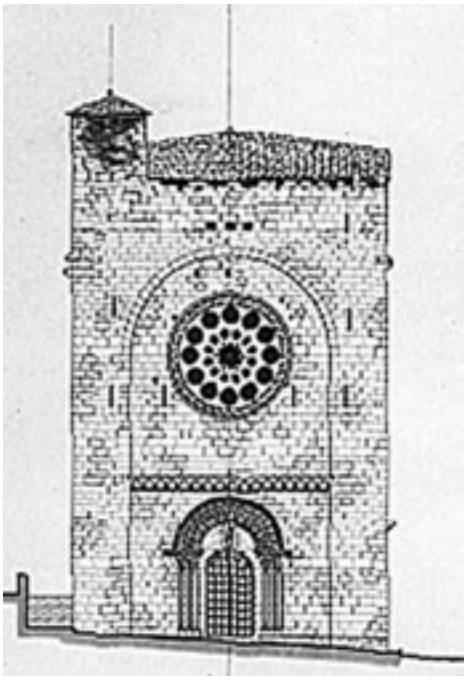
La nueva edificación incluye el aprovechamiento de todos los paramentos interiores y exteriores de la capilla, sus contrafuertes y bóvedas de arista y cañón y el cam-

32 Durante el siglo XX, el marco legislativo español –Ley sobre Defensa, Conservación y Acrecentamiento del Patrimonio Histórico-Artístico Nacional de 1933– y los acuerdos internacionales sobre conservación del patrimonio cultural –Carta de Atenas de 1931 y Carta Internacional de Conservación y Restauración de Monumentos y Sitios, suscrita en Venecia en el año 1964– rechazaron los principios de la restauración estilística y la "unidad de estilo". Sin embargo, en nuestro país, su influjo caracterizó buena parte de la *praxis* realizada durante el franquismo. Hernández Hernández, F., *El patrimonio cultural: la memoria recuperada*, Gijón, 2002.

33 Proyecto de 1955, p. 2. Archivo particular de Francisco Pons-Sorolla.



Plano 9. Alzado de Poniente de la iglesia de San Xoán según poyecto de traslado y restauración (Julio, 1955). APS)



Plano 10. Alzado de Poniente de la iglesia de San Xoán antes de su traslado y restauración (Julio, 1955. APS).



Fig. 13. Fachada principal de la iglesia de San Xoán en el conjunto medieval de Portomarín (ca. 1955. APS).



Fig. 14. Fachada principal de la iglesia de San Xoán en el Nuevo Portomarín (1964. APS).

panil, así como la restauración y sustitución de los elementos perdidos o con mayor descomposición por otros similares en labra y calidad. Los pretiles desaparecidos del puente se reconstruyen, como también los muros de contención, necesarios para su trasplante. La escalinata de acceso –desarrollada en un solo tramo y con peldaños de sillería pizarrosa– se realiza de nueva obra, como también la mesa de altar, en granito, para las celebraciones litúrgicas. Los trabajos se completan con la renovación total del pavimento, con la impermeabilización de los elementos de paso y la reparación del mecanismo de tañido de la campana[34].

La capilla de San Pedro era la parroquial del barrio al que daba nombre en el viejo Portomarín. El origen del templo se remontaba a la época medieval, cuyo claro testimonio era la portada románica que conservaba en la fachada principal. Este lienzo había sido reformado en el siglo XVII con un nuevo lenguaje formal, caracterizado por la espadaña. La decisión de mantener la capilla en el nuevo poblado desencadena el traslado parcial de su fábrica, por no considerarla de valor suficiente en su totalidad. Con ello, se consigue un ahorro económico en los trabajos de desmontaje y se procura una mayor pervivencia del monumento con la renovación completa de su fábrica.

Los elementos trasladados son la fachada barroca, con la portada románica, y el mausoleo de la familia Pimentel, situado en el lado del Evangelio del presbiterio. El resto del edificio se erige de nueva ejecución en mampostería de pizarra vista al exterior, con sillería en recercados de ventanales, zócalos, cornisas y esquinales (fig. 9 y plano 4). En el interior, la mampostería de los paramentos se reviste, para darle uniformidad, con enlucido a base de mortero de cemento y blanqueo a la cal, y la sillería se dispone, además de en las zonas citadas, en la rosca del arco triunfal.

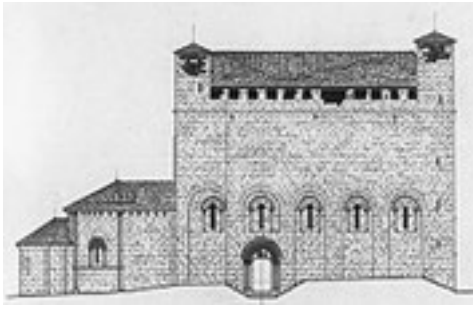
El desarrollo en planta se mantiene de una nave rematada en ábside rectangular, de altura menor que el hastial posterior de aquélla. El presbiterio se cubre con *"bóveda tabicada de rincón de claustro con lunetos correspondientes a la embocadura de nave, rectangular y a una ventana lateral situada sobre el sepulcro de la familia Pimentel"*[35]. La edificación de la capilla se completa con una sacristía auxiliar comunicada internamente con el presbiterio en el lado de la Epístola. Esta dependencia se realiza siguiendo el mismo esquema constructivo y formal que el resto del monumento.

La cubrición del templo incluye la nueva ejecución de la armadura en madera de castaño y la instalación de pizarra irregular en su cierre externo. Las obras complementarias van desde la renovación del enlosado, hasta la construcción de una nueva mesa de altar en granito y la reparación de campanas y sistema de repique.

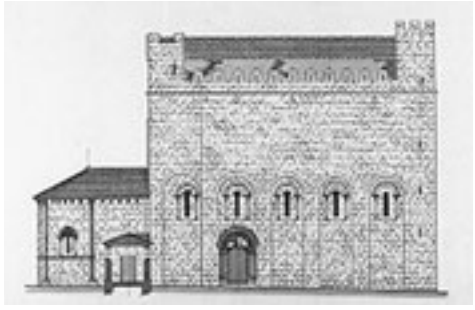
Su ubicación en el nuevo Portomarín responde al deseo de continuar las perspectivas y ejes de visualización trazados en el Plan de Ordenación. Si la capilla de Santiago se ubica en eje con el puente de acceso al poblado, la de San Pedro se instala

34 En el año 1969, el Ministerio de Educación y Ciencia aprueba un proyecto redactado por Pons-Sorolla para la reparación urgente de los daños ocasionados por los temporales en las cubiertas de madera y pizarra de la capilla. Archivo General de la Administración, Sección: Cultura, 26/141.

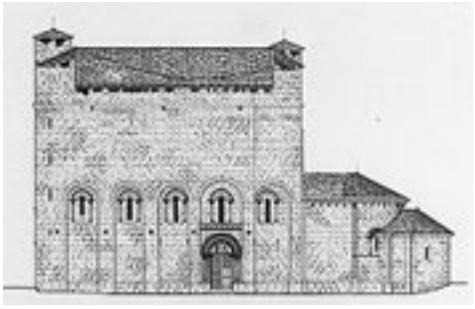
35 *Ibídem*.



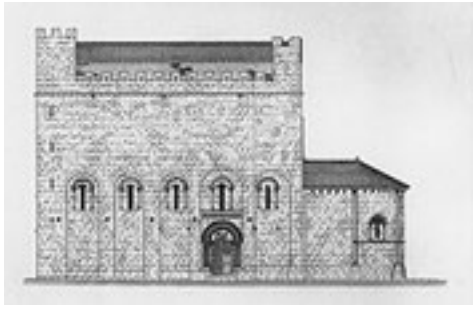
Plano 11. Alzado Norte de la iglesia de San Xoán antes de su traslado y restauración (Julio, 1955. APS).



Plano 12. Alzado Norte de la iglesia de San Xoán según proyecto de traslado y restauración (Julio, 1955. APS).



Plano 13. Alzado del Mediodía de la iglesia de San Xoán antes e su traslado y restauración (Julio, 1955. APS).



Plano 14. Alzado del Mediodía de la iglesia de San Xoán según proyecto de traslado y restauración (Julio, 1955. APS).

al final de la calle principal, en un medio natural adecuado para romerías populares. El emplazamiento respeta, con una distancia prudencial, a la iglesia de San Xoán, verdadero baluarte de la nueva ciudad, y se aproxima a las manzanas reservadas para el futuro ensanche: *"En este lugar, a la par que un bello efecto estético puede rendir un buen servicio de culto puesto que dentro del pequeño tamaño del poblado queda con el máximo alejamiento posible de la gran parroquial de San Xoán"*[36] (fig. 10).

La iglesia de San Xoán era la parroquial del otro barrio que constituía el viejo Portomarín y al que daba nombre. Se situaba junto a la ribera del Miño y con su aspecto de fortaleza actuaba como principal elemento defensivo para la población de ese margen (fig. 11 y plano 5). Levantada en el siglo XII, mantenía su traza original con algunas modificaciones posteriores que no ocultaban su esencia primitiva, como la cubrición del paso de ronda exterior, la sacristía anexa y algunos aditamentos interiores como la tribuna de coro del siglo XVII y el retablo mayor.

En el año 1942 había sido sometida a una reparación de cubiertas y a la limpieza de los rosetones sobre las portadas principal y lateral del Evangelio, bajo la dirección de Luis Menéndez Pidal. La operación no tuvo mayor trascendencia que adecentar el

36 *Ibídem.*

aspecto del monumento, retirando escombros y saneando los paramentos. Aunque se había previsto procurarle un cerramiento completo de sus huecos, esta operación quedó incompleta, quizá ante la inmediatez del embalse y su previsión de traslado[37].

El estado de conservación del templo en 1955 es lo bastante bueno como para aprovechar en su desmontaje la mayoría de la fábrica y la totalidad de elementos moldurados. A ello se añade el propósito de reconstruirla en modo similar a su morfología original. En palabras del arquitecto Pons-Sorolla, esta depuración resultaba bastante factible por el espíritu medieval que el templo conservaba muy poco adulterado: *"El interior tiene una gran armonía. Con pocos añadidos posteriores, además. Sólo el coro y algún que otro detalle sin trascendencia. Allí puede usted entrar a rezar en románico, en románico puro"*[38]. En consecuencia, todas las operaciones técnicas llevadas a cabo para su desmontaje, reconstrucción y traslado se realizan con gran cuidado para no dañar las piezas originales.

El emplazamiento que ocupa en el nuevo poblado no sólo le confiere el papel centralizador del conjunto, presidiendo la Plaza Mayor, sino que se idea para potenciar su carácter castrense. Con esta actuación se pretende dignificar un conjunto que en origen no gozaba de homogeneidad ni de grandes referentes artísticos, salvo su carácter pintoresco, fundado en la tortuosidad de sus calles. Para ello, se diseña un plan con fines expositivos de las principales muestras monumentales que se instalan en ese centro cívico-religioso, y en el que la iglesia de San Xoán es el mayor reclamo. En realidad, no existe ningún otro objeto arquitectónico que destaque tanto por su mole y aspecto como este santuario.

La principal característica que interesa resaltar del templo es su aspecto colosal. La primera medida que se toma al respecto es procurarle cierta individualidad mediante el aislamiento del resto de edificaciones y, así, únicamente se conecta con las dependencias parroquiales situadas en el entorno de su cabecera mediante un discreto paso, suprimiéndose la sacristía que la cubría parcialmente (planos 7 y 8). Los espacios circundantes se diseñan con escasa amplitud, para no perjudicar la volumetría del monumento, y los inmuebles próximos no superan los dos niveles en altura, para no obstaculizar su visualización unitaria (fig. 12). Por último, su ubicación en el ángulo de la manzana triangular que forma con otras edificaciones posibilita su mayor ensalzamiento y permite que las dos vías en que confluye, las más importantes del trazado, sirvan de marco para las celebraciones y procesiones religiosas (plano 6).

La reconstrucción del templo es simultánea a la restauración de sus paramentos, unidades estructurales y alzados. El criterio básico que determina la operación radica en tomar el monumento como el mejor documento para devolverle su aspecto primitivo y

37 La memoria descriptiva resulta de interés porque permite comprobar que el estado en que se encontraba el templo por entonces era similar al que trece años después narra Pons-Sorolla en su proyecto de traslado, restauración y nueva edificación.

38 Aguirre Bellever, J., "La gigantesca presa del Belesar inundará Puertomarín" (22-IX-1960). Archivo particular de Francisco Pons-Sorolla.

recrear las partes mutiladas partiendo de las existentes y de los croquis de despiezo (planos 9-10 y fig. 13-14). De hecho, los movimientos de tierras efectuados para las cimentaciones del nuevo templo se modifican de acuerdo a nuevas rasantes, para recuperar los niveles primitivos que habían sido modificados en el costado norte (planos 11 y 12).

Se trata de una restauración que pretende recuperar el carácter original y la unidad formal en que fue concebido el objeto arquitectónico, eliminando los añadidos posteriores que –a juicio del arquitecto– distorsionan la pureza de su imagen, y reintegrando todas aquellas piezas o elementos correspondientes a su concepto, función y diseño iniciales. Esta postura, fundamentada en el siglo XIX[39] y atribuida fundacionalmente al arquitecto francés Eugène Emmanuel Violletle- Duc (1814-1879) –por ser quien la formula en su obra *Dictionnaire raisonné de l'Architecture française du XIème au XVIième siécle* (1854-1868) y la ejecuta en exponentes arquitectónicos de Francia como la Madeleine de Vézelay, Notre-Dame de París, el castillo de Pierrefonds o la ciudad de Carcassone, entre otros–, ha derivado en la constitución de una de las escuelas más significativas de restauración monumental desarrollada en España durante el siglo XX –"Escuela restauradora" o "Restauración estilística"–, con Vicente Lampérez y Romea (1861-1923) como máximo defensor, de influencia destacada en la formación académica y en la obra de Francisco Pons-Sorolla[40].

Las dos operaciones que mejor ejemplifican esa pauta recuperadora tienen como objeto el cuerpo fortificado superior y la cabecera interior del templo (planos 13 y 14).

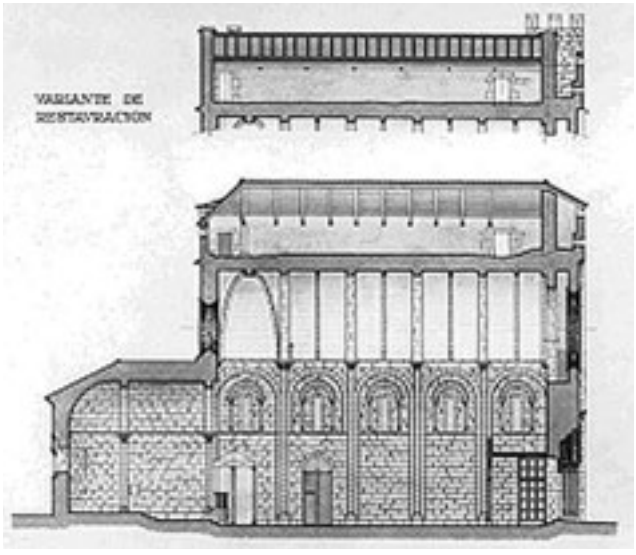
En el primer caso, se retira la cubierta que cerraba el paso de ronda, para destacar las torrecillas de sus ángulos, recuperar la funcionalidad de las gárgolas y devolverle el cierre almenado apropiado a su carácter de fortaleza (planos 15 y 16). Las partes nuevas que se construyen para completarlo son de sillería, similar en sus características a las existentes, mientras que los muros de fondo del paso se realizan en mampostería pizarrosa, a la vista. Las cubiertas se someten a su completa renovación, tanto de las armaduras leñosas por bóvedas tabicadas con tabiquillos y tableros de rasilla, como del cierre externo a base de pizarra irregular. Por su parte, en el paso de ronda, se coloca enlosado pétreo para garantizar la impermeabilización completa de sus estructuras.

En el segundo caso, se decide prescindir del retablo mayor –que pasa a manos del Ayuntamiento– para dejar a la vista el ábside y valorar la desnudez pétrea como sinónimo de belleza[41] (fig. 15 y 16). El presbiterio se reorganiza espacialmente, manteniendo

39 En los años cuarenta del siglo XIX, se abre el debate sobre los límites que han de regir la restauración monumental; cfr. Jokilehto, J., *A history of architectural conservation*, Oxford, Butterworth Heinemann, 1999, p. 137-173.

40 Ignacio González-Varas resume el objetivo de la restauración estilística como la intención de *"conseguir el monumento ideal, de estilo unitario y carácter cerrado, en donde las huellas del deterioro se eliminaran y el edificio ofreciera la apariencia externa de la obra recién creada";* cfr. González-Varas, I., *Conservación de bienes culturales. Teoría, historia, principios y normas*, Madrid, 1999, p. 160.

41 La mayoría de las intervenciones realizadas en Galicia bajo la supervisión de este arquitecto sobre edificios religiosos, principalmente de traza medieval, persiguen el rescate de la fábrica original. Este criterio depurativo suele conseguirse mediante la liberación de aditamentos constructivos modernos o a través de la eliminación de retablos, altares, pinturas y cales que cubren paramentos y elementos portantes. La intervención se articula



Plano 15. Sección longitudinal de la iglesia de San Xoán antes de su traslado y con la propuesta de restauración (Julio, 1955. APS).



Plano 16. Sección transversal de la iglesia de San Xoán antes de su traslado y con la propuesta de restauración (Julio, 1955. APS).

los dos baldaquinos pétreos de época gótica que enmarcan su entrada, mediante la rectificación de los espacios intermedios entre los diversos elementos, la construcción de tres peldaños de granito que ayudan a enfatizar la cabecera y la instalación de una nueva mesa de altar labrada, igualmente, en sillería granítica.

La ordenación de presbiterios con renovación de mobiliario litúrgico es una de las actuaciones vinculadas con la restauración historicista de arquitectura religiosa medieval desarrollada durante el franquismo. El deseo por recuperar la imagen del inmueble original conduce, desde los años cuarenta, al despojo de pinturas, muebles e imágenes de factura barroca, en adelante considerados innecesarias escenificaciones de fe. La exuberancia ornamental se equipara con un perjuicio moral, tanto para el recogimiento durante las celebraciones como para el fomento del fervor religioso. El principal detonante que, tras las destrucciones ocasionadas por la Guerra Civil en el patrimonio eclesiástico, impulsa la reconsideración de los presbiterios es –como apunta Raquel Lacuesta (2000)– el ansia del clero por retornar el "orden perdido" a las iglesias, en cuanto a las formas artísticas y la liturgia. Se rechaza la banalidad de los excesos decorativos generados desde el Renacimiento y se añoran la simplicidad y la austeridad ornamentales de los templos medievales[42].

en función de su imagen final. Para ello, resulta igual de importante desmontar muebles barrocos que limpiar alzados y ordenar presbiterios para devolver cada conjunto a su imagen original.

42 Lacuesta, R., *Restauració monumental a Catalunya (segles XIX i XX). Les aportacions de la Diputació de Barcelona*, Barcelona, 2000, p. 244-245.

La entonación es otra de las pautas más reiteradas en las intervenciones historicistas y consiste en igualar al máximo las partes nuevas con las originales, a fin de conseguir una armonía perfecta. Una de las preocupaciones constantes del arquitecto Pons-Sorolla en la mayoría de sus intervenciones es conseguir un aspecto vetusto por igual para todo el edificio. Esto también lo persigue en la iglesia de San Xoán, donde el asiento de cantería se realiza a base de mortero de cemento Pórtland, dejando las juntas exteriores degolladas para rejuntarlas con mortero bastardo y conseguir un tono dorado. Con esta operación, se consigue disimular la inmediatez del encintado y darle un aspecto más vetusto. Las partes construidas con sillería se dejan a la vista, mientras que las de mampostería pizarrosa de las bóvedas y rellenos se revocan y blanquean, dejándolas recortadas sobre la sillería de los arcos fajones y de la imposta. Buena parte de los sillares empleados en la restauración de San Xoán proceden de la antigua sacristía adosada a la cabecera, que no se traslada al nuevo templo (planos 17 y 18). Los pavimentos se realizan a base de losas graníticas. Las puertas principal y del Mediodía se restauran, mientras que los restantes huecos de paso son de nueva ejecución en madera de castaño. También se rehace la puerta del costado norte, cuyo hueco estaba tapiado, y ante ella se colocan tres peldaños de sillería. En los ventanales se renuevan cierres y vidrios, siguiendo el mismo modelo que el de los instalados en los rosetones.



Fig. 15. Retablo mayor de la iglesia de San Xoán antes de su traslado y restauración (Paz López, G. *Portomarín*. Zaragoza, Instituto Elcano, 1961).

La aceptación oficial de las restauraciones en estilo ejecutadas por el Servicio de Defensa del Patrimonio Artístico Nacional durante la posguerra permite –al margen de su contenido propagandístico– entender la práctica depurativa realizada en San Xoán de Portomarín. En el contexto de reconstrucción nacional, surge la búsqueda de una arquitectura más pura y original en los principales conjuntos religiosos de toda España, auspiciada, precisamente, desde el seno eclesiástico y ampliamente apoyada por la Administración Central. Es en Cataluña donde claman dos de las voces más interesantes sobre el repudio hacia la mezcla de estilos artísticos: el sacerdote, teólogo y arqueólogo Joan Ferrando Roig (1908-1980) y el sacerdote, historiador y conservador

del Museo Episcopal de Vic Eduard Junyent i Subirà (1901-1978). Este último publica en 1940 un manual –*La Iglesia. Construcción, decoración, restauración*– en el que recoge los principios y normas que, a su juicio, deben orientar la reconstrucción y nueva ejecución de iglesias[43]. A Junyent se le debe el impulso destacado a las restauraciones medievalizantes en la provincia de Barcelona tras la Guerra Civil (1936-1939), que influyó claramente en las realizadas desde la Administración durante las tres décadas siguientes por todo el país.

Valoración de la intervención: la profanación de un "lugar jacobeo"

La centralización que caracteriza al nuevo Portomarín rompe la dualidad compositiva del antiguo poblado medieval y reemplaza el primitivo asentamiento espontáneo y orgánico por una trama mucho más uniforme en planta y alzado. El conjunto se revitaliza, sus monumentos se restauran y sus calles y edificaciones se adecentan. Su imagen arbitraria se transforma en un recinto embellecido, ordenado y mejorado, donde el enlace estudiado entre arquitecturas genera un itinerario determinado. Se concede especial importancia a la pristinación de arquitecturas y a la regularización de espacios públicos representativos, con el deseo de mejorar la imagen global del conjunto. Se magnifican ámbitos que tenían una dimensión popular, monumentalizando espacios e, incluso, arquitecturas. Esta dinámica de actuación permite hablar de una intervención triunfalista[44].

Esta "monumentalización" del conjunto medieval es una de las cuestiones que, con la perspectiva temporal, suscita mayor polémica. Si para los traslados de arquitecturas individuales se cuenta con el precedente de Alejandro Ferrant, para el de un conjunto mayor no existe ningún modelo a seguir. La ausencia de referentes multiplica la dificultad de obtener éxito. Por ello, Pons-Sorolla adopta una postura cauta que rechaza la reproducción mimética del poblado original, por el anacronismo que esto supondría para la población –*"esto hubiera constituido una reprobable maqueta-pastiche a tamaño natural, condenada a muerte desde su nacimiento"*[45]– y justifica la composición urbana finalmente realizada.

La actitud crítica del arquitecto atañe tanto al referido pastiche arquitectónico que supondría rehacer de manera literal el viejo Portomarín, como al traslado de mo-

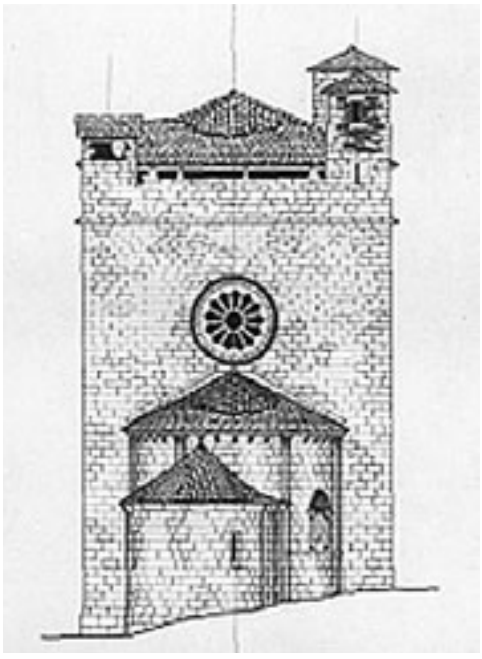
43 El concepto de "restauración" que Junyent formula resulta bastante esclarecedor de su postura historicista: *"Restaurar un monumento significa darle todos aquellos elementos que le son necesarios para hacer resurgir su vitalidad perdida a causa de las injurias del hombre o del tiempo. Restaurar es devolver al monumento sus propias características, librándolo de las deterioraciones que lo deformen, consolidando sus partes débiles, recomponiéndolo en sus aspectos caídos, renovando su organismo, si cabe levantarlo de la ruina, o a lo menos reintegrándolo a un estado que, si no puede ser el mismo que antes tenía, responda a su más alta equivalencia"*. Cfr. Junyent, E., *La Iglesia. Construcción, decoración, restauración*, Barcelona, 1940, p. 281.

44 García Fernández, M.L., *La villa-jardín de Portomarín: aspectos medioambientales y tradición cultural de un poblado remanecido y orientado hacia el turismo*, Lugo, 2004.

45 Pons-Sorolla, F., "El más importante traslado monumental de Europa", *Ya*, Madrid, domingo 23 de octubre de 1960.



Fig. 16. Interior de la cabecera de la iglesia de San Xoán en el nuevo Portomarín (1964. APS).



Plano 17. Alzado saliente de la iglesia de San Xoán antes de su traslado y restauración (Julio, 1955. APS).



Plano 18. Alzado saliente de la iglesia de San Xoán según proyecto de traslado y restauración (Julio, 1955. APS).

numentos en sí, porque implica la ruptura del valor documental que posee el objeto histórico. El traslado es, a su criterio, una temeraria labor bajo la responsabilidad del restaurador: *"la historia científica del Monumento termina con el estado de su conocimiento al ser desmontado. A partir de ese momento se pierde toda posibilidad de estudio a la luz de futuras técnicas y ello constituye responsabilidad tan grave para un restaurador consciente que no puede por menos de considerar como profanación su temeraria labor"*[46]. Añade que el propio acto de modificar el emplazamiento original de un monumento es una profanación pues altera por completo el significado de éste: *"Los que nos ocupamos en estas cosas sabemos que nuestra tarea es una profanación. Así: una profanación. Los monumentos están creados en un sitio y para un sitio. Fuera de él no son ellos mismos. La luz, las sombras, el contorno, la vegetación, el color que los rodea ahora cambian fundamentalmente su sentido"*[47].

"Responsabilidad" y "profanación" son los términos que el arquitecto emplea para expresar su preocupación ante el traslado de Portomarín y, al mismo tiempo, los que considera más oportunos para justificarlo. Hay que tener en cuenta que cuando califica de "profanación" los traslados de monumentos se refiere tanto a los realizados de manera arbitraria como a los ejecutados bajo control científico, pues aún en

46 Aguirre Bellever, J., "La gigantesca...", *op. cit*. Archivo particular de Francisco Pons-Sorolla.
47 Proyecto de 1955, p. 7. Archivo particular de Francisco Pons-Sorolla.

los casos de máximo cuidado y adecuada preparación técnica se produce igualmente la pérdida y la adulteración de las cualidades intrínsecas del edificio –tipos de mortero y cimentación– que impiden conocer su proceso constructivo. Es más, reconoce que en su desmontaje y traslado no sólo se despoja a la fábrica de su estratigrafía histórica sino también de sus propiedades más personales, las establecidas con el territorio inmediato.

El contexto político que ampara el traslado impone, por su parte, la construcción de embalses como factor clave para la reconstrucción del país: *"Ahora, en Puertomarín, las aguas impetuosas, las aguas vivas, vitales, de la presa de Belesar, la mayor del complejo hidráulico del Miño, van a caer irremediablemente sobre una aldea campesina. Cuando esta aldea es una auténtica reliquia de Historia y de arte"*[48]. La oposición a esta política por parte del arquitecto –que desde 1956 es Jefe del Plan de Ordenación de Ciudades de Interés Artístico Nacional, en la Dirección General de Arquitectura– se solventa con su resignación –*"nuestro criterio es siempre condenatorio de los traslados aceptando esto como «mal menor» en los casos de absoluta necesidad"*[49]– y con su disposición a supervisar el rescate desde una perspectiva personal, buscando un efecto mucho más humano que el estrictamente racional, como el de los coetáneos trabajos de ingeniería: *"No debe olvidarse nunca que el buen resultado de la obra no es sólo problema de técnica o fidelidad, sino también, y muy especialmente, de sensibilidad artística en el aspecto final del conjunto"*[50]. Ataca tanto el desmantelamiento de las arquitecturas históricas como el de la trama urbana, pero lo acepta para evitar un mal mayor. Propone valorar la arquitectura ligada a su entorno inmediato y, para ello, formula una concepción arquitectónica basada en el encuentro entre edificaciones y espacios y su resultado estético. Ese principio de relación le conduce a concebir la planificación urbana y la construcción de arquitecturas como actividad artística. En consecuencia, "arquitecturiza" y monumentaliza la ciudad para estimarla desde una dimensión artística en la que despoja a la plaza principal de su dinámica social de lugar de cambio para convertirla en monumento.

Cuando en 1960 se inician las obras de Portomarín, en una entrevista concedida a Joaquín Aguirre Bellver, el arquitecto incide en la necesidad de realizar el traslado ante su inevitable hundimiento: *"El problema empieza en que Puertomarín constituye todo él un monumento histórico. Lo medieval se conserva allí en los detalles mínimos. Son las callejas de anchura cambiante, tortuosas; es el emplazamiento; es el espíritu. Pero el espíritu no puede trasladarse. Y Puertomarín tiene que ser inundado [...]. Los esfuerzos por salvarlo han sido inútiles. Se llegó a hacer un proyecto en que sólo una parte del pueblo resultaría anegada; pero esto empequeñecía la potencialidad de la presa hasta restarle rendimiento de forma notable. Hubo que renunciar, para acometer el empeño en toda su amplitud"*[51]. En la

48 Aguirre Bellever, J., "La gigantesca...", *op. cit*. Archivo particular de Francisco Pons-Sorolla.
49 Pons-Sorolla, F., "El más importante...", *op. cit.*
50 Pons-Sorolla, F., "Muerte y transfiguración de un Conjunto Monumental", p. 7. Archivo particular de Francisco Pons-Sorolla.
51 Aguirre Bellever, J., "La gigantesca...", *op. cit*. Archivo particular de Francisco Pons-Sorolla.

misma conversación, deja bien claro que el implante de cualquier monumento fuera de su medio natural supone su descontextualización absoluta y el nacimiento de un diálogo desconocido entre el edificio y el nuevo entorno. Esto lo ejemplifica con el traslado de la iglesia castrense de San Xoán: *"San Juan dejará de ser San Juan en el monte del Cristo. Lograremos aproximarnos, a fuerza de respeto y de minuciosidad, al de Puertomarín, pero... Un monumento no es sólo el monumento. (Lo de Ortega: el hombre y su circunstancia). Exactamente: el monumento y su circunstancia. Y eso, ¿quién puede reproducirlo?"*[52]. Estas palabras condensan su concepto orgánico de la arquitectura, como organismo vinculado a su medio.

El traslado de Portomarín se idea, ante todo, como un programa propagandístico de interés para el gobierno. No es que el poblado medieval contara con edificios artísticamente notables –salvo la iglesia de San Xoán– que desplegaran por sí mismos una política promocional de la magnitud que ésta alcanza de inmediato –artículos de prensa, filmaciones de NODO, etc.–, sino que su estratégico emplazamiento posee un factor clave para convertirse, desde un punto de vista político, en objetivo turístico: su condición jacobea. Coincidiendo con la revitalización del Camino de Santiago a partir de los años cincuenta, el Estado prioriza la recuperación de los enclaves jacobeos y, entre ellos, la etapa de Portomarín reviste un especial carácter simbólico. Además, la repercusión internacional del traslado es otro factor que favorece su puesta en marcha, pues se trata del primero que, referido a todo un núcleo, se realiza en Europa. En octubre de 1960, Pons-Sorolla publica un artículo en el periódico *Ya* bajo el título "El más importante traslado monumental de Europa". España se adelanta, así, al traslado monumental más famoso de la segunda mitad del siglo XX: los templos de Nubia en Egipto, tras la construcción de la presa de Asuán.

La amalgama de ambos aspectos –condición jacobea del lugar y carácter pionero de la intervención– favorece que el arquitecto tome más precaución en las directrices referidas al traslado de Portomarín que en las de los otros dos monumentos lucenses realizados con anterioridad –e igualmente afectados por la construcción de un embalse–, sencillamente porque los errores que pudieran cometerse en aquel alcanzarían una proyección mayor. Esto nos conduce a entender que los traslados de Cova (1953-1954) y Chouzán (1957) se conciben como ensayos para la obra maestra –el nuevo Portomarín– y que el arquitecto se permita en ellos una interpretación más libre de las fábricas[53].

El deseo de mantener el carácter jacobeo de Portomarín fundamenta, en buena medida, la ordenación del nuevo poblado, pero ocasiona una de las actuaciones de restauración arquitectónica más descontextualizadoras que tienen lugar durante el traslado: el trasplante de la capilla de Santiago. Para que en el nuevo conjunto siguiera funcionando simbólicamente como bienvenida al peregrino, se opta por situarla en la colina de subida al Monte del Cristo, sobre la carretera, en una fuerte pendiente

52 *Ibídem*.
53 Castro Fernández, B., *Francisco...*, *op. cit.*, 2007, p. 385-408.

peatonal del nuevo poblado. Se trata de un emplazamiento selectivamente escogido, coaxial al puente moderno, para que garantice su visualización al aproximarse a la localidad, pero que reviste cierta incomprensión histórica, pues nada tiene que ver con su origen sobre el puente medieval. En el proyecto se justifica del siguiente modo: "colocándole donde sea evocadora su presencia; evocación sin duda un poco intelectual pues no pretendemos engañarnos respecto de lo artificial del empeño y de lo ilógico que a todas luces resulta subir a un arco de puente por una escalinata y sustituir las bellas aguas del viejo Miño por un paso de carretera"[54]. Una vez más, el arquitecto rechaza el traslado y advierte la grave transformación de significados que esta operación implica. Reconoce que se trata de una "muerte y transfiguración" necesaria para salvar –aunque sea museísticamente– los valores culturales del viejo poblado. La capilla de Santiago le interesa como objeto expositivo y su reinstalación se perfila, únicamente, con carácter rememorativo: *"quienes por satisfacción turística o por acortar tiempo la utilicen –que serán muchos– pasarán como antaño bajo la capilla y podrán recordar y evocar el glorioso hecho de las peregrinaciones"*[55].

Su postura se fundamenta en reedificar los monumentos trasladados sin limitarse a reproducir únicamente el aspecto estructural y el funcional, sino ansiando su integridad visual[56]. Todo traslado debe aspirar a una integridad completa del objeto: histórica, artística, técnica, cultural, ambiental y visual. En los años sesenta, Carlos Flores (1966) equipara la operación del transporte de monumentos con la integración de los mismos en ambientes armoniosos ya existentes[57]. Aunque la conservación monumental habría de respetar el valor íntegro de cada objeto –aquel que no lo hace carente de ninguna de sus partes–, no cabe duda que, para Pons-Sorolla, el transplante supone, irremediablemente, su desarraigo y desvinculación; esto es, la ruptura del establecimiento permanente del objeto en un lugar para adquirir un interés diferente.

El respeto por el ambiente le conduce a convertir los monumentos de Portomarín en hitos urbanos. El principal mecanismo que emplea para ello es la valoración de perspectivas –tanto hacia el monumento como desde éste–, delimitando una zona de respeto no edificable con respecto a las nuevas construcciones y exigiendo a éstas determinadas condiciones formales, estilísticas y volumétricas. Asimismo, entiende que los elementos naturales convierten los objetos irregulares en armónicos y los pretenciosos en humildes, por eso insiste en la dotación de vegetación en el entorno de los monumentos.

El dilema sobre la "integridad" en los traslados de monumentos no sólo planea sobre la intervención de Portomarín, también está presente en el salvamento de los

54 Proyecto de 1955, p. 2. Archivo particular de Francisco Pons-Sorolla.

55 *Ibídem*.

56 "Autenticidad" e "integridad" son dos conceptos correspondientes y dependientes entre ellos, si bien el primero se aplica de modo general a los bienes culturales y el segundo, a los ambientales.

57 Flores Marini, C., "La restauración de monumentos coloniales en México", *Preservación de monumentos*, Canadá, 1966, p. 20-26.

afectados por la presa de Asuán, en Egipto. Una vez decidida su construcción en 1954, la operación de salvamento –llevada a cabo en distintas fases[58]– se prolonga desde 1960 hasta 1980[59].

La idea de construir la gran presa de Asuán –con una extensión de 500 km– surge con el objetivo de frenar las inundaciones periódicas ocasionadas por el río Nilo. Sin embargo, tan ambiciosa obra implica una gran amenaza para los templos y yacimientos arqueológicos de Nubia. Conscientes de la responsabilidad que esto conlleva, los gobiernos de Egipto y Sudán piden ayuda a la UNESCO, quien, en 1960, lanza una solicitud técnica y financiera a nivel mundial para salvar los recursos afectados. La respuesta es altamente satisfactoria y los distintos países constituyen comités de expertos para abordar en detalle cada uno de los rescates.

La primera intervención realizada en los templos rupestres de Abu-Simbel abre el debate técnico hacia la búsqueda de la solución más económica y eficaz para evitar su hundimiento[60]. Cuando a finales de 1963, tras varios años de estudios, se aprueba la propuesta egipcia de cortarlos e implantarlos en un nuevo emplazamiento, el diálogo internacional aborda los límites e inconvenientes de su traslado. La principal preocupación radica en asegurar la preservación del medio ambiente que rodea a los templos. El concepto barajado, constantemente, es el de la "integridad", entendida como la preservación del emplazamiento original –geográfico, arquitectónico, cultural– y del ambiente del monumento, incluyendo tanto la disposición de las arquitecturas como su relación con la geografía que les rodea y las características del lugar. Siguiendo este razonamiento, mantener la integridad de los templos de Abu-Simbel es lo más importante. De hecho, todo traslado que conlleve la ruptura de esa relación es tachado de vandalismo arqueológico y científico. El dilema a resolver oscila entre la preservación de los monumentos a costa del medio ambiente original o la preservación de éste con gran riesgo de pérdida para aquéllos. La conclusión es clara: primar la salvaguarda del monumento con el intento de mantener su entorno.

Para reforzar la decisión internacional que mediante la UNESCO se aprueba para rescatar los templos de Nubia, el acuerdo firmado en Venecia en 1964 pretende zanjar las especulaciones sobre la idoneidad de los traslados de monumentos en general. En su artículo 7º recoge que su aceptación tan sólo es efectiva cuando motivos de impor-

58 Los planes de restauración se concibieron en tres niveles distintos, de tal modo que la operación comenzó por los monumentos en mayor peligro –campaña de Nubia– y dio término entre 1974-1979 con la intervención de los de Philae. Cfr. Posmowski, P., "The island of Isis rises again from the Nile", *UNESCO Features*, n.º 728, 1978, p. 1-10; y Mokhtar, G., "Protecting egypt's monuments", *UNESCO-Features*, n.º 730, 1978.

59 En 1979, Egipto solicitó a la UNESCO la inclusión en la Lista del Patrimonio Mundial de los monumentos salvados en la campaña de Asuán bajo el epígarfe "Open air museum of Nubia and Aswan": a) templos de Ramsés II en Abu-Simbel; b) templos de Tutmosis III y Amenofis II en Amada, templo de Ramsés II en Derr y pequeña tumba de Pen-nut; c) grupo de Wadi Sebua, templos de Ramsés II, el de Dakka y el de Maharraqa; d) templo de Kalabsha, el de Beit el Wali y el kiosco Kertassi; y e) templos de Philae. Crf. Solicitud presentada por Shehata Adam el 26-II-1979, n.º identificación 88, Centre de Documentation UNESCO-ICOMOS, París.

60 El rescate de Abu Simbel fue un problema técnico muy complicado; hasta que la operación de salvación dio comienzo en 1964 pasaron varios años discutiendo las posibles soluciones. Cfr. Säve-Söderberg, T. (ed.), *Temples and tombs of ancient Nubia*, Londres, 1987, p. 98-126.

tancia para un país o un conjunto de naciones así lo exijan, pues implica la ruptura de la unidad conceptual monumento-emplazamiento: *"El monumento es inseparable de la historia de que es testigo y del lugar en el que está ubicado. En consecuencia, el desplazamiento de todo o parte de un monumento no puede ser consentido nada más que cuando la salvaguarda del monumento lo exija o cuando razones de un gran interés nacional o internacional lo justifiquen"*.

Una vez aprobado el proyecto egipcio y conseguida la importante contribución económica de los Estados Unidos, su ejecución se convierte en la operación de salvación más importante y de mayor trascendencia del último tercio del siglo XX a nivel mundial. No tanto por la decisión del traslado sino por la complejidad de operaciones encaminadas a reproducir el medio original al ser speos excavados en la roca[61].

A pesar de los intentos como el de Asuán por conseguir la "integridad" en el traslado de los templos, no cabe duda de que esta práctica implica un acto de profanación histórica, que perjudica de manera global el estudio científico de los inmuebles. En el caso de Portomarín, es preciso matizar que, si bien el traslado constituye una pérdida irreparable en este sentido –tal y como sostiene Pons-Sorolla–, el hecho en sí mismo de llevarlo a cabo resulta un éxito, teniendo en cuenta tanto las escasas posibilidades técnicas como el aislamiento conceptual y metodológico que por entonces caracterizan al país. La ordenación del nuevo Portomarín puede ser más o menos discutible según criterios urbanísticos y de restauración historicista, pero simplemente el hecho de haberlo conseguido y de procurar la máxima integridad ambiental en todo el proceso debe reconocerse como un logro humano, si bien sacrifica su significado y su carácter jacobeos.

La intervención grandilocuente realizada no desatiende los valores memoriales, artísticos y ambientales del conjunto medieval, pero los modifica. El traslado y restauración de arquitecturas y la configuración escenográfica se fundamentan, en definitiva, en la musealización de los recursos histórico-artísticos más significativos para apoyar la revalorización del Camino de Santiago y la "monumentalización" de un "lugar jacobeo".

Fecha de recepción: 22-I-2008
Fecha de aceptación: 8-I-2009

61 El primer paso consistió en quitar la roca sobre los templos –150.000 m^3–, pero no con explosivos, porque estaban prohibidos, sino empleando palas excavadoras y otros instrumentos. Las fachadas delanteras se habían protegido con antelación, rellenándolas con arena, y las cámaras del templo, excavadas en la roca, se apuntalaron con acero para vaciar la montaña. Los bloques cortados –aproximadamente 0,8 m de espesor y 3 m de alto, y con una longitud en algunos casos superior a 5 m– fueron transportados, almacenados y restaurados. Se reforzaron con inserción de barras de acero y se cubrieron con mortero de resina. En casos especiales, se puso hormigón detrás de los bloques. Cfr. Säve-Söderberg, T. (ed.), *Temples...*, *op. cit.*, p. 106; y Balossi Restelli, A., "Salvataggio dei templi di Abu Simbel. Aplicación speciali di resine sintetiche che hanno consentito la rimozione dei templi", *Rivista tecnica dell'Ance "L'industria delle costruzioni"*, Roma, 1970, mayo-junio.

Recensiones y bibliografia

Camps, J., Castiñeiras, M., *El Románico y el Mediterráneo. Cataluña, Toulouse y Pisa. 1120-1180*, Barcelona, 2008.

Victoriano Nodar

Sin duda, desde el año 1961, Barcelona no había albergado una exposición de arte románico de tal magnitud y trascendencia como ésta, organizada por el Área de Románico del Museu Nacional d'Art de Catalunya, entre febrero y mayo del año 2008.

Las décadas transcurridas entre la exposición de arte románico de 1961 y esta de "El Románico y el Mediterráneo" marcan la diferencia de concepción entre un tipo de muestra que podríamos denominar "compilativa" y otro, más conceptual y, por lo tanto, más ligado a una idea general rectora.

De hecho, el proyecto pretende añadir a las ya consolidadas ideas historiográficas de un primer románico lombardo y un románico del Camino de Peregrinación, una nueva, según la cual existiría un románico mediterráneo con unas pautas de originalidad y creatividad que se basan en los intercambios artísticos y en un estrecho diálogo con la Antigüedad.

Una sugerente referencia perigética como es la del viaje de Benjamín de Tudela entre los años 1159 y 1167, sirve como punto de partida para demostrar a través de un itinerario cómo los intercambios artísticos eran muy fructíferos, incluso entre puntos que hoy en día nos parecen muy distantes.

Tanto esta idea viajera como la del diálogo con la antigüedad se funden a la perfección en una de las personalidades que más se van a destacar en esta exposición: el Maestro de Cabestany cuyo estilo de raigambre tolosana se detecta en puntos aparentemente tan alejados como San Pere de Rodes, en Cataluña, o la abadía de Sant'Antimo, en Toscana, en función de unos caminos de peregrinación que servían también para realizar intercambios artísticos.

El catálogo resultante de la exposición cumplió a la perfección las expectativas creadas de convertirse en una de las obras de referencia para el estudio del arte románico europeo.

Los estudios se organizan en varias secciones: una primera de contextualización histórica y artística, una segunda en la que se tratan el románico meridional y el

catalán, una tercera en la que el Maestro de Cabestany sirve de pretexto para analizar el diálogo con el mundo clásico y una cuarta y última dedicada al interesante mundo del objeto.

En ellos, investigadores de la talla de Arturo Carlo Quintavalle, Quitterie Cazes, Inmaculada Lorés, Anna Orriols, Jordi Camps y Manuel Castiñeiras, entre otros, tratan aspectos concretos del arte románico entre 1120 y 1180 como la aparición de la estatua-columna, el taller tolosano de Gilabertus, la ampliación de la catedral de Pisa, la monumentalización de los conjuntos catalanes, como Ripoll o Vic, el mobiliario litúrgico de las iglesias, su decoración pictórica interior o la iluminación de manuscritos.

Junto a este gran bloque de estudios, cobran una especial relevancia los apéndices técnicos, hasta ahora relegados a un segundo plano o inexistentes en este tipo de proyectos. En ellos quiero destacar el proyecto de reconstrucción virtual de la portada de Ripoll que se mostraba en la exposición como una pieza más y no como un complemento secundario del discurso.

Hay que destacar del apartado del catálogo de obra la facilidad de consulta que logra al no haber incluido simples fichas de piezas aisladas sino que se éstas se han agrupado por conjuntos artísticos de origen, por lo que muchos de sus textos, como el dedicado a las piezas de la portada de San Pere de Rodes, se convierten en verdaderos estudios de conjunto.

Las excelentes fotografías de todo el libro, su cuidado diseño y su facilidad de consulta lo han convertido ya en un referente fundamental para los estudiosos del arte románico europeo.

López Alsina, F. (coord.), *Alfonso IX e a súa época*, A Coruña, SECC, 2008

Francisco Singul

Bajo el título *Alfonso IX e a súa época*, el Concello de A Coruña y la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC) editan, en 2008, un volumen en el que se incluyen los estudios específicos de todas y cada una de las piezas de la exposición celebrada entre el 15 de julio y el 7 de septiembre de 2008, en el Palacio Municipal Kiosko Alfonso de A Coruña, y que tuvo como comisario a Fernando López Alsina, quien también encargó la realización de ocho textos a especialistas de las universidades de A Coruña, Santiago y Salamanca. El resultado de este encuentro ha sido este libro de cultura medieval hispana que debe entenderse como nueva obra de referencia.

El capítulo inicial, "Alfonso IX, rey de León y de Galicia (1188-1230)", firmado por el profesor Recuero Astray, trata la historia de un monarca que ascendió al trono de uno de los cinco reinos cristianos peninsulares con sólo diecisiete años –recordemos que estos reinos eran por aquel entonces Aragón, incluyendo las tierras catalanas; Navarra; Castilla; Portugal; y León–. Analiza Recuero los primeros pasos del reinado, las tormentosas relaciones con Portugal y Castilla, el estratégico matrimonio del rey con Teresa de Portugal, hija del monarca lusitano Sancho I, verdadera alianza de leoneses y portugueses contra los intereses de Castilla, y argumenta que los problemas entre leoneses y castellanos eran de tipo fronterizo, pues había tierras cuya soberanía era reclamada por los dos reyes, Alfonso de Castilla y Alfonso de León. Buscando una estrategia contra sus vecinos castellanos, Alfonso IX preparó alianzas con Aragón, Portugal e incluso con los almohades. En 1194, el matrimonio regio se separa después de haber tenido tres hijos y es anulado por sentencia pontificia, ya que se daba un problema de consanguinidad entre Alfonso y Teresa que era incompatible con las costumbres de la época.

Recuero Astray aborda el malestar hispanocristiano que supuso la derrota de Alfonso VIII de Castilla en Alarcos (1195), última gran victoria de los ejércitos musulmanes en la Península, y destaca el espinoso asunto de la alianza de Alfonso IX de León con el califa almohade contra los intereses de Castilla. Pero en la Edad Media, a veces, la política hacía mudar los pareceres de los poderosos, y algo así aconteció con los soberanos cristianos en reyerta al desposarse Alfonso IX con la infanta castellana

doña Berenguela, la segunda reina de León en la época que retrata el libro. Pero, una vez más, el parentesco de los cónyuges obligó al papa Inocencio III a romper el segundo matrimonio de Alfonso IX.

Más allá de los problemas de política exterior y de enlaces matrimoniales, el texto de Recuero Astray estudia la importante labor legislativa del soberano, quien librará una verdadera lucha contra el bandolerismo para preservar la seguridad de los caminos y las propiedades, además de organizar la protección del Camino de Santiago en un dilatado territorio que abarcaba desde Mansilla hasta Compostela. Las disposiciones tomadas por el rey en 1228 relativas a la protección de los peregrinos jacobeos ponían remedio a las contrariedades cotidianas, pues quedaba prohibido molestarlos, se ordenaba tratarlos con benignidad en los hospitales, sobre todo a los enfermos, y respetar las últimas voluntades de los moribundos, en concreto las relativas a los bienes de los fallecidos y a la celebración de exequias. Esta labor a favor del Camino de Peregrinación continuó con la protección de los propios hospitales, como el de Astorga, que estaba cercano a la Puerta del Obispo. Recuerda finalmente Recuero Astray que Alfonso IX fue como peregrino a Santiago en 1211, con motivo de la consagración de la catedral del más prestigioso centro episcopal de su reino.

El segundo capítulo del libro, encargado a Barton y titulado "Alfonso IX y la nobleza del Reino de León", destaca los cuarenta y dos años que el soberano supo mantenerse al frente de su reino, en buena medida gracias al apoyo militar y económico de la nobleza, que protegió las fronteras con Castilla y Portugal y administró los territorios adscritos a la Corona por delegación del monarca. Éste es uno de los aspectos fundamentales del trabajo de Barton, ya que recuerda que los poderosos aristócratas eran magnates territoriales que tenían un papel decisivo en el gobierno del reino al administrar amplios territorios en nombre del soberano, recaudando impuestos e impartiendo justicia. Los ejemplos de algunos de estos magnates parecen de sobra elocuentes, como por ejemplo el del conde Gómez González de Traba (†1209) o Pedro Fernández de Castro, mayordomo real, que gobernó las tenencias de Oviedo, León, Lemos y Limia, y protagonizó la formalización de la alianza con los almohades (1195-6), por lo que fue excomulgado por el papa Celestino III.

A continuación, la obra presenta un tercer capítulo escrito por Cavero, "Alfonso IX y la Iglesia de su reino", en el que se analizan las relaciones del rey con la nobleza eclesiástica. La Iglesia del reino tenía dos referencias fundamentales: Santiago de Compostela y San Isidoro de León. El autor presenta los problemas con Roma, en especial con el papa Celestino III, quien excomulgó al rey –y también al conde de Lemos, como acabamos de decir–, debido a la alianza de León con los almohades contra Castilla. En aquel entonces, estaba permitido firmar treguas con los musulmanes por razones de estrategia u otras, pero lo que el papado no podía tolerar era la alianza de un reino cristiano con uno islámico contra otro reino cristiano. Y eso era lo que sucedía a finales del siglo XII con la alianza entre León y al Andalus contra Castilla. Otro asunto sobre el que Roma tenía poder de decisión era el problema de la consanguinidad del rey con la princesa Teresa de Portugal, primera esposa, y con Berenguela de Castilla, segunda

mujer de Alfonso IX, lo que llevó a la anulación pontificia de ambos matrimonios. El capítulo trata también de las diócesis, los prelados, los cabildos catedralicios, los sínodos y concilios que se celebraron en su reinado, del desarrollo del Císter en el Reino de León, en las postrimerías del siglo XII y primeras décadas del XIII, y del papel de las órdenes militares de Alcántara, Santiago y San Juan de Jerusalén, cuyos miembros eran más conocidos como los caballeros hospitalarios.

En el cuarto capítulo del libro, "*Pro utilitate regni mei*: las ciudades y la orla costera del Miño al Deva en el reinado de Alfonso IX de León", el profesor López Alsina, comisario de la exposición y principal responsable de esta excelente publicación, reconoce, en primer lugar, que el Camino de Santiago fue el primer eje de urbanización del reino. Seguidamente, el autor desarrolla la historia de las ciudades del Reino de León a mediados del siglo XIII y destaca los rasgos característicos para que una población pueda ser considerada ciudad en los siglos XII y XIII: el volumen de la población, la morfología de un asentamiento, que debe presentar una muralla defensiva como señal de identidad urbana, las actividades económicas del sector industrial y comercial, un sistema de gobierno local tendente a representar un régimen municipal más o menos autónomo, un estatuto jurídico privilegiado y, por último, el control de un territorio o alfoz rural de cierta extensión y de su población. Para atender a las necesidades espirituales de estos núcleos urbanos, destaca López Alsina la aparición en los mismos de las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, que instalan sus conventos extramuros, alejados los unos de los otros, en zonas próximas a una de las puertas de la ciudad, o en algún caso intramuros, pero siempre cercanos a una entrada.

Habida cuenta de estos parámetros, las ciudades importantes del reino, con más de tres mil habitantes, eran León, Zamora, Salamanca y Santiago de Compostela. Venían luego las ciudades episcopales de Oviedo, Lugo, Astorga y Ourense, con menos población. En el caso de la orla costera y su entorno, habría que destacar como principales puertos fluviales o marítimos a Avilés, Ribadeo, Viveiro, Betanzos, A Coruña y Pontevedra. Santiago tenía un importante mercado urbano y por ello era relevante para el transporte de mercancías por vía marítima tener unos puertos como Noia y Padrón bien provistos y desenvueltos. Y si en el Sur de Galicia tenemos la ciudad episcopal y fronteriza de Tui como puerto de cierta importancia, con portazgo transferido en 1142 por Alfonso VII a la Iglesia tudense, en el Norte galaico, en la tierra de Faro, el reino de Alfonso IX tenía la ciudad de A Coruña, con una primitiva parroquia dedicada a Santiago el Mayor como puerto de creciente relevancia comercial.

El quinto capítulo, firmado por la profesora de la USC Sánchez Ameijeiras, lleva el evocador título de "El entorno imaginario del rey: cultura cortesana y/o cultura clerical en Galicia en tiempos de Alfonso IX". Destaca la autora la presencia en Compostela de artistas europeos de muy diverso origen −miniaturistas ingleses, escultores borgoñones y de Champaña, maestros de Carrión y Ávila...− en rica y fecunda coexistencia con la tradición local románica, *"generando una suerte de poliglosia visual que desembocó en un lenguaje figurativo particular [...] y que suele amalgamarse bajo el genérico epíteto de estilo del Maestro Mateo"*, autor del célebre Pórtico de la Gloria que,

para la autora, podría ser *"una suerte de escenario para entradas regias de gran aparato"*. La de Compostela se convierte, por lo tanto, en una "catedral real", imagen reforzada por la presencia del Panteón Real en el transepto norte, al lado de la Puerta Francígena por la que entraban los peregrinos.

Continuando con el asunto del arte medieval de finales del Románico, el profesor Yzquierdo Perrín desarrollan en el sexto capítulo, el tema de la "Arquitectura del Reino de León bajo Alfonso IX"; estudia la arquitectura románica de finales del siglo XII y la introducción de la arquitectura cisterciense en Galicia a partir de 1142 –Sobrado dos Monxes, primer convento peninsular en formar parte de la Orden–. El Císter va a crear en tierras gallegas una arquitectura sobria y racional en los conventos de Oia y Montederramo, y se llega a sentir muy hondo la influencia de la arquitectura románica local en fábricas como las de las iglesias de Oseira y Melón, con la incorporación de girolas y capillas radiales en las cabeceras de ambos templos. Prosigue el autor con el estilo de Mateo y su taller, cuya labor se difunde por Galicia –Ourense, Portomarín, Carboeiro...– y tiene en la ciudad de A Coruña también su protagonismo al construirse las iglesias de Santiago y Santa María do Campo. Finaliza Yzquierdo Perrín con una idónea síntesis de los inicios del Gótico en Galicia a partir de 1238, con los albores del episcopado del arzobispo compostelano Xoán Arias, época en la que se construyen el claustro de la catedral compostelana y varias de las capillas funerarias, buena parte del conocido como Palacio de Gelmírez y el inconcluso proyecto de una nueva y muy espectacular cabecera gótica para la basílica jacobea. El profesor Yzquierdo Perrín dedica un dilatado apartado a las catedrales románicas de León, Astorga, Zamora y Salamanca, y termina con la introducción del estilo mudéjar en Alba de Tormes (Salamanca) y Sahagún, en el Camino de Santiago.

"Hacia la renovación del lenguaje arquitectónico en torno al reinado de Alfonso IX", trabajo firmado por Fernández González, analiza el arte en tiempos del soberano, con un estudio que complementa muy bien los contenidos del texto precedente. La autora trata detalladamente aspectos concretos de las fábricas catedralicias, como los cimborrios de Zamora, la catedral vieja de Salamanca y la de Ciudad Rodrigo –elemento considerado "torre-linterna" de origen oriental, bizantino–, así como las nuevas cubiertas de crucería, las microarquitecturas expuestas en coros, sepulcros y miniaturas, y las fachadas catedralicias, en especial el frontis meridional de Zamora, considerado como un arco de triunfo en el que Fernández González detecta detalles de origen islámico, como las cupulillas gallonadas y los medallones de rollos, ya presentes en la gran mezquita de Córdoba.

El último capítulo del libro, escrito por el catedrático de la USC Núñez Rodríguez, lleva el título de "La imagen epifánica del *rex gratia Dei* Alfonso IX". Recuerda el profesor Núñez Rodríguez que el monarca fallece en Sarria, a finales de septiembre de 1230, y que su cuerpo fue llevado a la catedral de Santiago. El sepulcro del rey, como imagen para el futuro, y su labor al frente del Reino de León sirven para una reflexión que *"busca dejar formulado el origen divino que hace del rey un vicarius Dei";* un soberano muy preocupado por la justicia y la cultura, como prueba la fundación de

la Universidad de Salamanca en 1215. Se trata, en definitiva, de un rey justo, enérgico y piadoso, según el modelo de la realeza bíblica. La idea de Cruzada, implícita en el proceso de Reconquista, asegura que el monarca lidere una actividad misionera al servicio de la cristiandad; una labor regia, destaca el autor, en concordancia con conceptos bíblicos, de manera que la consagración de la catedral de Santiago (1211) era un tributo a Dios y su Apóstol para conseguir el perdón de sus pecados; ¿sería uno de ellos la alianza que firmó con el califa almohade? Termina el profesor Núñez con una reflexión sobre la novedad que representa la escultura de los yacentes, Fernando II y Alfonso IX, del Panteón Real compostelano, y señala que el gesto muerte-sueño responde a una potestad de origen divino, puesto que *"después de servir fidelidad y servicio a su reino, también esperan reinar eternamente en el cielo"*. La institución regia, por lo tanto, no muere, sino que pervive en el sucesor, pero la plasmación en el sepulcro de la muerte-sueño simboliza que el monarca aguarda el despertar en el día de la Resurrección.

Como complemento indispensable, el libro *Alfonso IX e a súa época* concluye con una excelente selección bibliográfica que incide en el carácter de obra de referencia de una magnífica publicación asociada a una de las mejores exposiciones que se hayan podido ver en la ciudad de A Coruña en el año de su octavo centenario.

Berardi, V.M. (ed. y trad.), *Il Codice Callistino. Prima edizione italiana integrale del Liber Sancti Iacobi-Codex Calixtinus (sec. XII)*, Studi e Testi 3, Centro Italiano di Studi Compostellane, Ed. Compostellane, Perugia-Pomigliano d'A., 2008, 616 p.

Rosa Vázquez Santos

Durante las últimas décadas, la abundancia de estudios y congresos de temática jacobea en Italia ha convivido con la ausencia de una edición del *Codex Calixtinus* en su idioma. La mayor parte de los trabajos de investigadores italianos seguían las ediciones latinas de Whitehill o de Klaus Herbers y Manuel Santos Noya, o la ya clásica traducción al castellano de Abelardo Moralejo, Casimiro Torres y Julio Feo, mientras que el "documento-monumento" compostelano, según la definición de Franco Cardini[1], esperaba una traducción a la lengua italiana que, finalmente, ha sido publicada en el año 2008.

La responsable de este enorme trabajo es la filóloga Vincenza María Berardi. La investigadora eligió esta tarea como tesis doctoral en el contexto del *Dottorato di Ricerca* en *Storia dei centri, della cultura e della vie di pellegrinaggio nel Medioevo euromediterraneo* de la *Università degli Studi* de Salento, y contó para ello con el apoyo y la dirección de dos de los principales expertos italianos: los profesores Paolo Caucci von Saucken *(Università degli Studi* de Perugia) y Benedetto Vetere *(Università degli Studi* de Lecce).

Vincenza Berardi optó por una traducción sobria, en la que el contenido se superpone a la forma, alejándose así de las traducciones rimadas de los textos en verso, utilizadas todavía en la versión de Moralejo, Torres y Feo, lo que convierte su traducción de los himnos del Libro I y del *Appendix* en una valiosa novedad. Resuelve, además, con solvencia los problemas más complejos, como el de los nombres y topónimos, trabajo para el que contó con la colaboración de Marco Piccat, cuyos conocimientos fueron de gran ayuda para la traducción del Libro IV o *Pseudo-Turpin.*

La autora realiza también una introducción en la que, además de ofrecer el *Codex Calixtinus* al público italiano en su lengua, presenta un estado de la cuestión relativo a

1 Cardini, "Il Codice Callistino", *Compostella*, n.º 30, 2009, p. 60.

las ediciones y estudios sobre el texto del siglo XII, que completa con una bibliografía muy actualizada.

Al estudio de Vincenza Berardi hay que sumar la presentación de Paolo Caucci von Saucken y el trabajo del director de *Edizioni Compostellane*, Giuseppe Arlotta, responsable de los exhaustivos índices de citas bíblicas, onomástico y toponímico, así como de la cuidada edición.

Castiñeiras González, M.A., *A Vieira en Compostela: a insignia da Peregrinación Xacobea*. Fotografías de Eloy Lozano, Xunta de Galicia, 2007.

Rosa Vázquez Santos

Bajo la apariencia de un "coffee table book", Manuel Castiñeiras nos ofrece una visión global de la fructífera relación entre la vieira, la peregrinación a Santiago y la propia ciudad de Compostela. Por su formato y título, no podemos dejar de comparar este trabajo con el famoso *The Scallop. Studies of a shell and its influences on humankind*[1], un estudio iconográfico más genérico, que dedicaba un amplio espacio al significado de la concha en el arte clásico y la heráldica inglesa, muy alejado del carácter compostelano de *A Vieira*.

La historia de la concha como emblema o "signum peregrinationis" se desarrolla cronológicamente con constantes referencias a las fuentes documentales y a la literatura crítica. Con particular atención se analizan los textos del *Codex Calixtinus* –con referencias a la concha en el célebre sermón *Veneranda dies* del Libro I, en el *Liber Miracolorum* o Libro II y en el Libro III– de los que el autor extrae las claves para interpretar los diversos significados de un elemento claramente polisémico que permite, incluso, una lectura taumatúrgica. Entre los trabajos críticos se considera especialmente la obra del profesor Manuel C. Díaz y Díaz, a partir de la cual se establece, en el arco temporal de 1099 a 1106, el origen del "pecten maximus" como emblema de la peregrinación a Santiago, así como el de la explotación de su comercio por la catedral compostelana, señalando al entonces arzobispo Diego Gelmírez como su principal responsable.

La obra evalúa también el papel de la vieira en la elaboración de leyendas y milagros posteriores al *Codex Calixtinus*, como el famoso milagro del caballero portugués que surgió del mar cubierto de conchas. Su hagiografía es analizada a partir de fuentes literarias de los siglos XVI y XVII, como las obras del licenciado Molina y Hernando Oxea, a través de las cuales el autor nos introduce en el uso heráldico de la

1 Cox, I. (coord.), *The Scallop. Studies of a shell and its influences on humankind*, London, The "Shell" Transport and Trading Company, 1957.

vieira en Galicia y Portugal. Al análisis de las fuentes se suma el estudio iconográfico de dos representaciones del milagro: la célebre pintura conservada en Camerino y procedente de Santa María Araceli de Roma[2], y el relieve de la fachada del Tesoro de la catedral de Santiago, representación mucho menos conocida e identificada por el profesor Serafín Moralejo[3].

A pesar del ya señalado carácter jacobeo, el estudio incluye testimonios iconográficos e históricos del uso de la vieira en todo el mundo medieval, y abarca un dilatado marco geográfico que va desde el oriente jerosolimitano a las vías de peregrinación francesas.

Todo el trabajo va acompañado de un importante aparato iconográfico: un interesante corpus fotográfico debido a Eloy Lozano. Si en la primera parte las fotografías reproducen obras de arte, principalmente esculturas y relieves que tienen como función ilustrar y acompañar al texto, en una segunda parte son las protagonistas absolutas y configuran un completo catálogo de las conchas de Compostela. El repertorio iconográfico ofrecido nos permite obtener una visión actualizada de la presencia de la concha en la ciudad, resultado de la suma de sus diferentes significados históricos: el atributo de los peregrinos, la insignia y marca de propiedad del Cabildo de Santiago o el actual "souvenir", no muy lejano de aquellos que se empezaron a vender en tiempos de Diego Gelmírez.

2 Vázquez Santos, R., "Un nuevo catálogo pictórico del Quattrocento italiano: la tabla de Camerino y el desaparecido ciclo jacobeo de Giovenale de Orvieto en Araceli", *Archivo Español de Arte*, LXXXI, 322, 2008, p. 105-114.

3 Moralejo, S., "Idea de una exposición", en Moralejo, S. (coord.), *Santiago Camino de Europa. Culto y cultura de peregrinación a Compostela*, Santiago de Compostela, 1993, p. 140.

Noticias

De Roncesvalles a San Millán. Dibujos de Valentín Carderera y Jaume Serra i Gibert

Antón Pombo

La localidad riojana de Nájera acogió, entre finales de febrero y junio de 2008, la muestra *Paisajes, Tipos y Monumentos. De Roncesvalles a San Millán. Facsímiles de los dibujos de Valentín Carderera y Jaume Serra i Gibert*, organizada por el Instituto del Patrimonio Histórico Español (IPHE), que en el monasterio de Santa María la Real de Nájera cuenta con una joven Escuela de Patrimonio Histórico inaugurada en 1999. Pretendió sumergir a los estudiantes del centro en la "prehistoria" de la puesta en valor y restauración de los monumentos antiguos, que en primera instancia pasaba por levantar planos, alzados y dibujos de los edificios sobre los que posteriormente se pretendía intervenir, la mayoría de las veces con urgencia para salvarlos de la ruina.

En la sala de muestras de la escuela, estrenada con este motivo, se expusieron cincuenta facsímiles de gran calidad, hasta ahora prácticamente inéditos, elaborados a partir de los originales pertenecientes a la Fundación Lázaro Galdiano (Madrid). Esta colección reúne dibujos de paisajes y monumentos navarros y riojanos, la mayor parte emplazados en el Camino Francés de Santiago, que nos permiten tener una idea de cuál era su estado y del entorno del paisaje cultural que los acogía, a mediados del siglo XIX.

Con la exposición se presentó una carpeta que recoge algunas de las láminas, extraordinariamente reproducidas, de la muestra, entre otras las portadas de Santa María la Real de Sangüesa, San Miguel de Estella o de Lizarra y San Bartolomé de Logroño, la colegiata de Orreaga/Roncesvalles, la catedral de Pamplona, el convento de Santa María la Real de Nájera o la desaparecida iglesia de San Juan de Acre (Navarrete), todas ellas situadas en el Camino de Santiago.

El Romanticismo puso en valor la arquitectura medieval y, desde la exaltación literaria, fue avanzando hacia las primeras tentativas de restauración, en gran medida inspiradas por un deseo de recuperar, e incluso de conseguir a partir de supuestos teóricos racionales, el edificio ideal. Este planteamiento, nacido de una mitificación del Medievo y la cristiandad, concebidos a la manera de una nueva edad dorada, magnificaba el Románico y el Gótico, estilos de nuevo recreados en una esplendorosa ensoñación. Gran parte de Europa había padecido, en su patrimonio asociado a los poderes del

Antiguo Régimen o interpretado como símbolo del "feudalismo" –conventos, castillos, palacios–, los efectos de revoluciones, desamortizaciones y exclaustraciones. Al mismo tiempo, durante el siglo XIX, ya se hacían notar las consecuencias de la revolución industrial, que provocó una progresiva despoblación de grandes áreas rurales antaño pujantes y la decadencia de vetustas ciudades que habían perdido el tren del siglo. Surge así la necesidad de salvaguardar el pasado para que no desaparezcan para siempre los monumentos más representativos y las obras que mejor simbolizaban el espíritu de la nación. Para conseguirlo, de acuerdo con un modelo ya aplicado en Francia, era precisa una decidida intervención del Estado que, con el auxilio y supervisión de las sociedades arqueológicas, las comisiones provinciales y central de monumentos –la segunda fue creada en 1844– y la Academia de Bellas Artes de San Fernando, comenzó a incoar expedientes y, a partir de 1844, a declarar por decreto los primeros monumentos nacionales, honra que, por cierto, correspondió a la *Pulchra leonina*.

El gran teórico de esta primera oleada romántica restauradora fue el arquitecto francés Eugène Viollet-le-Duc (1814-1879), principal propagador de la teoría de la restauración arquitectónica purista, que pretendía desnudar los monumentos medievales de todos los añadidos posteriores y reincorporar las piezas y elementos desaparecidos que estaban presentes en el diseño originario, e incluso incorporar otros para conferirle mayor autenticidad. Sus principios fueron materializados en una actuación que se convirtió en un referente: aludimos al trabajo realizado a partir de 1843, junto a J.B. Lassus, en la catedral de Nôtre-Dame de París; en el plano de la arquitectura militar también cabe destacar la gran obra de restauración de la fortaleza de Carcassonne, que por aquel entonces consiguió su espectacular y actual fisonomía.

El compendio teórico de la escuela purista, que siempre mostró una especial predilección por el Gótico, fue recogido por Viollet-le-Duc en el monumental y muy difundido en los diez tomos del *Dictionnaire raisonnée de l'architecture française du XIè au XVIè siècle*, París, 1858-68. Esta obra tuvo gran influencia en España, donde, a partir de la Restauración alfonsina, cuando las finanzas del Estado estaban más saneadas, se comenzaron a desarrollar importantes proyectos de restauración.

Al margen de Francia, además, otros países como Inglaterra o Alemania estaban ya desarrollando experiencias semejantes. Al igual que en España o Francia, en el caso inglés será la Iglesia, naturalmente la anglicana, la gran promotora del Neogótico. En los países del Sur de Europa, el movimiento ultramontano y neocatólico, que acaba evolucionando hacia diversas formas de integrismo, también pretende mostrar la pujanza del catolicismo por medio de una recristianización de las ciudades, algo que en el plano simbólico y espacial se podía conseguir por medio de la construcción de grandes basílicas, normalmente sufragadas a través de campañas de cuestación. Por todo el territorio también fueron erigidos millares de nuevos templos, capillas, oratorios o los, en Francia, tan populares calvarios. En Alemania, a raíz del movimiento de unificación, el Gótico es exaltado como el producto más depurado del espíritu nacional y la gran empresa emblemática del período fue la conclusión de la catedral de Colonia (1842-1880). Por lo que toca a España, el más temprano

y ambicioso proyecto de restauración fue el que afectó a la catedral leonesa que, a mediados del siglo XIX, se encontraba en un lamentable estado de conservación, cercano a la ruina, y fue salvada en segunda instancia merced a la intervención de Juan de Madrazo, discípulo de Viollet-le-Duc, que supo interpretar correctamente su estructura gótica. Entre los seguidores de Viollet-le-Duc también cabe citar a Vicente Lampérez y Romea.

El interés por el Medievo, sustentado por la literatura romántica, hace aparecer los primeros manuales dirigidos a los viajeros ilustrados, a la inteligencia burguesa e incluso a algunos "peregrinos artísticos", en expresión empleada por Emilio Castelar, que se proponen visitar en España, sobre todo a partir del segundo tercio del siglo XIX, las ciudades históricas y monumentos hasta entonces sólo frecuentados por británicos o franceses, que nos dejaron un buen repertorio de literatura odepórica. La primera guía de la catedral de Santiago, por ejemplo, data de 1847.

En la puesta en valor, que diríamos hoy, de los grandes monumentos del pasado, también jugaron un importantísimo papel los dibujos –como los presentes en la exposición– y grabados, que comienzan a ser reproducidos en libros y en la prensa ilustrada. En tal sentido, no podemos olvidar la monumental empresa iniciada en 1839 por Francisco Javier Parcerisa (1803-1875) que, en la obra *Recuerdos y bellezas de España*, se propuso recoger una selección de las mejores antigüedades del país; muchos de aquellos dibujos serían también publicados en el *Seminario Pintoresco Español* y, trasladados a litografías, van pasando a los primeros álbumes monumentales y empiezan a circular como estampas recordatorio.

El Ministerio de Fomento, por su parte, en 1856, comenzó a editar *Monumentos Arquitectónicos de España*, una serie de láminas grabadas presentadas en carpetas y acompañadas de breves textos. Los fotógrafos extranjeros o españoles, como T. Gautier –catedrales de Burgos y Valladolid–, C. Thurston –catedral de Santiago de Compostela– o C. Alguacil –imágenes de Toledo– también enriquecen este importante legado documental con su aportación. A la lista tendríamos que añadir, por la excelente calidad de sus láminas, la publicación *Museo Español de Antigüedades* (1870-1871), de efímera vida.

Ya en la Restauración, el editor catalán Daniel Cortezo pretende retomar el proyecto de Parcerisa y, en el mismo período, van surgiendo revistas y periódicos con una gran presencia de imágenes de calidad; así *La Ilustración Española y Americana* o, en la esfera autonómica, *La Ilustración Gallega y Asturiana*. En otro ámbito, la reproducción de monumentos incluso llegó a la realizarse a través de copias, como por ejemplo el famoso vaciado del compostelano Pórtico de la Gloria para el South Kensington Museum de Londres (1866), que tanto redundó en su difusión internacional.

Así pues, superada la fase inicial romántica, meramente contemplativa y divulgativa de los venerables edificios y de las evocadoras ruinas, enseguida se fue avanzando en un conocimiento más profundo de su historia y estructura, y aparecieron también los primeros estudios iconográficos de las grandes portadas medievales. En el último tercio del siglo XIX, se multiplican los artículos y trabajos de base documental, en



Santa María la Real de Sangüesa, Jaume Serra i Gibert (1865).

muchos casos a través de revistas especializadas, y también las guías de viajes, álbumes monumentales, etc.

En el anterior marco, tenemos que encuadrar las aportaciones de Jaume Serra i Gibert (1834-1877) y Valentín Carderera y Solano (1796-1880), ambos colaboradores de Pedro de Madrazo que, en agosto de 1865, realizó un viaje por La Rioja y Navarra, facultado por la Comisión de Monumentos de la Academia de Bellas Artes de San Fernando, para preparar un nuevo volumen de la citada colección de Parcerisa. Sin embargo, la obra no fue publicada hasta 1886 por Daniel Cortezo que, con el mismo espíritu de Parcerisa, llevó a la imprenta *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia*, pero ahora marginando croquis, dibujos y acuarelas en favor de la fotografía. Por tanto, los dibujos a pluma, lápiz y aguadas, y las acuarelas de dichos autores quedaron relegados al olvido. Su recuperación supone una buena nueva para los investigadores y curiosos de la época contemporánea de las peregrinaciones, pues, por más que el siglo XIX suele ser considerado el de las horas más bajas de la gran romería jacobea, en él estaban brotando muchas de las concepciones que acabarían propiciando su resurgimiento.

Suscripción y pedidos

ad limina

S.A. de Xestión do Plan Xacobeo



Revista de investigación del camino de santiago y las peregrinaciones

Volumen I. Año 2010
Santiago de Compostela
ISSN 2171-620X

Suscripción y pedidos

Nombre y apellidos _____

Razón social _____ NIF/CIF _____

Dirección _____ C.P. _____

Localidad _____ Provincia _____ País/Estado _____

Teléfono _____ Fax _____ E-mail _____

Fecha de la solicitud ___ / ___ / _____

Distribución, suscripción y venta

Precios suscripción año 2010
España: 30€
Otros países: Europa (39,70€); resto del mundo (45€)

Suscripción y venta en Galicia, Portugal y Brasil
Editorial Galaxia
Travesía de Vigo, 71 - Soto. 36206 Vigo
pedidos@editorialgalaxia.com
Tlf. 986 265144 / Fax: 986 262734

Suscripción y venta en el resto del mundo
Egartorre, S.L.
C/ Primavera, 2 (Nave 31) - Pol. Ind. El Malvar. 28500 Arganda del Rey (Madrid)
Carlos A. Guerra Maíllo
carlos@egartorre.com
Telf. 91.872.93.90 / Fax. 91.871.93.99

Firma

ISSN 2171-620X



XACOBEO 2010
Galicia

XUNTA
DE GALICIA