



*Santiago de Compostela:  
Caminos del saber, del andar y del creer*

XII CONGRESO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS JACOBEOS

*Santiago de Compostela:  
Camino del saber,  
del andar y del creer*

XII CONGRESO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS JACOBEOS

(Santiago de Compostela – 23-26 de marzo de 2022)

**Coordinadores del XII Congreso:**

Paolo Caucci von Saucken & Manuel Castiñeiras

COLECCIÓN CIENTÍFICA

**XUNTA DE GALICIA**

**Alfonso Rueda Valenzuela**  
Presidente

**Xosé Manuel Merelles Remy**  
Director de Turismo de Galicia

**Antonio Casas Calviño**  
Gerente de Turismo de Galicia

**Ildefonso de la Campa Montenegro**  
Director de administración y relaciones con las asociaciones  
de amigos del Camino de Santiago

Edición

**XUNTA**

**DE GALICIA**

**Turismo de Galicia**

Directores de la edición

**Paolo Caucci von Saucken**

**Manuel Castiñeiras**

Coordinación editorial

**Turismo de Galicia**

Diseño y maquetación

**Runa Publicaciones, S.L.**

Impresión

**Alva**

Santiago de Compostela, 2023

2023 © de la edición: Xunta de Galicia, Turismo de Galicia

2023 © de los textos: los autores

“Las afirmaciones y opiniones expresadas en cada artículo son responsabilidad exclusiva de sus autores, por lo que Turismo de Galicia no se hace responsable de su veracidad. La responsabilidad sobre las imágenes publicadas y sus derechos de reproducción corresponden exclusivamente a los autores de los trabajos”.

ISBN: 978-84-453-5466-7

D.L.: C 1689-2023

Portada:

Santiago el Mayor peregrino, iglesia de Santa Marta de Tera (Zamora), portada sur, segundo cuarto del siglo XII. Foto: Manuel Castiñeiras

## COMITÉ CIENTÍFICO

Miembros del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

### PRESIDENTE DE HONOR

**Prof. Dr. D. Paolo CAUCCI VON SAUCKEN**  
(Universidad de Perugia, Italia)

### PRESIDENTE

**Prof. Dr. D. Manuel CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ**  
(Universidad Autónoma de Barcelona, España)

### VOCALES

**Prof. Dr. D. Klaus HERBERS**  
(Universidad de Erlangen, Alemania)

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. D<sup>a</sup>. Adeline RUCQUOI**  
(CNRS, Francia)

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. D<sup>a</sup>. Maria José AZEVEDO SANTOS**  
(Universidad de Coímbra, Portugal)

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. D<sup>a</sup>. Alison STONES**  
(Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos)

**Prof. Dr. D. Piotr ROSZAK**  
(Universidad Nicolás Copérnico de Toruń, Polonia)

**Prof. Dr. D. Philippe PICONE**  
(Universidad Católica de Angers, Francia)

**Prof. Dr. D. Javier GARCÍA TURZA**  
(Universidad de La Rioja, España)

**Prof. Dr. D. Melchor FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ**  
(Universidad de Santiago de Compostela, España)

**Prof. Dr. D. Peter RÜCKERT**  
(Archivo Estatal de Baden-Wurtemberg, Alemania)

**Prof. Dr. D. Marco PICCAT**  
(Universidad de Trieste, Italia)

**Prof. Dr. D. Paulo ALMEIDA FERNANDES**  
(Universidade Nova de Lisboa, Portugal)

**Prof. Dr. D. Jacopo CAUCCI VON SAUCKEN**  
(Università degli Studi di Firenze, Italia)





Todas aquelas persoas que se acheguen a esta publicación vanse sorprenden das increíbles e fecundas historias, proxectos e personaxes vencellados co Camiño de Santiago dos que nos dan conta estas páxinas, e que foron compartidos no agardado XII Congreso Internacional de Estudos Xacobeos, que baixo o título *Santiago de Compostela: Camiños do saber, do andar e do crer* se celebrou na capital de Galicia do 23 ao 26 de marzo de 2022.

E refírome a esta edición como agardada porque, ademais da expectación xerada polo seu adiamento por mor da pandemia, erixiuse como unha das máis numerosas en canto á participación de relatores, máis de 40, chegados das máis prestixiosas universidades, institucións e centros de estudo internacionais.

E isto é debido ao interese cada vez maior que esperta un feito fundamental na conformación de Europa como é o Camiño de Santiago. Certo é tamén que chama a atención o importante incremento dos temas estudados, as relevantes reflexións ou novos achados que, con rigor científico, xorden ao redor do fenómeno xacobeo, ao que se suma a aparición e uso de novas aplicacións e tecnoloxías para contribuír a expandir o seu coñecemento e difusión por todo o mundo.

Congresos como este facilitan que todas estas descubertas, achados e ferramentas sexan compartidas e, consecuentemente, permitan ir enriquecendo o xa de por si amplo fenómeno xacobeo. De aí, a súa relevancia. E non menos importante é que sexan recompiladas nestas necesarias actas agora publicadas. De aí tamén, darlle a merecida valía ao papel que desempeñan estes documentos.

Así, nestas actas, gozaremos dunha orixinal e brillante comparativa entre os relatos das peregrinacións medieval e moderna, desde a do célebre Jerónimo Münzer ata a que fan na actualidade os peregrinos a través da rede social Instagram, proxectando en calquera recuncho do planeta o xa máis que recoñecido *Galicia senta ben*. Trátase, neste caso, dunha moi interesante mostra da evolución da percepción da ruta xacobeá, e tamén da evolución na vivencia desta experiencia única, que chega aos nosos días convertida incuestionablemente nun dos elementos claves da marca Galicia Calidade.

Neste documento tamén descubrimos unha orixinal análise da fase final da construción da catedral de Santiago, empregando para iso métodos como as imaxes esféricas de 360 graos ou o escáner 3D. Todo isto unido a novos estudos sobre a figura do Mestre Mateo, o *Códice Calixtino*, sempre fonte inesgotable de información; as peregrinacións do Atlántico e do Levante, así como doutras máis descoñecidas, como as do Xapón ou as de América Latina.

En definitiva, unha excepcional viaxe que nos transforma, como lectores, nun camiñante máis a través da sempre inconclusa historia do Camiño de Santiago.

Cómpreme, por tanto, transmitir desde aquí os meus parabéns ao Comité de Expertos do Camiño de Santiago e mais aos coordinadores deste congreso, Paolo Caucci von Saucken e Manuel Castiñeiras, polo seu incansable labor no estudo, divulgación e promoción do fenómeno xacobeo.

Sen dúbida, a grande afluencia de público ás xornadas certifica que o Camiño goza dun excelente estado de saúde, e desde a Xunta de Galicia seguiremos apoiando iniciativas coma esta, fundamentais á hora de manter a súa historia, memoria, espírito e razón de ser, que están todos eles máis vivos ca nunca.

*Alfonso Rueda Valenzuela*  
*Presidente da Xunta de Galicia*

Todas aquellas personas que se acerquen a esta publicación se van a sorprender de las increíbles y fecundas historias, proyectos y personajes vinculados con el Camino de Santiago de los que nos dan cuenta estas páginas, y que fueron compartidos en el esperado XII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, que bajo el título *Santiago de Compostela: Caminos del saber, del andar y del creer* se celebró en la capital de Galicia del 23 al 26 de marzo de 2022.

Y me refiero a esta edición como esperada porque, además de la expectación generada por su aplazamiento a causa de la pandemia, se erigió como una de las más numerosas en cuanto a la participación de ponentes, más de 40, llegados de las más prestigiosas universidades, instituciones y centros de estudio internacionales.

Y esto es debido al interés cada vez mayor que despierta un hecho fundamental en la conformación de Europa como es el Camino de Santiago. Ciertamente es también que llama la atención el importante incremento de los temas estudiados, las relevantes reflexiones o nuevos hallazgos que, con rigor científico, surgen alrededor del fenómeno jacobeo, a lo que se suma la aparición y uso de nuevas aplicaciones y tecnologías para contribuir a expandir su conocimiento y difusión por todo el mundo.

Congresos como este facilitan que todos estos descubrimientos, hallazgos y herramientas sean compartidos y, consecuentemente, permitan ir enriqueciendo el ya de por sí amplio fenómeno jacobeo. De ahí, su relevancia. Y no menos importante es que sean recopilados en estas necesarias actas ahora publicadas. De ahí también, darle la merecida valía al papel que desempeñan estos documentos.

Así, en estas actas, disfrutaremos de una original y brillante comparativa entre los relatos de las peregrinaciones medieval y moderna, desde la del célebre Jerónimo Münzer hasta la que hacen en la actualidad los peregrinos a través de la red social Instagram, proyectando en cualquier rincón del planeta el ya más que reconocido *Galicia sienta bien*. Se trata, en este caso, de una muy interesante muestra de la evolución de la percepción de la ruta jacobea, y también de la evolución en la vivencia de esta experiencia única, que llega a nuestros días convertida incuestionablemente en uno de los elementos clave de la marca Galicia Calidade.

En este documento también descubrimos un original análisis de la fase final de la construcción de la catedral de Santiago, empleando para eso métodos como las imágenes esféricas de 360 grados o el escáner 3D. Todo esto unido a nuevos estudios sobre la figura del Maestro Mateo, el *Códice Calixtino*, fuente siempre inagotable de información; las peregrinaciones del Atlántico y del Levante, así como de otras más desconocidas, como las de Japón o las de América Latina.

En definitiva, un excepcional viaje que nos transforma, como lectores, en un caminante más a través de la siempre inconclusa historia del Camino de Santiago.

Es necesario, por tanto, transmitir desde aquí mi enhorabuena al Comité de Expertos del Camino de Santiago y a los coordinadores de este congreso, Paolo Caucci von Saucken y Manuel Castiñeiras, por su incansable labor en el estudio, divulgación y promoción del fenómeno jacobeo.

Sin duda, la gran afluencia de público a las jornadas certifica que el Camino disfruta de un excelente estado de salud, y desde la Xunta de Galicia seguiremos apoyando iniciativas como esta, fundamentales a la hora de mantener su historia, memoria, espíritu y razón de ser, que están todos ellos más vivos que nunca.

*Alfonso Rueda Valenzuela*  
*Presidente de la Xunta de Galicia*

**E**n novembro deste ano cúmprese o 30 aniversario do I Congreso de Estudos Xacobeos, celebrado en Santiago de Compostela do 4 ao 6 de novembro de 1993; trinta anos nos que o Comité Internacional de Expertos do Camiño de Santiago organizou doce congresos que reuniron os máis destacados investigadores do Camiño de Santiago e do mundo xacobeo. A cidade de Santiago, as transformacións da catedral compostelá, as peregrinacións marítimas, as tres peregrinacións maiores, o padroado de Santiago etc., son só algúns dos temas tratados durante estas reunións, que xa se converteron nun referente internacional da investigación xacobeá.

Logo dun 2020 marcado pola pandemia, que deu lugar á prolongación do Ano Santo ata 2022, este congreso reunía en marzo do devandito ano máis de 40 estudosos da tradición xacobeá en Santiago de Compostela chegados de Francia, Italia, Alemaña, Portugal, Polonia, Xapón, Estados Unidos e, por suposto, de España e mais de Galicia. Durante catro xornadas, e baixo a coordinación de Paolo Caucci von Saucken e Manuel Castiñeiras –presidente de honra e actual presidente do Comité de Expertos do Camiño de Santiago, respectivamente– tratáronse temas transversais do ámbito xacobeo: desde a catedral de Santiago ao *Códice Calixtino*; desde a peregrinación no medievo ata a actual; ao mesmo

tempo, fíxose un repaso das principais publicacións periódicas centradas no Camiño, así como das exposicións; tamén se abordou unha visión pastoral e teolóxica do Camiño, e fíxose mención do papel das asociacións xacobeas, confrarías e centros de estudo no mantemento, conservación e promoción da ruta; por último, as xornadas pechábanse cunha mesa redonda sobre os retos que se presentan cara ao futuro.

Xa coa vista posta no próximo Xacobeo 2027, desde Turismo de Galicia seguiremos a apoiar esta iniciativa, tan necesaria non só para indagar no pasado do Camiño, senón tamén como eixe fundamental sobre o que apoiarse para desenvolver estratexias de futuro relativas á súa conservación e promoción, unha promoción que debe centrarse en reforzar os valores únicos e intrínsecos desta ruta, como a espiritualidade, a hospitalidade ou a solidariedade, e que foron decisivos para que Santiago e Galicia sexan o obxectivo final do Primeiro Itinerario Cultural Europeo.

*Xosé Manuel Merelles Remy*  
*Director de Turismo de Galicia*

**E**n noviembre de este año se cumple el 30 aniversario del I Congreso de Estudios Jacobeos, celebrado en Santiago de Compostela del 4 al 6 de noviembre de 1993; treinta años en los que el Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago ha organizado doce congresos que han reunido a los más destacados investigadores del Camino de Santiago y el mundo jacobeo. La ciudad de Santiago, las transformaciones de la catedral compostelana, las peregrinaciones marítimas, las tres peregrinaciones mayores, el patronazgo de Santiago, etc., son solo algunos de los temas tratados durante estas reuniones, que ya se han convertido en un referente internacional de la investigación jacobea.

Después de un 2020 marcado por la pandemia, que dio lugar a la prolongación del Año Santo hasta 2022, este congreso reunía en marzo de dicho año a más de 40 estudiosos de la tradición jacobea en Santiago de Compostela llegados de Francia, Italia, Alemania, Portugal, Polonia, Japón, Estados Unidos y, por supuesto, de España y Galicia. Durante cuatro jornadas, y bajo la coordinación de Paolo Caucci von Saucken y Manuel Castiñeiras –presidente de honor y actual presidente del Comité de Expertos del Camino de Santiago, respectivamente– se trataron temas transversales del ámbito

jacobeo: desde la catedral de Santiago al *Códice Calixtino*; desde la peregrinación en el medievo hasta la actual; al mismo tiempo, se hizo un repaso de las principales publicaciones periódicas centradas en el Camino, así como de las exposiciones; también se abordó una visión pastoral y teológica del Camino, y se hizo mención al papel de las asociaciones jacobeanas, cofradías y centros de estudio en el mantenimiento, conservación y promoción de la ruta; por último, las jornadas se cerraban con una mesa redonda sobre los retos que se plantean para el futuro.

Ya con la vista puesta en el próximo Xacobeo 2027, desde Turismo de Galicia seguiremos apoyando esta iniciativa, tan necesaria no solo para indagar en el pasado del Camino, sino también como eje fundamental sobre el que apoyarse para desarrollar estrategias de futuro relativas a su conservación y promoción, una promoción que debe centrarse en reforzar los valores únicos e intrínsecos de esta ruta, como la espiritualidad, la hospitalidad o la solidaridad, y que han sido decisivos para que Santiago y Galicia sean el objetivo final del Primer Itinerario Cultural Europeo.

*Xosé Manuel Merelles Remy*  
*Director de Turismo de Galicia*

# Índice

<b>Presentación y conferencia inaugural</b>	
<b>XII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos .....</b>	<b>29</b>
Presentación .....	31
Paolo Caucci von Saucken	
La peregrinación en el Medievo global.....	35
Manuel Castiñeiras	
<b>De la <i>Inventio</i> a la <i>Reinventio</i>:</b>	
<b>la casa de Santiago, pasado y presente.....</b>	<b>63</b>
Historia construida de la fachada occidental.....	65
Daniel Lorenzo, Xerardo Estévez, Ricardo Aroca, Adrián Martín	
Revalorizando al Maestro Mateo:	
últimos descubrimientos y propuestas museísticas .....	119
Ramón Yzquierdo Peiró	

## **El arte en los Caminos de Peregrinación.**

**Historiografía, mito y realidad**.....151

The Architecture in the Camino de Santiago.

Competing Cults of Saints' Tombs in Aquitaine .....153

Henrik Karge

Sobre los santos constructores en el Camino de Santiago .....181

Carles Sánchez Márquez

Arthur Kingsley Porter and the Art of the Pilgrimage Roads.....193

Kathryn Brush

**En torno al *Códice Calixtino* y el culto a Santiago** .....211

La vulgarización romance del *Pseudo-Turpín* ..... 213

Laura Ramello

Carlomagno, cruzado y peregrino .....233

Adeline Rucquoi

Notes on Santiago, Pistoia, and St James .....249

Alison Stones

La copia del *Códice Calixtino* de la Biblioteca Nacional

de Portugal (Lisboa) .....259

Maria José Azevedo Santos

## **La experiencia del Camino:**

**del reto del peregrino al viajero moderno** .....269

“Sola fide credimus que salvat nos homines”.

Jerónimo Münzer, los humanistas y la peregrinación jacobea .....271

Klaus Herbers

Los relatos de los patricios Rieter de Núremberg

y la tradición familiar de peregrinar a Santiago de Compostela .....289

Lisa Walleit

La hija del papa: Margarita de Saboya en camino a Santiago .....	307
Peter Rückert	
Análisis de las publicaciones de los peregrinos de Compostela en la red social Instagram: entre continuidad y ruptura.....	323
Christophe Alcantara	
<b>La peregrinación medieval entre el Atlántico y el Levante .....</b>	<b>335</b>
Testimoni in Terrasanta.....	337
Franco Cardini	
Il pellegrinaggio a Roma negli Anni santi nelle Bolle pontificie di indizione .....	347
Paolo Giulietti	
La peregrinación a Monte Sant’Angelo. La contribución de los lombardos .....	361
Giorgio Otranto (†)	
Simboli jacopei nel Mezzogiorno d’Italia .....	375
Rosanna Bianco	
<b>Otras peregrinaciones.....</b>	<b>399</b>
Introducción a las formas y variedades de peregrinaciones japonesas desde su origen hasta el Período Edo .....	401
Satoko Nakajima	
Peregrinaciones en el mundo latinoamericano .....	411
Anna Sulai Capponi	
<b>Caminos y “pelegrinaxes” en Galicia.....</b>	<b>433</b>
Romarías e peregrinacións en Galicia.....	435
Manuel Vilar Álvarez	

As catedrais de Mondoñedo: proposta para unha vía cultural .....457  
Mario Crecente Maseda

**Teología y pastoral en la peregrinación.....479**

Tendencias contemporáneas en la comprensión teológica  
de la peregrinación cristiana .....481  
Piotr Roszak

Peregrinación y pastoral de (nueva) evangelización .....497  
Paolo Asolan

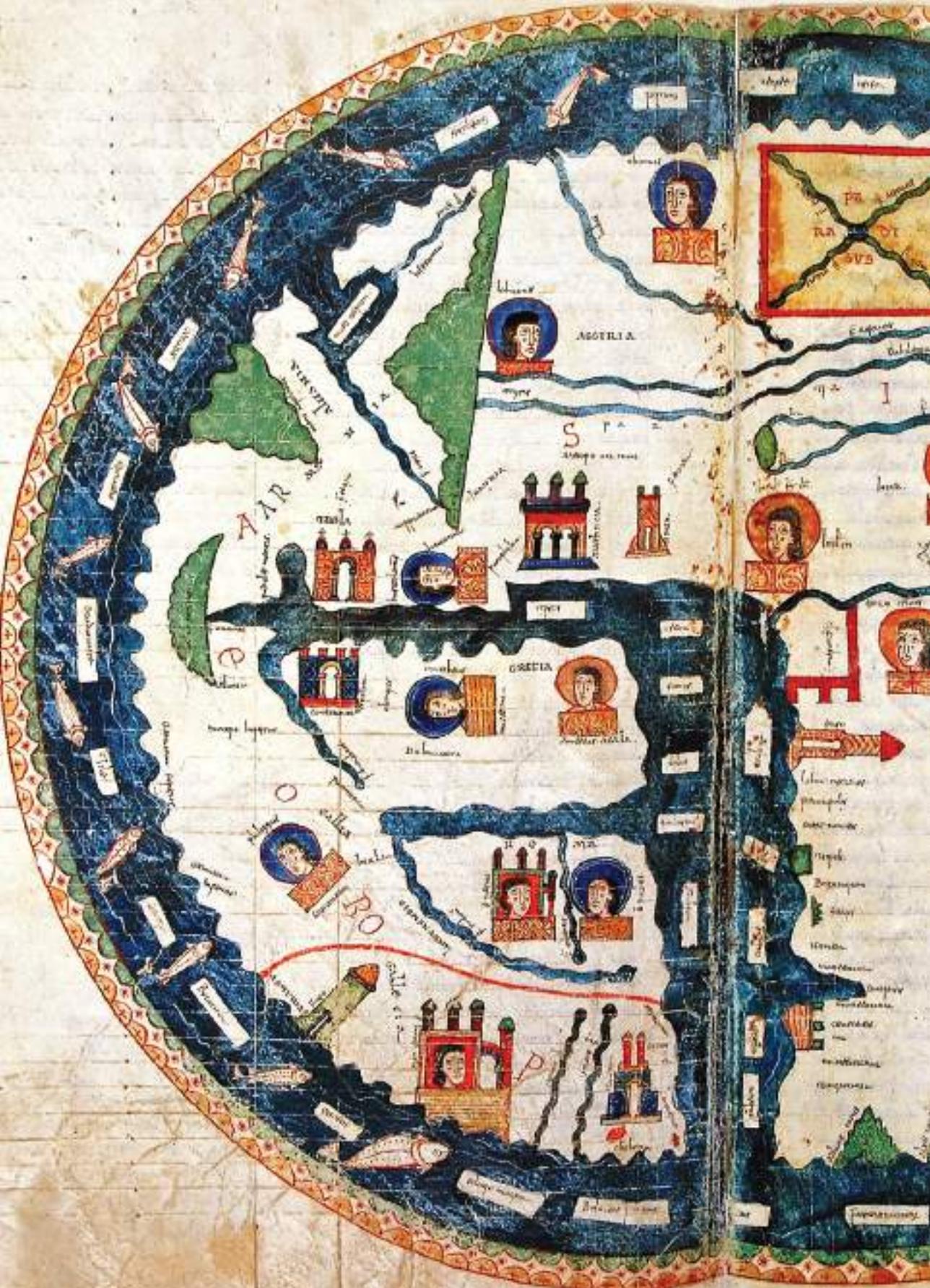
**Comités, centros de estudio y exposiciones.....515**

Papel y funciones de los centros de estudios, revistas  
y comités en el renacimiento jacobeo.....517  
Paolo Caucci von Saucken

Desde “Europalia” a hoy, el Camino de las exposiciones .....535  
Francisco Singul

Asociaciones y cofradías jacobeanas en el mundo latinoamericano .....559  
Francisco Javier de Almozara Valenzuela





Presentación y  
conferencia inaugural  
XII Congreso Internacional  
de Estudios Jacobeos

“Santiago de Compostela: caminos  
del saber, del andar y del creer”



# Presentación

Paolo Caucci von Saucken

Presidente de Honor del Comité Internacional  
de Expertos del Camino de Santiago

**E**xcmo. Señor Arzobispo de la Catedral de Santiago de Compostela; Excmo. Señor Vicepresidente primero de la Xunta de Galicia; Excmos. Señores Embajadores de Italia, Portugal y Luxemburgo; Autoridades; queridos Colegas y Amigos.

Con emoción y viva satisfacción damos comienzo hoy al décimosegundo Congreso Jacobeo del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago. Una ocasión que reúne en Compostela, en este extraordinario dúplice, complejo y emocionante año santo compostelano de 2021-2022, a muchos de los principales estudiosos de la materia para discutir, profundizar y comprender los aspectos más esenciales de la tradición jacobea.

Viático de este camino intelectual, científico y espiritual es el sugerente título del congreso, que nos habla del andar, del saber y del creer: es decir, de la vida del peregrino a lo largo de las rutas, de los conocimientos que adquiere y transmite, y de la espiritualidad que envuelve y da sentido y valor a todo lo jacobeo.

Con este enfoque comprometido e inspirador, teníamos que contar con los especialistas que más han profundizado en cada aspecto de los diferentes campos que asume este encuentro científico. Por eso, el Comité Internacional de Expertos comparte este

congreso con unos cuarenta investigadores procedentes de prestigiosas universidades y centros de estudio de todo el mundo.

El camino de estos intensos días de trabajo se articula en trece etapas, como son las que en el quinto libro del *Codex Calixtinus* se aconsejaban al peregrino para alcanzar la meta compostelana.

Se hablará de la catedral, casa permanente del apóstol Santiago, valorada en su historia y en sus recientes restauraciones; del *Calixtinus*, piedra angular de la tradición jacobea; de los ritos y los símbolos que acompañan a la peregrinación; de la literatura odepórica, tal vez la documentación más directa del Camino, ya que es memoria viva de una experiencia adquirida a través de los ojos, las vivencias y emociones del peregrino. Se ahondará, además, en un peregrinaje que no puede ser considerado únicamente en su dimensión compostelana, sino desde la perspectiva de formar parte esencial de la ecúmene medieval, y que ahora ha convertido en fenómeno global el creciente número de peregrinos procedentes de todos los rincones del mundo.

Se afrontarán también aspectos puntuales y significativos, como la teología y la pastoral del Camino; o las peregrinaciones en Galicia y Portugal, y se concluirá el Congreso valorando cuestiones específicas de la actualidad, como el papel que han tenido en la historia reciente los comités, los centros de estudio, las revistas y las exposiciones, para terminar con una mesa redonda sobre los aspectos más relevantes de la peregrinación en nuestros días.

El congreso que hoy se inaugura quiere investigar los fundamentos del fenómeno jacobeo en sus aspectos históricos y actuales, a través de un análisis de contenido y de prospección historiográfica. Al mismo tiempo se quiere hacer un *status quaestionis* del problema, para definir bases sólidas sobre las que se pueda construir el futuro científico y práctico de las peregrinaciones.

Se trata, en suma, de una reflexión necesaria, ya que estamos convencidos de que la civilización y la cultura del peregrinaje se hallan en una encrucijada: la pandemia del coronavirus ha cambiado muchas cosas, y en muchos aspectos este 2022 concluye el largo proceso histórico iniciado con el año santo compostelano de 1993.

Al mismo tiempo, asoman acontecimientos y aniversarios en el panorama de las peregrinaciones que en los próximos años influirán en su desarrollo: en 2025 se celebrará otro gran jubileo romano, y en 2027 tendrá lugar un nuevo año santo compostelano. Sabemos bien que cada aniversario de este tipo produce expectativas, cambios y aceleraciones en el mundo jacobeo y en las peregrinaciones a Compostela.

Desde una perspectiva a corto plazo, debemos valorar también el enorme crecimiento de peregrinos que se producirá en los próximos meses. La pandemia ha comprimido una realidad que espera solo liberarse de las restricciones, para lanzarse otra vez al Camino. Esta larga pausa no ha hecho más que acentuar el interés y el deseo de volver a pisar las antiguas sendas compostelanas.

La preparación de este congreso ha sufrido un proceso parecido, al tener que enfrentarse a las dificultades e incertidumbres producidas por la pandemia. Realmente

ha sido un congreso muy deseado, pues se propone como natural desarrollo de la larga historia de actividades realizadas por el Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago.

No es, pues, un congreso más que se celebra en ocasión de un año santo compostelano, sino la continuación de un proceso iniciado en 1993, en otro año santo que representó la gran transformación de la renacida peregrinación a Santiago y el nacimiento del Comité de Expertos.

Desde entonces, el Comité ha producido una gran labor científica y divulgativa. Sellan esta trayectoria un gran número de encuentros, conferencias, mesas redondas, asesoramientos, la creación de la prestigiosa revista *Ad limina* y doce congresos internacionales que profundizaron en todos los aspectos de las peregrinaciones compostelanas, y que, junto a los otros congresos promovidos por el Comité y a su revista, han aportado a la comunidad científica internacional casi 400 artículos científicos. Un esfuerzo colosal que nos ha permitido ofrecer una visión coherente, rigurosa y firme de la cuestión jacobea.

Como conclusión de esta larga etapa, que para muchos de nosotros ha representado no solo una espléndida aventura intelectual, sino también un firme compromiso que ha marcado profundamente nuestras vidas, siento el deber de expresar mi personal gratitud a la Xunta de Galicia, en especial por la absoluta independencia y autonomía intelectual de la que hemos gozado en este dilatado período, lo que nos ha permitido desarrollar del mejor modo nuestros conocimientos y opiniones.

Un trabajo que no habría sido posible sin un claro, recíproco y fecundo entendimiento con las instituciones, por lo que expreso mi sincero agradecimiento y el del Comité, al presidente de la Xunta de Galicia, Alberto Núñez Feijóo; al vicepresidente primero, Alfonso Rueda; a la directora de Turismo de Galicia, Nava Castro; a la comisaria del Xacobeo 2021-22, Cecilia Pereira, con la que tanto hemos trabajado en la realización de este congreso; al director del Xacobeo, Ildefonso de la Campa Montenegro y a todos sus predecesores, con los cuales siempre tuvimos una estricta y fecunda relación; al jefe de Área de Cultura Jacobea, Francisco Singul, y al resto de trabajadores del Xacobeo y de Turismo de Galicia, apoyo insustituible en todas nuestras iniciativas.

Mi agradecimiento también va dirigido, en fin, a cada uno de los miembros del Comité, que han aportado ideas y conocimientos de muy alto nivel, indispensables para este proyecto.

Y mi agradecimiento y bienvenida a todos los presentes, tanto a los ponentes, como al numeroso público que, en el marco de este espléndido edificio, participa con nosotros en el que será, sin duda, un importante y decisivo congreso.

Gracias por su atención

**Volver al índice**



# La peregrinación en el Medievo global

Manuel Castiñeiras

Universitat Autònoma de Barcelona, España

Vivimos en una era global, en la que todos los fenómenos tienden a ser entendidos desde una perspectiva siempre más amplia e integradora. Por ello, lo local, la tradición, las creencias y el pasado han dejado de estar situados en una eterna zona de confort y son continuamente desafiados por los nuevos parámetros de la globalización, la multiculturalidad y la integración. Las humanidades no son, en absoluto, ajenas a este fenómeno, por lo que cada vez más las universidades, en sus programas de estudio y proyectos de investigación, sienten la necesidad de adaptarse a estos nuevos paradigmas de la cultura del siglo XXI.

En mi campo, la Edad Media, se ha comenzado a imponer esa forma de mirar el pasado, en la que se habla ahora de un *GLOBAL MIDDLE AGES*, un Medievo Global, en el que se intenta buscar una historia que vaya más allá de los estudios regionales o de las “fronteras” tradicionales de las naciones europeas, en un intento por reconstruir –y devolver al público actual– los ricos y variados procesos de circulación e intercambio que caracterizaron los siglos medievales. Entre esos esfuerzos destacan iniciativas como el programa de estudios *Global Middle Ages Project* (G-MAP), impulsado desde 2004 por la University of Texas en Austin ([www.utexas.edu/gma/portal](http://www.utexas.edu/gma/portal)), así como novedosos

proyectos de investigación. Entre ellos me gustaría señalar *Postcolonising the Medieval Image*, del Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Leeds ([www.post-col-med.leeds.ac.uk](http://www.post-col-med.leeds.ac.uk)) (2009-2012), y *Art, Space and Mobility in the Early Ages of Globalization: The Mediterranean, Central Asia and the Indian Subcontinent (MeCAIS), 400-1650*, dirigido por Gerhard Wolf, Hanna Baader y Avinoam Shalem en el Kunsthistorisches Institut Florence – Max Plank Institut, bajo el patrocinio de la Fundación Getty (Los Ángeles). Todo ellos se caracterizan, sin duda, por proponer nuevos retos y bases metodológicas para el estudio de la Edad Media.

Por este motivo, en esta era de fenómenos globales, la peregrinación, y en concreto la peregrinación compostelana, está ineludiblemente llamada a suscitar, desde esta renovada perspectiva, el interés de los estudiosos, no sólo como fenómeno histórico sino también en su dimensión actual y contemporánea<sup>1</sup>. En ambos casos, resulta obvio su valor global y multicultural, pues toda peregrinación se funda sobre las bases de la cultura de la circulación y el intercambio: por ello, se ha de reclamar un Santiago Global, un Camino de Santiago Global, un Medievo Global, que nos permita entender la grandeza de Compostela y su camino en su doble valor centrípeto –como punto de recepción y encuentro– y centrífugo, como lugar de transmisión y difusión a lejanas tierras.

## Santiago, punto de recepción y encuentro. La catedral como *mirabilia* y *empsychos graphé*

El sermón *Veneranda Dies*, del *Liber sancti Iacobi*, I, 17, escrito en los albores del siglo XII para ser leído en la fiesta de la Traslación del Apóstol (30 de diciembre), es muy elocuente al respecto, pues no duda en presentar a Santiago como un punto privilegiado de encuentro entre el cielo y la tierra, entre Dios y el hombre. Por ello, no duda en afirmar que en ese lugar:

Los coros de los arcángeles descendiendo con frecuencia reciben las súplicas de los humildes y las llevan al cielo hasta los oídos del Rey supremo<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Véase, a este respecto, el trabajo que lleva a cabo actualmente la Fundación Jacobea, una institución que “nace con la intención de defender y promover los valores y filosofía consustanciales a las peregrinaciones a lo largo de la historia, pero también muy ligada a la realidad del siglo XXI, con una vocación internacional e interdisciplinar y un compromiso decidido con la investigación e la innovación de nuestro tiempo”. Entre sus objetivos destaca la creación de un archivo digital que sirva como memoria de peregrinos contemporáneos a través de una serie de entrevistas temáticas y autobiográficas (<https://www.fundacionjacobea.org/page/memoria-de-los-peregrinos/>; última consulta 9-V-2023). Véase asimismo la publicación: *La memoria de los peregrinos = The memory of the pilgrims*, Rosa Vázquez (ed.), Santiago de Compostela, Fundación Jacobea, 2019.

<sup>2</sup> *Liber sancti Iacobi*. “*Codex Calixtinus*”, IV, 17, Abelardo Moralejo Laso, Casimiro Torres, Julio Feo (eds. y trad. esp.), Pontevedra, Xunta de Galicia, 1992, p. 198 (1ª ed. Santiago de Compostela, CSIC, Instituto Padre Sarmiento, de Estudios Gallegos, 1951) (a partir de ahora LSI, trad. cit.).

De ahí que la peregrinación a Compostela se nos presente en este mismo sermón como un fenómeno universal e integrador, en el que todos los pueblos de la tierra acuden sin distinción a Compostela:

A este lugar vienen los pueblos bárbaros y los que habitan **todos los climas del orbe**, a saber: francos, normandos, escoceses, irlandeses, los galos, los teutones, los íberos, los gascones, los bávaros, los impíos navarros, los vascos, los godos, los provenzales, los garascos, los loreneses, los gautos, los ingleses, los bretones, los de Cornualles, los flamencos, los frisonos, los alóbroges (Vienne, Delfinado), los italianos, los de Apulia, los poitevinos, los aquitanos, los griegos, los armenios, los dacios, los noruegos, los rusos, los joriantos, los nubios, los partos, los rumanos, los gálatas, los efesios, los medos, los toscanos, los calabreses, los sajones, los sicilianos, los de Asia, los del Ponto, los de Bitinia, los indios, los cretenses, los de Jerusalén, los de Antioquía, los galileos, los de Sardes, los de Chipre, los húngaros, los búlgaros, los eslavones, los africanos, los persas, los alejandrinos, los egipcios, los sirios, los árabes, los colosenses, los moros, los etíopes, los filipenses, los capadocios, los corintios, los elamitas (Acadia), los de Mesopotamia, los libios, los de Cirene (Libia), los de Panfilia (Sur de Anatolia), los de Cilicia (Pequeña Armenia), los judíos y **demás gentes innumerables de todas lenguas, tribus y naciones vienen junto a él (...)**.<sup>3</sup>

Para elaborar esta minuciosa lista, cuyo objetivo no es otro que exagerar el carácter universal de la peregrinación jacobea en los siglos centrales de la Edad Media, el autor se inspiró en textos enciclopédicos y en imágenes iconográficas de la *οἰκουμένη* (la tierra habitada) que entonces abundaban en las bibliotecas medievales. Así, por una parte, la lista parece derivar del catálogo geográfico de una enciclopedia, tal y como el que aparece en el libro IX, 2 (“Sobre los nombres de los pueblos”) de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla<sup>4</sup>. Por otra, la mención, en el texto del *Calixtino*, a los “climas del orbe”, con ese amplio elenco de tribus y naciones, sugiere asimismo su inspiración en una visión de un mapamundi ilustrado contemporáneo, como los que se encuentran en los manuscritos hispánicos del *Comentario de Beato de Liébana al Apocalipsis*. Esta *imago mundi* acompañaba al extenso prólogo al libro II, donde se hablaba de la Iglesia y de la Sinagoga, justo antes de la descripción del anuncio del ángel a la Siete Iglesias de Asia. En dicho prefacio se incluía el famoso texto de las *sortes apostolorum*, donde precisamente se hablaba de las tierras de destino de los diferentes apóstoles, en las que

<sup>3</sup> LSI, I, 17, trad. cit., 199 (Nota: las negritas son del autor).

<sup>4</sup> San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, IX, 2 (*De Gentium vocabulis*), ed. José Oroz Reta, Manuel-A. Marcos Casquero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, vol. II, pp. 742-764, espec. 742-743.

a Santiago le correspondía España (“Iacobus, Hispaniam”)<sup>5</sup>. La ilustración servía, tal como comenta Beato, para hacer más explícito el mensaje:

Y para que se vea más fácilmente estos granos de semilla en el campo del mundo, que los profetas trabajaron y éstos recogen, lo muestra la pintura que viene a continuación (sigue el MAPAMUNDI)<sup>6</sup>.

La idea de un mapamundi con las *sortes apostolorum* parece, pues, haber estado en la edición original de Beato a finales del siglo VIII, y se encuentra en los manuscritos pertenecientes a la familia I. Una muestra fehaciente de la actualidad de dicha imagen a finales del siglo XI es el célebre mapamundi, tipo *Orbis Terrae*, del Beato de El Burgo de Osma, realizado en el monasterio de San Benito de Sahagún en 1086, por el escriba Pedro y el iluminador Martín, en el que se incluye menciones explícitas a la geografía de la *Gallaecia*, con el busto de Santiago el Mayor encerrado en una estructura que alude a la recién comenzada catedral románica de Santiago, la representación de la Torre de Hércules de A Coruña

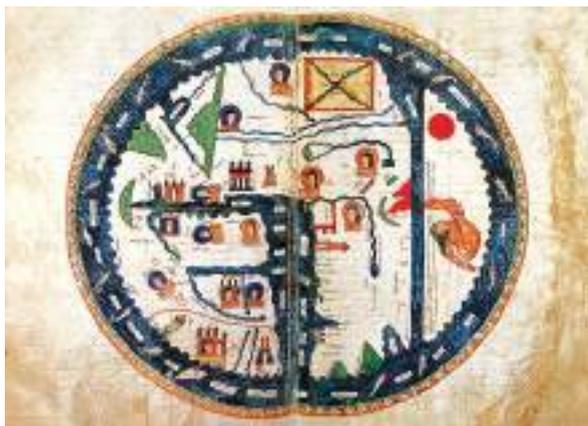


Fig. 1. Beato de El Burgo de Osma: Mapamundi, fols. 34v-35, Sahagún, 1086. Foto: Biblioteca de la Catedral de Burgo de Osma.

(“FARO”), y la misteriosa de “Solitio Magna” (Fig. 1)<sup>7</sup>.

Volviendo al largo elenco del sermón *Veneranda Dies*, no cabe duda de que su objetivo era transmitir la idea de un Santiago universal, acogedor, perfectamente integrado en el globo terráqueo, y parte fundamental de la diáspora apostólica, a cuyo altar estos pueblos se dirigían “con cirios ardiendo en sus manos; por ello la iglesia toda la iglesia

<sup>5</sup> Beato de Liébana, *Comentario al Apocalipsis*, prólogo libro II, en *Beato de Liébana. Obras completas. I. Comentario al Apocalipsis, Himno “O Dei Verbum”*. Apologético, edición bilingüe de Joaquín González Echeagaray, Alberto Campo y Leslie G. Freeman, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 2004, pp. 134-135.

<sup>6</sup> Beato de Liébana, *Comentario al Apocalipsis*, prólogo libro II, en *Beato de Liébana. Obras completas*, ed. cit, pp. 136-137.

<sup>7</sup> Serafín MORALEJO, “Las Islas del Sol. Sobre el mapamundi del Beato de Burgo de Osma (1086)”, en *A Imagem do mundo na Idade Média, Actas do Colóquio Internacional*, Helder Godinho, Ana Paiva Morais, João Amaral Frazão (eds.), Lisboa, Ministério da Educação, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992, pp. 40-61. Véase también: Joaquín YARZA, *Beato de Liébana. Manuscritos iluminados*, Barcelona, Moleiro Editor, 1998, pp. 52-53; John WILLIAMS, *The Illustrated Beatus. A Corpus of the Illustration of the Commentary of the Apocalypse. I. Introduction*, Londres, Harvey Miller Publishers, pp. 19-53; John WILLIAMS, *The Illustrated Beatus. A Corpus of the Illustration of the Commentary of the Apocalypse. IV. The Eleventh and Twelfth Centuries*, London, Harvey Miller Publishers, 2002, pp. 17-25.

se ilumina como el sol en un día claro”<sup>8</sup>. No obstante, esta metáfora solar, a la que volveremos más adelante, lo que pretende además de conferir un carácter ecuménico de la basílica jacobea, es convertir este edificio –que alberga a todos los pueblos de la tierra y se ilumina como el sol– en una verdadera *imago mundi*. De hecho, el propio Beato, cuando describía su cartografía, terrestre hablaba de la idea de la Iglesia extendida por todo el universo, como un espacio habitado por los doce apóstoles, que representan las doce horas día y son iluminados por el sol, que es Cristo<sup>9</sup>.

De la misma manera, durante la vigilia del martirio de Santiago, el 24 de julio, se cantaba un himno dedicado al Apóstol atribuido a Fulberto de Chartres (975-1028) (LSI, I, 22), donde se afirmaba que a su espléndido templo venían “las gentes de todas partes del mundo”:

Armenios, griegos, pulleses,  
Anglos, galos, dacios, frisios,  
naciones, lenguas y tribus  
Acuden con donativos<sup>10</sup>.

Resulta obvio que, más allá de la pura adscripción geográfica y universalista, a través de estas listas globalizadoras el autor de estos textos quería aludir al episodio neotestamentario del Pentecostés (2, 1-41), en el que los apóstoles habían recibido del Espíritu Santo la misión de expandir universalmente el Evangelio y que hizo que las primeras comunidades cristianas fomentasen la idea de la diáspora apostólica. Con este propósito se habían difundido una serie de textos, conocidos como las *sortes apostolicae* –suertes de los apóstoles–, que intentaban explicar cómo estos se habrían distribuido los territorios del mundo antiguo. El arte bizantino representó de manera muy elocuente dicha idea, al construir la iconografía del Pentecostés a partir de la imagen cosmográfica del sol que distribuye la tierra en regiones climáticas. Su modelo estaría en las ilustraciones de la *Topografía cristiana de Cosmas Indicopleustes*, una obra realizada entre los años 543 y 547, y de la que se conservan una serie de copias ilustradas en el ámbito bizantino en los siglos IX (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. gr. 699) y XI (Monte Sinaí, Monasterio de Santa Caterina, Sinaiticus gr. 1186; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 9, 28). En el libro VI, que trata del sol y la tierra, se incluye un esquema, de forma tronco-piramidal, en cuya base se representa la superficie terrestre dividida en distintos *klimata* que se conforman a partir de la incidencia de los

<sup>8</sup> LSI, I, 17, trad. cit., p. 199.

<sup>9</sup> Beato de Liébana, *Comentario al Apocalipsis*, prólogo libro II, ed. cit, pp. 136-137.

<sup>10</sup> LSI, I, 22, trad. cit., p. 258; *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, III, 1, transcripción latina de Klaus Herbers, Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998, 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”. Cf. Elisardo TEMPERÁN VILLAVARDE, *La liturgia propia de Santiago en el Códice Calixtino*, Santiago, Xunta de Galicia, 1997, pp.155-156.

rayos del astro rey, cuyo busto, situado en lo alto, dentro de un medallón, se figura siguiendo la iconografía de un Helios antiguo (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. gr. 699, f. 93r) (Fig. 2)<sup>11</sup>.

Siguiendo estos esquemas, la escena del Pentecostés se convirtió en la iconografía bizantina en una imagen netamente cosmográfica, en la que desde lo alto el Espíritu Santo proyecta, como si fuese el sol, sus rayos sobre los apóstoles. A veces, dicho contenido se hace especialmente explícito en la propia forma arquitectónica que contiene la imagen, de manera que el significativo contribuye a enfatizar el significado. Tal es el caso de la cúpula del *bema* del *katholikón* del monasterio de Hosios Loukas (Grecia) (primera mitad del siglo XI) (Fig. 3): su bóveda sobre pechinas decorada con los mosaicos del Pentecostés es una metafórica *imago mundo*, en donde los rayos del Espíritu, sobre el trono vacío de la Hemitasia, descienden luminosos sobre el colegio apostólico, mientras que en las pechinas se distribuyen, en grupos de cuatro, las distintas razas (*φυλάι*) y lenguas de la tierra (*γλώσσαι*) (Fig. 4)<sup>12</sup>.

Por otra parte, el *Veneranda Dies* abunda en sus alabanzas al aspecto de la basílica compostelana, en un claro afán de convertirla en un referente de las grandes basílicas del orbe cristiano

en el contexto de su afirmación como una de las tres *peregrinationes maiores*. Por ello, no duda en recurrir a una serie de *topoi* y metáforas tomados de las *ekphraseis* de los



Fig. 2. Cosmas Indicopleustes, Topografía cristiana: *klimata* de la tierra. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. gr. 699, f. 93r, siglo IX. Foto: BAV.



Fig. 3. Katholikón del monasterio de Hosios Loukas (Grecia), mosaicos de la cúpula del *bema*: Pentecostés, primera mitad del siglo XI. Foto: Manuel Castiñeiras.

<sup>11</sup> Maja KOMINKO, *The World of Kosmas. Illustrated Byzantine Codices of the Christian Topography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 190-197, 312 (CT 51a).

<sup>12</sup> Paul LAZARIDÈS, *Le monastère d'Hosios Loukas. Petit guide archéologique illustré*, Atenas, éditions Hannibal, 1987, p. 19; Nano CHATZIDAKIS, *Greek Art. Byzantine Mosaics*, Atenas, Ekdotike Athenon, 1994, pp. 20-21.



Fig. 4. Katholikon del monasterio de Hosios Loukas (Grecia), mosaicos de la cúpula del *bema*, pechinas: las lenguas de tierra, primera mitad del siglo XI. Foto: Manuel Castiñeiras.



Fig. 5. Santa Sofía, interior, 533-562. Estambul (Turquía).

divina<sup>14</sup>. Por ello, como en Santa Sofía, la percepción del edificio con los “ojos del alma” es capaz de transformar el estado de ánimo del espectador, como bien se recoge tanto en el sermón *Veneranda Dies* –“Si alguno se acerca triste, se retira alegre”– como en el

grandes templos de la cristiandad. Así, cuando se dice que el templo jacobeo –iluminado por las velas de sus peregrinos– brilla como el sol en un día claro, su autor parece querer emular la homilía de Pablo Silenciaro (563) el día de la inauguración de Santa Sofía de Constantinopla, cuyo interior, iluminado por multitud de *polycandela*, era como “el sol en la noche”; o al mismo Procopio de Cesarea cuando afirmaba que el templo de Justiniano era “el cielo en la tierra” (Fig. 5)<sup>13</sup>. En este sentido, la basílica románica compostelana, que para el arte románico era como Santa Sofía para la arquitectura bizantina, adquiriría como esta, a los ojos de los espectadores, el estatus de una *empsychos graphe* (ή ἐμψυχος γραφή), es decir, de una obra de arte viva, con alma, resultado directo de la inspiración y posesión

<sup>13</sup> Pablo SILENCIARIO, “Descripción de la iglesia de Santa Sofía”, v. 809, en Maria Luigia Fobelli, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Roma, Viella, 2005, pp. 23, 84-85, 193-200; Procopio de Cesarea, *Los edificios*, ed. y trad. Miguel Periago Lorente, Murcia, 2003, p.33. Cf. Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA, “Percepción histórica y estética de Santa Sofía”, en *Elogio de Constantinopla*, Miguel Cortés Arrese (ed.), Cuenca, 2004, pp. 85-109.

<sup>14</sup> Sobre este concepto aplicado a la arquitectura y arte bizantinos, véase: Bissera V. PENTCHEVA, “Hagia Sophia and Multisensory Aesthetics”, *Gesta* 50, 2 (2011), pp. 93-101; Bissera V. PENTCHEVA, *The Sensual Icon. Space, Ritual, and the Senses in Byzantium*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2013, pp. 191-193; Roland BETANCOURT, “Representation as indwelling: Contextualizing Michael Psellos’ *empsychos graphe* across artistic, liturgical, and literary theory”, *Byzantine and Modern Greek Studies* 44, 1 (2020), pp. 62-85. Para su aplicación a la catedral de Santiago, y al románico en general, consúltese: Stefan TRINKS, “The Cathedral of Santiago de Compostela as a Tactile Theater”, in *BILDAKT at the Warburg Institute*, S. Marienberg - J. Trebant (eds.), Berlín – Boston, 2014, pp. 188-220; Thomas. E. A. DALE, *Pygmalion’s Power. Romanesque Sculpture, the Senses & Religious Experience*, The Pennsylvania State University, University Park (Pennsylvania) 2019, pp. 6-32.



Fig. 6. Catedral de Santiago de Compostela, nave del transepto, siglo XII.



Fig. 7. Catedral de Santiago de Compostela, tribunas, siglo XII.  
Foto: Manuel Castiñeiras.

libro V, 9 del *Liber sancti Iacobi*, en la célebre descripción de la catedral al mencionar la visión del edificio desde las tribunas (Figs. 6-7):

Quien por arriba va a través de las naves del triforio, aunque suba triste se anima y alegra al ver la espléndida belleza de este templo<sup>15</sup>.

Retomando de nuevo las metáforas que subrayan la universalidad de la peregrinación compostelana, cabe llamar la atención sobre otro fragmento del *Veneranda Dies*, en el que habla también de cómo los peregrinos llenan la basílica de multitud de instrumentos, “unos tocan cítaras, otros liras, otros tímpanos, otros flautas, caramillos, trompetas, arpas, violines, rotas británicas o galas (...)”<sup>16</sup>. Con esa variada lista de instrumentos musicales se pretendía hacer patente, una vez más, la distinta procedencia de los fieles –galos, francos, etc.– y enfatizar así el carácter universal del culto al Apóstol. Este mensaje, a mi entender, subyace también en la compleja y articulada “orquesta” que decora la arquivolta externa del ingreso central del Pórtico de la Gloria (1168-1188) (Fig. 8). Es cierto que ese soberbio conjunto de instrumentos puede ser visto como una ilustración del “concierto celeste” de los Ancianos músicos que entonan el “nuevo cántico” ante el Cordero de Dios en el Apocalipsis (Ap. 5, 8-9). No obstante, la

<sup>15</sup> LSI, I, 17 y V, 9, trad. cit., pp. 200, 556. Véanse, a este respecto, los comentarios de S. Moralejo sobre percepción iconográfica y simbólica de la arquitectura de la catedral de Santiago, Serafin MORALEJO, “La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago de Compostela”, en *Atti del Convegno Internazionale di Studi. Il Pellegrinaggio a Santiago di Compostella e la Letteratura Jacopea, 23-25 settembre 1983*, Giovanna Scalia (ed.), Perugia, Università degli Studi di Perugia-Centro Italiano di Studi Compostellani, 1985, pp. 37-61.

<sup>16</sup> LSI, I, 17, trad. cit., pp. 199-200.



Fig. 8. Maestro Mateo, Pórtico de la Gloria, catedral de Santiago, ingreso central, arquivolta: los ancianos músicos del Apocalipsis, 1168-1188. Foto: Manuel Castiñeiras.

increíble variedad de instrumentos representados –*organistrum*, fídulas, salterios, arpa, laúd–, que distingue el conjunto compostelano de sus predecesores (Moissac, Oloron-Sainte-Marie), pudo ser también percibida, a ojos de los espectadores, como un catálogo veraz de los instrumentos utilizados en la Europa del siglo XII, lo que hacía patente, una vez más, esa universalidad compostelana<sup>17</sup>.

## De lo local a lo universal. Historia, Iglesia y espíritu

Cabe entonces preguntarse ¿cómo se generó la “catapulta” de Santiago? ¿Cómo un santuario en el extremo occidental del mundo conocido entonces llegó a ser un punto de referencia para cristianos y musulmanes? Como es bien sabido, la tradición de los Breviarios apostólicos (s. VII) que afirmaba que Santiago el Mayor había predicado en España y estaba enterrado en “Ake marmarike”, había desembocado en el siglo IX en la *inventio* de la tumba del Apóstol “in arcis marmoricis”, es decir, bajo una arcada o

<sup>17</sup> Manuel Antonio CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, “El Concierto del Apocalipsis en el arte de los Caminos de Peregrinación”, en *El Sonido de la Piedra, Actas del Encuentro sobre Instrumentos en el Camino de Santiago*, Carlos Villanueva (ed.), Santiago, Xunta de Galicia, 2005, pp. 119-164. Sobre los instrumentos del Pórtico, remito a Francisco LUENGO, “Los instrumentos del Pórtico”, en *El Pórtico de la Gloria. Música, Arte y Pensamiento*, Carlos Villanueva (ed.), Universidade de Santiago, 1988, pp. 75-116, así como a los volúmenes de la obra: *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria. Su reconstrucción y la música de su tiempo*, 2 vols., José López-Calo (ed.), A Coruña, 1993.

bóveda de mármol, en la actual Compostela. El hallazgo generó inmediatamente toda una serie de leyendas –que conocemos a través de una serie de textos que van del siglo X (*Carta del Papa León*) al XII (*Libro III del Liber Sancti Iacobi*)–, en los que se explica, con anecdóticos y pintorescos detalles, cómo el cuerpo del Apóstol habría llegado de Palestina a las costas gallegas<sup>18</sup>.

De esta manera, la tumba del Apóstol se convirtió desde muy pronto en lugar de peregrinación, cuyo éxito se basó en una serie de circunstancias históricas, eclesiológicas, y espirituales que la catapultaron al rango de peregrinación mayor.

En primer lugar, desde el punto de vista de la historia peninsular, Santiago Zebedeo, tal y como celebra el himno asturiano *O Dei Verbum* (783-788) –“Caput refulgens aureum Ispanie/Tutorque nobis et patronus vernulus”–, se había convertido en patrono de España<sup>19</sup>, y como tal, en un efectivo adalid de la Reconquista para el incipiente reino asturleonés. La *inventio* de su tumba en Compostela estaba así llamada a ser referente de monarcas y fieles, un proceso lento, pero finalmente exitoso<sup>20</sup>.

En segundo lugar, desde la perspectiva eclesiológica de la ecúmene cristiana, Compostela supuso un reajuste del mapa de las peregrinaciones tal y como se habían entendido desde la época de Constantino, ya que la conquista musulmana de Jerusalén en el siglo VII (636), así como las persecuciones a las comunidades cristianas en la Palestina de inicios del IX, hizo muy difícil la peregrinación a la ciudad santa. De esta manera, la tumba apostólica de Santiago, situada en un extremo de Occidente, se convirtió en un polo de atracción de las peregrinaciones que reajustaba el mapa de la cristiandad, con Santiago en Occidente, Roma en el centro y Jerusalén en Oriente<sup>21</sup>.

Tanto para Beato de Liébana<sup>22</sup>, como para los posteriores autores de la curia compostelana –sermón *Exultemus*<sup>23</sup>–, la razón de esta peculiar distribución se basaba además

<sup>18</sup> Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, “Santiago el Mayor a través de los textos”, en *Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura en la Peregrinación a Compostela*, Serafín Moralejo, Fernando López Alsina (eds.), Santiago de Compostela, Fundación Caja Madrid-Xunta de Galicia-Arzobispado de Santiago de Compostela, 1993, pp. 3-15 (catálogo de la exposición celebrada en el monasterio de San Martiño Pinario, Santiago de Compostela, 1993); Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, “La Epistola Leonis pape de translatione Sancti Iacobi in Galliciam”, *Compostellanum*, 42-1-4 (1998), pp. 517-568 (en *Camino hacia la gloria. Miscelánea en honor de Eugenio Romero Pose*).

<sup>19</sup> “Que refulge como áurea cabeza de España, nuestro protector y patrono nacional”, Beato de Liébana, *Himno para el día de Santiago Apóstol, hermano de san Juan*, en *Beato de Liébana. Obras completas. I*, ed. cit, pp. 652-653.

<sup>20</sup> Adeline RUCQUOI, “Adversus Elipandum. El reino de Oviedo y el culto a Santiago”, *Ad Limina*, 8 (2017), pp. 19-37; Klaus HERBERS, “The Rise of St. James’ Cult and the Concept of Pilgrimage”, en *Travel, Pilgrimage and Social Interaction from Antiquity to the Middle Ages*, Jenni Kuuliala, Jussi Rantala (eds.), London-New York, Routledge, Taylor and Francis Group, Milton Park, Abingdon – New York, 2020, pp. 165-182.

<sup>21</sup> Xosé Luís BARREIRO RIVAS, *The Construction of Political Space: Symbolic and Cosmological Elements (Jerusalem and Santiago in Western History)*, Jerusalén-Santiago de Compostela, Al-Quds University-The Araguaney Foundation, 1999, pp. 179-196.

<sup>22</sup> “Magni deinde filli tonitru/ Adepti fulgent prece matris inclite/Utrique rite culminis insignia/Regens Ioannes dextra solus Asia/ Eiusque frater positus Ispania” (después, los grandes Hijos del Trueno/resplandecen, habiendo alcanzado, a ruegos de su inclita madre/ ambos con todo derecho los honores supremos./gobernando solo Juan el Asia, a la derecha./y su hermano habiendo conquistado España), Beato de Liébana, *Himno para el día de Santiago Apóstol, hermano de san Juan*, ed. cit, pp. 650-651.

<sup>23</sup> Así aparece en el sermón *Exultemus*: “De las tres columnas de la iglesia que menciona S. Pablo en su Epístola a los Gálatas, ésta es una y no por cierto la menos principal. Así como al igual con los hijos de Jacob, el Señor eligió doce discípulos,



Fig. 9. Santiago de Compostela, reconstrucción digital del altar mayor de Diego Gelmírez (1100-1140) para la exposición, *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez* (2010) (Tomás Guerrero-Magneto Studio y Manuel Castiñeiras).

en la promesa evangélica que Cristo habría hecho a Salomé, la madre de Santiago el Mayor y Juan, de que estos se sentarían junto a él en el Reino de los Cielos (Mt., 20, 20-23). En su imagen terrena, esta había dado lugar a la metáfora de las tres columnas o tres sedes apostólicas, reelaborada posteriormente por la curia compostelana en la época de Gelmírez. En ella, Pedro, en Roma, ocupaba el centro, Juan, a la derecha, en Éfeso, se situaba en Asia Menor<sup>24</sup>. Y finalmente, Santiago el Mayor, a la izquierda, descansaba en el extremo de Occidente.

Siempre se ha invocado la importancia del modelo de San Pedro de Roma como referente simbólico para la creación de la topografía sagrada e imagen de la catedral románica de Santiago, en especial en las obras llevadas a cabo durante el gobierno de Diego Gelmírez (1100-1140). El *paradisus*, la *confessio*, las columnas marmóreas entorchadas y el lujoso baldaquino gelmiriano (Fig. 9) son pruebas fehacientes de esta peculiar

a los cuales llamó Apóstoles, también, conforme al número de los santos patriarcas, Abrahán, Isaac y Jacob, entre los mismo doce apóstoles por cierta primacía en amor y en la virtud, constituyó a tres, que son: san Pedro, Santiago y su hermano Juan en príncipes y columnas de los demás”, LSI I, 15, trad. cit., p. 169. Sobre el tema de las tres columnas en la literatura y el arte jacobeo, véanse mis trabajos precedentes: Manuel Antonio CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, “Topographie sacrée, liturgie pascale et reliques dans le grands centres de pèlerinage: Saint-Jacques de Compostelle, Saint Isidore de León et Saint Étienne de Ribas de Sil”, *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXXIV (2003), pp. 27-49, espec. pp. 32-33; Manuel Antonio CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, “La Santa Parentela, los dos Santiagos y las tres Marías: una encrucijada en la iconografía medieval”, en *Maria y Iacobus en los Camino Jacobeos, IX Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, 21-24 octubre de 2015*, Adeline Rucquoi (ed.), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2017, pp. 97-141, espec. 100.

<sup>24</sup> “Tres sedes apostólicas principales sobre todas suele con razón la cristiandad venerar especialmente en el mundo, a saber: la romana, la gallega y la de Éfeso. Pues como el señor distinguió entre todos los apóstoles a tres, a saber: Pedro, Santiago y Juan (...)”, LSI, IV, 19, trad. cit., p. 457.



Fig. 10. San Juan de Éfeso, altar mayor con baldaquino, 535/36-565.  
Foto: Manuel Castiñeiras.

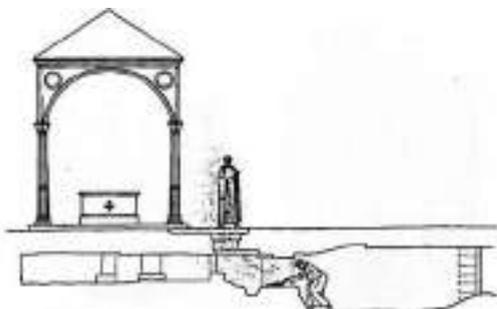


Fig. 11. Reconstrucción hipotética del altar mayor de San Juan de Éfeso durante la festividad del 8 de mayo. Dibujo: Francesco d'Andria, "Il santuario e la tomba" (2011-2012).

*fitti* votivos de peregrinos (Fig. 12), tanto griegos como latinos<sup>28</sup>. Con ello, no quiero decir que hubiese un conocimiento o contacto directo entre Éfeso y Santiago, pero

hierotopía con la que Compostela emulaba y a la vez se “apropiaba” de Roma<sup>25</sup>. A menudo se olvida que Éfeso, en Asia Menor, poseía una de las basílicas más prestigiosas desde la época paleo-bizantina, la cual había sido renovada lujosamente en época de Justiniano (535/36-565)<sup>26</sup>. Allí se custodiaba la “tumba” de san Juan, en una cámara situada bajo el altar mayor, sobre el que se alzaba un imponente baldaquino (Figs. 10-11). Los fieles acudían el día de su fiesta, el 8 de mayo, en busca del célebre maná que surgía entonces “milagrosamente” de su tumba, así como de *eulogiai*<sup>27</sup>.

Su fama como meta de peregrinación no decayó en el final de la Antigüedad y gozó de buena salud hasta el siglo XIV, de manera que las paredes y columnas del santuario están llenas de *graffiti*

<sup>25</sup> Serafin MORALEJO, “La imagen arquitectónica...”, *op. cit.* Cf. Manuel Antonio CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, “Roma e il programma riformatore di Gelmírez nella cattedrale di Santiago”, en *Medievo: immagini e ideologie, V Convegno Internazionale di Studi. Parma*, 23-27 settembre 2002, Arturo Carlo QUINTAVALLE, Parma-Milán, Electa, 2005, pp. 211-226; Manuel Antonio CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, “The Baldachin-Ciborium: The Shifting Meanings of a Restricted Liturgical Furnishing in Romanesque Art”, en *The Regional and Transregional in Romanesque Europe*, John McNeill, Richard Plant (eds.), British Archaeological Association-Routledge, Taylor and Francis Group, London & New York, 2021, pp. 47-67.

<sup>26</sup> Richard KRAUTHEIMER, *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Madrid, Cátedra, 1991, pp. 283-286, figs. 196-198 (1ª ed. ing. Harmondsworth, Middle Essex, 1965)..

<sup>27</sup> Francesco D'ANDRIA, “Il santuario e la tomba dell’apostolo Filippo a Hierapolis di Frigia”, in *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti*, 84 (2011-2012, 2012), pp. 3-52, espec. p. 31, fig. 24. Cf. Gary VIKAN, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, Washington DC, Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publication, 3, 2010, p. 35.

<sup>28</sup> J. KIEL, “Die Inschriften”, en *Forschungen in Ephesos... IV, 3. Die Johanneskirche*, Wien, Österreichisches Archäologisches Institut, 1951, pp. 275-295; Clive FOSS, *Ephesus after Antiquity. A Late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 pp. 87-150; Pierre MARAVAL, *Lieux Saints et Pèlerinage d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985, p. 380 y ss.

sí –a la luz de la lectura del *Liber sancti Iacobi*– que la curia compostelana era consciente de la existencia de este célebre centro de peregrinación en las costas de Asia Menor y de alguna de sus leyendas. Si Compostela quería presentarse como una *peregrinatio maior* y una sede de ínfulas patriarcales, su basílica tenía que responder a todas las expectativas creadas por sus competidores, de mayor solera. Así en el *Pseudo-Turpín* se afirma que el Señor determinó que “estas tres sedes fuesen a causa de ellos reverenciadas sobre las demás del mundo” y, tras loar las tumbas de san Pedro en Roma y Santiago en Compostela, dedica un jugoso comentario a la basílica de Éfeso, a la sepultura de san Juan y a la tradición que afirmaba que allí había escrito su libro del Evangelio<sup>29</sup>. En definitiva, los compostelanos eran conscientes de que



Fig. 12. San Juan de Éfeso, columna de la nave con inscripción votiva en griego, s. VI. Foto: Manuel Castiñeiras.

una sede apostólica como tal necesitaba construir su imagen sobre un imaginario bien establecido, en el que los elementos simbólicos debían remitir a las grandes basílicas de la Antigüedad tardía, con un altar *ad corpus*, un suntuoso baldaquino y un aula columnaria.

Por otra parte, cabe recordar que la emergencia en el siglo IX de Compostela, en Hispania, a la izquierda de Roma, vino a colmar las expectativas de una peregrinación, en parte, segada en Oriente. Allí, ciertamente, con la invasión musulmana de Palestina, Siria y Egipto, se había terminado la gran época de la peregrinación *ad loca sancta* inaugurada con Constantino, y que había caracterizado todo el período paleocristiano y paleo-bizantino.

En este sentido, no dejan de ser elocuentes las palabras dedicadas por los escritores musulmanes a Santiago, pues nos hablan de ese nuevo estatus conseguido por el santuario jacobeo en la geografía del mundo conocido en los siglos centrales del Medioevo. De su lectura, se infiere que el catálogo de pueblos del *Veneranda Dies* ni es tan fantástico ni enciclopédico como a primera vista pudiese parecer.

<sup>29</sup> “En verdad se dice que la tercera sede es Éfeso, porque San Juan Evangelista compuso en ella el Evangelio que empieza *In principio erat verbum*, en un concilio de los obispos que él mismo había establecido en las otras ciudades, a los que también en su Apocalipsis llama ángeles, y la consagró con sus predicaciones y milagros y con la basílica que en ella edificó e incluso con su propia sepultura”, LSI, IV, 19, trad. cit. 457.

Fig. 13. Peregrinos en  
La Kaaba, La Meca.



Así, el cronista Ibn Idari, autor de una historia de África y España en el siglo XIII, no duda en afirmar que Santiago era para los cristianos lo que la Meca para los musulmanes (Fig. 13):

Santiago es el más importante santuario cristiano, no sólo de España, sino de la Tierra Mayor (i. e., Europa). La iglesia de esta ciudad es para ellos como la Kaaba para nosotros; invocan a Santiago en sus juramentos, y se dirigen en peregrinación a su santuario desde los países más remotos (...). Algunos cristianos dicen que Santiago era hijo de José el Carpintero (...). Los devotos vienen a su templo desde Nubia, el país de los coptos<sup>30</sup>.

Posiblemente no sea una casualidad que Ibn Idari mencione a los nubios. Pocos años antes, el caballero francés Robert de Cléry (*ca.* 1150-1216), en una crónica de la cuarta cruzada, nos cuenta sobre un cierto rey nubio que había llegado a Constantinopla en 1203, en peregrinación desde Jerusalén, y que tenía la intención de dirigirse a Roma y a Santiago. Así lo presentaba el emperador Alexis IV Ángeles a los barones francos en su palacio imperial:

<sup>30</sup> Américo CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1948, p. 118 (Nota: las negritas son del autor).



Fig. 14. Mapa de Nubia medieval, con la localización del reino de Dotawo.

C'est le roi de Nubie, qui est venue en pèlerinage en cette ville". Et on fit parler un truchement avec lui et on lui fit demander où était sa terre ; tan qu'il répondait au truchement en son langage que sa terre était encore à cent journées au -delà de Jérusalem, et duquel là il était venu à Jérusalem en pèlerinage ; et il dit que, quand il fut de son pays, il partit bien soixante hommes de sa terre avec lui, et quand il vint en Jérusalem il n'y en avait plus de vivants que dix, et quand il vint de Jérusalem en Constantinople, il n'y en avait que deux vivants. Et il dit qu'il voulait aller en pèlerinage à Rome, et de Rome à Saint-Jacques, et puis s'en revenir en Jérusalem, s'il pouvait vivre autant, et puis mourir là<sup>31</sup>.

Tradicionalmente se ha querido reconocer en este anónimo monarca nubio al mítico Lalibela (ca. 1185-1225), artífice del extraordinario conjunto de iglesias monolíticas de la ciudad que toma su nombre en

Etiopía. No obstante, Gianfranco Fiaccadori propuso, a partir de un detalle que proporciona el propio Robert de Cléry, que se tratase, en realidad, de un monarca nubio y no de un etíope. De hecho, el cronista franco dice que el rey "avait au milieu du front une croix qui lui avait été fait d'un fer", es decir, que llevaba la típica marca de la cruz sobre la frente que los cristianos nubios acostumbraban a hacerse a hierro candente con el bautismo<sup>32</sup>. Muy probablemente ese anónimo personaje era el rey nubio Basilios de Dotawo (Fig. 14), ascendido al trono en 1199, y que podía estar viajando entonces en búsqueda de apoyo contra los ayubidas de Saladino, cuya llegada en 1172 había aislado a esta zona del Mediterráneo. Aunque su itinerario buscaba, a tenor de su estancia en

<sup>31</sup> Robert DE CLÉRY, *De ceux qui se croisèrent et comment le marquis de Montferrat devint leur seigneur*, en Geoffrey de Villehardouin, *Historie de la conquête de Constantinople suivi de De ceux qui se croisèrent et comment le marquis de Montferrat devint leur seigneur*, Jean Longnon (trad. fr.), Paris, Librairie Jules Tallandier, 1982, pp. 201-303, espec. pp. 253-254. Agradezco a Guilherme Queiroz de Souza que me haya proporcionado esta valiosa referencia.

<sup>32</sup> Robert DE CLÉRY, *De ceux qui se croisèrent*, trad. cit., p. 253.

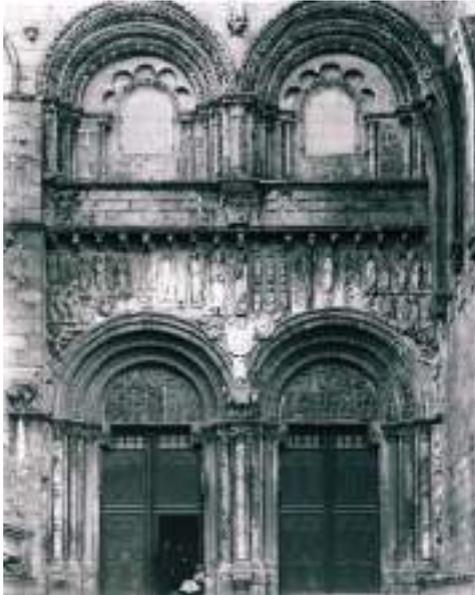


Fig. 15. Catedral de Santiago de Compostela, fachada sur, puerta de Platerías, siglo XII.



Fig. 16. Jerusalén, Santo Sepulcro, puerta sur, ca. 1149. Foto: Manuel Castiñeiras.

la corte bizantina, alianzas diplomáticas con Bizancio, no podemos dudar de su vertiente religiosa y espiritual. De hecho, su largo itinerario conformaba una verdadera peregrinación circular por los lugares más importantes de la cristiandad: Jerusalén, Constantinopla, Roma y Compostela. Ignoramos si llegó entonces a visitar la tumba del Apóstol, pero su testimonio es suficientemente elocuente del papel alcanzado por Compostela en el imaginario cristiano de la Edad Media.

Volviendo a las fuentes musulmanas, vale la pena detenerse en las palabras que a Compostela dedica el geógrafo al-Idrisi, en el libro que este dedicó al rey normando Ruggero II de Sicilia (1154), el constructor de la famosa Capilla Palatina de Palermo (1143). Nacido en Ceuta, al-Idrisi había vivido en el Málaga y Córdoba, viajado por buena parte de la península ibérica, África, Asia Menor y Egipto. Por lo tanto, es muy probable que hubiera estado en Santiago. Su geografía es una especie de travesía a través del mundo conocido, en la que el autor subraya, una vez más, el carácter universal de la peregrinación jacobea, pues a la basílica compostelana “se dirigen viajeros y peregrinos de todos los ángulos de la cristiandad”. En este caso, el autor no se atreve a comparar Santiago con La Meca y no le dedica tampoco a la catedral jacobea una descripción tan minuciosa como la que ofrece sobre la mezquita de Córdoba. No obstante, al-Idrisi no duda en afirmar que la basílica jacobea rivaliza por su tamaño, la hermosura de su fábrica y sus riquezas y donativos, con la iglesia más prestigiosa de la cristiandad: el Templo del Santo Sepulcro en Jerusalén (Figs. 15, 16)<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> JOSÉ GARCÍA MERCADAL, *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, I, Madrid, Junta de Castilla y León, 1999, p. 195.



Fig. 17. Maestro Mateo, Pórtico de la Gloria, catedral de Santiago, ingreso central, parteluz: estatueta de Santiago el Mayor sedente, 1168-1188. Foto: Manuel Castiñeiras.

Por último, en tercer lugar, desde un punto de vista espiritual, el atractivo principal de Compostela residía en una peculiar y explosiva mezcla entre la devoción cristiana a los cuerpos santos y la situación del santuario en un extremo del mundo conocido, en el *Finis Terrae* romano (“o cabo do mundo”). Por ello, la basílica jacobea y su camino se convirtieron, en el imaginario medieval, en una efectiva metáfora de la vida humana, en la que el hombre camina hacia el Juicio Final. De ahí que la evocación de Compostela y la experiencia del camino generase, sobre todo en el norte de Europa, toda una serie de composiciones literarias medievales que narraban viajes de peregrinos en ánima –como la *Visio Thurkilli* (1206), o el *Draumekvaedet*–, en la que estos a través de un sueño, migraban al santuario jacobeo y contemplaban allí los ritos y mansiones del Más allá cristiano, como la *Psicostasis* o Pesaje de las almas, las penas del Purgatorio y del Infierno, y la Gloria del Cielo<sup>34</sup>. De esta manera, la geografía y el mito se unían para dar un resultado soberbio: Galicia no era solo la tierra de Santiago sino también el Pórtico del Cielo. No cabe duda de que sin esas premisas no se hubiese elaborado nunca una imagen tan efectista y disuasoria de la entrada en el Paraíso, como lo es nuestro célebre Pórtico de la Gloria (1168-1188).

De hecho, no puede negarse que la parafernalia del Pórtico de la Gloria, con su Santiago el Mayor sentado sobre el parteluz (Fig. 17), bajo el Cristo del final de los tiempos, resulta única, ya que transmitía, de manera elocuente, a sus espectadores la sensación de que el Apóstol recibía gustosamente a las puertas del templo a sus peregrinos como un anticipo de lo que a estos les esperaba en el Reino de los Cielos. Con ello, la obra del taller del Maestro Mateo estaría subrayando el papel de Santiago como *psycopompos*

<sup>34</sup> Para este tema remito alguno de mis trabajos anteriores, donde el lector encontrará bibliografía exhaustiva sobre estos temas: Manuel Antonio CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, “La iglesia del Paraíso: el Pórtico de la Gloria como puerta del Cielo”, en *Maestro Mateo en el Museo del Prado*, Ramón Yzquierdo Peiró (ed.), Madrid, Real Academia Galega de Belas Artes-Fundación Catedral de Santiago-Museo Nacional del Prado, 2017, pp. 53-86; Manuel Antonio CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, “O Pórtico da Gloria na encrucillada da arte: Santiago psicopompos e as portas do Alén”, *Encrucillada*, 214 (novembro-diciembre 2019), pp. 41-62; Manuel Antonio CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, “La catedral medieval: la dilatada historia de la obra románica y su epílogo bajomedieval”, en *La catedral de Santiago de Compostela. Estudios de arte e historia*, Ramón Yzquierdo Peiró (ed.), Santiago, Fundación Catedral de Santiago, 2020, pp. 241-383, espec. 323-339. Sobre el papel de Santiago como *psycopompos*, véase: Denise PÉRICARD-MÉA, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*, Paris, Presse Universitaires de France, 2000, pp. 12-14, 57-69; Rosana BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo nella Puglia medievale*, Napoli, Edizioni Compostellane, 2017, pp. 109-114.

Fig. 18. *Station Island* en Lough Derg, Condado de Donegal, Irlanda: el Purgatorio de san Patricio. Foto: Thomas Carve, *Lyra sive anacephalaeosis Hibernica : in qua de exordio seu origine, nomine, moribus ritibusque gentis Hibernicae succincte tractatur : cui quoque accessere annales ejusdem*, 1666.

y el de su basílica como meta para la obtención de indulgencias liberadoras del Purgatorio, un término que precisamente se consolidó, tal y como estudió Jacques Le Goff, durante la época de construcción del monumento<sup>35</sup>.

Cabe recordar que la redacción del célebre *Tractatus de Purgatori sanctis Patricis*, de Henry de Saltrey, se fecha entre 1179-1181, o a lo sumo a finales del siglo XII<sup>36</sup>. En él se describe, por primera vez, el Purgatorio en relación con el santuario de la isla de Lough Derg, un lugar en Irlanda que desde mediados del siglo XII se había convertido en un centro de peregrinación para la remisión de los pecados (Fig. 18).

La emergencia de esta competencia en Occidente no pudo pasar desapercibida en Compostela, que, como respuesta, quiso enfatizar en el programa de su portal occidental una alusión explícita a la salvación de las almas que pululan de un lado a otro de los tres arcos (Fig. 19). No obstante, estas figuras desnudas no son las ánimas del Purgatorio purificadas por el fuego que quiso ver Castelao<sup>37</sup>, sino que se trata de los resucitados que, con su cuerpo celestial, están llamados a disfrutar de la Gloria tras la Segunda Parousía. Así es como precisamente se describe en la mencionada *Visio Thurkilli*, un texto realizado en 1206 en Inglaterra, en el que encontramos la primera *ekphrasis* del Pórtico entendida como Visión, con los cuerpos celestiales participando de la Gloria de Dios<sup>38</sup>.

Esta idea de Compostela como santuario de expiación y liberación de los pecados se consolidó especialmente en los siglos bajomedievales, paralelamente, y a menudo ligada, al desarrollo de la peregrinación al pozo de San Patricio. En este sentido,



<sup>35</sup> Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1981, pp. 187, 199, 236, 256-257.

<sup>36</sup> Robert EASTING, "The Date and Dedication of the *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*", *Speculum* 53, 4 (1978), pp. 778-783; Octavio Atenas García-Huidobro, "El Purgatorio de san Patricio ¿tradición o invención? Rituales de peregrinación y viaje al otro mundo en Irlanda en el siglo XII", *Revista Historia del Orbis Terrarum. Estudios clásicos, medievales y renacentistas* 13 (2017), pp. 20-59.

<sup>37</sup> Alfonso Daniel CASTELAO, *As cruces de pedra na Galiza*, Buenos Aires, 1950, p. 133 (reed. Vigo, Galaxia, 2000).

<sup>38</sup> Manuel Antonio CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, "La catedral medieval: la dilatada historia de la obra románica", *op. cit.*, pp. 528-529.



Fig. 19. Maestro Mateo, Pórtico de la Gloria, catedral de Santiago, ingreso central, enjuta izquierda: ángeles y elegidos en su cuerpo celestial, 1168-1188.

cabe recordar el documento del *Libro de las Constituciones* (Archivo de la Catedral de Santiago, CF 21, fols.72r-73r) que regulaba desde el siglo XIII el acceso de los peregrinos al altar mayor y el depósito de ofrendas en las arcas. En él se hace mención explícita a las ofrendas que los peregrinos ofrecían a Santiago tanto de vivos como de muertos, en busca estos últimos de la remisión de los pecados en el Más Allá: “Las comendas que trahedes de mortos et de vivos para la obra de señor Santiago”<sup>39</sup>.

Especialmente a partir del siglo XIV, caballeros y militares de todas procedencias buscaban en el santuario jacobeo el perdón como un modo de liberarse de los futuros suplicios del Purgatorio y del Infierno. Tal es el caso del húngaro Jorge Grissaphan (*Georgio de Vngaria*), hijo de un conde (*Grissaphan de Vngaria*), que acompañó a Luis I de Hungría en su reclamación del trono de Nápoles en una serie de sangrientas contiendas y brutales pillajes en el sur de Italia, entre 1347 y 1350. Arrepentido por sus pecados, se dirigió a Aviñón para, siguiendo los consejos del papa, redimir sus culpas. No satisfecho de la penitencia que se le había impuesto, decidió, inspirado por Dios, emprender una peregrinación a pie (“suis proprijs pedibus ambulando”) a Compostela, para allí, poder a través de una vida austera calmar su alma:

Pro supplemento sue penitencie decreuit deo inspirante ad sanctum Iacobum de Gallacia se iturum et ibidem in illis partibus in penitencia et vite austeritae tam diu ese se conmoraturum et permansurum, quousque effectum diuinue misericordie sciens experieretur in mente peccata sua nephandissima sibi ese remissa<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> *Libro de las Constituciones*, I, CF 21, fol. 72r, Archivo de la Catedral de Santiago (Nota: la transcripción es del autor).

<sup>40</sup> München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 21658, fol. 185r-v (primera mitad del siglo XV), cf. L. L. HAMMERICH, *Visiones Georgii. Visiones quas in purgatorio sancti Patricii vidit Georgius miles de Ungaria A.D. MCCCLIII*, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser, XVIII, 2, Copenague, 1931, p. 89. Véase también: Francisco ESMORÍS RECAMÁN, “Finisterre. San Guillermo y su ermita”, *Boletín de la Real Academia Gallega*, XXXVII, 321-326 (1957), pp. 96-126.

Fig. 20. La ermita de San Guillermo, Cabo Fisterra (A Coruña).



Una vez llegado a Santiago, le preguntó a los sacerdotes y clérigos de la catedral por un lugar oculto y devoto donde pudiese hacer retiro y penitencia como un ermitaño. Estos le recomendaron el denominado “lugar de San Guillermo” (Fig. 20), junto a la iglesia de Santa María de Fisterra, en el Cabo Fisterra, donde vivió durante cinco meses en 1353<sup>41</sup>. No obstante, debido a la fama que su figura suscitó en la región, muchos devotos se acercaban a su refugio, de manera que Georgio de Vngaria, en busca de paz, decidió emprender una peregrinación al Pozo de San Patricio en Irlanda: “In finibus mundi, videlicet in Ybernia”<sup>42</sup>. Allí tuvo una serie de 28 visiones de su experiencia en el Purgatorio, Infierno y Paraíso, que dejó por escrito y gozaron de una gran difusión posterior.

A este respecto, cabe recordar que años después Andrea da Barberino, en la novela caballerescas *Guerrin Meschino*, escrita hacia 1410, narrará cómo este caballero homónimo –tras haber visitado la caverna de la Sibila en los Apeninos y contemplado allí las penas de los condenados al Infierno<sup>43</sup>– se dirigió al papa para obtener el perdón por su osadía. El pontífice no dudó en imponerle un triple peregrinaje, claramente de carácter penitencial, que consistía en ir a Santiago de Galicia y a Santa María de Fisterra, para después acercarse al Purgatorio de San Patricio en Irlanda<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> “Qui dicitur locus santi Ghilhelmi iuxta ecclesiam sancte Marie de Finibus Terrae, qui est locus valde solitarius et heremiticus et notabiliter ab hominibus et eorum habitacione separatus, situs inter moltes altissimos, qui ab hominibus visitari non consueuerant”, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 21658, fol. 185v, cf. L. L. HAMMERICH, *Visiones Georgii*, op. cit., p. 90. El lugar, que se conoce como “ermita de san Guillermo”, está en el cabo Finisterre y cuenta con numerosas leyendas desde la Edad Media: Francisco ESMORÍS RECAMÁN, “Finisterre. San Guillermo y su ermita”, op. cit.; Benjamín TRILLO TRILLO, *Las huellas de Santiago en la cultura de Finisterre. Mitos y leyendas*, O Castro, Sada, Ayuntamiento de Finisterre, 1983, pp. 6, 35; Fernando ALONSO ROMERO, *O Camiño de Fisterra*, Vigo, Edicións Xerais, 1993, pp. 19-22.

<sup>42</sup> München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 21658, fol. 185v, cf. L. L. HAMMERICH, *Visiones Georgii*, op. cit., p. 91

<sup>43</sup> Andrea DA BARBERINO, *Guerrino, detto il Meschino*, V, 14 en *The Sibyl of the Appennines. La Sibilla Appenninica*, trad. L. Pierdominici, J. Richards, Macerata, Edizioni Simple, 2014, p. 76.

<sup>44</sup> “Cosi voleva che per comandamento egli andasse al Purgatorio di S. Patrizio, il quale è sotto l’arcivescovo di Hibernia nell’isola detta Irlanda e, prima, al barone messer S. Iacobo di Galizia, a Santa Maria in Finibus Terrae”, Andrea DA BARBERINO, *Guerrino, detto il Meschino*, V, 20, ed. cit., p. 76.

Todos estos relatos nos conectan con creencias medievales sobre la función de los santuarios y las visiones del Purgatorio, cuyos ritos fueron posteriormente eliminados con la Contrarreforma, pero cuya memoria gozó de un fuerte enraizamiento en la cultura popular y en el folclore europeo. Prueba de ello es la conocida tradición siciliana del *Ponte di San Giacomo*, en la que se cree que el alma del moribundo emprende en sus últimas horas un viaje nocturno a Galicia, para desde allí a través del estrecho puente, sutil como un cabello, alcanzar el Paraíso<sup>45</sup>.

## Encuentros multiculturales, multirreligiosos y multinacionales

Por otra parte, los distintos libros del *Liber Sancti Iacobi* nos devuelven continuamente esa dimensión coral y global de Compostela y su camino. Me refiero a las referencias a las muchas lenguas que se hablaban dentro de la basílica. Así, en una especie de diccionario multilingüe de las emergentes lenguas románicas, se nos proporcionan en el sermón *Veneranda Dies* los nombres distintivos de las insignias de peregrino –el morral (*pera*) y la vieira (*vera*)– en italiano (*scarsella*), provenzal (*sporta, nidula*) y francés (*ysquirpa, crusilla*)<sup>46</sup>.

No se duda tampoco en incluir un Aleluya en griego, en el que se transcribe en alfabeto latino la pronunciación del griego bizantino: “Efonisen o Yssus Iakobon tu Sebezeum ke Ioannin azelfon aptu, kekalessen aptis onomata Boanerges pion pragmata estin o yos tis urontis”, es decir, “Llamó Jesús a Santiago el Zebedeo y a Juan su hermano, y les dio el nombre de Boanerges, que significa el hijo del trueno”<sup>47</sup>. Posiblemente, el texto certifique que Santiago funcionó, para algunos cristianos orientales, como un verdadero *shared shrine*, santuario compartido, o más bien como un fenómeno de santidad compartida. Al fin y al cabo, el primer relato de la aparición del Santiago *bellator*, con su intervención sobre un caballo blanco en la toma de Coímbra (1064), es protagonizado por un peregrino griego. Mientras que en la *Historia Silense* (ca. 1115), este se caracteriza como un pobre peregrino, en uno de los milagros del *Liber Sancti Iacobi* (II, 19) se trata de un orgulloso obispo. En ambos casos, estos se burlan de que los humildes fieles que rezan a Santiago llamen al santo “caballero”, lo que provoca que el Apóstol se les aparezca, sobre un caballo blanco, con las llaves de la recién liberada ciudad de Coímbra<sup>48</sup>. Por las fechas de estos dos relatos, ambos del siglo XII, es muy posible que el nacimiento de la iconografía de Santiago caballero, con sus blancas vestiduras, sea una respuesta galaico-leonesa al auge que gozaba el san Jorge oriental y cruzado como patrón de los ejércitos cristianos, desde Tierra Santa a Occidente, tras

<sup>45</sup> Luigi M. LOMBARDI SATRIANI, Mariano MELIGRANA, *Il Ponte di San Giacomo. Ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palermo, Sellerio editore, 1989, 40-48, 163-173.

<sup>46</sup> LSI, I, 17, transcripción lat. cit. pp. 91-92.

<sup>47</sup> LSI, transcripción lat. cit., p. 269; LSI, trad. cit., p. 590.

<sup>48</sup> LSI, II, 19, trad. cit., pp. 374-376.

su intervención milagrosa en la batalla de Antioquía (1098). Muy posiblemente, los autores de dichos milagros conocían el éxito de la iconografía de los santos militares bizantinos y el imparable ascenso de san Jorge en Occidente tras la primera cruzada y buscaron, con este milagro jacobeo, “suplantar” a san Jorge y así afirmar el papel militar de Santiago en el contexto ibérico. Por ello,



Fig. 21. Reconstrucción hipotética del altar mayor de Santiago después de 1211 según Manuel Castiñeiras. Dibujo: Iker Spozio.

resulta muy plausible que la iconografía de Santiago Matamoros se haya desarrollado, en un primer momento, a partir de estos modelos orientales<sup>49</sup>.

Por otra parte, el famoso himno “Dum Pater Familias” (“Cuando aquel buen padre”), conocido también como Canto de Ulreia o de los Peregrinos Flamencos, nos devuelve una melodía arcaica, monódica, en la que se incluyen las palabras germánicas *Herru Sanctiagu, Got Sanctiagu* (Oh Señor Santiago, Buen Santiago)<sup>50</sup>. Por no mencionar el célebre diccionario de palabras en euskera que se introduce en la descripción del Camino en Navarra (LSI V, 7), con útiles palabras de uso cotidiano para los peregrinos como pan (*orgui*), vino (*ardum*), carne (*aragui*)..., y el nombre del señor Santiago (*iaona domne Iacue*)<sup>51</sup>.

¡Cuántas lenguas y cuántos pueblos! ¡Como en la misión apostólica del Pentecostés! No obstante, el clímax de la experiencia multicultural jacobea lo proporciona el *Libro de las Constituciones*, en un documento que describe cómo se regulaba el nuevo acceso de los peregrinos al enrejado del altar mayor, para ofrecer sus ofrendas y velas a la monumental estatua de Santiago que coronaba desde 1211 dicho espacio (Fig. 21). Allí, tras un toque de campana que llamaba a la misa matutina y anunciaba los perdones, un

<sup>49</sup> Vitoriano NODAR FERNÁNDEZ, “Una posible impronta oriental de Santiago caballero”, en *Rudesindus: la cultura europea del siglo X*, Francisco Singul (ed.), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2007, pp. 136-147; Manuel Antonio CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, “La catapulta de san Jorge, de Capadocia al Atlántico: apropiación, encuentros e identidades en pugna”, en *Imagens e liturgia na Idade Média: Criação, Circulação e Função das imagens entre o Ocidente e o Oriente na Idade Média (séculos V-XV)/ Images and Liturgy in the Middle Ages. Creation, Circulation and Function of Images between West and East in the Middle Ages (5th-15th centuries)*, Manuel Antonio Castiñeiras González, Carla Varela Fernandes (eds.), Lisboa, Sistema Solar Crl, 2021, pp. 21-68, espec. pp. 54-55, nota 69. Véase también: Laura FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, “Guerra santa en el Camino: la portada meridional de la iglesia de Santa María de Carrión de los Condes”, en *Memoria y fuentes de la guerra santa peninsular (siglos X-XV)*, Carlos de Ayala Martínez, Francisco García Fitz, José Santiago Palacios Ontalva (eds.), Gijón, Piedras angulares, 2021 pp. 363-392.

<sup>50</sup> LSI, trad. cit., pp. 590-592.

<sup>51</sup> LSI, trad. cit., p. 520.

*arqueyrus* y un clérigo del Arca de la Obra golpeaban con sus varas a los peregrinos<sup>52</sup> y el *arqueyrus* se dirigía a estos en sus diferentes lenguas para exhortarlos a depositar sus ofrendas en el Arca de la Obra en francés (*Zee larcha de lobra*), en lombardo y en toscano (*Queste larcha de la lavoree de micer Saiacome*), ambas en simple transcripción fonética, y finalmente, a los paisanos de Campos: “Venide a la archa de la obra”.

Por último, como prueba de esos encuentros multiculturales, interreligiosos y multinacionales, vale la pena detenerse en los relatos de dos peregrinos del siglo XV de procedencias muy diversas: el célebre obispo armenio Mártir, de Arzendjan –actualmente Erzincan, Turquía–, y el sacerdote inglés, William Wey, fellow del Exeter College en la Universidad de Oxford y en Eton College.

El primero partió de Erzincan en 1489, camino de Roma, para pedir ayuda en Occidente por el pueblo armenio –amenazado por los otomanos– y la consiguiente liberación de Constantinopla. Tras visitar Roma y emprender un periplo por Alemania, Flandes y Francia, desde Bayona comenzó el Camino del Norte por Fuenterrabía, Portugalete, Santander, Santillana, San Vicente de la Barquera, Oviedo y Betanzos para llegar a Santiago, donde permanece tres meses entre 1492 y 1493. Sorprendentemente, este extranjero, perteneciente a una comunidad de cristianos orientales, nos dejó una deliciosa descripción de la basílica compostelana, en la que posiblemente captó, como pocos, la *intentio auctoris* del Pórtico de la Gloria y la función mediadora de la estatua de Santiago Apóstol en el altar mayor. El texto es una verdadera *ekphrasis*, o descripción con los “ojos del alma”, de la basílica compostelana, en la que el armenio denomina al Apóstol “luz del mundo” y le rinde homenaje a la efigie sedente del altar para que esta interceda por él, sus padres y bienhechores<sup>53</sup>. Cabe recordar que dicha función y devoción ya se constataba en el mencionado texto del *Libro de las Constituciones*, en el que se indicaba a los peregrinos que entraban en el altar que depositasen las “comendas que trahedes de mortos et de vivos”, en referencia a la mediación de Santiago en la expiación de los pecados.

El pasaje más sorprendente de su relato es la descripción de las puertas de la basílica, casi silenciadas por el resto de los relatos de peregrinación posteriores al *Liber Sancti Iacobi*. Es cierto que Mártir las comenta de un modo confuso, quizás por la elaboración del texto a partir de notas y recuerdos, pero lo hace de una manera efectiva. No me cabe duda de que dicho peregrino, como buen armenio, era muy sensible a la narración escultórica, por ello las abigarradas fachadas románicas de la catedral

<sup>52</sup> “Arqueyrus sive custos arche et clericus debent stare ibi ad archam operis cum suis baris in manu ad vocandum peregrinos ad archam et ad dandum cum eis in tergis et in membris peregrinorum (...)”, *Libro de las Constituciones*, I, CF 21, fol. 72r, Archivo de la Catedral de Santiago (Nota: la transcripción es mía). Sobre el documento, véase: Fernando LÓPEZ ALSINA, “Costumbre sobre el reparto de las ofrendas presentadas por los peregrinos en la iglesia de Santiago (c. 1240-1250)”, en *Santiago, Camino de Europa.*, *op. cit.*, p. 342. Para un análisis del documento en relación con el culto a la estatua de Santiago el Mayor y el acceso de peregrinos al altar mayor, remito a mis trabajos: Manuel Antonio CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, “La iglesia del Paraíso”, *op. cit.*, pp. 56-57; y “La catedral medieval: la dilatada historia de la obra románica”, *op. cit.*, pp. 322-323.

<sup>53</sup> José GARCÍA MERCADAL, *Viajes de extranjeros por España y Portugal. I.*, *op. cit.*, p. 425. Véase también en su edición más reciente: *Relato del viaje por Europa del obispo armenio Mártir (1489-1496)*, Ignacio Iñarrea Las Heras, Denise Péricard-Méa, D. (eds.), Logroño, Universidad de la Rioja, 2009, p. 79.

Fig. 22. Santa  
Sofía de  
Trebisonda  
(Turquía), portal  
Sur: friso del  
Génesis, 1238-  
1263.



captaron su atención, ya que estas, en su estética y temática, le tuvieron que recordar ejemplos del arte de su tierra. De hecho, existen notables ejemplos armenios con decoración escultórica, como el caso de la iglesia de la Santa Cruz de Aghthamar (915-921), así como la iglesia bizantina de Hagia Sophia de Trebisonda (1238-1263), muy cercana a su ciudad, Erzican. Precisamente la puerta sur de esta última iglesia está decorada con un friso de la historia de Adán y Eva, realizado por escultores armenios (Fig. 22)<sup>54</sup>.

Así, cuando nos describe “la puerta oriental” de la basílica jacobea –en realidad, el Pórtico de la Gloria–, Mártir capta, como señaló S. Moralejo, lo que Mateo quiso plasmar en ella: un epítome de la historia de la humanidad y, por extensión, de todo el programa iconográfico de la catedral:

Se ve el Cristo sentado en un trono, con la presentación de todo lo que ha acontecido desde Adam y de lo que ha de suceder hasta el fin del mundo, todo ello es de una belleza tan exquisita, que es imposible de describir<sup>55</sup>.

En cuanto al erudito William Wey, este realizó su peregrinación marítima desde Plymouth a A Coruña en el año santo de 1456, en el barco denominado *Mary White*, y

<sup>54</sup> Para la Santa Cruz de Aghthamar (915-921), véase: Lynn JONES, *Islam and Byzantium. Aght'amar and the Visual Construction of Medieval Armenian Rulership*. Aldershot, 2007. Sobre la iglesia bizantina de Hagia Sophia de Trebisonda (1238-1263), cf. Anthony EASTMOND, “Narratives of Fall: Structure and Meaning in the Genesis Frieze of Hagia Sophia, Trebizond”, *Dumbarton Oaks Papers*, 53 (1999), pp. 219-236.

<sup>55</sup> *Relato del viaje por Europa del obispo armenio Mártir*, ed. cit, p. 77. Cf. Serafin MORALEJO, “Le Porche de la Gloire de la cathédrale de Compostelle: problèmes de sources et d’interprétation”, *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 16 (1985), pp. 92-116.”

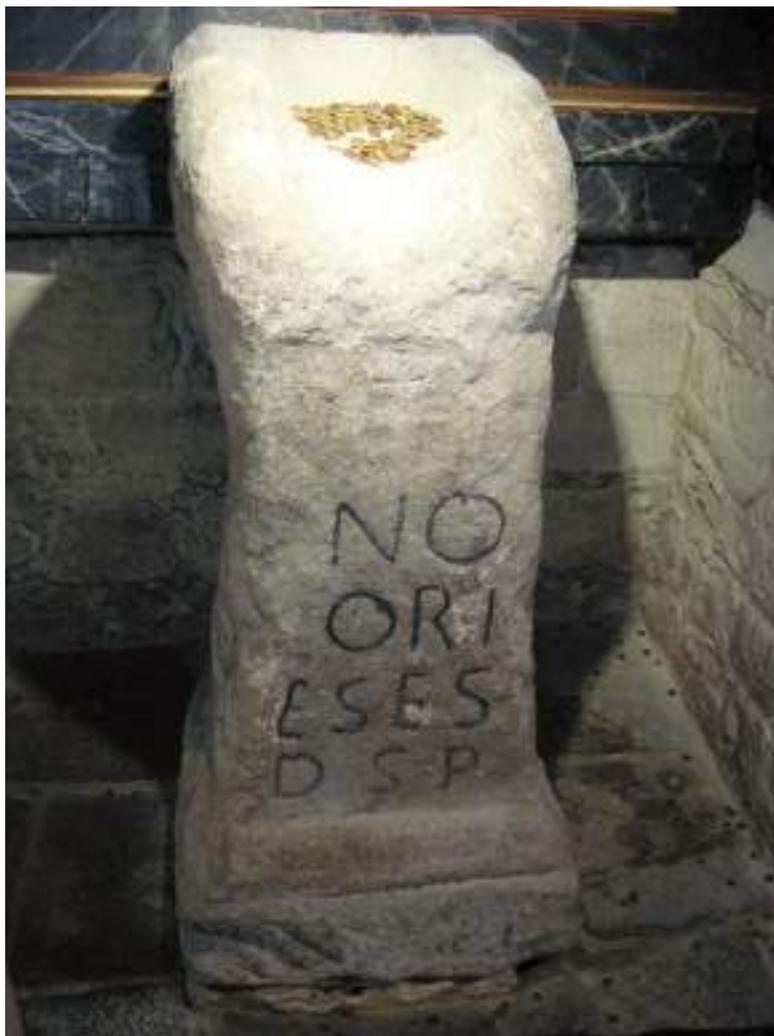


Fig. 23. Santiago de Padrón, altar mayor: el *petronum*. Foto: Manuel Castiñeiras.

siguiendo el Camino Inglés llegó a Compostela<sup>56</sup>. Allí se queda fascinado, como buen británico, con las ceremonias litúrgicas de la catedral, y narra tanto milagros operados por Santiago como las indulgencias que se podían obtener en los santuarios jacobeos. Wey describe también usos propios de la peregrinación, que hunden sus raíces en los *eulogiai* tardoantiguos, en los que los peregrinos buscaban volver a sus casas con reliquias que hubiesen estado en contacto con lo sagrado. Así, recoge la tradición de que en Padrón los peregrinos solían en el pasado rascar dos piedras relacionadas con la leyenda de la traslación, para llevarse consigo piedrecitas (*eulogiai*) que producían

<sup>56</sup> Francis DAVEY, *The Itineraries of William Wey*, Oxford Bodleian Library-University of Oxford, 2010, pp. 216-217; Adeline RUCQUOL, *Mille fois à Compostelle. Pèlerines du Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, pp. 333-334.



Fig. 24. Retablo con escena de la vida del apóstol Santiago, taller de Nottingham, ca. 1456. Museo de la Catedral de Santiago. Foto: Fundación Catedral de Santiago.

muchos milagros. Se trataba de la famosa piedra en forma de barca, en la que se creía que había venido el cuerpo de Santiago desde Jerusalén, y el célebre *Petronum* (pedrón) (Fig. 23), un ara romana dedicada a Neptuno, donde se habría amarrado la barca del Apóstol y en la que sus discípulos habrían colocado el cuerpo de Santiago y celebrado la eucaristía<sup>57</sup>.

No hay que olvidar que Wey, como peregrino piadoso y amante de las antigüedades, poseía un gran olfato para las reliquias, y que fue un viajero incansable que también peregrinó a Roma (1457) y Jerusalén (1462). De este último lugar, trajo muchos objetos, que sirvieron para colmar su retiro en la iglesia parroquial de Edington, donde hizo construir una habitación-capilla denominada “Santo Sepulcro”<sup>58</sup>. Se trataba de una especie de *Wunderkammer* que funcionaba como repositorio y lugar de memoria de sus viajes a Tierra Santa, en la que exponían reliquias, telas decoradas con edificios de Jerusalén y Belén, la escena de la *Visitatio Sepuchri*, así como un mapamundi con Jerusalén representado en el centro, y un tablero con la medida del sepulcro de Cristo<sup>59</sup>.

Por el contrario, ese mismo año de 1456, su compatriota, John Goodyear (“Joannes Goudguar”, Tumbo F, f. 2v), llegó a Santiago cargado con cinco paneles de alabastro con relieves policromados que cuentan la vida de Santiago y que actualmente se pueden contemplar en el Museo de la Catedral (Fig. 24)<sup>60</sup>. En este caso, Goodyear, un clérigo de la isla de Wright (diócesis de Winchester), ejemplifica la fórmula de entender la peregrinación como donativo, agradecimiento –a la manera de los antiguos *charisteria* o exvotos tardoantiguos–, al ofrecer a la catedral esta magnífica pieza salida de los

<sup>57</sup> Francis DAVEY, *The Itineraries of William Wey*, op. cit., p. 214. Sobre las vicisitudes de la iglesia del Santiago de Padrón y su *petronum*, véase Francisco SINGUL, “Proyecto, estilo y función de la iglesia de Santiago de Padrón”, en *Padrón, Iria y las tradiciones jacobetas*, Vicente Almazán (ed.), Santiago, Xunta de Galicia, 2004, pp. 123-204.

<sup>58</sup> Francis DAVEY, *The Itineraries of William Wey*, op. cit., p. 14.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 222-227.

<sup>60</sup> Serafin MORALEJO, “Retablo de la Vida de Santiago ofrecido por John Goodyear”, en *Santiago, Camino de Europa.*, op. cit., pp. 506-507; Ramón YZQUIERDO PEIRÓ, *Los tesoros de la catedral de Santiago*, Santiago, Teófilo Ediciones, 2017, pp. 156-157.

talleres de Nottingham. En ella se narran los episodios más importantes de la vida de Santiago el Mayor: la Vocación en el mar de Galilea, junto a su hermano Juan (Mt. 4, 19-22); la Misión apostólica, en la que Santiago viste de peregrino, con su sombrero, bordón y esclavina con vieira, en una especie de evocación del simbolismo de la *benedictio perarum et baculorum*; la predicación de Santiago en Palestina; su decapitación en Jerusalén por orden de Herodes Agripa; y, finalmente, la *Transaltio*.

\*\*\*\*\*

En definitiva, Santiago y su peregrinación fueron un fenómeno global durante la Edad Media que permitió múltiples puntos de recepción y encuentro entre distintos pueblos, idiomas y creencias, y, como consecuencia de ello, el Camino pudo actuar como lugar privilegiado de transmisión y difusión a lejanas tierras. Esta perspectiva se impone como un deber en el presente, en el que el fenómeno jacobeo vuelve a ser universal. Por ello, estamos obligados a volver a mirar al pasado y recuperar y reconocer ese Santiago global tan ansiado y al que todos nosotros tanto debemos.

**[Volver al índice](#)**



De la *Inventio* a la *Reinventio*:  
la casa de Santiago, pasado y  
presente



# Historia construida de la fachada occidental

Daniel Lorenzo

Director de la Fundación Catedral de Santiago

Xerardo Estévez, Ricardo Aroca, Adrián Martín

Arquitectos

## Introducción

La presente investigación se desarrolla a partir de múltiples itinerarios a través de los cuales hemos recorrido el ámbito objeto del estudio, cuyo propósito no es otro que dar un paso más en la comprensión de la fase final de la construcción de la catedral de Santiago.

Todo empieza un 23 de octubre de 2019 cuando, acompañando a Francisco Jurado y Silvia Fuentes durante una visita a su obra de remodelación de la cubierta sobre la panda norte del claustro, descubrimos en el encuentro de la torre de las Campanas con el lienzo sur una cuña pétreo y un canecillo que nos dieron que pensar (Fig. 1).

A partir de ahí comenzamos a trazar los itinerarios, llevando en todo momento como compañera a la Historia, consultando buena parte de los trabajos e investigaciones disponibles sobre el tema, que han sido muy útiles para nuestra búsqueda, con la cautela de que ciertos documentos históricos que parecen ofrecer certezas expresan solo aspiraciones. Nos propusimos seguir una metodología consistente en analizar y dibujar la estereotomía de los sillares en muros, pilares, arcos y molduras convertidas en arquitectura. No es, por lo tanto, una investigación histórica al uso, ni tampoco estilística, sino que se

trata de presentar las conclusiones que hemos extraído de la documentación, la observación y el dibujo, que nos permitieron establecer los procesos arquitectónicos y constructivos.

Durante estos itinerarios hemos realizado numerosas fotografías, algunas de las cuales sirven para ilustrar este texto, así como imágenes esféricas de 360 grados. Estas últimas han sido una valiosa herramienta al permitirnos visitar una y otra vez de manera virtual el interior de los espacios, acercarnos con precisión a los detalles y mantener intensas reuniones de trabajo a distancia, a través de las cuales podíamos sumergirnos de nuevo en cada uno de los recovecos y misterios que envuelven la fachada occidental.

A estos recorridos físicos y virtuales hemos sumado en la recta final de la investigación el uso de una nube de



Fig. 1. Cuña bajo canecillo en el encuentro del lienzo sur con la torre sur del Obradoiro.



Fig. 2. Zona de mampostería en el acceso a la torre norte.

puntos, sufragada por la Fundación Catedral de Santiago, que nos ha permitido disponer de una planimetría con una precisión excepcional. Mediante el escáner 3D se ha generado una nube con una densidad de 1x1x1 cm, en la que se recogen de forma global todos los espacios que entendemos tienen algo que contarnos sobre la finalización de la catedral. Así hemos sido capaces de poner en relación zonas del subsuelo de la basílica, como la excavación arqueológica bajo la nave y la cripta, con el interior del nártex y la nave, o los lienzos románicos norte y sur con el interior de las torres. Si a través de las leyes de la construcción y de las estructuras podíamos dibujarlo, era porque las piezas del rompecabezas encajaban y conducían al análisis arquitectónico como compendio de todo ello.

Hemos basado, pues, nuestro estudio en el dibujo como herramienta, la observación continuada y la consulta de las fuentes, para formular hipótesis y propuestas sobre el proceso de construcción de la fachada occidental que quizá podrán coincidir con el trabajo previo de otros arquitectos e investigadores, pero no dejarán de apuntar líneas originales.

Exponemos un resumen de las observaciones, conjeturas, certezas y conclusiones a las que hemos llegado. Todas ellas, hilvanadas, aspiran a conformar un relato coherente sobre la finalización de la catedral, aunque, como es natural, quedan lagunas por completar y opiniones por compartir. Seguiremos una cadencia cronológica que hemos organizado en cinco períodos: premateano, Mateo pleno, tardorrománico y gótico, reforma renacentista y transformación barroca. Al mismo tiempo, al efecto de facilitar la lectura en cada período, procedemos por niveles ascendentes: cripta, torres, nártex, tribuna y cubierta.

## 1. Arquitectura premateana

Denominamos así este ciclo porque el tiempo pasado entre el reinicio de las obras, tras la interrupción que supuso toparse con los restos de la desmochada torre de Cresconio y la muralla, y el reconocimiento del magisterio de Mateo es demasiado prolongado para dar por sentado que el Maestro estuvo presente desde el principio.

Como es bien conocido, el *Liber Sancti Jacobi* (libro V, cap. IX), datado en 1137, tres años antes de la muerte de Gelmírez, describe con lujo de detalles una puerta occidental “que tiene dos entradas” y unas torres, aclarando que “de todo lo que hemos dicho parte está completamente terminando y parte por terminar”<sup>1</sup>.

Actualmente, entre los historiadores hay consenso en que la descripción que ofrece el *Calixtino* no responde a la realidad y que la *Westwerk* de la basílica estaba incompleta, ya que no tendría sentido que Mateo hubiera derribado una fachada anterior para construir una nueva.

---

<sup>1</sup> Confr. M. CASTIÑEIRAS, “La catedral medieval: la dilatada historia de la obra y su epílogo bajomedieval”, en *La Catedral de los Caminos. Estudios sobre Arte e Historia*, Fundación Catedral de Santiago, 2020, pp. 281 ss.

Si nos referimos a los modelos del llamado románico de peregrinación, hoy cuestionado, en Santiago se observa la diferencia de que la posición de las torres está desplazada con respecto a las naves laterales. Tenemos la impresión de que esta peculiar disposición por fuera de la línea de los lienzos norte y sur y la volumetría de la caja del nártex estaban ya replanteadas sobre el terreno. Véase, en este sentido, el fragmento del muro de mampostería a modo de cimentación, perfilado posteriormente para modificar el arranque de la escalera, sobre el que Mateo construirá simultáneamente las dos hojas de sillares y la escalera para conformar las torres (Fig. 2).

Para ejecutar la cripta, Mateo podría haberse encontrado con esa cimentación previa, que conllevaba la posición desplazada de las torres, dada su tangencia con la hoja de sillares del pseudotransepto de la cripta. Frente a esta suposición puede aducirse que fue Mateo quien ideó el desplazamiento de las torres pero, en ese caso, ¿cómo explicar la pericia arquitectónica para enlazar los arcos contrafuertes arriba, con la torre? Volveremos sobre esto más adelante.

Desde su inicio por la cabecera al este<sup>2</sup>, la construcción sigue posteriormente con los brazos del transepto y, por último, con las naves hacia el oeste. Es necesario tener presente la dificultad que suponía la topografía del terreno, ya que entre la cota del deambulatorio en el desembarco de la Puerta Santa y la plaza del Obradoiro en el acceso a la escalinata existe una diferencia de 7,97 m. La construcción de la nave podría haber avanzado a buen ritmo hasta llegar a la altura del cubo de Cresconio y la muralla, en el cuarto par de pilares antes del Pórtico de la Gloria. Resulta plausible la idea de que, hasta ese momento, la propia muralla hubiera servido como contención del relleno que se iba ejecutando para nivelar la planta de las naves. Sin embargo, al llegar a esta frontera los constructores tuvieron que resolver el fuerte desnivel, al pie del cual existía un foso o, lo que viene a ser lo mismo, una zona permanentemente encharcada.

La concepción de la catedral en su longitud está planteada desde tiempos de Gelmírez, y es probable que se haya empezado a trabajar en la “cimentación del sector occidental, con los fundamentos de las torres y primer cuerpo del transepto y la nave de la cripta”<sup>3</sup>.

¿En qué año se reinician las obras? Presumiblemente alrededor de 1112. Además de estas razones de índole puramente topográfica y constructiva, existen en el interior de la nave mayor algunas señales que podemos leer a día de hoy y que indican el punto de reinicio al superar la muralla y torre de Cresconio, como las diferencias muy notables en la calidad de ejecución de las fábricas a uno y otro lado del cuarto par de pilares, donde se percibe claramente la discontinuidad del aparejo y de las juntas de los paramentos (Figs. 3, 4).

<sup>2</sup> En 1105 Gelmírez, al regreso de recibir en Roma el palio arzobispal, consagra el altar mayor y las capillas de la cabecera.

<sup>3</sup> M. CASTIÑEIRAS, “La catedral medieval...”, *op. cit.*, p. 287.



Figs. 3, 4. En los lienzos norte y sur de la nave central se aprecia un cambio significativo en la ejecución de la fábrica (tamaño de las juntas entre sillares, despiece, características de la piedra, etc..).

Como es físicamente imposible que un muchacho de pocos años empezase a trabajar en 1112 y culminase la colocación de los dinteles en 1188 (sin terminar, como es obvio, el Pórtico de la Gloria), cabe suponer que Mateo entraría a trabajar más tarde, en un taller que llamamos premateano dirigido por un buen maestro, como se evidencia en la calidad de un aparejo mucho más fino tanto en la estereotomía como en la construcción, donde el aprendiz acreditaría su futuro *magisterium*.

En relación con la fase final de las obras, el enigmático capitel con la inscripción GVDESTEO en su cimacio, colocado en un pilar de la tribuna sobre el espacio que ocupaba la torre de Cresconio, no es un testigo fidedigno. El obispo mártir Gudesteo precedió a Gelmírez en un siglo. El arzobispo Pedro Gudesteiz accede a la sede un año antes del otorgamiento a Mateo del diploma real, cuando la obra estaría ya más avanzada. Esta pieza pudo ser removida, o bien estar dedicada al culto del mártir en ese punto preciso, pero no constituye una referencia útil para nuestro propósito (Figs. 5, 6).

## 2. Mateo en plenitud

El famoso diploma de obsequio del rey Fernando II de León, en 1168, dice: “a ti, maestro Mateo, que tienes el primer puesto y la dirección [*primatum obtines et magisterium*] de la obra del mencionado Apóstol”. Queda establecido, por tanto, que en ese momento Mateo era ya el maestro, aunque no da detalles de la obra que dirige y que debe datarse en los inicios de la década de 1160<sup>4</sup>.



Fig. 5. Capitel con la inscripción GVDESTEO.

La clave para atribuirle la autoría incontestable de esta obra monumental está en los dinteles del Pórtico de la Gloria, asentados por él mismo veinte años más tarde, y podríamos transcribirla así: “Los dinteles del pórtico principal de la iglesia del bienaventurado Santiago fueron colocados por el maestro Mateo, que tuvo el magisterio del propio portal desde los cimientos”. Pero la expresión a fundamentis no significa

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 315.

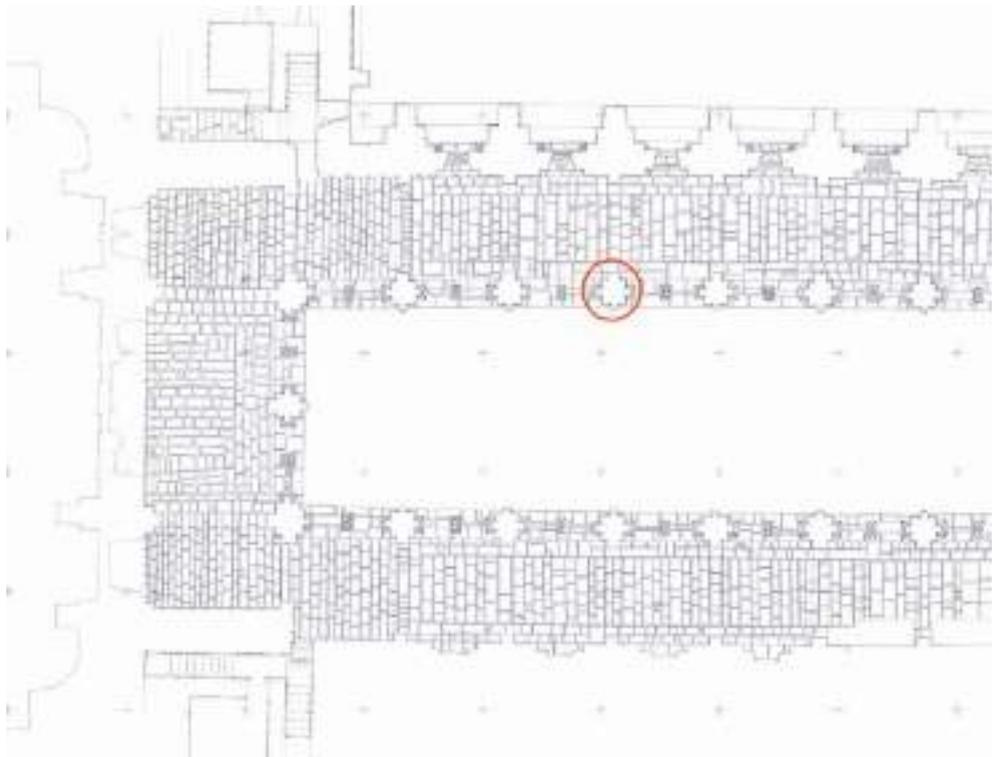


Fig. 6. Sobre el plano, en rojo, la situación del capitel en la tribuna, mirando hacia el Pórtico. Planta BTU Cottbus.

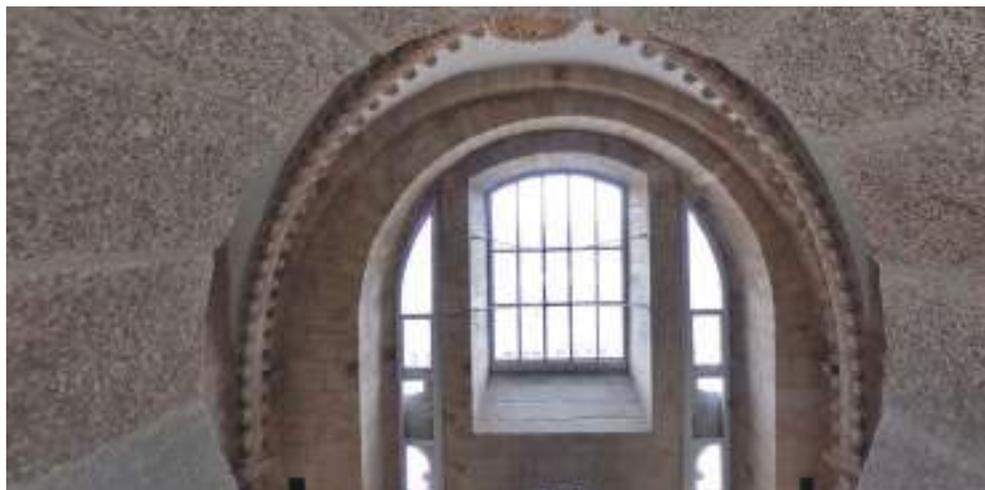


Fig. 7. Arco envolvente del rosetón mateano.

necesariamente que empezase a construir la cripta del Pórtico sin ningún antecedente; los cimientos tenían que estar ya replanteados, y seguramente construidos en parte, tal como hemos visto. Para acometer la primera crujía de la cripta, mal llamada transepto, y su cabecera tripartita se habría decidido previamente cómo iba a ser la caja del nártex y la posición de las torres para enlazar con los lienzos norte y sur, ya que el encuentro ortogonal entre ellos, a la altura de los arcos contrafuertes, le permitió acoplar la cuña y el canecillo de los que ya hemos hablado. A medida que sigue elevando el cuerpo de cierre de la fábrica deja, en las naves laterales, dos “orejas” o muros pasantes para acometer finalmente el Pórtico de la Gloria, como luego se verá.

En cambio, lo que sí es compatible con la expresión *a fundamentis* es que la cripta mateana, por su dimensión en planta tan próxima a la base de las torres, corrobora el desplazamiento de estas respecto a las naves laterales. Sin embargo, el hecho cierto de que las torres interrumpen la secuencia de arcos contrafuertes exteriores en ambos muros da pie a pensar que quizá en el inicio de las obras de la catedral pudiera haber habido un modelo distinto, con las torres alineadas, tal como argumentábamos más arriba.

Un proceso constructivo de esta dimensión exigiría avanzar simultáneamente con al menos dos tajos de obra para construir la cripta, elevar las torres y su enlace con los lienzos norte y sur, la tribuna, la estructura muraria de cierre del nártex y parte de la portada occidental, más el Pórtico de la Gloria como arquitectura independiente.

Mateo, con una cuadrilla de operarios escogidos, se volcaría en el Pórtico y en la fachada hasta el nivel de las arquivoltas de la portada principal con sus tres arcos y, como mucho, los arcos de la tribuna, mientras en otro tajo se seguiría trabajando, incluso más allá de la desaparición del Maestro, en el cierre occidental, elevando los muros norte, este y sur, enfrentándose con la difícil tarea de construir el arco que circunda el rosetón –arco que hoy se conserva– y el propio rosetón que, por cierto, tantos quebraderos de cabeza había de provocar en los siglos venideros (Fig. 7).

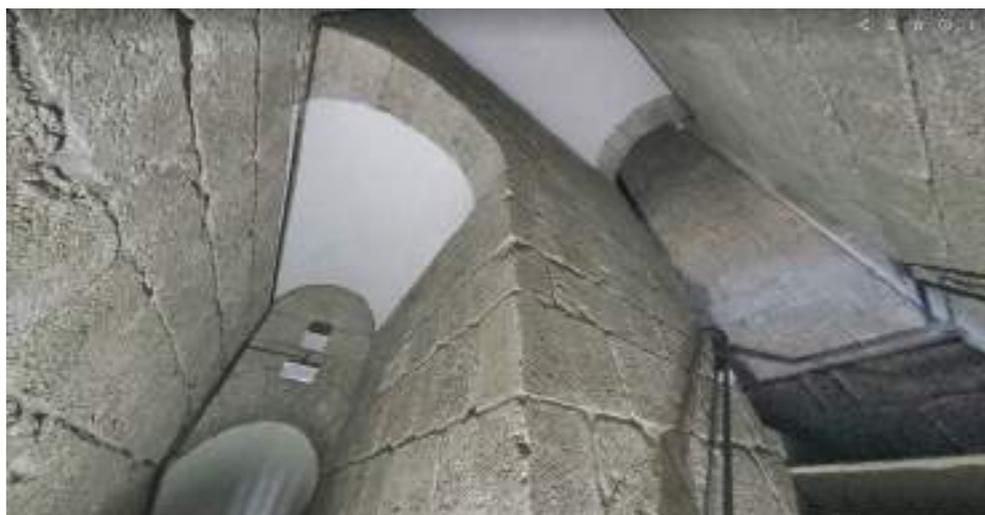


Fig. 8. Bóvedas de cañón escalonadas sobre las que se dispone cada tramo de escaleras en la torre norte.

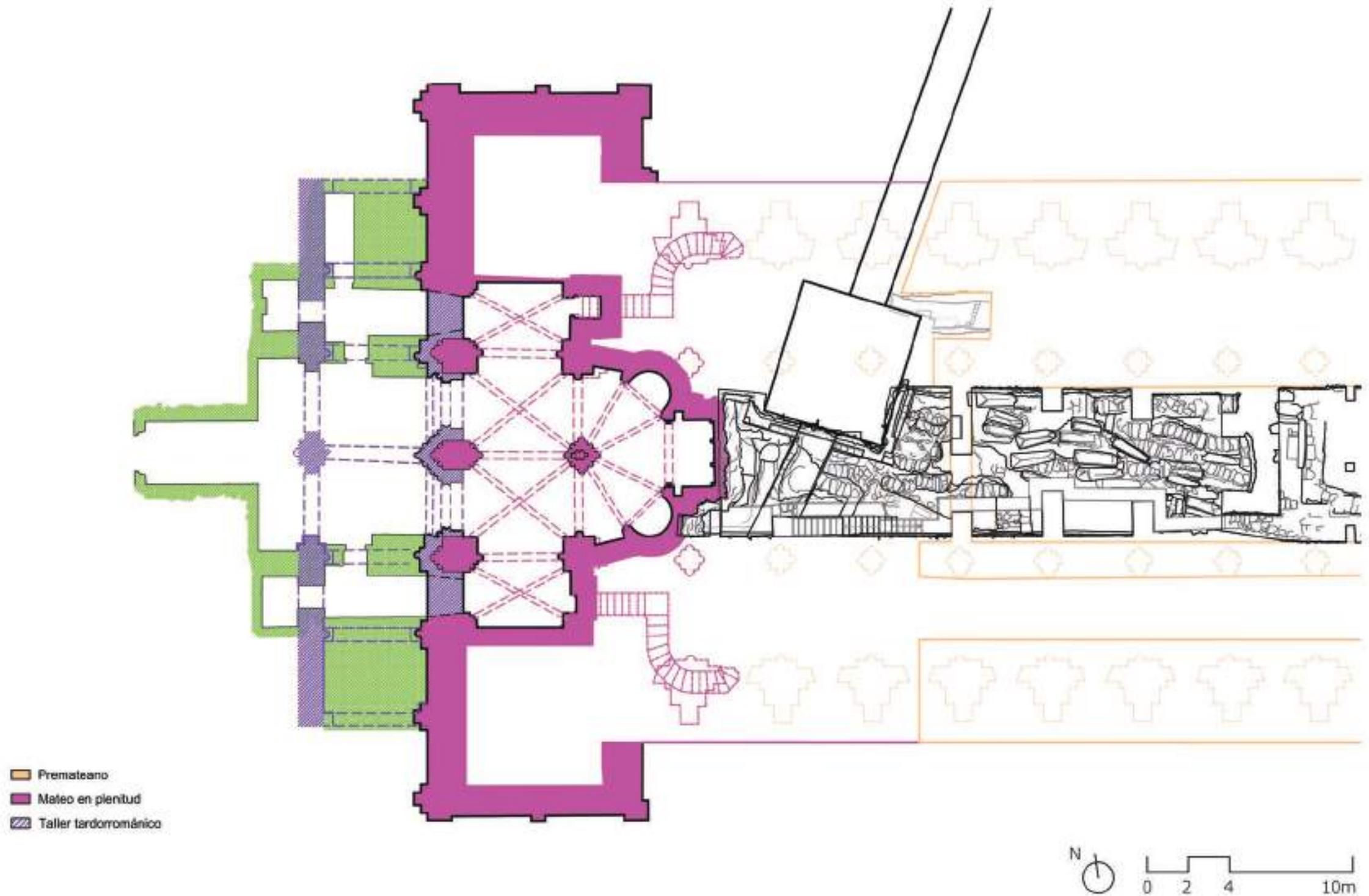
Para acomodar la visión apocalíptica del Pórtico era necesario disponer de un amplio campo en el tímpano, cosa que, por cierto, era incompatible con una fachada bifora. Así, Mateo traza un arco de gran luz y eleva el suelo de la tribuna para introducir el diseño innovador de la bóveda de crucería.

El muro este del nártex estaría apoyado sobre el último arco fajón de la nave central, que seguramente descendió, al igual que los otros fajones, al asentarse la fábrica, teniendo en cuenta la altura que había adquirido la nave al peraltar los arcos formeros. Una vez que este segundo taller concluye la estructura muraria, se cubre con una modesta cubierta de madera y teja, aspectos ambos sobre los que volveremos en detalle al analizar las reformas bajomedievales y la formidable intervención de Fernando de Casas. Esta situación inestable haría preciso acometer una obra complementaria, realizada ya por otro taller que llamaremos de los epígonos de Mateo, tardorrománicos e incluso góticos<sup>5</sup>.

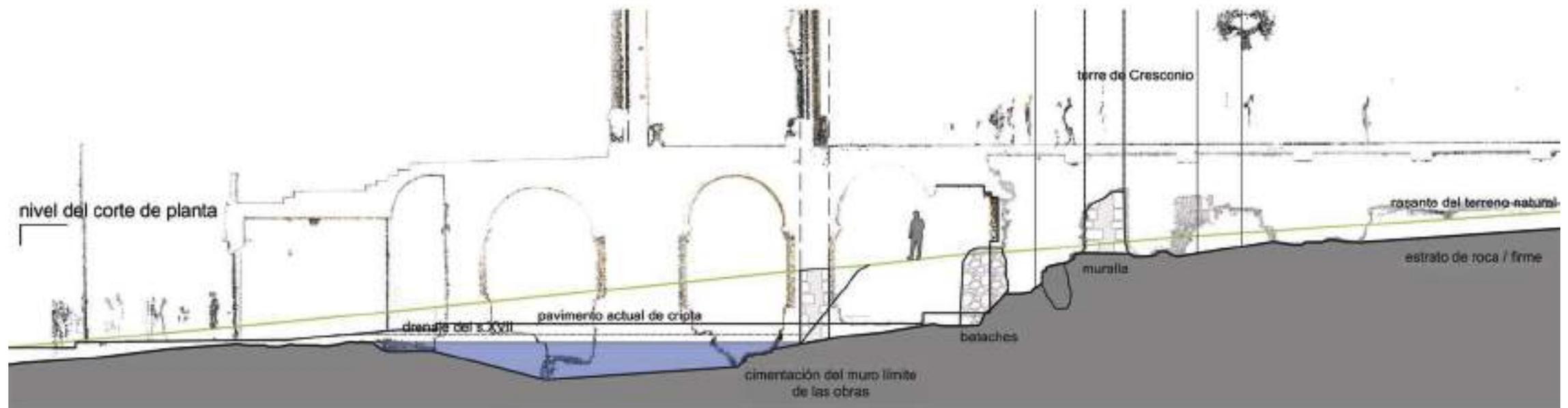
El procedimiento mateano de construcción simultánea de la fachada occidental es realmente original, ya que tuvo que ir escalonando las torres hacia dentro, montando cada tramo de escalera sobre una pequeña bóveda de cañón, hasta alcanzar los lienzos norte y sur con sus arcos contrafuertes (Fig. 8).

Los dos talleres se sirvieron, seguramente, de una plataforma de madera levantada delante la cripta ya construida y que descendía por rampas laterales hasta el Obradoiro, con una estructura de andamios que permitía trabajar en la elevación del frente occidental.

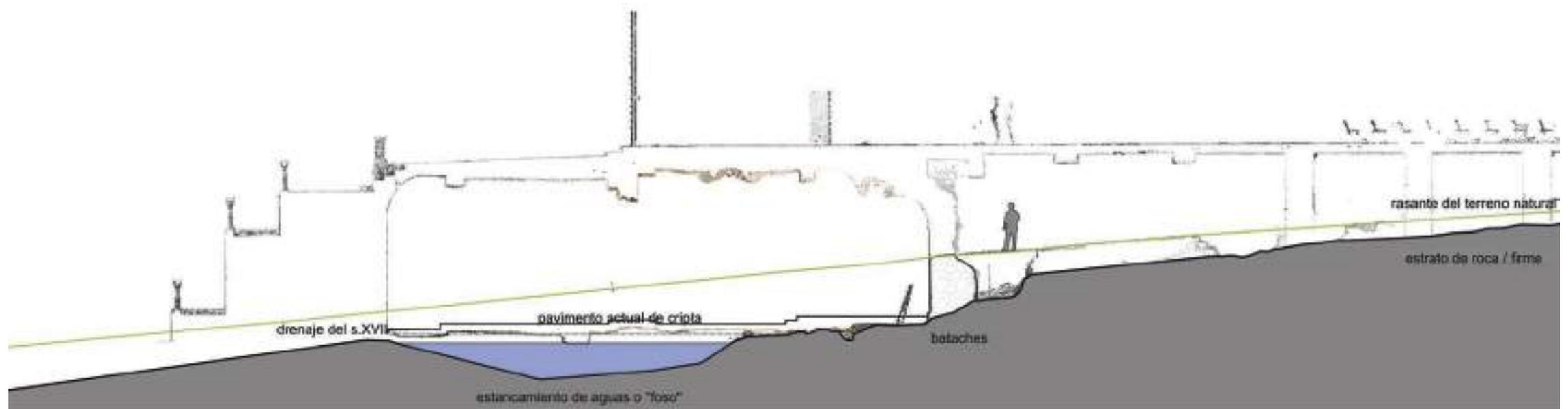
<sup>5</sup> En opinión de M. Castiñeiras (“La catedral medieval...”, *op. cit.*, p. 317), “la pared del portal no se elevó en el siglo XII mucho más allá de las arquivoltas, de manera que la parte superior no se completó hasta el siglo XIII o inicios del XIV”.



Planta general. En magenta, torres, cripta y escaleras, ejecutadas de forma simultánea bajo el *magisterium* de Mateo.



S01 Sección por la cabecera de la cripta



S02 Sección por el "paso del obra"

S01. Sección longitudinal por la cabecera de la cripta. Se representan los elementos existentes en el momento en que tras el "parón de Cresconio" se retoman las obras. S02. Sección por el "paso de obra" e hipótesis sobre la topografía del terreno de la definición de un "foso" o estancamiento de aguas y sus regatos afluentes.

## Cripta

En la cripta encontramos algunas claves para entender mejor cómo era la topografía original en el momento en que el taller de Mateo se enfrenta a la construcción de este recinto y de todo el sistema de cimentación de la fachada occidental.

Al llegar a la perpendicular del punto donde se eleva el Pórtico, el equipo de constructores probablemente se encuentra con una sección como la que representamos en el plano desplegable anterior.

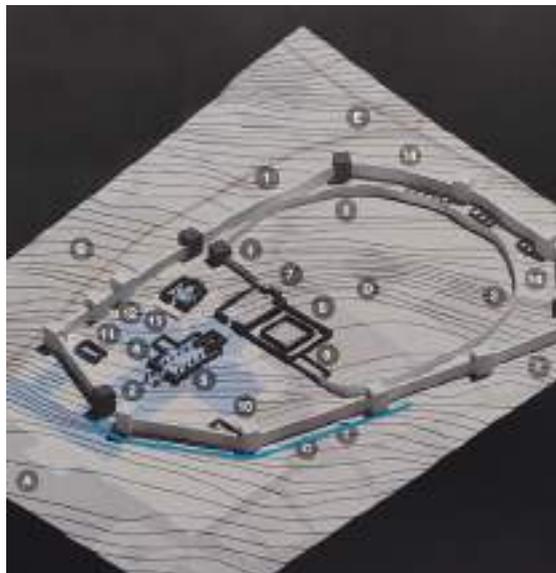


Fig. 9. Diseño sobre axonométrica de P. Costa Buján y F. López Alsina (2020). *A Catedral dos Camiños. Unha biografía da igrexa de Santiago* (p. 37).

sistema defensivo de la propia muralla. Aunque en los trabajos de construcción del Museo das Peregrinacións e de Santiago aparecieron restos de un foso entre este y la fachada oeste de la catedral, es probable que las abundantes escorrentías y “regos de auga” naturales circularan por la ladera sur, sobre la que se asentaba el *locus Sancti Iacobi*, quizá reconducidas hacia esa vertiente suroeste de la ciudad que todavía no se había desarrollado y desde la que continuarían su camino ladera abajo. Según esto, únicamente existiría un remanso o estancamiento de aguas en la zona suroeste (Fig. 9).

Así pues, el panorama que se encontraron los constructores debió de resultar bastante descorazonador: a un desnivel de casi 8 m había que sumar la existencia de una zona inundable. Lo primero que debieron hacer fue rellenar este foso y tratar de desviar las aguas que en él confluían.

desplegable anterior.

Al pie de la muralla y del cubo de Cresconio se encontraría una berma o franja de terreno en declive hasta llegar a un segundo muro o escarpa, que delimitaría el foso o zona de estancamiento de aguas. En un reciente informe arqueológico con motivo de la restauración de la cripta y la escalinata maximiliana, este muro se denomina *bancada 1* y se sitúa en la línea del Pórtico de la Gloria, pero no en su eje, sino un poco desplazado hacia el este<sup>6</sup> (Desplegable 2).

Si la muralla del siglo X disponía de un foso en todo su perímetro, o no, es algo que excede los límites de este estudio. Entendemos que resultaría difícil que un foso perimetral circundase por completo el

<sup>6</sup> A. BONILLA RODRÍGUEZ, *Actuaciones arqueológicas vinculadas al proyecto básico y ejecución de restauración de la escalinata y cripta del Obradoiro de la catedral de Santiago de Compostela (y actuaciones de remate en su entorno)*. *Memoria técnica*, 2021, pp. 91-92.

Fig. 10. Lectura de cabecera de la cripta desde la excavación bajo la nave.



La excavación realizada en 2020 ha sacado a la luz los restos de una serie de canales (unidad UE75), datados en torno a 1606, cuando la cripta se amplía por segunda vez para construir la actual escalinata y se renueva el pavimento, que servirían para drenar el subsuelo justo por debajo del nivel del enlosado de la cripta. Ello da idea de que esta zona siempre resultó sensible a la existencia de un nivel freático alto, lo que debió de dificultar enormemente los trabajos de cimentación de todo el cuerpo occidental. Durante la realización de los sondeos no apareció agua, lo que parece indicar que las escorrentías subterráneas de la Compostela contemporánea deben de discurrir por otras zonas.

El terreno en este extremo suroeste debía de ser inestable, porque la dirección de los esquistos coincide con el declive, lo cual, sumado a una presencia de agua tan importante, hizo necesario que, para construir el muro de contención de tierras que define la cabecera de la cripta, el taller de Mateo recurriese a un sistema de bataches (Fig 10). En la figura 10 podemos observar los “pozos de cimentación” contiguos que les permitieron vaciar posteriormente el terreno de la cripta hasta el nivel actual. A partir de la lectura de estos pozos de cimentación podemos determinar cuál era el nivel del suelo natural al pie de la muralla en el momento en que se inician los trabajos en la cripta. A la izquierda de la imagen también se observa un paso de obra que debió de ser utilizado para el trasiego de materiales entre la cota del Obradoiro y el interior de la catedral, incluso después de que la cripta se cubriera, como demuestra la existencia de un arco sobre el mismo. La línea de este paso de obra coincide con la zona donde la muralla del siglo X se corta, por lo que es fácil imaginar que existiría una rampa en el terreno que salvaría el desnivel entre la cripta y la nave. Finalmente, el alveolo sur de la cabecera de la cripta se cerraría y todo este espacio se rellenaría para apoyar sobre él el pavimento de la nave. Será en una de las prospecciones dirigidas por Chamoso Lamas cuando de nuevo se vacíe este espacio, más allá incluso del nivel del terreno que Mateo y sus contemporáneos se encontraron, hasta llegar a la cota de la roca y permitirnos observar el ingenioso sistema de bataches al que recurrieron para ejecutar la cripta.

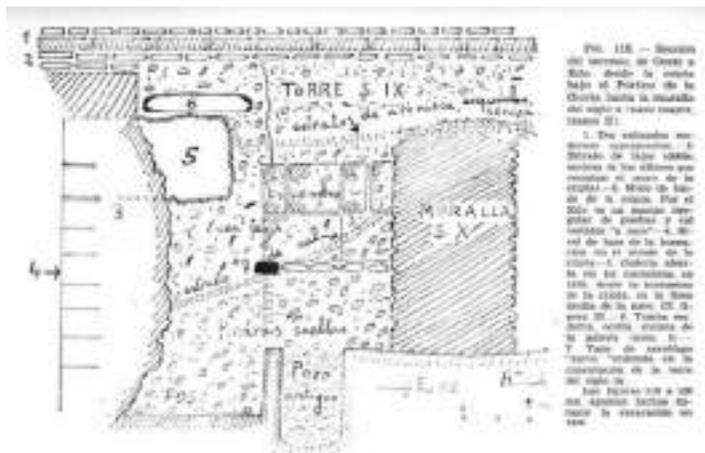


Fig. 11. Sección de Guerra Campos; el nº5 señala la galería abierta en 1878 desde la cripta a través de los escombros.

Rellena con esquistos y un mortero más claro encontramos una “galería abierta en los escombros, en 1878, desde la hornacina de la cripta”<sup>7</sup>, que no tiene nada que ver con la construcción original de la cripta, tal como hemos dicho (Fig 11).

En relación con el histórico debate acerca de si el taller de Mateo interviene sobre una cripta primitiva, ampliándola y redecorándola, o si la cripta se ejecuta como parte de un proyecto integral para la fachada occidental de la catedral, coincidimos con otros autores en que solo existió una cripta diseñada específicamente para resolver el desnivel entre la cota de la catedral y la actual plaza del Obradoiro. A favor de esta opinión proponemos los siguientes argumentos:

1. En el informe arqueológico de 2020 se concluye que la bancada 2 (muro sobre el que se levanta la fachada occidental) colmata parcialmente el denominado horno 2, por lo que la construcción de la fachada debe ser necesariamente posterior a este. La datación radiocarbónica del horno 2 lo sitúa con bastante precisión entre 1175 y 1225, de modo que la fachada se construiría entre mediados del siglo XII y comienzos del XIII, lo que solo se explicaría si el taller de Mateo la hubiese levantado ex novo, tal y como da a entender la ya mencionada inscripción de los dinteles del Pórtico de la Gloria, que señala que Mateo interviene *a fundamentis*.
2. El escaneado 3D de todo el ámbito de estudio nos ha permitido superponer con precisión el parteluz del Pórtico de la Gloria sobre el correspondiente pilar de la cripta, observándose que se encuentran perfectamente centrados. En el plano desplegable 03 se superponen, en azul, el contorno del parteluz central y los dos pilares laterales del Pórtico de la Gloria seccionándolos a 2 m sobre el nivel del suelo. En el caso de los pilares laterales del Pórtico observamos que su contorno sobrepasa el de los pilares correspondientes de la cripta. Esto se debe a que hay suficiente espacio en los riñones de los arcos y bóvedas de la cripta para que exista un macizo

<sup>7</sup> J. GUERRA CAMPOS, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*, Cabildo de la Catedral de Santiago, 1983, p. 531.



Fig. 12. C01. Pilar bajo el parteluz del Pórtico de la Gloria y cabecera de la cripta.



Fig. 13. El pilar avanza con su propia cimentación respecto a la bancada 1, que serían los restos de un muro de mayor altura (escarpa) que separaría la berma de la muralla del posible foso o estancamiento de aguas del que hemos hablado.

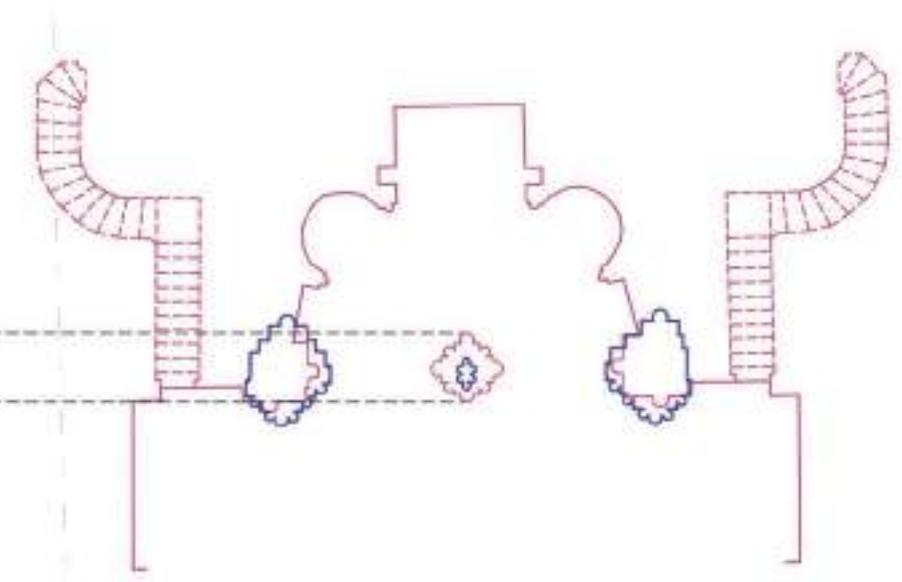
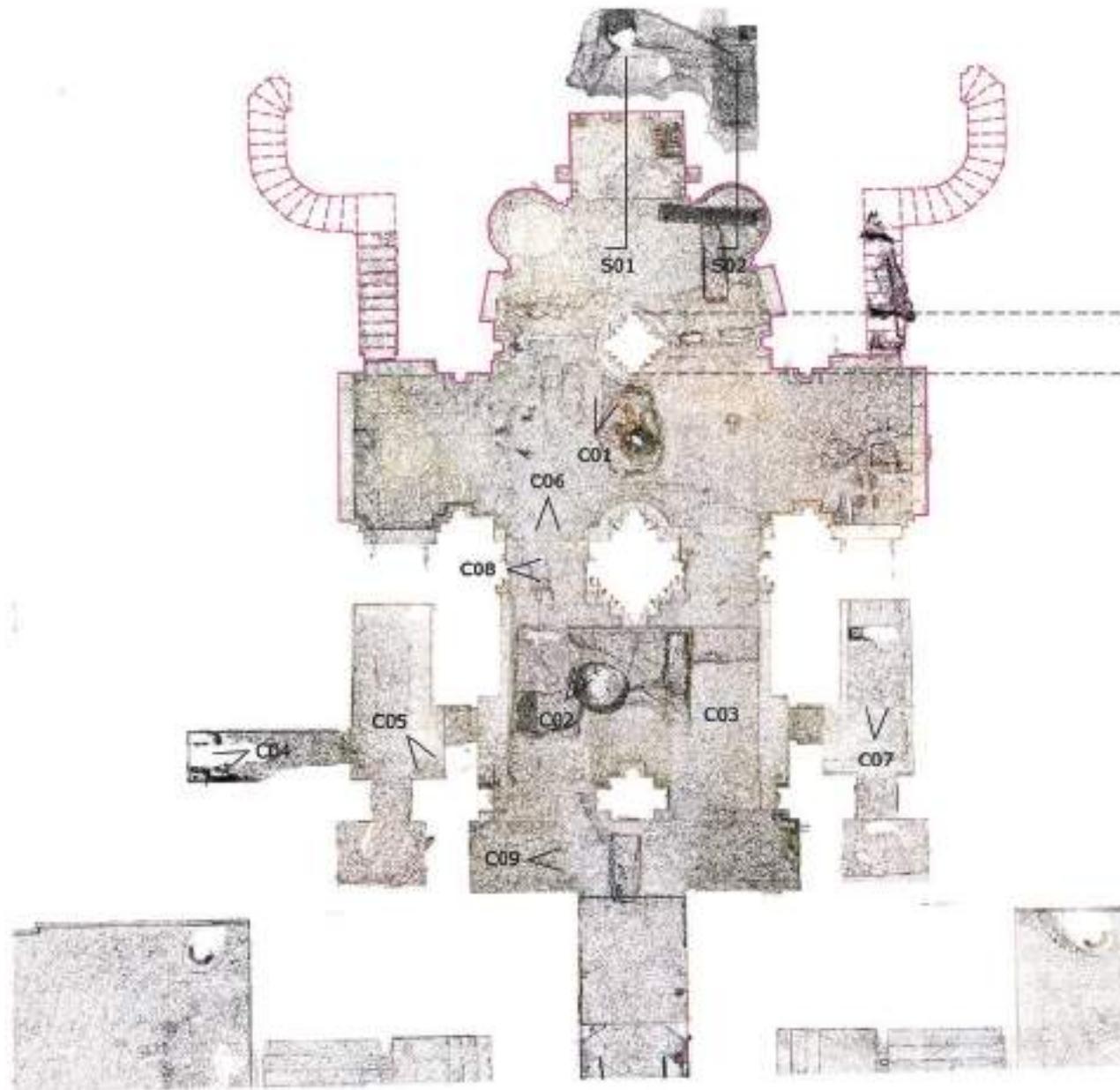
de transición que conduce al soporte inferior las cargas del arco de los músicos, los dinteles y las nervaduras de las bóvedas del propio nártex profusamente decorados.

3. Como veremos más adelante a través del análisis de los ejes de los pilares de la nave, el Pórtico de la Gloria y de todo el nártex que lo aloja se desplaza hacia el norte 29 cm con respecto al eje de la nave central, lo que resulta coincidente con el diseño de la cripta.

Todo ello apunta a que la obra de la cripta y la del Pórtico de la Gloria responden a un proyecto integral para resolver la totalidad del cuerpo occidental de la basílica.

Mateo construye la parte más rica de la cripta: la cabecera y el seudotransepto (Figs. 12, 13).

Se percibe que el pilar central consta de dos partes bien diferenciadas, una primera, visible por el interior, hacia el espacio propiamente mateano, y otra que quedaría inmersa en un cuerpo recreado formando un pilar fasciculado ante el que iba a desarrollarse otro salón, pasadizo o calle, a modo de estructura de contrarresto que permitió

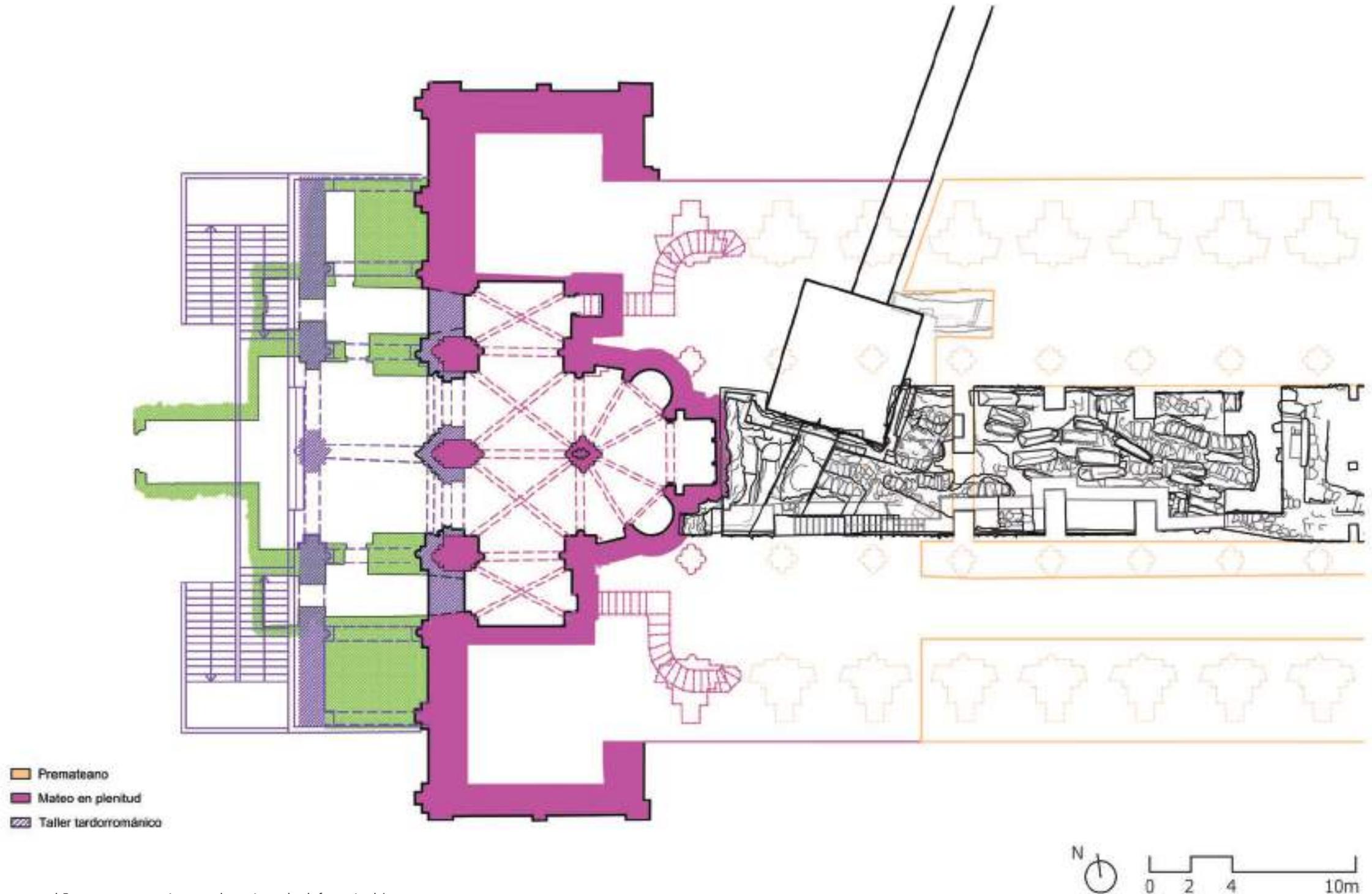


Se superponen en azul los pilares y el parteluz central del Pórtico de la Gloria mediante un corte realizado a 2 m sobre el suelo



Planta de la cripta con localización de las fotografías de la misma que se recogen a lo largo de este artículo. | Superposición del contorno de la cripta con la proyección de sus bóvedas y los pilares y parteluz del Pórtico de la Gloria en el nivel superior.





Planta general. En magenta, torres, cripta y escaleras, ejecutadas de forma simultánea bajo el *magisterium* de Mateo

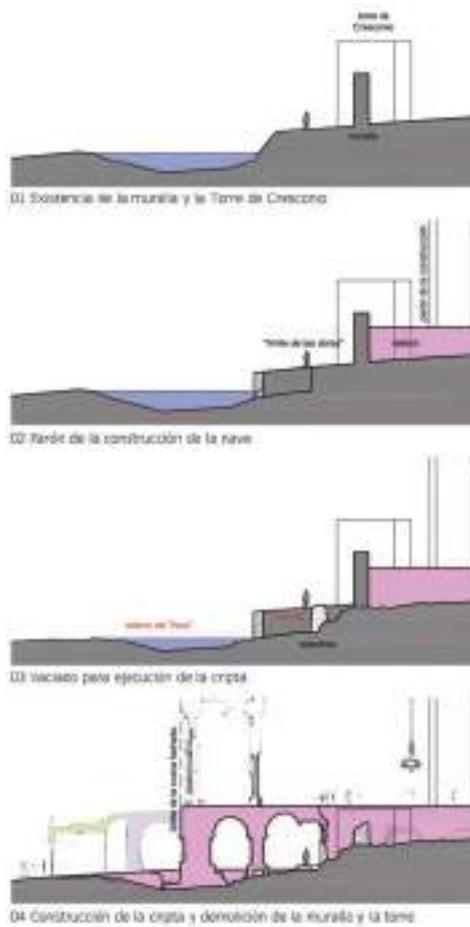


Fig. 14. Secuencia de construcción de la cripta.

de la torre para recibir la cornisa del lienzo sur y que se labra exteriormente a imagen y semejanza del resto de los canecillos (Fig. 15).

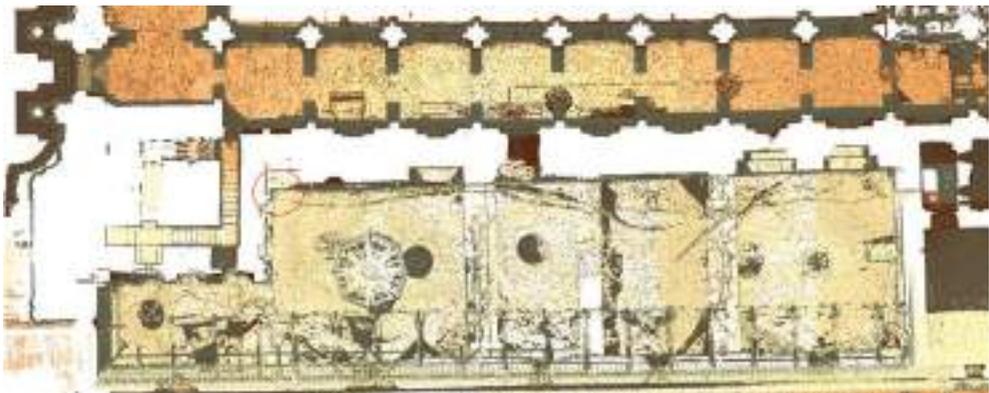


Fig. 15. Localización del canecillo y la cuña en el encuentro del muro sur con la torre sur de la fachada del Obradoiro.

construir la escalera que el Maestro había planteado. Esta, en nuestra opinión, es obra del taller que llamamos tardorrománico, de los epígonos de Mateo, al que nos referiremos en el epígrafe siguiente.

En sus extremos la cripta dispone de dos robustas escaleras de trazado mixtilíneo, recto el primer tramo y curvo el segundo, que dan acceso a las naves laterales. Por su desarrollo, resulta incontable que su construcción es simultánea a la de las torres, los lienzos norte y sur y los últimos pilares de las naves. La del lado sur se rellenaría en lo que luego llamaremos “el siglo de los miedos”, mientras que la norte sigue en uso.

### Torres

Volvamos al punto de partida y al encuentro del muro sur de la catedral con la torre de las Campanas. Dentro del espacio bajo cubierta de la panda norte del claustro (Fig. 16) observamos que lo que a primera vista parecía ser un canecillo del paramento meridional no es sino una pieza especial que pertenece a la fábrica



Fig. 16. Secuencia de arcos contrafuertes a lo largo del muro sur.

La forma de resolver este encuentro crea una especie de ilusión óptica. En nuestra opinión, el último arco contrafuerte hacia el oeste nunca existió completo como tal, no aparece huella alguna en la torre, porque la construcción de la torre sur y del último tramo del paramento ortogonal a ella es simultánea. En el lienzo correspondiente por el lado norte se aprecia con mayor claridad que el último arco contrafuerte tiene diferente luz y radio de curvatura para encontrarse con el arco de la torre.

En la torre sur no ha sido posible comprobar si detrás del relicario de la capilla de las Reliquias las hiladas coinciden o no con las del muro, ya que hoy en día podríamos estar viendo el macizado entre arcos contrafuertes llevado a cabo al construir la propia capilla (Fig. 17).

La fábrica de la pilastra en el centro de la cara este de la torre norte podría haber sido sustituida con otros sillares, pues su estado de conservación es sorprendentemente bueno frente al resto de las piezas; sin embargo, es posible que bajo ese enlosado se encuentre el contrafuerte original mateano.

Por otra parte, se ha comprobado que las líneas de sillares del paramento de la torre norte y la pilastra “removida” sí coinciden. Por el interior no apreciamos ninguna grieta de las que se observan en el exterior de la misma hacia el nártex.

El espesor del muro que hemos podido medir con flexómetro por dentro de la torre sur, en la sala donde estaban los restos arqueológicos acumulados, hasta la zona donde intuimos que cambia la fábrica es de 296 cm (Fig. 18).



Fig. 17. El encuentro del muro sur con la torre sur queda oculto tras el macizado de los arcos contrafuertes.



Fig. 18. Cornisa perdida que denota la existencia en algún momento de una bóveda de medio cañón. Obsérvese a la derecha de la imagen la traza de la bóveda de medio cañón y la roza del tejado sobre la torre norte. En rojo la posición de esta bóveda y en azul el nivel de cubierta de teja sobre esta.

### Construcción adosada

Por las trazas señaladas sobre la fotografía, todo parece indicar que existió una construcción adosada al lienzo norte, con una cubierta de madera y teja sobre una media bóveda de cañón, como demuestra la huella del topete de piedra en la torre norte (Fig.18).

Esta construcción, posterior a la del propio lienzo y la torre, como indica la mutilación de la cornisa románica, permanecería en pie relativamente poco tiempo y desaparecería como muy tarde en el siglo XV, cuando se remonta la fábrica románica con almenas para fortificar la catedral. La prueba de ello es que por encima del nivel de la cornisa románica no observamos la huella que tendría que haber dejado el topete de protección de la teja. La línea del topete representada en azul sobre el paramento de la torre no tiene continuidad en la línea representada en azul y a trazos.

La existencia de esta edificación anexa, tal vez una dependencia del palacio de Gelmírez, explicaría la presencia de los “arquillos” intermedios que se observan en la figura 19 como



Fig. 19

Fig. 20. Alzado del muro norte y sección por la torre norte (BTU Cottbus); coincidencia de hiladas entre el lienzo norte y la fábrica de la torre a partir de la línea señalada.

parte del sistema de apoyo de un forjado de planta. Lo mismo sucede con los grandes mechinales en el paramento, que servirían como puntos de apoyo de las vigas de este forjado (por su dimensión, no serían apoyos de los andamios empleados durante la construcción del muro).

La fábrica de la torre norte no está aparejada con el propio muro norte hasta esta altura. A partir de ella las hiladas sí son coincidentes. (Figs. 20, 21, 22).

Todo ello podría indicar que el taller de Mateo levanta primero la torre norte hasta el nivel señalado en el plano de la figura 20, justo por debajo de donde arranca el suelo de la tribuna, elevado para ampliar el espacio necesario para el montaje de la escena apocalíptica del Pórtico. Tal como hemos supuesto, la obra avanzaría a buen ritmo gracias al trabajo simultáneo de dos tajos en las diferentes secciones.

Después se continúa con el lienzo norte; desde este nivel, la construcción de las fábricas es simultánea y están enlazadas entre sí hasta la cornisa, donde observamos cómo el último arco contrafuerte se fuerza sobremanera, peraltándolo y reduciendo su luz para encontrarse con el arquillo de la torre (de manera similar a lo que observamos en el lienzo sur).

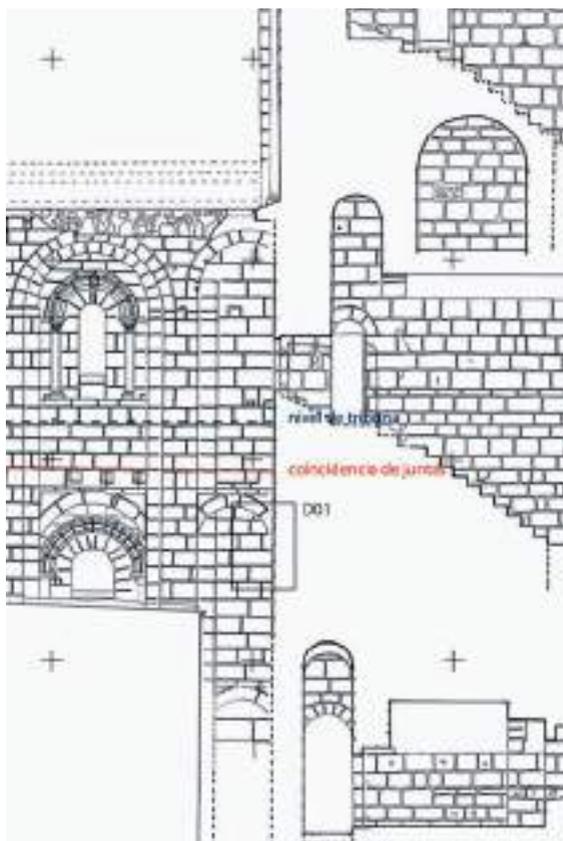


Fig. 21. D01. Encuentro del muro norte con la torre norte.

### Escaleras interiores de las torres

No tenemos evidencias de que existan dobles hojas en los muros de las torres. Parece que sus caras interiores hacia la cripta, nártex y tribuna coinciden, salvo pequeñas diferencias dimensionales.

Es probable que en la torre sur los movimientos y la consiguiente aparición de grietas fuesen de tal calibre que se viesen obligados a rehacer el tramo de bóveda sur del nártex



Fig. 22. Comprobación rudimentaria y local de que la fábrica de la torre norte podría ser pasante y la del lienzo norte "morir" contra ella.



Fig. 23. Lugar para realizar una cata arquitectónica-arqueológica junto a la pilastra central de la cara este de la torre norte.

en el siglo XVII a nivel del Pórtico, con una obra asociada a la ejecución del castillete sur, elemento dispuesto tanto para resolver el encuentro con la fachada del nuevo claustro, que avanzaba hacia el oeste respecto a la torre sur, como para tratar de estabilizar la propia torre (Fig. 24, 26).

Por el interior de la torre norte no hemos encontrado roturas, pero hay que tener en cuenta que las grietas que observamos desde el Pórtico se encuentran en una zona que no es accesible o visible desde la escalera (Fig. 25).

Como podemos ver en la sección de la "coincidencia de juntas" en la figura 20, las escaleras interiores de las torres se "enroscan", de manera que el tramo que arranca en la tribuna se encuentra desplazado hacia el núcleo interior de la torre respecto al tramo inmediatamente inferior, que arranca al nivel de la nave. Esto provoca que los muros orientales de ambas torres sean más gruesos a partir del nivel de tribuna.



Fig. 24. Roturas y desplazamientos en torre sur.



Fig. 25. Rotura en torre norte.

### Encuentro de la fachada del Pórtico con las torres: cimentaciones, lienzos, torres y “orejas”

En el análisis del encuentro de los muros laterales con las torres y el paramento transversal por el interior del Pórtico de la Gloria, hemos tenido presentes los trabajos de las universidades de Cottbus y Berna<sup>8</sup> y los estudios de la Cooperativa dei Beni Culturali<sup>9</sup>, realizados como parte del Programa Catedral, bajo cuyo auspicio se llevó a cabo la restauración del Pórtico de la Gloria.

Coincidimos en que existe una discontinuidad en la fábrica de la fachada del Pórtico de la Gloria hacia el interior de las naves laterales.

Si continuamos con esta modulación podríamos determinar la dimensión D este-oeste de las que serían las torres proyectadas originalmente, cuando se replanteó la catedral desde la cabecera. Si damos por cierto que existía un contrafuerte de ancho completo adosado a la torre norte, el límite este de la misma estaría en la línea de la cara interior de la contrafachada del Pórtico de la Gloria. Si consideramos que habría medio contrafuerte adosado a esta hipotética torre norte, vemos que esta línea coincidiría exactamente con la cara este del núcleo central de la torre finalmente ejecutada. Todo ello reforzaría la idea expuesta anteriormente de una primitiva cimentación o arranque de torres que Mateo perfila, a costa de la modulación de los lienzos norte y sur, para crear unas torres de mayor dimensión y un gran espacio de nártex.

Precisando más:

1. Unas torres de dimensión D en la dirección E-O serían concordantes con la modulación de arcos contrafuertes de ambos lienzos norte y sur, a diferencia de lo que sucede con las torres actuales que “engullen” esta modulación.
2. La dimensión C de las torres en la dirección N-S podría venir determinada por las torres de los rincones entre los brazos del transepto y la nave y las juntas o discontinuidades en la contrafachada del Pórtico de la Gloria, que el informe de CooBeC lee y describe en su análisis histórico-estructural.
3. La conclusión que sacamos es que el muro de mampuesto en la base de la torre norte o de la Carraca (véase Fig. 2), que es perfilado por Mateo para construir la escalera que la rodea, daría a entender que para seguir las líneas marcadas por los lienzos norte y



Fig. 26. Roturas en el interior de la torre sur inmediatamente antes del nivel de tribuna.

<sup>8</sup> B. NICOLAI, K. RHEIDT, “Nuevas investigaciones sobre la historia de la catedral de Santiago de Compostela”, *Ad limina*, 1 (2010), pp. 39-65.

<sup>9</sup> B. SPERANDIO, “La construcción del Pórtico de la Gloria”, en F. Prado-Vilar (ed.), *El Pórtico de la Gloria. Arquitectura, materia y visión*. Fundación General de la Universidad Complutense, 2020, pp. 187-205. [https://issuu.com/fundacioncomplutense/docs/el\\_portico\\_de\\_la\\_gloria\\_b\\_150](https://issuu.com/fundacioncomplutense/docs/el_portico_de_la_gloria_b_150).

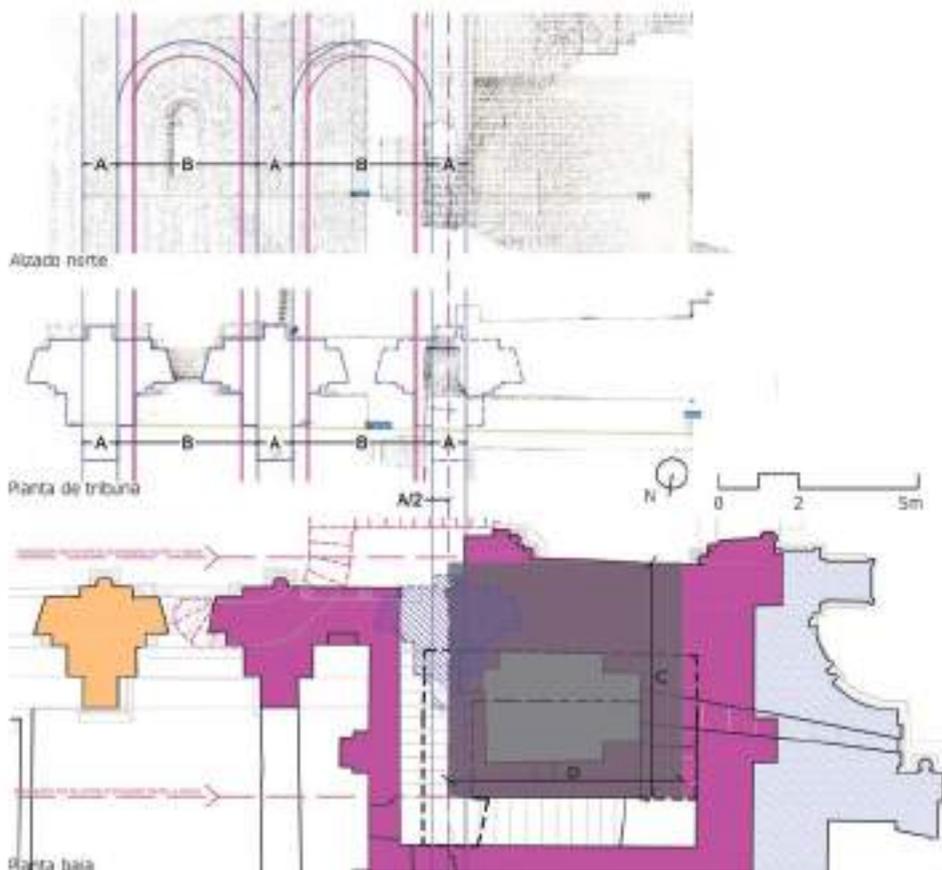


Fig. 27. Secuencia de arcos contrafuertes en el lienzo norte e hipótesis de un proyecto de torre no ejecutada de dimensiones CYD.

sur completando los arcos contrafuertes podría haber habido un proyecto primitivo con unas torres de dimensiones “D x C” parecidas a la que exponemos aquí (Fig. 27).

En relación con las dos dimensiones distintas de los arranques del muro de cierre del Pórtico hacia las naves, pensamos que no supone un cambio de programa mateano, sino más bien que decide dejar sillares pasantes a ambos lados a modo de “orejas” para continuar la construcción en altura. Esa diferencia en las dimensiones, como veremos más adelante, tiene que ver con la desviación en los ejes de la catedral (Figs. 28, 29).

En las figuras 28 y 29 podemos apreciar una parte inferior del muro hasta una moldura decorada que se interrumpe al doblar el vano del Pórtico y, sobre ella, un lienzo rematado por una línea de imposta incompleta donde se percibe esa extraña división de sillares que parecen cortados pero no lo están, sino que están alineados, no enlazados, con los sillares colindantes.

Las marcas de cantería que aparecen a lo largo de los paramentos de las torres, tanto sobre las escaleras que las recorren como sobre el núcleo que forman las salas interiores y en la hoja exterior, corroboran a su vez una construcción simultánea de todo el conjunto (Figs. 30, 31).



Fig. 28. Nave de la Epístola. Encuentro del muro sur con el Pórtico de la Gloria.



Fig. 29. Nave del Evangelio. Encuentro del muro norte con el Pórtico de la Gloria.

### Epílogo mateano en la tribuna

La mejor forma de entender el espacio tan complejo que constituye la tribuna sobre el nártex es combinar la arquitectura mateana con la tardorrománica y la barroca. Cuando lleguemos a la intervención de Fernando de Casas en la fachada occidental volveremos sobre ello, pero, para anticipar la comprensión, observemos que existe una repisa entre los arcos de la tribuna abiertos a la nave principal, que recibe forzosamente el gran óculo. Entendemos que esa línea es propiamente mateana y marca el nivel hasta donde llegó el Maestro, mientras que el otro tajo seguiría trabajando, siguiendo sus directrices, en la caja de la tribuna, elevando los muros norte, este y sur y el gran arco occidental que iba a recibir el rosetón (Fig. 32).

A continuación, veremos cómo el taller, que sucede a Mateo y al que llamaremos tardorrománico, acometerá la construcción de la bóveda de crucería, para lo que doblará las hojas de sillares que conforman la caja original.

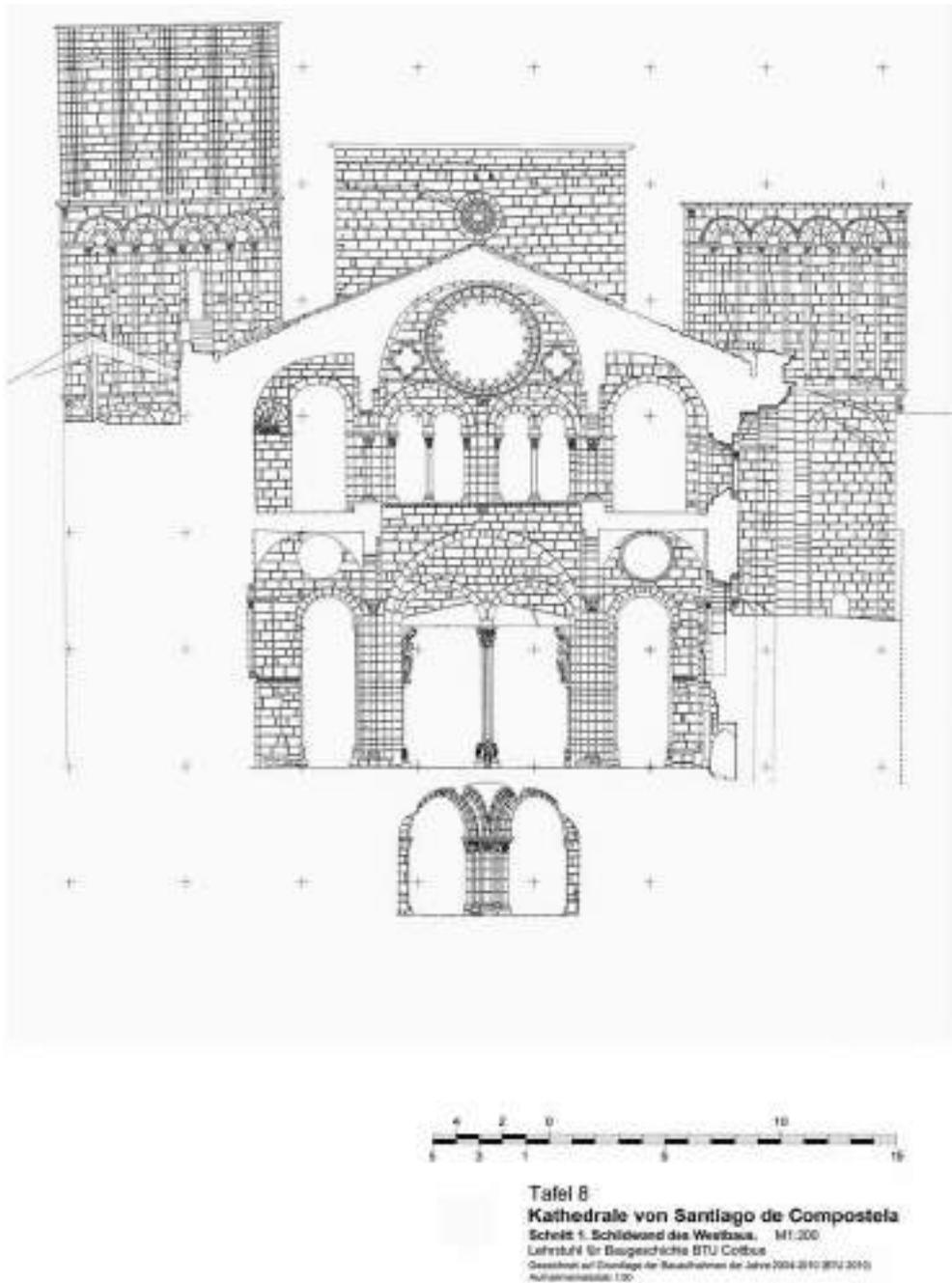


Fig. 30. Contrafachada del Pórtico de la Gloria. BTU Cottbus.

Unas últimas referencias a este período de plenitud mateana. La reciente campaña arqueológica no ha sacado a la luz vestigios de ninguna escalera anterior a la época renacentista, por lo que deducimos que en ese momento el acceso principal al Pórtico se

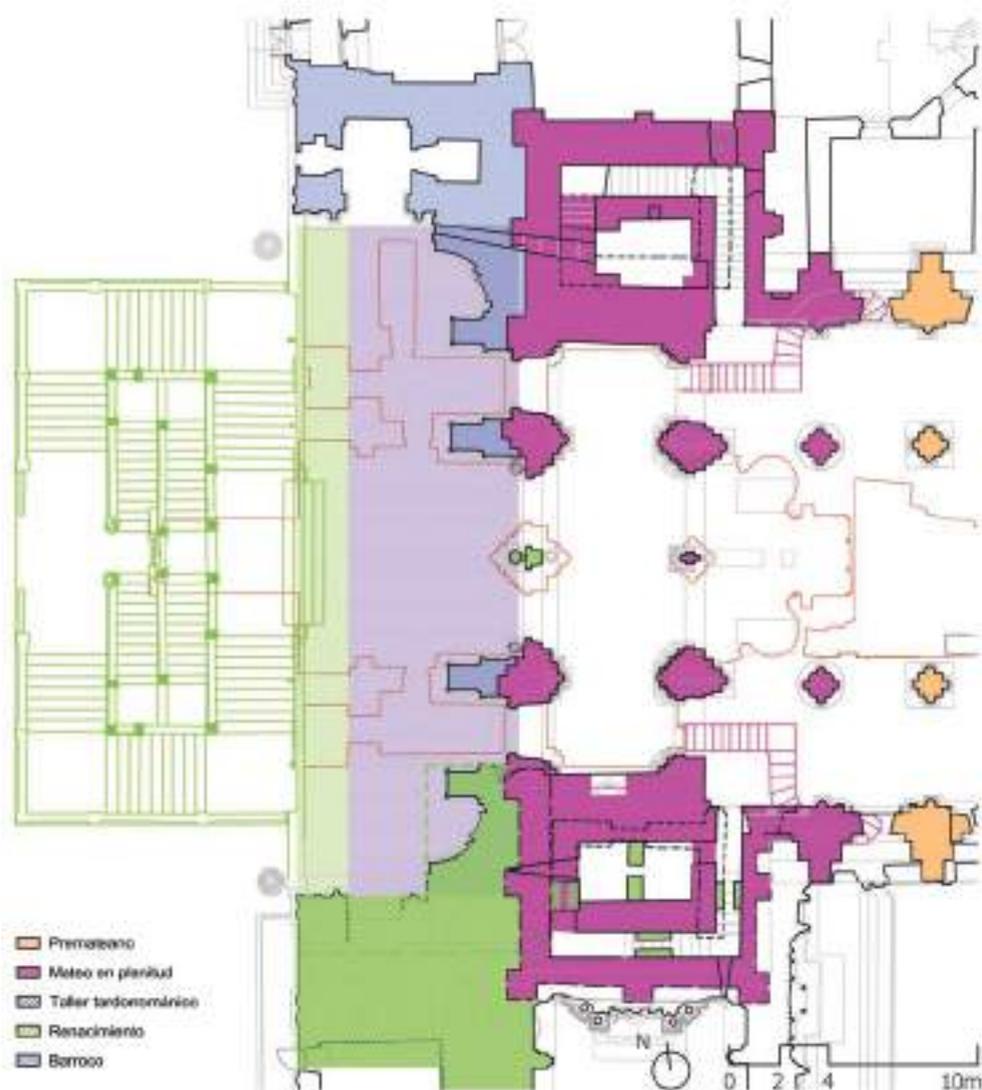


Fig. 31. Planta baja con superposición en granate del contorno de la cripta y la excavación arqueológica.

practicaría mediante las dos potentes escaleras mixtilíneas que arrancan a ambos lados de la cabecera de la cripta, habida cuenta de que la zona del Obradoiro aún tardaría en desarrollarse a nivel urbano. Como sugerimos más arriba, en los trabajos de la planta principal se utilizaría una plataforma de madera a la que se subiría por rampas laterales. Para esclarecer completamente la secuencia de los accesos sería oportuno plantear una intervención arquitectónica y arqueológica específica en la plaza.



Fig. 32. Fachada del nártex de la tribuna hacia la nave.



Fig. 33. Maqueta según planos de K. J. Conant.



Fig. 34. C02. Vista del pilar central de la cripta.

### 3. Epígonos tardorrománicos y góticos

Bajo esta denominación se comprende la sucesión de talleres que, después de la retirada de Mateo, siguieron trabajando en la catedral sin solución de continuidad, construyeron la antecripta y doblaron las hojas de la caja de la tribuna para construir la bóveda de crucería, en lo que parece a su vez dos fases diferenciadas.

Para seguir el orden ascendente, como hemos hecho hasta ahora, situémonos de nuevo en la cripta. El primero de estos talleres construye lo que hemos llamado salón, antecripta o pasadizo abovedado, forzados seguramente por la necesidad de contrarrestar los movimientos de la catedral; ya nos hemos referido a que la pared este de la tribuna del nártex descendería, en la medida en que habían bajado los arcos fajones de la nave central.

Este salón, actualmente, presenta una sucesión de arcos de medio punto entre los que se disponen dos bóvedas de arista en la zona central y cuatro tramos mixtos de cañón flanqueándolas. Si se observan con detalle los arcos y roscas, se aprecia que hay dovelas y salmeres de distinta dimensión, lo que da a entender que este espacio fue ajustando sus geometrías, como veremos más adelante, al hablar del Renacimiento.

El muro tardorrománico de cierre de esta estructura permitiría situar en el exterior la escalera, pensada ya por Mateo, con su terraza superior (Figs 34, 35).

La hipótesis de Conant al dibujar un arco central entre las escaleras, que permitiría ver el interior de la cripta mateana, merece consideración. Así lo indica, al menos, López Ferreiro cuando señala –sin aportar, por lo demás, pruebas documentales– que “entre los dos tramos quedaba una pequeña plazuela y un gran arco, por el cual se entraba directamente en la llamada Catedral vieja”<sup>10</sup>.

Más consistente parece la contribución de J. A. Puente para la interpretación de esta fase de construcción, que, sin los medios de que hoy disponemos, avanza planteamientos interesantes<sup>11</sup>. En contraposición a la opinión de Conant, que habría consultado a López Ferreiro de la mano de don Jesús Carro, Puente, que indudablemente conoce la obra de ambos autores, propone una portada con dos arcos sobre pilares fasciculados (Fig. 36). En relación con la hipótesis de este autor de que el espacio bajo la terraza estaba abierto en dirección norte-sur, funcionando como un soportal, no podemos estar plenamente seguros, aunque existen indicios para pensarlo porque era, sobre todo, una estructura de arriostramiento en forma de antecripta.

Estas hipótesis de escaleras generan, sin embargo, algunos problemas de encaje con los huecos H1 y H2; por ello hemos aventurado un desarrollo en el que el rellano se alinea con la cara exterior de la terraza románica, lo que permite que las escaleras libren estos huecos.

La dimensión de las huellas planteadas es de 37 cm y la de las tabicas, de 22, las mismas que las de la escalera de acceso interior entre la cripta y la nave de la catedral, con un murete central que recibiría las zancas.

Los extremos del pasadizo bajo la terraza estarían abiertos, hasta que, en el Renacimiento, se cierre el



Fig. 35. C03. Vista contrapicada de la bóveda central de la cripta.

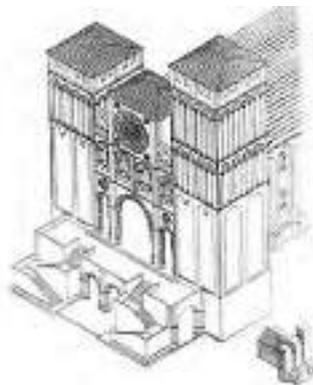


Fig. 36. Hipótesis de J. A. Puente sobre las escaleras exteriores y el pasadizo.

<sup>10</sup> A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. IX, 1907, pp. 34-35.

<sup>11</sup> J. A. PUENTE MÍGUEZ, “La fachada exterior del Pórtico de la Gloria y el problema de sus accesos”, en *Actas Simposio Internacional sobre “O Pórtico da Gloria e a arte so seu tempo”*, Xunta de Galicia, Dirección Xeral de Cultura, 1991, pp. 117-121.



Fig. 37. C04. Vista del arco situado en la sala actual más al norte, que marcaría el final de la terraza románica, en línea con la pilastra central de la torre norte.



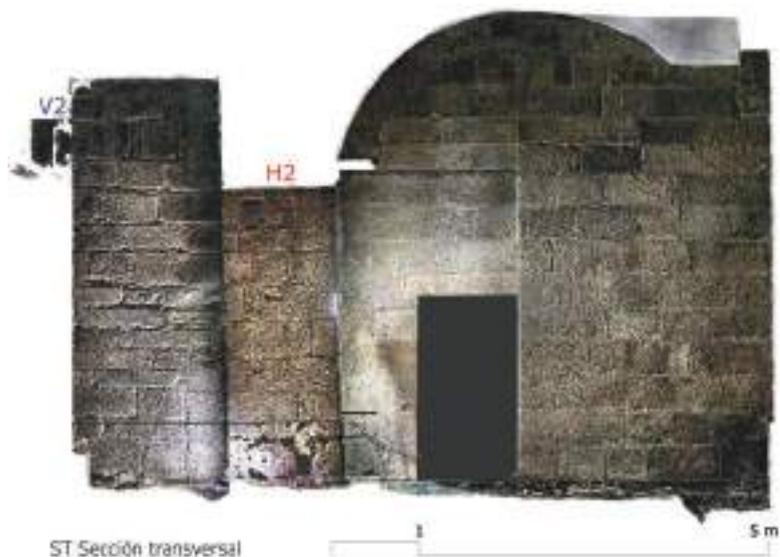
Fig. 38. C05. Vista del arco situado en la sala norte, en cuyo arranque se conserva el capitel original embebido en el macizo renacentista.

paso, sectorizando y macizando parcialmente los espacios (Figs. 37, 38). En la figura 37 se observa que el muro de la derecha y el del fondo responden a la misma fábrica, a la vez que se aprecia el arco cegado del pasadizo que descansa sobre una imposta que señala el lienzo tardorrománico.

En nuestra opinión, en el Renacimiento, cuando se construyen los grandes macizos interiores y se secciona el espacio, se desmontan las bóvedas tardorrománicas, seguramente de crucería, sustituyéndolas por las actuales de arista en los dos vanos centrales e “híbridas” en los laterales, por eso la geometría es tan forzada en los salmeres y dovelas.

Existen suficientes indicios para deducir que la terraza sobre la escalera tardorrománica se extendía de norte a sur hasta la mitad del ancho de las torres, ya que, a la vista de las fábricas de la antecripta, podemos concluir que el fondo de la terraza se corresponde con el muro de la cripta indicado en morado en nuestro dibujo (Fig. 31).

Fig. 39. ST. Sección transversal por los huecos H2 y V2. Obsérvese el importante desplome del muro donde se encuentra H2, que confirma los movimientos estructurales.

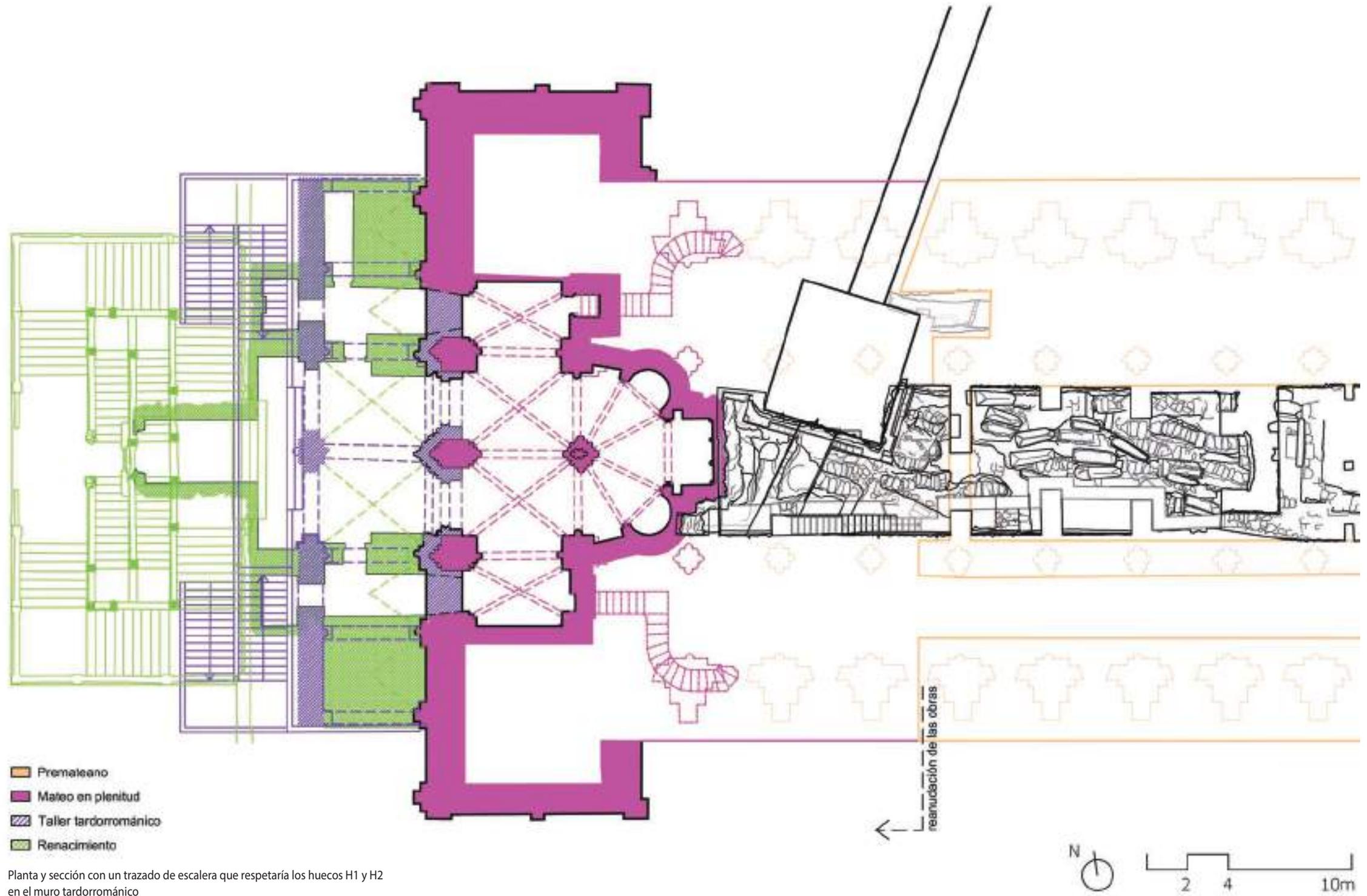


Para llevar a cabo la adición de la antecripta, los epígonos o sucesores tardorrománicos no tuvieron inconveniente en estampar contra la sutil fachada de Mateo el grueso haz de columnas que conforma el hermoso pilar fasciculado y la decoración de las jambas.

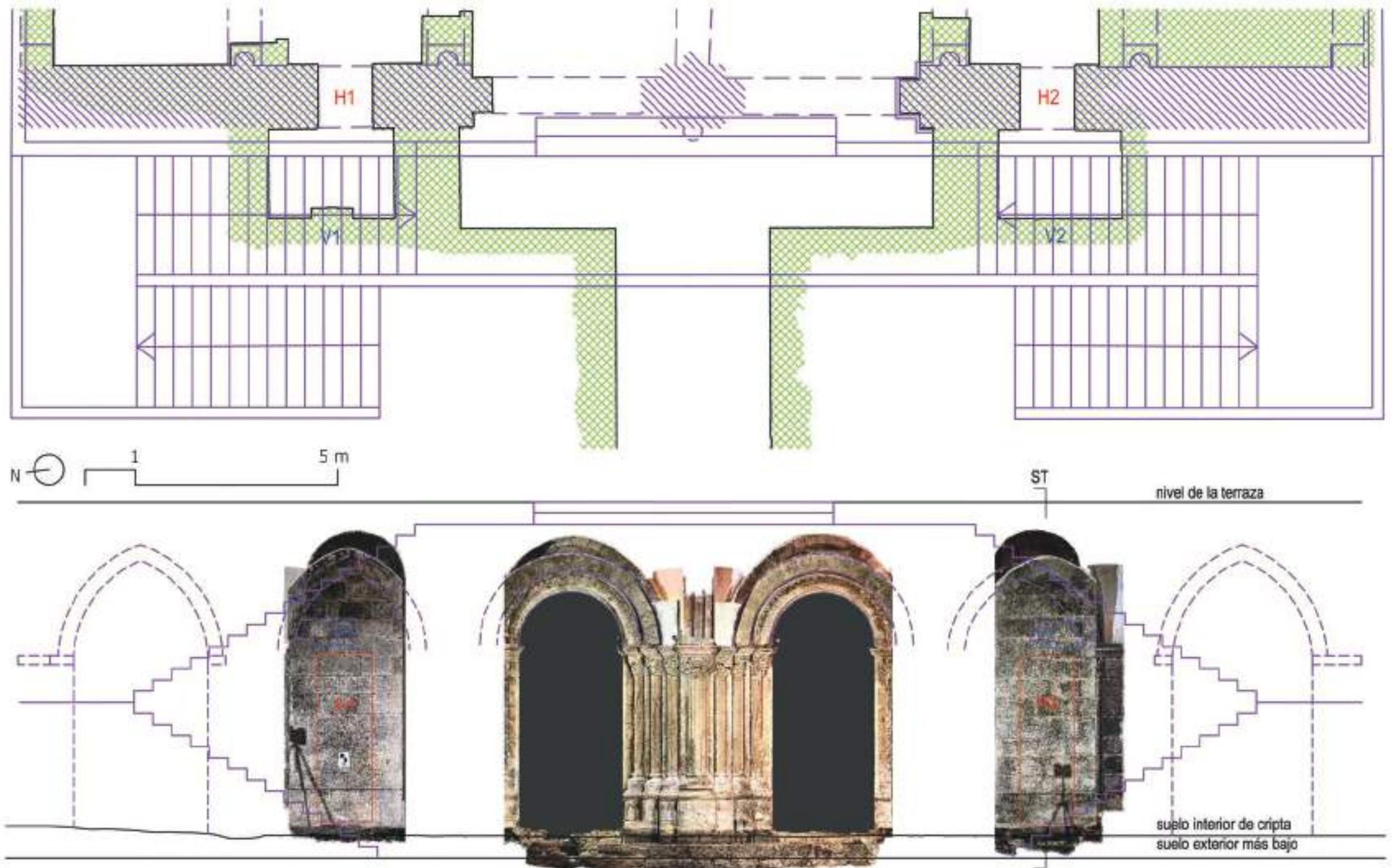
Los vanos se reformulan con una superposición de arcos, se adicionan pilares y jambas y se rehacen algunos plementos de la bóveda (Fig. 40). Se conserva un mechnal para una tranca y un espacio de 10 cm en el que podrían encajar las hojas de las puertas, pero no hay huella de bisagras, por lo que pensamos que estas estarían en el pilar mateano “tragado” por la decoración de las jambas (Fig. 42).



Fig. 40. C06. Superposición de arcos tardorrománicos.



Planta y sección con un trazado de escalera que respetaría los huecos H1 y H2 en el muro tardorrománico



Superposición de la escalera tardorrománica con la escalera maximiliana



Fig. 41. C07. Vista de la bóveda híbrida en la nube de puntos.

La que llamamos bóveda híbrida sobre los dos espacios a derecha e izquierda del salón central tiene dos arcos enfrentados, uno ojival y otro de medio punto. El primero, que vemos en la figura 41, deviene del engrosamiento de los muros por el taller tardorrománico al estampar la nueva fábrica contra los huecos laterales del pórtico original, cegando el paso. Esta curiosa solución es, probablemente, renacentista.

#### 4. La reforma renacentista

El primer tercio del siglo XVI, durante la prelatuza de Alonso de Fonseca III (1507-1523), ha sido descrito como una década de gran actividad. Junto al inicio del nuevo claustro en el flanco meridional de la basílica, bajo la dirección de Juan de Álava, asistimos en 1520 a la reforma de la fachada occidental con la implantación del pilar



Fig. 42. C08. Pilastrón central bajo la fachada occidental, profusamente decorado; se conserva el mechina para cierre de puertas mediante tranca de madera. Se aprecia la línea de sillares discontinua.

o “estanfix” que divide el arco central de la portada en dos huecos para permitir la incorporación de sendas puertas de madera; al tiempo, se encargan las puertas para los arcos laterales y las tres claraboyas de vidrio para cerrar los huecos<sup>12</sup> (Fig. 42). En esta etapa se realizan también obras en el “espejo grande”, frecuentemente dañado por las inclemencias del tiempo. La reforma, evidentemente, sería de ejecución difícil, ya que está en el mismo plano de la portada mateana. Queda planteada la duda sobre el alcance de esta reforma y su ejecución.

### La escalinata maximiliana

El siglo XVII es el de los miedos estructurales. Y razón tenían para estar preocupados. Bajo el episcopado de Maximiliano de Austria (1603-1614) entra en escena Ginés Martínez, que inicia su labor en 1603, construyendo con Fernández Araujo el castillete que sirve de estribo a la torre sur o de las Campanas, un soporte que ya en 1566 había proyectado Gil de Hontañón.

Desde 1606 aborda la construcción de la gran escalinata. Refiere López Ferreiro que “entonces esta escalinata, de un lado y de otro, solo constaba de una serie de peldaños; no era doble como la de ahora”<sup>13</sup>. Para ello Ginés Martínez desmontaría parte de la antecripta tardorrománica, la dividiría con una estructura de muros ortogonales cubierta con bóveda de arista y construiría una bóveda de cuarto de cañón hacia fuera, con el doble objetivo de arriostrear una basílica que seguía moviéndose y, de paso, aumentar la superficie de la terraza. Esa bóveda de cuarto de cañón está solo en el tramo central del pórtico de la cripta, ya que las dos pequeñas estancias o capillas laterales, construidas simultáneamente con la escalera, tienen techo plano (Fig. 43).

Como parte de todo este planteamiento estructural se rellenan los tramos extremos del pasadizo tardorrománico y la escalera sur de acceso de la cripta a la nave, así como



Fig.43. C09. Adición de bóveda de 1/4 de cañón durante la intervención renacentista.

<sup>12</sup> En 1529 el Cabildo, habida cuenta de los escándalos y desórdenes que se sucedían de noche, manda que las puertas se cierren al toque de queda; diez años más tarde ordena que se dejen abiertas como solían estar y dispone que duerman dentro los guardianes del altar, con un perro. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, op. cit., t. VIII, 57-58.

<sup>13</sup> A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, op. cit., t. IX, pp. 34-35.



Fig. 44. Dibujo de Vega y Verdugo (1657) con la escalera renacentista y la posible remodelación de los arcos mateanos.

los primeros tramos de las torres de las Campanas, pensando equivocadamente que esto podría detener los movimientos del edificio.

Hemos superpuesto la escalera actual a la hipótesis de la escalera tardorrománica. Es la misma escalera que representa Vega y Verdugo en su dibujo de 1657, si bien luego se implantará sobre ella una decoración barroca. Se representa en morado la probable estructura original y en verde las transformaciones llevadas a cabo en el Renacimiento.

## 5. El vendaval barroco

El apogeo del Barroco coincide con la actuación en Compostela del canónigo fabricante José de Vega y Verdugo y del arquitecto salmantino José de la Peña de Toro. El primero, con su *Informe o Memoria sobre las obras de la catedral de Santiago* (1657), marcará la pauta de la gran transformación del templo. Peña de Toro será el principal responsable de la nueva traza de la fachada oriental, en la que lo sucederá Domingo de Andrade. También interviene en la torre de las Campanas, al menos en la reforma del cuerpo inferior.

El dibujo de Vega y Verdugo del frente occidental hay que interpretarlo con precaución, ya que no es un maestro de obras ni un geómetra, sino un “canónigo pintor” bienintencionado y avanzado que aporta un documento de un valor histórico excepcional. Sin embargo, junto a precisiones notables tiene errores en las proporciones y en la localización de elementos, cosa comprensible habida cuenta de que no dispondría de medios para levantar un dibujo fidedigno de cómo estaba la catedral y otro de la transformación que proponía (Fig. 44).



Fig. 45. Vista de la fachada este de la tribuna sobre las cubiertas.

La obra descomunal de Fernando de Casas Novoa no deja de sorprendernos y desafiarnos. Entre el *Informe* de Vega y Verdugo y el inicio de los trabajos de Casas en la fachada del Obradoiro median 70 años. En 1657 el fabriquero denunciaba la “mala disposición del espejo”. Pese a eso, no se constata actividad de importancia en el lienzo central de la fachada hasta que, en 1730, un rayo causa graves desperfectos en la torre de las Campanas y el Cabildo encomienda a Casas su restauración y, de paso, la reconstrucción del espejo y el remonte de la torre norte. Al tiempo, se acomete la construcción de un estribo homólogo al que había levantado hacia 1610 Ginés Martínez con Fernández Araujo. En 1740 las actas capitulares hablan de la demolición de la antigua fachada medieval y la elevación del primer cuerpo del espejo.

A partir del análisis arquitectónico constructivo del dibujo, hemos llegado a la conclusión de que los cuatro óculos menores que representa Vega y Verdugo no podían ser elementos calados, ya que los dos superiores serían incompatibles con la existencia de la bóveda de crucería de la tribuna.

La reforma barroca de mayor calado no es solamente una cuestión de *potestas*, sino que responde al constante empeño de curia, arquitectos y maestros de obras de luchar contra los movimientos de la fábrica, la climatología adversa que azotaba sin piedad la fachada occidental y la propia debilidad del rosetón. Vega y Verdugo aprovechará el beneficio de los privilegios reales para realizar su *aggiornamento* estético del aspecto exterior de la basílica.

Antes de entrar en la lectura de las intervenciones de Fernando de Casas, conviene volver sobre lo visto en la primera parte para profundizar en las arquitecturas mateana y bajomedieval determinantes en la construcción del nártex y su tribuna.

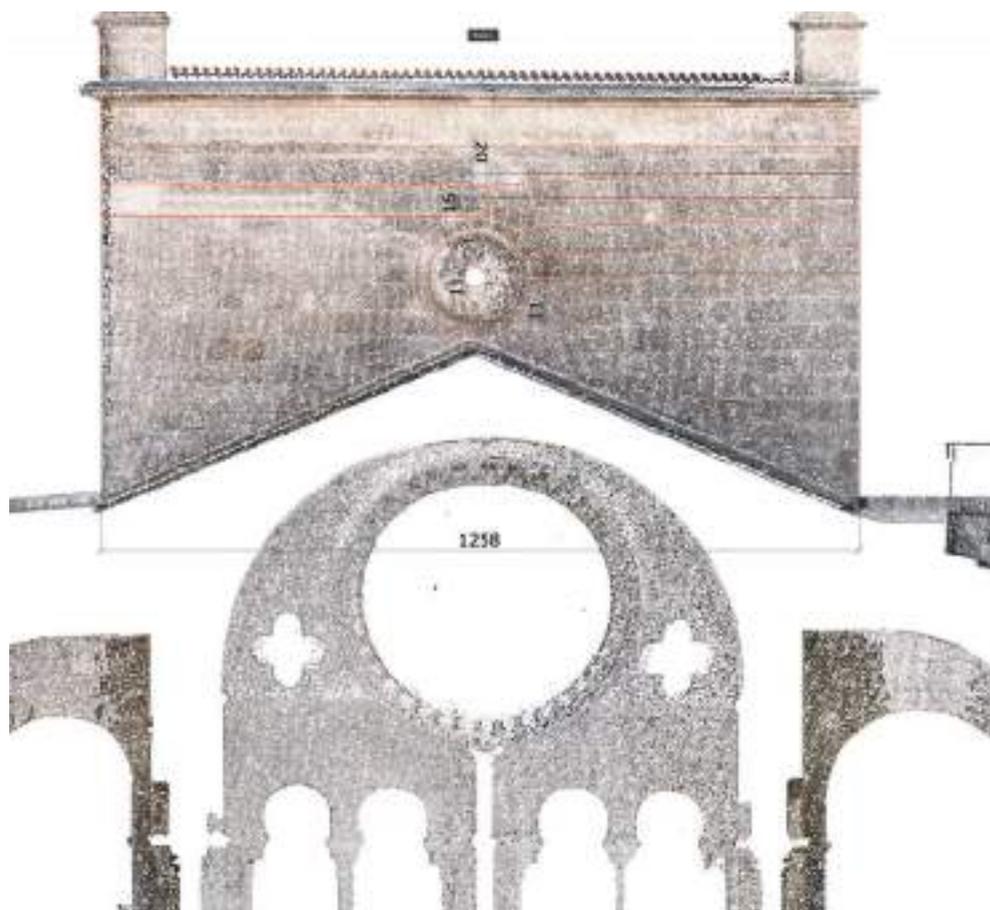


Fig. 46. Inclinación de hiladas y correcciones con sillares trapezoidales en el muro este de la caja central.

### Otra vez Mateo y sus epígonos (Fig. 45)

Recordemos lo que hemos dicho anteriormente a propósito del muro este del nártex y analicémoslo por el exterior. Llama la atención que las hiladas a derecha e izquierda del óculo no coincidan; por otro lado, en las esquinas se comprueba que es una única hoja, lo que quiere decir que este cierre de la tribuna pertenece a la etapa mateana y que ese muro, apoyado en el último arco fajón, bajó al ceder el conjunto de la bóveda.

Esta extraña disposición tiene un origen distinto que el de la ejecución del óculo a posteriori. Para concertar las hiladas entre el norte y el sur se ven obligados a tallar sillares de forma trapezoidal (Fig. 46). Esto significa que en este muro hay tres momentos constructivos: el primero mateano, cuyos sillares descienden por la bajada del arco fajón, lo que no sucede en los muros norte y sur de la caja porque los pequeños arcos contrafuertes que arriostran el gran arco central de la fachada, según el dibujo de Vega y Verdugo, lo impidieron; un segundo momento de elevación con sillares trapezoidales para nivelar la pared y poder construir la bóveda, que atribuimos al taller tardorrománico; y una tercera hilada, perfectamente regular, que levantaría Fernando de Casas con una moldura nueva.

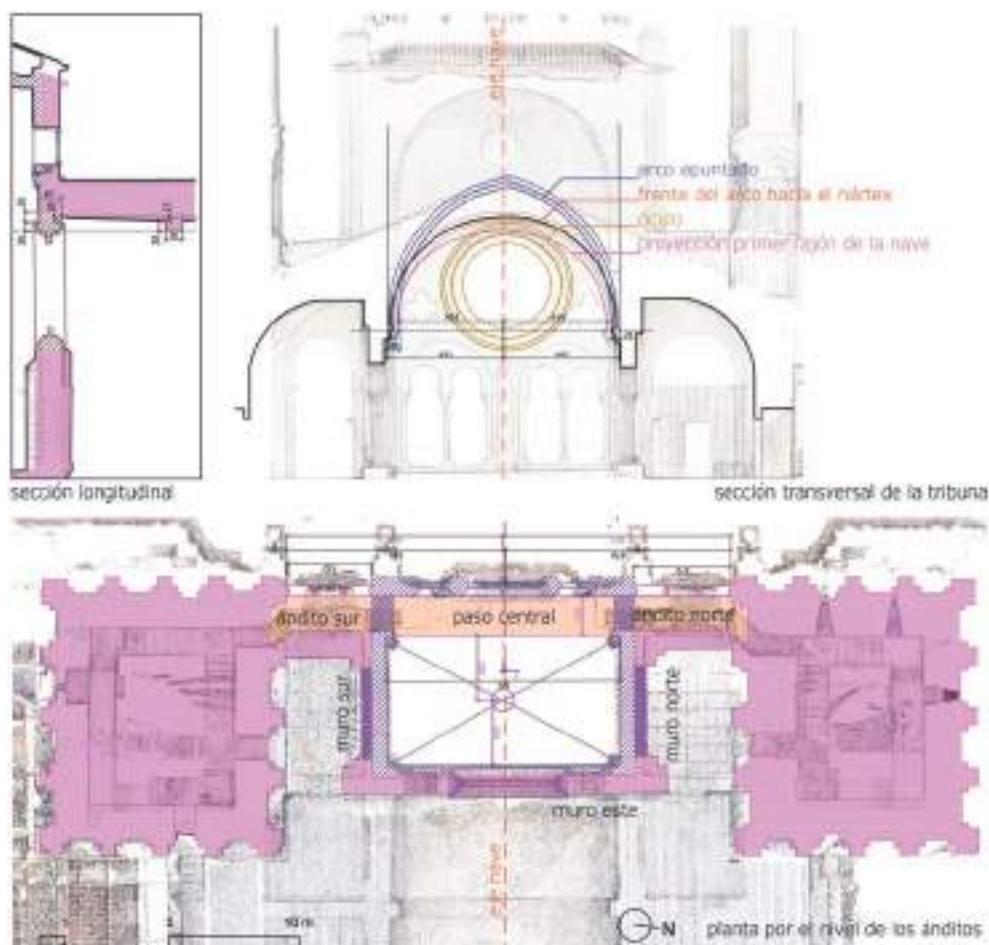


Fig. 47. Sección longitudinal y transversal de la tribuna y arco.

En la figura 46 observamos las dos últimas hiladas y la cornisa que añade Casas para la ejecución de su cubierta a tres aguas sobre el cuerpo central, en sustitución de la cubierta original a cuatro aguas que se desarrollaría directamente sobre la bóveda (Fig. 47).

En el interior de la tribuna podemos observar dos cosas importantes: el muro oriental se dobla mediante un arco rematado con un baquetón o toro que “vuela”; esta operación de doblado se repite en los muros norte y sur, de este modo se consigue en planta una geometría exacta para la bóveda, construyendo sus nervios simultáneamente, se fortalece la parte occidental de la catedral y se encubre el desplome de la nave. Observamos también en esta pared un gran arco de descarga que fue insertado dovela a dovela encima del último fajón que había descendido unos 20 cm, al igual que los colindantes de la nave y, a su vez, corrigió el encuentro elevando el plemento. Este arco se encuentra desplazado unos 19 cm hacia el norte en lugar de estar situado en el eje de la nave central; la asimetría en su trazado se explicaría, una vez más, como la corrección de un error de replanteo (Fig. 48).



Fig. 48. El arco apuntado circundado por el baquetón que arranca de la repisa del cuerpo bajo de la tribuna se construye para aumentar el espesor del muro este del cuerpo central, y está desplazado en relación al eje del óculo.

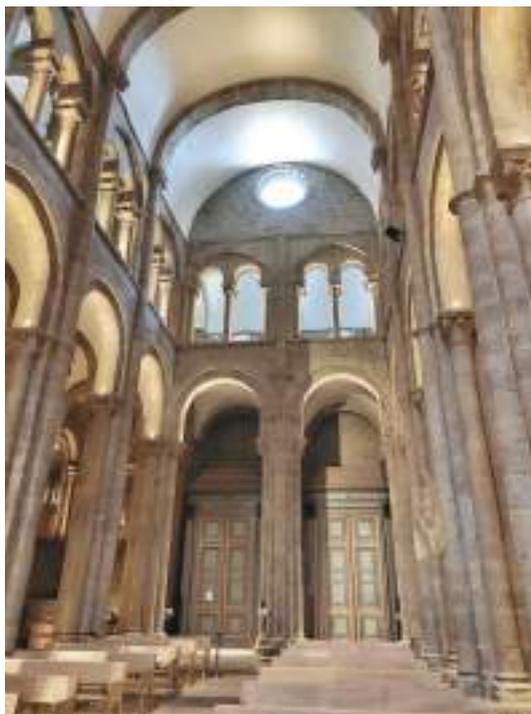


Fig. 49. En el transepto sur el plemento también remonta para ejecutar un óculo de la máxima dimensión posible.

En sección longitudinal por la clave de bóveda se aprecia que el plemento remonta de este a oeste, hacia la fachada, ajustándose al arco mateano que albergaba el rosetón; igualmente se observa el remonte del plemento de la nave central para ajustarlo al nuevo arco de descarga Fig. 49).

Creemos que este alzado del muro oriental por encima de la repisa, cercenada por el óculo, tiene la misma mano que la bóveda de crucería. Curiosamente, el arco de descarga es perfectamente tangente al gran óculo, lo que habla de una simultaneidad en la ejecución; arco de descarga que empieza a funcionar, para entendernos, como un fajón y que asoma por la cara opuesta del muro, hacia la nave central.

En la sección de este muro de la tribuna llama la atención que el arco fajón que vemos embebido en el propio muro está 36 cm más alto que el primer arco fajón que encontramos en la nave central. Como sabemos, el desplazamiento y giro de los muros, el norte y sobre todo el sur, provocó que los arcos fajones se abriesen y que las claves descendiesen, algo que se estimó mediante cálculo en unos 30 cm. Así suele suceder en todas las bóvedas románicas, sobre todo en aquellas donde la altura de las naves es mayor debido al peralte de los arcos formeros y la geología no favorece la estabilidad.

En esta misma sección observamos cómo el plemento del último tramo de la bóveda de la nave central sube 17 cm. Esto también sucede en los transeptos norte y sur, donde sabemos que se hace para ejecutar dos nuevos óculos del mayor tamaño posible en sustitución de unas ventanas preexistentes. Esta incorporación de los óculos de los transeptos se puede atribuir al taller de Mateo, dada la dificultad constructiva y tecnológica para llevarlo a cabo, además de la componente estética de su labra.

### Fernando de Casas y la nueva fachada

Los huecos que se observan a izquierda y derecha de la Fig. 52 se abren hacia el interior de los ánditos sur y norte respectivamente.

Entremos por fin en el vendaval barroco por lo que hemos llamado el secreto de los ánditos, que explica la superposición de la fachada barroca sobre la románica, modificada en el Renacimiento.

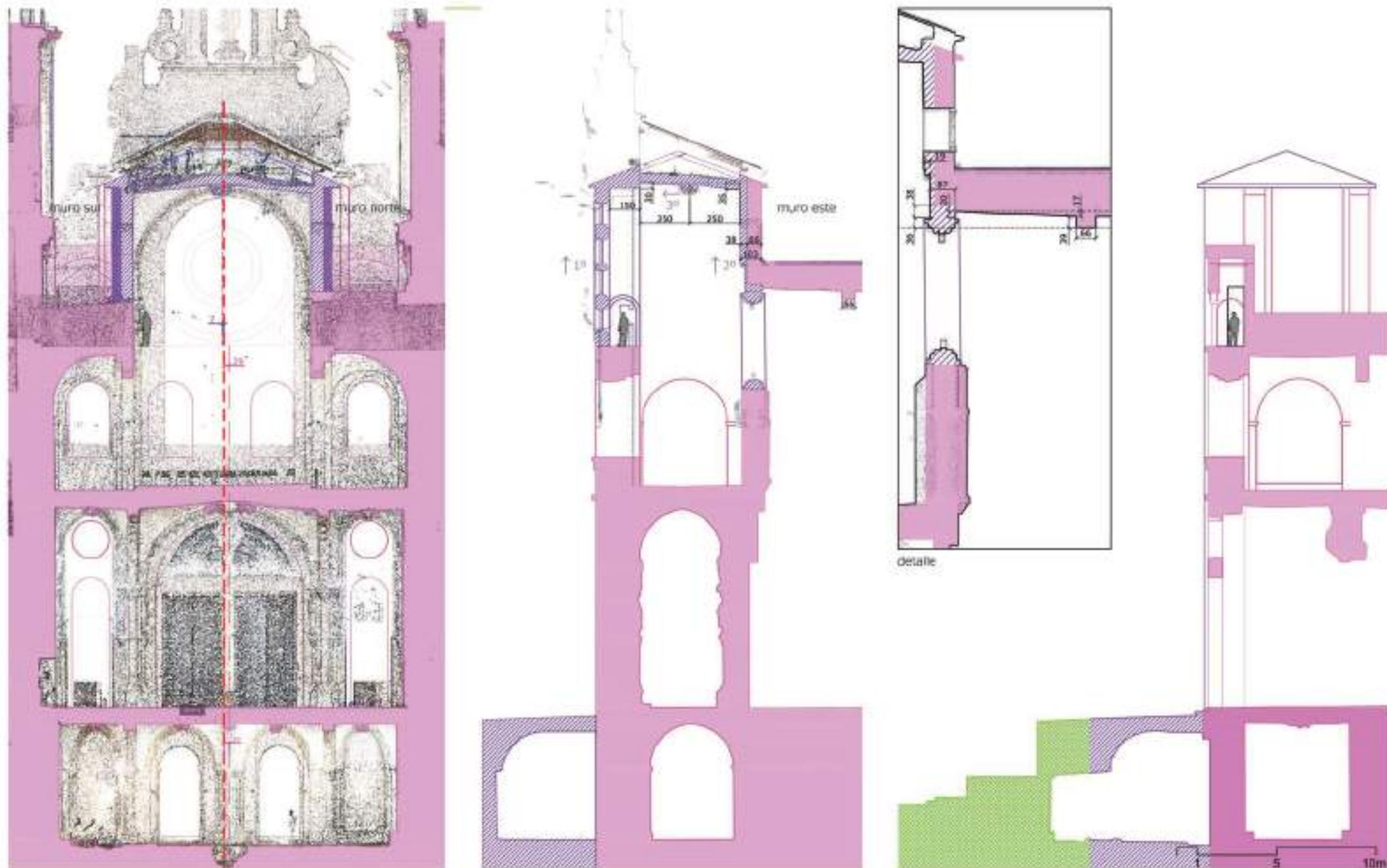
Existen en la fachada del Obradoiro dos ánditos que en su día se hicieron accesibles desde las torres, siguiendo las previsiones del Plan Director, a través de unas puertas situadas en un nivel intermedio entre el de la tribuna y las puertas de salida a las cubiertas pétreas.



Fig. 50. Vista general y detalle de la clave del arco apuntado deforme; obsérvese una de las dovelas superiores del fajón embebido caída con respecto al resto.



Fig. 51. El encuentro del óculo con la pilastra central obliga a adaptar el capitel al espacio disponible; bajo la bóveda asoma el perfil del arco de descarga, a modo de arco fajón.



"Intervenciones de los epígonos de Mateo". Sección transversal por el nártex y tribuna.  
 | Sección longitudinal por la clave de la bóveda de tribuna. | Detalle del remonte del plemento del último tramo de la bóveda. | Sección longitudinal por el ándito sur.



"Intervenciones de Fernando de Casas". Sección transversal por el nártex y tribuna. | Sección longitudinal por la clave de la bóveda de tribuna. | Detalle del remonte del plemento del último tramo de la bóveda. | Sección longitudinal por el ándito sur.



Fig. 52. Vista general del interior de la fachada occidental. Los huecos que se observan a izquierda y derecha de la imagen se abren hacia el interior de los ánditos sur y norte respectivamente.



Fig. 53. Vista del ándito sur con el arco incompleto al fondo.

Se trata de unos espacios muy estrechos contenidos entre la fachada exterior y el relleno de las bóvedas sobre las tribunas laterales, en su mayor parte hacia el interior de la catedral (Figs. 53, 54). ¿Cuál es el papel de estos ánditos? Una forma de cerrar las terrazas al construir la nueva fachada, dejando un pasadizo a modo de cámara de aire y de registro de las dos epidermis y, por qué no, un lugar de observación de lo que pasaba en el coro y en el presbiterio.

El escaneado 3D de la totalidad de la fachada nos ha permitido situar con precisión estos espacios en los que, sin duda, se encuentran algunas claves para poder esbozar cómo era la fachada románica.

Al fondo, en su respectivo acceso desde las torres, llaman la atención sendos arcos incompletos. Situados en planta, observamos que se corresponden con los muros norte y sur del cuerpo central. La lectura que hacemos de este elemento es que cuando Fernando de Casas crea la fachada barroca invade parcialmente estos espacios preexistentes con la nueva fábrica de sillería. Esta hoja es la que se observa a la izquierda en la figura 54.

Revisando el dibujo de Vega y Verdugo, entendemos que los ánditos se corresponden con las terrazas que flanqueaban el cuerpo central, donde se encontraba el gran rosetón o espejo.

A partir del dibujo de la nube de puntos obtenida por escáner 3D y el de Vega y Verdugo hemos supuesto cómo podría haber sido la planta de la fachada románica en este nivel de los ánditos.

Lo primero que llama la atención es que el desplazamiento de la torre sur hacia el norte, respecto a la planta general de la catedral, provoca que el ándito sur sea unos 40 cm más corto que el norte, algo que incluso podemos intuir en el alzado de Vega y Verdugo (Fig. 55). Como ya hemos explicado, la torre sur desde su origen invade más la nave de la Epístola de lo que lo hace la torre norte en la del Evangelio.

Fig. 55.  
Localización de los  
ánditos sobre el  
dibujo de Vega y  
Verdugo.

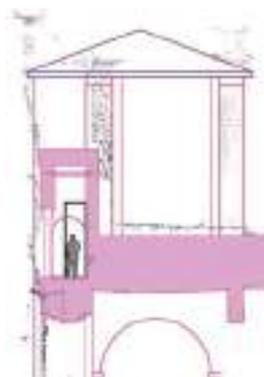
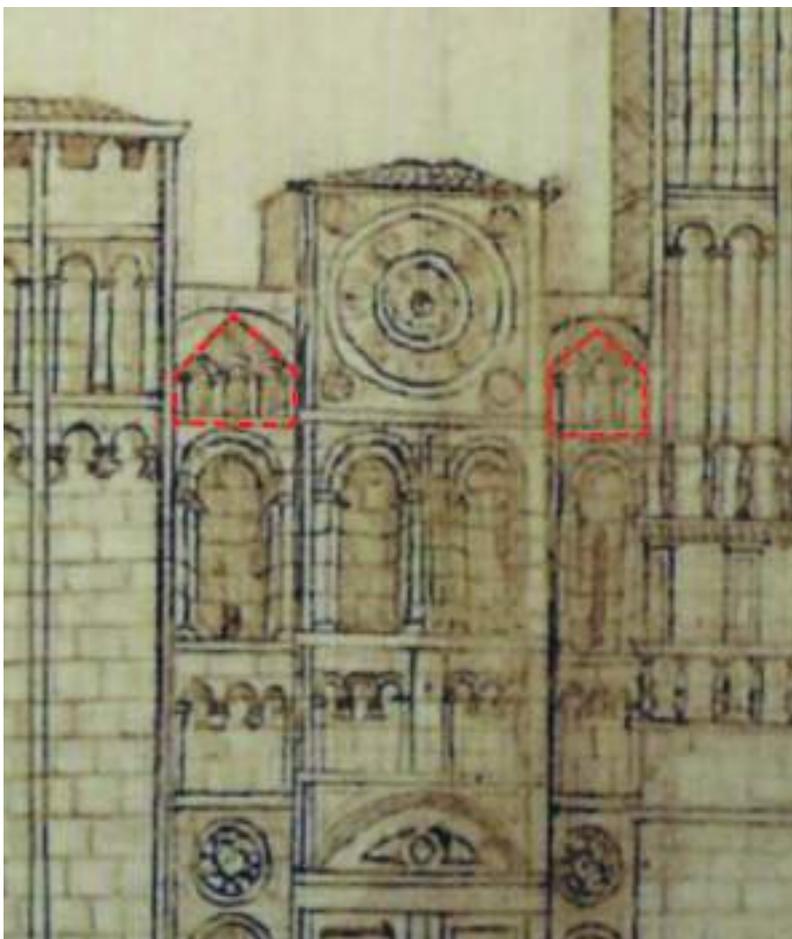


Fig. 54. Sección del ándito sur (la figura señala el interior de este espacio) 1/150.

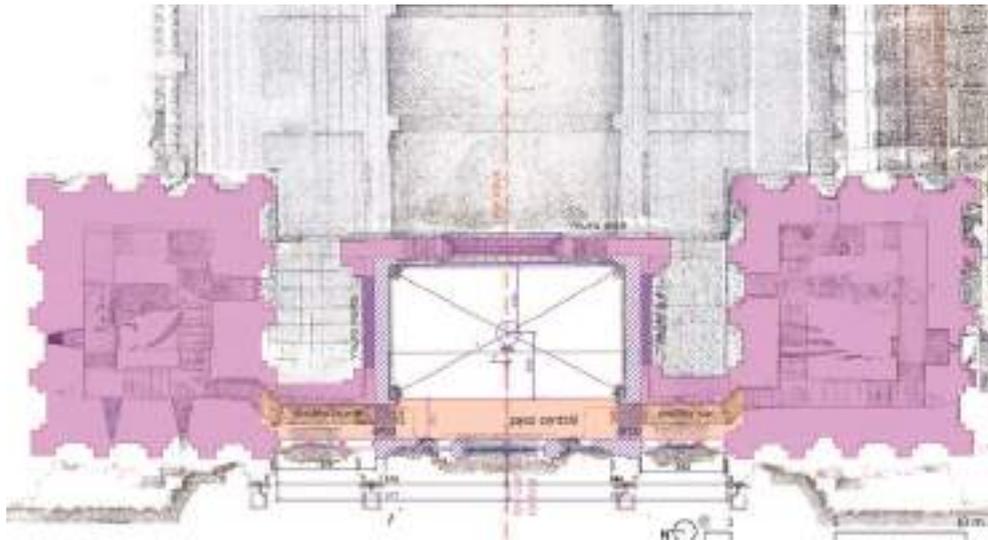


Fig. 56. Fachada occidental medieval y bajomedieval, corte horizontal por el nivel de los ánditos (se somborean en amarillo los ánditos y el paso central para mantenimiento del rosetón).

Además de observar por el interior de los ánditos actuales los arcos de los huecos existentes en los muros transversales del cuerpo central, también es posible rastrear sus trazas desde el interior de la tribuna sobre el nártex. Ello nos ha conducido a determinar el probable espesor del muro de fachada bajo el nivel de los ánditos y la posición de la cara interior del cuerpo superior de la fachada.

El análisis realizado ha permitido determinar el ancho que tendría la fábrica del cuerpo central hacia el Obradoiro y su posición. Seguramente existía un cambio de espesor a la altura de los ánditos para posibilitar el paso y el acceso al gran rosetón para el mantenimiento de la vidriera; es posible, además, que hubiera un canal de recogida de filtraciones de agua. No podemos establecer con precisión hasta dónde avanzaría la fachada original; en la figura 56 hemos supuesto que quedaría alineada con las pilastras de las torres norte y sur. Esto resulta factible, puesto que se trataría de un elemento calado por el rosetón y descargado de empujes por la existencia del gran arco, que sería el encargado de recoger la bóveda de crucería central.

Otro dato a tener en cuenta es que la cubierta pétreo de estos espacios, en los extremos, conserva la forma de tejado a dos aguas que podemos leer en el dibujo de Vega y Verdugo, aunque tal vez en origen la estructura de cubierta habría sido de madera, como parece deducirse de la existencia de mechinales en el muro este del ándito norte (Fig. 57).

Recordemos que, en el entendimiento de la construcción simultánea del cuerpo occidental de la catedral, hemos deducido que los arquillos que aparecen en el dibujo de Vega y Verdugo son mateanos, obra del segundo taller, a modo de contrafuertes para arriostrar el gran arco central que debía albergar el rosetón. En la transformación barroca se eliminaron porque, al fortalecerse el conjunto occidental, eran innecesarios.



Fig. 57. Vista contrapicada del ándito norte con posibles mechinales de estructura de madera y arco incompleto a la derecha.

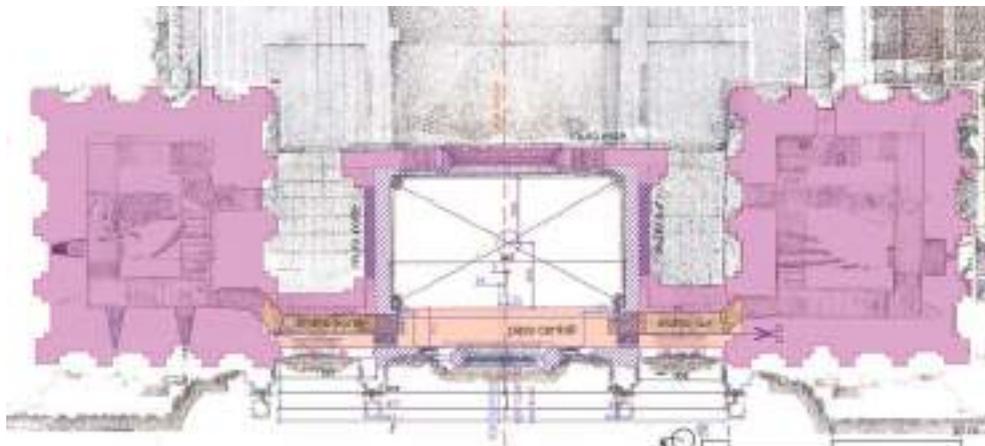


Fig. 58. Planta con la superposición en azul de la intervención barroca sobre la obra original. Las tijeras señalan la línea a partir de la cual Casas podría haber desmontado la fachada previa.

En el plano de la figura 58 hemos representado en color azul el contorno barroco. Lo primero que llama la atención es el desplazamiento del eje hacia el norte, en lo que constituye uno de los criterios fundamentales de la obra de Fernando de Casas para generar un efecto de simetría respecto a las torres, ya que la fachada románica no lo era. Esto se observa claramente en el hecho de que el gran arco que enmarca el ventanal central se encuentra desplazado unos 65 cm hacia el norte (el machón norte mide 133 cm, mientras que el sur solo 68). Como hemos visto, a lo largo de la evolución de la obra occidental se producen replanteos sucesivos para corregir los desvíos en los ejes de las naves, Pórtico y fachada.

Otra cuestión que nos hemos planteado es qué parte de la fachada románica tuvo que desmontar Casas para poder ejecutar la suya. Es probable que eliminase toda la zona que

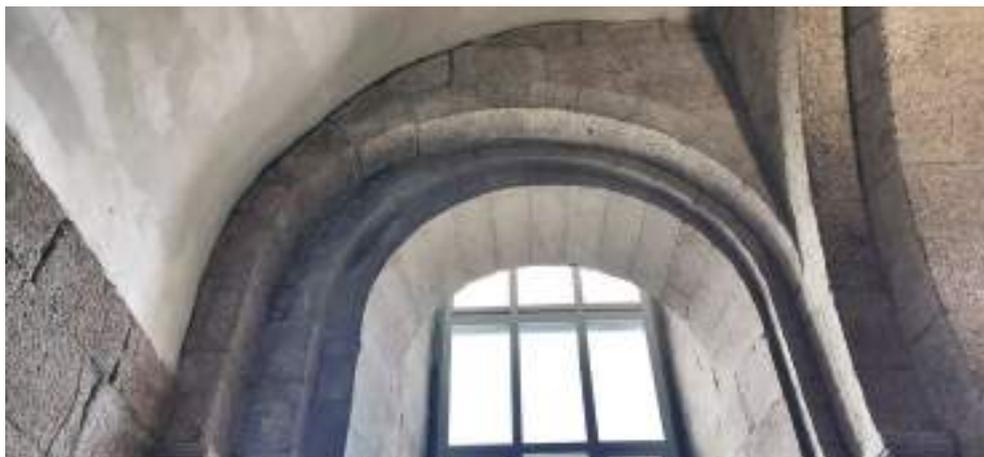


Fig. 59. Interior del hueco de fachada de la nave lateral sur en el nivel de tribuna. Obsérvese el “salto” entre el hueco exterior barroco y el interior.

señalamos en la sección del plano desplegable 08 hasta el nivel de tribuna. Apoya esta hipótesis la nueva hoja de sillería que vemos en los ánditos y también el “salto” que existe entre los huecos barrocos al nivel de tribuna en las naves laterales y el trazado románico original de los arcos de estos huecos (Fig. 59).

En el alzado del plano desplegable 08 hemos tratado de reconstruir la primera fachada occidental a partir de las trazas que hemos ido leyendo de ella y de la información obtenida a partir del dibujo de Vega y Verdugo. En esta “radiografía” podemos situar con precisión la posición de los ánditos o terracillas de la fachada románica, así como la dimensión del cuerpo central, pues partimos de la posición actual de los muros norte y sur (Fig. 60).

También podemos situar correctamente los huecos de fachada de las tribunas sur y norte, que es posible leer con claridad desde el interior.

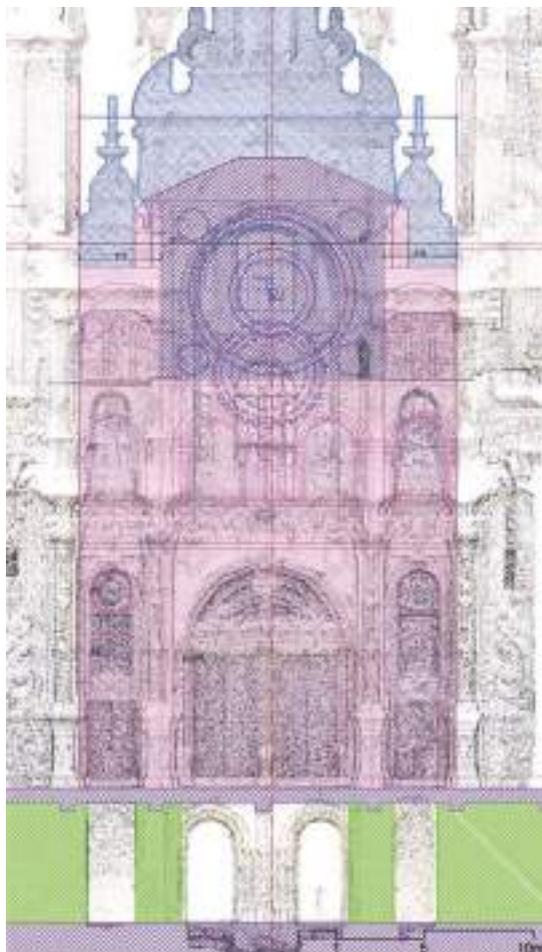


Fig. 60. Proceso de construcción del imafronte 1/300.



Fig. 61. La pilastra o contrafuerte central, al igual que los huecos cuadrifolios, serían añadidos por Casas.



Fig. 62. El trazado de los arcos entre la zona central del nártex sobre la tribuna y las tribunas laterales resulta forzado, como si se hubiesen reaprovechado dovelas. Además sus claves poseen un taqueado diferente al resto de las piezas.

Lo mismo sucede con las puertas laterales y los óculos sobre estas, y cabe, por tanto, hacer una hipótesis del nivel hasta donde llegó Mateo, el segundo hasta donde llegó su taller, el de los que lo sucedieron y, por último, la obra barroca.

Casas acomete la sustitución del espejo, que no daba más de sí, aprovechando como cimbra el arco superior y las enormes jambas románicas que lo abrazaban, que explican, como hemos visto, los pequeños arcos contrafuertes a ambos lados. Para construir el ventanal tuvo que apeaar toda esta estructura, incluida la bóveda de crucería, con una armadura de madera muy importante, tal como se deduce de las actas capitulares<sup>14</sup>. Se pueden leer también los cortes que se realizan en la sillería de las jambas para unificar los huecos interiormente.

En los huecos de la nave lateral norte (la del Evangelio), tanto en tribuna como en planta baja, llama la atención lo descentrados hacia el norte que están los contornos que podemos leer como originales desde el interior con respecto al eje de este cuerpo lateral. Existe un desfase de entre 35 y 45 cm que seguramente se absorbía a través de sucesivos arcos y pilastras profusamente decorados con esculturas, de manera que hacia el exterior

<sup>14</sup> A. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *Fernando de Casas, arquitecto en Compostela*, 2008, p. 87. La signatura actual del documento citado en la nota 293 es IG 997B.

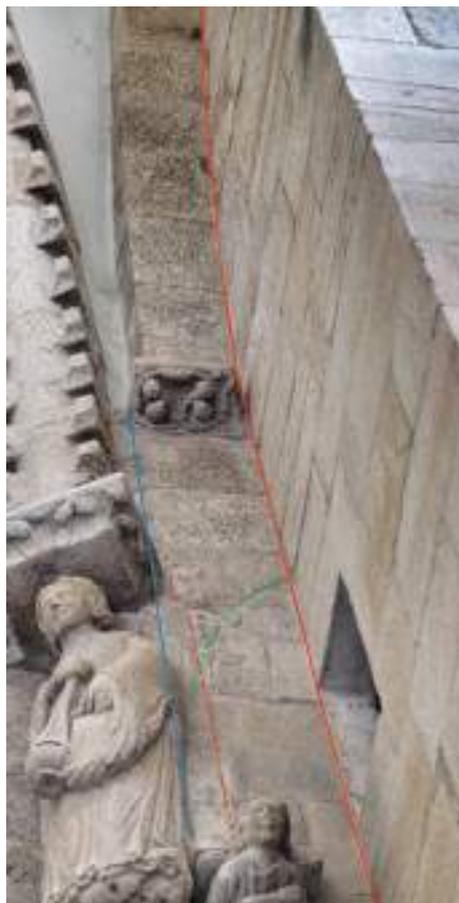


Fig. 63. Arranque suroeste de la bóveda: en rojo a trazos el encastre de la escultura interrumpe la continuidad de la pilastra en azul sobre la que arranca el gran arco del cuerpo central hacia el Obradoiro; en verde la traza del arco del hueco de paso desde el ándito sur.

se lograba recuperar la simetría de este cuerpo. También existe un desfase de unos 39 cm entre el contorno interior de la gran portada del cuerpo central y el eje del mismo.

El origen de todo ello está, como hemos visto, en que la caja del nártex con el Pórtico de la Gloria se encontraba desplazada hacia el norte. Es decir, existe por un lado la necesidad de correspondencia entre el Pórtico y la contrafachada pero, a la vez, esto genera un problema a la hora de trasponer esta composición interior al exterior, pues se ven obligados a recentrar los huecos con respecto al cuerpo central y al cuerpo lateral norte. En el último epígrafe veremos cómo será la fachada de Fernando de Casas la que logre este efecto de simetría del cuerpo central entre las dos torres preexistentes.

Volvamos ahora a la tribuna. En la figura 61 vemos dos elementos ajenos: los óculos en forma de tréboles de 4 hojas abiertos en el muro posteriormente a su ejecución, seguramente por Casas.

Es probable que los arcos apuntados que dividen el nártex hacia las naves laterales fueran en origen de medio punto, ya que así era la hoja mateana que está detrás y la que vemos es tardorrománica, pero llama la atención la abertura de las juntas verticales que

se rellenaron con lajas y mortero (racheado) (Fig. 62). Seguramente estos muros se movieron cuando Casas desmonta la fachada románica, formándose un arco de descarga en la propia fábrica, lo que habría evitado que se viniesen abajo y, al tiempo, haría posible la reconstrucción por Casas de los arcos primitivos con su actual trazado ojivado.

En nuestras reiteradas visitas al nártex nos llamó poderosamente la atención la configuración de esta bóveda con sus arranques sobre cuatro figuras aparentemente “descolgadas” del orden del espacio. Bajo esas figuras existen, además, unas ménsulas que no sostienen nada y, sobre estas, otras en las que arranca el actual arco de fachada que recoge el exterior de esta bóveda.

Como vemos en la figura 63, en los arranques de la cara oeste de la bóveda se acumula una serie de elementos de forma bastante desordenada. Las esculturas sobre las que arrancan los nervios parecen haber sido añadidas posteriormente a la ejecución de



Fig. 64. Es probable que este tramo de la pilastra sombreado en azul fuera modificado o añadido por Casas respecto a una pilastra románica que sobresaldría un poco menos del muro.



Fig. 65. Fernando de Casas con su intervención consigue una fachada simétrica entre las torres preexistentes.

las pilastras que abrazan el gran arco central. Obsérvese el acuñado con mampuesto entre el hueco de paso cegado hacia el ándito sur y estas esculturas. Aunque se conserva la traza del arco de este hueco de paso, no se aprecian dovelas hacia el interior del cuerpo central. Es probable que el cegado parcial de estos huecos y la colocación de las esculturas de arranque de la bóveda sean simultáneos. También en ese momento se recolocarían las ménsulas labradas al pie de las esculturas que actualmente quedan por encima del nivel del suelo de los ánditos, de manera que si esa hubiese sido siempre su cota estorbarían delante de los huecos de paso (Fig. 64).

Casas levanta unas jambas con un gran arco bajo el arco mateano preexistente. En este muro, el vano principal está descentrado con respecto al cuerpo central y a la obra románica, situándose de acuerdo con el nuevo eje de la obra barroca destinado a recentrar el cuerpo central respecto a las torres norte y sur (Fig. 65). El arco central barroco parece estar acuñado bajo el arco románico. Este nuevo muro, con el gran arco para el ventanal, parece estar acuñado bajo el arco superior que recoge la bóveda. La textura y tonalidad de la piedra del arco superior también parece diferente, lo que reforzaría la idea de que se trata de un arco preexistente (Fig. 66).



Fig. 66. El arco central barroco parece estar acuñado bajo el arco románico.

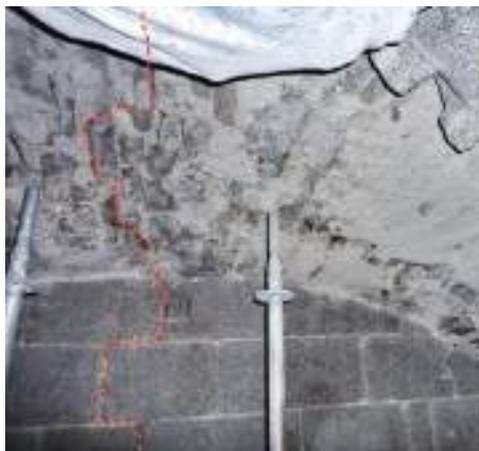


Fig. 67. Fractura en el muro sur que continúa en la bóveda tras el picado del revoco en 2014.

Durante el desmontaje de la fachada original, los muros norte y sur del cuerpo central se abren junto con la bóveda, tal y como se pudo comprobar durante las obras de restauración del año 2014. Hoy se pueden apreciar las juntas verticales abiertas en ambos muros, tal como hemos dicho, y cómo estas fracturas tenían continuidad en la bóveda cuando se retiró el revoco (Figs. 67, 68, 69).

En esta grieta apareció una moneda troquelada en la abadía de San Martín de Tours, de la segunda mitad del siglo XII<sup>15</sup>. Probablemente, el hallazgo se produce a consecuencia del movimiento de los muros

norte y sur al construir la fachada barroca, y quizá el propio Casas decidiera devolverla a su sitio para revelar el origen medieval de la plentería; de esta manera se explicaría la casualidad de que la moneda hubiese sido depositada en la grieta y tan superficialmente por la cara interior.

<sup>15</sup> Garnelo Merayo, R. (2014) Estudio de la moneda hallada en la bóveda del tramo occidental de la tribuna. Catedral de Santiago de Compostela. Restauración de la fachada y torres del Obradoiro. Control arqueológico. ED 102A 2013/375-0.



Fig. 68. A la izquierda el cuarto de bóveda que da hacia la fachada del Obradoiro, cuyo revestimiento se conservaba en mejor estado que los otros tres cuartos.



Fig. 69. Fractura en el muro norte del cuerpo central y en la bóveda antes de retirar el revoco. La mano señala la posición donde apareció la moneda.

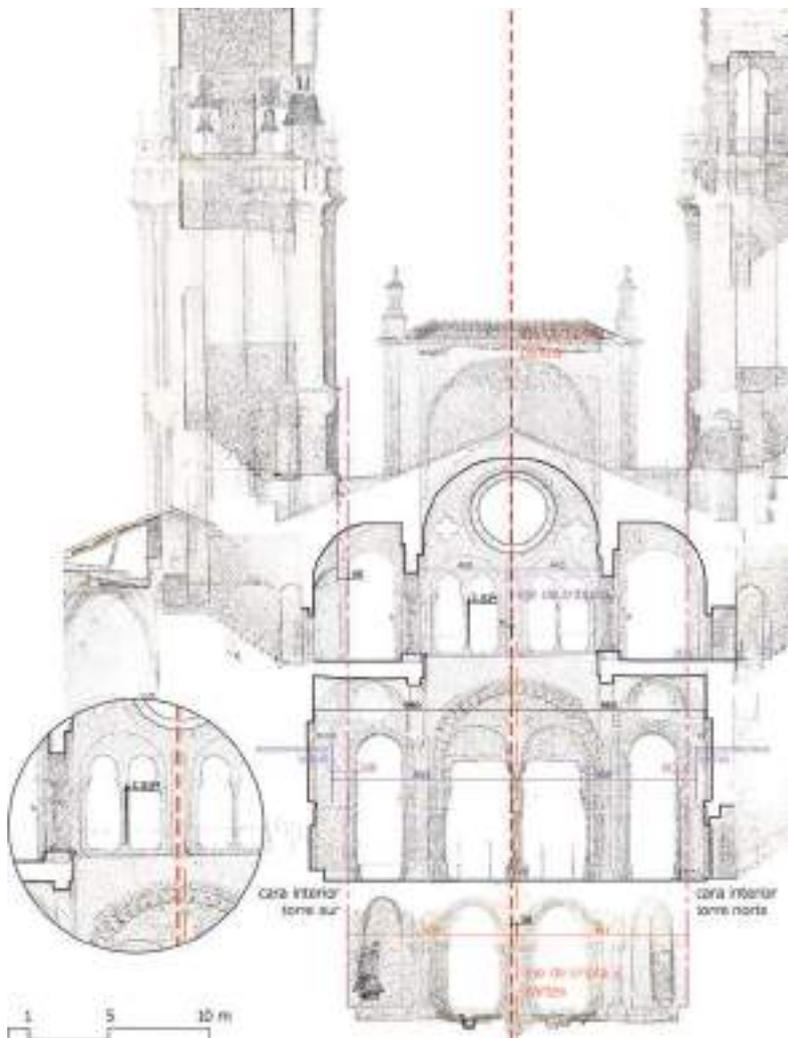


Fig. 70. El eje del pilar de la tribuna prácticamente coincide con el eje de referencia que hemos establecido para la nave central (desviación de 4 cm), mientras que el eje del parteluz del Pórtico de la Gloria se desplaza 28 cm hacia el norte.



Fig. 71. Vista de la contrafachada del Pórtico de la Gloria.

### Los ejes de la fachada occidental

A modo de resumen de los esfuerzos por recentrar la fábrica, que hemos ido señalando a través del análisis arquitectónico llevado a cabo, observamos que en la construcción de la fachada occidental coexisten diferentes ejes, lo que en la práctica debió de suponer un auténtico quebradero de cabeza cada vez que se realizaba el replanteo de cualquier elemento constructivo: un arco, una bóveda, un hueco de fachada...

En la planimetría que presentamos (Figs. 70, 71) hemos establecido un eje principal que denominamos “eje de la nave central”, determinado como el eje medio o eje dominante a lo largo de la nave y que hemos tomado como referencia base para establecer el resto de los ejes:

- Eje del parteluz del Pórtico de la Gloria: coincide con el pilar central de la cripta, de modo que podemos afirmar que el nártex y la propia cripta comparten un mismo eje desplazado 28 cm hacia el norte con respecto al eje general de la nave central. Este desplazamiento está ocasionado por el error de replanteo de la torre sur, debido quizá a algún condicionante geológico.
- Eje de la tribuna: podemos decir que la fachada de la tribuna hacia la nave recupera el eje de la nave central, ya que el pilar central solo se desvía hacia el norte 4 cm, un error de replanteo mínimo. En este mismo plano también llama la atención la rotación de  $1,53^\circ$  en uno de los pilares de los arcos de la tribuna. Esto pone nuevamente de manifiesto la apertura del primer arco fajón a raíz del desplazamiento de la torre sur, del que ya hemos hablado.
- Eje de la fachada original: se trata del eje del cuerpo central de la fachada occidental primitiva antes de la transformación barroca. Este eje se encuentra desplazado 7 cm hacia el sur con respecto al eje de la nave central. Aunque este error parece poco relevante, en realidad la composición de la fachada occidental resultaba asimétrica, ya que la distancia entre este eje y la torre sur era de 837 cm, mientras que con respecto a la torre norte esta separación era de 877, es decir, 40 cm mayor, que era la diferencia de ancho entre la fachada de la nave lateral

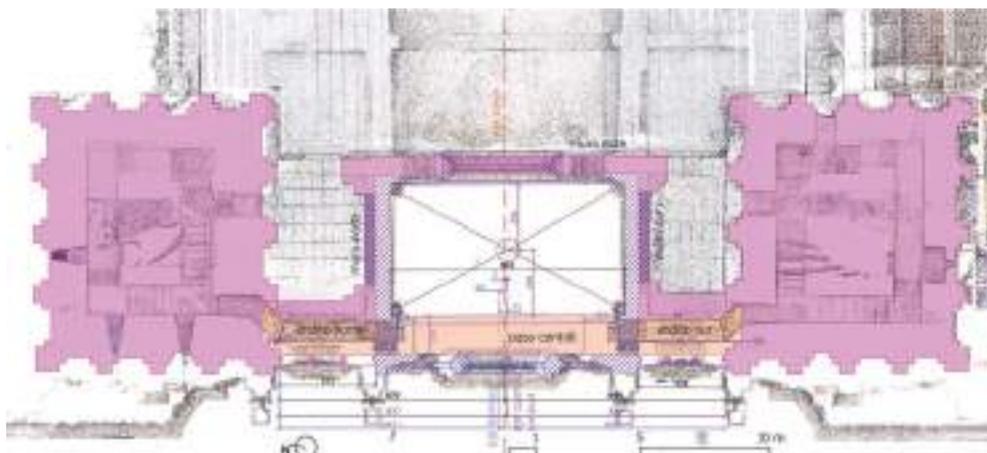


Fig. 72. Análisis de los ejes de la fachada en planta.

sur de 332 cm y la nave lateral norte de 372. Como hemos visto en el alzado del plano desplegable 08 la composición de huecos por el interior se encontraría desplazada hacia el norte, arrastrada por todo el diseño del nártex. Sin embargo, exteriormente estos huecos se “recenterían” a través de una profusa decoración escultórica, tratando de componer una fachada simétrica entre ambas torres.

- Eje de la fachada barroca: Fernando de Casas desplaza el eje de su nueva fachada 24 cm con respecto al eje de la nave central o, lo que es lo mismo, 31 cm con respecto al eje de la fachada primitiva. Con esta operación está tratando de centrar el propio cuerpo central de la fachada con respecto a las torres preexistentes. No lo consigue completamente, pues la distancia de este eje a la torre sur es de 870 cm y hacia la norte de 844, una diferencia de 26 cm, lo que en la práctica supone que se ha desviado la mitad, 13 cm, con respecto al eje ideal entre torres. Por medio de la profusa decoración de la nueva fachada consigue una apariencia exterior perfectamente simétrica (Fig. 72).

## Concluyendo

Para hacer comprensible nuestra lectura de la construcción de la fachada occidental la hemos organizado en secuencias según las etapas estilísticas, en el bien entendido de que se trata de una sucesión de talleres que se solapan y que Mateo, más que un personaje, es el epítome de todo un proceso en el que se produce la síntesis entre Románico y Gótico.

Hasta aquí hemos llegado en la práctica de lo que hemos dado en llamar “historia construida”. Esperamos haber abierto algunas puertas con el propósito de compartir opiniones con otros especialistas y seguir avanzando en la elucidación del enigma de la obra occidental y, por lo tanto, en un mayor conocimiento de la biografía de la catedral de Santiago.

[Volver al índice](#)

# Revalorizando al Maestro Mateo: últimos descubrimientos y propuestas museísticas

Ramón Yzquierdo Peiró  
Museo Catedral de Santiago, España

**E**n los últimos años la catedral compostelana ha impulsado un programa cultural centrado en el proyecto desarrollado por el Maestro Mateo entre el último tercio del siglo XII y las primeras décadas del XIII, cuando se culminó, gracias al decidido apoyo de los reyes de la época, proceso de construcción con su cerramiento occidental, que supuso todo un reto para vencer las dificultades que planteaba el terreno; y con su adecuación interior y exterior para adaptarla a las nuevas necesidades que planteaba un templo que, a su carácter de santuario apostólico, meta de peregrinación y sede episcopal, aunaba el de templo de referencia para los monarcas de la dinastía Borgoña, que la eligieron como su lugar de enterramiento.

Todo este programa, que ha tomado como punto de partida los relevantes proyectos que con anterioridad sirvieron para consolidar, desde una perspectiva científica, la magnitud del proyecto mateano, ha contado con la participación de un equipo multidisciplinar, así como con la implicación y colaboración de administraciones públicas e instituciones privadas; y se ha centrado en la realización de distintos proyectos de investigación, conservación y difusión que han dado a conocer a la sociedad al Maestro Mateo, nombre que aglutina toda una época fundamental de la historia de la catedral de Santiago.

Por fin, a todo este programa se han sumado, recientemente, las cuestiones que, en relación con la obra del maestro, plantean los nuevos hallazgos arqueológicos recuperados en la catedral con motivo de los proyectos de restauración y rehabilitación que se han llevado a cabo en la última década; unos descubrimientos que han aportado un conjunto de piezas relevantes que ayudan a completar el conocimiento del mundo mateano pero que, paradójicamente, presentan, al mismo tiempo, nuevos interrogantes al respecto.

## El punto de partida: Maestro Mateo, el gran artista de la catedral de Santiago

A pesar de que el proyecto desarrollado por Mateo tuvo un papel más que destacado en el proceso de construcción de la catedral compostelana, su figura sigue siendo enigmática en cuanto a su procedencia y formación, aunque hoy se nos manifiesta fundamental para la historia del arte medieval<sup>1</sup>. No obstante, hasta mediados del siglo XIX, cuando de la mano de viajeros y estudiosos de procedencia británica tuvo lugar el *descubrimiento* del Pórtico de la Gloria como *obra de arte*<sup>2</sup>, apenas se conocía nada sobre un Mateo que pronto fue puesto en valor por algunos autores locales, quienes, desde una perspectiva romántica y regionalista, configuraron un personaje legendario<sup>3</sup> sobre el que trabajos posteriores fueron labrando poco a poco el perfil de un artista genial que, al frente de un importante taller, fue capaz de llevar a cabo su proyecto incorporando, además, importantes aportaciones al arte gallego de su época<sup>4</sup> (Fig. 1).

En el caso del Maestro Mateo nos encontramos, por tanto, ante una figura singular sobre la que, hoy en día, no caben las dudas acerca de su significación como artista y de su importancia no solo para la catedral compostelana, sino para la configuración del arte gallego a partir de los últimos años del siglo XII; pero, también, ante un personaje del que apenas tenemos datos acerca de su existencia, más allá de su presencia en el documento firmado por Fernando II en 1168<sup>5</sup> y del epígrafe de los dinteles del

<sup>1</sup> Sobre el Maestro Mateo y su proyecto en la catedral de Santiago ver, con carácter general: R. YZQUIERDO PEIRÓ, “El Maestro Mateo en la Catedral de Santiago”, en R. Yzquierdo Peiró (dir.), *Maestro Mateo*, Santiago, 2019, pp. 17-49, así como bibliografía citada.

<sup>2</sup> Sobre este tema, ver M. MATEO SEVILLA, *El Pórtico de la Gloria en la Inglaterra victoriana. La invención de una obra maestra*, Madrid, 1991.

<sup>3</sup> Aunque hubo algunas referencias anteriores a su trabajo al frente de las obras de la catedral de Santiago de la mano del rey Fernando II (Véase R. YZQUIERDO PEIRÓ, “El Maestro Mateo en la Catedral de Santiago”, *op. cit.*, pp. 20 y ss.), la primera biografía del Maestro Mateo, en la que se entremezcla el relato histórico y el novelado, fue la publicada en 1850 por A. NEIRA DE MOSQUERA, “Historia de una cabeza (1188)”, en *Monografías de Santiago*, Santiago, 1850, pp. 33-56.

<sup>4</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Su cabeza en la Gloria: tras las huellas del Maestro Mateo”, *Rudesindus, miscelánea de arte y cultura*, vol. XI (2018), Mondoñedo, pp. 169-206.

<sup>5</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “El Maestro Mateo al frente de las obras de la catedral: la concesión de una pensión vitalicia por Fernando II”, en R. Yzquierdo Peiró (dir.), *Maestro Mateo, op. cit.*, pp. 86-89.

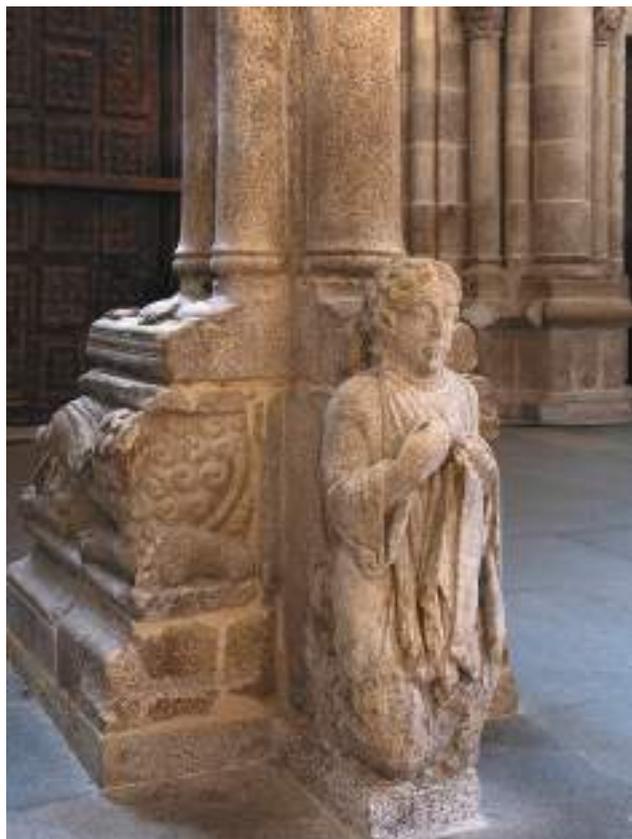


Fig.1. *Santo dos croques*. Posible autorretrato del Maestro Mateo a los pies del Pórtico de la Gloria. Foto: J. Remuñán – Fundación Catedral de Santiago.

Pórtico de la Gloria, fechado veinte años después<sup>6</sup>. Precisamente, a través de ambos testimonios físicos conservados en la propia catedral, de la majestuosidad del Pórtico de la Gloria y de los restos recuperados de otras obras que formaron parte de su proyecto y que desgraciadamente se perdieron, ha sido posible ir perfilando la figura y el estilo del Maestro Mateo, nombre bajo el cual, a modo de epítome<sup>7</sup>, se compendia un gran proyecto en el que, bajo

sus directrices, participaron diversos artistas y especialistas, que completaron, en constante evolución y bajo un nuevo prisma, la catedral de Santiago de cara a la gran ceremonia de consagración que tuvo lugar el 21 de abril de 1211<sup>8</sup>.

Por tanto, aunque en la actualidad parece inverosímil pensar en una catedral sin el Maestro Mateo y sin el Pórtico de la Gloria, sin embargo, hasta época relativamente reciente, poco se conocía sobre la figura y la obra de Mateo; y, en cuanto al Pórtico, se trataba de un espacio de acceso reservado, el cual, hasta su comentado *descubrimiento* en las últimas décadas del siglo XIX, pasó siglos casi olvidado al fondo de la nave central, casi como una *antigüedad* que había quedado encajonada tras la fachada barroca del Obradoiro (Fig. 2).

<sup>6</sup> S. MORALEJO ÁLVAREZ, “El 1 de abril de 1188. Marco histórico y contexto litúrgico en la obra del Pórtico de la Gloria”, en C. Villanueva Abelairas (dir.), *El Pórtico de la Gloria. Música, arte y pensamiento*, Santiago, 1988, pp. 19-36.

<sup>7</sup> X. ESTÉVEZ, R. AROCA, A. MARTÍN y D. LORENZO, “Historia construida de la fachada occidental”, en M<sup>a</sup> X. Fernández Cerviño, X. Estévez Fernández y A. Martín Prieto (eds.), *La Catedral de la Arquitectura. Intervenciones e investigación en la catedral de Santiago de Compostela. 2010-2021*, vol. II, Santiago, 2022, p. 767.

<sup>8</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, *Domus Iacobi. La historia de la catedral de Santiago*, catálogo de exposición, Santiago, 2011, pp. 63-75.

Todo este proceso de *revitalización* ha sido fruto de varios programas y proyectos de investigación, conservación y difusión en los que han participado destacados especialistas, mecenas, administraciones públicas y, cómo no, la propia Iglesia compostelana, que ha apoyado decididamente todas y cada una de las actuaciones y que, en los últimos años, a través de la Fundación Catedral de Santiago, ha desarrollado un programa cultural que ha resultado decisivo para el estudio, la recuperación y la puesta en valor del proyecto del Maestro Mateo y su época.

Más de un siglo después del referido *descubrimiento* –primero foráneo y después autóctono– del Maestro Mateo y de su obra, se puso en marcha una segunda etapa que se



Fig. 2. Pórtico de la Gloria en 1866. Foto: Thurston Thompson – Fundación Catedral de Santiago.

ocupó de su estudio desde una perspectiva científica y académica, la cual culminó, en las décadas de los 80 y 90 del siglo XX, con la realización casi coetánea, de varios proyectos monográficos que estaban en relación directa con la labor investigadora de destacados especialistas formados en la Universidad de Santiago, en la que también desarrollaron parte de su actividad profesional.

De este momento, que supuso el punto de partida imprescindible para los proyectos posteriores, caben destacarse tres hitos fundamentales, citados a continuación en orden cronológico: las actividades conmemorativas del 800 aniversario de la colocación de los dinteles del Pórtico de la Gloria, que incluyeron una gran exposición temporal en espacios del Museo Catedral; la investigación realizada sobre la música del Pórtico de la Gloria, la cual trajo consigo la fabricación de las réplicas de los instrumentos que portan los veinticuatro ancianos de la arquivolta central del mismo y, en tercer lugar, las investigaciones que permitieron la recuperación del coro pétreo mateano y su reconstrucción parcial en espacios del Museo.

En el caso de las actividades conmemorativas del octavo centenario de la colocación de los dinteles del Pórtico de la Gloria<sup>9</sup>, tuvieron su punto central en la exposición celebrada

<sup>9</sup> Tal y como se hace constar en el epígrafe que ocupa los referidos dinteles del Pórtico de la Gloria, estos fueron colocados el 1 de abril de 1188 por el Maestro Mateo, “que dirigió este portal desde sus cimientos”. Sobre la significación de esta inscripción, véase S. MORALEJO ÁLVAREZ, “El 1 de abril de 1188...”, *op. cit.*, p. 19 y ss.



Fig. 3. Sala del Museo Catedral durante la exposición *O Pórtico da Gloria e o seu tempo* en el año 1988. Foto: J. Rodríguez.

en el Museo Catedral bajo el título *O Pórtico da Gloria e o seu tempo*, concebida por el profesor Serafín Moralejo y que supuso un paso decisivo en el conocimiento del Maestro Mateo. Organizada por la Xunta de Galicia, en colaboración con la Iglesia compostelana, se desarrolló entre los meses de septiembre y noviembre de 1988, contando con destacadas piezas medievales procedentes de diversos lugares, acompañadas de una importante selección de obras de los propios fondos catedralicios<sup>10</sup>. Ade-

más de su importancia en relación con el estudio, conservación y difusión de la obra mateana, la citada exposición significó una nueva etapa para el Museo Catedral, que se remodeló para la ocasión con una estructura museográfica y ordenación museológica que, en lo esencial, se mantuvieron hasta su remodelación del año 2011<sup>11</sup> (Fig. 3).

En lo que se refiere a los estudios sobre la música en la catedral en época medieval, corrieron a cargo de los profesores López Calo y Villanueva Abelairas y conllevaron un minucioso trabajo de investigación de la documentación conservada, principalmente en el Archivo catedralicio y, también, el acceso y observación detallada de los instrumentos musicales labrados en piedra en época medieval, sobre todo, los de los veinticuatro ancianos de la arquivolta central del Pórtico de la Gloria. El proyecto culminó con la publicación de una monografía sobre estos instrumentos y la música de su tiempo<sup>12</sup>, así como con la realización de las primeras réplicas de los mismos<sup>13</sup>; ambas acciones, acometidas gracias al apoyo de la Fundación Barrié (Fig. 4).

Por fin, la recuperación del coro pétreo mateano resultó ser un proyecto especialmente complejo, centrado en un importante conjunto que había sido destruido en los primeros años del siglo XVII, y del que apenas se sabía nada, hasta que el riguroso trabajo de los profesores Otero Túniz e Yzquierdo Perrín volvió a darle sentido más de trescientos

<sup>10</sup> VV. AA., *O Pórtico da Gloria e o seu tempo*, catálogo de exposición, Santiago, 1988.

<sup>11</sup> Año en que, con motivo del octavo centenario de la consagración de la catedral, se llevó a cabo una completa remodelación museográfica del Museo Catedral que fue posible gracias a la colaboración establecida entre el Cabildo catedralicio y el Consorcio de Santiago.

<sup>12</sup> J. LÓPEZ CALO (coord.), *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria. Su reconstrucción y la música de su tiempo*, 2 vols., A Coruña, 1993.

<sup>13</sup> Los primeros prototipos de estos instrumentos, hoy conservados en la sede de la Fundación Barrié en A Coruña, un proyecto en el que participaron diversos especialistas en la materia y que es minuciosamente descrito en la citada publicación monográfica, se entregaron en 1990. Por su parte, en el Museo Catedral se conserva una segunda serie, que fue realizada en el taller de instrumentos dependiente de la Diputación provincial de Lugo y entregada en 1995, tal y como consta en la documentación conservada en el Museo Catedral de Santiago.



Fig. 4. Organistrum del Pórtico de la Gloria. Reconstrucción realizada en el taller de instrumentos de la Diputación Provincial de Lugo según los estudios de López Calo y Villanueva. Museo Catedral de Santiago.  
Foto: Margen – Fundación Catedral de Santiago.

años después de su derribo<sup>14</sup>. Fue un largo proceso de casi treinta años en el cual, primeramente, los citados autores tomaron como punto de partida los estudios iniciales realizados unas décadas antes por Manuel Chamoso Lamas<sup>15</sup> y José Manuel Pita Andrade<sup>16</sup>, posibles gracias a la recuperación de diversas piezas atribuidas al coro mateano a través de las excavaciones arqueológicas realizadas en la catedral, las cuales incluso permitieron apuntar unas primeras propuestas de reconstrucción de algunos sitiales aislados<sup>17</sup>.

Seguidamente, aprovechando nuevos hallazgos de piezas del coro en las obras realizadas en 1978 en la escalinata del Obradoiro, donde habían sido reutilizadas como simples materiales constructivos<sup>18</sup>, Otero e Yzquierdo profundizaron en sus investigaciones, que tuvieron oportunidad de presentar en varias conferencias como previa a la plasmación de una primera reconstrucción parcial según sus hipótesis, en este caso, de tres sitiales, que se realizó en Gante en el año 1985 con ocasión de una exposición

<sup>14</sup> Sobre este proyecto, véase R. YZQUIERDO PERRÍN, “El coro del Maestro Mateo. Historia de su reconstrucción”, en R. Yzquierdo Perrín (dir.), *Los coros de catedrales y monasterios: arte y liturgia. Actas del simposio organizado por la Fundación Pedro Barrié de la Maza en A Coruña, 6-9 de septiembre de 1999*, A Coruña, 2001, pp. 137-185.

<sup>15</sup> Entre otras publicaciones, M. CHAMOSO LAMAS, “Nuevas aportaciones al conocimiento del arte del Maestro Mateo”, *Príncipe de Viana*, año 25, nº 96-97 (1964), Pamplona, pp. 225-238 y M. CHAMOSO LAMAS, “Noticias sobre recientes descubrimientos arqueológicos y artísticos en Santiago de Compostela”, *Príncipe de Viana*, año 32, nº 122-123 (1971), Pamplona, pp. 35-48.

<sup>16</sup> Entre otras publicaciones, J. M. PITA ANDRADE, “El coro pétreo de Maestre Mateo en la catedral de Santiago”, en *España entre el Mediterráneo y el Atlántico: Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte*, vol. 1. Granada, 1977, pp. 449-451.

<sup>17</sup> Un sitial fue reconstruido hipotéticamente con motivo de la exposición sobre arte románico en su sede compostelana, en espacios del propio Museo Catedral: M. GIL, “1827. Reconstrucción hipotética de un sitial de coro”, en *El Arte románico: exposición organizada por el Gobierno Español bajo los auspicios del Consejo de Europa*, catálogo de exposición, Barcelona y Santiago, 1961, p. 524. Otros dos, en 1970, para una exposición celebrada en Nueva York, aunque allí, finalmente, no se llegaron a montar, pero sí más tarde en la cripta del Pórtico de la Gloria: K. Hoffmann, “Choir Screen (two units)”, en K. HOFFMANN, *The year 1200. A centennial exhibition at the Metropolitan Museum of Art*, catálogo de exposición, New York, 1970, pp. 44-45.

<sup>18</sup> R. OTERO TÚÑEZ, “Iconografía del coro del Maestro Mateo”, *Cuadernos de arte e iconografía. Actas de los III coloquios de iconografía*, t. VI, nº 11 (1993), Madrid, p. 9.



Fig. 5. Reconstrucción del coro del Maestro Mateo según Otero Túniz e Yzquierdo Perrín. Museo Catedral de Santiago. Foto: A. Enríquez – Fundación Catedral de Santiago.

sobre las peregrinaciones a Santiago celebrada dentro del programa de actividades de *Europalia 85*<sup>19</sup>.

El proyecto continuó de la mano de la Fundación Barrié, bajo cuyo patrocinio se editaron, en 1990, los resultados de sus investigaciones<sup>20</sup> y, a partir de dicha publicación, tras un largo proceso, fue posible llevar a cabo la apertura de una nueva sala monográfica en el Museo Catedral en la que se montó una reconstrucción hipotética de diecisiete sitios del coro mateano y de una sección de su cerca exterior, acompañada de otras piezas y elementos interpretativos sobre esta obra, parte imprescindible del proyecto unitario concebido por el Maestro Mateo para la catedral<sup>21</sup>. Como se verá más adelante, algunos de los recientes hallazgos relacionados con el coro no han hecho sino demostrar lo acertado de estos estudios y de la reconstrucción hipotética planteada en su momento (Fig. 5).

Sin duda, estos tres importantes proyectos, en los que, como se ha visto, participaron algunos de los nombres principales de la historia del arte en Galicia –y de los que nos quedan sus publicaciones, tanto científicas como divulgativas<sup>22</sup>–, a partir de los cuales

<sup>19</sup> R. OTERO TÚÑEZ, R. YZQUIERDO PERRÍN, “Reconstruction de trois stalles de choeur”, en *Santiago de Compostela. 1000 ans de Pèlerinage Européen*, catálogo de exposición, Gante, 1985, pp. 219-224.

<sup>20</sup> R. OTERO TÚÑEZ, R. YZQUIERDO PERRÍN, *El Coro del Maestro Mateo*, A Coruña, 1990.

<sup>21</sup> El proyecto se prolongó durante los años 1995 y 1999, siendo presentado públicamente el día 24 de julio de ese año con la presencia de S. M. la Reina Sofía y otras autoridades. Ver descripción detallada de todo el proceso de recuperación de esta obra, de su tramitación administrativa ante las autoridades responsables de la materia y de los criterios técnicos seguidos para ella en R. YZQUIERDO PERRÍN, “El coro del Maestro Mateo. Historia de su reconstrucción”, *op. cit.*, pp. 146-185.

<sup>22</sup> En este ámbito, destacar la publicación realizada con motivo de la exposición de 1988 dirigida al público infantil: S. MORALEJO, *O Pórtico da Gloria contado a mozos e nenos*, Vigo, 1988; y, en el caso del proyecto de reconstrucción del coro mateano, R. YZQUIERDO PERRÍN, *Reconstrucción del coro pétreo del Maestro Mateo*, A Coruña, 1999.

fue posible llevar a cabo diversas aplicaciones museológicas y museográficas que se han ido implementando en espacios del Museo Catedral –caso de la sala monográfica dedicada al coro mateano, que se completó con la producción de diversos materiales divulgativos, en algunos casos innovadores en su momento como lo fue la reconstrucción virtual en 3D del conjunto<sup>23</sup> o la grabación en vídeo de todo el proceso<sup>24</sup>–, supusieron el necesario arranque para la revalorización y el descubrimiento del Maestro Mateo y de su significación para la historia del arte.

## El programa Maestro Mateo: investigación, conservación y difusión

Años después de culminar el proyecto de reconstrucción del coro, la Fundación Barrié y la Iglesia compostelana se involucraron conjuntamente en la restauración del Pórtico de la Gloria, que sufría un grave deterioro por causas diversas, iniciándose en la catedral un programa de estudios, conservación y difusión sobre el Maestro Mateo que ha dado importantes resultados.

La restauración del pórtico se prolongó durante más de diez años<sup>25</sup>, estructurada en varias etapas sucesivas: en primer lugar, se inició una fase de estudios previos que marcaron el estado de conservación del conjunto y sus necesidades, a partir de la cual se acometieron las siguientes fases, centradas en la intervención sobre la obra con un triple objetivo: solucionar los problemas de filtración de humedades que estaban causando graves daños sobre la obra; recuperar en lo posible la policromía conservada –oculta tras una gruesa capa de polvo y suciedad–, que se correspondía con distintas intervenciones; y, por fin, establecer las medidas de conservación preventiva necesarias para evitar un nuevo deterioro en esta obra maestra del arte universal. Todo el proyecto contó con el mecenazgo de la citada Fundación Barrié, con una inversión superior a los seis millones de euros y fue coordinado por la mencionada institución y por la Fundación Catedral; con la colaboración de la Consellería de Cultura de la Xunta de Galicia y bajo la dirección facultativa del Instituto del Patrimonio Cultural de España, dependiente del Ministerio de Cultura<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Realizada, según las investigaciones de Otero e Yzquierdo, por las empresas Sermática y Eido Media para la Fundación Barrié en 1999, cuando este tipo de materiales en 3D eran absolutamente innovadores y todo un reto tecnológico. Además de exhibirse al público en unos dispositivos situados en el propio Museo Catedral y en la sede de la Fundación Barrié, en A Coruña, esta reconstrucción virtual también se editó en un CD Rom que tuvo amplia difusión en su momento en centros educativos.

<sup>24</sup> Ver breve descripción de estos materiales divulgativos en M. REY GARCÍA, “El Coro del Maestro Mateo en el contexto de la apuesta de la Fundación Pedro Barrié de la Maza por recuperar el patrimonio histórico cultural de Galicia”, en R. Yzquierdo Perrín (dir.), *Los coros de catedrales y monasterios...*, op. cit., pp. 130 y ss.

<sup>25</sup> El primero de los convenios fue firmado, por la referida Fundación Barrié, el Cabildo catedralicio y el Arzobispado de Santiago, en el año 2006. A partir de aquí, a medida que fue avanzando el proyecto, se fueron firmando, entre las citadas instituciones, los correspondientes convenios específicos relativos a las intervenciones a desarrollar.

<sup>26</sup> En la página web de la Fundación Barrié se incluye un apartado descriptivo de este proyecto de restauración. <https://fundacionbarrie.org/programa-catedral>



Fig. 6. Pórtico de la Gloria tras su restauración. Foto: J. Remuñán – Fundación Catedral de Santiago.

Gracias a este proyecto, culminado en el año 2018 y presentado en un evento que contó con la presencia de S. M. la Reina Sofía y otras autoridades<sup>27</sup>, hoy podemos disfrutar con la visita a este espacio, para la que se han creado diversos contenidos y recursos interpretativos<sup>28</sup>. También es posible profundizar en el conocimiento del Pórtico y su restauración a través de publicaciones científicas, caso de la editada por el Instituto del Patrimonio Cultural de España, donde se recogen los estudios de los especialistas que estuvieron implicados en el proyecto a través de un equipo multidisciplinar en el que participaron historiadores del arte, restauradores, químicos, arquitectos, ingenieros, etc.<sup>29</sup>

Sin duda, además de dar solución a las cuestiones estructurales que afectaban a la conservación del Pórtico de la Gloria<sup>30</sup>, la parte más visible de la restauración para el gran público ha sido la recuperación de la policromía de un conjunto que, con el paso del tiempo, acabó mostrando una apariencia grisácea que nada tenía que ver con el esplendor multicolor que había tenido desde su construcción por el Maestro Mateo y su taller (Fig. 6).

<sup>27</sup> Este acto tuvo lugar en el propio Pórtico de la Gloria el día 2 de julio de 2018.

<sup>28</sup> Actualmente, el Museo Catedral se encarga de gestionar las visitas al Pórtico de la Gloria atendiendo a las recomendaciones del Plan de Conservación preventiva realizado tras la restauración para limitar la concentración de público a un tiempo en ese espacio, la necesidad de evitar los cambios bruscos de las condiciones medioambientales en el mismo y otras medidas de protección y seguridad en el conjunto. C. CIRUJANO (coord.), *Plan de conservación preventiva del Pórtico de la Gloria y su entorno. Catedral de Santiago de Compostela*, Sección de conservación preventiva del IPCE, Ministerio de Cultura, 2018; y N. MÁRQUEZ GRILLE, “La conservación después de la restauración”, en A. Laborde Marqueze, (coord.), *La restauración del Pórtico de la Gloria. Catedral de Santiago de Compostela: documentación, estudios y conservación*, Madrid, 2021, pp. 485-491.

<sup>29</sup> A. LABORDE MARQUEZE, (coord.), *La restauración del Pórtico de la Gloria.... op. cit.*

<sup>30</sup> Ver descripción de daños, riesgos y actuaciones en A. LABORDE MARQUEZE., “La restauración del Pórtico de la Gloria: retos y logros”, en A. Laborde Marqueze (coord.), *La restauración del Pórtico de la Gloria.... op. cit.*, pp. 19-49.

A partir de los estudios realizados<sup>31</sup> y de los restos recuperados en el propio Pórtico de la Gloria, que quedaron a la vista ofreciendo en la suma de capas sucesivas que hoy se nos muestran de forma conjunta una visión inédita de la obra, fue posible reconstruir las tres capas completas que se aplicaron en el mismo, así como otras intervenciones parciales añadidas, entre ellas, la única que estaba documentada, la realizada por Crispín de Evelino en el año 1651.

De este modo, a partir de los resultados obtenidos en los comentados estudios sobre la policromía del Pórtico de la Gloria se han recuperado restos de la capa original, coetánea del trabajo escultórico del equipo dirigido por el Maestro Mateo y caracterizada por una gran riqueza material, destacando el uso de oro de gran pureza y lapislázuli. Esta primera policromía completa del Pórtico de la Gloria perviviría inalterada hasta el siglo XVI, cuando se aplicó la segunda de las capas descubiertas en la restauración.

Esta nueva policromía presentaba, al igual que la anterior, una gran riqueza, debida al uso de oro y, en lugar del lapislázuli, azurita. En este caso, además, llama la atención el empleo, en algunas de las vestiduras de las figuras, del brocado aplicado<sup>32</sup>, una técnica que en España solo se utilizó en un período determinado que coincide, cronológicamente, con la remodelación realizada en la fachada del pórtico entre los años 1520 y 1521. Sería, entonces, ocasión para llevar a cabo un adecentamiento del conjunto, que, tras modificarse la fachada pasaba a quedar protegido al interior, con una nueva policromía en la que, por los vestigios recuperados, había un mayor predominio del oro.

La última de las capas completas identificadas durante el proceso de restauración supuso un notable cambio respecto a las anteriores, en la que el pórtico se asimilaba al estilo de un retablo barroco, tal y como se aprecia, en el resultado final, en algunas de las esculturas. Esta capa se aplicaría a principios del siglo XVII, quizás con ocasión de la construcción de la escalinata maximiliana, que modificó los accesos al Pórtico de la Gloria desde el exterior y, en todo caso, tuvo que ejecutarse con anterioridad a la citada intervención parcial que, en 1651, realizó el oriundo alemán Crispín de Evelino<sup>33</sup>, quien ocupaba el cargo de pintor de la catedral desde dos décadas antes. No sería esta la última intervención pictórica realizada en el pórtico, aunque las posteriores serían

---

<sup>31</sup> Sobre la policromía del Pórtico de la Gloria desde una perspectiva histórica y técnica, ver los siguientes estudios: M. TAÍN GUZMÁN, “Una historia del color. Análisis histórico de las policromías del Pórtico de la Gloria”, en A. Laborde Marqueze (coord.), *La restauración del Pórtico de la Gloria...*, op. cit., pp. 63-120; M. CORTÁZAR GARCÍA DE SALAZAR, A. SÁNCHEZ LEDESMA, “Estudio de la secuencia de policromías y de la composición de los materiales empleados en las decoraciones del conjunto escultórico del Pórtico de la Gloria de la catedral de Santiago de Compostela”, en A. Laborde Marqueze (coord.), *La restauración del Pórtico de la Gloria...*, op. cit., pp. 121-181, y S., KROUSTALLIS, R. BRUQUETAS, “La policromía del Maestro Mateo en el Pórtico de la Gloria: un estudio de tecnología artística”, en A. Laborde Marqueze (coord.), *La restauración del Pórtico de la Gloria...*, op. cit., pp. 213-233.

<sup>32</sup> M<sup>a</sup> C. ROBERTO AMIEVA, “Aplicaciones y relieves con láminas metálicas en el Pórtico de la Gloria: el brocado aplicado”, en A. Laborde Marqueze (coord.), *La restauración del Pórtico de la Gloria...*, op. cit., pp. 183-211.

<sup>33</sup> En el libro de fábrica del año 1651, conservado en el Archivo catedralicio, se recoge el dato relativo a esta intervención: “A Crispín de Evelino por pintar y encarnar las caras, pies y manos de las figuras que están en la portada principal de esta iglesia que llaman de la Trinidad y las del pilar de mármol en que está la descendencia de la Virgen Nuestra Señora, 950 reales”.

actuaciones menores, principalmente de reparación; una de ellas pudo haber tenido lugar tras la sustitución de lo que quedaba de la fachada medieval por la del Obradoiro, continuando la costumbre de repintar el pórtico después de cada reforma realizada en la fachada; y otra tendría lugar con posterioridad a la realización del vaciado en yeso del Pórtico con destino a la reproducción de la obra para los *Cast Courts* del South Kensington Museum<sup>34</sup> de Londres en 1866<sup>35</sup>.

De forma paralela a la restauración del pórtico y a otros trabajos de rehabilitación en su entorno, la catedral y su Fundación promovieron el estudio de otros elementos menos conocidos del proyecto mateano, caso de su desaparecida fachada exterior<sup>36</sup>, la cual fue remodelada en dos ocasiones en los siglos XVI y XVII –actuaciones que, como se ha comentado, coincidieron en el tiempo con la aplicación de las sucesivas capas de policromía que modificaron la apariencia original del conjunto– antes de ser finalmente sustituida por la actual del Obradoiro a mediados del siglo XVIII.

De esta fachada han llegado a nosotros diversos elementos arquitectónicos que hoy se exponen en el Museo Catedral<sup>37</sup> y que permiten un mejor conocimiento acerca de su estructura y organización, algunos de los cuales se pueden intuir a partir del dibujo realizado en 1657 por el canónigo Vega y Verdugo<sup>38</sup>, la única imagen que se conserva de la fachada, aunque entonces ya se habían acometido sobre ella dos importantes remodelaciones: la sustitución, en el siglo XVI, de su portada para poder colocar puertas al exterior y la construcción de la escalinata en los primeros años del XVII. Así mismo, diversos autores han plasmado, a partir del referido dibujo y de las piezas recuperadas, sus hipótesis acerca de la apariencia que tendría, originalmente, la fachada del Maestro Mateo<sup>39</sup>.

Los resultados de todos esos estudios tuvieron su aplicación práctica en el proyecto expositivo “Maestro Mateo”<sup>40</sup>, cuyo discurso quedó plasmado en su correspondiente

<sup>34</sup> Actual Victoria & Albert Museum, donde se conserva esta reproducción, que también ha sido recientemente restaurada.

<sup>35</sup> Sobre el proceso de reproducción del Pórtico de la Gloria ver M. MATEO SEVILLA, *El Pórtico de la Gloria en la Inglaterra victoriana...*, op. cit. y V. H. LÓPEZ BORGES, “El vaciado del Pórtico de la Gloria: historia, maestría manual y legado”, en A. Laborde Marqueze (coord.), *La restauración del Pórtico de la Gloria...*, op. cit., pp. 333-352.

<sup>36</sup> R. YZQUIERDO PERRÍN, “La fachada exterior del Pórtico de la Gloria: nuevos hallazgos y reflexiones”, *Abrente. Revista de la Real Academia Gallega de Bellas Artes de Nuestra Señora del Rosario*, n° 19-20 (1987-1988), pp. 7-42.

<sup>37</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Maestro Mateo en el Museo Catedral de Santiago de Compostela”, *Eikón Imago*, n° 13 (2018), pp. 49-78.

<sup>38</sup> M. TAÍN GUZMÁN, “Dibujo de la fachada del Obradoiro”, en F. Singul Lorenzo (ed.), *La Meta del Camino de Santiago. La transformación de la catedral a través de los tiempos*, catálogo de exposición, Santiago, 1995, pp. 267-269.

<sup>39</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Recuperando la fachada occidental de la catedral: investigación, conservación, hallazgos, enigmas e interrogantes”, en A. Laborde Marqueze (coord.), *La restauración del Pórtico de la Gloria...*, op. cit., pp. 269-289.

<sup>40</sup> Esta exposición obtuvo la nominación a mejor proyecto expositivo del año 2017 en los premios Global Fine Art Awards (GFAA), en la categoría Best Renaissance, Baroque, Old Masters and Dynasties (aprox. 1200 – 1838).

Fig. 7. Exposición *Maestro Mateo* en el Museo del Prado. Foto: Museo Nacional del Prado.



catálogo<sup>41</sup> y en otros materiales divulgativos complementarios<sup>42</sup>. Este proyecto vivió dos fases: la primera de ellas supuso un nuevo hito en la revalorización del Maestro Mateo a nivel internacional, llevando su obra a las salas del Museo Nacional del Prado, en una selección reducida pero muy especial de piezas que, por una parte, resumían el proyecto mateano en la catedral y, por otra, prestaban especial atención a la fachada exterior del Pórtico de la Gloria y, en particular, a su conjunto escultórico, hoy disperso y que por vez primera y única volvió a reunirse excepcionalmente, cinco siglos después, incorporando algún importante hallazgo inesperado al que me referiré más adelante<sup>43</sup>.

La exposición “Maestro Mateo en el Museo del Prado” fue organizada, conjuntamente, por el propio Museo Nacional del Prado, la Real Academia Gallega de Bellas Artes<sup>44</sup> y la Fundación Catedral de Santiago; y contó con la colaboración de varias administraciones públicas<sup>45</sup>. Tuvo lugar entre el 29 de noviembre de 2016 y el 24 de abril de 2017, en las salas 51 y 51b del edificio Villanueva, dentro de los espacios del referido museo dedicados a exponer parte de sus colecciones medievales, con las que la obra del Maestro Mateo pudo entablar diálogo durante unos meses. Fue la primera ocasión –y hasta la fecha la única– en que un escultor medieval y, por otro lado, en que un artista gallego<sup>46</sup> fue protagonista de una monográfica en el Museo Nacional del Prado (Fig. 7).

<sup>41</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ (dir.), *Maestro Mateo en el Museo del Prado*, catálogo de exposición, Madrid, 2016. Este catálogo contó además con aportaciones de destacados especialistas en historia del arte medieval y, en concreto, en el Maestro Mateo, caso de los académicos Ramón Yzquierdo Perrín, Catedrático de Historia del arte de la UDC; José Carlos Valle Pérez, Director del Museo de Pontevedra; así como del catedrático de Historia del arte de la UAB Manuel Castiñeiras.

<sup>42</sup> Algunos de ellos son todavía accesibles a través de la página web del propio Museo del Prado <https://www.museodelprado.es/actualidad/exposicion/maestro-mateo-en-el-museo-del-prado/3d2e6e39-b5e6-4097-a74e-f6994e84b4d0>.

<sup>43</sup> Sobre esta exposición, véase R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Maestro Mateo en el Museo del Prado”, *Quintana*, n° 15 (2016), pp. 307-311.

<sup>44</sup> Dado que fue la actividad principal del I Día das Artes Galegas, organizado por la Real Academia Gallega de Bellas Artes instaurando, desde ese año de 2016, esta efeméride, que se celebra cada 1 de abril, fecha que figura en la inscripción de los dinteles del Pórtico de la Gloria.

<sup>45</sup> La Xunta de Galicia, el Consorcio de Santiago y la Diputación provincial de A Coruña.

<sup>46</sup> Como se ha comentado, nada se sabe acerca del origen y formación del Maestro Mateo, cuya primera referencia se encuentra en el citado Privilegio firmado en Compostela por Fernando II el 23 de febrero de 1168. A lo largo



Fig. 8. Exposición "Descubriendo a catedral: Mestre Mateo". Museo Catedral de Santiago. Foto: Margen – Fundación Catedral de Santiago.

A través de las piezas seleccionadas la exposición realizaba un recorrido por el proyecto mateano, desde su aparición en la catedral en 1168, con el *Privilegio* por el cual Fernando II le concedió una pensión vitalicia por su trabajo al frente de las obras de la catedral, hasta la ceremonia de consagración de la misma el 21 de abril de 1211. Entre medias, se abordaban algunas de las principales realizaciones del proyecto mateano: el Pórtico de la Gloria, su fachada exterior, su discurso iconográfico, su conjunto escultórico y, por fin, el coro pétreo y la fachada de su trascoro<sup>47</sup>.

La segunda etapa del proyecto llevó la exposición a la ciudad de Santiago de Compostela<sup>48</sup>, concretamente a un espacio especialmente significativo y que guarda relación con los talleres de herencia mateana que continuaron trabajando en el entorno compostelano a lo largo del siglo XIII: el Salón de Ceremonias del llamado Palacio de Gelmírez, el cual quedó, también, integrado como parte de la propia exposición, gracias al

---

del tiempo, a partir sobre todo de las influencias presentes en su arte, se han planteado diversas hipótesis al respecto. En todo caso, puesto que toda su producción artística se concentra en la propia catedral de Santiago, como afirmó en su día López Ferreiro, "no hay por ahora indicio alguno razonable que nos obligue a dejar de tenerlo por Compostelano". A. LÓPEZ FERREIRO, *El Pórtico de la Gloria. Estudio sobre este célebre monumento de la basílica compostelana*, Santiago, 1893, p. 148.

<sup>47</sup> Ver apartado *Catálogo* en la publicación monográfica publicada con motivo de la exposición: R. YZQUIERDO PEIRÓ (dir.), *Maestro Mateo en el Museo del Prado*, op. cit., pp. 87-126.

<sup>48</sup> Se celebró, bajo el título *Descubriendo a Catedral: Mestre Mateo*, en el Palacio de Gelmírez (Museo Catedral de Santiago) entre el 20 de julio de 2017 y el 23 de febrero de 2018. Información sobre esta exposición y algunos materiales divulgativos descargables disponibles en la web de la catedral de Santiago: <http://catedraldesantiago.es/la-obra-del-maestro-mateo-se-reune-en-una-exposicion-en-el-pazo-de-xelmirez-de-santiago/>.

nuevo montaje museográfico<sup>49</sup>, diferente al del Museo del Prado<sup>50</sup> por la necesidad de adaptar las estructuras a un espacio tan especial (Fig. 8).

La itinerancia de la exposición en Compostela fue posible, nuevamente, gracias a la colaboración establecida entre el Museo Nacional del Prado, la Real Academia Gallega de Bellas Artes y la Fundación Catedral de Santiago. Contó, tras un importante esfuerzo de gestión, con la prórroga en la cesión de piezas por parte de todos los prestadores, entre los que se encontraban varios particulares, y sumó, además, el préstamo temporal de una obra de los fondos medievales del Museo del Prado, el *Frontal con escenas de la infancia de Jesús*<sup>51</sup>, una tabla pintada al temple, de procedencia riojana y más o menos coetánea del proyecto mateano, que permitió mantener ese diálogo entre colecciones que ya se había dado en la pinacoteca madrileña.

El montaje museográfico realizado con motivo de la exposición “Descubriendo a catedral: Mestre Mateo” se convirtió en permanente una vez adaptado a una nueva selección de piezas, tras la devolución de los préstamos temporales externos, en el llamado *Espacio Maestro Mateo*<sup>52</sup>, en donde se aborda, a través de obras originales y distintos materiales interpretativos, el proyecto mateano en el Museo Catedral de Santiago.

Este nuevo espacio monográfico abrió al público el 20 de abril de 2018 y, como se ha comentado, incorporó a las piezas de los fondos catedralicios que habían formado parte de la exposición dedicada al Maestro Mateo otras más que se encontraban dispersas por distintas áreas del Museo. De este modo, el relato se inicia nuevamente en el mencionado *Privilegio* de Fernando II y se continúa con las realizaciones del Maestro Mateo, a las que se suman varios hallazgos recientes; sigue con su encuentro con el denominado Maestro de los Paños Mojados, en los primeros años de desarrollo del proyecto; y concluye con los talleres que, bajo su influencia, continuaron trabajando en la catedral tras la ceremonia de consagración de la mismo<sup>53</sup>.

Actualmente, este *Espacio Maestro Mateo* constituye, junto con la sala monográfica dedicada al coro pétreo, situada en los sótanos del claustro, y con la recientemente recuperada cripta del Pórtico de la Gloria, los tres focos museísticos con los que la catedral ha revalorizado y puesto a disposición de la sociedad la figura y obra del Maestro Mateo, completando además, con ellos, la visita al propio Pórtico de la Gloria.

<sup>49</sup> El cual corrió a cargo del estudio Insólito.

<sup>50</sup> En este caso, el diseño y dirección de montaje corrió a cargo del prestigioso estudio de arquitectura y museografía Frade Arquitectos, S. L.

<sup>51</sup> N° de catálogo del Museo Nacional del Prado P008118. P. Silva, “Anónimo. Frontal con escenas de infancia de Jesús”, en *Museo Nacional del Prado. Memoria de actividades 2013*, Madrid, 2014, pp. 26-28.

<sup>52</sup> <http://catedraldesantiago.es/el-museo-de-la-catedral-abre-un-espacio-monografico-permanente-dedicado-al-maestro-mateo/>.

<sup>53</sup> Ver apartado *catálogo* en R. YZQUIERDO PEIRÓ (dir.), *Maestro Mateo...*, *op. cit.*, pp. 85-132.

## Los últimos descubrimientos y su relación con el proyecto mateano

En la última década se ha llevado a cabo una fuerte campaña de rehabilitación de la catedral<sup>54</sup> que, además de resultados en el campo de la conservación arquitectónica, también ha aportado importantes hallazgos arqueológicos, muchos de ellos relacionados con el arte del Maestro Mateo.

La restauración del frente que se asoma a la plaza del Obradoiro, acometida en fases sucesivas, ha permitido conocer mejor la fachada mateana, sobre la que Fernando de Casas supo colocar magistralmente su telón barroco<sup>55</sup>. Ya en sus innovadores estudios de finales de la década de 1980, claves a la hora de analizar esta fachada, el profesor Yzquierdo Perrín hizo hincapié en la existencia de un ándito que, como sucedía en otros ejemplos coetáneos, serviría para atender el gran rosetón que protagonizaba la parte central, bañando de luz, a través de sus vidrieras de colores, el interior de la catedral<sup>56</sup>. Esta hipótesis se ha confirmado en el curso de los trabajos en las torres de las campanas y la carraca, en las que se descubrieron los pasadizos desde donde se llegaba a ese ándito que, en altura, comunicaba con el rosetón y, también, ambas torres entre sí. Hoy, esos corredores, estrechados y encajados tras la fachada barroca, han quedado abiertos y desembocan en unos pequeños vanos que permiten obtener unas vistas inéditas de la tribuna sobre el Pórtico de la Gloria<sup>57</sup>.

También en el curso de las obras de la fachada, en este caso en la bóveda que corona, en la tribuna, el discurso del Pórtico de la Gloria, se recuperó, encastrada en el mortero original de la plementería de dicha bóveda, una moneda acuñada en San Martín de Tours en la segunda mitad del siglo XII, coetánea, por tanto, de la construcción del conjunto del pórtico y su fachada<sup>58</sup>. Quién sabe si esta moneda habría podido pertenecer a uno de los integrantes del taller mateano, confirmando, de este modo, la presencia en Compostela de un taller internacional que trajo consigo unas influencias que el Maestro Mateo supo transformar y adaptar a un arte nuevo y dotado de personalidad propia.

Por su parte, los trabajos en la torre sur, siempre tan problemática por las irregularidades del terreno en el que se asienta esa panda de la catedral, sacaron a la luz dos importantísimos hallazgos que, una vez más, han vuelto a poner en relación a dos artistas y dos concepciones artísticas diferentes que debieron de coincidir, a un tiempo, en las obras de construcción de la catedral: el Maestro Mateo y el enigmático Maestro de los Paños Mojados<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> Sobre los proyectos desarrollados en esta campaña, véase M<sup>a</sup> X. FERNÁNDEZ CERVIÑO, X. ESTÉVEZ FERNÁNDEZ y A. MARTÍN PRIETO (eds.), *La Catedral de la Arquitectura. Intervenciones...*, op. cit., 2 tomos.

<sup>55</sup> Tal y como señaló el profesor Yzquierdo Perrín, “podría, pues, decirse que la fachada del Obradoiro es fruto de la sabiduría y buen hacer de dos genios del arte: la estructura, pertenece al Maestro Mateo; su remodelación barroca, a Fernando de Casas”. R. YZQUIERDO PERRÍN, “La desaparecida fachada del Pórtico de la Gloria”, *Ferrol Análisis*, n<sup>o</sup> 27 (2012), p. 13.

<sup>56</sup> R. YZQUIERDO PERRÍN, “La fachada exterior del Pórtico de la Gloria: nuevos hallazgos y reflexiones”, op. cit., pp. 31 y ss.

<sup>57</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Recuperando la fachada occidental de la catedral: investigación...”, op. cit., p. 280 y ss.

<sup>58</sup> Sobre el hallazgo de esta moneda, véase R. GARNELO MERAYO, *Estudio de la moneda hallada en la bóveda del tramo occidental de la tribuna*, informe arqueológico de la intervención, inédito, Santiago, 2014.

<sup>59</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Su cabeza en la Gloria. Tras las huellas del Maestro Mateo”, op. cit., pp. 172-176.

Primeramente, en uno de los cuartos que aligeran el cuerpo de la torre y que en algún momento por determinar se había rellenado para reforzarla, se recuperó una estatua-columna perteneciente al taller del Maestro Mateo y, con probabilidad, procedente de la fachada exterior del Pórtico de la Gloria<sup>60</sup>, en la cual se continuaba la estructura del interior con una serie de personajes bíblicos representados en jambas y columnas de la portada, completando, de este modo, el mensaje del pórtico<sup>61</sup> (Fig. 9).



Fig. 9. Hallazgo de la figura masculina con cartela del Maestro Mateo en un hueco de la torre de las campanas de la catedral de Santiago.

Foto: Margen – Fundación Catedral de Santiago.

Conocíamos varias figuras atribuidas a este conjunto que, como se ha comentado, se reunieron extraordinariamente con motivo de la exposición Maestro Mateo<sup>62</sup>. A ellas se han dado, según los autores<sup>63</sup>, diferentes identidades y colocaciones en el conjunto de la portada. En mi opinión, más allá de saber quién es realmente el personaje representado en cada una de estas figuras, algo que resulta indemostrable a día de hoy y debe quedarse en el terreno de las hipótesis –salvo en el caso de los reyes bíblicos David y Salomón, que cuentan con sus respectivos atributos suficientemente claros–, lo verdaderamente importante es que, con probabilidad, en este lugar que daba paso a la Gloria del tímpano central se desarrollaría un mensaje precursor y anunciador de lo que iba a suceder en el interior, en relación con las prefiguraciones y la genealogía humana de Cristo<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Una nueva estatua-columna procedente de la desaparecida fachada exterior del Pórtico de la Gloria”, en R. Yzquierdo Peiró (dir.), *Maestro Mateo*, op. cit., pp. 122-125.

<sup>61</sup> Sobre el discurso de la portada en relación con el conjunto del Pórtico de la Gloria, véase CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M., “La iglesia del Paraíso: el Pórtico de la Gloria como puerta del Cielo”, en R. Yzquierdo Peiró (dir.), *Maestro Mateo*, op. cit., p. 76 y ss.

<sup>62</sup> Gracias a la notoriedad obtenida con motivo de la exposición, este conjunto escultórico, hasta entonces desconocido para el gran público, fue declarado BIC por la Xunta de Galicia (*Decreto 100/2019, do 26 de xullo, polo que se declaran ben de interese cultural nove esculturas atribuídas ao Mestre Mateo procedentes da desaparecida portada occidental da catedral de Santiago de Compostela*. DOG nº 167-4 de septiembre de 2019), un hecho importante por lo que supone para la protección y preservación de las piezas, como parte de un conjunto específico, en especial en el caso de aquellas que pertenecen a particulares. Lástima que una mirada más amplia del proyecto mateano por parte de los responsables administrativos y políticos no plantease dotar del máximo nivel de protección a toda la obra del maestro conservada, como se ha comentado, parte de un proyecto unitario centrado en la catedral compostelana, y se haya limitado exclusivamente al conjunto escultórico de la fachada del Pórtico de la Gloria, dejando fuera a otras muchas obras mateanas, algunas de ellas en grave riesgo de conservación. Sobre este tema, véase R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Maestro Mateo: Obra recuperada, dispersa y en riesgo de conservación”, *Annuarium Sancti Iacobi*, nº 6 (2017), pp. 21-60.

<sup>63</sup> La mayoría de estas hipótesis de identificación y sus respectivos autores aparecen citados en el apartado “catálogo” de R. YZQUIERDO PEIRÓ (dir.), *Maestro Mateo en el Museo del Prado*, op. cit., pp. 87-126.

<sup>64</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Su cabeza en la Gloria. Tras las huellas del Maestro Mateo”, op. cit., pp. 185 y ss.



Fig. 10. Conjunto de piezas procedentes de la fachada exterior del Pórtico de la Gloria en el Espacio Maestro Mateo, en primer plano las esculturas de David y Salomón. Museo Catedral de Santiago. Foto: Margen – Fundación Catedral de Santiago.

Por eso aquí estaban las citadas imágenes de David y Salomón, las cuales, tras retirarse de la fachada, fueron recolocadas durante siglos en el pretil del Obradoiro y hoy, felizmente recuperadas tras una compleja restauración –parte, igualmente, de las actuaciones enmarcadas en el programa impulsado por la catedral–, se exponen en el Espacio Maestro Mateo. Junto a ellas podrían haber estado las figuras de Abraham, Isaac, Jacob, Enoc, Elías, Josías, Saúl o de cualquier otro personaje bíblico que tuviese relación con el comentado mensaje precursor que aportaba esta fachada que, como es sabido, originalmente protegía el nártex y lo abría al exterior a través de un gran arco central<sup>65</sup> del que tal vez procedan unos fragmentos hoy conservados en el Museo Catedral<sup>66</sup> (Fig. 10).

A estas imágenes se sumaría la estatua-columna recuperada en la torre de las campanas, una pieza que repite las dimensiones y características de las que todavía se conservan en el Pórtico y en la contrafachada y, precisamente, por eso mismo, presenta ciertas diferencias con el resto de las esculturas comentadas, entre las que hay dos altorrelieves que debían de corresponder a las jambas y hasta cinco figuras sedentes que, si en su día tuvieron columna en su reverso, hoy la han perdido; mientras que esta, por su parte, está de pie y todavía conserva la columna adosada. Mantiene, por otra parte, una curiosa postura, sujetando, con sus brazos estirados y pegados al cuerpo, una gran cartela sobre sus piernas que, curiosamente, es la única de todo el conjunto del pórtico que se despliega lateralmente y no de arriba abajo; y, por fin, está descalza y todavía se aprecia, a pesar de habersele mutilado su cabeza, la aureola que la coronaba. Estas diferencias entre las piezas existentes y el nuevo hallazgo, lejos de aportar respuestas sobre la organización de la portada, arrojan todavía

<sup>65</sup> R. YZQUIERDO PERRÍN, “La fachada exterior del Pórtico de la Gloria: nuevos hallazgos y reflexiones”, *op. cit.*, p. 8 y ss.

<sup>66</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Maestro Mateo en el Museo Catedral de Santiago de Compostela”, *op. cit.*, p. 58 y ss.; y R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Elementos arquitectónicos procedentes de la desaparecida fachada exterior del Pórtico de la Gloria”, en R. Yzquierdo Peiró (dir.), *Maestro Mateo*, *op. cit.*, pp. 110-113.

más interrogantes acerca del número de esculturas que la conformaban y de cómo se ordenaban y distribuían en la misma.

En función de las características descritas sobre la nueva figura, hipótesis que publiqué en su día<sup>67</sup> incidiendo en la relación con el mensaje precursor de la fachada, podría tratarse de algún profeta, caso de Malaquías el “mensajero de Dios”, último profeta del antiguo testamento<sup>68</sup>; o de Ageo, igualmente autodenominado “mensajero del Señor”<sup>69</sup>, cuya representación en el coro mateano portaría también una amplia cartela horizontal; o, también, por el mismo atributo, de Zacarías<sup>70</sup>, profeta con bastantes puntos en común con los anteriores; o de Jonás. Curiosamente, en el coro pétreo, estos cuatro profetas se sucederían, de forma consecutiva, en los dos últimos tramos de su fachada norte<sup>71</sup>.

Tras su hallazgo y recuperación –un verdadero rescate que presentó gran dificultad técnica–, la pieza llegó a tiempo para exponerse en el Museo del Prado<sup>72</sup> junto a sus hipotéticas compañeras de fachada y, a continuación, se integró, con las comentadas esculturas de David y Salomón –y con las imágenes virtuales en 3D del resto del conjunto<sup>73</sup>–, en el Espacio Maestro Mateo (Fig. 11).



Fig. 11. Figura masculina con cartela (¿Profeta?). Maestro Mateo. Museo Catedral de Santiago. Foto: Margen – Fundación Catedral de Santiago.

<sup>67</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Maestro Mateo en el Museo Catedral de Santiago de Compostela”, *op. cit.*, pp. 65 y ss.

<sup>68</sup> De ser así, podría estar relacionada con la imagen de Juan el Bautista de la contrafachada del pórtico, enlazando, de este modo, ambos mundos.

<sup>69</sup> Ag. 1,13.

<sup>70</sup> Zac. 5, 1-3.

<sup>71</sup> Según la reconstrucción de Otero e Yzquierdo, Jonás completaría el tercer tramo de esta fachada y, a continuación, en el cuarto, estarían, por este orden, Malaquías, Zacarías y Ageo. R. OTERO TÚÑEZ, R. YZQUIERDO PERRÍN, *El Coro del Maestro Mateo*, *op. cit.*, pp. 103-106. Todas estas piezas se encuentran, actualmente, recolocadas en la fachada de la Puerta Santa de la catedral compostelana.

<sup>72</sup> Previa realización de una limpieza superficial de emergencia a cargo del personal técnico de restauración de la Fundación Catedral de Santiago.

<sup>73</sup> Con ocasión de la exposición “Maestro Mateo en el Museo del Prado”, la Fundación Catedral encargó a la empresa Dogram, S. L., especializada en digitalización del patrimonio, la realización de los modelos 3D de todo el conjunto escultórico de la fachada del Pórtico de la Gloria, contando para ello con las autorizaciones respectivas de sus propietarios



Fig. 12. Cabeza barbada quizás procedente de una estatua-columna de la fachada exterior del Pórtico de la Gloria. Maestro Mateo. Museo Catedral de Santiago (en depósito de su propietario). Foto: Margen – Fundación Catedral de Santiago.

Junto a ellas se sumó una pieza que, si bien se había descubierto años antes, todavía no se había mostrado al público, una hermosa cabeza barbada de granito que en su día había publicado el profesor Yzquierdo Perrín<sup>74</sup>. Actualmente, dicha pieza, de innegable estilo mateano, se encuentra depositada temporalmente en el Museo Catedral gracias a la generosidad de su propietario. Presenta la particularidad de contar con un hueco en su cuello que permite su encaje con el cuerpo al que perteneció, probablemente, otra estatua-columna de la fachada del pórtico que no se ha recuperado<sup>75</sup> (Fig. 12).

Para poder retirar la citada estatua-columna recuperada en la torre sur de la catedral fue necesario desmontar un tabique de piedra y mortero que se debió de construir al mismo tiempo para reforzar la

estructura de la torre. Embutidos en dicho muro aparecieron restos de un capitel y, también, una nueva escultura<sup>76</sup>, en este caso, de una figura mutilada que a la vista del trabajo de sus vestiduras cabe atribuir al llamado Maestro de los Paños Mojados<sup>77</sup>, enigmático representante del último románico compostelano y que habría coincidido con Mateo en

---

en el caso de las piezas de prestadores externos. Esta actuación tiene un importante fin de conservación, pues recoge el estado exacto en que se encontraban las obras en el momento de su préstamo; facilita el acceso a todos sus detalles con fines de estudio e investigación; permitiría la realización de réplicas exactas totales o parciales si fuese necesario y, por fin, ofrece múltiples posibilidades en el ámbito de la difusión. Además de su exposición permanente en una gran pantalla en el propio espacio expositivo, es posible acceder a los modelos y a diversos vídeos a través del catálogo digital online del Museo Catedral: <https://www.museocatedraldesantiago.es/en/outer-facade-of-the-portico-of-glory/>

<sup>74</sup> R. YZQUIERDO PERRÍN, “La fachada exterior del Pórtico de la Gloria: nuevos hallazgos y reflexiones”, *op. cit.*, p. 19 y ss.

<sup>75</sup> R. YZQUIERDO PERRÍN, “Cabeza procedente de la fachada del Pórtico de la Gloria”, en R. Yzquierdo Peiró (dir.), *Maestro Mateo*, *op. cit.*, pp. 120-121.

<sup>76</sup> Fue descubierta en el mes de noviembre de 2016 y presentada públicamente, tras unos trabajos previos de conservación, en septiembre de 2017. Por fin, entre los meses de octubre de 2017 y abril de 2018, formó parte de la exposición “El poder del pasado. 150 años de arqueología en España”, conmemorativa del 150 aniversario del Museo Arqueológico Nacional. G. RUIZ ZAPATERO (dir.), *El poder del pasado. 150 años de arqueología en España*, catálogo de exposición, Madrid, 2017, pp. 260-261.

<sup>77</sup> Artista sobre el que, tras el hallazgo de las primeras piezas que se le atribuyen, se plantearon diversas hipótesis en relación con la figura del Maestro Mateo (M. CHAMOSO LAMAS, “Esculturas del desaparecido pórtico occidental de la catedral de Santiago”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XIV [1959], Santiago, pp. 202-208; M. GÓMEZ-MORENO, “Problemas del segundo período del románico español”, en *El Arte Románico*, catálogo de exposición, Barcelona - Santiago, 1961, pp. 35-38; R. OTERO TÚÑEZ, “Problemas de la catedral románica de Santiago”, *Compostellanum* [1965], Santiago, pp. 605-624). Moralejo estableció para este autor, a la vista de sus características estilísticas, una cronología coetánea de los primeros años de desarrollo del proyecto mateano (en torno a los años 1170-1175). S. MORALEJO ÁLVAREZ, “Esculturas compostelanas del último tercio del siglo XII”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXVIII (1973), Santiago, pp. 298-299.

Fig. 13. Figura masculina mutilada hallada embutida en un muro en la torre de las campanas de la catedral de Santiago. Atr. Maestro de los Paños Mojados. Museo Catedral de Santiago. Foto: J. Barea – Museo Arqueológico Nacional - Fundación Catedral de Santiago.



los primeros tiempos de su proyecto<sup>78</sup>. Atribuidas a este autor ya se conservaban algunas piezas<sup>79</sup>, curiosamente, todas ellas recuperadas en el entorno del extremo occidental de la catedral<sup>80</sup>. Sobre esta nueva escultura, incorporada a la exposición permanente del museo, he señalado<sup>81</sup> la hipótesis de que pudiera tratarse de una representación del arcángel san Gabriel que podría haber formado pareja, en un grupo de la Anunciación, con una imagen mariana, quizás la misma que en la actualidad remata la fachada de Platerías y que fue identificada en su día por el profesor Moralejo como perteneciente al citado Maestro de los Paños Mojados<sup>82</sup> (Fig. 13).

Por fin, como ya se preveía –bastaba con fijarse en la disposición de algunas losas graníticas y en otros detalles<sup>83</sup>–, en las obras de rehabilitación de la cripta del pórtico y de la escalinata del Obradoiro<sup>84</sup> se iban a recuperar nuevas piezas del coro del Maestro Mateo, las cuales habían sido allí reutilizadas en el momento de construcción de la escalinata y ampliación de la cripta, coincidente en el tiempo –primeros años del siglo XVII– con el derribo del coro pétreo<sup>85</sup>. No obstante, como se

<sup>78</sup> S. MORALEJO ÁLVAREZ, “Esculturas compostelanas del último tercio del siglo XII”, *op. cit.*, pp. 298-299.

<sup>79</sup> Si bien el análisis comparativo de las piezas muestra, así mismo, algunas diferencias entre ellas que hacen pensar en distintas manos.

<sup>80</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Maestro Mateo en el Museo Catedral de Santiago de Compostela”, *op. cit.*, pp. 56 y ss.

<sup>81</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Su cabeza en la Gloria. Tras las huellas del Maestro Mateo”, *op. cit.*, p. 176.

<sup>82</sup> S. MORALEJO ÁLVAREZ, “Esculturas compostelanas del último tercio del siglo XII”, *op. cit.*, pp. 294-310.

<sup>83</sup> Algunas de las piezas ahora recuperadas ya habían sido descritas por Pons Sorolla en 1974 (T. Calvo, “Nuevos hallazgos escultóricos en la catedral compostelana”, *La Voz de Galicia* [27 de enero de 1978] y citadas por Otero e Yzquierdo en su estudio sobre el coro mateano: R. OTERO TÚÑEZ, R. YZQUIERDO PERRÍN, *El Coro del Maestro Mateo*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>84</sup> Trabajos que, promovidos por la Fundación Catedral de Santiago, contaron con la financiación del Ministerio de Transportes, Movilidad y Agenda Urbana del Gobierno de España, bajo el proyecto y dirección del arquitecto Francisco Javier Alonso de la Peña. Fueron presentados públicamente en un acto institucional celebrado el 17 de junio de 2021. Sobre los trabajos arqueológicos que se realizaron con motivo de estas obras y que permitieron, entre otros, los hallazgos que se describen en el presente estudio, ver: A. BONILLA RODRÍGUEZ, *Actuaciones arqueológicas vinculadas al Proyecto básico y de ejecución de restauración de la escalinata y cripta del Obradoiro de la Catedral de Santiago de Compostela (y actuaciones de remate en su entorno)*. Memoria técnica, Santiago, 2021 (inédito en Casa de la Fábrica de la Fundación Catedral de Santiago).

<sup>85</sup> El derribo del coro se llevó a cabo en los últimos días de 1603 y primeros de 1604; mientras que la construcción de la escalinata maximiliana se inició a principios de 1606. En ambos casos, los trabajos se desarrollaron bajo la dirección de Ginés Martínez, arquitecto considerado el introductor del clasicismo en la arquitectura gallega



Fig. 14. Conjunto de dos plafones decorados con flornes y una viga rematada en un cimacio procedentes del coro del Maestro Mateo y recuperados en la excavación arqueológica de la cripta y escalinata del Obradoiro. Museo Catedral de Santiago. Foto: A. Enríquez – Fundación Catedral de Santiago.

describirá a continuación, los resultados de estos trabajos arqueológicos han terminado superando con creces las expectativas iniciales<sup>86</sup> (Fig. 14).

En primer lugar, las obras en la escalinata permitieron recuperar interesantes restos del coro: dos grandes plafones de cuidada decoración que muestran la variedad de recursos técnicos de los escultores del taller mateano y el detallismo con el que afrontaban cada elemento del conjunto, incluso aquellos que resultaban más funcionales<sup>87</sup>, así como tres largos fragmentos de zócalo, decorado con una sucesión de arquitos ciegos, que se

(A. BONET CORREA, *La arquitectura en Galicia durante el siglo XVII*, Madrid, 1966, pp. 115-130). De este modo, quien fue el destructor material del coro acabó convertido, paradójicamente, en el principal conservador de su memoria gracias a la reutilización de piezas.

<sup>86</sup> Además de la citada memoria de la intervención arqueológica, sobre sus resultados más destacados en relación con la historia de la catedral y, en concreto, con la figura del Maestro Mateo, ver: R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Descubriendo la catedral: los relieves de la Matanza de los Inocentes y otros hallazgos en las obras de la cripta y la escalinata del Obradoiro”, *Compostellanum*, vol. LXVI, 3-4 (2021), pp. 379-439.

<sup>87</sup> En este caso, los plafones utilizados para cubrir cada uno de los sitios resultaban ser unas piezas estructurales esenciales para determinar las dimensiones de los mismos, tal y como demostraron en sus estudios y propuesta de reconstrucción del coro los profesores Otero e Yzquierdo. Véase R. OTERO TÚÑEZ, R. YZQUIERDO PERRÍN, *El Coro del Maestro Mateo*, op. cit., p. 41 y ss.



Fig. 15. Hallazgo de tres fragmentos de zócalo decorado con arcos de medio punto cegados, procedentes del coro del Maestro Mateo, en el umbral de acceso a la cripta del Pórtico de la Gloria. Foto: A. Bonilla - Fundación Catedral de Santiago.

reutilizaron como base de la parte inferior de la escalinata<sup>88</sup>. Uno de ellos<sup>89</sup> se ha musealizado, mientras que los dos laterales, por razones obvias, han quedado en su sitio una vez documentados (Fig. 15).

Asimismo, fue ocasión para realizar varias catas en busca de evidencias de una hipotética escalinata medieval que daría acceso, por el exterior, a la fachada del Pórtico de la Gloria. El de la escalera mateana ha sido un tema controvertido y que ha dado lugar a diferentes opiniones por parte de los expertos acerca de la existencia, o no, de unos accesos exteriores a la fachada<sup>90</sup>. En las referidas catas no se han hallado restos de escalinata alguna, por lo que es posible que, como sucedió después en otros ejemplos de influencia mateana, caso de Santo Estevo de Ribas de Miño o la catedral de Ourense, el acceso original a la catedral por su fachada occidental se realizase, exclusivamente, a través de la cripta<sup>91</sup>, donde además comienza el relato de la historia de la humanidad hasta el final de los tiempos que se culmina en el piso superior del conjunto del pórtico; y que, por tanto, no hubiese llegado a haber una escalinata monumental hasta los primeros años del siglo XVII. En todo caso, los datos obtenidos durante estos trabajos arqueológicos<sup>92</sup> no fueron concluyentes al respecto y no permiten descartar ninguna hipótesis sobre esta cuestión.

<sup>88</sup> Sobre estos zócalos y su función en el coro, véase R. OTERO TÚÑEZ, R. YZQUIERDO PERRÍN, *El Coro del Maestro Mateo*, *op. cit.*, pp. 54 y 55.

<sup>89</sup> El fragmento que estaba situado en el centro y que tiene una longitud aproximada de 175 cm.

<sup>90</sup> Sobre esta cuestión y las diferentes hipótesis al respecto, véase R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Descubriendo la catedral: los relieves de la Matanza de los Inocentes...”, *op. cit.*, p. 389 y ss., así como referencias bibliográficas citadas en dicho trabajo.

<sup>91</sup> Tal y como ha planteado en diversas ocasiones R. YZQUIERDO PERRÍN, “El Maestro Mateo y la terminación de la catedral románica de Santiago”, en M<sup>a</sup> del C. Lacarra Ducay, (coord.), *Los Caminos de Santiago. Arte, historia y literatura*, Zaragoza, 2005, pp. 253-284, y R. YZQUIERDO PERRÍN, “La desaparecida fachada del Pórtico de la Gloria”, *op. cit.*, pp. 11-23.

<sup>92</sup> A. BONILLA RODRÍGUEZ, *Actuaciones arqueológicas...*, *op. cit.*, cap. 9., p. 94 y ss.



Fig. 16. Fragmento de torreones procedentes de las fachadas exteriores del coro del Maestro Mateo hallados en la excavación arqueológica de la cripta y escalinata del Obradoiro. Museo Catedral de Santiago. Foto: A. Enríquez – Fundación Catedral de Santiago.

Por su parte, en la excavación de la cripta se hallaron interesantes restos de la banqueta sobre la que se asienta el frente occidental del machón que da acceso al llamado pseudotransepto de este espacio, así como del foso de la muralla y, también, de dos hornos metalúrgicos situados a los pies del acceso original a la cripta, ambos fechados a finales del siglo XII y de los cuales uno de ellos habría servido para fundir una campana –quizás destinada a una de las torres de la propia fachada medieval<sup>93</sup>–, ya que se recuperaron fragmentos del molde de la misma con una inscripción

en caracteres propios de esa época. No se hallaron, por otra parte, evidencias como para afirmar la existencia en este lugar de construcciones preexistentes<sup>94</sup> y, por tanto, estaríamos ante una obra plenamente mateana, dando así la razón a la inscripción de los dinteles del Pórtico, donde se afirma que el Maestro Mateo dirigió las obras “desde los cimientos”<sup>95</sup>.

Asimismo, como se ha comentado, en el pavimento del vestíbulo se habían reutilizado muchas piezas del coro, en especial varios torreones pertenecientes a sus fachadas exteriores, en donde, como se demuestra en la reconstrucción del coro realizada por Otero Túñez e Yzquierdo Perrín<sup>96</sup>, se alternaban en la crestería con figuras de personajes bíblicos enmarcados por arcos de medio punto. Aunque todos estos torreones, utilizados como alegoría de las murallas de la Jerusalén celeste dentro de un programa que completaba el del Pórtico de la Gloria, pudieran parecer a simple vista iguales presentan interesantes variaciones que hacen única cada una de las piezas y demuestran, una vez más, la calidad y creatividad del taller mateano<sup>97</sup> (Fig. 16).

<sup>93</sup> Así lo propone en su informe el arqueólogo Andrés Bonilla.

<sup>94</sup> Para todos los resultados y conclusiones relacionados con la intervención arqueológica, tomo como referencia lo señalado por el director de la misma en su informe final: A. BONILLA RODRÍGUEZ, *Actuaciones arqueológicas...*, *op. cit.*; esp., caps. 3 y 9.

<sup>95</sup> La traducción del epígrafe latino de los dinteles del Pórtico de la Gloria es la siguiente: “En el año de la Encarnación del Señor de 1188, Era 1226, en el día de las kalendas de abril, los dinteles del pórtico principal de la iglesia del bienaventurado Santiago fueron colocados por el Maestro Mateo, que dirigió este portal desde sus cimientos”. Transcripción latina en R. YZQUIERDO PEIRÓ, “El Maestro Mateo en la Catedral de Santiago”, *op. cit.*, p. 46 (nota 51).

<sup>96</sup> Sobre los relieves con torreones del coro, véase R. OTERO TÚÑEZ, R. YZQUIERDO PERRÍN, *El Coro del Maestro Mateo*, *op. cit.*, p. 51 y ss.; y sobre la iconografía de las fachadas del coro, p. 97 y ss.

<sup>97</sup> Véase R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Descubriendo la catedral: los relieves de la Matanza de los Inocentes...”, *op. cit.*, p. 396 y ss.; y R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Maestro Mateo en el Museo Catedral de Santiago de Compostela”, *op. cit.*, p. 67 y ss.

En la excavación realizada en la cripta y en la escalinata del Obradoiro también se recuperaron otras piezas interesantes del coro, entre ellas, dos arcadas pertenecientes a la secuencia que completaba, con decoración a base de rosetas<sup>98</sup>, sus fachadas exteriores o un fragmento de viga con cimacio que sigue el modelo de otras piezas similares ya conocidas<sup>99</sup>.

Pero, sin duda, el gran hallazgo de esta intervención arqueológica, por otra parte, totalmente inesperado, han sido las cuatro placas en altorrelieve, acompañadas de otros pequeños fragmentos, pertenecientes a un ciclo de la Matanza de los Inocentes; piezas, todas ellas, descubiertas en el ámbito del llamado pseudotransepto de la cripta, donde fueron reutilizadas como material de relleno, probablemente, en los primeros años del siglo XVII, cuando con ocasión de la construcción de la escalinata y la ampliación de la cripta se dispuso el pavimento pétreo que se ha mantenido hasta las recientes obras de rehabilitación<sup>100</sup>.

Los relieves reproducen, con gran sentido narrativo, las escenas propias de los ciclos de los Inocentes del ámbito hispánico<sup>101</sup>: la figura del rey Herodes que, por inspiración demoníaca, en forma de animal monstruoso que se apoya en su hombro y le susurra al oído que lleve a cabo la masacre<sup>102</sup>; el sayón, que recibe la orden del monarca; y, por fin, los soldados, ataviados con ropajes propios de la época, con botas y cota de malla, que ejecutan sin piedad a los mártires, a pesar incluso de las súplicas de una de sus madres<sup>103</sup>. Todo ello con un especial gusto por lo anecdótico y por mostrar la crueldad de la escena, con sangre, cabezas cortadas, etc. Son escenas habituales en la época, sobre todo en el entorno de púlpitos, coros, capiteles y monumentos funerarios, generalmente vinculadas a ciclos de la Infancia de Jesús, personificando en los Inocentes a los primeros mártires del cristianismo<sup>104</sup> (Fig. 17).

No hay referencias documentales sobre la existencia en la catedral compostelana de un ciclo de estas características, ni evidencia científica que, en estos momentos, permita afirmar categóricamente una autoría o una ubicación original en la catedral. Debemos movernos, por tanto, en el terreno de las hipótesis a partir de parámetros propios de la investigación en historia del arte; estilísticamente, parecen piezas algo más avanzadas en el

<sup>98</sup> R. OTERO TÚÑEZ, R. YZQUIERDO PERRÍN, *El Coro del Maestro Mateo*, op. cit., pp. 49-50. Los referidos autores ya recogían la existencia de estas dos piezas en la cripta, pues, embutidas en la base del muro oeste del área correspondiente a su ampliación en el siglo XVII, dejaban a la vista sus motivos decorativos.

<sup>99</sup> Ver R. OTERO TÚÑEZ, R. YZQUIERDO PERRÍN, *El Coro del Maestro Mateo*, op. cit., p. 43 y fotografías de la página 46.

<sup>100</sup> La memoria de la excavación no es concluyente sobre la datación del pavimento de esta zona de la cripta, si bien plantea para todo el espacio los primeros años del siglo XVII coincidiendo con la construcción de la escalinata. No obstante, y dado que hay diferencias en el tipo de losas utilizadas como pavimento entre el área ampliada y el resto, cabría la posibilidad de que correspondiesen a momentos distintos. Las piezas reutilizadas en uno y otro sitio también son diferentes, pues en la zona correspondiente a la ampliación todas pertenecieron claramente al coro mateano, mientras que en el pseudotransepto parece que ninguna de ellas debió haber pertenecido a dicho conjunto. R. YZQUIERDO PEIRÓ, "Descubriendo la catedral: los relieves de la Matanza de los Inocentes...", op. cit., p. 405.

<sup>101</sup> Véase E. LOZANO LÓPEZ, "Tradición e innovación: el ciclo de la matanza de los Inocentes en el Románico hispano", *Anales de Historia del Arte*, volumen extraordinario (2010), pp. 275-291.

<sup>102</sup> M. MELERO MONEO, "El diablo en la matanza de los Inocentes: una peculiaridad de la escultura románica hispana", *D'Art*, n.º 12 (1986), p. 113-126.

<sup>103</sup> L. RÉAU, *Iconografía del Arte Cristiano. Vol. II. Nuevo Testamento*, Barcelona, 2002, p. 269.

<sup>104</sup> F. de A. GARCÍA GARCÍA, "La Matanza de los Inocentes", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. III, n.º 5 (2011), pp. 23-37.



Fig. 17. Placa en altorrelieve con soldado perteneciente al ciclo de la Matanza de los Inocentes hallado en la excavación arqueológica de la cripta y escalinata del Obradoiro. Museo Catedral de Santiago. Foto: A. Enríquez – Fundación Catedral de Santiago.

tiempo a la época de actividad del Maestro Mateo<sup>105</sup>, aunque, como todo el arte gallego de ese momento, están influenciadas por el estilo que los talleres de herencia mateana expandieron por Galicia, a través de diversos focos identificados<sup>106</sup>. Por este motivo y por las propias dimensiones, volúmenes, tratamiento de los paños, detalles decorativos y características físicas de las piezas, tras realizar un detenido análisis formal, estilístico y comparativo de las mismas se concluye, en mi opinión, que parece poco probable su encaje en la fachada del trascoro del Maestro Mateo, en la cual, según los estudios de Otero Túñez e Yzquierdo Perrín, había un tímpano con la Epifanía<sup>107</sup> –hoy perdido–, acompañado, a cada lado, por una placa con los caballos del cortejo de los Magos<sup>108</sup> que todavía se conserva y por una Anunciación, a la que quizás perteneció la imagen de una dama coronada<sup>109</sup> que finalmente fue integrada en la actual reconstrucción del coro<sup>110</sup>.

<sup>105</sup> Tomando como referencia para el desarrollo del proyecto bajo la dirección del Maestro Mateo, las fechas de 1168, momento de la concesión por Fernando II de la pensión vitalicia por la “dirección de la obra de Santiago” y 1211, en que tuvo lugar la consagración de la catedral.

<sup>106</sup> Sobre esta cuestión, véase R. YZQUIERDO PERRÍN, “Los artistas del taller del Maestro Mateo”, en M. Calvo Domínguez (coord.), *Galicia Románica y Gótica. Galicia, terra única*, catálogo de exposición, Santiago, 1997, pp. 246-253.

<sup>107</sup> R. OTERO TÚÑEZ, R. YZQUIERDO PERRÍN, *El Coro del Maestro Mateo*, op. cit., pp. 120 y ss. Como han señalado los citados profesores, este tímpano perdido tuvo destacada influencia en el arte posterior, con una serie de ejemplos relevantes derivados del modelo que habría introducido el Maestro Mateo en la fachada del trascoro. Véase sobre este tema: R. YZQUIERDO PEIRÓ, *Os tímpanos de Compostela*, Santiago, 2022.

<sup>108</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Relieve con caballos del cortejo de los Reyes Magos procedente de la fachada del trascoro”, en R. Yzquierdo Peiró (dir.), *Maestro Mateo*, Santiago, 2019, pp. 118-119.

<sup>109</sup> Pieza que fue colocada en la Cripta del Pórtico de la Gloria por Manuel Chamoso con motivo de la exposición sobre Arte románico que comisarió, en su sede en Compostela, en 1961. La pieza aparece referenciada en el catálogo de dicha muestra con el número 1.800 como “Figura femenina, escultura en granito. Parece por la corona una Virgen o reina orante. Viste túnica y manto. Lleva los brazos doblados y muestra las palmas de las manos al frente, sobre el pecho. Está de pie sobre una base semiesférica. Consta de dos fragmentos, cabeza y cuerpo ahora unidos”, M. GIL, “1800. Figura femenina”, en *El arte románico. Exposición organizada por el Gobierno Español bajo los auspicios del Consejo de Europa*, Barcelona y Santiago, 1961, pp. 525-526. Su modelo iconográfico tanto se correspondería con el de la Virgen de la Anunciación, en el momento en que acepta el mensaje del Arcángel San Gabriel, como con el de la Reina de Sabá, en este caso en relación con la imagen de Salomón que también estaba presente en la sillería. Sobre este tema, véase S. MORALEJO ÁLVAREZ, *Iconografía gallega de David y Salomón*, Santiago, 2004, pp. 82 y 90 (nota 43).

<sup>110</sup> Véase R. YZQUIERDO PERRÍN, *Reconstrucción del coro pétreo del Maestro Mateo*, A Coruña, 1999, espec., fotografía p. 28.

Fig. 18. Placa en altorrelieve con fragmento de Rey Herodes perteneciente al ciclo de la Matanza de los Inocentes hallado en la excavación arqueológica de la cripta y escalinata del Obradoiro. Museo Catedral de Santiago. Foto: A. Enríquez – Fundación Catedral de Santiago.



La simple comparación del mencionado relieve de los caballos y sus arquitecturas, de la citada imagen femenina coronada, así como del resto de piezas atribuidas al coro que se han conservado con estos nuevos relieves demuestra que, tal vez, nos encontramos ante dos momentos y concepciones artísticas diferentes, aunque obviamente presentan elementos comunes y similares. En todo caso, son piezas de extraordinario interés y calidad que, como se ha comentado, sí muestran la pervivencia del estilo mateano<sup>111</sup>.

¿De dónde podrían venir estas piezas y qué relación pudieron haber tenido con el proyecto del Maestro Mateo? Tras realizar un estudio exhaustivo sobre esta cuestión he propuesto y motivado diversas hipótesis acerca de su posible origen<sup>112</sup>: por supuesto,

<sup>111</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Descubriendo la catedral: los relieves de la Matanza de los Inocentes...”, *op. cit.*, p. 407 y ss.

<sup>112</sup> *Ibidem*, pp. 400-424 (esp. 422-424).

podrían vincularse con el coro mateano, aunque no parece que hubieran pertenecido, originalmente, a este conjunto. En este sentido, está documentada, en distintos momentos del siglo XIV, la existencia de una capilla en el *leodoiro* –la amplia tribuna situada sobre el trascoro<sup>113</sup>–, fundada en 1314 por Rodrigo del Padrón<sup>114</sup>; y de otras dos, de carácter funerario, en el propio trascoro, una de ellas<sup>115</sup> fundada en 1340 por Pedro Fernández de Castro, que contaba con un altar que, según consta en la documentación, debía de estar dedicado a san Jorge y a los diez mil mártires<sup>116</sup> pero que, quizás, en realidad, lo acabase siendo a los Inocentes<sup>117</sup>. En este punto, hay que señalar que el comentado modelo iconográfico de Herodes también se usó, en el gótico, en ocasiones, para representar a distintos emperadores romanos en su persecución a los cristianos<sup>118</sup>, una transposición iconográfica que, tal vez, puede tener su interés ante el caso que nos ocupa (Fig. 18).

También cabría la posibilidad de que los relieves se hubiesen añadido, en un momento por determinar, en los muros de alguna de las fachadas exteriores del coro y, de ahí, la forma curvada que alguno de ellos presenta en su parte superior<sup>119</sup>. De igual manera, tiempo después, en la catedral de Mondoñedo se dispusieron unas pinturas con la Matanza de los Inocentes en uno de los muros de cierre de su coro, aunque tras su traslado posterior, hoy se conservan en otra ubicación<sup>120</sup>.

Asimismo, los relieves también podrían proceder de algún otro elemento perteneciente al entorno inmediato del trascoro y, en este punto, se plantea la cuestión de si pudo el *leodoiro* haber contado o haberse completado con un púlpito para dirigirse al pueblo<sup>121</sup> y que este hubiese incorporado una temática que era habitual en este tipo de estructuras. En relación con esta posibilidad, en las *Constituciones* capitulares redactadas en 1255, en tiempos del arzobispo Juan Arias, se denomina al espacio situado sobre el trascoro “pulpitum”,

<sup>113</sup> Según los estudios de Otero Túniz y Yzquierdo Perrín, el espacio destinado a *leodoiro* superaba los 30 m<sup>2</sup> de superficie. R. OTERO TÚÑEZ, R. YZQUIERDO PERRÍN, *El Coro del Maestro Mateo*, op. cit., p. 90.

<sup>114</sup> Véase A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. II. Santiago, 1899, pp. 341-342 y Apéndice LV.

<sup>115</sup> Que estaba situada “so o leedyro da parte u están os tres Reyes Magos”. Recogido por A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M...*, op. cit., t. III, 1900, pp. 116-118 (y nota 1 de la página 117).

<sup>116</sup> “Huun aa loor de sam George caualeyro et dos dez mil mártires”. Recogido por A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M...*, op. cit., t. III, apéndice XXV, pp. 119-122.

<sup>117</sup> Temática que, por otra parte, era más habitual, en el arte hispánico de la época, para este tipo de ubicaciones.

<sup>118</sup> Un ejemplo sobre este tema ha sido recientemente estudiado por A. FRANCO MATA, “Un fragmento de retablo gótico con iconografía martirial”, *Compostellanum*, vol. LXVI, 3-4 (2021), pp. 441-466. Pieza en la que se representaría el momento en que el emperador Magencio, identificado por una inscripción situada sobre él y representado del mismo modo que Herodes en los Inocentes, sedente, coronado y con el diablo susurrándole al oído, ordena el martirio de Santa Catalina. Se trata de un fragmento de relieve marmóreo que se conserva en manos particulares y que la citada autora ha datado en el siglo XIV.

<sup>119</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Descubriendo la catedral: los relieves de la Matanza de los Inocentes...”, op. cit., p. 414.

<sup>120</sup> Véase, en relación con este tema, M. CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, “Relecturas da pintura mural e do tesouro medieval das catedrais da Sé de Mondoñedo: vellas e novas cuestións a debate”, *Estudios Mindonienses*, vol. 34 (2020-2021), pp. 11-72 (esp. 60-64).

<sup>121</sup> “En las fiestas principales, las Lecciones, Epístolas y Evangelios se cantaban en el *legitorium* (*leodoiro*), que venía a ser una especie de tribuna que había en el fondo del coro, la cual era tan capaz, que en ella podía haber altares y celebrar sesiones el Cabildo”. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M...*, op. cit., T. II., op. cit., pp. 173-174.

si bien posteriormente siempre aparece referenciado como *leedoiro*. Además, la presencia de estos ciclos dedicados a la Infancia de Cristo en espacios próximos a los coros no era extraña en la escultura gótica, conservándose varios ejemplos destacados de ello, caso de los púlpitos de las catedrales de Pisa, Siena o Pistoia, o del trascoro de Notre-Dame de París<sup>122</sup>.

Aún sin abandonar el ámbito más próximo al proyecto mateano también cabría la posibilidad de que estos relieves hubieran pertenecido a algún altar situado en la cripta del Pórtico de la Gloria, un espacio del que se desconoce para qué uso fue concebido originalmente<sup>123</sup>, pero que ya a mediados del siglo XIII fue remodelado y pudo disponerse alguna capilla en la que tendrían encaje estos relieves<sup>124</sup>; o en la fachada occidental situada sobre la cripta, donde también debió de haber un tímpano de la Adoración de los Magos<sup>125</sup>, fechado hacia 1323 y que hoy se conserva en el museo<sup>126</sup>.

Por fin, una última alternativa es que el ciclo de la Matanza de los Inocentes hubiese pertenecido a una de las capillas que se sucedieron, desde mediados del siglo XIII, en el claustro medieval<sup>127</sup>. Precisamente, las dovelas góticas que aparecieron junto a los relieves de los Inocentes en la excavación de la cripta –un hecho que de ninguna manera puede ser casual o circunstancial– se corresponden en su decoración con otras piezas similares del citado claustro que han llegado a nuestros días, como también tienen relación con elementos del claustro algunos detalles decorativos situados en la base de algunos de los relieves<sup>128</sup> (Fig. 19).

Por tanto, como se ha comentado, en este momento no es posible afirmar de forma categórica, con un mínimo fundamento científico, ninguna hipótesis de procedencia y,

<sup>122</sup> F. de A. GARCÍA GARCÍA, “La Matanza de los Inocentes”, *op. cit.*, p. 26.

<sup>123</sup> Sobre la funcionalidad original del espacio de la Cripta del Pórtico de la Gloria se han planteado diversas hipótesis, entre ellas la de que fuese concebida para albergar el Panteón Real compostelano. De haber sido así, (como propusieron en su día, desde diferentes perspectivas, los profesores R. OTERO TÚÑEZ, R. YZQUIERDO PERRÍN, *El Maestro Mateo y el Pórtico de la Gloria en la catedral de Santiago*, León, 2010, p. 30, y G. BOTO VARELA, “Panthéons royaux des cathédrales de Saint-Jacques-de-Compostelle et de Palma de Majorque. À la recherche d’un espace funéraire qui n’a jamais été utilisé”, en *Espace ecclésial et liturgique au Moyen Âge*, Lyon, 2010, pp. 275-309) finalmente no habría llegado a tener ese uso.

<sup>124</sup> Hacia el año 1250 está datada una imagen de Santiago el Menor que, tras pasar tiempo embutida en el pilar de acceso a la cripta (probablemente desde principios del siglo XVII), se ha retirado durante las obras en este espacio y, tras su restauración, se ha incorporado al Espacio Maestro Mateo del Museo Catedral como ejemplo de los talleres de herencia mateana que siguieron trabajando en la catedral a lo largo de los siglos XIII y XIV (Véase R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Los talleres continuadores del arte del Maestro Mateo: las imágenes de un ángel con cartela y de Santiago el Menor de la Cripta del Pórtico de la Gloria”, en R. Yzquierdo Peiró (dir.), *Maestro Mateo, op. cit.*, pp. 130-132). Probablemente, esta pieza estuvo destinada originalmente a la propia cripta, espacio en el que se sabe que, durante un tiempo, se dio culto al “otro Santiago” de Compostela (J. M. GARCÍA IGLESIAS, *Santiago de Santiago. Dos apóstoles al final del Camino*, Santiago, 2011, p. 179).

<sup>125</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, *Os tímpanos de Compostela, op. cit.*

<sup>126</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Descubriendo la catedral: los relieves de la Matanza de los Inocentes...”, *op. cit.*, pp. 416-417.

<sup>127</sup> Sobre el claustro medieval de la catedral véase R. YZQUIERDO PERRÍN, “Aproximación al estudio del claustro medieval de la catedral de Santiago”, *Boletín de Estudios del Seminario Fontán-Sarmiento*, n.º 10 (1989), Santiago, pp. 15-42; E. CARRERO SANTAMARÍA, “Un largo proyecto edificatorio: el claustro medieval de la Catedral de Santiago de Compostela”, en M. Calvo Domínguez (coord.), *Santiago, La esperanza. Palacio de Gelmírez*, catálogo de exposición, Santiago, 1999, pp. 328-333; y R. YZQUIERDO PERRÍN, “El muro sur de la catedral de Santiago y sus edificaciones anejas”, en R. Yzquierdo Peiró (dir.), *La catedral de los Caminos. Estudios sobre arte e historia*, Santiago, 2021, pp. 385-476.

<sup>128</sup> R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Descubriendo la catedral: los relieves de la Matanza de los Inocentes...”, *op. cit.*, p. 417 y ss.



Fig. 19. Fragmentos de dovelas góticas halladas en la excavación arqueológica de la cripta y escalinata del Obradoiro junto al ciclo de la Matanza de los Inocentes. Museo Catedral de Santiago. Foto: R. Yzquierdo Peiró – Fundación Catedral de Santiago.

en cambio, sí parece razonable, por los motivos expuestos, plantear ciertas dudas sobre la posibilidad de que estas obras procedan del proyecto original del Maestro Mateo en la catedral, desarrollado entre las últimas décadas del siglo XII y primeros años del XIII, y, por ello, que puedan deberse a la mano de alguno de los escultores del taller que, directamente, trabajó a las órdenes del Maestro Mateo<sup>129</sup>.

Por lo que se refiere al plano museístico, estos últimos e importantes hallazgos se exponen, en la actualidad, en espacios del Palacio de Gelmírez, recreando en su montaje la apariencia de un depósito arqueológico en proceso<sup>130</sup>. Supone, hasta el momento, la

<sup>129</sup> *Ibidem*, pp. 422-424.

<sup>130</sup> Exposición temporal bajo el título “Descubriendo la catedral. Nuevos hallazgos arqueológicos, 2017-2021”. El folleto divulgativo editado con motivo de la exposición puede descargarse a través de internet en el siguiente enlace: [http://catedraldesantiago.es/wp-content/uploads/2021/09/Libroto\\_expo\\_hallazgos\\_2021.pdf](http://catedraldesantiago.es/wp-content/uploads/2021/09/Libroto_expo_hallazgos_2021.pdf). Asimismo, existe una exposición virtual disponible en la plataforma Google arts & culture <https://artsandculture.google.com/story/IAUx06jaWQTYiQ> y en el catálogo digital del Museo Catedral de Santiago: <https://www.museocatedraldesantiago.es/es/nuevos-hallazgos-en-la-catedral/>



Fig. 20. Exposición *Descubriendo la catedral. Nuevos hallazgos arqueológicos, 2017-2021* en la Sala de Armas del Palacio de Gelmírez, Museo Catedral de Santiago. En primer término, conjunto de piezas pertenecientes al ciclo de la Matanza de los Inocentes halladas en la excavación arqueológica de la cripta y escalinata del Obradoiro. Foto: R. Yzquierdo Peiró – Fundación Catedral de Santiago.

última y más reciente actuación museística y expositiva relacionada con el programa de valorización del Maestro Mateo que se ha venido desarrollando en la catedral en la última década (Fig. 20).

Por tanto, siguiendo la estela de las actuaciones realizadas en los años 80 del siglo pasado, en los últimos años, a través de un programa impulsado por la catedral, se ha avanzado notablemente en el conocimiento y valorización de la figura y la obra del Maestro Mateo. Todos los proyectos y actuaciones que han formado parte de dicho programa se han fundamentado desde una perspectiva científica y rigurosa: en primer lugar, se han realizado los estudios y publicaciones a partir de los cuales, a continuación, se han llevado a cabo las correspondientes acciones de conservación y difusión, en este caso, a través de proyectos museísticos, expositivos y divulgativos que permiten, en definitiva, acercar a la sociedad los resultados de todos estos trabajos.

[Volver al índice](#)



ROMANESQUE SCULPTURE  
OF THE PILGRIMAGE ROADS

BY

A. KINGSLEY PORTER



IN TEN VOLUMES

VOLUME I

TEXT

BOSTON  
MARSHALL JONES COMPANY

1923

El arte en los Caminos  
de Peregrinación.  
Historiografía, mito y  
realidad



# The Architecture in the Camino de Santiago. Competing Cults of Saints' Tombs in Aquitaine

Henrik Karge

Technische Universität Dresden, Alemania

**T**he Cathedral of Santiago de Compostela is an exceptional building in several respects. The only widely recognised apostolic burial church in Europe, apart from St Peter's and St Paul's in Rome, stands in one of the most remote regions of the continent, and its construction from around 1075 onwards must have seemed like an apparition from another star in Galicia. It is worth taking a comparative look at the rural church of San Antolín de Toques (1067) near Compostela, to grasp the extreme contrast in the scale and conception of the buildings erected at around the same time in the northwest of Spain<sup>1</sup>.

This does not only concern the region of Galicia. The large-scale building over the tomb of St. James stands as the most radically innovative advance in the architectural history of medieval Spain (Fig. 1)<sup>2</sup>. In place of the relatively small basilica of Alfonso III,

<sup>1</sup> See for the regional context: Isidro G. BANGO TORVISO, "Arquitectura románica en Galicia. Desde los orígenes hasta 1168", in Xosé Carlos Valle Pérez, Jorge Rodrigues (eds), *El arte románico en Galicia y Portugal / A arte románica em Portugal e Galiza*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza / Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 12-29.

<sup>2</sup> For a wider historical context see now: Henrik KARGE, "Spanish Medieval Architecture: European Currents and Regional Solutions on the Fringe of the Christian World", in Richard A. Etlin (ed.), *The Cambridge Guide to the Architecture of Christianity*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2023 (publ. 2022), pp. 467-488, esp. pp. 467-469.

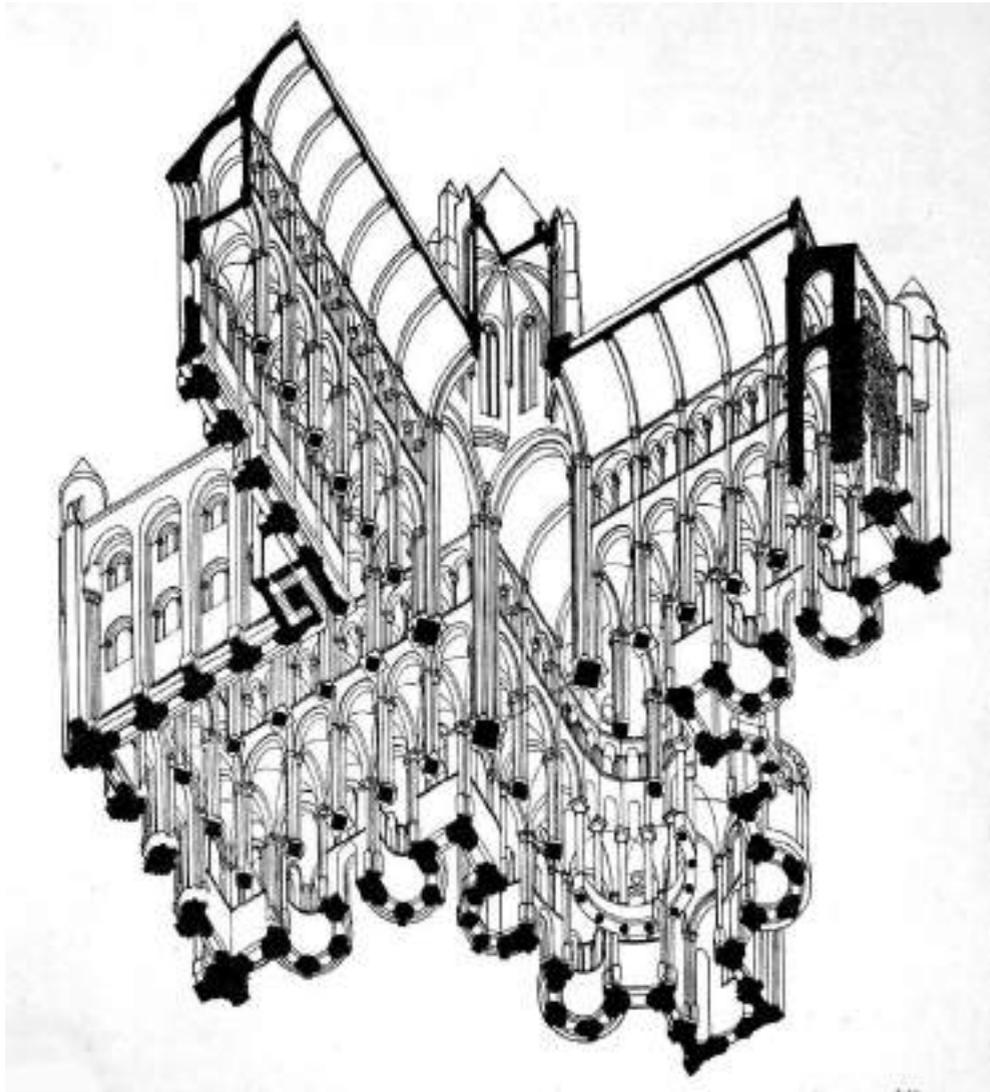


Fig. 1. Cathedral of Santiago de Compostela, isometric perspective of the Romanesque church (K. J. Conant).

built in the liturgical tradition of early medieval Spain and dedicated in 899<sup>3</sup>, an architectural megastructure of international character, suited for the new Roman liturgy, arose here for the first time. Its dimensions were now tailored to the fast-growing crowds of pilgrims from all over Europe. The expansive transepts extend nearly sixty-six

<sup>3</sup> Cf. Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, pp. 107-118, 127-145, 245-259; Achim ARBEITER, Sabine NOACK-HALEY, *Christliche Denkmäler des frühen Mittelalters vom 8. bis ins 11. Jahrhundert (Hispania Antiqua)*, Mainz, Zabern, 1999, pp. 216-225; Henrik KARGE, "The European Architecture of Church Reform. The Romanesque Cathedral of Santiago de Compostela", in James D'Emilio (ed.), *Culture and Society in Medieval Galicia. A Cultural Crossroads at the Edge of Europe*, Leiden / Boston, Brill, 2015, pp. 573-630, esp. pp. 576-583.

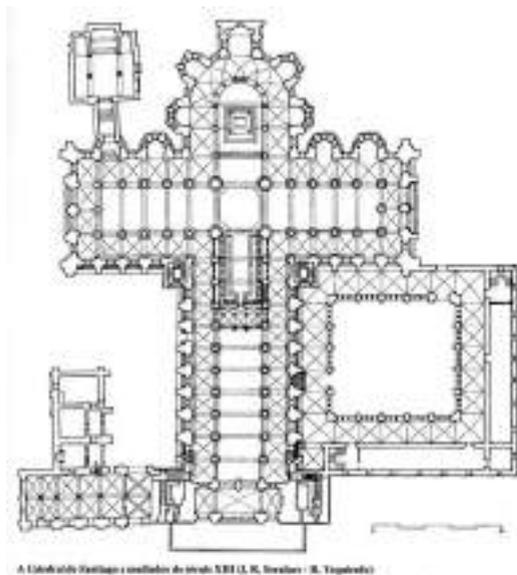


Fig. 2. Cathedral of Santiago de Compostela, ground plan of the church and neighbouring structures in the 13th century (J. R. Soraluce Blond, X. Fernández Fernández).

meters, while the interior length of ninety-nine meters from east to west was three times that of the predecessor church.

Within the context of the kingdoms of León, Castile and Navarre, the sepulchral church of St. James surpasses all comparable buildings of

its time in its dimensions and the technological level of its construction. Even the royal palace church of San Isidoro in León, consecrated in 1063, of which individual sections have survived in the new collegiate church of the early 12th century, was still an astonishingly small structure in the Asturian tradition<sup>4</sup>. Thus, the architectural environment of northern Spain can contribute little to the understanding of the original conception of the Cathedral of Santiago<sup>5</sup>. Even in comparison with its French models, which will be discussed in more detail, the format of the burial church of St. James proves to be absolutely equal. While the Galician cathedral did not match the length of the nave of its most important model in southern France—Saint-Sernin de Toulouse, it did surpass it in the span of its transepts and in the twenty-two meter height of its nave<sup>6</sup>.

Among similar buildings, the Romanesque basilica of Santiago de Compostela stands out for the clarity and precision of its system of proportions, right down to the basic units of measurement. The groundplan traces a Latin cross whose axes in the nave and transepts stand in a simple 3:2 relationship (Fig. 2). More remarkably, these measurements were calculated in round numbers: the distance from the Pórtico de la Gloria to the east wall of the axial chapel of the choir equals three hundred Drusian feet (at 32.91 cm to the foot), while two hundred feet separate the two transept portals. Similarly, the width of the nave is thirty feet, between the axes of the flanking piers,

<sup>4</sup> Cf. John W. WILLIAMS, “León and the Beginnings of Spanish Romanesque”, in *The Art of Medieval Spain A. D. 500-1200*, exh. cat. New York, Metropolitan Museum, New York, Abrams, 1993, pp. 167-173; Henrik KARGE, *Romanische Architektur in Spanien. Wandlungsprozesse des nordspanischen Kirchenbaus im europäischen Kontext*, Halle, Universitätsverlag Halle-Wittenberg, 2019, pp. 37-41.

<sup>5</sup> In turn, the Cathedral of Santiago naturally exerted significant influences on the development of religious architecture on the Iberian Peninsula, but this important topic cannot be dealt with here.

<sup>6</sup> The interior length of Saint-Sernin is one hundred and fifteen meters and the nave is twenty-one meters high.

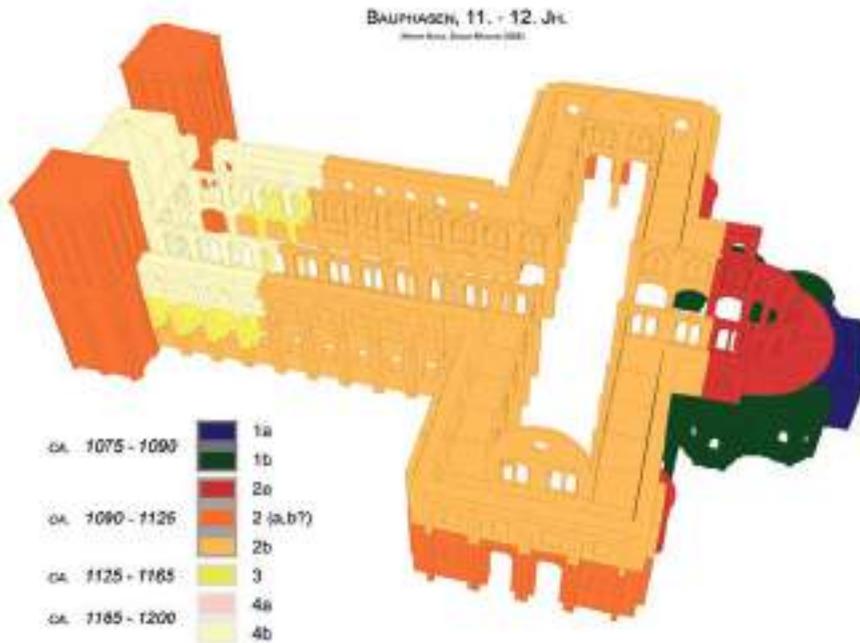


Fig. 3. Cathedral of Santiago de Compostela, perspective with representation of the construction phases (H. Karge).

and the height to the springing of the barrel vault is fifty feet<sup>7</sup>. The regularity of these proportions undoubtedly contributes to the special aesthetic effects of the groundplan of the cathedral.

The whole architectural design is of French or, more precisely, Aquitanian origin: the three aisles of the nave and transepts of the Latin cross; the ambulatory and five radial chapels of the choir—with four other chapels on the east side of the transepts; the continuous enclosure of the nave, transept, and choir by the side aisles and ambulatory; the continuous galleries that open onto the central spaces through doubled arches; and the integrated system of vaults with the aisles covered by groin vaults, the galleries by quarter vaults, and the nave and transepts by barrel vaults whose transverse arches rhythmically mark the bay divisions. The precise and systematic handling of details is exemplified by the design of the cruciform piers ringed with responds on their axes. With such treatment throughout, the design of the so-called pilgrimage church achieved a degree of perfection in Santiago de Compostela that can be found nowhere in France. Nothing makes this clearer than the splendid decorum of the figured portals on all three façades, an arrangement that was fully elaborated here for the first time in Europe.

<sup>7</sup> For these measurements and their symbolic significance: Ronny HORST, *Santiago de Compostela: die Sakraltopographie der romanischen Jakobus-Kathedrale*, Korb, Didymos, 2012, pp. 158-165.

There is an incomparable abundance of written sources concerning the Cathedral of Santiago: in addition to several inscriptions and juridical documents these are especially the chronicle of (arch)bishop Diego Gelmírez<sup>8</sup> named *Historia Compostellana*<sup>9</sup> and the relevant chapters of the famous Pilgrim's Guide, the fifth book of the *Liber Sancti Jacobi* or *Codex Calixtinus*, written around the year 1135, which form the most exact architectural description of a building from that early epoch<sup>10</sup>. Nevertheless, the construction history of Santiago de Compostela has been debated for decades and new investigations, including various studies of the author of this article, put a new complexion on this subject<sup>11</sup>. A brief chronological sketch must suffice here (Fig. 3).

According to the written sources, construction was begun by Bishop Peláez around 1075 and went ahead rather quickly until the years before 1130 when the cathedral building was considered to be nearly finished (date of completion according the *Codex Calixtinus*: 1122, according to the *Historia Compostellana*: 1124) although there was certainly

<sup>8</sup> On the outstanding role played by Diego Gelmírez in the history of Santiago de Compostela, as in Spanish history in general: Richard A. FLETCHER, *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford, Clarendon, 1984; Manuel CASTIÑEIRAS, "Didacus Gelmirius, Patron of the Arts. Compostela's Long Journey: from the Periphery to the Center of Romanesque Art", in Manuel Castiñeiras (ed.), *Compostela and Europe. The Story of Diego Gelmírez*, Milano, Skira, 2010, pp. 32-97.

<sup>9</sup> Edition: Emma FALQUE REY (ed.), *Historia Compostellana (Corpus Christianorum. Continuation Mediaevalis, 70)*, Turnhout, Brepols, 1988. On the history of editing and impact: Ludwig VONES, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130 (Kölner historische Abhandlungen, 29)*, Cologne / Vienna, Böhlau, 1980; F. LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela, op. cit.*, pp. 46-93. Evaluation of the chronicle with regard to the building history and sacred topography of the cathedral: Jens RÜFFER, *Die Kathedrale von Santiago de Compostela (1075-1211). Eine Quellenstudie*, Freiburg im Breisgau / Berlin / Vienna, Rombach, 2010, pp. 39-87; HORST, *Santiago de Compostela, op. cit.*; Henrik KARGE, "Von der bischöflichen zur königlichen Apostelkirche – Transformationen des Memorialbaus in Santiago de Compostela", in Katja Schröck / Bruno Klein / Stefan Bürger (eds.), *Kirche als Baustelle. Große Sakralbauten des Mittelalters*, Cologne / Weimar / Vienna, Böhlau, 2013, pp. 243-259; Victoriano NODAR FERNÁNDEZ, *El bestiario de la Catedral de Santiago de Compostela. Espacio, función y audiencia*, Santiago de Compostela, Andavira / Consorcio de Santiago, 2021, esp. pp. 88-100.

<sup>10</sup> Jeanne VIELLIARD, *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Paris, J. Vrin, 5th ed., 1984; Paula GERSON, Annie SHAVER-CRANDELL and Alison STONES (eds.), *The Pilgrim's Guide: A Critical Edition*, 2 vols., London, Harvey Miller, 1998. Cf. Klaus HERBERS, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der 'Liber Sancti Jacobi'. Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, Wiesbaden, Steiner, 1984; idem, "Codex Calixtinus. The Book of the Church of Compostela", in Manuel Castiñeiras, *Compostela and Europa...*, *op. cit.*, pp. 122-141.

<sup>11</sup> Recent studies on the history of construction: Christabel WATSON, *The Romanesque Cathedral of Santiago de Compostela: A Reassessment*, Oxford, Archaeopress, 2009; Henrik KARGE, "Die Kathedrale von Santiago de Compostela. Neue Forschungen zur Baugeschichte der romanischen Jakobuskirche," in Achim Arbeiter, Christiane Kothe and Bettina Marten (eds.), *Hispaniens Norden im 11. Jahrhundert. Christliche Kunst im Umbruch / El Norte hispánico en el siglo XI. Un cambio radical en el arte cristiano*, Petersberg, Imhof, 2009, pp. 183-199, 289; idem, "European Architecture of Church Reform", *op. cit.*, pp. 590-609; José Luis SENRA (ed.), *En el principio: Génesis de la Catedral Románica de Santiago de Compostela. Contexto, construcción y programa iconográfico*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 2014; Bernd NICOLAI, Klaus RHEIDT, "Nuevas investigaciones sobre la historia de la construcción de la catedral de Santiago de Compostela", *Ad limina*, 1 (2010), pp. 53-79; idem (eds.), *Santiago de Compostela. Pilgerarchitektur und bildliche Repräsentation in neuer Perspektive / Santiago de Compostela. Pilgrims architecture and visual representation in a new perspective*, Bern, Lang, 2015; esp. Klaus RHEIDT, "Neue Forschungen zur Baugeschichte der Kathedrale von Santiago de Compostela – bauliche Entwicklung und Bauphasen des Langhauses", in *Santiago de Compostela. Pilgrims architecture...*, *op. cit.*, pp. 103-133; Manuel CASTIÑEIRAS, "La catedral medieval: la dilatada historia de la obra románica y su epílogo bajomedieval", in Ramón Yzquierdo Peiró (ed.), *La Catedral de los Caminos. Estudios sobre Arte e Historia*, Santiago de Compostela, Fundación Catedral de Santiago, 2020, pp. 241-383; V. NODAR FERNÁNDEZ, *El bestiario...*, *op. cit.*, pp. 43-130.

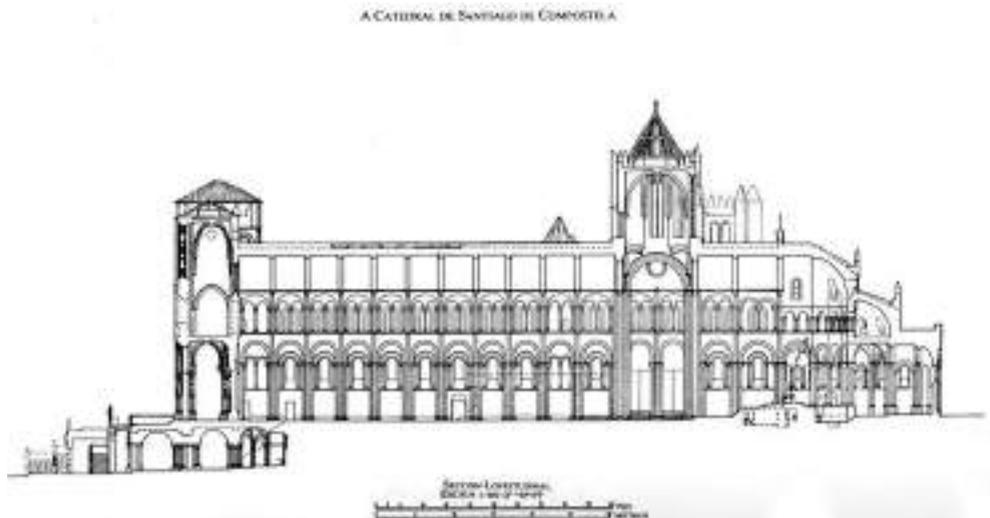


Fig. 4. Cathedral of Santiago de Compostela, longitudinal section of the church in the 13th century (K. J. Conant).

still a gap within the construction of the nave. In contrast to former studies, it is now substantiated by various observations that the western façade including a first main portal dedicated to the transfiguration of Christ – bipartite unlike the existing *Pórtico de la Gloria* consisting of three openings – had been partially erected by 1130. The axial deviation of the two towered main façade compared to the eastern parts of the cathedral and some details of the western wall of the crypt beneath the *Pórtico de la Gloria* provide evidence of the early construction of the façade which was required by the sloping terrain: it served as an abutment for the cathedral building (Fig. 4). Moreover, the antecedent structure of the western façade is described rather exactly by the Pilgrim’s Guide of the *Codex Calixtinus* supplying thus a *terminus ante quem* for its construction around 1135.

The extremely brief description of the sculpture programme alone makes it seem doubtful that the original west portal was completely executed before Master Mateo was employed as master of works of the cathedral building in 1168. Mateo demolished the central part of the old western façade in order to implant the famous *Pórtico de la Gloria* and its substructure, the so-called crypt of the *Pórtico*, within the older framework of the Romanesque cathedral<sup>12</sup>. The portal inscription of 1188 reflects Master

<sup>12</sup> The complex questions concerning the original west façade of the cathedral and the extent of Master Mateo’s intervention are dealt with in: Christabel WATSON, *The Romanesque Cathedral...*, *op. cit.*; Henrik KARGE, “Neue Forschungen”, *op. cit.*, pp. 189-194; *idem*, “De la portada románica de la Transfiguración al *Pórtico de la Gloria*. Nuevas investigaciones sobre la fachada occidental de la catedral de Santiago de Compostela”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 75 (2009), pp. 17-30; Annette MÜNCHMEYER, “Die Entwicklung einer relativen Bauchronologie für die Westkrypta”, in Bernd Nicolai, Klaus Rheidt, *Santiago de Compostela...*, *op. cit.*, pp. 185-197; Bernd NICOLAI, “From Transfiguration to Parousia. Examining the Development of the West Portal of the Cathedral of Santiago de Compostela”, in Bernd Nicolai, Klaus Rheidt, *Santiago de Compostela...*, *op. cit.*, pp. 213-233; Peter CORNELIUS CLAUSSEN, “Zu Mateo und seiner Inschrift am *Pórtico de la Gloria*”, in Bernd Nicolai, Klaus Rheidt, *Santiago de Compostela...*, *op. cit.*, pp. 235-251; M. CASTIÑEIRAS, “Catedral medieval...”, *op. cit.*, pp. 315-318; V. NODAR FERNÁNDEZ, *El bestiario...*, *op. cit.*, pp. 106-130.

Mateo's building enterprise *a fundamentis* (from the foundations) and supplies a *terminus ante quem* for the fabrication of the monumental jamb statues and reliefs. The redesign of the west front was accompanied by a change of patrons: instead of the archbishop of Compostela it was King Ferdinand II of León who commissioned Master Mateo to reconstruct the western portal of the Church of St. James. Santiago Cathedral became the new burial place of the kings of León, competing with the Castilian royal *panteones* in Toledo Cathedral and the convent of Las Huelgas. Thus, the Pórtico de la Gloria, a sculptured portal of the highest rank, demonstrated the pre-eminence of the apostle James among the saints of Europe and at the same time the pre-eminence of the Leonese king among the monarchs of Spain – Fernando II called himself frequently *Hispanorum rex*<sup>13</sup>.

## Pilgrimage centres in Aquitaine

There can be no question that the cathedral begun in Santiago in 1075 as well as Master Mateo's remodeling of the west front after 1168 were closely related to contemporary architecture in France. Ever since Compostela's late arrival in the field of Romanesque scholarship – until the end of the nineteenth century, the pilgrimage site remained largely unknown in French and even Spanish scholarship<sup>14</sup> –, a sizeable sector of international scholarship has concentrated its attention on the monuments of the pilgrimage roads to Compostela. Above all, the interrelationship of the groundplans of five churches – Saint-Martin de Tours, Saint-Martial de Limoges, Sainte-Foy de Conques,

<sup>13</sup> Cf. Henrik KARGE, "'Hoc ego facio ad restaurationem portus apostolic.' Der Pórtico de la Gloria und die königliche restauratio von Santiago de Compostela in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts", in Claudia Rückert, Jochen Staebel (eds.), *Mittelalterliche Bauskulptur in Frankreich und Spanien. Im Spannungsfeld des Chartreser Königsportals und des Pórtico de la Gloria in Santiago de Compostela / La escultura medieval en Francia y España. Las zonas de confluencia entre el Pórtico Real de Chartres y el Pórtico de la Gloria en Santiago de Compostela (Ars Iberica et Americana)*, 13) Frankfurt / Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 2010, pp. 321-340. Current to Master Mateo and the Pórtico de la Gloria: Manuel CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, "El Maestro Mateo o la unidad de las artes", in Pedro Luis Huerta Huerta (ed.), *Maestros del románico en el Camino de Santiago*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2010, pp. 189-239; Henrik KARGE, "Meister Mateo. Ein königlicher Baumeister in der Kathedrale von Santiago de Compostela", in *Monumenta Misnensia. Baumeister der Gotik und Neugotik. Festschrift für Günter Donath*, Meißen, Dombau-Verein Meißen, 2016, pp. 18-32; Ramón YZQUIERDO PEIRÓ (ed.), *Maestro Mateo*, Santiago de Compostela, Fundación Catedral de Santiago / Cabildo de la Catedral de Santiago, 2019; Francisco PRADO-VILAR (ed.), *El Pórtico de la Gloria. Arquitectura, material y vision / The Portal of Glory. Architecture, Matter, and Vision*, Madrid, Fundación General de la Universidad Complutense, 2020; M. CASTIÑEIRAS, "Catedral medieval...", *op. cit.*, pp. 329-347.

<sup>14</sup> In the first survey work on the history of architecture in Spain – José CAVEDA, *Ensayo histórico sobre los diversos géneros de Arquitectura empleados en España*, Madrid, Saunaque, 1848 – only a few incidental references to Santiago de Compostela appear. The art-historical discovery of Santiago Cathedral is apparently due to the English architect George Edmund Street (*Some Account of Gothic Architecture in Spain*, London, Murray, 1865). In contrast, 19th century French Romanesque research largely excluded Spain; cf. Jean NAYROLLES, *L'invention de l'art roman à l'époque moderne (XVIII-XIX siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, esp. pp. 270-277; Henrik KARGE, "De Santiago de Compostela a León: modelos de innovación en la arquitectura medieval española. Un intento historiográfico más allá de los conceptos de estilo", *Anales de Historia del Arte* (Madrid, Univ. Complutense), vol. extraord (2009), pp. 165-196, here pp. 173-174.

Saint-Sernin de Toulouse, and Santiago de Compostela – has had a profound impact, for their striking similarities in structure and design suggest a family of buildings (Fig. 5)<sup>15</sup>. From the easily remembered replication of these five similar groundplans in numerous surveys, the concept of a European pilgrimage architecture took shape and it gained prominence through another remarkable coincidence: the four French churches each stood on one of the roads to Santiago described in the *Pilgrim's Guide* of the *Codex Calixtinus*—Tours stood on the *Via Turonensis*, Limoges on the *Via Lemovicensis*, Conques on the *Via Podiensis*, and Toulouse on the *Via Egidiana* (Fig. 6)<sup>16</sup>.

A closer reading of the *Pilgrim's Guide* makes plain that the concept of an architecture of the pilgrimage roads ill fits the complex historical reality of the eleventh and twelfth centuries. If you look more closely at the descriptions of the routes, you will notice in the case of Limoges that Saint-Martial is not even mentioned there as a station and place of worship, but only the nearby Saint-Léonard de Noblat (“per [...] Sanctum Leonardum Lemovicensem”)<sup>17</sup> whose chevet was designed about 1130-1150 – around the time of the *Pilgrim's Guide* – on the model of Saint-Martial<sup>18</sup>. Even in the description – in Chapter 8 of the *Pilgrim's Guide* – of the shrines and their saints, Saint-Sernin de Toulouse, Sainte-Foy de Conques, and Saint-Martin de Tours are presented in detail, but, for Limoges, only Saint-Léonard de Noblat – not Saint-Martial –

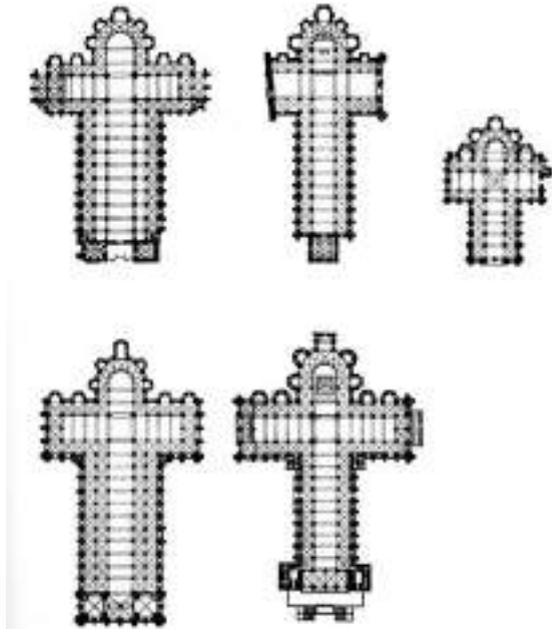


Fig. 5. Plans of the so-called pilgrimage churches: Saint-Martin de Tours, Saint-Martial de Limoges (Saviour's Church), Sainte-Foy de Conques, Saint-Sernin de Toulouse, Santiago de Compostela (K. J. Conant).

<sup>15</sup> The plans were published together, for example, by Kenneth John CONANT, *Carolingian and Romanesque Architecture, 800 to 1200 (The Pelican History of Art)*, Harmondsworth / Baltimore / Mitcham, Penguin, 1959, p. 93, fig. 113, but comparisons were already made before 1900: Auguste BOUILLET, “Sainte-Foy de Conques, Saint-Sernin de Toulouse, Saint-Jacques de Compostelle”, *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, 53 (1893), pp. 117-128. For a current state of the question: John WILLIAMS, “The Basilica in Compostela and the Way of Pilgrimage”, in M. Castiñeiras, *Compostela and Europe...*, *op. cit.*, pp. 110-121.

<sup>16</sup> Paula GERSON, *Pilgrim's Guide*, vol. 2, pp. 10-11. For the buildings along the pilgrimage roads: Paula GERSON, Annie SHAVER-CRANDELL and Alison STONES (eds.), *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela. A Gazetteer*, London, Harvey Miller, 1995.

<sup>17</sup> Jeanne VIELLIARD, *Le Guide du pèlerin...*, *op. cit.*, pp. 2-3; Paula GERSON, *Pilgrim's Guide*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 10-11.

<sup>18</sup> Cf. Éric SPARHUBERT, “Saint-Léonard-de-Noblat, collégiale Saint-Léonard”, in : *Congrès archéologique de France 172 (2014) : Haute-Vienne romane et gothique. L'âge d'or de son architecture*, Paris, Société Française d'Archéologie, 2016, pp. 219-244.



Fig. 6. Map with the pilgrimage roads to Compostela according to the *Pilgrim's Guide* in the *Codex Calixtinus*.

appears with a long account of the saint's legend<sup>19</sup>. This need not be interpreted as a deliberate disregard for the importance of Saint-Martial<sup>20</sup>; as Bernadette Barrière's research into territorial history has shown, the road used from Bourges to Bordeaux since Roman times, which is largely identical to the route described in the *Pilgrim's Guide*, did indeed pass through Saint-Léonard de Noblat and past the town of Limoges<sup>21</sup>. Nevertheless, a century earlier it would hardly have been conceivable to omit the Abbey of Saint-Martial, which will be discussed in more detail below, from a list of pilgrimage sites on the way to Compostela - the temporal difference between the construction of the abbey church in the 11th century and the writing of the *Pilgrim's Guide* around 1135 may already have brought about a certain shift in perspective. Most important, the *Pilgrims' Guide* cites many other shrines – Saint-Gilles-du-Gard, Saint-Front de Périgueux, and Saint-Eutrope de Saintes, for example – whose churches have no relationship to the supposed pilgrimage type.

On the other hand, the complexity of a multitude of different types of church buildings on the pilgrimage roads to Compostela does not invalidate the observation of a strictly limited set of buildings closely related to Santiago Cathedral<sup>22</sup>. Especially in

<sup>19</sup> Jeanne VIELLIARD, *Le Guide du pèlerin...*, *op. cit.*, pp. 52-57; GERSON, *Pilgrim's Guide*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 43-48.

<sup>20</sup> The critical potential of this omission is quite widely interpreted in Richard LANDES, "The Absence of St. Martial of Limoges from the *Pilgrim's Guide*: A Note Based on Work in Progress", in John Williams, Alison Stones (eds.), *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James (Jakobus-Studien, 3)*, Tübingen, Narr, 1992, pp. 231-327.

<sup>21</sup> Bernadette BARRIÈRE, "Itinéraires médiévaux: du Limousin à l'Aquitaine", in Bernadette Barrière, *Limousin médiéval. Le temps des créations*, Limoges, PULIM, 2006, pp. 35-71, esp. pp. 41-46.

<sup>22</sup> This is emphasized by John WILLIAMS, "The Basilica in Compostela...", *op. cit.*, pp. 112-113.

view of the markedly heterogeneous structural solutions that characterise the development of French church architecture in the 11th century<sup>23</sup> in general, the great structural similarities of our Santiago-type church group are particularly striking: cruciform buildings provided with ambulatories and radiating chapels, but without a crypt, multi-aisle constructions in the nave and transept, groined vaulting in the side aisles, barrel vaulting in the main aisles, circumferential galleries with half-barrel vaulting that open up to the main aisles by means of twin arcades, each of which is covered by a blind arch. How can these extraordinary structural similarities of the church buildings erected so far apart be explained? The solution developed in the following will be to focus on the architectural-artistic setting and presentation of the tombs of venerated saints.

A key observation is that the circle of models for the Galician Church of St James is limited to the west and southwest of France, including the Massif Central; their most characteristic structural features are rooted in the regional architectural traditions of southwest France. The term “Aquitaine” has been deliberately chosen here to designate the relevant cultural area in order to critically question the mostly self-evident reference to the overarching national entity of France for the political-cultural situation of the 11th century. Of course, what is meant here is not the present-day region of Aquitaine, which concentrates on the surroundings of the city of Bordeaux, but the large region between the Loire, the Massif Central and the Pyrenees, which developed as an overarching entity during the time of the Great Migrations: the empire of the Visigoths with its centre in Toulouse was replaced by the Frankish kingdom of Aquitaine, which temporarily took on the rank of a kingdom (781-877)<sup>24</sup>. Despite the many territorial dissections of the early and high Middle Ages, there remained a striking cultural continuity of the Aquitanian area, which is clearly distinct from both the northern French regions and the Mediterranean southern France. The view of this has been largely obscured by the long tradition of French national historiography<sup>25</sup>. In the 11th and 12th centuries, the Aquitanian dukes residing in Poitiers developed a wide-ranging dominion that was quite capable of competing with the power of the only nominally superior French kings. Even though Toulouse, the former capital of the Carolingian kingdom of Aquitaine, was ruled by an opposing dynasty of counts, the city was culturally closely connected to the Aquitanian region<sup>26</sup>. Thus, the usual formula of the French model buildings of the

<sup>23</sup> See the overview in Éliane VERGNOLLE, *L'art roman en France. Architecture – sculpture – peinture*, 3rd ed., Paris, Flammarion, 2005.

<sup>24</sup> On the early history of Aquitaine: Michel ROUCHE, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes, 418-781*, Paris, Touzot, 1979.

<sup>25</sup> Thus, there are hardly any overarching historical accounts of Aquitaine. Fundamental considerations in Karl Ferdinand WERNER, “La genèse des duchés en France et en Allemagne”, in Karl Ferdinand Werner, *Vom Frankenreich zur Entfaltung Deutschlands und Frankreichs. Ursprünge – Strukturen – Beziehungen. Ausgewählte Beiträge*, Sigmaringen, Thorbecke, 1984, pp. 278-310.

<sup>26</sup> Characteristic of the cohesion of the Aquitanian centres with the neighbouring regions to the south, also at the ecclesiastical level, is the constellation of the eleven bishops and archbishops who were present at the consecration of the abbey church of Saint-Martial in Limoges in 1028. They represented the dioceses of Limoges, Poitiers, Saintes, Périgueux, Angoulême, Bordeaux, Cahors, Rodez, Albi, Carcassonne, and finally

Cathedral of Santiago de Compostela is basically misleading, since the genesis of this building system is to be located in a clearly different – precisely the Aquitanian – culture than, for example, the Gothic architecture of the 12th and 13th centuries radiating from the French crown land.

The question under which the buildings related to Santiago are to be examined is almost essential. Since the genesis of the building type had clearly taken place before the construction of the Basilica of St. James, it does not make sense to conceptually relate the building type to the Spanish cathedral or even to the roads leading to the apostle's tomb in Galicia. In other words, the term “architecture of the pilgrimage roads” in the sense of a stringing together of the memorial sites as stations on the paths to Compostela seems misleading, since it is essentially based on the literary construction of the *Pilgrim's Guide* in the years around 1135 and does not do justice to the reality of the time when the church buildings were built in the 11th century. Instead, it is necessary to ask about the connections of the Aquitanian buildings with each other and about their context in terms of religious and architectural history in order to fathom the prerequisites for the conception of the Galician cathedral building.

To put it bluntly: it is very much a type of pilgrimage church, because all the comparable buildings in south-western France had important saints' tombs and were in lively competition with each other for the influx of pilgrims<sup>27</sup>. It should be borne in mind that a variety of local saint cults developed in the Gallo-Franconian region from Late Antiquity onwards: Not only the martyrs of the early Church became saints, but also – with St. Martin of Tours as a shining example – the so-called confessors, outstanding personalities of religious life in almost every important city, over whose relics memorial and pilgrimage churches were built. In this way, an extraordinarily dense network of saints' graves developed, which had no comparable equivalent in Italy or Spain, for in these countries the cult of the saints was almost exclusively limited to the martyrs of Roman antiquity<sup>28</sup>. Although Santiago de Compostela was the destination of a great long-distance pilgrimage, it was largely oriented towards the model of pilgrimage that France – and here especially the Aquitanian region – provided with its dense network of saints' graves and in which the genesis of the new architectural system of the pilgrimage church of the Santiago type can also be located. By contrast, Santiago Cathedral is the only building of this type far from its core area, and many questions arise as to how the organisational and artistic connections could be realised over such great distances.

---

also Girona in Catalonia. Cf. Richard LANDES, *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History. Ademar of Chabannes, 989-1034*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1995, p. 199.

<sup>27</sup> This model is already developed in Henrik KARGE, “Grabkult der Heiligen”, *op. cit.*, and is similarly found in: Éliane VERGNOLLE, “Limoges, Saint-Martial. L'abbatiale du Sauveur et les ‘églises de pèlerinage’”, in: *Congrès archéologique : Haute-Vienne, op. cit.*, pp. 115-140.

<sup>28</sup> Fundamental to this context: Alan THACKER, “Loca Sanctorum: The Significance of Place in the Study of the Saints”, in Alan Thacker, Richard Sharpe (eds.), *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 1-43, esp. pp. 20-31. Cf. also: Charles MÉRIAUX, *Gallia irradiate. Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, Steiner, 2006.

## Saint-Martial de Limoges

The origins of the building type of the cathedral of Santiago in southwest France can now be described more precisely as new studies exist about the earlier churches of this group: Saint-Martial de Limoges, Sainte-Foy de Conques, and Saint-Sernin de Toulouse.

A key monument for our considerations has only returned in recent years to the field of research: the basilica of the Saviour at the abbey of Saint-Martial de Limoges<sup>29</sup>. Although the abbey church fell victim to the French Revolution, several eighteenth-century drawings of the groundplan and elevation offer a relatively precise picture of the early Romanesque building complex (Figs. 7, 15)<sup>30</sup> which could be specified in 2012-2017 through excavations in the chevet and transept area. The long three-aisled basilica had an ambulatory around the choir ringed by five chapels and transepts in which the aisles—in contrast with other members of this group—did not continue behind the façades. The three-storey elevation of the nave, however, is strikingly consistent with those of Conques, Toulouse, Tours, and Santiago: above the pier arcades, the galleries have double-arched openings and the barrel vault is directly above. That is not true of the choir, plainly of an earlier date;



Fig. 7. Saint-Martial de Limoges, Coupe Montfaucon (detail), 1726, longitudinal section of the Saviour's Church.

there, tiny openings pierce the gallery and, above, there is a row of simple round-arched windows. The difference in the conception of the choir and nave elevations recalls that of Santiago Cathedral<sup>31</sup> which also shares the elongated groundplan with Saint-Martial.

For the basilica of the Saviour at Limoges, remarkably early dates have been recorded. The church of the still independent abbey was consecrated in November 1028,

<sup>29</sup> A wealth of new information is provided by: Claude ANDRAULT-SCHMITT (ed.), *Saint-Martial de Limoges. Ambition politique et production culturelle (Xe-XIIIe siècles)*. Actes du colloque tenu à Poitiers et Limoges du 26 au 28 mai 2005. Limoges, Presses universitaires de Limoges (Pulim), 2007. Éliane VERGNOLLE, "Limoges et les 'églises de pèlerinage'", *op. cit.*; Claude ANDRAULT-SCHMITT, "Saint Martial of Limoges and the making of a saint", in: John McNeill / Richard Plant (eds.), *Romanesque Saints, Shrines, and Pilgrimage*, London / New York, Routledge, 2020, pp. 109-125.

<sup>30</sup> The results of the excavations have been incorporated into the latest studies by Éliane Vergnolle and Claude Andrault-Schmitt (see the previous footnote).

<sup>31</sup> Henrik KARGE, *Kathedrale von Santiago...*, *op. cit.*, pp. 187-188; Corinna ROHN, "Die Choranlage unter Peláez und Gelmírez – Bau- und Planungsabschnitte", in Nicolai / Rheidt, *Santiago de Compostela*, *op. cit.*, pp. 155-169, esp. figs. 3, 12.



Fig. 8. Saint-Martial de Limoges, Saviour's Church, excavated capital.

during a radical ecclesiastical reform<sup>33</sup>. The community flourished again during the exceptionally long tenure (1063–1114) of its first Cluniac abbot, Adémar de Laurière<sup>34</sup> – not to be confused with the famed chronicler, Adémar de Chabannes. Documents link the abbot explicitly with the new construction of the church: shortly after his accession in 1063, he installed a new marble altar, and by the time of his death in 1114, the greater part of the church was painted and vaulted. That provides a context for the solemn consecration in 1095 by Pope Urban II – himself a former monk of Cluny – during his great journey through France<sup>35</sup>.

It is even more likely that the pilgrimage church system was already initiated in Limoges before the Cluniacensian takeover, around the middle of the 11th century, because the many surviving capitals from Saint-Martial largely convey an archaic impression (Fig. 8)<sup>36</sup>. They are strongly reminiscent of the architectural decoration in

a date plausibly linked with the simpler choir<sup>32</sup>. This early choir already had an ambulatory with radiating chapels at ground floor level, which was provided with a small recess for storing the skull relic of St. Martial. This cryptless ambulatory, which was apparently a model for the other pilgrimage churches of the Santiago type, will be examined in more detail below in the context of the spatial design of the funerary cult of the saints.

A profound reorganization took place in 1062–63 when Saint-Martial was forcibly incorporated with Cluny

<sup>32</sup> Claude ANDRAULT-SCHMITT, “L’architecture de la grande église en questions”, in Claude Andrault-Schmitt, *Saint-Martial de Limoges...*, *op. cit.*, pp. 219-239, esp. pp. 224-227. The author presents arguments that the substructure of the west tower and the eastern nave bays can also be assigned to this early construction. If this early dating is correct, the ambulatory choir of Saint-Martial was built at about the same time as that of the cathedral and pilgrimage church of Sainte-Croix in Orléans, where a crypt was also dispensed with. Cf. Donat GRUENINGER, “*Deambulatorium Angelicum*” oder irdischer Machtanspruch? *Der Chorumgang mit Kapellenkranz – von der Entstehung, Diffusion und Bedeutung einer architektonischen Form*, Wiesbaden, Reichert, 2005, pp. 117-118.

<sup>33</sup> With chronical evidence: Dietrich W. POECK, *Cluniacensis Ecclesia. Der cluniacensische Klosterverband (10.-12. Jahrhundert)*, Munich, Fink, 1998, pp. 117-121.

<sup>34</sup> Andreas SOHN, *Der Abbatat Ademars von Saint-Martial in Limoges (1063-1114). Ein Beitrag zur Geschichte des cluniacensischen Klosterverbandes*, Münster, Aschendorff, 1989.

<sup>35</sup> Cf. Claude ANDRAULT-SCHMITT, “L’architecture...”, *op. cit.*, pp. 220-221.

<sup>36</sup> Évelyne PROUST, “Les chapiteaux de l’abbatiale, épavés d’un décor sculpté”, in Claude Andrault-Schmitt, *Saint-Martial de Limoges...*, *op. cit.*, pp. 241-279, with numerous illustrations, advocates an early period on the basis of style comparisons with other capitals in the region. Of course, this would presuppose that Abbot Adémar de Laurière would have continued without interruption a building project begun before his term in office. The chronology of Donat GRUENINGER, *Deambulatorium...*, *op. cit.*, pp. 220-223, is clearly set too late; therefore, the author does not recognise the typological significance of Saint-Martial’s choir ambulatory.

churches of the first half or the middle of the 11th century, such as Saint-Philibert in Tournus and Saint-Savin-sur-Gartempe.<sup>37</sup> Especially in comparison with the capitals of Saint-Sernin in Toulouse, which were marked by the confrontation with the ancient Roman heritage – and which then became exemplary again for Santiago – the chronological distance becomes clear, because the level of ambition of both buildings is quite comparable.

## Sainte-Foy de Conques and its regional context

The basilica of the Saviour at Saint-Martial can be placed alongside the abbey church of Sainte-Foy de Conques, a site that was not only an important stop on a pilgrimage road to Santiago, but also a pilgrimage site in its own right, because of the famous cult statue of St. Faith/Fides (Sainte-Foy). This gold-clad enthroned seated figure had already been created around 883 to encase a fragment of the saint's skull stolen from Agen shortly before, and due to her miraculous work attracted numerous pilgrims to this remote place on the southern edge of the Massif Central, to the predecessor of the present basilica<sup>38</sup>.

Sainte-Foy de Conques is the smallest church of the group dealt with here, but it plays a special role with regard to the conception of the Cathedral of Santiago de Compostela because of its architectural features, its sculptures and specific historical connections. As at Limoges, the shift to a design like that at Compostela only took place during construction. Even the chronology is similar: the abbey's chronicle reports that Abbot Odolric, who governed until 1065, had built the greater part of the church (*basilicam ex maxima parte consummavit*) and translated the relics of St. Faith into the new building. In recent studies, the start of construction has been dated in the 1030s<sup>39</sup>. The ground floor of the choir and transepts—including the ambulatory and chapels—must be assigned to Odolric's building, for its restrained articulation and decoration was not carried through to the upper levels. One must suppose, however, that Abbot Odolric's translation of the saint's relics would have required the completion of a significant part of the new church. Thus, one may ask whether the upper storey of the eastern sections was not, in fact, completed under Odolric, only to be replaced with the

<sup>37</sup> Cf. Éliane VERGNOLLE, *L'art roman...*, *op. cit.*, pp. 56-59, 83-87; Robert FAVREAU, François JEANNEAU *et al.*, *Saint-Savin. L'abbaye et ses peintures murales*, Poitiers, Patrimoine de Poitou-Charente, 1999, pp. 73-83.

<sup>38</sup> Cf. on the cult history of Sainte-Foy: Beate FRICKE, *Fallen Idols, Risen Saints. Sainte Foy of Conques and the Revival of Monumental Sculpture in Medieval Art*, Turnhout, Brepols, 2015, esp. pp. 25-50.

<sup>39</sup> After a number of smaller studies in recent decades, the *Congrès archéologique de France* has recently carried out a thorough examination of the building and sculpture inventory of Conques Abbey: *Congrès archéologique de France*, 167 (2009): *Aveyron*, Paris, Société Française d'Archéologie, 2011, therein: Éliane VERGNOLLE, Henri PRADALIER and Nelly POUSTHOMIS-DALLE, "Conques. Sainte-Foy. L'abbatiale romane", pp. 71-160; Jean-Claude FAU, "Conques. Sainte-Foy. Le cloître", pp. 167-174. The analysis of the abbey church, however, contains only brief and relatively vague dating suggestions, on the start of construction: pp. 87, 106; on construction in the new system: pp. 117, 119.



Fig. 9. Sainte-Foy de Conques, interior view.

design—associated with Santiago—that prevailed in the younger parts of the church.

This new design was accompanied by a relatively abrupt structural change which is manifest in the extraordinary height of the nave—twenty two meters—despite its short length (Fig. 9). It was probably in great parts realised during the term in office of Abbot Bégon III de Mourel (1087-1107) – in the absence of sources, however, this assumption is based solely on stylistic comparisons with the surviving capitals of the destroyed cloister of Conques, which, according to Bégon’s tomb inscription, was built during his abbatiage. The fact that the far more important construction of the abbey church is not mentioned in this inscription,

however, suggests that the change to the Santiago system had already taken place under Abbot Étienne II (1065-1087)<sup>40</sup>.

Of particular interest is the fact that the abbey of Conques was closely linked to Compostela and Spain, so that a whole network of cultic, artistic and personal references can be identified here: A chapel built in the late 11th century on the north side of the ambulatory of the cathedral of Santiago is dedicated to Saint Fides of Conques, scenes of her saintly legend are reproduced on the figurative capitals. According to the *Historia Compostellana*, the consecration of the Fides Chapel was carried out by the Bishop of Pamplona Pedro of Rodez (1083-1115) who had initially lived as a monk in Conques. The network becomes even tighter when one considers that Pedro of Rodez, who surrounded himself in Pamplona with people from Conques, hired Master Stephanus to build the Navarrese cathedral. Stephanus is mentioned in 1101 as “magister operis sancti Iacobi” and later also appears in the *Pilgrim’s Guide* as one of the master builders

<sup>40</sup> In this sense: Éliane VERGNOLLE, Henri PRADALIEF and Nelly POUSTHOMIS-DALLE, “L’abbatiale romane”, *op. cit.*, p. 117.

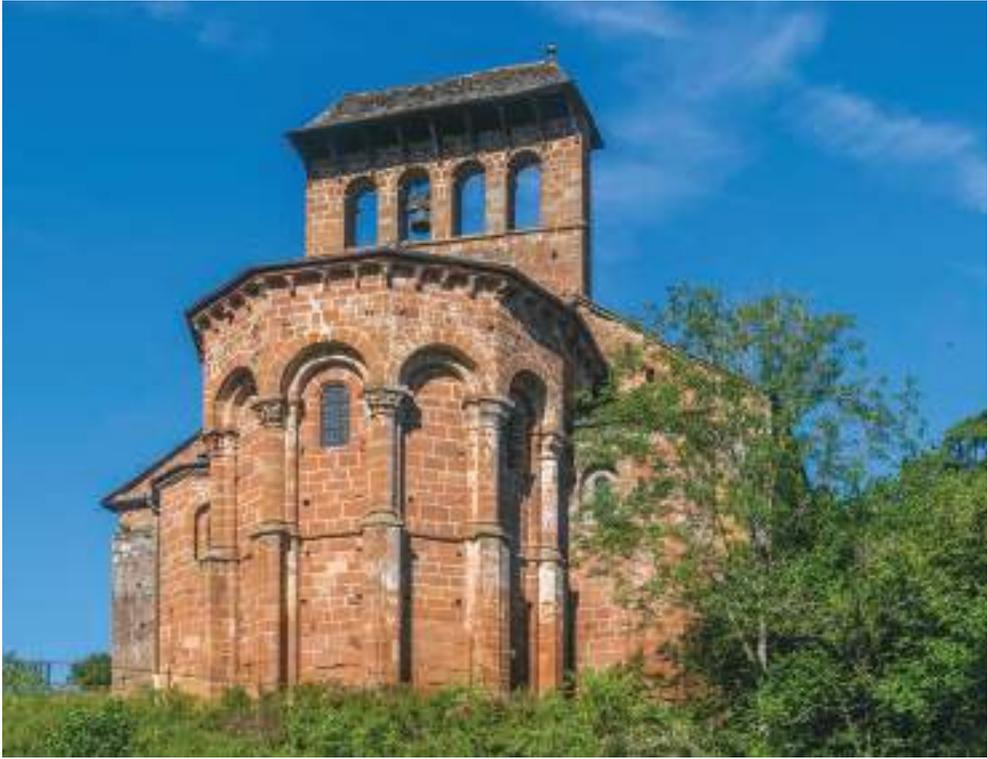


Fig. 10. Saint-Hilarion-Sainte-Foy de Perse near Conques, view from northeast.

of Santiago – so he certainly worked first in Compostela and then in Pamplona<sup>41</sup>. In view of these manifold connections, which clearly go back to the 11th century, the assumption gains some plausibility that the abbey church of Conques had also already taken on a shape before 1100 that corresponded to the concept of Santiago, indeed that it can possibly be regarded as an important model for the church of St James.

As Victoriano Nodar Fernández has noted, the regional surroundings of Conques are also significant in this respect, where architectural motifs were realized on some churches that can be linked to Santiago Cathedral in an almost astonishing way<sup>42</sup>. Particularly characteristic is the polygonal cut of the three apses of the church Saint-Hilarion-Sainte-Foy de Perse near Espalion, which belongs to the abbey of Conques and was built after 1060 (Fig. 10)<sup>43</sup>. This rare polygonal outline also characterises the two

<sup>41</sup> These connections have already been referred to several times: John WILLIAMS, “Framing Santiago”, in: Colum HOURIHANE (ed.), *Romanesque Art and Thought in the Twelfth Century. Essays in Honor of Walter Cahn*, Princeton, N.J. / University Park, Pa., Princeton University, 2008, pp. 219-238; M. CASTIÑEIRAS, “Didacus Gelmirus”, pp. 43-46, 78-79; KARGE, “Grabkult der Heiligen”, pp. 351-352; V. NODAR FERNÁNDEZ, *El bestiario...*, *op. cit.*, pp. 72-88. This raises further questions about the migration of architects and builders, which cannot be pursued in detail here.

<sup>42</sup> V. NODAR FERNÁNDEZ, *El bestiario...*, *op. cit.*, pp. 72-78.

<sup>43</sup> Cf. Nelly POUSTHOMIS-DALLE, “Perse (commune d’Espalion), église Saint-Hilarion-Sainte-Foy”, in *Congrès archéologique Aveyron*, *op. cit.*, pp. 263-277. Unfortunately, it has not yet been possible to date this church more precisely. There are other churches with polygonal apses in the region.

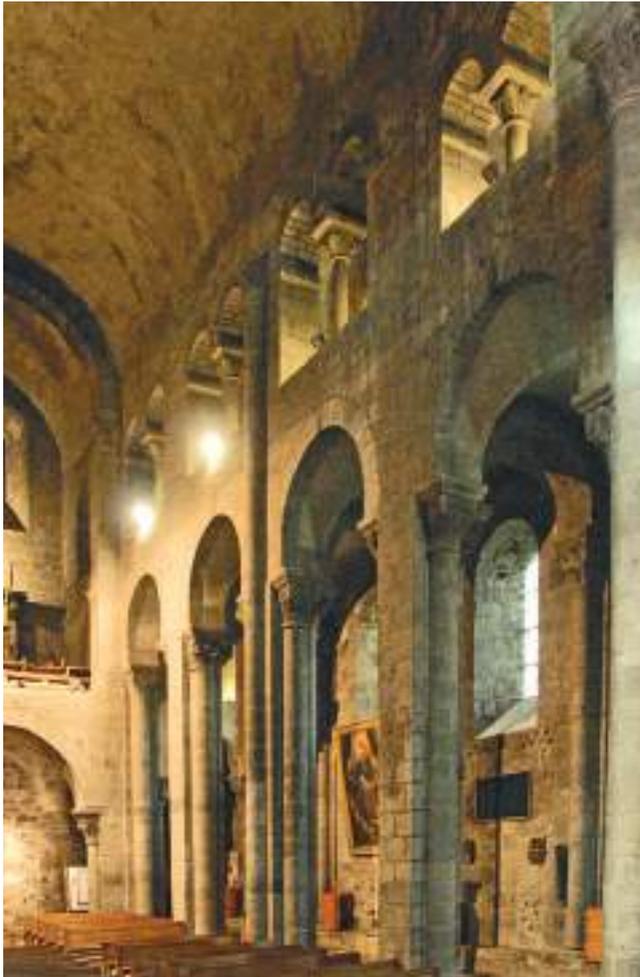


Fig. 11. Notre-Dame in Orcival, Auvergne, interior view of nave.

western ambulatory chapels of the Cathedral of Santiago, the northern one of which is dedicated to Saint Fides of Conques (Fig. 2). Such similarities can only be explained by the work of builders who were probably brought to Compostela from the Rouergue, the region around Conques, through the mediation of Pedro of Rodez.

The general architectural structure of the Galician cathedral can also be linked to the wider Conques area. It should be noted that only in Auvergne, a landscape not far from this abbey, has the architectural structure with half-barrel vaulted galleries characteristic of the pilgrimage churches of the Santiago group been developed into a regional type of churches, of which several examples still re-

main such as the churches of Ennezat, Orcival (Fig. 11) and Issoire<sup>44</sup>. Although most of these churches were not built until the 12th century and cannot be considered models for Santiago, the regional anchoring of the building type provides an indication that Conques may have played a special role in the genesis of the architectural system of Santiago de Compostela<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Cf. Gerhard VINKEN, *Baustruktur und Heiligenkult. Romanische Sakralarchitektur in der Auvergne*, Worms, Werner, 1997.

<sup>45</sup> Cf. KARGE, "Grabkult der Heiligen", *op. cit.*, p. 352.

## Saint-Sernin de Toulouse

Apart from Conques, Saint-Sernin in Toulouse is the only French church of the Santiago type still standing today, and its special status is made clear by its five-aisle structure, which in elevation has clear parallels with the cathedral above the tomb of St James. It is enough to look at the design of the naves with the galleries, which open up to the nave by means of twin arcades over double columns, and at the system of groined vaults in the side aisles, half-barrel vaults in the galleries and full-barrel vaults in the main aisles to recognise the close relationship between the two pilgrim churches (Figs. 12, 13). On the other hand, there are also significant differences: The building decoration of Saint-Sernin testifies to a highly elaborate *imitatio* of the art of classical antiquity, thus historically visualising the *memoria* of the patron saint Saturninus/Sernin, the first bishop of Toulouse<sup>46</sup>. The cathedral of Santiago, on the other hand, is distinguished by the higher-ranking ashlar material and the more consistent arrangement of the nave pillars with half-columns on all four sides.

For decades, scholars have more or less agreed on dating the beginning of the collegiate church of Saint-Sernin to the 1070s, with which its construction would have basically paralleled that of Santiago Cathedral. Recently,



Fig. 12. Saint-Sernin de Toulouse, interior view of north transept.



Fig. 13. Cathedral of Santiago de Compostela, interior view of south transept towards the north.

<sup>46</sup> Cf. Quitterie CAZE and Daniel CAZES, *Saint-Sernin de Toulouse. De Saturnin au chef-d'œuvre de l'art roman*, Grailhet, Éd. Odyssée, 2008.

however, the research of Henri Pradalier, based on the archival work of Patrice Cabau, made a solid case for a significantly earlier start. Eighteenth-century chroniclers had already passed down the notice of the commencement of the church in 1060, and the resources for this huge undertaking were gathered by Bishop Pierre Roger in the middle of the eleventh century<sup>47</sup>. On this basis, Éliane Vergnolle recently argued for Saint-Sernin's construction to begin at the end of the 1050s.<sup>48</sup>

Crucial is the interpretation of the consecration by Pope Urban II on May 24, 1096 which, for the most part, has been associated only with the choir of the church. The account in the chronicle, however, expressly mentions the dedication of the high altar and the church, with which – as at Saint-Martial de Limoges– a largely complete building must be meant. In other instances, Pope Urban dedicated individual altars or foundation stones. It remains questionable, however, how far the construction of the church had actually progressed by the time of its consecration in 1096, for here the difficult problem of the chronology of the sculptures at the Porte Miègeville must also be taken into account, which cannot be dealt with here.

This earlier chronology brings Saint-Sernin close to both Conques and Saint-Martial de Limoges, where the design of the so-called pilgrimage church seems to have been developed around or shortly after 1060. For Compostela, this means a delay of about a decade between the genesis and establishment of this new architectural system in southwest France and its transference to the prestigious apostolic sanctuary in distant Galicia where the new cathedral was planned shortly after the accession of Bishop Diego Peláez in 1070. Such a time lag—still relatively small—is plausible historically and it frees the set of pilgrimage churches from the questions arising from such a tight coupling over a great distance, particularly between Saint-Sernin and Santiago.

## A network of competing churches over saints' tombs

It is more difficult to discern the concept behind the new architectural system. At the time of its creation, the future project in Santiago de Compostela did not play a role for workshops in southwest France. Therefore, the Compostelan pilgrimage must be ruled out as a catalyst and, in its origins, the design can scarcely be termed an “architecture of the pilgrimage roads”. The abbey or collegiate churches of Limoges, Conques, Toulouse, and Tours drew pilgrims of their own to the shrines of the saints Martial, Faith, Saturnine, and Martin. One must remember that many local saints' cults had developed in Gaul from late antiquity onwards. Devotion was not limited to the martyrs of the

<sup>47</sup> Henri PRADALIER, “Saint-Sernin de Toulouse au Moyen Âge”, in *Congrès archéologique de France 154* (1996): *Toulousain et Comminges*, Paris, Société Française d'Archéologie, 2002, pp. 256-301; Patrice Cabau, “Les données historiques relatives à la reconstruction de Saint-Sernin de Toulouse (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles). Réévaluation critique”, *Mémoires de la Société archéologique du Midi de la France*, 58 (1998), pp. 29-66.

<sup>48</sup> Éliane VERGNOLLE, “Limoges ... et les ‘églises de pèlerinage’”, *op. cit.*, p. 132.

early church, for cults grew up around the confessors of whom St. Martin of Tours was the most illustrious example. The relics of these distinguished religious figures, typically bishops, had been memorialized with shrines and pilgrimage churches in almost every town of importance. To be sure, Compostela became the goal of a long-distance pilgrimage, but, as it did, the apostolic cult was powerfully shaped by



Fig. 14. Saint-Martial de Limoges, inscription plate of St. Martial, designated as an apostle.

the cult practices and pilgrimages that flourished among the sanctuaries of France, particularly in Aquitaine. There, too, one must locate the origins of the new architectural design for a pilgrimage church which was adopted at Santiago.

It is not by chance that two of the most important churches of this type arose over the tombs of renowned missionaries credited with preaching the Gospel to ancient Gaul. St. Martial of Limoges and St. Saturnine of Toulouse<sup>49</sup> belong to the group of seven bishops who were sent as missionaries to Gaul around 250, at the time of Emperor Decius, according to the sixth-century bishop and historian Gregory of Tours. Above all, St. Martial experienced a meteoric ascent in his fortunes as a venerated saint. Pilgrims were already visiting his shrine in the fifth century. A *Vita* was dedicated to him before 850 and he was often celebrated; as patron of Aquitaine, or even of Gaul<sup>50</sup>. His privileged status was threatened around 1010 by the discovery of the head of St. John the Baptist at nearby Saint-Jean d'Angely. In response, the chronicler Adémar of Chabannes, a monk of Saint-Martial de Limoges, went so far as to declare Martial to have been an apostle and follower of Christ, of the same rank as Peter, Paul, or James. In the saint's tomb, a marble plate dated 1031 with the inscription *MARTIALIS APOSTOLUS XPI HIC REQUESUIT* was even discovered (Fig. 14)<sup>51</sup>. This claim was rejected by most contemporaries, but it was in St. Peter's in Rome that Pope John XIX endowed an altar in honour of the "apostle" Martial in 1031<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> On the veneration of St. Saturnine, who was one of a few bishops to suffer martyrdom: Anke KRÜGER, *Südfranzösische Lokalheilige zwischen Kirche, Dynastie und Stadt vom 5. bis zum 16. Jahrhundert*, Stuttgart 2002, pp. 273-320; Anne-Véronique GILLES-RAYNAL, "Le dossier hagiographique de saint Saturnin de Toulouse", in Monique Goulet / Martin Heinzlmann (eds.), *Miracles, vies et réécritures dans l'Occident médiéval*, Ostfildern, 2006, pp. 341-405.

<sup>50</sup> Cf. Alain DIERKENS, "Martial, Sernin, Trophime et les autres : à propos des évangélistes et des apôtres en Gaule", in Claude Andrault-Schmitt, *Saint-Martial de Limoges...*, *op. cit.*, pp. 25-37; Claude ANDRAULT-SCHMITT, "Saint Martial ... making of a saint", *op. cit.*, pp. 112-115.

<sup>51</sup> Cf. Vincent DEBIAIS, "Le corpus épigraphique (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles): les inscriptions dans l'organisation architecturale", in Claude Andrault-Schmitt, *Saint-Martial de Limoges...*, *op. cit.*, pp. 373-390, esp. p. 373 and fig. 1.

<sup>52</sup> Richard GEM, "St Peter's Basilica in Rome c. 1024-1159: A Model for Emulation?", in: John McNeill / Richard Plant (eds.), *Romanesque and the Past. Retrospection in the Art and Architecture of Romanesque Europe*, Leeds, Maney, 2013, pp. 49-66, esp. p. 54. The apostolicity campaign of Adémar de Chabannes has been intensively

The dogged effort to proclaim the apostolicity of St. Martial was no doubt spurred by competition with the new claims of Saint-Jean d'Angely, but scholarship has not adequately recognized the important role of St. James's cult as a model. Legends presented St. James as a missionary to Spain<sup>53</sup>, and there is a striking parallel in the way both 'apostles' are associated with two companions, a motif that recurs for St. Saturnine of Toulouse as well. Seeing the crowds of pilgrims streaming through Aquitaine towards Compostela, the monks of Limoges must surely have recognised the benefits that could come from publicizing an apostle's tomb of their own throughout Christendom.

From an architectural perspective, the keen competition among French sites of pilgrimage, particularly in Aquitaine, obviously spurred a wave of innovation. From this emerged a new type of pilgrimage church that would find its highest expression at the Galician sanctuary of St. James.

Saint-Martial in Limoges clearly had a groundbreaking role in this, and so we have to take another look at this abbey (Fig. 15). The abbey church dedicated to the Saviour was not built over the saint's tomb, but to the south parallel to the sepulchral chapel of Saint-Pierre-le-Sépulcre - important again is the reference to Peter and Rome, which is also reflected in the tradition of a Peter's staff<sup>54</sup>. On the occasion of the solemn consecration of the church on 18 November 1028, the bones of the pretended apostle were presented in an ephemeral act of *elevatio* at the high altar of the new Saviour's Church for eight days before they were once again buried in their ancient tomb - although not completely, because the severed skull of St. Martial, placed in a golden reliquary, remained permanently in a small recess under the ambulatory of the new basilica. In 1130 it was "discovered" there and solemnly raised with his reliquary to the high altar; finally, in 1211, a new golden shrine was made for the precious head of St. Martial<sup>55</sup>.

The small reliquary chamber containing the head of St. Martial did not shape the design of the church in any way. Instead we see one of the first examples of a choir with an ambulatory without a crypt. This design would be applied in other pilgrimage churches, culminating in Santiago Cathedral, and it would become standard in French ecclesiastical architecture in the centuries to follow. Previous scholarship has not recognised the extent to which this new choir design for the pilgrimage church was shaped by a method of staging the saint's tomb that brought together two different traditions. In its

---

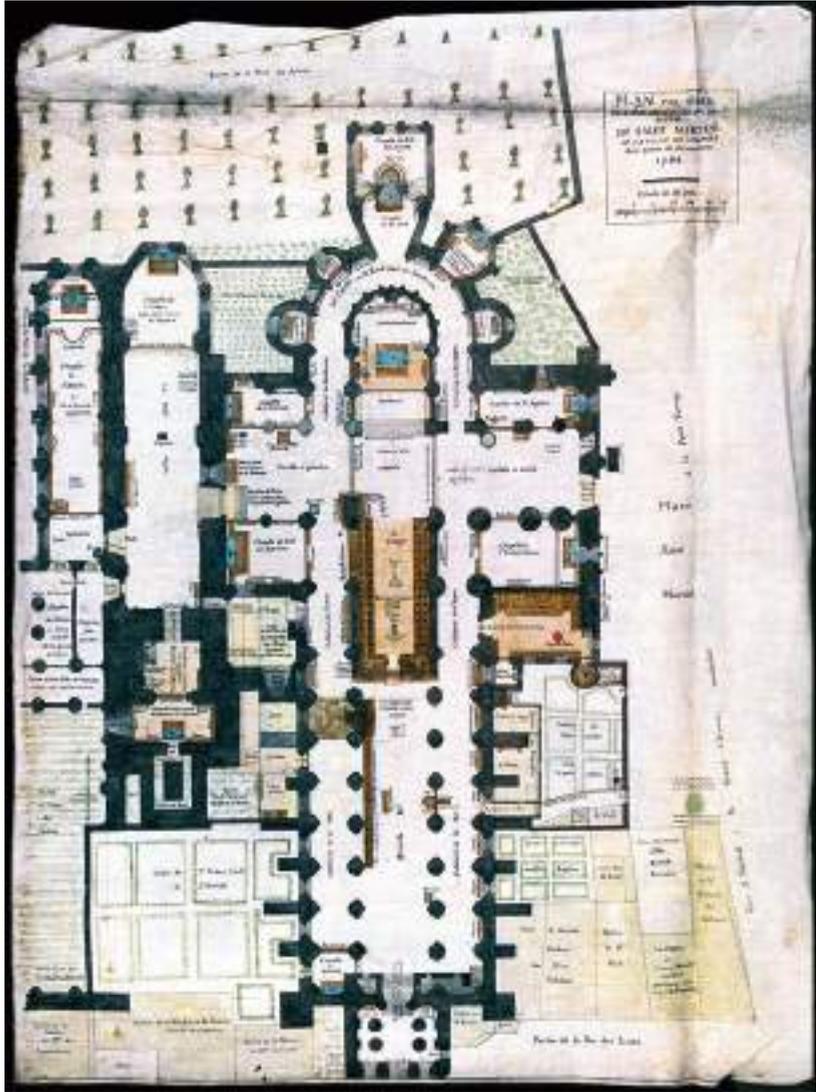
researched: Joachim Ehlers, "Politik und Heiligenverehrung in Frankreich", in Jürgen Petersohn (ed.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen, Thorbecke, 1994, pp. 149-175; Richard LANDES, *Relics...*, *op. cit.*, esp. pp. 197-281; Alain DIERKENS, "Martial, Sernin...", *op. cit.*, pp. 33-37.

<sup>53</sup> Cf. Klaus HERBERS, "Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des 'politischen Jakobus'", in Jürgen Petersohn (ed.), *Politik und Heiligenverehrung...*, *op. cit.*, pp. 177-275.

<sup>54</sup> Incidentally, the burial chamber of St. Martial, which still dates from around 300, with its preserved mosaic, is strikingly similar to the construction of the tomb of St. James in Compostela. On the archaeological situation of the tomb of St. Martial: Véronique NOTIN, "La crypte Saint-Martial, bilan muséographique et perspectives", in Claude Andrault-Schmitt, *Saint-Martial de Limoges...*, *op. cit.*, pp. 173-186, esp. fig. 2.

<sup>55</sup> On the history of the relics of St. Martial and their shrines: Jean-François BOYER, "Reliquaires et orfèvrerie à Saint-Martial", in Claude Andrault-Schmitt, *Saint-Martial de Limoges...*, *op. cit.*, pp. 39-57, esp. pp. 44-47, 57; Claude ANDRAULT-SCHMITT, "Saint Martial ... making of a saint", *op. cit.*, pp. 117-118.

Fig. 15. Saint-Martial de Limoges, Plan Legros, 1784, ground plan of the Saviour's church and the sepulchral chapel Saint-Pierre-le-Sépulcre.



groundplan, it is indebted to the form of the ring crypt and *confessio* developed at Old St. Peter's in Rome in the sixth century, but it also returns to the earlier Frankish tradition of enshrining relics above ground. This synthesis produced an enduring design.

### Ambulatory and saint's tomb – tradition and innovation in the churches of pilgrimage

First of all, it should be noted that ambulatories and ring-crypts are genetically closely connected within the framework of the architectural design of the cult of

relics<sup>56</sup>. The apostle's tomb in Old St. Peter's in Rome, newly designed in the late 6th century<sup>57</sup> – a ring tunnel crypt leads the faithful through the apex to the venerated tomb inside the ring, above which a ciborium is erected – forms the most important model for crypt designs in Western Europe from the Carolingian period onwards (see fig. 18). Of particular importance is the development in the Western Frankish area, where the ring-crypts were integrated into multi-storey complexes and thus generated the ambulatory as a new building type. There are numerous cases in the 10th and 11th centuries, such as Saint-Philibert in Tournus from the early 11th century, in which a semicircular crypt, sometimes with radial chapels, supports a corresponding ambulatory<sup>58</sup>. Often the crypt rose well above the floor level of the church and was accessible to those who wished to venerate the relics kept in it, while the ambulatory was a kind of noble floor reserved solely for the monks or canons. This social and functional separation is particularly evident in the abbey church of Saint-Benoît-sur-Loire, the burial church of St. Benedict<sup>59</sup>.

With the pilgrim churches, a new solution now emerged that freed the concept of the ambulatory, which ultimately went back to St. Peter, from its fixation on crypts and crypt superstructures and thus at the same time took up the pre-Carolingian tradition of installing saints' tombs in the main room of the churches<sup>60</sup>. This custom of the Merovingian period overlapped the late antique custom of burying important corpses in underground burial chambers, which was also widespread in Gaul – from the 5th century onwards, relics were reburied in above-ground tombs, which were preferably placed behind the high altar in the apse. Although the Carolingian turn to Roman models brought with it the development of crypt complexes and thus a renewed preference for underground burials<sup>61</sup>, the above-ground presence of the saints' tombs remained in some older churches, so that the *elevatio* of relics, characteristic of the Romanesque period, could refer back to venerable models of older times.

This is particularly clear in the burial and memorial church of St. Martin in Tours, which showed unbroken continuity over the place of burial since the early 5th century – early on, the bones of the famous bishop, who died in 397, had been transferred from

<sup>56</sup> An excellent analysis of this connection is offered by: VINKEN, *Baustruktur und Heiligenkult...*, *op. cit.*, pp. 148-187. Fundamental: John CROOK, *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West c. 300-1200*, Oxford, Clarendon, 2000; Almuth KLEIN, *Funktion und Nutzung der Krypta im Mittelalter: Heiligsprechung und Heiligenverehrung am Beispiel Italien*, Wiesbaden, Reichert, 2011. See also: Sabine KOMM, *Heiligengräbäler des 11. und 12. Jahrhunderts in Frankreich. Untersuchung zu Typologie und Grabverehrung*, Worms, Werner, 1990.

<sup>57</sup> Cf. Richard KRAUTHEIMER, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, 5 vols, Rome, Pontificio Istituto d'Archeologia Cristiana, 1937-1977, vol. 5 (1977), pp. 165-292, here pp. 259 ff; John CROOK, *The Architectural Setting...*, *op. cit.*, pp. 80-82, fig. 17.

<sup>58</sup> John CROOK, *The Architectural Setting...*, *op. cit.*, p. 158; Éliane VERGNOLLE, *L'art roman...*, *op. cit.*, pp. 56-59.

<sup>59</sup> Gerhard VINKEN, *Baustruktur und Heiligenkult...*, *op. cit.*, pp. 168-179; Éliane VERGNOLLE, *L'art roman...*, *op. cit.*, pp. 171-174.

<sup>60</sup> Vgl. Sabine KOMM, *Heiligengräbmäler...*, *op. cit.*, pp. 83-89, 106-118; CROOK, *Architectural Setting*, *op. cit.*, pp. 68-76.

<sup>61</sup> CROOK, *Architectural Setting*, *op. cit.*, pp. 93-134.

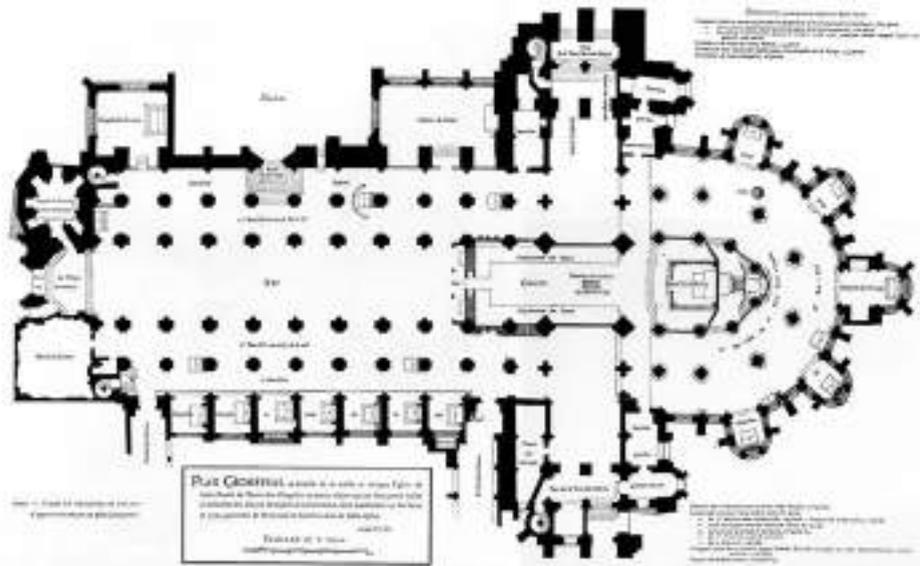


Fig. 16. Saint-Martin de Tours, Plan Jacquemin, 1779, ground plan of the abbey church.

the burial chamber to the church built above it<sup>62</sup>. Formative for the medieval shape of the building was the basilica of Bishop Perpetuus (458-488), in whose semicircular apse the saint's sarcophagus was placed behind the high altar<sup>63</sup>. Although the Romanesque chevet of the early 11th century<sup>64</sup> was replaced by a Gothic chevet in the 13th century and this was destroyed in the Revolution, Jacquemin's precise ground plan of 1719 (Fig. 16) together with the findings of the excavations show that the tomb of St Martin has always stood in the same place since late antiquity: behind the high altar between the columns of the choir semicircle<sup>65</sup>. What is particularly important is that the saint's sarcophagus remained visible in the church throughout the ages and did not disappear into a crypt. The

<sup>62</sup> Cf. Charles LELONG, *La basilique Saint-Martin de Tours*, Chambray-lès-Tours 1986, pp. 13-31; John CROOK, *The Architectural Setting...*, *op. cit.*, pp. 70 f. On the cult of St. Martin: Raymond VAN DAM, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, NJ, Princeton University, 1993, pp. 13-28. The cult of St. Martin reached Compostela (predecessor of the monastery of San Martín Pinarío) as early as the 9th century, thus providing an early link between the site of St. James and France. For more details, see Ronny HORST, *Santiago de Compostela: die Sakraltopographie...*, *op. cit.*, pp. 95-100.

<sup>63</sup> The tradition of Gregory of Tours (d. 594) that sick people lay down between the high altar and the tomb of St. Martin is significant. Sabine KOMM, *Heiligengräbmäler...*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>64</sup> Contrary to the late dating advocated by Charles LELONG, *La basilique Saint-Martin...*, *op. cit.*, pp. 60-78, Richard GEM, "The pilgrimage Church of St Martin at Tours. The building project of the treasurer Hervé (c. 1001-1022) and its context", in: John McNeill / Richard Plant (eds.), *Romanesque Saints, Shrines, and Pilgrimage*, *op. cit.*, pp. 89-107, convincingly shows that the remains of the Romanesque ambulatory with radiating chapels excavated in the 19th century correspond to the church building of the treasurer Hervé, which is frequently attested in the sources and was consecrated between 1014 and 1018. There is much to suggest that Saint-Martin in Tours acted as a model for the Aquitanian pilgrimage churches and Santiago de Compostela, but this cannot be specified in more detail due to the limited knowledge of the building structure and building history of Saint-Martin's basilica.

<sup>65</sup> Henrik KARGE, "Grabkult der Heiligen", *op. cit.*, pp. 357-358, fig. 11. Richard GEM, "The pilgrimage Church of St. Martin...", *op. cit.*, pp. 101-103.



Fig. 17. Saint-Sernin de Toulouse, sanctuary seen from the ambulatory.

choir ambulatory of the 11th century was calculated to effectively stage this saint's tomb for the public and to give the crowds of pilgrims easier access to the venerated relics.

The situation was similar in Toulouse where the tomb of St. Saturnine was partly sunken into the ground. The ambulatory on the ground floor gave the worshippers direct access to the holy site (Fig. 17)<sup>66</sup>. That approach would be taken up in Compostela. There, Diego Gelmírez's remodeling of the apostle's sepulchral site left the tomb half buried at the ground level and crowned by the high altar and its baldachin<sup>67</sup>. The ambulatory allowed worshippers to circle the sanctuary and reach the *confessio* through which the back of the grave site was accessible<sup>68</sup>.

So not only the structural framework, but also the cultic core of the Aquitanian pilgrimage churches has been adapted in Compostela. At the same time, however, it is striking how strongly St. James' tomb complex created by Gelmírez resembles the tomb of St. Peter in Rome – the place of veneration of the prince of the apostles, whom one wanted to meet at eye level, as it were, in Santiago: the ring-shaped access, *confessio*, high altar and ciborium above the apostle's tomb – the constellation of these central elements of the sacred topography of Compostela was unmistakably reminiscent of St. Peter's in Rome (Figs. 18, 19)<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Quitterie CAZES / Daniel CAZES, *Saint-Sernin de Toulouse...*, *op. cit.*, pp. 22-25, 62-67.

<sup>67</sup> Cf. M. CASTIÑERAS, "The Baldachin-Ciborium. The Shifting Meanings of a Restricted Liturgical Furnishing in Romanesque Art", in John McNeill and Richard Plant (eds.), *The Regional and Transregional in Romanesque Europe*, London, Taylor & Francis, 2021, pp. 47-67 (Santiago: pp. 58-60).

<sup>68</sup> Cf. on Gelmírez' construction of the apostle's tomb in Santiago: John WILLIAMS, "The Basilica in Compostela...", *op. cit.*, pp. 116-121; Ronny HORST, *Santiago de Compostela: die Sakraltopographie...*, *op. cit.*, pp. 167-226. I would like to thank Dr. Ronny Horst and Mr. Sander Münster for providing me with the graphic reconstructions of the apostle's tomb and high altar in the 12th century which they had produced.

<sup>69</sup> The importance of St. Peter's for 11th and 12th century European architecture is clearly demonstrated in: Richard GEM, "St Peter's Basilica in Rome c. 1024-1159...", *op. cit.* The conscious orientation of Santiago de Compostela towards Rome finds confirmation in the fact that Diego Gelmírez acquired the right to appoint seven cardinals in the Church of St James according to the Roman model, to whom title churches and altars were assigned. On this: Klaus HERBERS, *Jakobuskult...*, *op. cit.*, p. 94 f. The references to Rome and Italy in general in Compostela

In the great pilgrimage churches of Aquitaine, there was also a blend of self-consciously innovative architecture with a look back to the late antique origins of the cult sites and direct references to Rome. These were not mutually exclusive propositions and these experiments enabled the bishops of Compostela to give visual form to their reform efforts. After all, late 11th-century Aquitaine was closely bound to the reform papacy as the long journey of Urban II makes plain. The image of Rome, therefore, could also be found in Aquitaine<sup>70</sup>.

Even more, the new cathedral in Santiago was to surpass its models and become a laboratory for European Romanesque that would have the power to bring together a series of outstanding architects and sculptors. It would be the first church building

to display richly sculpted portals on the main façade and those of both transepts in western Europe (Fig. 20)<sup>71</sup>. While the sculptural programmes of its Aquitanian models remained comparatively modest, this concept of three great façades with sculpted

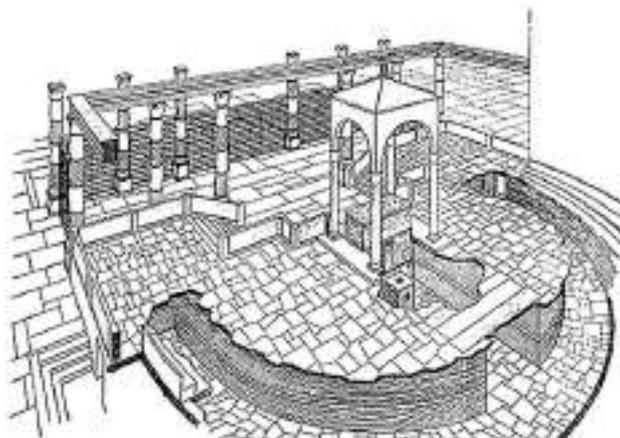


Fig. 18. Old St. Peter in Rome, reconstruction of the ring crypt and tomb of St. Peter in the state of the 6th century (R. Krautheimer)

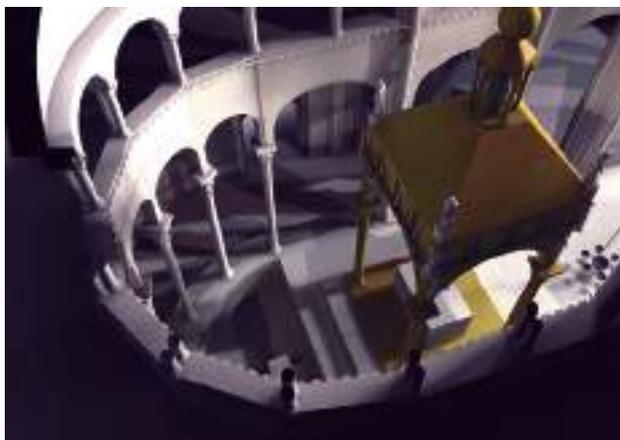


Fig. 19. Cathedral of Santiago de Compostela, reconstruction of the sanctuary erected by Bishop Diego Gelmírez at the beginning of the 12th century, seen from the gallery (R. Horst).

have been repeatedly emphasised by Manuel Castiñeiras, for example in: M. CASTIÑEIRAS, "Didacus Gelmirus...", *op. cit.*, esp. pp. 68-70, 84-93; *idem*, "Baldachin-Ciborium...", *op. cit.*; *idem*, "Gli acroteri della cattedrale di Santiago de Compostella: la memoria dell'antico, l'arte pugliese e le vie di pellegrinaggio", in Rosanna Bianco (ed.), *Bari-Santiago-Bari. Il viaggio, il pellegrinaggio, le relazioni. Atti del Convegno internazionale di studi, Bari, 21 marzo 2019*, Bari, Edizioni Compostellane, 2020, pp. 73-96. It must be noted, however, that the Italian churches of the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries played no role in the architectural conception of Santiago.

<sup>70</sup> This connection is impressively confirmed by the foundation of an altar to St Martial in St Peter's by Pope John XIX in 1031. Cf. Richard GEM, "St Peter's Basilica in Rome c. 1024-1159...", *op. cit.*, p. 54.

<sup>71</sup> Current state of research on the portals of the 12th century in Compostela: M. CASTIÑEIRAS, "La Catedral medieval...", *op. cit.*, pp. 291-314.

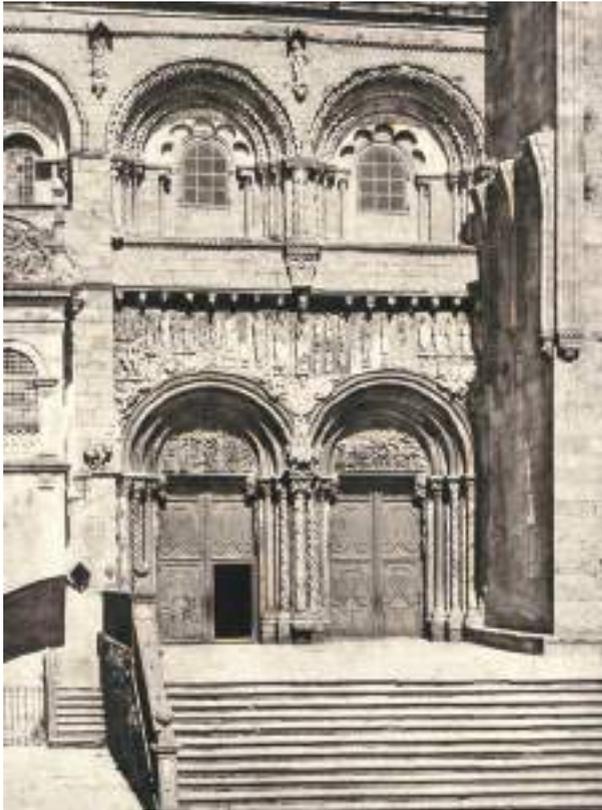


Fig. 20. Cathedral of Santiago de Compostela, south transept façade with Puerta de las Platerías.

portals would have a splendid future in northern French Gothic art.

Indeed, the construction of Santiago Cathedral as a goal of European pilgrimage and as a quintessence of architectural conception and creation in the late 11th and early 12th centuries would have its repercussions in France. The best evidence of this is to be found in *The Pilgrim's Guide* written by a Frenchman, Aymeric Picaud, for he places the church of Santiago far above all the other buildings on the pilgrimage routes. Even one of the most famed churches of France, the abbey church of Saint-Martin de Tours, is, in his view, in the succession of the Spanish cathedral, for he expressly states that the basilica of St. Martin was built in the likeness of

that of Santiago: *Super quem ingens basilica veneranda sub ejus honore ad similitudinem scilicet ecclesie beati Jacobi miro opere fabricatur ...*<sup>72</sup> Even if, on the contrary, the destroyed abbey church of Tours could be an exemplary building for the entire group of pilgrimage churches and its groundplan bears a stronger resemblance to that of Saint-Sernin de Toulouse, the portrayal of the memorial church of St. James shining brightly across Europe is a powerful and effective theme throughout the *Liber sancti Jacobi*. Indeed, the remark in *The Pilgrim's Guide* proved to have far-reaching consequences: while it did not suggest the origin or definition of an 'architecture of the pilgrimage roads', it did lay the groundwork for its establishment as a historiographical concept.

**[Back to the index](#)**

<sup>72</sup> Jeanne VIELLIARD, *Le Guide du pèlerin...*, op. cit., p. 60.



# Sobre los santos constructores en el Camino de Santiago

Carles Sánchez Márquez

Universitat Autònoma de Barcelona, España

**E**l Camino de Santiago fue una gran empresa artística y constructiva. Desde finales del siglo XI la ruta se configuró mediante la edificación de calzadas, puentes, albergues y hospitales, que favorecieron el tráfico espiritual y económico. En este contexto de movilidad, la ruta jacobea fue el escenario de la aparición del modelo de los santos constructores, nombre con el que se conoce a los eclesiásticos que en la Edad Media fomentaron la apertura y la mejora del trazado, participando de forma activa en las labores de reconstrucción de puentes y caminos.

En los reinos peninsulares, las figuras más destacadas de esta nueva espiritualidad son santo Domingo de la Calzada<sup>1</sup>, fallecido en 1109, al que la tradición atribuye un rol

---

<sup>1</sup> El primer estado de la cuestión sobre la vida de santo Domingo se lo debemos a José GONZÁLEZ TEJADA, *Historia de Santo Domingo de la Calzada, Abrahán de la Rioja, patrón de los obispos de Calahorra y la Calzada y noticia de la fundación y aumentos de la Santa Iglesia Catedral y ciudad nobilísima de su nombre*, Madrid, Vda. de M. Álvarez, 1702. La mayoría de los cronistas sitúan el nacimiento de Domingo de la Calzada en Vitoria de Rioja (Burgos), en el año 1019. Tras el fallecimiento de sus padres, intentó ser admitido en los monasterios benedictinos de Valvanera y San Millán de la Cogolla, sin conseguirlo. Ante su fracasado intento de acogerse a la vida monástica, se retiró como eremita a un lugar apartado en los bosques de Ayuela, lugar cercano a la actual villa de Santo Domingo de la Calzada, llevando una vida contemplativa hasta 1039. Fue allí donde conoció las penalidades de los peregrinos que se perdían en la ruta jacobea del norte, y decidió iniciar su labor asistencial.

como “constructor” de la ruta entre Nájera y Redecilla del Camino; y su discípulo Juan de Quintanaortuño, popularmente conocido como san Juan de Ortega, fallecido en 1163, que habría participado junto a su maestro en el acondicionamiento de las vías del Camino de Santiago en su paso por La Rioja<sup>2</sup>. Según los relatos biográficos conocidos, ambos, en sus inicios eremitas, hicieron practicable el camino que va desde Logroño a Burgos.

En este contexto de santidad ligada a la obra del Camino, debemos hacer mención a la figura del hospitalero san Lesmes (*Adelelmus*), un monje benedictino de La-Chaise-Dieu que a finales del siglo XI fue llamado a la corte de León por la esposa de Alfonso VI, Constanza, para ejercer la *cura peregrinorum* en el reino. En 1091 se trasladó al monasterio de San Juan Bautista, cerca de Burgos, donde ejerció la atención a los peregrinos hasta su muerte. Aunque no fue constructor, su santidad alcanzó tal dimensión que en el siglo XIV la iglesia fue derribada para construir el nuevo templo de San Lesmes, adonde se trasladaron sus restos<sup>3</sup>.

A los ejemplos de san Juan de Ortega y santo Domingo de la Calzada debemos sumar la célebre figura de *Petrus Deustamben* (Pedro Deustamben o Pedro de Dios). Si bien es cierto que no llegó a ser santificado, su gloria como constructor fue tan grande que Dios quiso manifestar su santidad haciendo por él muchos milagros, según la inscripción del epitafio de su sepulcro conservado en San Isidoro de León<sup>4</sup>. Partiendo de esta inscripción, una parte de la historiografía ha aceptado que Deustamben fue el maestro de obras responsable de la última fase constructiva de San Isidoro, que culminaría en el año 1149<sup>5</sup>,

<sup>2</sup> Pedro DE LA VEGA, *Flos sanctorum*, Sevilla, A. de Angulo, 1572; Luis DE LA VEGA, *Historia de la vida y milagros de Santo Domingo de la Calzada*, Burgos, J.B. Varesio, 1606; Mateo DE AGUIANO, *Compendio historial de la provincia de la Rioja, de sus santos y milagrosos santuarios*, Madrid, A. González, 1704; José DE SALVADOR, *Compendio de la vida y milagros de Santo Domingo de la Calzada*, Pamplona, B. Cosculluela, 1787. Entre la copiosa bibliografía sobre san Juan de Ortega, remito a Manuel MARTÍNEZ BURGOS, “San Juan de Ortega”, *Boletín de la Comisión Provincial de monumentos y de la Institución Fernán González de la ciudad de Burgos*, 114 (1951), pp. 360-378; Braulio VALDIVIESO, *San Juan de Ortega, hito vivo en el Camino de Santiago*, Burgos, Santuario de San Juan, 1985.

<sup>3</sup> Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN, *San Lesmes en su tiempo*, Burgos, Fac. de Teología, 1997; Rafael SÁNCHEZ DOMINGO (ed.), *Vita Adelelmi. Vida de san Lesmes. Edición facsímil de la “Vita Adelelmi” (s. XIV), contenida en el códice conservado en el Archivo del Real Monasterio de San Felices Cistercienses de Calatrava de Burgos. Transcripción y estudio*, Burgos, Universidad de Burgos, 2004, pp. 155-188; José Carlos MARTÍN IGLESIAS, “La vida de San Lesmes, patrón de Burgos (†ca. 1097): presentación y traducción del relato latino de Rodulfo de la Chaise-Dieu (BHL 71)”, *Helmantica* 68/199 (2017), pp. 27-68.

<sup>4</sup> Manuel GÓMEZ-MORENO, *Catálogo Monumental de España. Provincia de León*, Madrid, Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, 1925, p. 213; Wifredo RINCÓN, “Aproximación a la iconografía de los santos del camino de peregrinación: Santo Domingo de la Calzada y San Juan de Ortega”, en *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Horacio Santiago Otero (dir.), Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, pp. 221-226; Soledad DE SILVA VERÁSTEGUI, “Los sepulcros de los santos constructores del Camino a Santiago de Compostela”, en *Los caminos de Santiago. Arte, Historia y Literatura*, M<sup>a</sup> Carmen Lacarra Ducau (ed.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005, pp. 129-168.

<sup>5</sup> John WILLIAMS, “San Isidoro in León: Evidence for a New History”, *The Art Bulletin* 55/2, (1973), pp. 171-184; Therese MARTIN, *Queen as King: Politics and Architectural Propaganda in Twelfth-Century Spain*, Leiden y Boston, Brill, 2006, pp. 153-176; Gerardo BOTO VARELA, “Morfogénesis espacial de las primeras arquitecturas de San Isidoro. Vestigios de la memoria dinástica leonesa”, en *Siete Maravillas del románico español*, Aguilar de Campoo, FSMLR, 2009, pp.153-191.

y del puente del mismo nombre sobre el río Esla<sup>6</sup>, entre los actuales municipios de Arcos de Polvorosa y Villaveza del Agua (Zamora).

Entre los *viatores* mencionados por la guía del *Liber Sancti Iacobi* (V, 5) (ca. 1137) que repararon la ruta jacobea encontramos a Pedro Peregrino, autor del hospital y puente de Portomarín, que tuvo que reconstruir en 1120, tras su destrucción por orden de la reina Urraca<sup>7</sup>.

Fuera del ámbito hispano, la historiografía ha incluido también en este grupo de santos constructores a san Raimond Gairard o Raimundo de Tolosa, activo en la construcción de la basílica de Saint-Sernin de Toulouse. Del mismo modo que santo Domingo de la Calzada y san Juan de Ortega, Raimond dedicó toda su vida a la beneficencia y la asistencia de peregrinos, adelantándose en más de un siglo a lo que harían las órdenes mendicantes.

## Promotores y modelo de santidad

Tantos los textos hagiográficos como la historiografía posterior concedieron a los santos constructores el título de “ingenieros, arquitectos y ponteadores” de diversas obras materiales a lo largo del Camino. Contrariamente a esta opinión generalizada, los datos biográficos y las fuentes llevan a pensar que los santos constructores fueron antes “promotores” que arquitectos de obras varias en la ruta jacobea<sup>8</sup>.

Esta tendencia a identificar a Domingo de la Calzada como arquitecto se fraguó en los primeros textos escritos por los autores del siglo XVII, como fray Luis de la Vega o José González<sup>9</sup>. Según los cronistas, hacia el año 1039 Domingo comenzó a colaborar con Gregorio, obispo de Ostia, llegado a Calahorra como enviado papal para combatir una plaga que asolaba los territorios navarros y riojanos. Sería él quien habría iniciado a santo Domingo en el arte de la construcción, de manera que ambos edificaron el puente de madera sobre el río Oja para facilitar el paso de los peregrinos en tránsito a Compostela<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Rafael GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, “Repoblación y reorganización de la red viaria. El puente de Deustamben (siglos XII-XIV)”, *Brigecio*, 6 (1996), pp. 153-178.

<sup>7</sup> Luis VÁZQUEZ DE PARGA, José M<sup>a</sup> LACARRA DE MIGUEL y Juan URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vols, Madrid, CSIC, 1949, vol. 2, p. 336 y vol. 3, pp. 15-16.

<sup>8</sup> Carles SÁNCHEZ MÁRQUEZ, “Domingo de la Calzada y los santos constructores: un modelo de santidad al servicio de la apertura de la ruta jacobea”, en *Santos y reliquias. Sonido, imagen, liturgia, textos*, Maricarmen Gómez Muntané (ed.), Editorial Alpuerto, Madrid, 2022, pp. 369-388.

<sup>9</sup> En el caso de Santo Domingo de la Calzada, se atribuye al santo la materialización intelectual y material de la nueva calzada entre Nájera y Redecilla del Camino, así como el puente sobre el río Oja. En otros casos, como la construcción del hospital y la primera iglesia dedicada al Salvador y a la Virgen consagrada el 1106, contaría con la ayuda canteros, siendo Domingo el director de las obras. L. DE LA VEGA, *Historia de la vida y milagros...*, op. cit., fol. 35v; J. GONZÁLEZ TEJADA, *Historia de Santo Domingo de la Calzada...*, op. cit., p.77.

<sup>10</sup> Alberto CAPEROS SIERRA, *Comentarios a los hagiógrafos de Santo Domingo de la Calzada*, Logroño, Quintana, 2000, p. 45.

Tras el óbito de Gregorio, Domingo habría vuelto a la zona de Ayuela, donde inició la construcción de una calzada de piedra en la ruta entre Nájera y Redecilla del Camino. Los cronistas le atribuyen la sustitución del puente de madera que había levantado con su maestro por uno más robusto de piedra, así como la construcción de un complejo integrado por un hospital, un pozo y una iglesia, destinados a atender las necesidades de los peregrinos. Gracias a la ayuda de su discípulo Juan de Ortega, hacia 1090 habría iniciado la construcción de un templo dedicado al Salvador y a la Virgen, consagrado por el obispo de Calahorra en 1106 y que a partir del 1158 sería sustituido por la actual catedral de Santo Domingo de la Calzada, cuyas obras fueron dirigidas por el maestro Garsión<sup>11</sup>. Una vez fallecido, el núcleo urbano del que había sentado los cimientos empezó a denominarse burgo de Santo Domingo y es así como, poco a poco, la leyenda se encargó de ensalzar su figura, dotándola de un carácter taumatúrgico.

La categoría de arquitecto concedida por los primeros textos hagiográficos fue adoptada y argumentada por la historiografía del siglo XIX<sup>12</sup>. El rol de maestro de obras atribuido a santo Domingo de la Calzada también fue aplicado a su discípulo san Juan de Ortega, el cual habría construido primero una ermita y luego un hospital para los peregrinos que deambulaban por Montes de Oca.

No obstante, si dejamos a un lado la versión adulatoria de las crónicas y analizamos los datos concretos, nos encontramos con una realidad muy distinta a la que nació en los textos del siglo XVII. La faceta como constructores fomentada por los biógrafos modernos carece de base histórica. En este sentido, no pongo en duda que los santos constructores pudieran edificar algún sistema para cruzar la corriente e incluso participar en la restauración de las calzadas por las que circulaban los peregrinos, pero cabe pensar que se trataba de intervenciones más sencillas de lo que la historiografía ha venido defendiendo.

En primer lugar, no hay evidencias que avalen la formación técnica de los santos constructores. En la Edad Media los maestros de obras podían formarse a través de diversas vías. En primer lugar, mediante el aprendizaje práctico del oficio y la *geometria fabrorum* en las grandes canterías o talleres catedralicios y monásticos, es decir, a pie de obra<sup>13</sup>. Cabe pensar que los arquitectos que dirigieron ambiciosos proyectos edilicios

<sup>11</sup> Isidro BANGO TORVISO, “La cabecera de la catedral calceatense y la arquitectura hispana de su época”, en *La cabecera de la Catedral calceatense y el Tardorrománico hispano*, Isidro Bango, Francesca Español y Joaquín Yarza (eds.), Santo Domingo de la Calzada, Cabildo de la catedral, 2000, pp. 11-150.

<sup>12</sup> Eugenio LLAGUNO Y AMIROLA, *Noticias de los arquitectos y arquitectura de España desde su restauración. Ilustradas y acrecentadas con notas, adiciones y documentos por Juan Agustín Ceán Bermúdez*, Madrid, 1829/1977 reed., vol. 1, p. 20. También lo consideran arquitecto Vicente Lampérez, Agustín Prior y Justo Pérez. Este último fue más allá, llegando a conceder al santo un perfil polivalente, como ermitaño, médico, cocinero, albañil y arquitecto. Véase: Vicente LAMPÉREZ Y ROMEA, *Historia de la arquitectura cristiana española en la Edad Media*, 3 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1930, vol. 1, pp. 34 y 39; Justo PÉREZ DE URBEL, *Año Cristiano*, 5 vols., Madrid, Fax, 1934, vol. 2, p. 343; Agustín PRIOR, *El Santo ingeniero y arquitecto riojano Santo Domingo de la Calzada*, Madrid, Cofradía de Santo Domingo, 1952; Agustín PRIOR UNTORIA, *El Santo ingeniero y arquitecto riojano Santo Domingo de la Calzada*, Madrid, Cofradía de Santo Domingo, 1952.

<sup>13</sup> Carles SÁNCHEZ MÁRQUEZ, *Bastir la catedral. Organización del taller, estatus y rol del artista en el arte medieval hispano (1000-1250)*, tesis doctoral presentada en la Universitat Autònoma de Barcelona, bajo la dirección de Manuel Castiñeiras González, UAB, 2017, pp. 164-186. *Idem*, “Organización y perfiles profesionales en los

contaron con conocimientos en la geometría práctica, transmitida por tradición oral, pero también a través de modelos y del trabajo experimental en las canterías de las grandes catedrales.

Uno de los ejemplos más significativos de la aplicación del conocimiento de la geometría es el del denominado maestro Garsión de la catedral de Santo Domingo de la Calzada. Según un documento del 1162 del Cartulario de la catedral, Garsión trazó con su pértica nuevas calles y dividió solares en la urbe de Santo Domingo<sup>14</sup>. A él no solo se le atribuye la repartición de los solares del Barrio Nuevo, sino que además se le considera proyectista o responsable de la traza de la catedral<sup>15</sup>.

En segundo lugar, la profesión de arquitecto o maestro constructor también era transmitida en el seno de la familia, convirtiéndose en una tradición oral hereditaria de padres a hijos. En el ámbito hispano, son significativos los casos de los linajes Coma y Prenafreta, dos estirpes de maestros de obras que desempeñaron su trabajo en la Seu Vella de Lleida a lo largo del siglo XIII y los primeros decenios de la centuria siguiente<sup>16</sup>. Otro método de formación consistía en confiar la educación artística de un hijo a un maestro que se encargaba de enseñarle el oficio.

En el caso de santo Domingo, carecemos de noticias que respalden cualquiera de estas vías de formación. No hay evidencia alguna de su aprendizaje en el ámbito de la construcción y, de hecho, casi todas las fuentes coinciden en atribuir sus conocimientos a la “gracia de Dios” y a las enseñanzas de san Gregorio Ostiense.

A todo ello hay que añadir, por otro lado, que es técnicamente imposible que las obras atribuidas a los santos constructores fuesen asumidas por una sola persona. El trazado de la ruta jacobea por donde discurriría la calzada que construyó santo Domingo tendría de 15 a 20 kilómetros en línea recta, una gran dimensión y una enorme dificultad para ser asumida por un solo individuo. Igualmente dificultosa, tanto en medios materiales como económicos, es la obra de construcción del puente de piedra con 25 arcos que cruzaba el río Oja.

---

talleres catedralicios de la Corona de Aragón”, en *Entre la letra y el pincel. El artista medieval: leyenda, identidad y estatus*, Manuel Castiñeiras González (ed.), Círculo Rojo, Almería, 2017, pp. 221-238.

<sup>14</sup> “Et divisit istos solares magister Gassion cum sua pertica, et dominus de Cidamon proiecit sortes”. J. GONZÁLEZ TEJADA, *Historia de Santo Domingo de la Calzada...*, op. cit., p.189, fecha el documento en 1162, mientras que Agustín UBIETO ARTETA, *Cartularios I, II y III, de Santo Domingo de la Calzada*, Zaragoza, Anúbar, 1978, lo sitúa entre el 1162 y 1169 (p. 47, doc. 48).

<sup>15</sup> Un documento del 6 de mayo de 1199 recoge la confirmación, por parte de Alfonso VIII de Castilla, de las donaciones hechas al maestro: “Dono itaque vobis et confirmo omnes illas hereditatas quas olim dedi magistro Garsioni, predice ecclesie Sancti Dominici fabricatori”. A. UBIETO ARTETA, *Cartularios I, II y III*, op. cit., p. 66 (doc. 76).

<sup>16</sup> Véase al respecto Josep LLADONOSA PUJOL, “Pere de Coma, introductor de l’art romànic a Lleida”, *Serra d’Or* 4/2 (1962), pp. 25-26; Francesc FITÉ LLEVOT, “Els mestres d’obra d’època medieval”, en *La Seu Vella. L’esplendor retrobada*, Lleida, Generalitat de Catalunya, 2003, pp. 51-66; Francesca ESPAÑOL BERTRAN, “La Catedral de Lleida: arquitectura y escultura trescentistas”, en *Actes del Congrés de la Seu Vella de Lleida*, Lleida, Universitat, 1991, pp. 184-186; Carles SÁNCHEZ MÁRQUEZ, “Bajo el amparo de la iglesia y el rey. Prebendas, privilegios y contratos de los maestros de obras en la España medieval (Siglos XI-XII)”, *Ædificare*, 6 (2019), pp. 47-78, esp. 57-60.

Por todo ello, los datos biográficos y la documentación disponible obliga a cuestionarse el papel de los santos constructores como “arquitectos”, y atribuirles, más bien, un rol como “promotores” que participaron en la apertura y mejora del trazado de la ruta jacobea.

### *Exempla* del carácter salvífico de la construcción

En la segunda mitad del siglo XI el Camino de Santiago se convirtió en uno de los motores sociales y económicos de los reinos peninsulares. A partir de este momento la ruta se configuró mediante la edificación de puentes, calzadas, albergues y hospitales que favorecieron el tránsito no sólo espiritual sino también artístico. En este contexto particular de fluida movilidad, no debe sorprendernos, por lo tanto, el nacimiento y la promoción de figuras como santo Domingo de la Calzada o san Juan de Ortega, modelos ejemplares de la gran empresa de peregrinación.

La edificación de puentes, monasterios, iglesias y catedrales a lo largo del Camino de Santiago debe ser entendida como una gran metáfora divina: una obra piadosa y colectiva en la que comitentes, maestros de obra y fieles participaron con un fin escatológico: alcanzar el consuelo espiritual.

Formar parte de la edificación de una catedral, ya fuese de una manera corporal, espiritual o administrativa, era una obra de caridad y digna de obtener la salvación divina. En este contexto, debemos entender el entusiasmo provocado por el inicio de la obra de una catedral como Chartres, donde según el famoso relato de Hugues, arzobispo de Rouen, en el año 1144 los fieles transportaban carros llenos de piedra, madera y todo aquello que pudiera ayudar a los obreros de la construcción, de manera que las torres se elevaban como por arte de magia<sup>17</sup>.

Las fuentes recuerdan que frecuentemente hombres y mujeres contribuían al alzamiento de las catedrales transportando piedras, cal, arena, madera y todo lo necesario para su construcción. A este respecto, la documentación de la catedral de Santo Domingo de la Calzada proporciona un testimonio verdaderamente revelador sobre el carácter piadoso de la participación de los fieles en este tipo de tareas. Un documento del año 1191 recoge el beneficio del obispo don García Fernández (1190/1195) en el que se exhorta a los fieles de Santo Domingo de la Calzada a colaborar en la edificación de la iglesia, el hospital y el puente con animales de carga, piedra y materiales de construcción a cambio de la concesión de indulgencias<sup>18</sup>. De la misma manera, en uno de los milagros más célebres de santo Domingo de la Calzada, el conocido como milagro del peregrino arrollado por un carro, se recuerda que durante la construcción de

<sup>17</sup> Pierre DU COLOMBIER, *Les Chantiers des cathédrales: ouvriers, architectes, sculpteurs*, Paris, Picard, 1973, pp. 21-22.

<sup>18</sup> Ildefonso RODRÍGUEZ DE LAMA, *Colección diplomática medieval de La Rioja. Documentos (1168-1225)*, Logroño, Inst. de Estudios Riojanos, 1979, vol. 3, pp. 93-94 (doc. 315).

la primera iglesia erigida por el santo, en el siglo XI, muchos devotos ayudaban a traer piedra para la obra<sup>19</sup>.

En el caso hispano, resulta especialmente sugerente el célebre relato descrito en el *Codex Calixtinus* que explica cómo los peregrinos, al llegar a la localidad de Triacastela, donde abundaban las canteras de cal, recibían una piedra que debían transportar hasta Castañeda, para fabricar la cal necesaria para la construcción de la basílica compostelana<sup>20</sup>. Por lo tanto, la participación en la edificación fue motivo suficiente como para obtener gracias espirituales. Eso es precisamente lo que cuenta la cantiga 355 de Alfonso X, que narra como un mancebo de Masilla, en su romería a Villalcázar de Sirga, se libró de la horca por haber dado un sillar para la fábrica de su santuario<sup>21</sup>.

Nos encontramos ante ejemplos paradigmáticos del carácter salvífico de la participación en la construcción de los templos de la ruta jacobea. Las tres noticias a las que nos hemos referido presentan un elemento en común: Santo Domingo de la Calzada, Triacastela y Villalcázar de Sirga son tres enclaves del Camino de Santiago. Por lo tanto, existió un especial interés en difundir el modelo de los santos constructores como *exempla* del carácter salvífico de la construcción, a fin de fomentar la participación de los fieles y el tránsito por los lugares de culto de la ruta jacobea.

La participación de los fieles en la obra no se limitaba al transporte de material, sino que también realizaban importantes aportaciones de orden económico. A menudo se canalizaban a través de una cofradía, como sucede en el caso de Santo Domingo de la Calzada. Resultan muy reveladores dos documentos del Cartulario calceatense de los años 1121 y 1137, que confirman la existencia de una *confraternitatis Sancte Marie et Beati Dominici* tan solo quince años después de la muerte del santo<sup>22</sup>.

No por casualidad, en los años posteriores a la labor asistencial de los santos constructores se documenta un espectacular aumento de cofradías que canalizaban las donaciones de los fieles. El ejemplo de la cofradía de Santo Domingo de la Calzada no es aislado: la constitución de cofradías para recaudar fondos para la construcción fue un recurso habitual en las catedrales hispanas. Probablemente uno de los testimonios documentales más elocuentes sea el de la catedral de Pamplona, en cuya construcción la participación de las cofradías fue determinante. En el año 1097, el papa Urbano II (1088-1099) exhortó al rey Pedro I de Aragón y Navarra (1094-1104) a prestar su auxilio a la construcción de la nueva catedral, concediendo diversas gracias espirituales a

<sup>19</sup> En la primera mitad del siglo XV, diversos episodios de la vida y los milagros del santo fueron representados en el sepulcro de alabastro situado en el brazo sur del transepto de la catedral de Santo Domingo de la Calzada, sobre el que reposa actualmente una efigie suya yacente, del siglo XIII. Véase: Soledad de SILVA VERÁSTEGUI, "Los sepulcros de los santos constructores...", *op. cit.*, pp. 129-168.

<sup>20</sup> Abelardo MORALEJO, Casimiro TORRES y Julio FEO, (ed. y trad.), *Liber Sancti Jacobi*, Santiago de Compostela, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, 1951.

<sup>21</sup> Walter METTMANN (ed.), *Alfonso X el Sabio: Cantigas de Santa María*, Madrid, Castalia: Clásicos 172, 1988, núm. 355.

<sup>22</sup> Ciriaco LÓPEZ DE SILANES y Eliseo SAINZ RIPA, *Colección diplomática calceatense Archivo Catedral (1400-1450)*, Logroño, Inst. de Estudios Riojanos, 1992, p. 188 (doc. 240).

una cofradía destinada a recaudar los fondos necesarios para la edificación<sup>23</sup>. Algunos años más tarde, el 4 de junio de 1114, encontramos un nuevo beneficio a favor de la construcción del templo catedralicio pamplonés. En este caso es el papa Pascual II quien exhorta al rey Alfonso el Batallador a prestar su ayuda a la terminación de la catedral de Pamplona, concediendo indulgencias a los cofrades de dicha iglesia<sup>24</sup>.

En mi opinión, la Iglesia utilizó el “carácter salvífico” del trabajo espiritual difundido a través del modelo de los santos constructores para obtener ingresos en la articulación de las infraestructuras del Camino y también minimizar los costes del transporte y de la edificación.

## Los santos constructores como *sapiens architectus*

La labor asistencial de los santos constructores fue utilizada como *exempla* del carácter salvífico de la construcción, a fin de fomentar la participación de los fieles y el tránsito por los lugares de culto. Al hilo de esta idea, creo que su figura y labor es parangonable a la desempeñada por los comitentes eclesiásticos, que durante el Medioevo tuvieron tal protagonismo en el proceso constructivo como autores “intelectuales” que a menudo su rol es confundido con el del maestro de obras.

Obispos y abades vieron en sus proyectos edilicios un medio para obtener el mismo reconocimiento que Salomón, comitente de comitentes. Para perpetuar su rol como *auctor intellectualis* de la obra, los patronos a menudo se valieron de tres fórmulas: la apropiación de términos con un claro simbolismo bíblico; la firma epigráfica en la que el comitente aparece como ‘auctor’; y la imagen.

Mediante la construcción de las catedrales los patronos intentaban emular tanto la maravilla del Templo de Jerusalén como al comitente por excelencia, Salomón, de manera que el obispo o abad era visto como el Creador. En relación a esta última idea, uno de los motivos que probablemente justifican el progresivo abandono de la expresión *architectus* en relación al proyectista o director de la obra posiblemente es la apropiación, por parte de los patronos, de un término con un marcado simbolismo bíblico.

En relación a esta premisa, las fuentes medievales frecuentemente designan a los comitentes del período que nos ocupa como *sapiens architectus* o *devotus architectus*. No podemos olvidar que las Sagradas Escrituras hablan de Cristo como el arquitecto de la Iglesia (*architectus ecclesiae*)<sup>25</sup> y de san Pablo como el sabio maestro constructor

<sup>23</sup> José GOÑI GAZTAMBIDE, *Colección diplomática de la Catedral de Pamplona. Tomo I (829-1243)*, Pamplona, 1997, doc. 66: 1097, marzo, 4 (pp. 87-88).

<sup>24</sup> *Ibidem*, doc. 125: 4 de junio de 1114 (p. 132).

<sup>25</sup> “Pues esperaban la ciudad de sólidos cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios” (Carta a los Hebreos 11, 10).

(*sapiens architectus*)<sup>26</sup> que puso los cimientos de la fe cristiana. Tanto la Carta de San Pablo a los Corintios (I Cor. 3,10) como otros textos que refuerzan la imagen de Dios como el arquitecto refinado de la Iglesia (*elegans architectus*) estaban muy presentes en las mentes de obispos y abades.

Frecuentemente, estos aparecen citados en la documentación como *devotus architectus*, *fidelis architectus*, *sapiens architectus* o *prudens architectus*, unos términos marcados de un claro simbolismo bíblico. En consecuencia, cabe pensar que estos adquirieron el mismo rol que los monarcas y profetas del Antiguo Testamento, como Salomón y Hageo, elegidos por Dios para llevar a cabo una importante labor: la construcción del templo.

Contamos con la preciosa noticia del obispo compostelano Diego Gelmírez, que es mencionado en diversas ocasiones como *sapiens architectus* por la *Historia Compostelana* (HC I, 78, 2). Fuera del ámbito hispano, puede reseñarse la noticia del obispo de Lieja, Evraclus, mencionado como *sapiens architectus* en su biografía escrita por Reimarus<sup>27</sup>, o el caso del obispo Gerard II (1076- +1092) de la catedral de Notre-Dame de Cambrai, citado con el mismo apelativo<sup>28</sup>.

La elección de estos términos no es fortuita. Mediante la construcción de los templos del Camino de Santiago los comitentes intentaban emular al patrón por excelencia, Salomón, de manera que la imagen de obispos y abades, así como la de los santos constructores, probablemente era concebida por los fieles como la figura del Creador: un *sapiens architectus*.

Construir nuevos monasterios, restaurar viejas iglesias, decorar edificios son nuevos motivos de gloria y santidad. No nos extraña por ello constatar que durante el siglo XII los comitentes eclesiásticos manifesten, a través de noticias, imágenes e inscripciones epigráficas, su deseo de perpetuarse como “el único autor” de la construcción.

## La internacionalización del Camino

Llegados a este punto, cabe preguntarse cómo consiguió santo Domingo emprender y financiar obras de tal envergadura. En mi opinión, su labor asistencial y de patronazgo edilicio no puede explicarse sin el amparo y el apoyo institucional de la monarquía y la Iglesia, que en la segunda mitad del siglo XI perseguían un objetivo común: la apertura de la península ibérica hacia al resto de Europa mediante la internacionalización

<sup>26</sup> “Yo puse los cimientos como buen arquitecto, pues recibí ese talento de Dios, y otro construye encima. Que cada uno, sin embargo, se pregunte cómo construye encima” (I Cor. 3,10).

<sup>27</sup> Nikolaus PEVSNER, “The Term ‘Architect’ in the Middle Ages”, *Speculum*, 17 (1942), pp. 549-562.

<sup>28</sup> VÍCTOR MORTET, *Recueil de textes relatifs à l’histoire de l’architecture et à la condition des architectes en France au Moyen Age, XI<sup>e</sup>- XII<sup>e</sup> siècles*, París, 1911 [reed. en: Mortet Victor, Deschamps Paul, *Recueil des textes relatifs à l’histoire de l’architecture et à la condition des architectes en France au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>- XIII<sup>e</sup> siècles)*, pref. L. Pressouyre et bibliographie des sources par O. Guyotjeannin, París 1995], pp. 65 y 68.

de la ruta jacobea. En este contexto, el patrocinio regio y la difusión del modelo de los santos constructores contribuyeron sobremanera al objetivo de afianzar la ruta.

Al hilo de esta idea, cabe pensar que los reyes de Nájera-Pamplona –García Sánchez III (1012-1054) primero, y Sancho IV de Peñalén después (1054-1076)– tenían un especial interés en que la ruta pasase por Nájera, así que no podemos descartar que desempeñasen un rol activo en la mejora del trazado emprendida por los santos constructores.

Un episodio importante en la apertura del Camino a través de la Rioja es la fundación, en el año 1052, del monasterio de Santa María la Real, en Nájera, por parte de García Sánchez III. Este no sólo dotó la fundación, sino que además concedió varias franquezas a la alberguería aneja a la iglesia, esperando que en ella se acogiese a pobres y peregrinos<sup>29</sup>.

La labor de patrocinio de la monarquía debió ser especialmente relevante a partir de 1079, cuando Alfonso VI de León incorporó Nájera al Reino de Castilla. Una de las primeras acciones llevadas a cabo por el monarca fue entregar el monasterio de Santa María la Real a la orden de Cluny<sup>30</sup>. Con esta acción, a partir del 1079 Nájera pasará a ser un eslabón más de la orden cluniacense a lo largo del Camino de Santiago. No es algo que pueda considerarse casual, puesto que sin duda fue promovido por el monarca debido a su afán europeizador y su política favorable a la orden francesa. La política de Alfonso VI tendrá dos claros ejes: afianzar el poder de Castilla y León sobre el resto de reinos peninsulares y facilitar al máximo las peregrinaciones como movimiento de integración cultural y económica.

En este contexto, no me parece fortuito que su reinado y la presencia de los monjes de Cluny en Nájera coincidan con el período de mayor actividad de santo Domingo. Aunque no existe evidencia documental, cabría preguntarse si los cluniacenses tuvieron un papel activo en la mejora de la ruta llevada a cabo por santo Domingo de la Calzada, convirtiéndose en uno de sus colaboradores más fieles.

Por lo que se refiere a la posible labor de patronazgo de Alfonso VI, contamos con el apoyo de todos los hagiográficos de santo Domingo, que afirman que el rey visitó al santo (en 1076 o 1090 según el autor) y le encargó la construcción y reparación de puentes del Camino Francés desde la ciudad de Logroño hasta la de Santiago. Parece lógico pensar que, dado el interés del monarca por la proyección de la ruta jacobea y la fama del santo como promotor, el primero ofreciera su protección para desarrollar la actividad asistencial.

Afortunadamente, uno de los pocos documentos conocidos que hacen referencia a la figura de santo Domingo de la Calzada permite reforzar la hipótesis del patrocinio

<sup>29</sup> Margarita CANTERA MONTENEGRO, “Santa María la Real de Nájera: fundación y primeros tiempos”, *La España Medieval* 2 (1982), pp. 253-274; Adeline RUCQUOI, “Del reino de Pamplona al reino de Navarra: el camino francés”, *Príncipe de Viana*, 253 (2011), pp. 209-228.

<sup>30</sup> Sobre las relaciones políticas y artísticas entre Cluny: Adeline RUCQUOI, “Cluny, el Camino Francés y la Reforma Gregoriana”, *Medievalismo* 20 (2010), pp. 97-122.

regio. Se trata de una sentencia de Alfonso VII del año 1137, en la que confirma la donación de los terrenos que su abuelo, Alfonso VI, dio al Santo:

Sébase que el rey Don Alfonso, abuelo del Emperador, en tiempos que era obispo de Burgos Don García, dio a Santo Domingo y le concedió libremente aquel sitio donde hizo la iglesia de Santa María<sup>31</sup>.

No parece descabellado pensar que Alfonso VI apoyó institucionalmente la labor de los santos constructores. En su acometido para mejorar las condiciones de la ruta jacobea Alfonso VI contó con la ayuda de su segunda esposa, la princesa borgoñona Constanza. A finales del siglo XI Constanza llamó a la corte de León al monje hospitalario san Lesmes (*Adelelmus*), benedictino de La-Chaise-Dieu, con el objetivo de que ejerciera la atención de peregrinos en el Reino. En 1091 Lesmes se trasladó al monasterio de San Juan Bautista, cercano a Burgos, donde ejerció la *cura peregrinorum* hasta su muerte. Su santidad adquirió tal fama que en el siglo XIV la iglesia fue derribada para construir el nuevo templo de San Lesmes, donde se trasladaron sus restos.

## Epílogo: el caso de san Raimond Gairard, administrador de la obra

El último argumento a favor de la hipótesis esgrimida en este artículo, que libera a los santos constructores del rol atribuido de maestros de obra, debemos buscarlo en Francia. En los últimos años la imagen de Raimond Gairard como arquitecto-constructores de la basílica de Saint-Sernin ha sido sustituida por la de *operarius* o administrador<sup>32</sup>, al que el conde Guillermo IV de Tolosa (c.1040-1094) y su esposa Matilde confiaron la administración del hospital que más tarde adquiriría su nombre. Cabe pensar que, como *operarius*, supervisó también la propia construcción de la catedral. Los operarios eran canónigos o presbíteros del cabildo nombrados directamente por el obispo, que asumían la gestión de todo lo concerniente a la construcción, conservación y embellecimiento de los edificios<sup>33</sup>. Eran, por lo tanto, un eslabón entre el maestro de obras y el obispo, ya que actuaban en representación del capítulo en asuntos relacionados con la financiación y organización jurídico-administrativa de la construcción.

Volviendo al caso del santo francés, conocemos su labor gracias a la *Vita Sancti Raimundi*, de la cual existe una versión antigua del siglo XV (en la Biblioteca de Toulouse)

<sup>31</sup> Ciriaco LÓPEZ DE SILANES y Eliseo SAINZ RIPA, *Colección diplomática calceatense Archivo Catedral (1125-1397)*, Logroño, Inst. de Estudios Riojanos, 1985, p. 22 (doc. 2).

<sup>32</sup> Patrice CABAU, “Les données historiques relatives à la reconstruction de Saint-Sernin de Toulouse (XIe-XIIe siècles). Reevaluation critique”, *Mémoires de la Société Archéologique du Midi de la France*, 58 (1998), pp. 29-66 ; Gérard PRADALIÉ, “La fondation de l’hôpital Saint-Raimond de Toulouse: une remise en question”, *Annales du Midi* 119/258 (2007), pp. 227-236.

<sup>33</sup> Carles SÁNCHEZ MÁRQUEZ, “El perfil del operarius y la administración de la obra en las catedrales hispanas (siglos XII-XIII)”, *Anuario de estudios medievales* 50/1 (2020), pp. 443-471.

y otra más tardía del siglo XVII<sup>34</sup>. El texto hagiográfico atribuye a Raimond Gairard un rol protagonista en la fundación del hospital próximo a la basílica de San-Sernin de Toulouse (entre los años 1075-1080 aproximadamente), la construcción de dos puentes sobre el río Hers<sup>35</sup>, y la participación en la edificación de las naves de la iglesia románica<sup>36</sup>.

A diferencia de lo que sucede con Domingo de la Calzada y Juan de Ortega, de los que no conservamos rastro documental, el santo francés aparece también en diversos documentos del cartulario de Saint-Sernin<sup>37</sup>. Su rol eclesiástico viene confirmado por la propia *Vita*, que menciona su oficio de cantor –*cantoris officio fungebatus*–. Además de tres pergaminos que atañen a la fundación del hospital<sup>38</sup>, Raimond Gairard consta en otros pergaminos como capiscol, es decir, chantre<sup>39</sup>.

Las fuentes mencionadas son suficientemente elocuentes: Gairard fue un miembro de la comunidad de Saint-Sernin que ejerció el cargo de administrador de las obras (*operarius*). Su labor constructiva y asistencial, tal y como sucede en el caso de los santos constructores hispanos, fue utilizada como *exempla* del carácter salvífico de la construcción, a fin de fomentar la participación de los fieles y el tránsito por los lugares de culto de la ruta jacobea.

**Volver al índice**

<sup>34</sup> Bibl. de la ville de Toulouse, Ms. 117 (*Act. SS., Julii*, vol. I, pp. 680-682). Véase Célestin DOUAIS, “La vie de Saint-Raymond, chanoine, et la construction de l’église Saint-Sernin. 1080-1118”, *Mélanges sur Saint-Sernin de Toulouse* 1 (1894), pp. 7-22; Thomas W. LYMAN, “Raimond Gairard and Romanesque Building Campaigns at Saint-Sernin in Toulouse”, *Journal of the Society of Architectural Historians* 37/2 (1978), pp. 71-91; Marcel DURLIAT, “Saint-Sernin à travers le temps”, en *Saint-Sernin de Toulouse*, Tolosa, Asoc. Neuvième Centenaire, 1996, pp. 25-45; Quitterie y Daniel CAZES y Michel ESCOURBIAC, *Saint Sernin de Toulouse. De Saturnin au chef d’oeuvre de l’art roman*, Graulhet, Odyssee, 2008.

<sup>35</sup> Célestin DOUAIS, “La vie de Saint-Raymond...”, *op. cit.*, p.161: “Duos pontes super Hervii fluminis alveum de predicta pecunia ex lapideo opere composui”.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 161: “Quid tandem de egregio ecclesie Sancti Saturnini opere, cui per multa annorum tempora prefecit, et preter capitis membrum quod jam competum fuerat, corpus a fundamentis incipiens, ante obitus sui diem, divina opitulante misericordia, parietes in circuitu ad fenestrarum completionem usque perduxit”.

<sup>37</sup> Célestin DOUAIS, *Cartulaire de l’abbaye de Saint-Sernin de Toulouse. 844-1200*, Paris, Picard-Tolosa, É. Privat, 1887; Pierre y Thérèse GÉRARD, *Cartulaire de Saint-Sernin de Toulouse*, 4 vols., Tolosa, Les Amis des Archives de la Haute-Garonne, 1999.

<sup>38</sup> Célestin DOUAIS, *Cartulaire de l’abbaye...*, *op. cit.*, docs. 546-548.

<sup>39</sup> *Ibidem*, docs. 132, 193, 291.

# Arthur Kingsley Porter and the Art of the Pilgrimage Roads

Kathryn Brush

University of Western Ontario, Canadá

This article explores an extraordinary North American chapter in the invention of modern discourse on the art and visual culture of the Camino. The chief protagonist is the Harvard medievalist Arthur Kingsley Porter (1883-1933, Fig. 1), who in 1923 put Santiago de Compostela and the Camino on the international map with his book *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads* (Fig. 2)<sup>1</sup>. Published less than four decades after Pope Leo XIII authenticated St. James' relics, this massive ten-volume study played a key role in creating and mobilizing knowledge about the Camino's artistic culture. Unfettered by tradition, the American challenged the nationalist views of medieval artistic production propounded



Fig. 1. Arthur Kingsley Porter at the ruined monastery of Santa María, Carracedo (León), 1920s. Photographer: Lucy Wallace Porter. Photo: Harvard University Archives, HUP Porter, A.K. (5)

<sup>1</sup> A. KINGSLEY PORTER, *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, 10 vols., Boston, Marshall Jones, 1923.

by many of his European colleagues, proposing instead that the pilgrimage roads to Santiago de Compostela, Rome, Bari, and Jerusalem had been vital “arteries of communication” that united medieval Europe and much of the Mediterranean, hence permitting the free flow of artistic ideas across geographies, cultures, and ethnicities<sup>2</sup>. Because Porter’s vision of a vast international network of multidirectional exchange disrupted nationalist-driven concepts of cultural priority, particularly those espoused in *la France*, his writings sparked controversy. But the wealthy American had supported his theories by employing cutting-edge technologies, the car and the camera, on an unprecedented scale, making it impossible to overlook his work. For a century now this landmark publication has provided a rich source of provocation for students and scholars of the Camino.

The knowledge production of this New World scholar who was the first to imagine, interpret, and animate the pilgrimage to Santiago in comprehensive visual as well as textual terms, was action-based. No armchair scholar, Porter did so bodily. Eager to clamber up mountains or punt across rivers in search of unknown Romanesque churches he set out with a chauffeured automobile, cameras, and his collaborator, his wife Lucy (1876-1962, Fig. 3), a gifted photographer, to experience and document the Camino’s visual culture at first hand. The results were dazzling. More than 1500 photographs of eleventh- and twelfth-century sculpture in present-day Italy, France, and Spain accompanied Porter’s one volume of text, opening up the study of Romanesque art to scholars around the globe (Fig. 4)<sup>3</sup>. Until the arrival of the internet there was no comparable visualization of artistic monuments along the Camino de Santiago.

But this was not Porter’s only contribution. His widely circulated work, including a two-volume book on *Spanish Romanesque Sculpture*, published in three languages

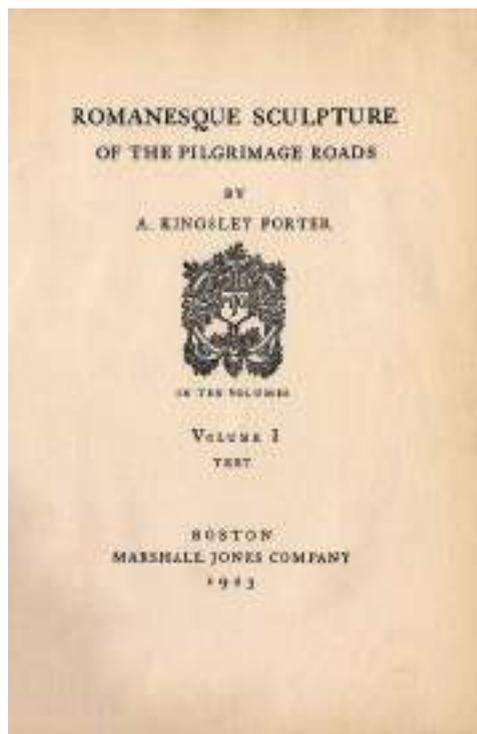


Fig. 2. Title page of *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, vol. 1, Boston, 1923. Photo: Courtesy of the Fine Arts Library, Harvard University

<sup>2</sup> *Ibidem*, vol. 1, p. 180.

<sup>3</sup> For the photography of the Porters, Kathryn BRUSH, “Medieval Art Through the Camera Lens: The Photography of Arthur Kingsley Porter and Lucy Wallace Porter”, *Visual Resources: An International Journal on Images and Their Uses*, 33 (2017), pp. 252-294.



Fig. 3. Passport page, stamped January 28, 1933, with photograph of the Porters. Photo: Courtesy of Harvard University Archives, Arthur Kingsley Porter Faculty Papers, HUG 1706.125p: Photographs of A. K. Porter and Lucy W. Porter, and the Porter family, Box 1



Fig. 4. Sample photographic plate in *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, Figure 365. Church of Saint-Pierre, Moissac (Tarn-et-Garonne), exterior, south porch, portal, detail of trumeau figure (Jeremiah) with scroll. Photographer: Lucy W. Porter. Photo: Courtesy of the Fine Arts Library, Harvard University

in 1928, forever transformed the perception of Spain's medieval cultural patrimony<sup>4</sup>. Rejecting the prevailing view that the art of the Iberian Peninsula was merely a provincial reflection of ideas formulated in France, Porter portrayed the region as a locus of immense artistic creativity and originality engaged in vibrant interchange with the rest of Europe and the Mediterranean, often giving more than it received. Porter's keen interest in Spain and the Camino carried forward in the work of his Harvard students. Kenneth John Conant (1894-1984) published a ground-breaking dissertation on the cathedral of Santiago de Compostela in 1926 (Fig. 5) while Walter Muir Whitehill (1905-1978), inspired by a visit to Santiago with Porter in 1927, transcribed the text of the *Codex Calixtinus* in collaboration with the Seminario de Estudios Gallegos<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> A. KINGSLEY PORTER, *Spanish Romanesque Sculpture*, 2 vols., Florence, Pantheon; New York, Harcourt, Brace & Co., 1928. This book appeared simultaneously in German and Spanish translations, *Romanische Plastik in Spanien*, 2 vols., Florence, Pantheon; Munich, Kurt Wolff, 1928; *La Escultura Románica en España*, 2 vols., Florence, Pantheon; Barcelona, G. Gili, 1928.

<sup>5</sup> Kenneth John CONANT, *The Early Architectural History of the Cathedral of Santiago de Compostela*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1926; Walter Muir WHITEHILL, *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus, I, Texto, Transcripción*, Santiago de Compostela, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto P. Sarmiento de de Estudios Gallegos, 1944. Whitehill completed the transcription in the early 1930s as part of

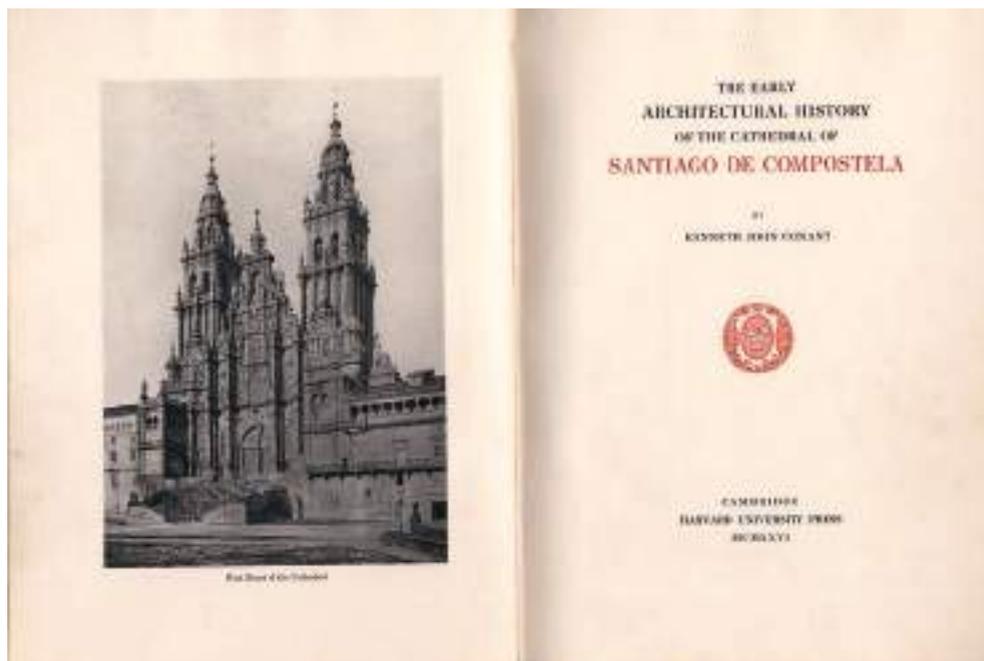


Fig. 5. Title pages of Kenneth John Conant, *The Early Architectural History of the Cathedral of Santiago de Compostela*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1926. Photo: Courtesy of the Fine Arts Library, Harvard University

As a prime mover in the invention of discourse about the pilgrimage roads to Santiago the scholar-adventurer Porter has been the subject of much myth-making over the years. The New Englander has been portrayed as a kind of American cowboy of Romanesque art who opened up the “Wild West” of Europe by tirelessly exploring its most remote frontiers, including Apulia, Galicia, and Ireland<sup>6</sup>. Keeping the theme of this volume in mind, my objective is to introduce my project to balance this mythology with the nuts and bolts, or what we might call the “reality” of Porter’s pioneering scholarship on the Camino. To date very little critical attention has been directed to the specifics of the personal, intellectual, and ideological circumstances that animated the American’s early twentieth-century thought. I am currently writing a book that draws on Porter’s unpublished papers and photographic archive at Harvard in order to map and analyze his scholarly imagination in the years between 1900 and 1933, the year of his premature

---

a collaborative project, spearheaded by the Seminario de Estudios Gallegos, to explore various dimensions of the manuscript (e.g., its musical notations and miniatures). The resulting three-volume publication was delayed by the political situation in Spain during the 1930s.

<sup>6</sup> This image of Porter was already well established in the obituaries published after the Harvard medievalist’s death in 1933 and in a short biography written by Porter’s widow in 1939: Lucy KINGSLEY PORTER, “A. Kingsley Porter”, *Medieval Studies in Memory of A. Kingsley Porter*, ed. Wilhelm W. R. Koehler, vol. 1, Cambridge, MA, Harvard University Press (1939), pp. xi-xiii. Later accounts tended to elaborate on this genre of portrayal: see, for example, John BECKWITH, “Kingsley Porter: Blazing the Trail in Europe”, *Apollo*, 92 (1970), pp. 494-497; Linda SEIDEL, “Arthur Kingsley Porter: Life, Legend and Legacy”, in *The Early Years of Art History in the United States: Notes and Essays on Departments, Teaching, and Scholars*, ed. Craig Hugh Smyth and Peter M. Lukehart, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993, pp. 97-110.



Fig. 6. Unbound plates from two of the nine portfolio volumes of *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, 1923, spread out for study. Photographer: Author

death. My research responds to questions that intrigue us all: how did Porter manage to manufacture so much knowledge about the visual culture of the pilgrimage roads a century ago? And even more fundamentally, how did this New Englander come to study medieval pilgrimage and Romanesque art in the first place?

Before addressing these questions, let us first consider the material product of Porter's research—namely, *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, published in Boston in 1923 at Porter's expense. Because he not only conducted the research for the book but also funded its production, he determined its physical character, which mirrored his vision, articulated at the outset of his career, of a medieval Europe "constantly in motion"<sup>7</sup>. He thus left the 1527 half-tone plates imaging sculpture along the Camino unbound, reflecting his conviction that images, whether mobilized via the travels of artists or clerics, by trade, warfare or other means in the Middle Ages and beyond, were powerful agents of cultural transmission whose forms and meanings were constantly in flux (Fig. 6). Intended by Porter to be manipulated, the photographic representations, which objectified vestiges of artistic culture along the Camino for the first time, could

<sup>7</sup> A. KINGSLEY PORTER, *Medieval Architecture: Its Origins and Development*, vol. 2, New York, Baker & Taylor; London: B. T. Batsford, 1909, p. 6. The circumstances in which Porter's ideas took shape received detailed analysis in the book I am writing.

be arranged and reconfigured in endless combinations, and supplemented by images drawn from secondary sources, the print media, or elsewhere. Their meanings, interconnections, and narratives were not fixed. When spread out on a desk or pinned to a vertical panel in the manner of Aby Warburg's celebrated *Bilderatlas*, likewise conceived in the 1920s, Porter's atlas of images facilitated the imagining of relationships and cultural flows among works of different



Fig. 7. Students study black and white photographs on boards for exams in courtyard, Fogg Museum, late 1950s. Photographs of the Harvard Art Museums (HC 22), folder 2.15 [1/7]. Harvard Art Museums Archives, Harvard University, Cambridge, MA

geographies or historical eras (Fig. 7)<sup>8</sup>. This physical and conceptual flexibility appealed to the many Europeans and Americans whose thought was energized by these new and highly suggestive visual stimuli. For Porter, as in the case of his contemporary Warburg, the image was always in motion and its meaning was open-ended. Owing to Porter's perpetual travels his research practice was constantly in motion as well.

This American-produced tsunami of images and text was pivotal to the commodification of art and visual culture along the Camino, giving impetus to scholarship, collecting, both private and museological, the protection of cultural patrimony, and heritage tourism. Porter's accompanying text was revolutionary too because he baraged his readers with a dizzying array of hypotheses about the transmission and dissemination of artistic ideas across great distances, positing stylistic and iconographic ties among works of diverse cultures and media, for example, comparing sculpture from eleventh-century Iberia to Byzantine mosaics, Renaissance painting, and Anglo-Saxon manuscripts in a single paragraph. Departing from normative Ile-de-France-centric dogma, he suggested that artistic invention happened at multiple sites simultaneously, proposing that the far-flung travels of itinerant artists, pilgrims, clerics, and traders had been the primary mechanism facilitating a sharing of ideas that did not conform

<sup>8</sup> The *Bilderatlas* of Aby Warburg (1866-1929), unfinished at the time of his death, was the subject of a major exhibition held in cooperation with the Warburg Institute, University of London, at the Haus der Kulturen der Welt and the Gemäldegalerie in Berlin in 2020; it has also travelled to other venues. A virtual tour of the exhibition is available via the Warburg Institute website: <https://warburg.sas.ac.uk/aby-warburg-bilderatlas-mnemosyne-virtual-exhibition> (last accessed 15 August 2022). See also the accompanying publication, Roberto OHRT and Axel HEIL (ed.), in cooperation with the Warburg Institute and Haus der Kulturen der Welt, *Aby Warburg. Bilderatlas Mnemosyne—The Original*, Berlin, Hatje Cantz, 2020; *Ibidem, Aby Warburg: Bilderatlas Mnemosyne. Commentary Volume*, Berlin, Hatje Cantz, 2022.

to modern political borders<sup>9</sup>. The plentitude of new data and unorthodox theories presented by Porter helps to explain why later scholars were concerned with refining or refuting his attributions or chronologies rather than probing into how he arrived at his novel ideas.

Yet, the imaginings contained within the covers of this legendary publication had a long history. Porter was an experienced scholar of art history by the time he produced this opus, having published a two-volume work on *Medieval Architecture* at the age of 26 and a four-volume book about eleventh- and twelfth-century *Lombard Architecture* that appeared between 1915 and 1917<sup>10</sup>. Trained at New York's Columbia University as an architectural historian, an interest that he also brought to his analysis of the Camino, Porter became increasingly engaged with the medium of sculpture during his investigations in Lombardy, convinced that figural representation was the most expressive constituent of a medieval building. This was also the time when he adopted the modern camera and automobile as the material bases of his scholarly practice, recognizing that they could accelerate the tempo of his research into the medieval past. He conducted extensive on-site research in Lombardy in 1909-1910 and again in 1912-1913, this time aided by his partner Lucy, whom he married in 1912. A remarkable photograph shows the honeymooners in their Isotta Fraschini touring car identifying their modern selves with an eleventh-century baptistry (Fig. 8). Their high-tech vehicle, which they called their "real home," offered them a new and exciting way to breathe in the Middle Ages.

Although Porter studied old Europe, my research shows that many of his ideas about Romanesque art and pilgrimage took root in North American contexts. His papers demonstrate that he was acquainted with the concept of the Camino de Santiago early on, well before he made his first journey to Europe in 1904. Moreover, the Protestant New Englander's initial first-hand encounter with medieval-style religious pilgrimage did not occur in Europe, but instead in French-speaking Canada when in 1903 he visited the shrine of Sainte-Anne-de-Beaupré along the St. Lawrence River. From 1670 on this venerable North American pilgrimage site displayed a finger bone of the mother of the Virgin gifted to *La Nouvelle France* by the canons of the cathedral of St. Nazaire in Carcassonne. The prestige of this relic was enhanced in 1892, just a decade before Porter's visit, when Pope Leo XIII contributed a portion of St. Anne's forearm from the

<sup>9</sup> Rejecting "orthodox archaeology" which "dated the architecture of all Europe on the basis of that of Paris," Porter hypothesized that the pilgrimages linking Santiago de Compostela, Rome, and Jerusalem were routes "along which ideas travelled in both directions with extraordinary facility", uniting "the art of all Europe and even of Asia": PORTER, *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, vol. 1, pp. 13, 196. He criticized the "rigid divisions" and "national vanities" in the study of Romanesque sculpture that accorded with modern political frontiers, *ibidem*, pp. 197-198, arguing that "One style stretched from Santiago along the pilgrimage road to Toulouse and Moissac and Conques. The art is neither French nor Spanish. It is the art of the pilgrimage". He had already articulated his internationalizing views in A. KINGSLEY PORTER, *The Sculpture of the West: A Lecture Delivered at the Metropolitan Museum of Art, New York, December 3, 1921*, Boston, Marshall Jones, 1921, esp. pp. 5-7.

<sup>10</sup> A. KINGSLEY PORTER, *Medieval Architecture: Its Origins and Development*, 2 vols., New York, Baker & Taylor; London, B. T. Batsford, 1909; *idem*, *Lombard Architecture*, 4 vols., New Haven, CT, Yale University Press, 1915-1917.



Fig. 8. The Porters in their chauffeured automobile, Lenno, Lake Como, 1912. Photographer unknown. Photo: Courtesy of Harvard University Archives, Arthur Kingsley Porter Faculty Papers, HUG 1706.125p: Photographs of A. K. Porter and Lucy W. Porter, and the Porter family, Box 1

Basilica of Saint Paul Outside the Walls in Rome<sup>11</sup>. This same pontiff had authenticated St. James' relics in Santiago a few years earlier. Porter followed up on his experience of this major North American pilgrimage site, soon thereafter replaced by a huge Santiago-like neo-Romanesque basilica, by crossing the Atlantic to visit the Mont-Saint-Michel and Chartres immediately following his graduation from Yale in 1904. His interest in art and architectural history attracted him to these sites, not the spiritual dimensions of pilgrimage. His journey to the Mont-Saint-Michel was inspired by an account in an American architectural journal by Montgomery Schuyler, a champion of Romanesque-style architecture on America's east coast during the 1880s and 1890s, especially the work of Henry Hobson Richardson (1838-1886)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> For the history of the acquisition of the three relics of St. Anne at this site in French-speaking Canada: <https://sanctuairesaintanne.org/en/saint-anne/relics> (last accessed 15 August 2022). Sainte-Anne-de-Beaupré is the oldest European-inspired pilgrimage site in North America. The historical and spiritual importance of the site has been highlighted during recent papal visits, most recently by Pope Francis, who celebrated Mass on 28 July 2022 in the current Basilica, constructed during the 1920s in a neo-Romanesque style: <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2022-07/pope-canada-pilgrimage-st-anne-de-beaupre-mass-quebec.html> (last accessed 15 August 2022).

<sup>12</sup> The specifics of Porter's early life and travels are fully documented in the book I am writing. H. H. Richardson's Trinity Church in Boston, constructed between 1872 and 1877, is considered one of the most characteristic examples of the American neo-medieval architectural language referred to as "Richardsonian Romanesque". Porter gained familiarity with European and American discourse on a wide variety of historical and contemporary architectural styles during his studies at the Columbia University School of Architecture from 1904 to 1906.



Fig. 9. George Grey Barnard's Cloisters, Washington Heights, New York City, opened December 1914, exterior with architectural and sculptural elements from the cloister of the monastery of Saint-Michel-de-Cuxa (Pyrénées Orientales). Photographer unknown. Photo: Special Collections, Fine Arts Library, Harvard University, Arthur Kingsley Porter Study and Teaching Collection, catalogued as 182 N 489 6MC 6a

This is an important point: Porter's fascination with European medieval art was ignited by the visual environment in which he lived in early twentieth-century Manhattan, where the Romanesque and Gothic were then very much living architectural languages. It was in this context that he wrote his book on *Lombard Architecture* after his research and honeymoon trip of 1912-1913. His hypotheses about the significance of the Camino as a conveyer of pilgrims and artistic ideas took shape in Manhattan. As war unfolded in Europe Porter read Joseph Bédier's philological study *Les légendes épiques*, started to consume Spanish discourse, and studied the collections of medieval art then taking form in New York, especially those at the Metropolitan Museum of Art and George Grey Barnard's Cloisters (Fig. 9)<sup>13</sup>. His colleague Georgiana Goddard King of Bryn Mawr College, herself another pioneering American scholar of the Camino, provided further provocation, from 1915 on lending him her

photographs of Spanish Romanesque sculpture<sup>14</sup>. An article on "The Rise of Romanesque Sculpture" written by Porter in early 1918 shows that the conceptual framework for his investigation of the art of the pilgrimage roads was in place; all that remained was to follow the Camino himself<sup>15</sup>.

That opportunity didn't present itself until 1920 because in August 1918 Porter and his wife Lucy sailed to Europe on the aptly named steamship *Espagne* to assist France's Commission des Monuments Historiques with the evaluation of damage to medieval churches in the *régions dévastées*, and hence to help salvage *la civilisation*. Although

<sup>13</sup> Joseph BÉDIER, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*, 4 vols., Paris, H. Champion, 1908-1913; reissued 1914-1921.

<sup>14</sup> A. KINGSLEY PORTER, "Spain or Toulouse? and Other Questions", *The Art Bulletin*, vol 7, no. 1 (1924), p. 18, acknowledged the stimulus afforded to him by a paper on "French Figure Sculpture on Some Early Spanish Churches" delivered by Georgiana Goddard King at a meeting of the Archaeological Institute of America held at Haverford College in December 1914. Shortly after that meeting she lent Porter some of her photographs of Spanish Romanesque sculpture taken in the course of research for a book: Georgiana GODDARD KING, *The Way of Saint James*, 3 vols., New York and London, G. P. Putnam's Sons, 1920.

<sup>15</sup> A. KINGSLEY PORTER, "The Rise of Romanesque Sculpture", *American Journal of Archaeology*, vol 22, no. 4 (1918), pp. 399-427. He declared, p. 422, that: "on the road to Compostela...there worked side by side sculptors from Northern Italy, from Burgundy, from Languedoc, and from the Ile-de-France. The pilgrimage to Compostela formed a sort of melting-pot in which artists from all over Europe met and exchanged their ideas".



Fig. 10. Soissons Cathedral (Aisne), view of heavily damaged west façade, early 1919. Photographer: Lucy W. Porter. Photo: Special Collections, Fine Arts Library, Harvard University, Arthur Kingsley Porter Study and Teaching Collection, AKP 25L, catalogued as 175 So35 2CW 1



Fig. 11. Church of Saint-Nicolas, Broyes (Oise), view from the northeast, late spring 1919; the Porters' automobile appears at the right. Photographer: Lucy W. Porter. Photo: Special Collections, Fine Arts Library, Harvard University, Arthur Kingsley Porter Study and Teaching Collection, AKP 3386M, catalogued as 175 B 828 2C 1



Fig. 12. Church of San Vicente, Ávila (Castile and León), view of west portal. The Porters' smaller camera, positioned on a tripod, and its travelling case, are visible on the right. Photographer: Lucy W. Porter. Photo: Special Collections, Fine Arts Library, Harvard University, Arthur Kingsley Porter Study and Teaching Collection, AKP 1938M, catalogued as 176 Av 56 2VW 4a

Porter's mission brought him into contact with all of the leading art scholars in Paris, his prolonged sojourn among the ruins of northern France during 1918-1919 marked a methodological turning point in his work because his intensive first-hand scrutiny of injured buildings and their architectural and sculptural fragments revealed the fallacies of France's *archéologie nationale*, particularly its preconceived chronological structures that did not accord with the material evidence (Figs. 10-11)<sup>16</sup>. Instead he increasingly turned to Germanic *Kunstwissenschaft* or art historical "science" as a primary model for his subsequent research along the pilgrimage roads, valuing not only its universalizing perspectives but also its emphasis on *Stilkritik*, or an exacting stylistic analysis that permitted the art historian to sort, analyze, and classify groups of anonymously produced works and to perceive developmental sequences linking them. His correspondence of 1918-1919, much of it written in cratered battle-

fields as Lucy photographed the mutilated churches, shows that he also deepened his knowledge of Hispanic scholarship.

In May 1920 the Porters finally embarked on a two-and-a-half-month trip to northern Spain. It was their only trip to the region prior to the publication of *Pilgrimage Roads* in 1923, and it was therefore seminal<sup>17</sup>. After visiting such Romanesque churches as Saint Guilhem-le-Désert along the *via tolosana* in southern France, they crossed the Spanish frontier via train, visiting Barcelona and Montserrat before travelling on to Madrid where they studied medieval objects in the Museo Arqueológico and picked up a chauffeured car that propelled them back and forth across the medieval roads leading to and from the cathedral of St. James. En route to Santiago they marveled at churches in such cities as Ávila, Salamanca, and León (Fig. 12). They spent three days in Santiago, admiring the

<sup>16</sup> For the couple's sojourn in France and the development of Porter's thought, Kathryn BRUSH, "New York-Paris-Santiago de Compostela: Arthur Kingsley Porter's First Trip to Spain (1920)", in *Vers Compostelle. Regard contemporain sur les chemins de Saint-Jacques*, ed. Quittier Cazes and Sébastien Rayssac, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2022, pp. 311-317.

<sup>17</sup> For this journey, Kathryn BRUSH, "Blazing 'The Way': Arthur Kingsley Porter's First Trip to Northern Spain (1920)", *Ad limina*, 9 (2018), pp. 225-245.



Fig. 13



Fig. 14



Fig. 15

Fig. 13. Church of Santiago, Carrión de los Condes (Palencia), frontal view of the figure of Christ located at the center of a sculpted frieze on the upper part of the west façade; positioned high, Christ looks down to those on the street below. Photographer: Lucy W. Porter. Reproduced in *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, Fig. 725. Photo: Special Collections, Fine Arts Library, Harvard University, Arthur Kingsley Porter Study and Teaching Collection, AKP 1884M, catalogued as 176 C234 2S 2

Fig. 14. Monastery of Santo Domingo de Silos (Burgos), lower cloister, pier relief showing the Journey to Emmaus. Photographer: A. Kingsley Porter. Reproduced in *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, Fig. 667. Photo: Special Collections, Fine Arts Library, Harvard University, Arthur Kingsley Porter Study and Teaching Collection, AKP 496S, catalogued as 176 Si36 2DC 7a

Fig. 15. Monastery of Sant-Michel-de-Cuxa (Pyrénées Orientales), exterior, portal with sculptural fragments. Photographer: Lucy W. Porter. Reproduced in *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, Fig. 556. Photo: Special Collections, Fine Arts Library, Harvard University, Arthur Kingsley Porter Study and Teaching Collection, AKP 2769M, catalogued as 175 C 99 2M 4d

polychromy of the Pórtico de la Gloria, studying the Puerta de las Platerías, visiting the cathedral library, and photographing other fragments of Romanesque sculpture, including a relief of the Pantocrator, now in the cathedral museum, but then positioned on the roofline of the Treasury<sup>18</sup>. After emulating the practices of medieval pilgrims by searching for scallop shells in Noia, they travelled to sites along the *camino primitivo* and *camino francés*, including Lugo, Oviedo, Santillana del Mar, Carrión de los Condes, Fromistá, Santo Domingo de Silos, Logroño and Santo Domingo de la Calzada (Figs. 13-14). They later moved on to Catalonia, where Josep Puig i Cadafalch (1867-1956), the only scholar in Spain with whom Porter had established contact prior to his trip in 1920, provided a list of “must see” sights for them, including Lérida, San Cugat, and Terrassa. From there they recrossed the Pyrenees in a new Fiat, exploring such sites as Saint-Martin-du-Cani-gou, Saint-Michel-de-Cuxa, and Carcassonne before travelling along the *via podiensis* to Espalion, Conques, Souillac, Cahors, Moissac, Toulouse, and the west of France, mostly following the *via turonensis* (Figs. 15, 16).

Porter was deeply impressed by the character of sculpture in Spain, writing to his brother from Burgos that “The art is so different from what I am accustomed too [sic], so intense and unrestrained, and yet with a strong appeal in many ways”<sup>19</sup>. At Silos Porter was especially attracted to the “singular beauty” of the reliefs carved on the four corner piers of the cloister, which confirmed his view that the sculptures, like those at he had seen earlier at Cluny, Santiago, and elsewhere had been executed much earlier than French *savants* had acknowledged. His appreciation of Silos was enhanced by the hospitality of its monks, who invited him to join them for their evening meal in the refectory and to stay overnight in the cloister. His wife spent a far less comfortable night in a barn outside the monastic precinct, sharing it with chickens, donkeys, and a “lively set of fleas”<sup>20</sup>.

The Porters’ correspondence, diaries, and photograph collection afford far richer insights into their adventures along the pilgrimage roads than the ten-volume book of 1923. The scholarly publication, a tool of Porter’s professional legitimization, was highly selective, excising a great deal. In fact, the 1500+ images of sculpted tympana, lintels, capitals, and jamb figures appearing in the portfolio volumes represent only a fraction of the 12,000 photographs the couple made in Italy, Spain, and France. Lucy was the chief photographer, crafting two-thirds of the photographs published in her husband’s book. The several generations of later scholars whose own constructions derived visual stimuli from the plates in Porter’s book have thus studied Romanesque sculpture through Lucy’s eyes<sup>21</sup>. While photographing a capital in the cloister of San Pedro in Estella Porter unintentionally captured his wife manipulating their large-format camera; this appears to be the only image of Lucy the camera-woman

<sup>18</sup> Manuel Antonio CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, “Ojo avizor: Porter, un Pantocrátor errático y la estela de Conques en Compostela”, *Ad limina*, 9 (2018), pp. 247-268.

<sup>19</sup> For the documentation, Kathryn BRUSH, “Blazing ‘The Way’...”, *op. cit.*, p. 236.

<sup>20</sup> For the documentation, Kathryn BRUSH, “Medieval Art Through the Camera Lens...”, *op. cit.*, p. 290 n. 47.

<sup>21</sup> *Eadem*, pp. 252-294, for a detailed analysis of the camera work of the Porters and its impact, with documentation.



Fig. 16



Fig. 17

Fig. 16. Church of Notre-Dame, Castelveil (Gironde), south façade portal, with Arthur Kingsley Porter taking notes. Photographer: Lucy W. Porter. Photo: Special Collections, Fine Arts Library, Harvard University, Arthur Kingsley Porter Study and Teaching Collection, AKP 2583M, catalogued as 175 C 276 2C 2

Fig. 17. Church of San Pedro la Rúa, Estella (Navarra), cloister, detail of capital showing the Adoration of the Magi. Lucy Porter can be seen operating a large-format view camera at the bottom left. Photographer: A. Kingsley Porter. Reproduced in *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, Fig. 807. Photo: Special Collections, Fine Arts Library, Harvard University, Arthur Kingsley Porter Study and Teaching Collection, AKP 389S, catalogued as 176 Es 819 2PC 9ee 1

at work (Fig. 17). The husband and wife team also used a smaller camera recorded in a photograph of the west portal of the church of San Vicente in Ávila (Fig. 12). Porter himself did not like to be imaged, but sometimes Lucy managed to record her husband at his work, affording us precious documentation of his working methods (Fig. 16). At the ruined monastery in Carracedo she somehow convinced him to pose for a portrait (Fig. 1). Lucy's diary demonstrates that at Santiago, Tarragona, Toulouse, Conques, and other sites along the way her husband excitedly recognized the



Fig. 18. The Porters at Baget (Girona), Catalonia, making adjustments to their large-format view camera, 1927. Lucy Porter's handwritten notation on the obverse of the photograph records that the couple "rode 4 hours on donkey-back" to reach the site. Photographer: Walter Muir Whitehill. Photo: Courtesy of Harvard University Archives, Arthur Kingsley Porter Faculty Papers, HUG 1706.125p: Photographs of A. K. Porter and Lucy W. Porter, and the Porter family, Box 1

hands of sculptors whose work he had already detected elsewhere. Such discoveries buttressed his conception of a multidirectional sharing of ideas among itinerant artists whose manual and mental actions were responsible for the creation of innovative works at wide-ranging sites along the pilgrimage roads. Like the medieval artists they studied the Porters themselves were constantly on the move, similarly engaged in handcraftsmanship via photography and employing their intellects to create new ideas. And like their medieval predecessors, too, these modern art pilgrims encountered difficulties en route, in their case, countless tire punctures and broken windshields on bad roads.

The American couple's fieldwork along the Camino de Santiago a century ago was highly performative and experiential. They "lived into" its mythology, imagining themselves as pilgrims inspired by the colorful lives of the saints in the localities through which they

passed. At night, after developing the day's photographs in their hotel bathrooms, they read aloud excerpts from the *Codex Calixtinus* published by Fidel Fita<sup>22</sup>. They worked long days that often extended from 7 a.m. to 8 p.m., sometimes staying up until 2 a.m. to label and catalogue photographs. They delighted in hunting for remote churches, happily following mule tracks on foot or carting camera equipment on donkeys to photograph a carved lintel or tympanum (Fig. 18). Intrepid, they climbed mountains and ladders in search of sculpted stones, setting up cameras on confessionals in churches for long exposures and blessing a fantasized Santa Fotografia when the camera slipped

<sup>22</sup> Fidel FITA Y COLOMÉ, *Le codex de Saint-Jacques-de-Compostelle (Liber de miraculis S. Jacobi), Livre IV, publié pour la première fois en entier par F. Fita, avec le concours de Julien Vinson*, Paris, Maisonneuve, 1882. Porter cited this publication in *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, e.g., vol. 1, p. 172.

without causing damage to its internal mechanisms. Like other pilgrims of the past and present, the American couple reveled in what Porter described as the “poetry,” “mystery,” and “inner vitality” of the journey, charmed by the drama of the ever-changing landscapes, the flowers dancing in sun-drenched fields, the sound of church bells ringing, and above all, by the people they met and customs they witnessed (Fig. 19)<sup>23</sup>. For them, the art of the pilgrimage roads encompassed far more than the study of the material vestiges of history. It was a totalizing experience animated by living traditions, offering them a welcome tonic from modern “civilization.” Their encounter with the wrecked Middle Ages in northern France made their contact with the apparently “intact” and “authentic” medieval past along the Camino all the more exciting.

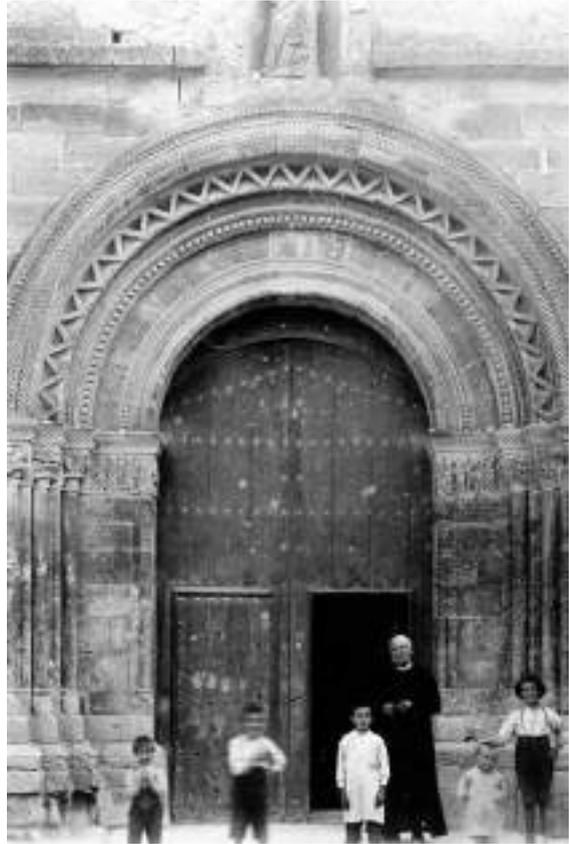


Fig. 19. Church of Santa María, Vilagrassa (Lleida), exterior, portal on north side. Photographer: Lucy W. Porter. Photo: Special Collections, Fine Arts Library, Harvard University, Arthur Kingsley Porter Study and Teaching Collection, AKP 2078M, catalogued as 176 V 71 2C 1c

There is much more to the story than can be considered here. But it is important to emphasize that Spain’s scholars quickly recognized that Porter’s research and that of his students Kenneth Conant and Walter Muir Whitehill was transformative. By *evidencing* the significance of the Camino’s medieval visual culture and thereby embedding Silos, the cathedral of Santiago, and other sites firmly in the international consciousness, the Americans energized the project to reconstruct and revive the cult of St. James. Porter, who was named to the Royal Academy of Fine Arts of San Fernando in 1924, allied himself closely with his Spanish colleagues, persisting with his campaign to foreground the artistic culture of medieval Iberia during the 1920s.

But while *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads* was the work that opened the eyes and minds of the world to the art and culture of the Camino, it was also much more. One of the first publications by an American art scholar to command interna-

<sup>23</sup> Kathryn BRUSH, “Blazing ‘The Way’...”, *op. cit.*, pp. 233, 235-237.

tional attention, it is a precious document in the historiography of the practice of art history in the USA. In particular, Porter's work represents a key moment in the history of American medievalism. By a process of reverse colonization, the New World scholar crossed the Atlantic to redraw the artistic map of old Europe. His projection of a medieval Europe united by pilgrimage roads was on a certain level his contribution to the reconstruction of Europe after the Great War. Rich in ideas and highly experimental, Porter's publication assimilated a collage of impressions drawn from his own transcultural experiences. In a manner comparable to Aby Warburg's *Bilderatlas* of the late 1920s, Porter's publication of 1923, when studied alongside his papers, forms a giant scrapbook or palimpsest of memories in motion, suggesting provocative interconnections and intersections among ideas, motifs, histories, and temporalities. Yet, the legacies of Porter and Warburg are different. Let us remember that the German scholar published very little. Only in the past thirty years has his fragmentary work become a topic of extended debate and mythologizing<sup>24</sup>. The reality is that Porter, who produced more than twenty volumes of images and text prior to his death in 1933, was by far the more impactful scholar during the twentieth century, and in many different domains, ranging from scholarship and collecting to the preservation of cultural heritage. In certain ways the trailblazing American was to the art and visual culture of the Camino what Warburg has imagined to have been for the Italian Renaissance. Should we not be attempting to balance this picture?

**[Back to the index](#)**

---

<sup>24</sup> For reflections on the "Warburg turn" in West German art history that occurred in the late 1980s, a movement that gained further momentum with the political reunification of the two Germanies in 1990, see Otto Karl WERCKMEISTER, "Von Marx zu Warburg in der Kunstgeschichte der Bundesrepublik", in *Bild/Geschichte. Festschrift für Horst Bredenkamp*, ed. Philine Helas, Maren Polte, Claudia Rückert and Bettina Uppenkamp, Berlin, Akademie Verlag, 2007, pp. 31-38.



VIII RE a

Lco epte Ber

**JACOB**

ihu xpi seruus:

que sunt indis

et cetera: Ser



recolim': dignū e

xpi laudes n̄rarū

non sileant; Jacob

ihu xpi seruū n̄

sue se eē asserit: &

p̄mittit: ut demon

in dei seruicio usq̄

uerit: p̄cul dubio

erit; Dicit de hoc iacobo: ap̄ls paulus; iacobi

qui uidebāt̄ columne eē: dextras dederūt̄ m̄ i

En torno al *Códice Calixtino*  
y el culto a Santiago



# La vulgarización romance del *Pseudo-Turpín*

Laura Ramello

Università di Torino, Italia

## Status quaestionis

La *Crónica* atribuida a Turpín constituye una de las teselas más significativas del mosaico de los textos fundacionales de la cultura occidental europea. Como subrayó Jean-Claude Vallecalle<sup>1</sup>, el imaginario medieval fue atravesado por algunos grandes mitos literarios, que propusieron, de diversas formas, modelos destinados en último término a explicar el sentido del destino humano. Junto con las historias de Tristán, Alejandro Magno, el Grial y la Mesa Redonda y Preste Juan –que alimentaron un continuo flujo de relatos destinados a ilustrar, en cada época o lugar, una concepción del hombre, de la sociedad y de la historia–, los acontecimientos relacionados con el reinado de Carlomagno y, en especial, aquellos inherentes a su expedición a España con el trágico desenlace de la batalla de Roncesvalles, contribuyeron de manera sustancial a plasmar ininterrumpidamente este imaginario, en un intervalo temporal que se extiende desde

---

<sup>1</sup> Jean-Claude VALLECALLE, “Turpin dans Aquilon de Bavière: l’ambiguïté retrouvée”, en *L’Historia Turpini in Europa: ricerche e prospettive*, ed. Marco Piccat, Laura Ramello, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2019, p. 33.

finales del siglo XI hasta el XVI, con algunas sorprendentes recuperaciones en la literatura moderna y contemporánea<sup>2</sup>.

La *Historia Turpini* pudo alcanzar el vértice del mito literario gracias, sobre todo, a la capacidad de metamorfosis del texto, que lo llevó a permear, mediante el desarrollo de una extraordinaria intertextualidad, buena parte de la tradición épica romance<sup>3</sup>.

De hecho, su difusión no se limita al riquísimo corpus de versiones, adaptaciones y traducciones documentadas en toda Europa, sino que engloba relatos, recuerdos y alusiones que nutrieron el imaginario medieval durante muchos siglos; con el paso del tiempo, la *Crónica* demostró una sorprendente ductilidad, haciendo así que una historia, originariamente introducida en el *Liber sancti Jacobi* para exaltar a Santiago y el santuario de Compostela, llegara a ser considerada una obra autónoma, perdiendo paulatinamente la connotación clerical que vinculaba la leyenda carolingia al culto del santo<sup>4</sup>.

En torno a la *Crónica*, o incluso simplemente en torno al personaje o a la simple reputación de Turpín, se desarrolló una densa red intertextual en la que el relato original se fusionó con lecturas propias de contextos sociales muy diferentes<sup>5</sup>.

Además, como reflejada en un espejo, la *Historia Turpini* se confrontó a la otra gran corriente del legendario carolingio, la de los cantares de gesta. Sin embargo, si el tema central de la lucha entre cristianos y sarracenos es común, en la tradición turpiniana, directa e indirecta, el relato desarrolló significados variables y a menudo inesperados, a pesar de que el corpus épico permaneció esencialmente inmóvil en lo que a la tipología textual y al mensaje transmitido se refiere.

Por el contrario, la tradición derivada de la *Crónica* parece muy vivaz, porque, a lo largo de Europa y de los siglos, supo adaptarse a todo tipo de situaciones históricas, géneros literarios y proyectos de escritura.

El texto de Turpín, que proyectaba el santuario de Compostela en una perspectiva europea, vinculándolo a la leyenda de Carlomagno con el objetivo de sacralizar la historia humana, pronto emprendió un camino de progresiva desacralización, adaptándose a los contextos histórico-sociales más distintos, y se convirtió en portador de ideologías y mensajes.

Tal vez es precisamente esta la clave de lectura de la longevidad del mito turpiniano en toda Europa: la verdad religiosa cedió el paso a la verdad histórica, algo que le

<sup>2</sup> Véase por ejemplo la novela de Italo CALVINO, *Il cavaliere inesistente*, Torino, Einaudi, 1959, en la que la voz narradora de Suor Teodora alude a la “antica cronaca” turpiniana; cfr. al respecto Sergio ZATTI, *Il Furioso fra epopea e romanzo*, Lucca, Pacini Fazzi, 1990, p. 174 y Gianni CIMADOR, “Ariosto rivisitato da Calvino ai tempi del “web”, *Studi Novecenteschi*, 39 (2012), p. 163.

<sup>3</sup> Jean-Claude VALLECALLE, “Turpin dans Aquilon de Bavière...”, *op. cit.*, p. 33.

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 34. Sobre la función de Turpín como signo-personaje cfr. el interesante estudio de Andrea GHIDONI, “Turpino, bulle de savon: caratteri e funzioni culturali di un segno-personaggio”, en *Turpino e la saga carolingia. Intrecci di culture*, ed. Santiago López Martínez-Morás, Marco Piccat, Laura Ramello, con la colaboración de Elisabetta Nicola, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2022, pp. 27-45. Sobre las referencias a Turpín en la literatura francoitaliana cfr. Maria Grazia CAPUSSO, “Turpino nella letteratura francoitaliana: richiami nominali ed echi indiretti”, en *L’Historia Turpini in Europa...*, *op. cit.*, pp. 133-161.

ofreció a la obra la posibilidad de dar un decisivo salto de calidad: convertirse en el testimonio más conocido y difundido de la leyenda carolingia, a menudo en detrimento de los mismos cantares de gesta. Recogida en numerosas obras, traducida o adaptada, citada solo con alusiones serias o jocosas, la *Crónica* ocupó durante mucho tiempo un lugar privilegiado en la cultura occidental, y ello sin duda debido a su maleabilidad<sup>6</sup>.

## La tradición romance: un laberinto por explorar

Desentrañar la red de la tradición romance del *Pseudo-Turpín* significa muy a menudo seguir caminos que se escapan del esquema estándar “texto de origen - texto de destino”<sup>7</sup> que caracteriza institucionalmente el proceso de traducción, un proceso que, al contrario, identificado con el contexto de la cultura medieval, pone en marcha mecanismos que hacen que las vulgarizaciones se deslicen cómodamente hacia la dimensión de la refundición<sup>8</sup>.

La mutabilidad del texto representa una constante en el panorama literario medieval y responde a exigencias específicas, que van desde las finalidades poéticas perseguidas por el autor a las transformaciones del horizonte de recepción y fruición de las obras, con las que a menudo interactúa también en el desarrollo del mercado editorial; se trata de dinámicas que condicionan de forma significativa las prácticas de traducción, dotándolas de un polimorfismo que en la Edad Media se presenta tan extendido que llega a ser el dominante.

A esto se suman las particulares condiciones de transmisión y recepción de la *Historia Turpini*, que, precisamente por su ductilidad, muchas veces se abisma en los meandros de diferentes géneros, a medio camino entre la fábula y la historia<sup>9</sup>, haciéndose añicos en innumerables corrientes que se funden y mezclan con tradiciones distintas, elemento que complica considerablemente los intentos de describir y sistematizar la tradición romance del texto.

De hecho, si los estudios puntuales sobre las versiones individuales han hecho avanzar la investigación científica a lo largo del tiempo, proporcionando las bases indispensables para los análisis posteriores, una visión general, que defina el corpus de las vulgarizaciones romances de manera exhaustiva, constituye una perspectiva de estudio bastante reciente; los esfuerzos en esta dirección se materializaron, durante la última década, en un par de ensayos, publicados casi simultáneamente por dos grupos de investigación diferentes: uno

<sup>6</sup> Jean-Claude VALLECALLE, “Turpin dans Aquilon de Bavière...”, *op. cit.*, p. 34.

<sup>7</sup> Claude BURIDANT, “Esquisse d’une traductologie au Moyen Âge”, en *Traductions Médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI-XV<sup>e</sup> siècles)*, ed. Claudio Galderisi, Turnhout, Brepols, 2011, I, p. 326.

<sup>8</sup> Alfonso D’AGOSTINO, “Traduzione e rifacimento nelle letterature romanze medievali”, en *Testo medievale e traduzione. Bergamo 27-28 ottobre 2000*, ed. Maria Grazia Cammarota, Maria Vittoria Molinari, Bergamo, Bergamo University Press-Sestante, 2001, pp. 151-172 [[https:// pdfslide.tips/documents/alfonso-d-agostino-traduzione-e-rifacimento-nelle-usersunimiitdagostitr.html](https://pdfslide.tips/documents/alfonso-d-agostino-traduzione-e-rifacimento-nelle-usersunimiitdagostitr.html)], p.1. Consultado el 2 de julio de 2022].

<sup>9</sup> Cfr. François DUVAL, “Quels passés pour quel Moyen Âge?”, en *Traductions Médiévales...*, *op. cit.*, pp. 50-52.

sobre la recepción europea del *Pseudo-Turpín*, coordinado por Jean-Claude Vallecalle<sup>10</sup>, y el otro enfocado a las vulgarizaciones romances, coordinado por Marco Piccat<sup>11</sup>.

Hoy estos estudios permiten tener un cuadro suficientemente claro de la tradición neolatina, al menos en sus desarrollos principales, pero también ponen de manifiesto su complejidad en cuanto se intenta una aproximación orientada hacia ámbitos lingüísticos concretos, entre los que el francés evidencia las mayores problemáticas.

De hecho, el contexto galorrománico<sup>12</sup> ofrece un panorama que se mueve entre dos extremos, representados por la sustancial linealidad del ámbito provenzal –que hasta el día de hoy cuenta con una única versión, de tradición unitestimonial, publicada en 2001 por Marco Piccat<sup>13</sup>–, a los que se opone una situación en extremo intrincada en las vulgarizaciones francesas, donde a menudo los intentos de sistematización condujeron a resultados desconcertantes.

En la actualidad, la clasificación propuesta por Brian Woledge<sup>14</sup> (Fig. 1) al reflejar la secuencia cronológica de las versiones –que identifica la más antigua en la traducción de Nicolas de Senlis (1195-1205), perdida en su redacción original, pero englobada, con interpolaciones, en la *Chronique Saintongeaise* (1205-1230 = A), seguida de la versión “Johannes” (= B), de la traducción anglonormanda de William de Briane (= C), de dos vulgarizaciones anónimas (= D y E) y de la traducción borgoñona (= F), por un total de seis versiones, a las que Woledge añade la contenida en las *Grandes Chroniques de France* (= G)– parece la más coherente, y sin lugar a dudas la menos confusa.

En cambio, es diferente la impresión que suscita la taxonomía propuesta en el *Dictionnaire des lettres françaises*<sup>15</sup>, congrua desde el punto de vista del número de versiones identificadas, pero con una cronología sustancialmente distorsionada: como puede verse (Fig. 2), en los primeros lugares se colocan las versiones D y E, seguidas de la B y

<sup>10</sup> Jean-Claude VALLECALLE, “La réception de la “Chronique du Pseudo-Turpin” en Europe”, *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 25 (2013), pp. 465-469. [Online: <http://crm.revues.org/13122>. Consultado el 4 de mayo de 2022]. La sección de los *Cahiers* coordinada por Vallecalle comprende los ensayos de Santiago LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS (“Le Pseudo Turpin en Espagne”, pp. 471-494), de Marianne AILES y Suzanne LEEDHAM (“Le Pseudo Turpin en Angleterre”, pp. 495-517) y de Danielle BUSCHINGER (“La réception du Pseudo-Turpin en Allemagne au Moyen Âge”, pp. 519-530).

<sup>11</sup> Marco PICCAT, Laura RAMELLO, María Grazia CAPUSSO y Frej MORETTI, “I volgarizzamenti romanzi dello Pseudo Turpino”, en *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas* (Actas de La SEMYR 2010, III Congreso Internacional, Oviedo 2010), eds. Natalia Fernández Rodríguez, María Fernández Ferreiro, Salamanca, Semyr, 2012, pp. 291-309.

<sup>12</sup> Para su análisis consúltese Laura RAMELLO, “I volgarizzamenti romanzi dello Pseudo Turpino. Le versioni oitaniche” en *Literatura medieval y renacentista en España...*, *op. cit.*, pp. 296-300.

<sup>13</sup> Marco PICCAT, *Lo Pseudo-Turpino in antico provenzale. Edizione con introduzione e note critiche*, Tübingen, Niemeyer, 2001; *idem*, “La versione occitanica dello «Pseudo-Turpino» nel panorama delle versioni romanze”, en *In marsupii peregrinorum. Circulación de textos e imágenes alrededor del camino de Santiago en la Edad Media*, actas del congreso internacional, Santiago de Compostela, 24-28 marzo 2008, ed. Esther Corral Díaz, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la fondazione Ezio Franceschini, 2010 (*Archivio romanzo*, 18), pp. 281-294.

<sup>14</sup> Brian WOLEDGE, *Bibliographie des romans et nouvelles en prose française antérieurs à 1500*, Genève, Droz, 1975, pp. 100-103; *Supplément*, Genève, Droz, 1975, pp. 82-89.

<sup>15</sup> Gillette TYL-LABORY, “Chronique du Pseudo-Turpin”, en *Dictionnaire des Lettres Françaises, Le Moyen Âge*, ed. Robert Bossuat, Louis Pichard, Guy Reynaud de Lage, Paris, Fayard, 1994, pp. 292-295.

Sucesión cronológica	Clasificación Woledge
A. Versión de Nicolas de Senlis (1195-1205) (en <i>Chronique Saintongeaise</i> , 1205-1230);	A: Première version (Nicolas de Senlis)
B. Versión “Johannes” (1206-1207);	B { Version “Johannes” Version par Pierre de Beauvais
C. Versión anglonormanda (Williame de Briane, 1210-1220);	C: Traduction de Guillaume de Briane
D. Versión anónima (1210-1220);	D: Cinquième version
E. Versión anónima (antes de 1240);	E: Sixième version
F. Versión borgoñona (final del siglo XIII)	F: Version ‘Bourguignonne’ G: Version des <i>Grandes Chroniques de France</i>

Fig. 1. La clasificación Woledge.

Sucesión cronológica	Secuencia en el DLFr
A. Versión de Nicolas de Senlis (1195-1205) (en <i>Chronique Saintongeaise</i> , 1205-1230);	I. = D (denominada Turpin I)
B. Versión “Johannes” (1206-1207);	II. = E (denominada Turpin II)
C. Versión anglonormanda (Williame de Briane, 1210-1220);	III. = B (denominada Turpin III)
D. Versión anónima (1210-1220);	IV. = C
E. Versión anónima (antes de 1240);	V. = A
F. Versión borgoñona (fine XIII sec.)	VI. = F

Fig. 2. La clasificación del *Dictionnaire des lettres françaises*.

C, mientras que la A, teóricamente la traducción más antigua, cae al quinto lugar. Sin embargo, no se trata de un clamoroso malentendido: las razones de la incongruencia hay que buscarlas en el legado de la tradición especulativa del *Pseudo-Turpín*. De hecho, las versiones D y E fueron publicadas en 1880 por Fredrick Wulff con los títulos *Chronique de Turpin I* y *Chronique de Turpin II*<sup>16</sup>: esta titulación inauguró una costumbre taxonómica: por ejemplo, la “Johannes” se convirtió en *Turpin III* y las versiones restantes se clasificaron en consecuencia.

<sup>16</sup> Fredrik WULFF, “La Chronique dite de Turpin, publiée d’après deux anciens textes français, I: texte contenu dans le ms. BN. fr. 1850; II, texte contenu dans le ms. fr. 2137”, *Acta Universitatis Lundensis. Lunds Universitets Arskrift*, 16 (1879-1880), t. I, pp. i-vi, 1-42; t. II, pp. 43-76.

Seguramente ayuda a poner un poco de orden en la cuestión la propuesta de clasificación de Ian Short<sup>17</sup>, cuyo ordenamiento tiene el mérito no solo de respetar la sucesión cronológica, sino también de contemplar versiones antes no consideradas, haciendo ascender a quince el número total (Fig. 3).

Como se puede ver, las tres propuestas evidencian criticidades y diferencias aparentemente irreconciliables, que, sin embargo, en mi opinión, demuestran un hecho ineludible: abordar la clasificación de las versiones oitánicas significa aventurarse en un terreno muy resbaladizo, que corre el peligro de malograr toda buena intención;

Sucesión cronológica	Clasificación Short
A. Versión de Nicolas de Senlis (1195-1205) (en <i>Chronique Saintongeaise</i> , 1205-1230);	A. Traducción de Nicolas de Senlis
B. Versión "Johannes" (1206-1207);	B. Traducción "Johannes"
C. Versión anglonormanda (Williame de Briane, 1210-1220);	C. Traducción anglonormanda (William de Briane)
D. Versión anónima (1210-1220);	D. { Traducción contenida en la <i>Crónica</i> del ms. Vat. Regina 624 Versión usada por el Anonyme de Béthune
E. Versión anónima (antes de 1240);	E. - Versión de la <i>Chronique Rimée</i> de Philippe Mouskés - Traducción del Ménestrel d'Alphonse de Poitiers - Versión de Primat ( <i>Grandes Chroniques de France</i> )
F. Versión borgoñona (final del siglo XIII)	F. - Traducción borgoñona - Traducción del Rouergue - Versión de Jean de Vignay en <i>Speculum Historiale</i> - Versión de Jean de Mansel en <i>Fleur de Histoires</i> (1450) - Versión de Jean Baignon en <i>Roman de Fierabras</i> (1478) - Versión de Nicole Gilles en los <i>Annales</i> - Versión de <i>Miroir Historial</i> , incunable (1495) Edición imprimida de 1527

Fig. 3. La clasificación de Ian Short.

<sup>17</sup> Ian SHORT, *The Anglo-Norman Pseudo-Turpin Chronicle of William of Briane*, Oxford, Blackwell for the Anglo-Norman Text Society, 1973, p. 2, nota 4.

de ello se deduce que el loable objetivo de brindar una información lo más completa posible es a menudo traicionado por propuestas que, en lugar de aclarar las ideas, pueden resultar incoherentes.

Si este enfoque impacta en las bases de datos, hoy privilegiadas como herramientas de primera consulta, los riesgos de confusión se multiplican; el sitio ARLIMA<sup>18</sup> –sin duda, entre las herramientas en línea preferidas para búsquedas bibliográficas en el campo de la literatura romance medieval– presenta al menos seis fichas principales<sup>19</sup> dedicadas a la *Crónica turpiniana* y once relacionadas con las versiones galorrománicas; en este grupo están inventariadas las ocho versiones de las “versions françaises anonymes”; sin embargo, el criterio con el que se enumeran no es claro e, indudablemente, lejos de las clasificaciones precedentes –por ejemplo, las versiones *Turpin I y II* se convierten en *cinquième* y *sixième*



Fig. 4. ARLIMA, versions françaises anonymes  
[https://www.arlima.net/mp/pseudo-turpin\\_chronique\\_du\\_fra.html](https://www.arlima.net/mp/pseudo-turpin_chronique_du_fra.html).

*version*–, por lógica, según los criterios cronológicos, en realidad deberían ser la cuarta y la quinta versión.

El método de clasificación elegido presenta, a mi parecer, al menos dos criticidades: la primera se refiere a la ‘ficha-madre’ que censa las vulgarizaciones francesas, en la que las traducciones anónimas ocupan el undécimo lugar; se trata de un punto de vista que, en la percepción del lector, corre el riesgo de invalidar el juicio de valor; y la segunda concierne al tratamiento de la versión “Johannes” en la ficha de los textos anónimos (Fig. 4).

Como se puede observar, aparece en primer lugar, seguida de la *Version pour Renaud de Dammartin* y de la *Version pour Michel de Harnes*; esta modalidad nos lleva

a creer que estamos ante tres vulgarizaciones independientes, pero no es así.

De hecho, la tradición de la “Johannes” pasó por tres etapas sucesivas de elaboración: la vulgarización original atribuida a “Johannes”<sup>20</sup> (fase 1) fue retomada por Pierre de Beauvais, quien interpoló la vulgarización del relato del viaje legendario de Carlomagno a Constantinopla, con el objetivo de ofrecer al público, en una secuencia textual orgánica, la

<sup>18</sup> [https://www.arlima.net/mp/pseudo-turpin\\_chronique\\_du.html](https://www.arlima.net/mp/pseudo-turpin_chronique_du.html).

<sup>19</sup> 1) *Historia Karoli Magni et Rotholandi*: [https://www.arlima.net/eh/historia\\_karoli\\_magni\\_et\\_rotholandi.html](https://www.arlima.net/eh/historia_karoli_magni_et_rotholandi.html); 2) *Crónica del Pseudo-Turpin*: [https://www.arlima.net/mp/pseudo-turpin\\_chronique\\_du.html](https://www.arlima.net/mp/pseudo-turpin_chronique_du.html); 3) Versiones francesas anónimas: [https://www.arlima.net/mp/pseudo-turpin\\_chronique\\_du\\_fra.html](https://www.arlima.net/mp/pseudo-turpin_chronique_du_fra.html); 4) Versión occitana: [https://www.arlima.net/mp/pseudo-turpin\\_chronique\\_du\\_occ.html](https://www.arlima.net/mp/pseudo-turpin_chronique_du_occ.html); 5) Versión anglonormanda: [https://www.arlima.net/eh/guillaume\\_de\\_briane.html](https://www.arlima.net/eh/guillaume_de_briane.html); 6) Versión de Nicolas de Senlis: [https://www.arlima.net/mp/nicolas\\_de\\_senlis.html](https://www.arlima.net/mp/nicolas_de_senlis.html).

<sup>20</sup> Al respecto véase Marco PICCAT, *Lo Pseudo-Turpino in antico provenzale...*, *op. cit.*, pp. 31-37.

narración de los antecedentes de la expedición del ejército carolingio a España narrada por el *Pseudo-Turpín* (fase 2). Posteriormente, un refundidor anónimo llevó a cabo una nueva operación de corte y añade, sintetizando la historia del viaje a Oriente e incorporándola en el cap. I de la *Crónica*, alimentando así la impresión de que *Pseudo-Turpín* fue el autor de ambos textos (fase 3); el enorme éxito del que gozó la última versión está atestiguado por la rica tradición manuscrita (veintitrés códices) que se conservan en la actualidad. En la fase tres, la más rica y compleja, se individúan dos subfamilias de códices, distintos según el comitente, representados precisamente por *Renaud de Dammartin* y por *Michel de Harnes*; así pues, no se trata de versiones independientes, como erróneamente induce a creer la clasificación ARLIMA, sino de la última etapa evolutiva de la “Johannes”<sup>21</sup>.

En general, podemos observar que la información de ARLIMA, correcta y exhaustiva en las fichas de las versiones individuales, pierde coherencia y precisión en la economía global del marco clasificador.

En mi opinión, los datos ilustrados hasta ahora evidencian tres cuestiones fundamentales que hacen referencia a la tradición oitánica:

- a) Existe un claro problema taxonómico, que ha sido tratado repetidamente sin que al momento se haya llegado a soluciones definitivas; si la secuencia cronológica aparece ya afianzada, los datos sobre el número de versiones aún no están consolidados.
- b) Esto depende en gran medida del hecho de que a menudo la *Crónica*, en virtud de su ductilidad, pasa a formar parte de obras mayores, por ejemplo, de recopilaciones de carácter histórico; esto plantea un problema significativo a la hora de valorar estas redacciones, porque queda la duda de si se deben considerar como versiones independientes, y por tanto analizarlas por separado, o, en el caso de que retomen traducciones anteriores, si no sea legítimo, si no necesario, tenerlas en cuenta en la fase de *recensio* y *collatio codicum*.
- c) La tercera cuestión se refiere a los problemas relacionados con el comitente, y por lo tanto al entorno en el que maduraron las versiones, sobre las que la investigación ha obtenido hasta ahora resultados parciales.

## El trasfondo cultural

En efecto, el contexto histórico-cultural que alimentó muchas vulgarizaciones francesas parecería confirmar el proceso de secularización del *Pseudo-Turpín* y sugiere que el interés por la obra estuviera más caracterizado por razones políticas que devocionales.

---

<sup>21</sup> Para un análisis puntual de los problemas relativos a esta versión cfr. Laura RAMELLO, “Per un’edizione della versione ‘Johannes’ dell’*Historia Karoli Magni et Rotholandī*”, *Revista de Literatura Medieval*, 31 (2019), pp. 217-233.

De hecho, mientras que para las versiones *Turpin I* y *Turpin II*, ambas anónimas y que se podrían situar en el norte de Francia, no tenemos noticia de ningún encargo, para la “Johannes”, atribuida a Jean de Barastre, maestro de Teología de la universidad parisiense, los nombres que aparecen en los prólogos remiten claramente al círculo real de Felipe Augusto, entorno con el cual Renaud de Danmartin, conde de Boulogne, y Michel de Harnes, “uns des grans justiciers de Flandre”, mantenían óptimas relaciones<sup>22</sup>.

También remiten al ambiente de la alta nobleza del norte de Francia y de la Inglaterra normanda la traducción anglonormanda de William de Briane, que la crítica atribuye a la comisión de Warin, *Chancellor of the Exchequer* bajo Ricardo Corazón de León y el rey Juan<sup>23</sup>, y la versión de Nicolas de Sanlis, cuyo protector fue el conde Hugo de Saint Pol<sup>24</sup>, de origen normando y exponente del grupo de barones rebeldes.

Hace algunos años, Gabrielle Spiegel se dedicó a la identificación del trasfondo socio-cultural que impulsó el florecimiento de las versiones francesas<sup>25</sup> e indicó en los procesos de protesta del poder real por parte de la nobleza de aquel tiempo el motor de las vulgarizaciones turpinianas: las traducciones que ella analizó fueron, a su juicio, patrocinadas por la aristocracia flamenca del norte de Francia de lengua materna francesa<sup>26</sup>; el objetivo perseguido a través de este programa de traducción sería triple: ilustrar los orígenes de la familia a través de la recuperación de una ascendencia carolingia, proponer a Roldán como modelo de caballero ejemplar, y a Carlomagno como emblema del rey perfecto, prototipo en el que el soberano de esa época –aquel Felipe Augusto que, valiéndose del apoyo de la naciente clase burguesa, se iba liberando progresivamente de los condicionamientos de la aristocracia– debería haberse inspirado en la gestión de su reino. En una etapa histórica caracterizada por la paulatina decadencia de la civilización caballeresca y por la grave crisis en la que se encontraba la clase noble, el modelo de soberanía y de sociedad presentado por la *Crónica* se ofrecía, por lo tanto, junto al descrito en la novela cortés, como un antídoto y una resistencia a la centralización del poder real.

Sin embargo, analizándola en profundidad, la fascinante teoría presentada por Spiegel se expone a muchas críticas; la principal se refiere a la operación mistificadora que se percibe en sus argumentos en los que, a partir de observaciones extraídas de un núcleo limitado de versiones, las conclusiones se generalizan a todo el corpus;

<sup>22</sup> Albert de MARQUETTE, *Précis historique sur la maison de Harnes*, Douai, Adam d'Aubers imprimeur, 1856, p. 65. Cfr. también John W. BALDWIN, *Philippe Auguste et son gouvernement. Les fondations du pouvoir royal en France au Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1991 y Marco PICCAT, *Lo Pseudo-Turpino in antico provenzale...*, op. cit., pp. 34-37.

<sup>23</sup> Marianne AILES, “Un récit, multiples textes: La *Chronique du Pseudo-Turpin* en Angleterre”, en *L'Historia Turpini in Europa...*, op. cit., p. 52.

<sup>24</sup> Marco PICCAT, *Lo Pseudo-Turpino in antico provenzale...*, op. cit., p. 29; Marianne AILES, “Un récit, multiples textes...”, op. cit., p. 51-52.

<sup>25</sup> Gabrielle M. SPIEGEL, “Pseudo-Turpin, the crisis of the aristocracy and the beginnings of vernacular historiography in France”, *Journal of Medieval History*, 11-12 (1985-1986), pp. 207-221; Marco Piccat no está de acuerdo con la tesis; cfr. *Lo Pseudo-Turpino in antico provenzale...*, op. cit., pp. 27-29.

<sup>26</sup> Gabrielle M. SPIEGEL, *Romancing the Past. The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1993, p. 72.

en definitiva, se construye a priori un modelo interpretativo sobre la base únicamente de los textos que se prestan a enmarcarse en ese esquema, a continuación, doblegando a los demás a la misma descodificación, con argumentos forzados y a menudo en evidente contraste con teorías mucho más sólidas formuladas por otros estudiosos autorizados, como Ronald Walpole<sup>27</sup>, quien, con virtudes y debilidades, fue uno de los principales contribuidores en el avance de la investigación sobre las vulgarizaciones oitánicas del *Pseudo-Turpín*<sup>28</sup>.

Así, es evidente que la cuestión del encargo, y por tanto del trasfondo cultural en el que se desarrolla la actividad traductora de la *Crónica*, constituye uno de los aspectos sobre el que se ha investigado poco de forma orgánica hasta ahora, y no solo en el perímetro de cada uno de los ámbitos lingüísticos, sino sobre todo en una perspectiva transversal que mantiene unida la totalidad de las versiones románicas.

## La *Historia Turpini* entre Francia y España

De hecho, el marco de referencia sociocultural parece ser un elemento crucial no solo en el territorio francés, sino también en el ibericorrománico<sup>29</sup>; las traducciones ibéricas revelan dos almas<sup>30</sup>: una orientada en un sentido religioso y encarnada por la versión gallega (*Os miragres de Santiago*, de finales del siglo XIV); en cambio, la otra remite a un preciso y lúcido diseño político, como demuestra la vulgarización catalana, incorporada en el *Libre de les nobleses dels Reys* (siglo XV)<sup>31</sup>.

Sin embargo, cuando se sale del perímetro estrictamente devocional, es evidente que la recepción del *Pseudo-Turpín* en España encontró resistencias ideológicas más o menos marcadas, aspecto recientemente subrayado por numerosos estudiosos, como

<sup>27</sup> Por ejemplo, véanse sus argumentaciones sobre la localización de la primera versión anónima (Ronald N. WALPOLE, *The old french Johannes translation of the Pseudo-Turpin Chronicle. A critical edition and supplement*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1976, p. xxiii); y sobre el ambiente en el que habría madurado la segunda versión anónima (*idem*, *An Anonymous old French Translation of the Pseudo-Turpin Chronicle: A Critical Edition of the Text Contained in Bibliothèque Nationale Mss fr. 2137 and 17203 and Incorporated by Philippe Mouskés in his Chronique rimée*, Cambridge, Massachusetts, The Medieval Academy of America, 1979, p. 8), en claro contraste con las hipótesis de Spiegel.

<sup>28</sup> Sobre algunas criticidades de las investigaciones de Walpole cfr. Laura RAMELLO, “Le versioni oitaniche”, *op. cit.*, p. 298 y *eadem*, “Per un’edizione della versione ‘Johannes’”, *op. cit.*, pp. 225-229.

<sup>29</sup> Para la recepción de la leyenda carolingia en España cfr. *Charlemagne and his Legend in Early Spanish Literature and Historiography*, ed. Matthew Bailey, Ryan D. Giles, Cambridge, D. S. Brewer, 2016.

<sup>30</sup> Como observó Marco PICCAT, “i volgarizzamenti dello Pseudo Turpino in area iberica appartengono ad una linea di trasmissione duplice, e tale da costruire la fortuna del testo: una tutta all’interno dell’ambito ecclesiastico (proprio del *Liber Sancti Jacobi*), e l’altra ... appartenente all’ambito epico” y englobada en la historiografía (Marco PICCAT, “I volgarizzamenti romanzi dello Pseudo Turpino. Le versioni iberiche”, en *Literatura medieval y renacentista...*, *op. cit.*, p. 295).

<sup>31</sup> Sobre la versión catalana cfr. el reciente ensayo de Marco PICCAT, “L’*Historia Turpini* e il *Libre dels reis* (ms. BC 487): premessa a un’edizione”, en *L’Historia Turpini in Europa...*, *op. cit.*, pp. 97-112.

Marianne Ailes y Philip E. Bennett<sup>32</sup>, Santiago López Martínez-Morás<sup>33</sup> y Adeline Rucquoi<sup>34</sup>, que investigaron la acogida de la materia turpiniana en la historiografía del área ibérica; vistos desde España, los hechos narrados en la *Chanson de Roland* son, en último análisis, la historia de la invasión y conquista de un país por un soberano extranjero, con la ulterior problemática que representa la *Historia Turpini*, que sitúa claramente bajo la égida francesa el inicio de la peregrinación compostelana<sup>35</sup>.

A la ideología francocéntrica de la que el texto es portador, se opusieron tradiciones paralelas y antitéticas, ligadas por una parte a la figura del obispo Teodomiro<sup>36</sup>, descubridor de la tumba de Santiago, y por otra, a la de Bernardo del Carpio, héroe nacional enemigo de Carlomagno<sup>37</sup>, leyendas surgidas con la clara intención de reconducir al cauce nacional hechos históricos de capital importancia, incluso en la vertiente española.

El preconcepto que permeó la historiografía castellana<sup>38</sup> en el siglo XIII se mantuvo fuerte también en los dos siglos siguientes, marcados sobre todo por mecanismos de rechazo, transformación o adaptación del valor histórico de la *Crónica* turpiniana; la fase contemporánea de decadencia del culto de Santiago y la peregrinación jacobea ejerció un efecto multiplicador sobre el proceso, interrumpido a finales del siglo XV por la recuperación de la tradición del itinerario compostelano, sancionado definitivamente por la visita de los Reyes Católicos a Galicia en 1486<sup>39</sup>.

Si bien el peso del legado ideológico de la historiografía precedente fue tan fuerte como para relegar a la gesta carolingia a una posición subordinada, el nuevo horizonte político que se perfiló entre finales del siglo XV y principios del XVI sentó las bases de una clamorosa recuperación de la *Historia Turpini*, destinada a convertirse en un extraordinario éxito editorial: la *Historia del emperador Carlomagno y de los doze pares*

<sup>32</sup> Marianne AILES, Philip BENNETT, “Charlemagne: A European Icon”, en *Charlemagne and his Legend...*, *op. cit.*, p. x.

<sup>33</sup> Santiago LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, “La recepción del *Pseudo Turpín* en Castilla: aspectos de una polémica”, en *Antes se agotan la mano y la pluma que su historia = Magis déficit manus et calamus quam eius hystoria: homenaje a Carlos Alvar*, ed. Constance Carta, Sarah Finci, Dora Mancheva, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2016, I, pp. 753-770; *idem*, “L’adaptation du *Pseudo Turpin* chez Lucas de Tuy et Jiménez de Rada”, en *L’Historia Turpini in Europa...*, *op. cit.*, pp. 79-94.

<sup>34</sup> Adeline RUCQUOI, “L’*Historia Turpini*, Arnaldo de Monte et l’historiographie catalane”, en *L’Historia Turpini in Europa...*, *op. cit.*, pp. 63-78.

<sup>35</sup> Santiago LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, “Le *Pseudo Turpin* en Espagne...”, *op. cit.*, p. 473.

<sup>36</sup> Adeline RUCQUOI, “Charlemagne à Compostelle”, *Compostelle. Cahiers du Centre d’Étude, de Recherches et d’Histoire Compostellanes*, 17 (2014), pp. 8, 24-25.

<sup>37</sup> *Idem*. Véase también Juan Manuel CACHO BLECUA, María Carmen MARÍN PINA, “Carlomagno en la literatura caballeresca y en la épica culta: una proyección ambivalente”, en *La Historia de Francia en la Literatura Española. Amenaza o modelo*, ed. Mercè Boixareu, Robin Lefere, Madrid, Editorial Castalia, 2009, pp. 186-188; Paloma DÍAZ-MAS, “El romancero viejo y tradicional”, en *ibidem*, pp. 108-109.

<sup>38</sup> Santiago LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, “Le *Pseudo Turpin* en Espagne...”, *op. cit.*, p. 485. La situación es en parte diferente en Cataluña y en Aragón, donde los procesos de recepción de la *Historia Turpini* aparecen marcados por menores prejuicios ideológicos (p. 486).

<sup>39</sup> César OLIVERA SERRANO, “Notas sobre la peregrinación a Compostela de los Reyes Católicos en 1486”, *Iacobus*, 21-22 (2006), pp. 349-362.

de Francia de Nicolás de Piamonte, publicada por primera vez en Sevilla en 1521<sup>40</sup>.

La obra es la traducción de la *Histoire de Charlemagne* escrita unos cuarenta años antes por Jehan Bagnyon<sup>41</sup> y que se enmarca en un género –el de las historias caballerescas breves– cuya fortuna entre el público español ‘explotó’ literalmente durante el siglo XVI<sup>42</sup>.

El análisis de la *Historia de Carlomagno*<sup>43</sup> pone de relieve dos elementos cruciales para comprender las modalidades de difusión de la tradición turpiniana:

1. Rara vez el *Pseudo-Turpín* se traduce por casualidad: cada vulgarización es hija de su tiempo y, por lo tanto, nace en un entorno sociocultural concreto, de ahí que no se pueda limitar a investigar solo al comitente.
2. Como una ‘traducción horizontal’ del francés al español, la obra de Piamonte confirma la necesidad de una mirada global y no sectorial en el panorama romance, único enfoque que permite comprender completamente la evolución de la *Historia Turpini* a lo largo del tiempo y del espacio.

De esta manera, se puede, por ejemplo, abordar el tema de la reutilización de la *Historia Turpini* en textos literarios de carácter recopilatorio y comprender el significado ideológico y cultural de las innovaciones en el paso de un texto a otro, novedades nunca casuales, sino vinculadas a los mensajes que se quieren transmitir; en otras palabras, a las diferentes instancias de traducción que están en la base de la transposición.

Adoptando esta perspectiva, en el caso de Bagnyon se puede observar como las desviaciones de las fuentes y las intervenciones personales del autor se justifican en la triangulación entre el comitente declarado, el texto y los destinatarios finales: de hecho, varias pistas internas inducen a creer que el cliente citado en el prólogo –Henri Bolomier, canónigo de la catedral de Lausana– había encargado a Jehan Bagnyon una obra destinada a Felipe II sin Tierra y a su hermano Juan Luis de Saboya, con quienes mantenía una estrecha relación<sup>44</sup>; por otro lado, el tratamiento de las fuentes, que parece crucial precisamente en la sección dependiente de la *Historia Turpini*, demuestra que Bagnyon prestó mucha más atención al conjunto de la tradición oitánica de lo que se

<sup>40</sup> NICOLÁS DE PIEMONTE, *Historia de Carlo Magno y los doce pares de Francia*, ed. de Enrique Suárez Figaredo, *Lemir*, 24 (2020) - textos, pp. 1-131. Sobre la fortuna editorial de la obra véase Carlos GUMPERT MELGOSA, “La *Historia del emperador Carlomagno* como fuente de Cervantes”, *Arcadia. Estudios dedicados a Francisco López Estrada*, ed. Ángel Gómez Moreno, Javier Huerta Calvo, Victor Infantes, *Dicenda*, 7 (1988), pp. 73-81.

<sup>41</sup> JEHAN BAGNYON, *L’Histoire de Charlemagne (parfois dite Roman de Fierabras)*, ed. Hans Erich Keller, Genève, Droz, 1992.

<sup>42</sup> VÍCTOR INFANTES, “La narración caballerescas breves”, en *Evolución narrativa e ideológica de la literatura caballerescas*, ed. María Eugenia Lacarra, Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 1991, pp. 165-181; María Jesús LACARRA, “La ficción en la imprenta hasta 1525”, *Atalaya*, 18 (2018), párrafo 5 [http://journals.openedition.org/atalaya/3185. Consultado el 15 de julio de 2022]. Además, ver Karla Xiomara LUNA MARISCAL, “Bibliografía de las historias caballerescas breves (1995-2015)”, *Tirant*, 18 (2015), pp. 317-360.

<sup>43</sup> Para seguir profundizando véase Laura RAMELLO, “Ri-found in translation: implicazioni ideologiche e figurative nell’evoluzione della leggenda carolingia dall’*Historia Turpini* all’*Historia de Carlo Magno y los doce pares de Francia*”, en *Turpino e la saga carolingia...*, op. cit., pp. 121-145.

<sup>44</sup> Laura RAMELLO, “L’*Historia Turpini* e l’*Histoire de Charlemagne di Jehan Bagnyon*: committenza e uso delle fonti nelle compilazioni letterarie”, en *L’Historia Turpini in Europa...*, op. cit., pp. 165-168.

pensaba hasta ahora: aunque el *Miroir Historial* de Vincent de Beauvais se señala como la fuente primaria de la obra, las comparaciones puntuales revelan claros contactos con las vulgarizaciones francesas, en primer lugar con la versión “Johannes”, que ponen de manifiesto un proceso de contaminación de varias fuentes, al que por otra parte alude el autor cuando habla de “chroniques anciennes”<sup>45</sup>.

En cambio, la traducción de Piamonte se mueve entre un polo concreto, constituido por el corpus de la leyenda carolingia, y otro ideal, representado por el espíritu de su tiempo; estos encaminan su actividad traductora, por un lado guiando la recuperación ‘filológica’ de elementos de la saga carolingia original, integrados con tradiciones más recientes; por otro, actualizando el texto con la inserción de datos que hacen referencia a la etapa histórica inaugurada por los Reyes Católicos y culminada con Carlos V, en cuyo contexto se sitúa la propaganda de la peregrinación jacobea, a la que Piamonte ofrece, a su manera, una contribución a través de la exaltación de lugares, objetos y personajes<sup>46</sup>.

El éxito que unió a las dos versiones, con numerosas reediciones al menos hasta el siglo XIX, representa el mismo resultado de un recorrido basado en supuestos distintos: en el primer caso se trata de una obra con una tradición inicialmente manuscrita, y que solo en un segundo momento entra en el circuito editorial, paso que supone el tránsito de un contexto de fruición señorial a una platea mucho más amplia y variada. En cambio, en el segundo caso, estamos ante un producto que nace *ab origine* como editorial, concebido en el marco de un proyecto más amplio destinado a promover el nuevo modelo narrativo, en un panorama cultural transformado por la llegada de la imprenta, en la que los editores asumen el papel de animadores intelectuales en pasado desempeñado por la nobleza<sup>47</sup>.

## El enigma de la tradición italiana

Llegados a este punto es necesario hacer una reflexión: podría parecer inoportuno ampliar el censo de las versiones de la *Historia Turpini* a tipologías textuales como las que acabamos de examinar, pero no es así; una amplia investigación, que tenga en cuenta las múltiples repercusiones de la *Crónica turpiniana* en la tradición romance, permite apreciar su impacto incluso en contextos que, de otro modo, se excluirían; pensemos por ejemplo en la tradición italiana, que no puede presumir de vulgarizaciones verdaderas: el impacto ejercido en Italia por la *Chanson de Roland* como modelo de

<sup>45</sup> “...mais ce que j’ay dessus escript, je l’ay pris en ung autentique livre nommé *Miroir Historial* et és croniques anciennes et l’ay tant seullement transporté du latin en françois” (Jehan BAGNYON, *L’Histoire de Charlemagne...*, *op. cit.*, p. 220). Para un análisis puntual de las correspondencias con las vulgarizaciones francesas: Laura RAMELLO, “*L’Historia Turpini* e *l’Histoire de Charlemagne...*”, *op. cit.*, pp. 179-183.

<sup>46</sup> Laura RAMELLO, “*Ri-found in translation: implicazioni ideologiche...*”, *op. cit.*, pp. 141-142.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 124.

referencia favoreció probablemente ese “silenzio di Santiago” del que ya hablaba Aurelio Roncaglia<sup>48</sup>; sin embargo, es precisamente en el corpus italiano donde resuenan con mayor insistencia los ecos indirectos de la *Crónica*, como demuestran los lúcidos análisis de Maria Grazia Capusso<sup>49</sup> y Jean-Claude Vallecalle<sup>50</sup>.

El “endemico riflesso mediato”<sup>51</sup> de la *Historia Turpini* se detecta, por ejemplo, en el *Aquilon de Bavière*, en el que Turpín “preteso testimone oculare dei fatti narrati, avrebbe tradotto «de la lingue africhane a la francesche» la storia originaria”<sup>52</sup>; ello demuestra como el nombre del arzobispo actuó como *imprimatur* indiscutible y *auctoritas* de la producción francoitaliana, en la que destacan también *Li fatti de Spagna*<sup>53</sup>, *Spagna in prosa*<sup>54</sup> y *l'Entrée d'Espagne*<sup>55</sup> con su continuación, la *Prise de Pampelune* de Nicolò da Verona<sup>56</sup>.

Sin embargo, la *Entrée* puede considerarse legítimamente una adaptación de la *Historia Turpini*, ya que retoma y desarrolla varios episodios; desde el principio, el anónimo paduano se basó para su redacción en el molde de la *Crónica* turpiniana, replicando a su manera la visión nocturna de Carlo y declarando que había decidido contar la historia precisamente a instancias de Turpín, quien se le había aparecido en sueños: por consiguiente, el obispo guerrero como Santiago, en un proceso de reorientación en un sentido devoto, que también ve la progresiva metamorfosis de Roldán de caballero-héroe a paladín-profeta<sup>57</sup>.

La evolución es particularmente evidente en las partes dependientes del cap. XVII de la *Historia Turpini*: de hecho, el episodio del duelo entre Roldán y Ferragut gozó de un éxito considerable en la tradición italiana, con varias reelaboraciones que acentuaron su dimensión caballeresco-cortés<sup>58</sup>.

El éxito de este episodio, no solo en la tradición textual, sino también en la figurativa, nos lleva a acercarnos a otro aspecto de la ‘traducción’ de la *Historia Turpini*.

<sup>48</sup> Aurelio RONCAGLIA, “Il silenzio del Roland su Sant’Iacopo: le vie dei pellegrinaggi e le vie della storia”, en *Coloquios de Roncesvalles*, Zaragoza, Institución Príncipe de Viana-Diputación Foral de Navarra, 1955, pp. 151-171, ahora en Aurelio RONCAGLIA, Anna FERRARI, Madeleine TYSENS, *Epica francese medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 105-126.

<sup>49</sup> Maria Grazia CAPUSSO, “Turpino nella letteratura franco-italiana...”, *op. cit.*

<sup>50</sup> Jean-Claude VALLECALLE, “Turpin dans Aquilon de Bavière...”, *op. cit.*

<sup>51</sup> Maria Grazia CAPUSSO, “I volgarizzamenti romanzi dello Pseudo Turpino. Le versioni franco-italiane”, en *Literatura medieval y renacentista...*, *op. cit.*, p. 300.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 300-301.

<sup>53</sup> *Li Fatti de Spagna. Testo settentrionale trecentesco già detto ‘Viaggio di Carlo Magno in Ispagna’*, ed. Ruggero M. Ruggieri, Modena, Società Tipografica Modenese, 1951.

<sup>54</sup> Frej MORETTI, “I volgarizzamenti romanzi dello Pseudo Turpino. La *Spagna in prosa*”, en *Literatura medieval y renacentista...*, *op. cit.*, pp. 305-309 y bibliografía allí citada.

<sup>55</sup> Santiago LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, “Roldán y el espacio hispánico en *L’Entrée d’Espagne*”, en “*Par estude ou par acoustumance*”. *Saggi offerti a Marco Piccat*, ed. Laura Ramello, Alex Borio, Elisabetta Nicola, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2016, pp. 467-482 y bibliografía allí citada.

<sup>56</sup> Maria Grazia CAPUSSO, “Turpino nella letteratura franco-italiana...”, *op. cit.*, pp. 143-145 y bibliografía allí citada.

<sup>57</sup> Marco PICCAT, “Motivi ed echi della tradizione jacobea nella letteratura franco-veneta”, en *Santiago e l’Italia*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia, 23-26 Maggio 2002), ed. Paolo Caucci von Saucken, Pomigliano d’Arco, Edizioni Compostellane, 2005, p. 502; Maria Grazia CAPUSSO, “I volgarizzamenti romanzi dello Pseudo Turpino...”, *op. cit.*, p. 301; *eadem*, “Turpino nella letteratura franco-italiana...”, *op. cit.*, p. 146.

<sup>58</sup> Frej MORETTI, “I volgarizzamenti romanzi dello Pseudo Turpino...”, *op. cit.*, p. 308.

## La *Historia Turpini* y la tradición iconográfica

De hecho, no se puede olvidar que la noción de *translatio* no solo implica la dimensión temporal, espacial, lingüística y cultural, sino también los distintos medios; una historia puede transponerse de la oralidad a la escritura, de una lengua a otra, pero también de un medio a otro, por ejemplo, del texto a la imagen, constituyendo “una vera e propria letteratura parallela, una «letteratura di testi iconici»”<sup>59</sup>; desde este punto de vista, los estudios de Marianne Ailes<sup>60</sup> y Marco Piccat<sup>61</sup> –junto con las investigaciones de Alison Stones sobre el aparato decorativo de los códices<sup>62</sup>– muestran con claridad como el aspecto iconográfico y sus conexiones textuales representan una ulterior y fundamental pieza en el marco de la vulgarización de la *Historia Turpini*.

Sin extendernos más en este punto, me gustaría señalar como precisamente el episodio del duelo entre Roldán y Ferragut tuvo un éxito considerable en las artes figurativas<sup>63</sup> en Italia –como lo demuestran las esculturas del portal de San Zeno en Verona<sup>64</sup> y el fresco de la “Pretura” de Bilate<sup>65</sup>, en la provincia de Como– y en el área románica (por ejemplo, en Estella, Palacio de los Reyes de Navarra), o también, como la *Historia Turpini*, integrada en el *Roman de saint Trophime*, se tradujo icónicamente en algunos capiteles de la catedral de Arlés, como demuestra el análisis realizado en un estudio muy reciente de Marco Piccat<sup>66</sup>.

## Perspectivas de investigación

La complejidad del cuadro hasta ahora esbozado confirma plenamente, en mi opinión, el juicio que ya en el lejano 1965 Ronald Walpole formuló sobre la *Historia Turpini*, “fameuse Chronique qui tourmente depuis le XVIe siècle... tous ceux qui s’occupent de

<sup>59</sup> Maria Luisa MENEGHETTI, *Storie al muro. Temi e personaggi della letteratura profana nell’arte medievale*, Torino, Einaudi, 2015, p. X.

<sup>60</sup> Que relacionó con la *Crónica turpiniana* un fresco situado en la iglesia parroquial de Claverley, Shropshire (Marianne AILES, “Un récit, multiples textes...”, *op. cit.*, pp. 57-59), para más información cfr. también Christopher BARRETT, “Roland and Crusade Imagery in an English Royal Chapel: Early Thirteenth-Century Wall Paintings in Claverley Church, Shropshire”, *The Antiquaries Journal*, 92 (2012), pp. 129-168.

<sup>61</sup> Cfr. por ejemplo Marco PICCAT, “I frammenti dell’*Historia Turpini* di Marseiller (Verrayes) in Valle d’Aosta”, *Iconographica*, I (2002), pp. 127-134.

<sup>62</sup> Cfr., entre otras obras, Alison STONES, “Notes on some manuscripts of the Pseudo-Turpin and their reception”, en *L’Historia Turpini in Europa...*, *op. cit.*, pp. 21-30; *eadem*, “Structuring *Pseudo-Turpin* Manuscripts”, en *Turpino e la saga carolingia...*, *op. cit.*, pp. 183-191.

<sup>63</sup> Rita LEJEUNE, Jacques STIENNON, *La Légende de Roland dans l’art du Moyen Âge*, 2 vol., Bruxelles, Arcade, 1966, I, pp. 72-76 y 92-96.

<sup>64</sup> Maria Luisa MENEGHETTI, *Storie al muro...*, *op. cit.*, pp. 65-67, 73-74, 83-86.

<sup>65</sup> Marco INFURNA, “Il duello sul ponte di Rolando e Ferraguto in un affresco lombardo del Quattrocento”, en “*Par estude ou par acoustumance...*”, *op. cit.*, pp. 367-384.

<sup>66</sup> Marco PICCAT, “L’arcivescovo Turpino, ‘saint Trophime’ e le loro ‘gesta’ in Arles”, en *Turpino e la saga carolingia...*, *op. cit.*, pp. 99-120.

l'histoire littéraire de la France au Moyen Âge”<sup>67</sup>; las razones de este tormento son evidentes: cuando no se trata de un verdadero rompecabezas, la tradición del *Pseudo-Turpín* revela problemáticas que dependen de una pluralidad de factores: la riqueza y fluidez de la *traditio* manuscrita; el doble canal, devocional y político, de transmisión del mensaje; la integración en las fuentes históricas; la mezcla con diferentes obras; la capacidad de metamorfosis del texto relacionada con el trasfondo histórico, ideológico y cultural; los fines a veces ocultos que pretende perseguir cada versión, demuestran no solo que hoy en día la investigación no se puede limitar al estudio de las vulgarizaciones en sentido estricto, sino que también requiere el aporte de habilidades transversales, indispensables para abordar de manera orgánica la variedad de implicaciones inherentes a la *Crónica*.

## El *Historia Turpini Project*

Estas son las premisas de las que partió el *Historia Turpini Project*, puesto en marcha por la Universidad de Turín: se trata de una empresa de amplio alcance, que pretende situarse en el contexto de iniciativas para redescubrir y valorizar el patrimonio cultural europeo mediante el desarrollo de un proyecto con múltiples potencialidades.

El primer paso fue ofrecer a los especialistas oportunidades adecuadas para el debate y la confrontación; este fue el objetivo de los seminarios internacionales organizados a partir de 2018: el primero, sobre el tema *La fortuna dell'Historia Turpini in Europa: status quaestionis e prospettive di ricerca*, celebrado en la Universidad de Turín los días 27 y 28 de noviembre de 2018; y el segundo, sobre *Turpino e la saga carolingia: intrecci di culture*, también celebrado en Turín los días 19 y 20 de octubre de 2021.

En el primer seminario se abordaron diversas cuestiones: desde el problema de la composición y transmisión del *Liber Sancti Jacobi*<sup>68</sup> a las relaciones entre la materia carolingia y la peregrinación jacobea<sup>69</sup>, o desde las tradiciones iconográficas<sup>70</sup> a las transformaciones que sufrió la *Historia Turpini* a lo largo del tiempo<sup>71</sup>.

El segundo, organizado en colaboración con la Universidad de Santiago de Compostela, se centró en el tema de la intertextualidad y el entrelazamiento entre las culturas –la occidental de matriz cristiana y la oriental de base islámica–, que ve en la saga

<sup>67</sup> Ronald N. WALPOLE, “Sur la Chronique du Pseudo-Turpin”, *Travaux de Linguistique et de Littérature publiés par le Centre de Philologie et de Literatures romanes de l'Université de Strasbourg*, III-2 (1965), p. 7.

<sup>68</sup> Klaus HERBERS, “L'Historia Turpini dans le cadre du Liber Sancti Jacobi”, en *L'Historia Turpini in Europa...*, *op. cit.*, pp. 3-21.

<sup>69</sup> Santiago LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, “L'adaptation du Pseudo Turpin...”, *op. cit.*; Adeline RUCQUOI, “L'Historia Turpini, Arnaldo de Monte...”, *op. cit.*

<sup>70</sup> Marianne AILES, “Un récit, multiples textes...”, *op. cit.*; Alison STONES, “Notes on some manuscripts...”, *op. cit.*

<sup>71</sup> Maria Grazia CAPUSSO, “Turpino nella letteratura franco-italiana...”, *op. cit.*; Elisabetta NICOLA, “Motivi epici nell' *Estoire de Carlemainne et de ses gens*”, en *L'Historia Turpini in Europa...*, *op. cit.*, pp. 113-131; Marco PICCAT, “L'Historia Turpini e il *Libre dels reis*...”, *op. cit.*; Laura RAMELLO, “L'Historia Turpini e l' *Histoire de Charlemagne*...”, *op. cit.*; Jean-Claude VALLECALLE, “Turpin dans *Aquilon de Bavière*...”, *op. cit.*

carolingia un terreno privilegiado de confrontación<sup>72</sup>. La reflexión abordó diferentes aspectos: desde la contaminación de las tradiciones literarias<sup>73</sup> al entrecruzamiento entre ámbito romance y no romance<sup>74</sup>, desde la iconografía<sup>75</sup> a las influencias ejercidas por la *Historia Turpini* en la liturgia compostelana entre los siglos XV y XIX –otra manifestación de los enlaces entre la epopeya carolingia y la tradición jacobea<sup>76</sup>–, o desde los contactos con la historia<sup>77</sup> a las modalidades en las que se reelabora la materia a lo largo del tiempo<sup>78</sup>.

Las sinergias de gran alcance activadas por el debate científico permitieron consolidar una red de estudiosos capaz de abordar la complejidad de la irradiación de la *Historia* en la Edad Media occidental a través de un enfoque interdisciplinar<sup>79</sup>.

Actualmente, el equipo ha definido tres campos principales de investigación:

- 1) La producción de ediciones filológicamente fiables, priorizando las versiones inéditas.

<sup>72</sup> El estudio de Klaus HERBERS (“L’image de Charlemagne et de ses chevaliers en contact avec l’Islam dans l’*Historia Turpini*”, en *Turpino e la saga carolingia...*, *op. cit.*, pp. 47-59) repasa por ejemplo los contactos entre el mundo cristiano y el musulmán en la crónica turpiniana.

<sup>73</sup> Santiago LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, (“La Chronique associée de Charlemagne et Anseis: lecture d’un texte turpinien hybride”, en *Turpino e la saga carolingia...*, *op. cit.*, pp. 61-77) analiza por ejemplo el proceso de adaptación de la *Crónica* de Turpín en un texto en prosa del siglo XV, que funde la *Historia Turpini* con una prosificación del *Anseis de Cartage*; Elisabetta NICOLA (“Carlo Magno e l’*Historia Turpini* nella *Chronique rimée* di Philippe Mouskés”, en *Turpino e la saga carolingia...*, *op. cit.*, pp. 79-98) estudia las modalidades con el que Mouskés utiliza las fuentes en la construcción del retrato del emperador.

<sup>74</sup> Marianne AILES (“Quatre genres, trois langues... La bataille de Roncevaux dans les textes ‘turpinien’ en Angleterre”, en *Turpino e la saga carolingia...*, *op. cit.*, pp. 13-26) estudia la recepción de la *Historia Turpini* en Inglaterra a través del análisis del episodio clave de la batalla de Roncevalles.

<sup>75</sup> A los anteriores estudios citados de Marco PICCAT (“L’arcivescovo Turpino, ‘Saint Trophime’...”, *op. cit.*) y de Alison STONES (“Structuring *Pseudo-Turpin* Manuscripts”, *op. cit.*), se añade el ensayo de Leslie ZARKER MORGAN (“Turpin in Word and Image: From the *Pseudo-Turpin* to the Italian Spagna Tradition”, en *Turpino e la saga carolingia...*, *op. cit.*, pp. 207-235), que lleva a cabo un exhaustivo excursus a través del aparato iconográfico de la tradición épica franco-italiana dependiente de la *Historia Turpini*.

<sup>76</sup> Xosé Manuel SÁNCHEZ SÁNCHEZ, “La *Historia Turpini* y el culto a Carlomagno en la iglesia compostelana: el fundamento textual de una tradición litúrgica desde la Edad Media”, en *Turpino e la saga carolingia...*, *op. cit.*, pp. 165-181.

<sup>77</sup> Laura RAMELLO investiga (“*Ri-found in translation: implicazioni ideologiche...*”, *op. cit.*) la incidencia de los factores histórico-sociales e ideológicos en las modalidades de recepción de la *Historia Turpini* en la obra de Nicolás de Piamonte, tocando también aspectos relacionados con las artes figurativas; en cambio, Adeline RUCQUOI (“L’*Historia Turpini*: une métaphore?”, en *Turpino e la saga carolingia...*, *op. cit.*, pp. 147-164), analiza la *Historia Turpini* como metáfora de la situación histórica durante el reino de Alfonso VI.

<sup>78</sup> Además del estudio ya citado de Andrea GHIDONI (“*Turpino, bulle de savon...*”, *op. cit.*) se señala el estudio de Jean-Claude VALLECALLE (“Le souvenir de l’*Historia Turpini* dans Renart le Contrefait”) que explora las influencias del *Pseudo-Turpín* en las redacciones del *Renart le Contrefait*.

<sup>79</sup> El equipo que se formó alrededor del proyecto, del que yo soy la coordinadora, cuenta algunos de entre los mayores estudiosos a nivel europeo y no activos en el campo: Marianne Ailes (University of Bristol) Andrea Ghidoni (Wwu Münster - Exzellenzcluster «Religion und Politik» DAAD PRIME-Fellow), Klaus Herbers, (FAU Erlangen-Nürnberg), Santiago López Martínez-Morás (Universidade de Santiago de Compostela), Elisabetta Nicola (Università di Torino), Marco Piccat, (Università di Trieste), Adeline Rucquoi, (CNRS, Paris), Xosé Manuel Sánchez Sánchez (Universidade de Santiago de Compostela - Archivo-Biblioteca de la Catedral de Santiago), Alison Stones (University of Pittsburgh), Jean-Claude Vallecalle (Lyon. CIHAM-UMR 5648) y Leslie Zarker Morgan (Loyola University, Maryland).

- 2) La identificación del trasfondo cultural (ambientes, comitentes, destinatarios) de los textos y sus relaciones con la tradición jacobea.
- 3) La realización de un archivo digital de la tradición turpiniana sobre las versiones, la *traditio* manuscrita, la bibliografía de referencia, los motivos iconográficos relacionados con la *Historia Turpini*.

Este objetivo se ha materializado en el primer producto del proyecto: el sitio web (Fig. 5).



Fig. 5. Sitio web de la Historia Turpini Project <http://www.historiaturpiniproject.unito.it/>

Además de los datos institucionales –por ejemplo, la página dedicada al equipo de investigación con los correspondientes contactos–, las secciones que la componen, que estarán en versión multilingüe y se irán ampliando progresivamente, pretenden ofrecer una base de datos sobre fuentes manuscritas, textos y estudios, así como actualizaciones sobre las actividades del equipo (conferencias, publicaciones, etc.).

El proyecto está abierto a la colaboración con universidades, centros de investigación, organismos e instituciones europeas, estudiosos individuales y, en general, a todos los promotores de iniciativas para el redescubrimiento de las raíces histórico-culturales de Europa, conjugando investigación básica e investigación aplicada en la valorización del *heritage* a través de la creación de una red de *stakeholders* académicos, culturales y económicos<sup>80</sup>.

En este sentido, las relaciones con el Camino de Santiago, reconocido desde 1987 por el Consejo de Europa como Primer itinerario cultural europeo<sup>81</sup>, hacen de la *Historia Turpini* un claro ejemplo de patrimonio inmaterial que, a través del binomio viaje-

<sup>80</sup> Al respecto ver Valter CANTINO, *Il giacimento della cultura: da patrimonio a capitale di sviluppo*, Sorrento Meeting 2013, Osservatorio Regionale Banche-Imprese di Economia e finanza, 2013.

<sup>81</sup> Cfr. Damiano CORTESE, “Camino de Santiago: itinerario culturale, patrimonio comune e risorsa economico-aziendale per il territorio”, en “*Par estude ou par acoustumance*”..., *op. cit.*, pp. 241-249 y bibliografía allí citada.

literatura, muestra un extraordinario potencial de desarrollo en el marco del *Literary tourism*<sup>82</sup>.

Asimismo, a la luz de los dramáticos acontecimientos que vienen sacudiendo a Europa en los últimos tiempos, la necesidad de poner en campo experiencias y energías intelectuales que contribuyan a la recuperación de raíces comunes se impone como un imperativo inaplazable.

**Volver al índice**

---

<sup>82</sup> Para un marco general del tema: Charlie MANSFIELD, *Researching Literary Tourism*, Plymouth, TKT, 2015.



# Carlomagno, cruzado y peregrino

Adeline Rucquoi

C.N.R.S., Francia

Comité Internacional de

Expertos del Camino de Santiago

Carlomagno, que aspiraba a un merecido descanso, “vió en el cielo un camino de estrellas que empezaba en el mar de Frisia y, extendiéndose entre Alemania e Italia, entre Galia y Aquitania, pasaba directamente por Gascuña, Vasconia, Navarra y España hasta Galicia, en donde entonces se ocultaba, desconocido, el cuerpo de Santiago. Y como Carlomagno lo mirase algunas veces cada noche, comenzó a pensar con gran frecuencia qué significaría. Y mientras con gran interés pensaba esto, un caballero de apariencia espléndida y mucho más hermosa de lo que decirse puede, se le apareció en un sueño durante la noche, diciéndole: ‘¿Qué haces, hijo mío?’. A lo cual dijo él: ‘¿Quién eres, señor?’. ‘Yo soy –contestó– Santiago apóstol, discípulo de Cristo, hijo de Zebedeo, hermano de Juan el Evangelista’”<sup>1</sup>.

Así empieza la *Historia Turpini*, puesta por sus creadores bajo la autoría del arzobispo de Reims, Turpín, muerto poco antes del año 800, cuarto libro del *Códice Calixtino*, compuesto en Santiago de Compostela entre 1140 y 1160. Estas líneas inician el relato

---

<sup>1</sup> *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus. Libro IV*, Klaus Herbers, Manuel Santos Noia (eds.), trad. A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, Xunta de Galicia, 2004, p. 68-69.



Fig. 1. Aparición de Santiago a Carlomagno (Londres, British Library, Ms. Royal 16 G VI, f. 165r, hacia 1335-1350).

de las campañas del emperador en España, donde lucha con los sarracenos hasta llegar a la tumba del Apóstol, e incluso más allá, al *finis terrae* (Fig. 1).

El texto gozó de una inmensa popularidad en toda Europa. En 1173, ya el monje de Ripoll Arnaldo de Monte lo había visto y había copiado los elementos que le interesaban en particular. Entre ellos, la *Historia Turpini* ocupaba un lugar preferencial<sup>2</sup>. Rápidamente aparecieron traducciones en diversas lenguas: en francés, provenzal, noruego, irlandés, anglonormando, portugués, gallego y catalán, mientras en Compostela se añadían o sustituían folios, e incluso cuaterniones. Estos cambios, debidos a sucesivos copistas y a menudo posteriores a 1165, incluyen la vuelta de Carlomagno a Compostela para dar privilegios y dádivas a su catedral, varias leyendas relativas a Roldán y a su muerte en Roncesvalles (f.º 181-182), a la ciudad de Saintes o a las pinturas murales del palacio imperial en Aquisgrán (f.º 186-187)<sup>3</sup>. El relato de las campañas de Carlomagno en España se convirtió, un siglo después, en parte de la historia de Francia.

Sabemos que esta cuarta parte del *Códice* compostelano fue desgajada del conjunto a principios del siglo XVII, y que se volvió entonces a encuadernar el libro colocando después de la tercera parte, dedicada a la traslación del Apóstol, el antiguo libro V con los itinerarios que llevan al santuario y la descripción de este. Por ello, en 1882, el padre Fidel Fita publicó esta última parte en Francia bajo el título *Le Codex de Saint-Jacques de Compostelle (Liber de miraculis s. Jacobi). Livre IV*.

<sup>2</sup> Adeline RUCQUOI, “L’*Historia Turpini*, Arnaldo de Monte et l’historiographie catalane”, en *L’Historia Turpini in Europa: ricerche e prospettive*, ed. Marco Piccat & Laura Ramello, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2019, pp. 63-78.

<sup>3</sup> Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 152-153, 263-266, y 268.

Los filólogos franceses, que trabajaban sobre “el ciclo de Carlomagno” a partir de la versión recogida en las “Grandes Crónicas de Francia” a finales del siglo XIII<sup>4</sup>, advirtieron enseguida la relación entre ambos textos y llegaron a la conclusión de que el autor del –entonces– “libro IV” (*Guía del peregrino a Santiago de Compostela*) era francés, como tenían que serlo el o los autores de la historia de Carlomagno entrando en España para “liberar” la tierra del Apóstol de manos de los sarracenos y “hacer el camino para los peregrinos”<sup>5</sup>. Se buscó además una base histórica al relato. Al haber fallecido Carlomagno en Aquisgrán el 28 de enero del 814, se llegó a fechar la campaña militar hacia Galicia en el 813, y a atribuir al autor francés, no solo un nombre, Aimerico Picaud, sino también la autoría del conjunto del *Códice Calixtino*.

El redescubrimiento del manuscrito de la *Historia Turpini* en la segunda mitad del siglo XX, su reincorporación al *Códice* y el estudio codicológico al que lo sometió el profesor Díaz y Díaz en su publicación del año 1988 invalidaron esas especulaciones. Se determinó que los cinco “libros” habían sido copiados entre 1140 y 1160 a partir de textos anteriores, y que se les habían añadido luego, hasta los años 1180 o 1190, aquellos que constituyen los “anexos” e incluyen el nombre de un *presbiter*, Aimerico Picaud, autor de un himno. Desde hace tres décadas se ha trabajado en profundidad sobre el Libro IV del *Codex Calixtinus*.

En 2003, coordinado por Klaus Herbers, el VI Congreso del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago tuvo por tema “El Pseudo-Turpín. Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno”. En su artículo, titulado “La prerrogativa de Santiago en España según el Pseudo-Turpín: ¿Tradiciones compostelanas o tradiciones carolingias?”, Fernando López Alsina demuestra que el texto copiado en el *Códice* es el resultado de dos versiones fundidas en una sola. La primera versión, que narra la campaña del emperador y acaba con el estatuto concedido a la Iglesia compostelana, se remonta sin duda a fines del siglo XI. Pone el acento sobre Galicia, la Galicia que rigieron Urraca y Raimundo de Borgoña entre 1088 y 1095, cuando aún se extendía hasta Coímbra. Tres o cuatro décadas después, hacia el 1130, esta vez bajo la pluma de Turpín, se evoca una segunda campaña de Carlomagno en una España que los sarracenos de Aigolando habían vuelto a conquistar. Es entonces cuando, en un gran concilio presidido por el arzobispo Turpín, se le concede a la Iglesia de Santiago la supremacía sobre todas las de España<sup>6</sup>.

Puede sorprender, en un texto elaborado en España, el papel adjudicado a Carlomagno, rey de los francos, tanto en la creación del Camino de Santiago y la liberación de la tumba apostólica, como en las luchas contra los musulmanes (Fig. 2). Los francos

<sup>4</sup> *Les Grandes Chroniques de France*, ed. Paulin PARIS, t. II, Paris, Techener, 1837, pp. 207-254. “Le quart livre des fais et des gestes le fort roy Charlemaignes”.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>6</sup> Fernando LÓPEZ ALSINA, “La prerrogativa de Santiago en España según el Pseudo-Turpín: ¿Tradiciones compostelanas o tradiciones carolingias?”, en *El Pseudo-Turpín. Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno* (Actas del VIº Congreso Internacional de Estudios Jacobeos), ed. Klaus Herbers, Xunta de Galicia, 2003, pp. 113-129.

no tenían buena fama. Los visigodos los habían combatido hasta ser expulsados por ellos de la mayor parte de Aquitania tras la batalla de Vouillé en el 507. Se habían enfrentado con ellos en la Narbonense siglo y medio después. Aprovechando la invasión de los sarracenos, los francos se habían apoderado, no solo de la codiciada Narbona sino también de parte de la Tarraconense, al entrar en Barcelona en el 801. Hacia 1115, el anónimo autor leonés de la *Crónica silense* destaca la “ferocidad” de los francos, el oro que los corrompe, la



Fig. 2. Carlomagno (Lyon, Bibliothèque municipale, Ms 880 f. 92, finales del s. XIV).

molición del emperador y advierte que “nadie de gentes forasteras se sabe que favoreciese a España –*nemo exterarum gentium Yspaniam sublevasse cognoscitur*”<sup>7</sup>.

Fernando López Alsina considera que el texto, en su primera versión, fue escrito para Raimundo de Borgoña, a la sazón conde en Galicia con la infanta Urraca, su mujer, en el cual se veía como futuro rey victorioso de los sarracenos (Fig. 3). Los autores del relato habrían, pues, halagado a los francos, a través del emperador Carlomagno y del arzobispo de Reims, en una época en que otro “franco”, Bernardo, se convertía en arzobispo de Toledo<sup>8</sup>. Ahora bien, si todos estos personajes caben bajo el calificativo de “francos” por haber venido de allende los Pirineos, en realidad, Raimundo de Borgoña procedía del imperio romano-germánico, Reims –al igual que Cluny– pertenecía al reino de Francia, y Bernardo de Sedirac era originario de las Galias, o sea, de la parte situada al sur del río Loira, al sur de la “Francia”. A Raimundo, tan solo se le se podía relacionar con el emperador del Sacro Imperio.

Más verosímil es que los autores del texto, en la escuela catedral o episcopal compostelana<sup>9</sup>, hayan buscado una “respuesta” a las afirmaciones del papa respecto de la evangelización de España por el apóstol Santiago, de su tumba en Galicia y de la exigida sumisión de la Iglesia hispana a Roma. A los pocos días de haber asumido el poder pontificio en 1073, además de atribuir la evangelización de la península a los siete varones apostólicos enviados por Roma, Gregorio VII había amenazado con declarar

<sup>7</sup> *Historia Silense*, Francisco Santos Coco (ed.), Madrid, 1921, pp. 16-17.

<sup>8</sup> Fernando LÓPEZ ALSINA, “La prerrogativa de Santiago en España según el Pseudo-Turpín...”, *op. cit.*, p. 121.

<sup>9</sup> Adeline RUCQUOI, “*De grammaticorum schola*. La tradición cultural compostelana en el siglo XII”, en *Visitandum est... Santos y cultos en el Codex Calixtinus* (Actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos), ed. Paolo Caucci von Saucken, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2005, pp. 235-254.



Fig. 3. Urraca y Raimundo, condes de Galicia (Ávila, Basílica de San Vicente).

herejes a los que no reconocieran su supremacía<sup>10</sup>. Se hacía necesario reivindicar la presencia del apóstol Santiago en Galicia y, para ello, ¿qué mejor que el rey de los francos, coronado emperador de Occidente por el papa León III?

Carlomagno era, de hecho, una figura muy presente en la Europa del siglo XI. Coronado emperador en 995, el joven Otón III –nacido en el 980–, “por su admiración, mandó exhumar los huesos del emperador Carlomagno, en contra de los preceptos eclesiásticos” el domingo de Pentecostés del año 1000. Dicha violación le supuso, según los *Annales Hildesheimenses*, morir poco después, en enero del año 1002<sup>11</sup>.

Pero el obispo Tietmar de Merseburg, en la *Crónica* que escribió unos años después, revela otros detalles: “Como no sabía dónde reposaban los restos del emperador Carlos, hizo secretamente romper el pavimento donde creía que pudiesen estar y ordenó excavar hasta encontrarlos en el suelo regio. Tras co-

ger la cruz de oro que colgaba de su cuello y partes no podridas de su vestimenta, volvió a poner el resto con gran veneración”<sup>12</sup>.

Por su parte el anónimo autor del *Chronicon Novaliciense*, escrito en la primera mitad del siglo XI, refiere el testimonio del conde Otón de Lomello, que habría acompañado a Otón III dentro del sepulcro: “Nos acercamos a Carlos. No estaba tumbado, según la costumbre para otros difuntos. Estaba sentado encima de una especie de trono como si estuviera vivo. Estaba coronado con una corona de oro, teniendo un cetro en sus manos cubiertas con guantes, de donde salían sus uñas”. Según esta versión, tras arrodillarse ante los restos de Carlomagno, el emperador Otón habría vestido de blanco su cuerpo, cortado las uñas sobresalientes, reemplazado la parte que faltaba de la nariz con oro, cogido uno de los dientes y mandado reconstruir el edículo<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> José María SOTO RÁBANOS, “Introducción del rito romano en los reinos de España. Argumentos del papa Gregorio VII”, *Studi Gregoriani*, XIV (*La riforma gregoriana e l'Europa*) (1992), Roma, LAS, pp. 161-174.

<sup>11</sup> *Annales Hildesheimenses*, en *Monumenta Germaniae Historia (MGH)*, *SS Ser. Germ.* 8, Hannover, 1878, p. 28.

<sup>12</sup> *Tietmari Merseburgensis episcopi, Chronicon*, en *MGH, SS Ser. Germ. N. S.* 9, Berlín, 1935, pp. 185-186.

<sup>13</sup> *Chronicon Novaliciense*, en *MGH SS Ser. Germ.* 21, Hannover, 1846, lib. III.



Fig. 4. Carlomagno reza ante la Corona de espinas (Paris, BnF, Ms. Français 2626, f° 8v).

Alrededor del año 1000 y en la época en que se abrió la tumba, coincidiendo quizás con una de las estancias de Otón III en Roma, el monje Benedetto de la abadía de Sant Andrea de Soratte, en su *Chronicon*, había narrado –inventándola– una peregrinación de Carlomagno a Jerusalén, donde el emperador habría ofrecido ornamentos de oro y piedras preciosas, así como un estandarte, a los Santos Lugares. Tras pasar por Alejandría para visitar al rey Aarón, lo que le permite al autor decir que “así se alegraban francos y agarenos, casi como hermanos –*sicque letificantes Francis et Aggarenis quasi consanguineis esset*–”, Carlomagno habría acudido a Constantinopla antes de volver a Italia con muchas dádivas que se le habían hecho y partes del cuerpo de san Andrés. Habría luego regresado a Francia como rey *victor et coronator triumphator*<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> *Benedicti Sancti Andreae monachi, Chronicon, en MGH, SS, t. 3, Honnover, 1839, pp. 695-719, espec. pp. 708-711.*

Unas décadas después, en la abadía de Saint-Denis, la *Descriptio qualiter Karolus Magnus clavum et coronam Domini a Konstantinopoli Aquisgrani detulerit qualiterque Karolus Calvus hec ad Sanctum Dionysium retulerit* relata que, cuando había pasado por Constantinopla, Carlomagno había recibido de manos del emperador de Oriente el clavo de la Pasión y la corona de espinas, y los había llevado a Aquisgrán; la narración proseguía señalando que Carlos el Calvo los había regalado a la abadía de San Dionisio<sup>15</sup> (Fig. 4).

Carlomagno se convirtió así en una figura familiar en el siglo XI. A la cuasi santidad demostrada por el estado de su cuerpo en su tumba, tal y como los relatos de la apertura del sepulcro atestiguaban, se añadía por lo tanto una condición de peregrino a la Tierra Santa. Su veneración por las reliquias que se desprendía de los textos de Soratte y de Saint-Denis y sus dádivas a las iglesias completaban la imagen del creyente.

Pero las hazañas de su ejército no se olvidaban. Para ello, había que recurrir a los *Annales* y a la *Vita Karoli Magni* de Eginhardo, el biógrafo del emperador. Hacia 1065-1070, en el margen de un manuscrito del monasterio de San Millán de la Cogolla, una mano anónima escribió: “Mientras el ejército cruzaba el puerto de Cize, en Roncesvalles, Rolando fue matado por los Sarracenos”<sup>16</sup>. El autor de la breve nota se refería a la campaña que el emperador dirigió en el 778, presentándola como una simple estancia de Carlomagno en Zaragoza, con sus doce “sobrinos” y el ejército, donde habría aceptado los dones que le hicieron los moros para que sus hombres no murieran de hambre y pudieran volver a su patria<sup>17</sup>. El anónimo monje que redactó la llamada *Historia Silense* medio siglo después no mencionaba más que la campaña del 778, aunque subrayando la codicia de los francos<sup>18</sup>. Y es también esa batalla de Roncesvalles la que, según el poeta Wace un siglo después, evocaban los normandos durante la batalla de Hastings en 1066<sup>19</sup>.

Recurrir a la figura de Carlomagno, celebrado en toda Europa, para ensalzar la Iglesia compostelana redundaba en primer lugar en beneficio de los condes de Galicia. Raimundo procedía de la Borgoña imperial –futuro Franco Condado– y, desde 1084, su hermano Guy era arzobispo-conde de Vienne, principado eclesiástico del imperio romano-germánico en el valle del Ródano. Por línea materna, la joven condesa Urraca, esposa de Raimundo, estaba emparentada con el abad Hugo de Cluny y, en 1088, había subido al solio pontificio un monje de Cluny bajo el nombre de Urbano II. Otro cluniacense, Dalmacio, llegó a Compostela en 1094 y, en su año de episcopado, obtuvo

<sup>15</sup> “Iter Hierosolymitanum”, *Revue des Langues Romanes*, 36 (1892), pp. 439-474.

<sup>16</sup> Madrid, Real Academia de la Historia, Cód. 39, fº 245rb: “At ubi exercitus portum de Sicera transiret, in Rozaballes agentibus Sarrazenorum fuit Rodlane occiso”.

<sup>17</sup> Dámaso ALONSO, *La Primitiva Épica Francesa a la Luz de Una Nota Emilianense*, Instituto Miguel de Cervantes, 1954.

<sup>18</sup> *Historia Silense*, op. cit., pp. 16-17.

<sup>19</sup> WACE, *Le Roman de Rou et des ducs de Normandie*, ed. Frédéric Pluquet, t. II, Rouen, Édouard Frère, 1827, pp. 214-215, v. 13.149- 13. 154: “Taillefer, ki mult bien cantout / Sor un cheval ki tost alout / Devant li Dus alout cantant / De Karlemaine et de Rollant / E d’Oliver e des vassals / Ki morurent en Renchevals”.

de Urbano II en Clermont que Santiago sustituyera a Iria como sede de la antigua diócesis<sup>20</sup>. Siendo los condes bienhechores de la Iglesia compostelana, esta no podía menos que responderles con referencias al imperio y a la abadía de Cluny.

Quedaban las tensiones con Roma. La toma de Jerusalén por el califa fatimí del Cairo y la consiguiente destrucción del Santo Sepulcro en 1009, así como el posterior avance de los turcos selyúcidas, habían dificultado las peregrinaciones a Tierra Santa, y favorecido las de Santiago de Compostela. En 1049, el papa León IX pronunció la excomunión del obispo Cresconio de Compostela por haber calificado su sede de “apostólica”<sup>21</sup>. A mediados del siglo XI la excomunión no tuvo efecto y las peregrinaciones hacia Galicia aumentaron. Pero en 1073 el recién elegido papa Gregorio VII afirmó que España pertenecía al dominio de San Pedro, negó que hubiera sido evangelizada por el apóstol Santiago directamente desde la Tierra Santa y, consecuentemente, que este descansara en Galicia. Exigía, además de dicho reconocimiento y sumisión a Roma, que se adoptase el rito romano, amenazando con lanzar contra España una cruzada en caso de que no se le obedeciera. La capacidad pontificia de levantar un ejército cristiano mediante la concesión de indulgencias había sido demostrada diez años antes en Barbastró<sup>22</sup>. Desde Roma se negaban, pues, las tradiciones compostelanas relativas al apóstol Santiago y a la autenticidad de su tumba en el *finis terrae* del reino de Castilla y León.

En ese contexto, la escuela catedral de Santiago orientó sus actividades hacia la reivindicación del papel del hijo de Zebedeo y la promoción de la sede. Al mismo tiempo se redactó la primera versión de la *Historia Turpini* y se añadió, en el *Cronicón Iriense*, que evocaba la sucesión de los obispos de Iria Flavia, la mención de Carlomagno en el apartado dedicado al decimoquinto obispo, Teodomiro, al descubrimiento del sepulcro apostólico y al rey Alfonso II<sup>23</sup>. Así, ambos textos se autenticaban. Para redondear el asunto, poco antes, o paralelamente, se había escrito una versión del descubrimiento de la tumba por el obispo Teodomiro, versión en la que intervenían unos parroquianos de San Fiz de Solovio y al rey Alfonso II, y que se iniciaba con la evocación de la traslación<sup>24</sup>.

La promoción de la Iglesia compostelana se enmarcó perfectamente dentro de la llamada “reforma gregoriana”, que tendía a dar al clero secular un papel preeminente,

<sup>20</sup> Adeline RUCQUOI, “Cluny, el camino francés y la reforma gregoriana”, *Medievalismo*, 20 (2010), pp. 97-122.

<sup>21</sup> Johannes D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 19, Venecia, 1774, col. 741: “Excommunicatus est etiam Sancti Jacobi archiepiscopus Galliciensis, quia contra fas sibi vendicaret culmen apostolici nominis”.

<sup>22</sup> Samuel LÖWENFELD, *Epistolæ Pontificum Romanorum ineditæ*, Leipzig, 1885, n° 82, p. 43. MIGNE, *Patrologia Latina*, t. 146, col. 1386-1387.

<sup>23</sup> *El Cronicón Iriense*, ed. Manuel Rubén García Álvarez, Memorial Histórico Español, t. 50, Madrid, Real Academia de la Historia, 1963, pp. 110-111: “... Et Theodemirus, quindecimus, factus est primus pontifex in sede beati Iacobi apostoli, diebus Caroli regis Francie et Adefonsi Hyspanie casti regis. Deinde Adefonsus castus in Asturias reversus, ut videret se cum Carolo magno rege Francie, mortuus est”.

<sup>24</sup> Fernando LÓPEZ ALSINA, “Concordia de Anteaaltares”, en *Santiago, camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Santiago de Compostela, Consellería de Cultura e Xuventude, 1993, pp. 250-251.

a expensas del regular. El trato dado por el arzobispo Gelmírez al monasterio de Antealtares puso en evidencia la política seguida en ese caso<sup>25</sup>.

Sin embargo, poner en práctica la “reforma gregoriana” no significaba aceptar el papel secundario que Roma pretendía otorgar a las iglesias de la Cristiandad occidental. Para reivindicar, por lo tanto, la calidad de “apostólica” de la sede compostelana se recurrió a Carlomagno. Y, tras recordar la evangelización de Galicia por el Apóstol y la traslación a Galicia de su cuerpo, se adjudicó al emperador una relación privilegiada con el apóstol Santiago. Este, tres noches seguidas, se le habría aparecido en Aquisgrán para explicarle el “camino de estrellas” visible en el cielo. Tras presentarse –“Yo soy Santiago apóstol, discípulo de Cristo, hijo de Zebedeo, hermano de Juan el Evangelista”–, el “caballero de apariencia espléndida y mucho más hermosa de lo que decirse puede” le encomienda tres tareas al emperador: que, siguiendo el camino indicado por las estrellas, vaya con un gran ejército a combatir a los sarracenos, que libere el camino y la tierra, y que visite la basílica y el sepulcro. El apóstol “caballero” insiste en que se trata de “su” camino, de “su” tierra y de “su” sepulcro –*liberandum iter meum et tellurem, et visitandam basilicam et sarcophagum meum*–, mostrando así su vinculación con Galicia. Le anuncia además que, después de él, irán en peregrinación todos los pueblos de la tierra, le insta a partir sin demora y le asegura que lo auxiliará en todo<sup>26</sup>.

Durante la Cuaresma de 1095, una delegación enviada desde Constantinopla había suplicado a los asistentes al concilio de Piacenza, convocado por el papa, su ayuda en contra de los “paganos”, es decir, de los turcos, que llegaban casi a las puertas de la ciudad. Por la San Martín siguiente, Urbano II, en Clermont, ante numerosos arzobispos, obispos, clérigos y fieles diversos, proclamó que “quienquiera que, por pura devoción y no por deseo de honores o de dinero, se pusiera en marcha hacia Jerusalén para liberar la iglesia de Dios, este camino le valdrá por toda penitencia”. Los asistentes recordaron el inflamado sermón del papa, que describía las miserias de Jerusalén e incitaba a ceñir la espada y a combatir los que querían “borrar el nombre de cristianos” ya que “es mejor para nosotros morir en combate que ver los males de nuestras gentes y de los santos”<sup>27</sup>.

Los que ya habían acudido a combatir a los moros en Barbastro en 1064 y que estaban dispuestos a entrar en España en 1073 si los reyes no se sometían a la voluntad del papa acogieron con entusiasmo la llamada hecha en Clermont. Tanto entusiasmo que, hacia 1101, el papa Pascual II tuvo que prohibir a los españoles la “marcha a Jerusalén”. Les recordó que sus tierras “son atacadas por las frecuentes incursiones de moros

<sup>25</sup> José M. ANDRADE CERNADAS, “La Concordia de Antealtares en su contexto histórico”, en *Los reyes de Asturias y los orígenes del culto a la tumba del apóstol Santiago*, ed. F. Javier Fernández Conde & Raquel Alonso Álvarez, Oviedo, Trea, 2017, pp. 109-126.

<sup>26</sup> *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, ed. Manuel Santos Noia & Klaus Herbers, Santiago de Compostela, 1998, lib. IV, cap. I.

<sup>27</sup> Johannes MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 19, col. 802-803, 816 (canón II del concilio) y 821-826.

y almorávides” y les encomendó “que luchéis con todas vuestras fuerzas contra los almorávides y moros, y allí por la generosidad de Dios hagáis vuestras penitencias y allí recibáis el perdón y la gracia de los santos apóstoles Pedro y Pablo y de su apostólica iglesia”<sup>28</sup>.

Con la *Historia Turpini*, la escuela compostelana hizo, pues, de Carlomagno no solo el primer peregrino a Santiago, al igual que había sido peregrino a Jerusalén, según Benedetto de Sant Andrea de Soratte, sino el primer cruzado.

Y su cruzada tenía como objetivo recuperar la península, invadida por los “sarracenos”. Modelo de peregrino, el emperador coronado por el papa León III se convertía en modelo de cruzado. Y, elegido para ello por el apóstol Santiago, se encaminaba hacia España (Fig. 5).

No se podía obviar lo que se sabía de la biografía de Carlomagno a finales del siglo XI, y la primera hazaña que se atribuye a su ejército es la toma de Pamplona gracias a la intercesión del Apóstol. Deslumbrados, los sarracenos le pagan tributo. Los principales elementos de la campaña fallida del año 778 –las donaciones por el gobernador de Zaragoza y el paso por Pamplona– se encuentran aquí reinterpretados como partes de una victoriosa cruzada que lleva desde allí el emperador a Compostela, donde visita el sepulcro apostólico, y seguidamente a Padrón, donde arroja al mar su lanza, prueba de que ha ocupado todo el país, que luego recorre de punta a punta<sup>29</sup>. En el capítulo V se precisa incluso que el dinero recibido sirvió, en primer lugar, para enriquecer la Iglesia de Santiago, en la que Carlomagno instituyó obispo y canónigos bajo la regla de san Isidoro, y luego varias iglesias dedicadas a Santiago en Aquisgrán, Béziers, Toulouse, Gascuña y París. Se limpia así la imagen de un rey franco codicioso y blando, tal y como aparecía en la *Historia Silense*.

La *Historia Turpini* se enriqueció a lo largo del siglo XII con el relato de varias batallas, con los nombres de los pares de Francia, la inclusión de la abadía de Saint-Denis –cuando se conoció el *Iter Hiersolymitanum*–, la descripción de la muerte de Rolando, el fallecimiento del emperador y el de Turpín. Pero, antes de que se completara la versión conservada en Compostela, el texto era conocido, y ya se habían hecho copias y traducciones. Hacia 1147 –1148, el anónimo autor de la *Prefatio de Almaría* compara



Fig. 5. El ejército de Carlomagno lucha con los Sarracenos (Londres, British Library, Egerton 3028, fº 98, 2º cuarto del s. XIV).

<sup>28</sup> *Historia compostelana*, ed. y trad. Emma Falque, Madrid, Akal, 1994, lib. I, cap. 39, pp. 146-147.

<sup>29</sup> *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, op. cit., lib. IV, cap. II.

a Álvar Fáñez –compañero del Cid– con Rolando y Olivero, y añade que, si se hubiera unido a ellos, la nación de los sarracenos estaría bajo el yugo de los francos, y los dos no habrían muerto en Roncesvalles<sup>30</sup>.

En 1165, se canonizó en Aquisgrán a Carlomagno *verus apostolus y fortis athleta*. Federico Barbarroja encargó entonces una *Vita s. Karoli Magni* al obispo Godofredo de Spitzenberg, que incorporó en su texto la *Vita Karoli magni* de Eginardo el *Chronicon* del monje Benedetto de Sant Andrea de Soratte, el *Iter Hierosolymitanum* y la *Historia Turpini* compostelana<sup>31</sup>. La aparición de Santiago al emperador y su liberación por este de la tumba apostólica eran las pruebas fehacientes de la santidad del fundador de la dinastía, y Federico Barbarroja mandó hacer, para sus reliquias, un arca espléndida en cuyo extremo se representaba al emperador debajo de Cristo y rodeado por el papa León III y el arzobispo Turpín de Reims. En 1173, el monje Arnaldo de Ripoll pasó tiempo en Compostela y lo aprovechó para copiar lo que le interesaba, o sea, todo lo relativo a Carlomagno, “San Carlomagno” –el libro IV entero– y al culto de Santiago<sup>32</sup>.

La *Historia Turpini* se tradujo rápidamente a varios idiomas y, bajo el nombre de *Liber Sancti Jacobi*, alimentó el imaginario de toda Europa. Se vincularon al culto de Santiago las proezas de Carlomagno y, alrededor del año 1200, Pierre de Beauvais tradujo al francés tanto “El Libro de Santiago” –traslación y milagros– como “La historia de Carlomagno” –el *Iter Hierosolymitanum* y la *Historia Turpini*<sup>33</sup>–. Las hazañas de Carlomagno, Rolando y los demás pares de Francia en España, las relaciones con los sarracenos y las sarracenas, la exaltación del valor de los cristianos, la traición, y otros temas vinculados con una España fantasmagórica nutrieron los sueños de cruzada de la Cristiandad occidental hasta finales de la Edad Media<sup>34</sup>.

Hacer del emperador el primer cruzado, además del creador del camino de peregrinación a Santiago, apoyaba por lo tanto las reivindicaciones de la Iglesia compostelana frente a la política centralista de los pontífices romanos. De paso, halagaba al conde Raimundo, oriundo de uno de los estados del Sacro Imperio, y a su esposa, Urraca, sobrina segunda del abad Hugo de Cluny. Raimundo de Borgoña falleció en 1107 y su hermano Guy, arzobispo de Vienne, elegido papa en 1119 con el nombre de Calixto II (Fig. 6), murió en 1124. Dos años después, su sobrino, Alfonso VII, fue proclamado rey de Castilla y León, y en 1135 *imperator totius Hispaniae*. Los textos reunidos a partir de 1140 para constituir el *Codex Calixtinus*, con los añadidos a la primitiva historia de la campaña

<sup>30</sup> *Prefatio de Almaria*, v. 228-231, ed. Juan Gil, *Chronica Hispana saeculi XII*, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis LXXI, Turnhout, Brepols, 1990, p. 262.

<sup>31</sup> Ludwig VONES, “La canonización de Carlomagno en 1165, la *Vita S. Karoli* de Aquisgrán y el Pseudo-Turpín”, en *El Pseudo-Turpín. Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno*, op. cit., pp. 271-283.

<sup>32</sup> Adeline RUCQUOI, “L’*Historia Turpini*, Arnaldo de Monte et l’historiographie catalane”, op. cit.

<sup>33</sup> París, BNF Ms. Fr 834, f. 10ra-31ra [https://www.arlima.net/mp/pierre\\_de\\_bauvais.html](https://www.arlima.net/mp/pierre_de_bauvais.html)

<sup>34</sup> Marco PICCAT, Laura RAMELLO (ed.), *L’Historia Turpini in Europa: Ricerche e prospettive*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2019. Santiago LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, Marco PICCAT & Laura RAMELLO (ed.), *Turpino e la saga carolingia: intrecci di culture*, Santiago de Compostela, Università degli Studi di Torino - Universidade de Santiago de Compostela, 2022.

imperial en España, rindieron homenaje al papa difunto al ser puestos bajo su autoría, e indirectamente al propio rey, su sobrino.

Carlomagno se había convertido en modelo de peregrino –creador además del “Camino”– y en modelo de cruzado, luchando contra los “enemigos de la fe”. Pero en España los lectores o auditores de la época podían perfectamente entrever, más allá de la narración de la gesta de Carlomagno, la historia contemporánea de su patria. Y de una patria que tenía que ser restaurada en su totalidad, la *Hispania* de la época visigoda alabada por Isidoro de Sevilla. La larga lista de topónimos presentes en el capítulo III del *Codex* no se limita a los 98 nombres señalados por José María Anguita en la península ibérica, de los que trece pertenecen a la Galicia de la época, así distinguida del resto de la *Yspania*<sup>35</sup>. Los autores del capítulo le añaden una serie de lugares del norte de África, en la antigua Mauritania Tingitana, y, al norte de los Pirineos, las ciudades de Bayona y Elna. Aunque algunos de los topónimos reseñados puedan ser de origen literario y proceder de las crónicas o de las leyendas épicas<sup>36</sup>, lo que consta como lugares “adquiridos” por Carlomagno cuando recorrió España “de mar a mar” es la antigua *Hispania*.

¿Qué leía u oía el lector u oyente contemporáneo del texto? El relato, atribuido al arzobispo Turpín de Reims en el *Codex Calixtinus*, no evoca la travesía de Francia y de Aquitania después de que el emperador obedeciera la llamada hecha por el apóstol Santiago. Entra directamente en España y recorre, creándolo, el “camino de Santiago”. Su ejército combate a los “sarracenos”, a veces llamados “paganos”, encabezados por



Fig. 6. Calixto II (Pedro de Éboli, *Liber ad honorem Augusti*, hacia 1190, Berna, Biblioteca Municipal, Ms. 120).

<sup>35</sup> José María ANGUITA JAÉN, *Estudios sobre el Liber Sancti Jacobi. La toponimia mayor hispana*, Xunta de Galicia, 2000.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 33.

un “rey de Sevilla”. Tras conquistar toda España vuelve a su patria. Pero se da entonces una invasión de la península por un “rey africano” llamado Aigolando, que vence a los cristianos, lo que obliga a Carlomagno a volver a España (capítulo VI). Al final de sus campañas, cuando retorna a Francia, lo traiciona un “rey de Zaragoza” que era su vasallo, lo que lleva al desastre de Roncesvalles (capítulo XXI).

Por otra parte, en la *Historia Turpini* el cristiano Carlomagno habla el árabe por haberlo aprendido “en la ciudad de Toledo, en la que había vivido algún tiempo de joven” (capítulo XII). Mientras residía en esa ciudad, en la corte, ayudó al rey Galafre a vencer a su enemigo Bramante (capítulo XX). El “gigante del linaje de Goliath”, llamado Ferragut, adversario de Rolando en Nájera, era oriundo de Siria y conocía la “lengua hispánica” (capítulo XVII). Después de vencer a los sarracenos, Carlomagno convierte a la fe católica a los que eran musulmanes, mata o exilia a aquellos “que volvían a la infidelidad de los sarracenos”, convoca un concilio en Santiago y somete “a la misma iglesia toda la tierra española y gallega” (capítulo XIX). Largos debates sobre los respectivos méritos de la “ley” de los cristianos y de la de Mahoma salpican el relato<sup>37</sup>.

Numerosos elementos proceden, naturalmente, de las leyendas que circulaban entonces en Europa y que resultaban familiares tanto a los peregrinos como a los maestros y estudiantes de la cosmopolita escuela compostelana. Se introdujo así una lista de reyes francos anteriores a Carlomagno, un milagro ocurrido en Bayona, “ciudad de los vascos”, unas batallas libradas en Aquitania, en Agen y en Saintes, los nombres de treinta y tres reyes y nobles que acompañaron al emperador en su “cruzada”, dando especial relevancia a Turpín y Rolando, y dedicando varias frases a Aquitania (capítulo XI).

Pese a esos elementos literarios y legendarios, cualquier oyente o lector natural de la península reconocía en el personaje de Carlomagno y los acontecimientos relatados a los reyes de Castilla y León, así como los grandes momentos de la lucha contra los sarracenos. En 1072, Alfonso VI se había refugiado en la corte del sultán al-Mamún de Toledo, su vasallo, al que había ayudado en algunas ocasiones contra otros sultanes de taifas. Pudo aprender algo de árabe. Una vez vuelto a León y proclamado rey de León y de Castilla, se preocupó por crear, a lo largo de lo que pronto se llamó *iter francigenum* –el “camino francés”–, una serie de etapas, pueblos y ciudades a los que dio fueros<sup>38</sup>. Convocó concilios que delimitaron las diócesis del reino y fue, con el obispo Diego Peláez, el promotor de la construcción de la iglesia compostelana. La taifa de Sevilla, bajo el poder de al-Mu’tadid (1042-1069) y de su hijo al-Mu’tamid (1069-1091), fue rebelde y se negó a pagar las parias. En 1086, un “rey africano”, que no se llamaba Aigolando sino Yusuf ibn Tashfín, invadió efectivamente la península e impuso el poder de los almorávides sobre todos los sultanes de al-Ándalus. Tropas llegadas de Oriente, y en particular de Siria, lo apoyaron. Al-Muqtadir de Zaragoza, vasallo de Alfonso VI, lo traicionó al aliarse en

<sup>37</sup> *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus, op. cit.*, pp. 199-229.

<sup>38</sup> Jean PASSINI, *El Camino de Santiago. itinerario y núcleos de población*, Madrid, Ministerio de Obras Públicas y Transportes, 1993.

1088 con los almorávides antes de solicitar el perdón del rey<sup>39</sup>. Indudablemente cualquiera podía reconocer al rey de Castilla y León tras la figura del emperador Carlomagno del *Códice calixtino* (Fig. 7).

Por otra parte, el papel atribuido al arzobispo de Reims, Turpín, es relativamente reducido. Además de presentarse como autor a partir del capítulo XI, combate con el emperador, da los últimos sacramentos a los que mueren en las batallas, dedica con otros sesenta obispos la basílica compostelana (cap. XIX), celebra misa de difuntos por la muerte de Rolando y de los pares de Francia (cap. XXV), acompaña a Carlomagno en el sepelio de los “mártires” en Burdeos y Arlés (cap. XXIX y XXX) y sigue a su lado luego en Saint-Denis. Sin embargo, en las disputas sobre los méritos de las religiones no interviene el arzobispo. Defienden la fe cristiana con argumentos teológicos Rolando (cap. XVII) o el propio emperador (cap. XII). Y el que dota la basílica compostelana e instituye en ella “obispos y canónigos” (cap. V) es Carlomagno. Cualquier lector u oyente peninsular podía reconocer en ello las prerrogativas del monarca en Castilla, *defensor fidei* además de protector de la Iglesia.

Otros acontecimientos, relatados en los añadidos al texto primitivo, remiten a hechos posteriores o más generales. Las disputas religiosas, mediante tratados de polémica, entre cristianos, musulmanes y también judíos, fueron una constante desde la época de Alfonso VI. La traducción de obras del árabe al latín y el incremento de la presencia de cristianos de lengua árabe favorecieron los intercambios, en particular en el campo religioso. Pero la llegada de los almohades en 1147 resultó en al-Ándalus en la obligación de conversión al islam, so pena de muerte o exilio. Convertidos al islam, los otrora cristianos tendrán que volver a la fe que abandonaron ¿No es lo que se le atribuye a Carlomagno al volver a Galicia, a expensas de los musulmanes?

El trato particular que, tanto en la *Historia Turpini* como en el V libro del *Codex* que la sigue, se concede a Aquitania, en particular los episodios relativos al asedio de la ciudad de Agen y a la batalla cerca de la de Saintes, pueden a su vez ser un homenaje al conde de Poitiers y duque de Aquitania, Guillermo X, muerto en Santiago durante

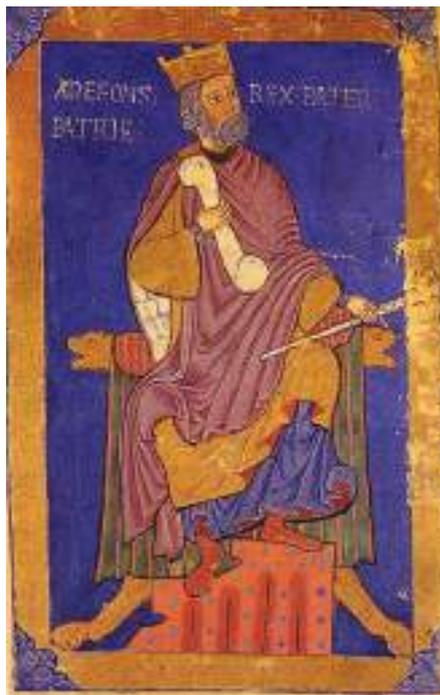


Fig. 7. Alfonso VI de Castilla y León (Santiago de Compostela, Archivo de la Catedral, Tumbo A, fº 26v).

<sup>39</sup> Adeline RUCQUOI, “L’*Historia Turpini*: une métaphore?” en *Turpino e la saga carolingia: intrecci di culture*, ed. Santiago López Martínez-Morás, Marco Piccat & Laura Ramello, pp. 147-164.

la Semana Santa de 1137. El duque tenía 38 años, y la noticia de su inesperada muerte en el transcurso de su peregrinación corrió por toda Europa. En 1152, la hija de Guillermo, Leonor de Aquitania, después de la anulación de su matrimonio con el rey de Francia, se casó con Enrique Plantagenet y unió sus dominios a los de su marido. El “imperio angevino” era, a mediados del siglo XII, una poderosa entidad política y territorial, y la *Via turonense* transcurría por su territorio continental. En 1170, Leonor Plantagenet aportó en dote al casarse con Alfonso VIII el ducado de Gascuña<sup>40</sup>.

Carlomagno, cruzado y peregrino. Indudablemente, la imagen imperial que se desprende de la *Historia Turpini* es también un modelo presentado a los reyes de Castilla y León. Con suficientes elementos reales, mezclados con los fabulosos, para que no fuera una simple creación literaria, en particular que el enemigo de la fe sea llamado “sarraceno” o “pagano”, al igual que en las crónicas, a lo que se añaden la toponimia hispana, la ayuda prestada a los “reyes” enemigos por un “rey de África”, las controversias religiosas, el dominio de la lengua del “otro”, y hasta las traiciones. El texto no se contenta con hacer aflorar, detrás de la figura de Carlomagno, a los reyes y condes cristianos de la península. A través de las hazañas del emperador, les señala o recuerda sus cometidos, tanto el de expulsar al invasor “sarraceno” de todo el territorio, y devolverlo a la fe cristiana, como el de *defensores fidei*, que han de proteger y beneficiar a la Iglesia, cuya cabeza debe de ser la que, en Compostela, guarda el sepulcro del apóstol Santiago.

**Volver al índice**

---

<sup>40</sup> José Manuel CERDA, “La dot gasconne d’Aliénor d’Angleterre. Entre royaume de Castille, royaume de France et royaume d’Angleterre”, *Cahiers de civilisation médiévale*, 54, n° 215 (2011), pp. 225-242. *Idem*, “Leonor Plantagenet y la consolidación castellana en el reinado de Alfonso VIII”, *Anuario de Estudios Medievales*. 42/2 (2012), pp. 629-652.



# Notes on Santiago, Pistoia, and St James

Alison Stones

University of Pittsburgh, USA

This talk concerns the alleged acquisition in 1145 of a relic of the jawbone of St James, supposedly donated by Archbishop Diego Gelmírez of Santiago to Bishop Atto of Pistoia thanks to the intermediary of one Rainerius (sometimes known as Robertus), a canon of Pistoia who was widely travelled in France and England and ended his career as schoolmaster in Santiago. A superb reliquary was made in 1407 by the Florentine goldsmith Lorenzo Ghiberti<sup>1</sup>, best known for the Gates of Paradise at the Florence Baptistry (1425-52)<sup>2</sup>. The reliquary was probably intended to sit on top of the silver altar made between 1287 and 1456, which relates the stories of Adam and Eve, Jacob and Esau, David and Goliath, and James himself, and encases the twelfth-century stone altar where, it is claimed, the relic was preserved from its arrival in Pistoia up to its transfer into the reliquary. What I want to do in this talk is to explore

---

<sup>1</sup> Richard KRAUTHEIMER, *Lorenzo Ghiberti*, 2 vols., Princeton, 1970, I, pp. 120-121, figs. 46-48; Maria SFRAMELI, "Reliquario di San Jacopo (1407)", in *Lorenzo Ghiberti, Materia e Ragionamenti*, ed. Luciano Bellosi, Florence, 1978, pp. 139-41; Flavio BOGGI, "Reliquary of St James", in *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*, ed. Larissa J. Taylor et al., Leiden and Boston, 2010, pp. 621-23.

<sup>2</sup> Lucia GAI, *L'altare argenteo di San Jacopo nel duomo di Pistoia*, Turin, 1984, and *Avvicinatevi alla Bellezza: L'altare argenteo di San Jacopo a Pistoia*, Pistoia, 2018.

some of the unexplained mysteries about the accounts of the cult of St James in Santiago and in Pistoia and the links between the two places. How authentic are the sources, and what are the implications for the relic and the cult of St James?

What I have to say and show is largely based on the work of other scholars, most notably Lucia Gai in Pistoia and my late colleague Jeanne Krochalis in Pittsburgh. Jeanne and I wrote about *Liber Sancti Jacobi* manuscripts C, in the Cathedral Archives at Santiago de Compostela (hereafter MS C), where I was the one who did the work, and manuscript P, in the Archivio di Stato in Pistoia, MS Doc. Vari 27 (hereafter MS P), where Jeanne did the work. I recently made another foree to Pistoia to see if I could advance work on MS P, which Jeanne dated after 1524-30 by watermarks, and its model, the fragmentary Doc. Vari 1 (late 13th or early 14th c). Lucia Gai had already established that parts of Doc. Vari 27 were copied directly from Doc. Vari 1, and had speculated that Doc. Vari 1 was most likely based in turn on a lost copy that might have been based on MS C and could plausibly have come to Pistoia in the company of the relic of St James transmitted to Bishop Atto of Pistoia by Archbishop Diego Gelmírez of Santiago between 1138 and 1145. I had hoped to find evidence to tighten the arguments in favour of this last supposition, and to evaluate whether there might be ramifications in the Pistoian sources that cast light upon the substantial recopyings to which the Santiago *Codex Calixtinus* (the *Liber sancti Jacobi* or the manuscript which calls itself *Jacobus*) bears witness? That enquiry was less fruitful than I had hoped and the reasons for the participation of the four main scribes in MS C remain unexplained, but the Pistoia manuscripts are full of interest nonetheless. The paradox in all this, of course, is that the text of MS C, notably in Book V of the compilation, the *Pilgrim's Guide*, says that the body of St James was intact, entire, and immoveable<sup>3</sup>.

## Manuscript C, Santiago de Compostela, Archivo de la Catedral sn

The copy preserved in the Archivo de la Catedral was copied by four main scribes, as first observed by Hämel<sup>4</sup>, and described in detail by Díaz y Díaz<sup>5</sup>. The reasons for the scribal changes, none of them contemporary with the first scribe who most likely wrote c. 1138, are unclear. It is also possible that MS C is not the original copy of the

<sup>3</sup> *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela, Critical Edition*, ed. Alison Stones and Jeanne Krochalis, 2 vols., London, 1998, II, pp. 78-79.

<sup>4</sup> Adelbert HÄMEL, "Hieronimus Münzer und der Pseudo-Turpin", *Zeitschrift für romanische Philologie*, 54 (1934), pp. 89-98.

<sup>5</sup> Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, with the collaboration of Maria Araceli GARCIA PIÑEIRO and Pilar ORO TRIGO, *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago: Estudio codicológico y de contenido* (Monografías de Compostellanum, 2), Santiago de Compostela, 1988. See also my review in *Speculum*, 66 (1991), pp. 624-48. For a recent edition of the entire text from MS C, see Klaus HERBERS and Manuel SANTOS NOIA (eds.), *Liber sancti Jacobi, Codex Calixtinus* Santiago de Compostela, 1998; and the facsimile, *Codex Calixtinus de la Catedral de Santiago de Compostela*, Madrid, 1993.



Fig. 1. Santiago de Compostela, Archivo de la Catedral, sn f. 1, Book I, Scribe 1, C initial, Pope Calixtus

compilation. The recent study of the selections made by Hieronimus Münzer on his visit in 1494 shows variants which may indicate that what Heronimus saw and copied from was another, perhaps earlier, version that is now lost<sup>6</sup>. This lost copy may in turn have served as the model for the Salamanca copy, MS S (early 14th c.) whose variants and iconographical differences also suggest that a model other than MS C was used<sup>7</sup>.

The copying in MS C is as follows<sup>8</sup>:

**Book I** (the liturgy for the mass and office for the feasts of St James, 25 July, 3 October, 30 December, datable between 1130 and 1140 based on the song writers' dates)<sup>9</sup>. Scribe 1 (ff. 1-139v, Fig. 1).

Scribe x (who appears nowhere else in the volume) f. 128-128v (containing the text and music for the feast of the Miracles (3 October) (Fig. 2).



Fig. 2. Santiago de Compostela, Archivo de la Catedral, sn f. 128v, Book I, Added half-leaf, G, D, D, initials

<sup>6</sup> See Hieronymus Münzer, *Itinerarium* ed. by Klaus HERBERS, with Wiebke DEIMANN, René HURTIENNE, Sofia MEYER, Miriam MONTAG, Lisa WALLEIT, and a contribution by Tina B. ORTH-MÜLLER (*Monumenta Germaniae Historica, Reiseberichte des Mittelalters*, Band 1), Wiesbaden, 2020, pp. CIX-CXI.

<sup>7</sup> See Alison STONES and Jeanne KROCHALIS, *The Pilgrim's Guide...*, *op. cit.*, I, pp. 117-20. There is now a facsimile, *Codex Calixtinus de la Universidad de Salamanca MS. 2631*, Burgos, 2011. To my knowledge, the text volume has not materialized.

<sup>8</sup> These scribal changes in MS C can be observed in the facsimile edition, *Codex Calixtinus*, 1993.

<sup>9</sup> Edited, for performance, by Paul HELMER, *The Mass of St. James. Solemn Mass for the Feast of the Passion of St. James of Compostela according to the Codex Calixtinus* (Musicological Studies, 49), The Institute of Medieval Music, Ottawa, 1988. See also José LÓPEZ CALO, "La notación musical del Códice Calixtino y la de Ripoll y el problema de su independencia", *Compostellanum*, 8 (1963), pp. 557-65 and *idem*, *La Música medieval en Galicia*, La Coruña, 1982; Susan RANKIN, "Exultent gentes occidentales: The Compostelan Office of St James", in *El Códice Calixtino y la Música de su tiempo*, ed. J. López Calo and C. Villanueva, La Coruña, 2002, pp. 311-30. English translation by Thomas F. COFFEY and Maryjane DUNN, *The Sermons and Liturgy of Saint James: Book I of the Liber sancti Jacobi*, New York, 2021.

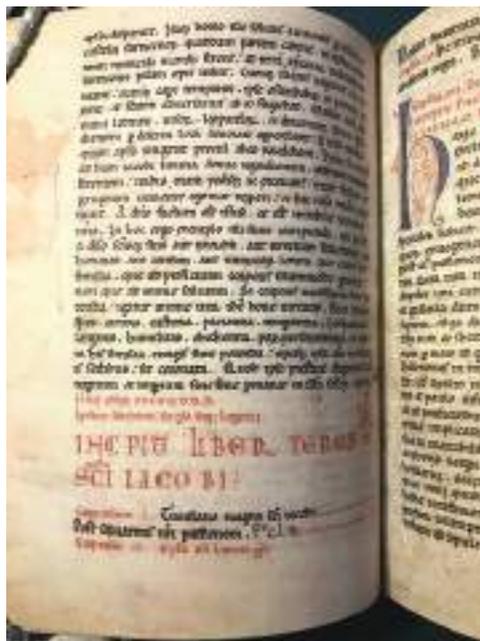


Fig. 3. Santiago de Compostela, Archivo de la Catedral, sn f. 155v-156, End of Book II, beginning of Book III, Scribe 2, H initial

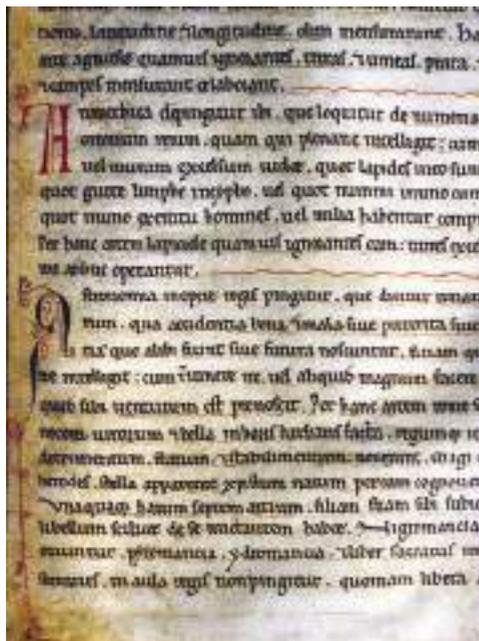


Fig. 4. Santiago de Compostela, Archivo de la Catedral, sn f. 187, Book IV, Scribe 3, A initials, Liberal Arts, Arithmetic, Astronomy

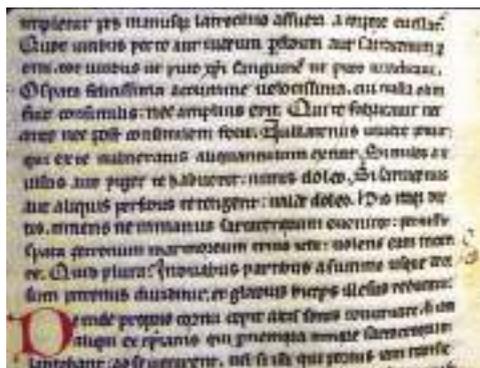


Fig. 5. Santiago de Compostela, Archivo de la Catedral, sn f. 181v, Scribe 4, D initial

**Book II** (The 22 Miracles, ff. 140-155v, after 1135, before 1139)<sup>10</sup>.

Scribe 1<sup>11</sup>: ff. 140-154v.

Scribe 2: f. 155rv (Fig. 3).

**Book III** (The Translation, ff. 155v-162, after the institution of the college of 72 canons in 1120)<sup>12</sup>.

Scribe 2: ff. 155v-160v.

Scribe 1: ff. 161-162v.

**Book IV** (Pseudo-Turpin's account of Charlemagne's campaign in Spain, ff. 163-191v, after 1130, before 1140 ?)<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> *The Miracles of St James: Translations from the Liber sancti Jacobi*, ed. and tr. Thomas F. Coffey, Linda Kay Davidson, Maryjane Dunn, New York, 1996. Miracle 13 relates an event of 1135; the added miracle at the end of the codex took place in 1139.

<sup>11</sup> Diaz y Diaz sees a difference in the writing of the scribe of Book I and the scribe of the early parts of Books II, III, IV and V. We are calling them scribes 1A and 1B.

<sup>12</sup> *The Miracles and Translation of Saint James*, ed. and tr. Thomas F. Coffey and Maryjane Dunn, New York, 2018.

<sup>13</sup> *The Chronicle of Pseudo-Turpin: Book IV or the Liber Sancti Jacobi*, ed. and tr. Kevin R. Poole, New York, Italice, 2014. This is not an edition, only a translation. See my critical review in *The Medieval Review* (TMR, on line journal), 13/01/2016. See Alison STONES and Jeanne KROCHALIS, *The Pilgrim's Guide...*, op. cit., I, p. 60. A key element in the dating argument is the mention of remission of sins for contributors to St Denis' building fund, which must reflect Suger's building campaigns of 1137-1144.



Fig. 6. Santiago de Compostela, Archivo de la Catedral, sn f. 31v, Book I, Scribe 1, A initial



Fig. 7. Santiago de Compostela, Archivo de la Catedral, sn f. 179, Book IV, Scribe 2, P initial

Scribe 1: ff. 163-167v, 172-175v, 188-191v.  
Scribe 2: ff. 168-171v, 176-180v, 183-185v.  
Scribe 3: ff. 186-187v (Fig. 4).

Scribe 4: ff. 181-182v (Fig. 5).

Book V (The Pilgrim's Guide, ff. 192-213v, after 1137 based on the synchronism mentioning the death of Louis VI, King of France, d. 1137).

Scribe 1: ff. 192-195v, 197-202v, 205-210v, 212-213v.

Scribe 2: ff. 196-196v, 203-204v, 211-211v.

Additions: many scribes whose work does not appear in Books I-V, after 1139 (date of the added miracle on f. 221v).

The arguments for dating the first campaign of production in C, the earliest manuscript, c. 1138, are that its *terminus post* is 1137 (based on the synchronism in Book V); its *terminus ante* is 1139, date of the added miracle which otherwise would have been included with the miracles in Book II. And its illumination and decoration depend on models from Normandy and the Central Loire region that were produced as early as c. 1100; and that, historically, its production can be best rationalized in relation to the propagandistic efforts of Archbishop Diego Gelmírez who died in 1140<sup>14</sup>. The styles of the decorative letters and the illustrations correlate with the scribal divisions, with two exceptions: in Book I the inhabited initial on f. 31v (Fig. 6) is without parallel elsewhere in the work of scribe 1; in Book IV the dragon initial on f. 179 (Fig. 7) is without parallel elsewhere in the work of scribe 2.

where in the work of scribe 1; in Book IV the dragon initial on f. 179 (Fig. 7) is without parallel elsewhere in the work of scribe 2.

<sup>14</sup> The dating arguments are presented in more detail in Alison STONES, "The Decoration and Illumination in the Codex Calixtinus at Santiago de Compostela," in *The 'Codex Calixtinus' and the Shrine of St. James*, eds. John WILLIAMS and Alison STONES, Tübingen, 1992, pp. 137-84 and in Alison STONES and Jeanne KROCHALIS, *The Pilgrim's Guide...*, *op. cit.*, 1, pp. 59-60.

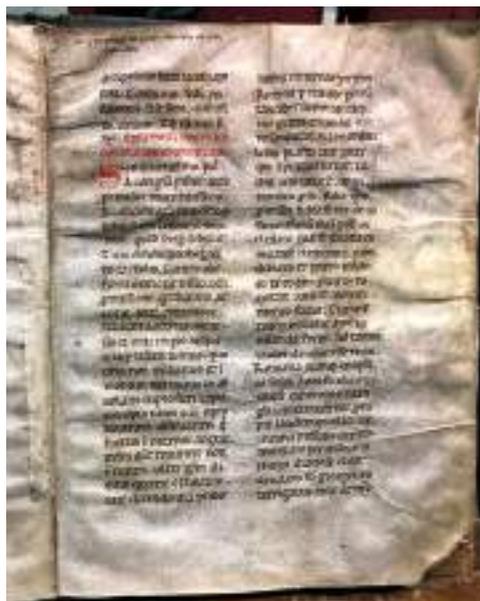


Fig. 8. Pistoia, Archivio di Stato, Doc. Vari 1, f. 10

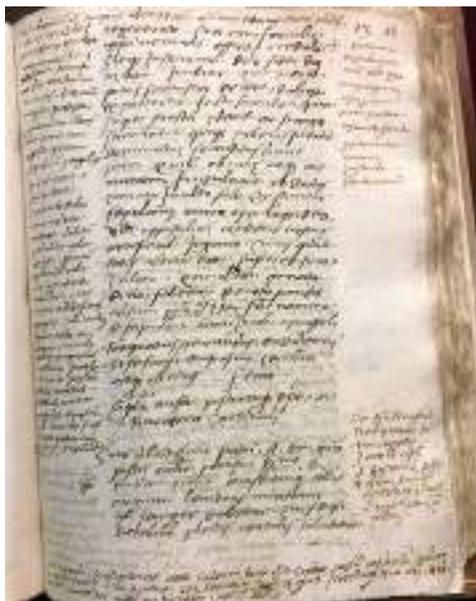


Fig. 9. Pistoia, Archivio di Stato, Doc. Vari 27, f. 13

## Manuscript P, Pistoia, Archivio di Stato Doc. Vari 27 (datable to the 1530s by watermarks)<sup>15</sup>

The copy of the *Liber sancti Jacobi* now at Pistoia dates from the 1530's, but, according to material included in it, Pistoia was negotiating for a relic of the head of St. James from 1138. In that year, Bishop Atto of Pistoia received permission to acquire the relic from Archbishop Diego Gelmírez and the cathedral chapter. The correspondence is also preserved at Pistoia in a thirteenth century fragmentary manuscript, Doc. Vari 1, which, like P, includes copies of the letters between Diego, Atto, and the man who arranged the whole thing, Rainerius (sometimes referred to as Robertus)<sup>16</sup>. Rainerius, these sources tell us, was a canon of Pistoia who had studied in Paris and founded a college for poor Italian students there, and been to Winchester in the entourage of Matthew of Albano, papal legate in England. He went on to Santiago, where he became a cathedral canon and schoolmaster (Figs. 8, 9).

<sup>15</sup> Alison STONES and Jeanne KROCHALIS, *The Pilgrim's Guide...*, *op. cit.*, I, pp. 153-69.

<sup>16</sup> If the man came from Pistoia, he is much likelier to be called Rainerius than Robertus. Rainerius is a much commoner name in Tuscany in the twelfth century. There are numerous canons of Florence called Rainerius; there is a St Rainerius at Pisa (1117-1160) and the name also occurs in Pistoia. Probably the scribe of Doc vari 1 expanded an R. in his exemplar to Robertus, which had become more familiar by his time, and failed to correct it when he found the name written out in full.



Fig. 10. Pistoia, Archivio di Stato, Doc. Vari 1, f. 16

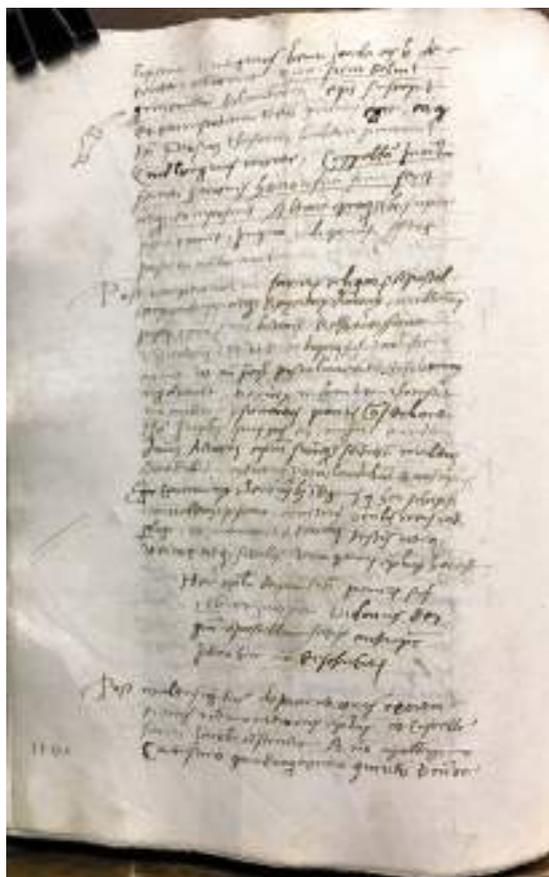


Fig. 11. Pistoia, Archivio di Stato, Doc. Vari 27, f. 21v

Rainerius has been suggested as the final scribe in the compilation of cathedral records known as the *Historia Compostellana*<sup>17</sup>, and it is not impossible that he may also have had a hand in putting MS C or its model together. The correspondence does not mention a book travelling with the relic on its adventurous journey to Italy (attempted robbery and near drowning delayed the messengers), but the material in the *Liber sancti Jacobi* would have been an appropriate accompaniment. Doc Vari 1 and MS P also include a copy of what is claimed to be an eyewitness account of the consecration of the chapel in 1144 by Cantarinus of Pisa, but he does not describe the liturgy performed (Figs. 10, 11).

MS P contains Books II, III, IV and V of the *Liber sancti Jacobi* complete, but copied out of sequence, with the miracles dispersed among local Pistoian miracles of St. James, and with the chapters of Book III copied out of order. From Book I, P copied only the Magna Passio (ch. 9), ch. 16, and one responsory. P's selections are intermingled with local materials, many of which also appear in a special volume made for the octave of the feast of St. James in 1453, Pistoia MS Doc vari 3. P omits all of the materials that follow Book V in MS C. This suggests that its model was copied from C before

<sup>17</sup> See E. FERNÁNDEZ ALMUZARA, "En torno a la Crónica Compostelana", *Escorial*, 6, 17 (1942), pp. 341-74, esp. 356, summarized in Emma FALQUE REY, *Historia Compostellana* (Corpus christianorum Continuatio mediaevalis, 70) (Turnhout, 1988), p. xviii. Rey is sceptical about this attribution.

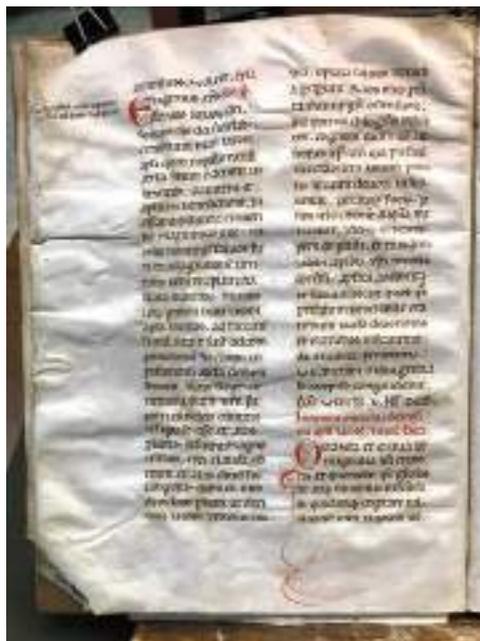


Fig. 12. Pistoia, Archivio di Stato, Doc. Vari 1, f. 12v, Bull of Pope Eugenius

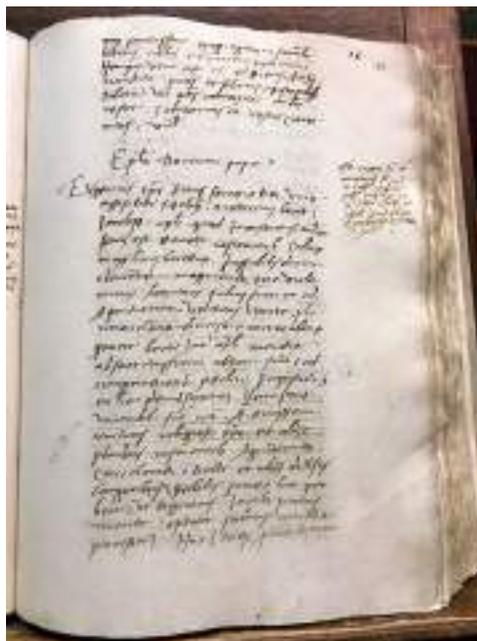


Fig. 13. Pistoia, Archivio di Stato, Doc. Vari 27, f. 16, Bull of Pope Eugenius

that material was added, certainly before Arnult de Munt copied MS R, Barcelona, Arxiu de la Corona de Aragó, Ripoll 99, in 1173<sup>18</sup>. MS P includes local miracles from Pistoia and the surrounding towns which were also incorporated into the liturgy.

The exact sequence in MS P is as follows: the Magna Passio (Book I, ch.9 in MS C, but also widespread generally as the lection for the feast of St. James on July 25); chapters 2 and 1 from Book II; the correspondence between Rainerius (alias Robertus) of Pistoia, bishop Atto of Pistoia, and archbishop Diego Gelmírez of Santiago; the bull of Pope Eugenius III granting privileges to the chapel of St. James at the Cathedral of Pistoia (f. 16, Fig. 13, cf. also Doc Vari 1, f. 12v, Fig. 12); four miracles performed by the relic in transit; an account of the arrival of the relics and the building of the chapel of St James at Pistoia; 18 miracles of the Pistoia relic; another account of the translation of St James to Spain, not in MS C; another bull of Eugenius III, dated 1145 (Fig. 14)<sup>19</sup>, notifying the bishops of Siena,

<sup>18</sup> Another indication that P's ultimate model dated from the 12th century is that P also contains two versions of part the Translation, Book III, Chapter 1. Its second version is only otherwise attested in a similar but not identical text in a twelfth-century addition to an eleventh century copy of Lucan owned later by the abbey of Gembloux, Brussels, Bibliothèque Royale MS 5333-5 (BHL 4068), see Baudouin de GAFFIER, "Notes sur quelques documents relatifs à la translation de saint Jacques en Espagne", *Analecta Bollandiana*, 89 (1971), pp. 47-66 (57-58). Albert DEROLEZ informs us that the manuscript contains an earlier, erased ownership mark. The texts of Books IV and V in BR 5333-5 are faithful copies of C.

<sup>19</sup> The 1145 date is in the right margin: is it a later addition? This bull is not in Doc. Vari 1, but the manuscript is fragmentary and a second bull would have fallen in what is now a lacuna. The *Acta Sanctorum* version which we reproduce as fig. 15 was derived from *Italia Sacra*, see following note.

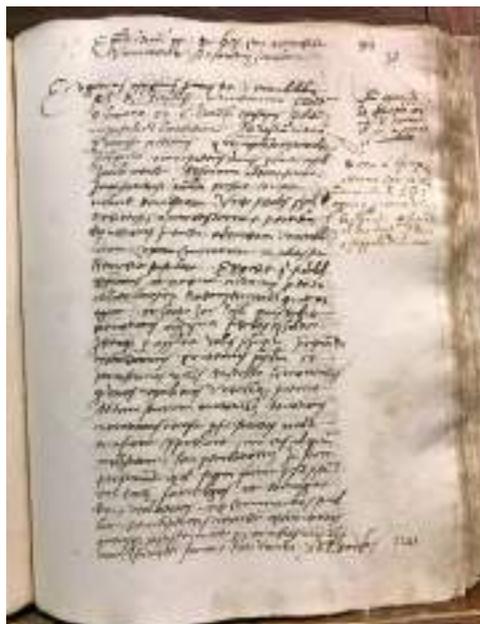


Fig. 14. Pistoia, Archivio di Stato, Doc. Vari 27, f. 37, Bull of Pope Eugenius

Volterra, Florence, Lucca, Luni, about the miracles worked by the Pistoian relic; and, surprisingly, threatening to excommunicate unbelievers. Then follows the Pistoia liturgy of St. James, which interpolates ch. 16 from Book 1 of C; 5 miracles of St. James, including nos. 17, 20 and 5 from Book II of the *Liber sancti Jacobi*; the remainder of the 22 miracles of Book II; Book III of the *Liber sancti Jacobi*, the Translation, ch. 3; Book IV of the *Liber sancti Jacobi* Pseudo-Turpin, including 26 chapters as in C but with slightly different chapter divisions in chs. 22 and 23; Book V of the *Liber sancti Jacobi* complete apart from the colophon; 5 further miracles of St James.

The two Bulls of Pope Eugenius III (1145-1153) are what suggest that the account of the relic transfer is to be considered genuine. The accounts have been printed in *Italia Sacra*<sup>20</sup>, *Acta Sanctorum*<sup>21</sup> the *Regesta Pontificum Romanorum*<sup>22</sup>, and *Italia Pontificia*<sup>23</sup>, indications that they were considered authentic by the respective compilers of these volumes. And the accounts of the relic transfer and the personalities involved, transmitted in Doc. Vari 1 and 27 provide a credible background for the presence in Pistoia of the relic and its splendid accoutrements, the reliquary and the altar. The dedication of the chapel of St James was witnessed by one *Cantarinus clericus cancellarius pisane civitatis* (MS P, f. 21v, Fig. 11, line 21 ff.). As Gai has shown, he is independently documented, in Pisan sources<sup>24</sup>. Further clues are provided by the mysterious personage of Vanni Fucci, mentioned by Dante, who was accused of an

<sup>20</sup> *Italia sacra sive de Episcopis Italiae et insularum adjacentium*, ed. D. Ferdinando Ughelli, Rome, 1647, 2nd ed. 10 vols., Venice, 1717-22, repr. Nendeln, 1970.

<sup>21</sup> *Acta Sanctorum Julii VI* 25-28, Antwerp 1729, repr. Brussels, 1970, 25 Julii, pp. 27-28, both printed in full.

<sup>22</sup> *Regesta Pontificum Romanorum ab condito ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. Philippus Jaffé. Editionem secundum correctam et auctam auspiciis Gulielmi Wattenbach, curavit S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner et P. Ewald, 2 vols., Leipzig, 1888, repr. Graz, 1952, nos. JL 8795 (6176) (Doc. Vari I, f. 12 and Doc. Vari 27, f. 16); JL 8794(6175) (Doc. Vari.27 f. 35).

<sup>23</sup> P.F. KEHR, *Italia Pontificia, III, Etruria*, Berlin, 1908, pp. 128-129.

<sup>24</sup> Lucia GAI, Rosaline MANNO TOLU and Giancarlo SAVINO, *L'Apostolo San Jacopo in Documenti dell'Archivio di Stato di Pistoia*, Pistoia, 1984. Lucia GAI (ed.), *Atti del convegno internazionale di studi, Pistoia, Cammino di Santiago una dimensione europea nella Toscana medioevale*, Pistoia 28-30 settembre 1984, Naples, 1987, esp. cad. "Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII", pp. 119-230; summary in Alison STONES and Jeanne KROCHALIS, *The Pilgrim's Guide...., op. cit.*, I, p. 156.

unspecified theft in the Chapel of St James at Pistoia in 1293<sup>25</sup>. Had it been a relic, the reference would surely have said so--but the event has the merit of confirming the presence of the chapel containing things worth stealing by the late thirteenth century. And the Pistoia relic achieved new importance in 1879, when the bodies of James and his two companions, buried in the ambulatory in 1589 for safety at the time of Sir Francis Drake's expedition against La Coruña<sup>26</sup>, were dug up at Compostela<sup>27</sup>. It was necessary to ascertain which of the three skeletons was that of St James. The Pistoia reliquary was opened, to reveal the mastoid process, missing from only one of the three<sup>28</sup>.

But there are obvious lacunae in the story: the most serious of which is the absence of a contemporary source--the now lost model of Doc.Vari 1. The dates of Doc. Vari 1 and the reliquary are, from this point of view, a century or more too late. And Doc. Vari 1's account of the relic transfer runs counter to the account given in the *Liber sancti Jacobi*, notably in the *Pilgrim's Guide*, composed c. 1138, as noted above. Yet counter arguments which can be read in support of the Pistoia claim are to be found elsewhere: already there were claims to relics of St James dating to the twelfth century in England and the Holy Roman Empire<sup>29</sup>, and in Toulouse<sup>30</sup>, which cast doubts upon the immutability claims made in the *Liber sancti Jacobi*. Against that background the Pistoia story is both more detailed, more colourful, and, one could argue, better documented than any of the other claims. It certainly makes for fascinating reading, then and now.

[Back to the index](#)

<sup>25</sup> *Divina Commedia*, (1307-1314), *Inferno*, Canto XXIV, cited by Lucia GAI, "Focus I. Il 'furto' e il sacrilegio di Vanni Fucci, Un famoso sfregio 'politico' all'altare", in *eadem*, *L'altare argenteo di San Iacopo a Pistoia*, Pistoia 2019, pp. 26-29.

<sup>26</sup> Léopold DUCHESNE, "Saint Jacques en Galice", *Annales du Midi*, 12 (1900), pp. 145-79.

<sup>27</sup> *Acta Sanctorum*, Nov. 1, p. 1.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 1-16, 18-22; Gaetano BEANI, *Memorie Storiche di S. Iacopo Apostolo maggiore Patrone di Pistoia*, Pistoia, 1855; T. D. KENDRICK, *St James in Spain*, London, 1927, p. 180; summary in Alison STONES and Jeanne KROCHALIS, *The Pilgrim's Guide...*, *op. cit.*, I, p. 158.

<sup>29</sup> Reading Abbey had the Hand of St James, brought to England from the imperial treasury by the widowed Empress Matilda, daughter of King Henry I. See Karl LEYSER, "Frederick Barbarossa, Henry II and the hand of St James", *The English Historical Review*, 90 (1975), pp. 481-506, repr. in *idem*, *Medieval Germany and its Neighbours 900-1250* (Variorum Reprints), London, 1982, pp. 216-40, cited in Alison STONES and Jeanne KROCHALIS, *The Pilgrim's Guide...*, *op. cit.*, I, p. 131.

<sup>30</sup> *Acta Sanctorum* VI, Julii 25-28, para. VII, p. 22.

# La copia del *Códice Calixtino* de la Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa)<sup>1</sup>

Maria José Azevedo Santos

Universidade de Coimbra, Portugal

**R**egresemos al año 1941 para recordar que en misión universitaria llega a la Facultad de Letras de la Universidad de Coímbra un notable clérigo medievalista francés, nacido en Serre Nerpol en 1882 y fallecido en Vinay en 1985. Centremos, por tanto, nuestro interés en el sacerdote Pierre David, figura distinguida en el ámbito de la enseñanza universitaria en diversos centros de ciencia y cultura de Francia, Italia, Polonia, entre otros, y autor de una vastísima obra.

Al comenzar su labor como docente e investigador en Portugal, Pierre David se interesa particularmente por la historia eclesiástica del siglo XII portuguesa y gallega, la liturgia, la literatura y las hagiografías medievales<sup>2</sup>. A su vez, se confiesa entusiasmado por la peregrinación al sepulcro del Apóstol y, especialmente, por los asuntos que el *Códice Calixtino* planteaba a los historiadores, liturgistas e investigadores de la época.

Pierre David era conocedor de la existencia de una cantidad significativa de manuscritos en diferentes bibliotecas y archivos europeos que correspondían, completamente

<sup>1</sup> Traducción de María Luisa Aznar-Juan, Universidade de Coimbra.

<sup>2</sup> Maria MARGARIDA GARCEZ, "Pierre David", en *Dicionário de Historiadores Portugueses: da fundação da Academia Real das Ciências ao final do Estado Novo (1779-1974)*, Lisboa, 2015.

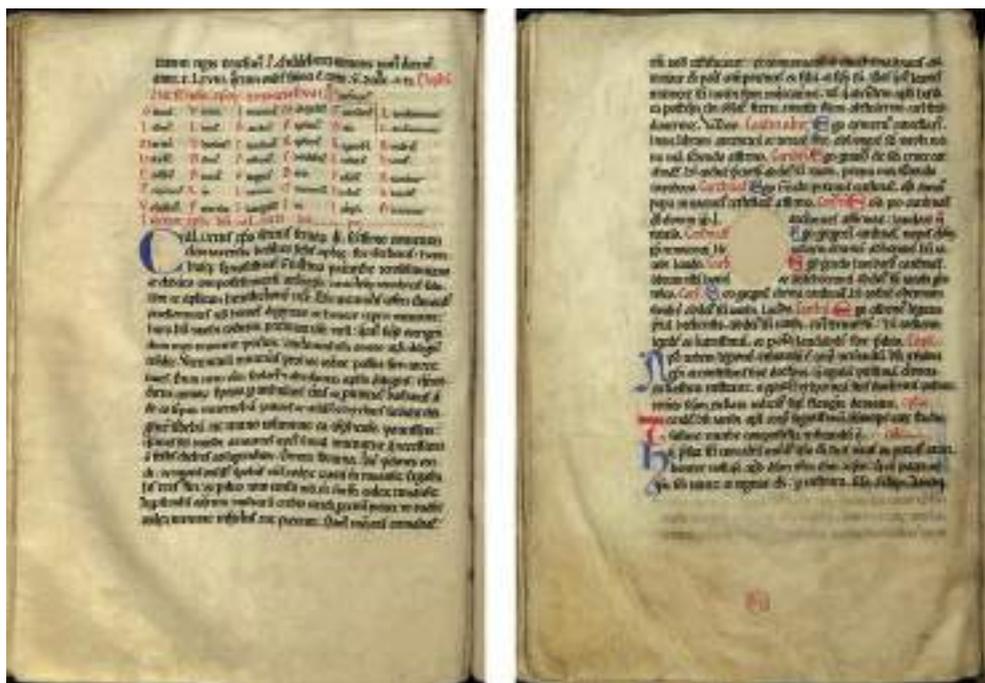


Fig. 1. B.N.P., Alc. 334, fl. 103v. y fl. 215v.

o en parte, al denominado *Códice Calixtino*. De ahí que, tal vez, haya sido el primer investigador que buscó los manuscritos del *Códice Compostellanus* en las bibliotecas de Portugal. A este propósito, en su obra de 1946 denominada *Études sur le livre de Saint-Jacques attribué au Pape Calixte II-Le manuscrit de Compostelle et le manuscrit d'Alcoabaça*, podemos leer que “Pour ma part j'ai trouvé à la Bibliothèque municipale de Porto un recueil hagiographique qui contient des extraits du Turpin. À la Bibliothèque Nationale de Lisbonne est déposé un manuscrit provenant d'Alcoabaça qui n'a été signalé jusqu'ici par aucun des critiques qui s'intéressent au sujet”, y continúa afirmando que “il est un des plus complets parmi ceux qui ne contiennent pas le texte intégral des cinq livres et l'un de plus importants pour l'histoire du texte et de ses révisions”.

Sobre el manuscrito de Oporto (Santa Cruz, 69) podemos considerar que se trata de una miscelánea cuya cuarta parte, procedente de otro libro, quizá de los siglos XIII-XIV, contiene en los folios 244-273 el *Pseudo-Turpinus*, referido en 1938 por el archivero portugués Rocha Madahil<sup>3</sup>.

A propósito de la copia que estamos estudiando, Manuel Rey Olleros en 2009 escribe que “el ms. de Alcoabaça es una copia insertada dentro de una colección de textos hagiográficos que empieza en el folio 103 verso y termina en el folio 215 verso el último

<sup>3</sup> Véase el “Inventário do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra à data da sua extinção em 1834”, *O Instituto*, 101 (1942), pp. 445-573. Cfr. *Catálogo dos Códices da Livraria de mão do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Municipal do Porto*, Aires Augusto Nascimento y José Francisco Meirinhos (coords.), Porto, 1997, pp. 296-307.



Fig. 2. BNP, Alc. 334, fl. 3.

del manuscrito”<sup>4</sup>, y añade que “es una versión reducida o forma *Libellus*, pero muy próxima al testimonio del Calixtino de Santiago”<sup>5</sup> (Fig. 1).

Asimismo, hubo una encuadernación posterior del manuscrito, a la que aludiremos más adelante, cuyo título abreviado es {Cod. 302 in folio} *Vitae sanctorum, scilicet, S. Martini episcopi Turonensis, Sancti Brixii episcopi Turonensis y Sancti Jacobi Compostellanensis* (Fig. 2).

Sobre el contenido de la obra que acabamos de mencionar, recogida en un mismo códice de 347 mm de alto por 230 mm de ancho, no nos pronunciamos en este trabajo, ya que en 2018 Santiago Ruiz Torres<sup>6</sup> presentó una publicación que nos ayuda a conocer mejor la copia de Alcobaca. En nuestra opinión, este autor investiga profundamente las propuestas de Pierre David, Manuel Díaz y Díaz y Manuel Rey Olleros. Además, nos gustaría

destacar también que el estudio pionero de Pierre David cimenta la base de todas las investigaciones existentes hasta hoy al respecto de este asunto.

Por su parte, diferentes investigadores coinciden unánimemente en aceptar que el manuscrito de Alcobaca, monasterio cisterciense fundado en 1153 (Fig. 3), es una copia revisada e incompleta del *Códice Calixtino*<sup>7</sup>, muy probablemente de finales del siglo XII. No obstante, existen autores que indican la fecha de 1175 o los términos *a quo* 1176 y *ad quem* 1200. Esto nos permite deducir que, según esta información, la copia sería de los últimos veinticinco años del siglo XII.

<sup>4</sup> Manuel REY OLLEROS, *Reminiscencias del culto al apóstol Santiago a partir del Códice Calixtino en los libros litúrgicos de los siglos XII al XV en la antigua provincia eclesiástica de Santiago*, Santiago de Compostela, 2009, p. 117. Cfr. Manuel DÍAZ y DÍAZ, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y contenido*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 138-139.

<sup>5</sup> *Idem*.

<sup>6</sup> Santiago RUIZ TORRES, “Reconstruyendo la geografía ibérica del Calixtino: *El liber Sancti Jacobi* del monasterio cisterciense de Santa María de Alcobaca (P\_Ln Alc. 334/CCCII)”, *Revista Portuguesa de Musicologia*, 5/2 (2018), pp. 315-340.

<sup>7</sup> Pierre David sostiene que el manuscrito de Alcobaca no es de la familia del *Codex Compostellanus* (*Études sur le livre de Saint Jacques attribué au Pape Calixte II. Le manuscrit de Compostelle et le manuscrit d’Alcobaca*, Lisbonne, 1946, p. 36).



Fig. 3. Fachada principal del Monasterio de Alcobaça. Foto: Anita Pereira Tavares, 2021.

En lo referido al lugar de producción del manuscrito hay opiniones diversas. Pierre David no tiene ninguna duda y manifiesta que la copia fue realizada en Tours, fundamentándose en la tipología de la escritura y, como afirma, “parce que’il est destiné à satisfaire à la fois la dévotion des fidèles de Saint Martin et de Saint Jacques”<sup>8</sup>.

Sea como sea, es una verdad incontestable que el manuscrito de Alcobaça es la única copia del *Códice Calixtino* que, aunque no esté completa, se encuentra en Portugal. Ahora bien, entre los problemas que presenta este documento, una vez destruida su encuadernación primitiva, está el hecho de no tener data crónica y data tópica, no indicar el nombre del copista y no poseer un colofón. Por tanto, en este trabajo aportamos un conjunto de contribuciones que pretenden esclarecer algunas de las cuestiones que, desde el punto de vista paleográfico y codicológico, surgen en dicho manuscrito.

En el fondo, lo que actualmente podemos admirar es un manuscrito medieval en pergamino, escrito en latín en una columna y con una decoración e iluminación muy sencilla. Esta obra, como ya ha sido referido, está en la Biblioteca Nacional de Portugal, en Lisboa<sup>9</sup>. La conservación del manuscrito es excelente. Sin embargo, la encuadernación del siglo XVII-XVIII está en mal estado. De hecho, como se puede observar, las cubiertas, de piel roja, están deterioradas (Fig. 4).

De todos modos, si hasta hoy no ha sido posible determinar con certeza absoluta la tradición del manuscrito, sí podemos describir las principales características técnicas

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>9</sup> Llegados este punto, nos gustaría agradecer a la bibliotecaria doña Ana Cristina Santana Silva, responsable del Área de Ms. de la Biblioteca, su gentileza y disponibilidad.



Fig. 4. Cubierta anterior y posterior de piel roja muy deteriorada.

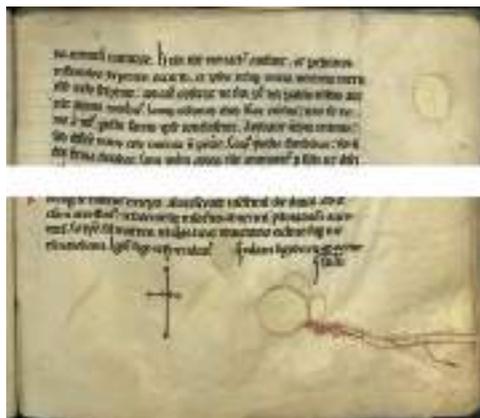


Fig. 5. BNP, Alc. 334, fl. 26 y 78.

materiales y humanas del *scriptorium* en el que fue copiado. Así, al respecto de su procedencia, Pierre David, como hemos señalado anteriormente, mantiene que procede de Tours. Sin embargo, autores portugueses y españoles más recientes plantean la posibilidad de que fuese copiado en Portugal en los *scriptoria* de Alcobça o del monasterio de Santa Cruz, en Coímbra.

En lo que concierne al pergamino del libro en cuestión, podemos constatar que contiene muchos defectos, hecho frecuente en aquellos tiempos en Portugal. Encon-

tramos abundantes “cortes que atraviesan la piel del animal produciendo ‘ojos’ o ‘agujeros’, orificios de forma redonda u oval, cuando la piel tensada se pone a secar”<sup>10</sup> (Fig. 5).

También hay remiendos o zurcidos, que son “costuras ejecutadas para reparar un roto” (Fig. 6), así como folios de pergamino vidrioso, esto es, “translúcido y amarillento debido, por regla, a un mal desengrase de la piel”. A su vez, la tinta de la escritura es de

<sup>10</sup> Sobre los aspectos codicológicos, véase Pilar OSTOS, María Luisa PARDO, Elena E. RODRÍGUEZ, *Vocabulario de Codicología*, Madrid, Arco/Libros, 1997.

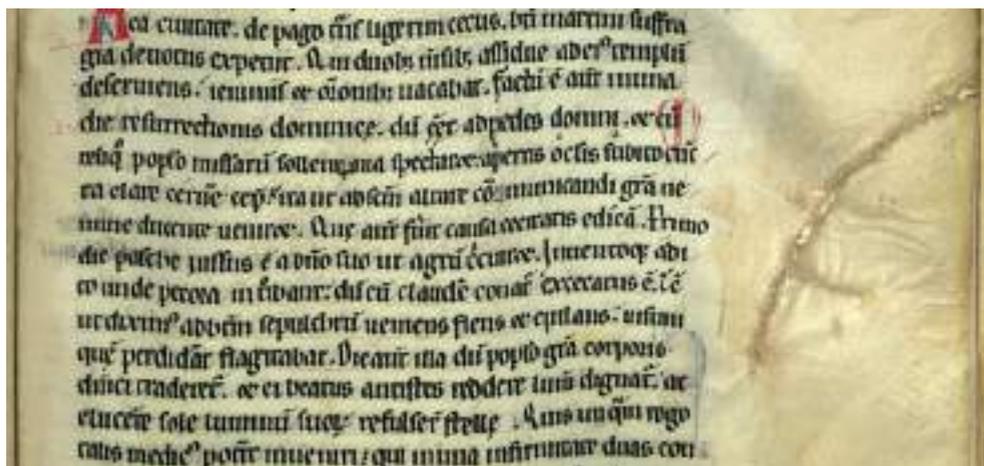


Fig. 6. BNP, Alc. 334, fl. 63.

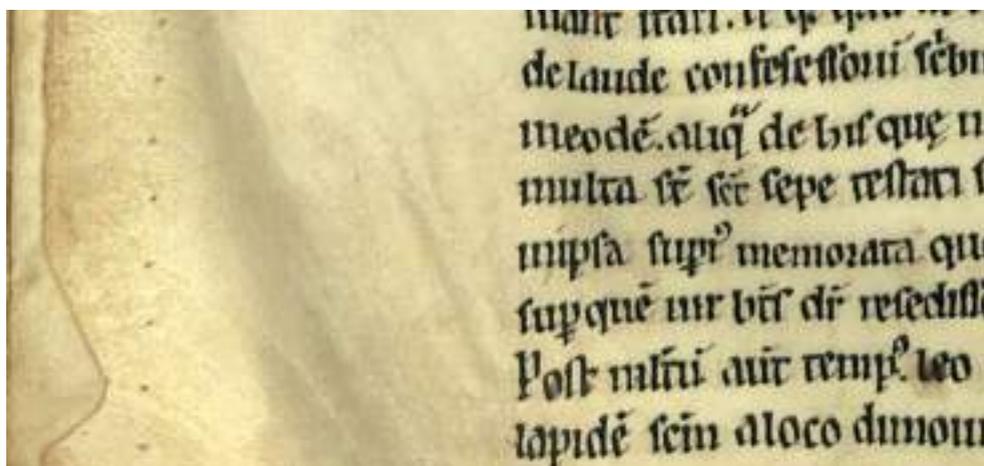


Fig. 7. BNP, Alc. 334, fl. 96v.

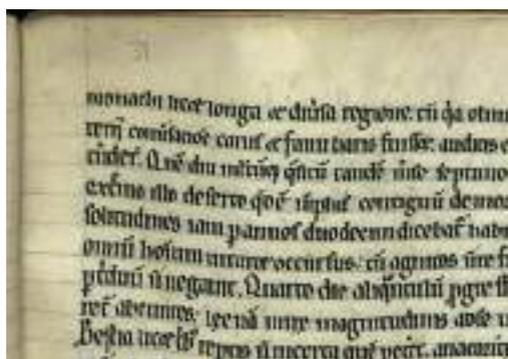


Fig. 8. BNP, Alc. 334, fl. 28.

muy buena calidad, negra y uniforme, lo que nos hace suponer que se recurrió a ingredientes ricos en tanino, como la sepia o las agallas.

Todos los aspectos que acabamos de mencionar son relevantes, no obstante, sería necesario un análisis de laboratorio para resolver los interrogantes sobre el origen del manuscrito.

De todas maneras, observamos que el copista hizo unos agujeros equidistantes con un *punctorium* para trazar las líneas rectoras del texto con una mina de plomo y una regla, que normalmente solían ser entre 30 o 31 líneas (Fig. 7). Además,

Fig. 7). Además,

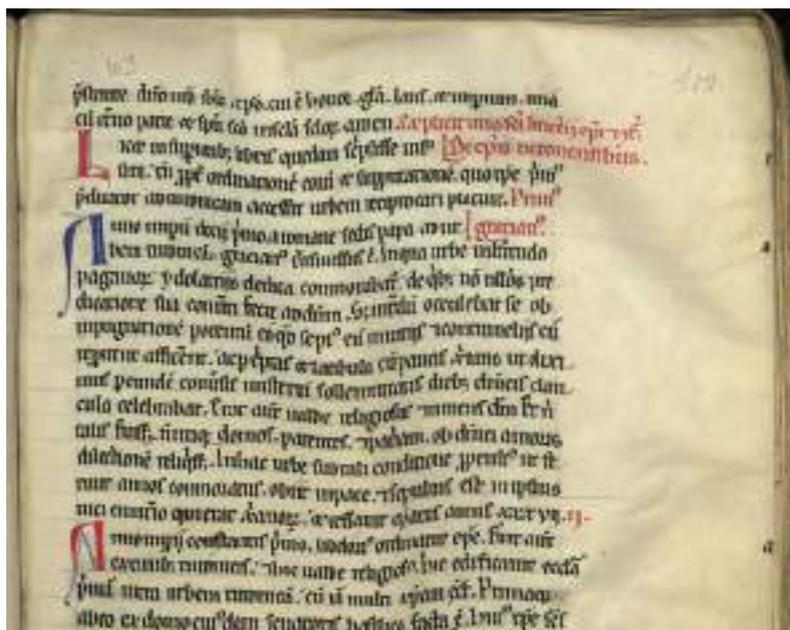


Fig. 9. BNP, Alc. 334, fl. 100.

existen líneas verticales de arriba abajo y de derecha a izquierda para componer la denominada caja de pautado (Fig. 8). Por último, hay que destacar la presencia frecuente de “letras de aviso” de pequeñas dimensiones destinadas a orientar las tareas del rubricador o del iluminador (Fig. 9).

La foliación actual del libro es del siglo XX y fue trazada a lápiz en números árabes, ya que el control primitivo de la correcta sucesión de los folios se hacía por medio de los reclamos, lo que suponía escribir la palabra o palabras de la página siguiente en el margen inferior al final de un cuaderno (Fig. 10).

La decoración es bastante sencilla. Está hecha con letras capitulares o iniciales azules y rojas (Fig. 11). Pocas letras revelan la participación de un decorador o iluminador hábil o con una preparación estética cuidada (Fig. 12).

Concretamente sobre la escritura, Pierre David sostiene que, debido a la presencia de la grafía francesa o carolina, el manuscrito de Alcobaça no pudo haber sido copiado en Portugal. De cualquier modo, en nuestra opinión, este hecho no nos permite aceptar sin reservas la tesis del sacerdote francés. En primer lugar, es evidente que el copista, por supuesto, clérigo, conocía muy bien la letra gótica primitiva o carolino gótica y que ambas son parecidas a las utilizadas en el *scriptorium*, sea el de Alcobaça (cfr. ms. 168, 331, 349), sea el de Santa Cruz de Coímbra (Santa Cruz 6), de finales del siglo XII e inicios del XIII (Figs. 13,14).

En segundo lugar, porque la escritura visigótica, tipología gráfica que dominó en Portugal desde el siglo IX hasta principios del cuarto del XII, había sido eliminada por la difusión de la carolina y las morfologías que evolucionaron, al mismo tiempo, para la gótica. Añádase que la grafía carolina es un canon, un modelo de origen ultrapirenaico

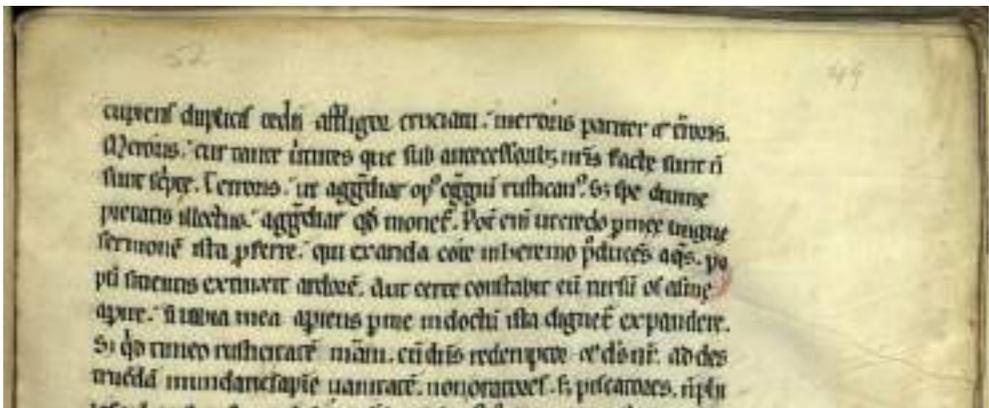
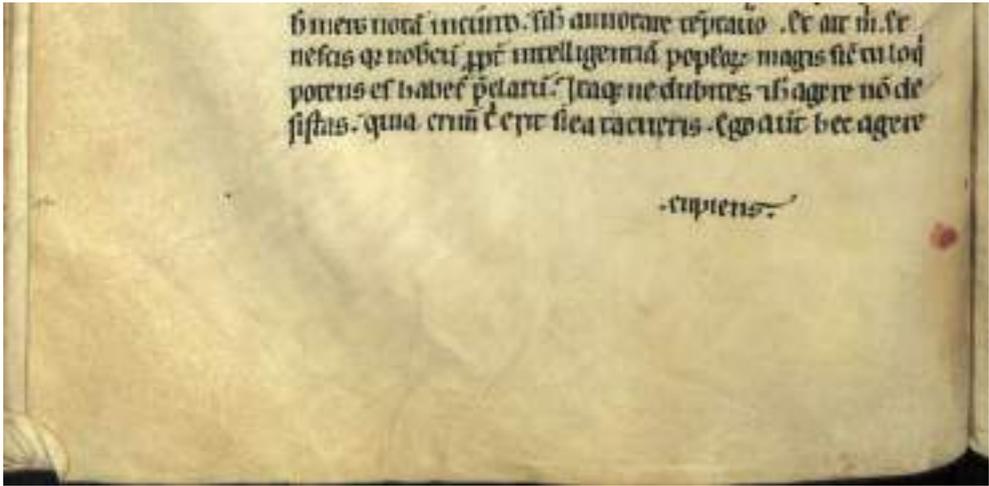


Fig. 10. BNP, Alc. 334, fl. 48v. y 49.

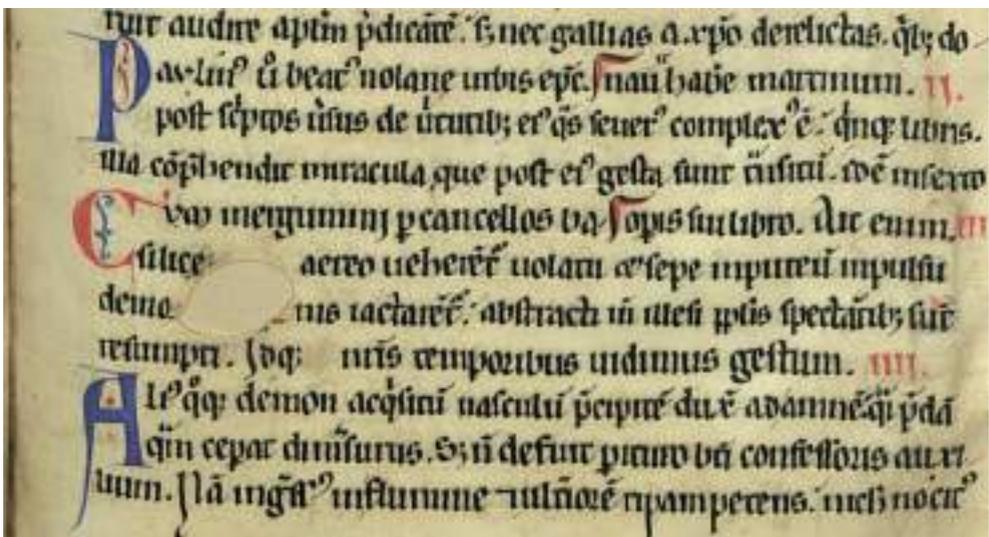


Fig. 11. BNP, Alc. 334, fl. 49.

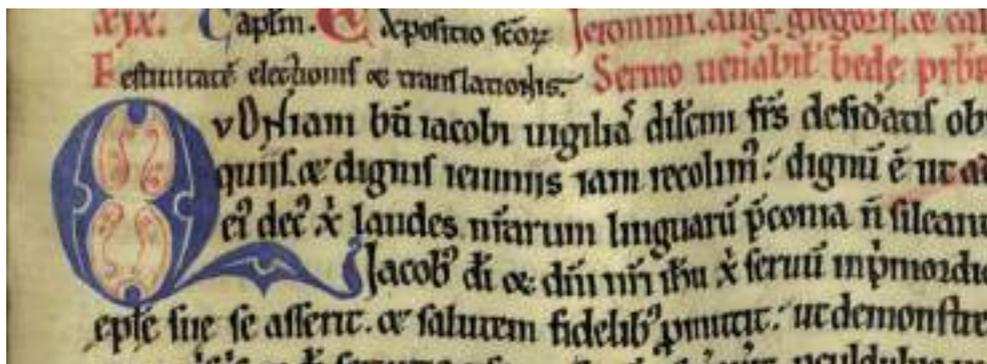


Fig. 12. BNP, Alc. 334, fl. 105.



Fig. 13. BNP, Alc. 334, fl. 1 y Alc. 168, fl. 54.



Fig. 14. BNP, Santa Cruz 6, fl. 131v.

que entró en Portugal a principios del siglo XII, siguiendo el “camino” de la peregrinación medieval jacobea<sup>11</sup>. Así, reafirmamos que el Alc. 334 puede haber sido copiado, sin duda alguna, en Portugal a finales del siglo XII, pues la grafía francesa, como la denomina Pierre David, ya estaba difundida en aquella época por todo el territorio del reino de Portugal<sup>12</sup>.

Para concluir, cabe decir que el *Liber Sancti Jacobi* de Alcobaça, a pesar de los problemas que presenta, se encuentra inscrito en el Registro de la Memoria del Mundo, por propuesta de Portugal y España. En verdad, este es el mayor reconocimiento a su valor histórico, cultural y religioso. Así pues, podemos asegurar definitivamente que, aunque se trate de una copia no completa del *Códice Calixtino*, es la única existente en Portugal.

[Volver al índice](#)

<sup>11</sup> MARIA JOSÉ AZEVEDO SANTOS, “Caminhar como peregrina. A escrita em Portugal na segunda metade do séc. XI”, en *De Peregrinatione. Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken* a cura di Giuseppe Arlotta, Edizione Compostellane/Centro Italiano di Studi Compostellani, 2016, pp. 567-574.

<sup>12</sup> MARIA JOSÉ AZEVEDO SANTOS, *Da Visigótica à Carolina. A escrita em Portugal de 882 a 1172*, Lisboa, FGC/JNICT, 1994, pp. 260-272.



La experiencia del Camino:  
del reto del peregrino  
al viajero moderno



# “Sola fide credimus que salvat nos homines”. Jerónimo Münzer, los humanistas y la peregrinación jacobea

Klaus Herbers

Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg,  
Alemania

## Introducción

Cuando el humanista de Núremberg Jerónimo Münzer llegó en diciembre de 1494 a Santiago de Compostela, se encontraba en una ciudad en transición debido a la política de los Reyes Católicos. En su relato nos da una imagen de la catedral y de sus principales lugares<sup>1</sup> (Fig. 1).

¿Se encontraba en este pasaje de viaje en un camino de saber, de andar o de creer? Su famosa exclamación respecto al cuerpo del Apóstol, “Sola fide credimus, que salvat nos homines”<sup>2</sup>, nos lo pone difícil. Así, ¿sería solamente un camino de creer o quizás de dudar?

---

<sup>1</sup> Todas las citas del *Itinerario* se refieren a mi nueva edición crítica de todo el texto: Klaus HERBERS *et al.* (eds.), *Hieronymus Münzer, Itinerarium* (MGH Reiseberichte des Mittelalters 1), Wiesbaden, 2020, p. 194 y Abb. 4 (después p. CXX) (citado: Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium*). Compárese también allí la bibliografía respectiva.

<sup>2</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium, op. cit.*, p. 215.

Münzer nos cuenta, además, la Historia de las peregrinaciones, pero a su manera: no habla de Alfonso II o de otros personajes y, para él, Carlomagno es quien liberó Galicia y aparece como primer peregrino. De esta manera, mi ponencia recoge también lo que ha sido expuesto sobre el documento clave del culto jacobeo en la jornada de ayer: las tradiciones del *Liber Sancti Jacobi*<sup>3</sup>.

Münzer tiene sus fuentes e introduce varios párrafos del *Liber Sancti Jacobi* en su relato. Pero antes de dedicarme a Münzer, me centraré brevemente en la peregrinación en el siglo XV, en la época de los humanistas y en los relatos.

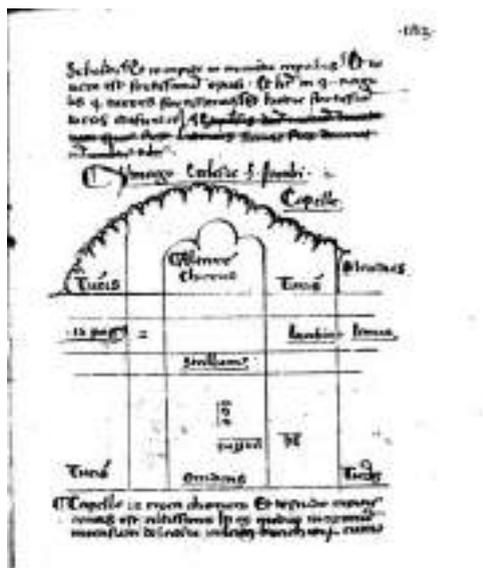


Fig. 1. München, Staatsbibliothek, Clm 431, fol. 173 recto. © Bayerische Staatsbibliothek München.

## Los peregrinos en la Baja Edad Media: salvoconductos y guías

Una vez que Santiago pasó a ser considerada, junto con Jerusalén y Roma, como una de las *peregrinationes maiores*, continuó la expansión del culto jacobeo por medio de la propagación de las tradiciones hagiográficas. Al mismo tiempo que los escritos, también los relatos de peregrinos difundían la fama de Santiago como lugar santo. No voy a entrar a enumerar todos estos peregrinos conocidos, como san Francisco, Ramón Lull, los Reyes Católicos u otros<sup>4</sup>; nos quedaremos en el nivel europeo y quisiera explotar una fuente especial. Los peregrinos viajaban muchas veces con una carta de salvoconducto que los protegía durante su peligroso viaje. En los registros de la cancellería aragonesa existen

<sup>3</sup> Cf. Klaus HERBERS, Manuel SANTOS NOIA (eds.), *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1998. La bibliografía sobre el *Liber Sancti Jacobi* es abundante; cfr. la introducción de la edición (con la bibliografía que incluye las monografías de Manuel C. Díaz y Díaz y de Fernando López Alsina). Cfr. además: Klaus HERBERS, “El Códice Calixtino. El libro da la iglesia compostelana”, en Manuel Castiñeiras (ed.) *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Milán, 2010, pp. 122-141= reimpresión en Klaus HERBERS, *Papado, peregrinos y culto jacobeo en España y Europa durante la Edad Media* (Collección Historia, Granada, 2017), pp. 275-304; Fernando LÓPEZ ALSINA, “Diego Gelmírez, las raíces del Liber Sancti Jacobi y el Códice Calixtino”, en Fernando López Alsina, Enrique Monteagudo, Ramón Villares, Ramón Yzquierdo Perrín (eds.), *O século de Xelmírez*, Santiago de Compostela, 2013, pp. 301-386. Sobre la *Historia Turpini*: Marco PICCAT, Laura RAMELLO (eds.), *L'Historia Turpini in Europa: ricerche e prospettive* (I libri del Cavaliere Errante. Collana di culture, filologie e letterature romanee medievali, 4), Alessandria, 2019; Klaus HERBERS, “Panorama del fenómeno jacobeo en Europa”, en *Xacobeo. Las huellas del camino*, Madrid, Biblioteca Nacional de España, 2021, pp. 129-140.

<sup>4</sup> Cfr. algunos estudios de base y alguna bibliografía reciente: Francisco SINGUL (dir.), *Pellegrino e nuovo apostolo. San Francesco nel Cammino di Santiago*, Santiago de Compostela, 2013 (textos en italiano, castellano, gallego e inglés); sobre los reyes, Teresa JIMÉNEZ CALVENTE, “Nebrija, poeta áulico: la Peregrinatio Regis et Reginae ad Sanctum Iacobum. Edición, traducción y estudio”, *Medievalismo*, 20 (2010), pp. 63-95.

muchos ejemplares, sobre todo de los años 1378-1422<sup>5</sup>. El valor de esos documentos reside en el hecho de que los textos indican la procedencia de cada peregrino, solamente 3 de los 134 salvoconductos conservados carecen de localización exacta. La afluencia creciente desde el este de Europa es quizás lo más evidente, y ciertas tendencias especiales se explican por el hecho de que en esos documentos podemos solamente constatar peregrinos de paso por Cataluña-Aragón. Así se explica, por ejemplo, el gran número de catalanes, con 18 salvoconductos, aunque el primer puesto lo ocupa Francia, con 37, seguida de Italia y Alemania, con 24 testimonios. Para Polonia contamos 7; para Saboya, 6; para Inglaterra, 5; Flandes, 5; y para Hungría, 2 cartas. Podemos constatar una diferencia notable concerniente a la expansión geográfica del culto jacobeo.

Se podría confirmar ese resultado con otras noticias sobre peregrinos de varios países. En el Nordeste la afluencia de peregrinos se puede constatar hasta Polonia y los países bálticos, pero nunca llegó a alcanzar Rusia<sup>6</sup>; entre los países del Este, la peregrinación a Compostela tenía una gran popularidad en Polonia a partir del siglo XIV; pero las peregrinaciones desde Escandinavia eran menos frecuentes<sup>7</sup>. En el Sureste, sobre todo en el espacio del Danubio, con testimonios de peregrinación desde Hungría, Albania, Grecia y Turquía<sup>8</sup>, empieza otra zona a recibir el culto jacobeo español en esa fase. En algunos casos, el movimiento de la peregrinación traspasaba las fronteras de Europa.

A partir del siglo XIV, y sobre todo durante el XV, los años santos compostelanos, ligados al hecho que la fiesta del santo se celebre un domingo, incitaron seguramente a más peregrinos a visitar el sepulcro. Conocemos cifras de los barcos y los pasajeros estimados que llegaron desde Inglaterra<sup>9</sup> (Fig. 2).

Además, prueban los itinerarios y las guías la multitud de peregrinos en camino hacia Compostela. En 1417, el itinerario de Nompar de Caumont<sup>10</sup>; a mediados de siglo XV, el itinerario de Brujas; en 1495, la Guía de Hermann Künig von Vach<sup>11</sup>. Este libro, con

<sup>5</sup> Jeanne VIEILLIARD, “Pelerins d’Espagne à la fin du Moyen-Age”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 12 (1936), Barcelona, pp. 265-330; ed. también en Luis VÁZQUEZ DE PARGA, José Marúa LACARRA, Juan URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1949, vol. 3, pp. 29-32.

<sup>6</sup> Ilja MIECK, “Osteuropäer in Santiago de Compostela”, *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*, 25 (1978), pp. 239-252.

<sup>7</sup> Vicente ALMAZÁN, *Gallaecia Scandinavica. Introducción ó estudio das relacions galaico-escandinavas durante a Idade Media*, Vigo, 1986; y Christian KRÖTZL, “Wege und Pilger aus Skandinavien nach Santiago de Compostela”, en Robert Plötz (ed.), *Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt* (Jakobus-Studien, 2), Tübingen, 2a ed, 1993, pp. 157-169.

<sup>8</sup> Cf. Antonio LOPEZ FERREIRO, *Historia de la santa a.m. Iglesia de Santiago de Compostela*, vols.1-11, Santiago de Compostela, 1898-1911 vol. 10, Apénd. n. 29, p. 130; cfr. para otras noticias Ilja MIECK, “Osteuropäer...”, *op. cit.*, p. 243.

<sup>9</sup> Ilja MIECK, “Osteuropäer...”, *op. cit.*, p. 489 con algunas precisiones.

<sup>10</sup> Marquis DE LA GRANGE (ed.), *Nompar de Caumont. Voyage à Saint-Jacques de Compostelle en l’an 1417*, Paris, 1858, pp. 141-150; Adeline RUCQUOI, Françoise Michaud-FRÉJAVILLE, Philippe PICONE, *Le voyage à Compostelle du X<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2018, pp. 105-111. Cfr. también los otros textos en este volumen.

<sup>11</sup> Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ (†), *Die Strass zu Sankt Jakob. Der älteste Pilgerführer nach Santiago de Compostela*, Lindenberg im Allgäu, 2021 (primera ed. Ostfildern, 2004).

Ano	Naves	Pasajeros
1413	4	180
1414	3	140
1415	1	24
+1423	1	60
+1428	13	916
1432	1	24
+1434	64	3.110
+1445	29	2.100
+1451	11	594
1455	1	50
+1456	15	870
1474	1	4
1475	2	120

Fig. 2. Peregrinos de Inglaterra durante el siglo XV (+ = Año Santo).

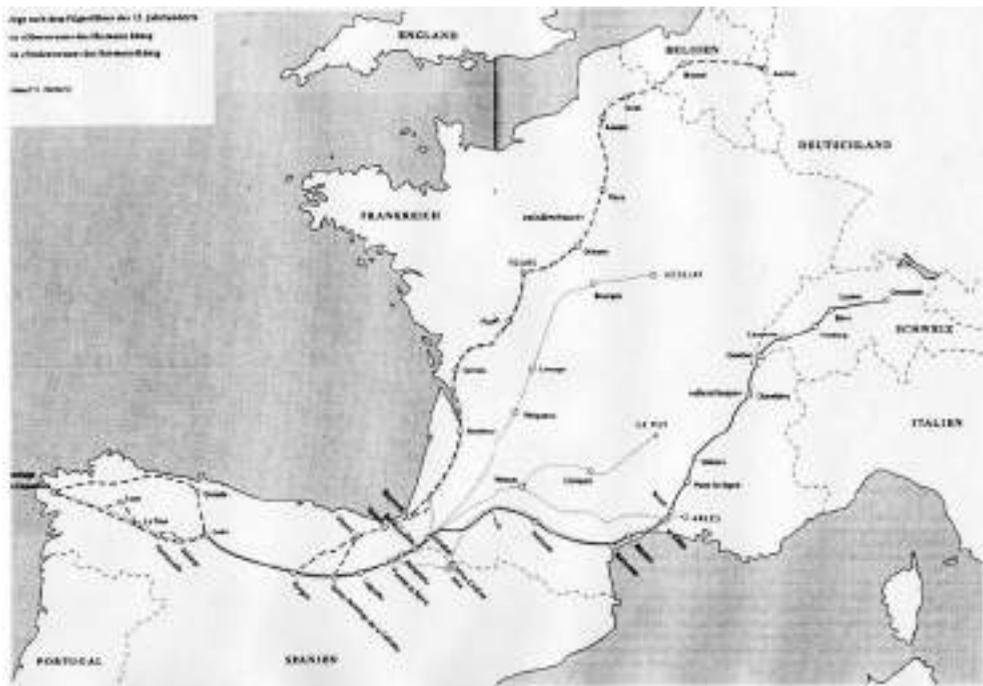


Fig. 3. Ober- y Niederstrasse (camino superior y camino inferior) según Hermann König (Klaus Herbers, Robert Plötz (†), *Die Strass zu Sankt Jakob. Der älteste Pilgerführer nach Santiago de Compostela*, Lindenberg im Allgäu, 2021 [primera ed. Ostfildern, 2004], p. 108-109).



Fig. 4. Grabados de la guía Hermann König, edición de Nuremberg (sin fecha) y de Leipzig (1521).

sus aproximadamente 640 versos –también traducido al gallego<sup>12</sup>–, nos proporciona información de lo que eran los dos caminos europeos principales: los llamados Ober- y Niederstraße (Fig. 3).

Las distintas ediciones de König –hoy conocemos cuatro– indican el movimiento de peregrinos y nos enseñan también, con sus títulos grabados en madera, la imagen que estos tenían en aquel entonces. Uno incluso muestra a una peregrina (Fig. 4).

## Los relatos antes del itinerario de Jerónimo Münzer

Se multiplican también los relatos sobre peregrinaciones a Santiago, aunque no es siempre fácil cuantificar el número de viajeros o de peregrinos.

Margery Kempe y Nompár de Caumont, en 1417; Peter Rieter de Núremberg, en 1428; Sebastian Ilung de Augsburgo, en 1146; Virgilio Bornati, en 1453; William Wey, en 1456; Georg Ehingen, en 1457; Sebald Rieter, en 1462; Leo de Rožmítal, en 1466;

<sup>12</sup> Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ, *A peregrinaxe e o Camiño a Santiago. Hermannus König de Vach*, Santiago de Compostela, 1999.

Francesco Piccardi, en 1472; Nicolas de Popplau, 1480; Eustache Delafosse, 1481; Jehan de Tournai, 1488; Martir d’Armenia, hacia 1490; Jerónimo Münzer, en 1494; y Arnolfo de Harff, en 1499.

En todos estos casos hay que tener cuidado, porque muchos de ellos no peregrinaban por los caminos clásicos a Santiago. Antes de dedicarme al humanista Münzer voy a comparar rápidamente dos relatos: los de Sebastian Ilsung y Leo de Rožmítal.

### Sebastian Ilsung de Augsburgo

En el año 1446 el patricio de Augsburgo Sebastián Ilsung emprendió un viaje a España<sup>13</sup>. Quizá después de su regreso escribió su relato, conservado en un solo manuscrito con algunos dibujos en color hechos a plumilla. El relato destaca, sobre todo, las cortes visitadas, así como los recintos sagrados, las reliquias y los milagros; el redactor está impresionado además por las más diversas curiosidades “maravillosas” que contempla. Durante su camino pasa por diversas cortes y, al inicio, destaca la que realiza el “antipapa” Félix V (1439-1449) en Saboya<sup>14</sup>. Quizás el viaje de Sebastian Ilsung tenía una misión diplomática relacionada con la “lucha por las obediencias” que llevaba a cabo Félix V.

Ilsung y sus acompañantes siguieron su camino por Memmingen, pasando por Suiza, hasta la corte de Félix V (duque Amadeo de Saboya), en Ginebra<sup>15</sup>. Desde allí el grupo viajó a través de Saboya, St-Antoine-en-Viennois y Nîmes. Después de una laguna, el texto nos lleva a distintos lugares de Cataluña: se mencionan Girona, Barcelona, Montserrat y Tortosa. Desde allí dominan en el relato las informaciones sobre las visitas a cortes señoriales: primero a la de María de Castilla, la esposa de Alfonso V de Nápoles y Sicilia (1416-1458); luego a la corte de Navarra, en Olite. Tras encontrarse con el jurista Alfonso de Cartagena, a quien Ilsung había conocido en el Concilio de Basilea, nuestro protagonista viajó a la corte del rey Juan II de Castilla (1404-1454).

También menciona los lugares de devoción: Santiago de Compostela, Fisterra y Nuestra Señora de Muxía, además de una recepción en la corte del arzobispo compostelano donde Ilsung tenía que explicar los escudos de los príncipes electores en un tapiz (Fig. 5).

Llegó el día de Corpus Christi, el 16 de junio, a Compostela; había necesitado unos buenos dos meses para viajar. Regresó por Cataluña y, al final del relato, dice Ilsung que el viaje había durado medio año. El texto pone de manifiesto que naturalmente piedad y

<sup>13</sup> Edición Volker HONEMANN, “Sebastian Ilsung als Spanienreisender und Santiagopilger”, en Klaus Herbers (ed.), *Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte* (Jakobus-Studien, 1), Tübingen, 1988, pp. 61-95; Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ, *Nach Santiago zogen sie. Berichte von Pilgerfahrten ans “Ende der Welt”*, München, 1996, pp. 80-90; Versión española: *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al “fin del mundo”*, Santiago de Compostela, 1999, pp. 81-94; cfr. Volker HONEMANN, “Piety, Politics and Chivalry: The Travel of Sebastian Ilsung of Augsburg to Santiago de Compostela in 1446”, en M. Liebscher, B., Schofield, G., Weiss-Sussex (eds.), *The Racehorse of Genius. Literary and Cultural Comparisons*, München, 2009, pp. 48-58

<sup>14</sup> Ursula GIEßMANN, *Der letzte Gegenpapst: Felix V. Studien zu Herrschaftspraxis und Legitimationsstrategien (1434-1451)* (Papsttum im mittelalterlichen Europa, 3), Köln, 2014.

<sup>15</sup> Sobre el viaje a Santiago de la hija de Félix V, véase la contribución de Peter Rückert en este mismo volumen.



Fig. 5. En Compostela, Sebastián Ilssung de Ausburgo visita al arzobispo y venera al apóstol Santiago, que ilustra el manuscrito con hermosas miniaturas en un templo apostólico encastillado. © British Library: Ms. add. 14236, O 14326, fol. 1-5.

culto a los santos se mezclaron en dicho viaje con sus obligaciones o intereses de contactar con las cortes señoriales.

### Leon de Rožmítal de Bohemia

De 1465 hasta 1467 el noble bohemio y cuñado del rey de Bohemia, Baron Lev z Rožmítalu a Blatne a na Primde, o simplemente y más conocido como barón Leon de Rožmítal, emprendió con su séquito de aproximadamente 50 personas un viaje “de caballero, de corte y de peregrinación”<sup>16</sup>; un viaje mo-

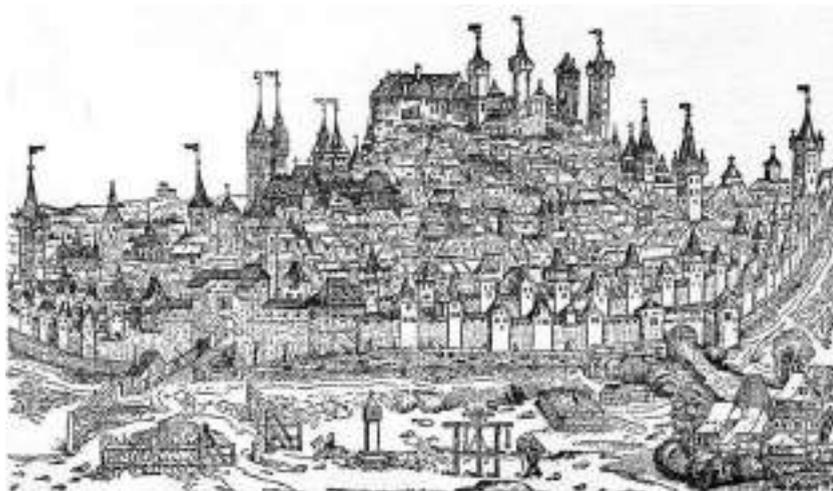
tivado por la preocupación del rey Jorge de Bohemia, que, como seguidor y favorecedor de los husitas, se sentía amenazado en su poder por el papa Pío II y más tarde por Juan II. Además, la amenaza de una invasión turca inquietaba a Europa.

La meta del viaje era alcanzar el apoyo de todos los príncipes y reyes europeos contra los turcos, así como el robustecimiento de la posición personal de Jorge en el conflicto con los papas. Los dos relatos fueron redactados por el noble bohemio Wenceslao Schaschek de Birkov y el patricio de Núremberg y antiguo alcalde de la ciudad Gabriel Tetzal.

El recorrido comenzó en Praga el 26 de noviembre de 1465 y el grupo pasó después por Núremberg, donde el noble bohemio pidió a Tetzal que lo acompañara. Siguió caminando después a través del país de palacio en palacio, de corte noble en corte noble, participando con frecuencia en torneos. En España hizo varias visitas y tuvo diversos encuentros políticos; después de un digno recibimiento en Braga, por fin el grupo de viajeros se encaminó a Santiago de Compostela, adonde llegaron después de haber vencido numerosas dificultades.

<sup>16</sup> J. A. SCHMELLER (ed.), *Des böhmischen Herrn Leo's von Rožmítal Ritter-, Hof- und Pilgerreise durch die Abendlande. 1465 - 1467* (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, 7,1), Stuttgart, 1844, pp. 1-142 y K. HRDINA, B. RYBA (eds.), *Commentarius brevis et iucundus itineris atque peregrinationis, pietatis et religionis causa susceptae ab Illustri et Magnifico Domino, Domino Leone, libero barone de Rosmítal et Blatna*, Praha, 1951, extractos: Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ, *Nach Santiago zogen sie...*, *op. cit.*, pp. 99-128; Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ, *Caminaron...*, *op. cit.*, pp. 102-133; cfr. Peter JOHANEK, “Und thet meinem herrn gar gross eer. Die rittersreis des Lev von Rožmítal”, en N. Miedema, R. Suntrup (eds.), *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/Main, 2003, pp. 455-480; Werner PARAVICINI, “Bericht und Dokument. Leo von Rožmítal unterwegs zu den Höfen Europas (1465-1466)”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 92 (2010), pp. 253-307 (adiciones: Werner PARAVICINI, *Ehrenvolle Abwesenheit. Studien zum adligen Reisen im späteren Mittelalter*, ed. Jan HIRSCHBIEGEL y Harm VON SEGGERN, Ostfildern, 2017, pp. 582-586).

Fig. 6.  
Núremberg  
en la crónica  
de Hartman  
Schedel (1493),  
grabado.



Allí tenía lugar en aquel tiempo un enfrentamiento bélico entre el arzobispo Alfonso III (II de la dinastía de los Fonseca), los habitantes de la ciudad y el mariscal Bernal Yáñez de Moscoso, descendiente de la nobleza gallega. Por eso, al inicio, el grupo no podía entrar en la catedral. Rožmítal solo consiguió el acceso “mediante una ofrenda costosa”.

El grupo de viajeros dirigió a continuación su rumbo hacia el sur, hacia Portugal, a través España, Francia e Italia, hasta Wiener Neustadt, donde encontraron a la emperatriz Leonor de Portugal.

## Jerónimo Münzer a Compostela. Saber y creer

Hieronymus (Jerónimo) Münzer –o “Monetarius”–, médico de Núremberg († 1508), estudió medicina en Pavía, donde obtuvo el doctorado en 1479; un año más tarde, se le concedió la ciudadanía de Núremberg, donde pasó a formar parte del círculo humanista. A continuación mostramos una vista de dicha ciudad en la crónica de su contemporáneo Schedel (Fig. 6).

Münzer emprendió su gran viaje al oeste de Europa durante los años 1494-1495 en compañía de algunos amigos y para zafarse de la peste de Núremberg, pero también tenía otros motivos. Se entrevistó en el año 1495 con el rey español Fernando, sobre lo que informa ampliamente en su *Itinerarium*. ¿Debía Münzer, como se ha sospechado, convencer al rey de emprender otra expedición de descubrimiento a las Américas?

El *Itinerarium* de Münzer se ha conservado en un manuscrito copiado por su amigo Hartmann Schedel. Hasta ahora no había edición completa de este itinerario, que ha sido publicado a finales de 2020 y traducido al alemán<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium, op. cit.* (otras ediciones y traducciones, *ibidem*, pp. CXXXV-CXXXVI). La traducción del texto completo al alemán en Klaus HERBERS, *Der Reisebericht des Hieronymus Münzer. Ein Nürnberger Arzt auf der “Suche nach der Wahrheit” in Westeuropa (1494/95)* (Tübingen, 2020).



Fig. 7. El camino de los viajes de Jerónimo Münzer (Klaus Herbers, *Hieronymus Münzer, Itinerarium* [MGH Reiseberichte des Mittelalters 1], Wiesbaden, 2020, p. LX). © René Hurtiénne.

El texto empieza de una manera muy humanista, con una alusión a Aristóteles, e incita a descubrir la verdad, a ver las cosas del mundo libre de las obligaciones cotidianas: “CUM ARISTOTELICA sententia considerarem ipsum hominem maxime esse suum intellectum et investigacionem ipsius veritatis sibi accomodissimam, vacuumque a domesticis curis et necessariis negociis ad videndum varia audire et discere cognitioneque rerum aut occultarum aut admirabilium ad bene et beate vivendum duci; huicque veri videndi cupiditati adiunctam esse animi magni tudinem, qua se quantum posset inmortalem redderet: Hinc placuisse plerisque historiam texere, peregrinationibus terre et maris se exponere, situm locorum inquirere et, quod nobilis et in altum nitentis animi est, multas nationes et multorum populorum mores videre et memori|ter illa observare”<sup>18</sup>.

Pero Münzer no se puso en camino solamente para confirmar o ampliar sus conocimientos. Como ya se ha puesto de relieve, también puede que lo hiciese en misión diplomática, de hecho, hay grandes recepciones en Évora, Madrid y otros lugares. Partió el 2 de agosto de 1494.

Después se describe el viaje desde Núremberg, que pasó por Suiza y Francia, hasta Cataluña. De Barcelona, pasando por Valencia, se siguió hasta Granada y Sevilla, luego vía Lisboa hasta Compostela. De regreso, Münzer visitó Toledo, Madrid, Zaragoza y Roncesvalles, para continuar atravesando Francia y los Países Bajos, y dirigirse de nuevo a Núremberg (Fig. 7).

<sup>18</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium*, op. cit., pp. 3-4.

El viaje lo condujo en diciembre de 1494 a Lisboa, donde fue informado de las luchas del rey portugués en el norte de África y de los viajes exploratorios a dicho continente. Münzer se acuerda de experimentados guerreros alemanes que sirvieron más tarde al monarca luso e informa de muchas cosas curiosas de las “regiones descubiertas”. El día 5 de diciembre el grupo de viajeros pasó por Coímbra, antes de llegar a Santiago de Compostela.

Al humanista y cosmógrafo Münzer le interesó todo este

periplo como denotan su biblioteca y sus contactos con el círculo de humanistas de Núremberg. En esta ciudad, casi el centro del imperio en esta época, las diversas actividades comerciales fomentaron la investigación y la ciencia. Importantes eran, sobre todo, las matemáticas y la astronomía, que se utilizaban como base para la cosmografía y la geografía.

Debió de ser sobre todo Martin Behaim el que marcó de manera decisiva el clima intelectual de Núremberg, después de su regreso de Portugal en 1491. En 1492, en esta ciudad, terminó su globo terráqueo “Weltapfel” (manzana del mundo), para cuya confección le suponemos unos enormes conocimientos geográficos y en la que participaron Hartmann Schedel y Jerónimo Münzer. Dichos conocimientos los dejó patentes igualmente este último en sus correcciones, en la hoja correspondiente a “Europa”, en la *Crónica del Mundo de Schedel*<sup>19</sup> (Fig. 8).

El relato del viaje de Münzer refleja este espectro de intereses, pero su ansia de saber va más allá de lo que aquí nombramos de manera sucinta. A menudo describe el paisaje –algo que en este tiempo todavía constituía una excepción–, y no solo con un interés pragmático con vistas a los futuros viajeros, tiene interés por los huertos, las aguas, las riquezas del subsuelo, fuentes medicinales, mercados, precios, intercambios comerciales e imagen de las ciudades. Se fija en las costumbres religiosas e incluso en las religiones que le son extrañas, en las obras de arte, pero también en lo que le resulta exótico. Como persona letrada agudiza su mirada hacia la vida universitaria y, como médico, visita farmacias y hospitales, pero también se interesa por cualquier clase de



Fig. 8. Globo de Behaim, Nürnberg Germanisches Nationalmuseum. Fotografía: Jürgen Musolf. © Germanisches Nationalmuseum.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. XXXIV-XLI.

cuestión científica o que suscite curiosidad. Por supuesto, las recepciones en la corte también tienen un papel importante, pero menos que en los demás relatos de viajes de nobles y patricios.

Münzer compara con frecuencia las numerosas novedades que encuentra con lo que conoce de su tierra<sup>20</sup> y las estudia; pero no se puso en camino solamente para confirmar o ampliar sus conocimientos, como ya se ha puesto de relieve, también puede que hiciese su viaje en misión diplomática.

El hecho de que se encaminase, a la ida, por Suiza y el valle del Ródano hacia Cataluña, y que regresase por Roncesvalles, Tours, París y Bélgica, anuncia ya el “camino superior” y el “camino inferior” a Santiago de Compostela, que poco después distingue Hermann König von Vach<sup>21</sup>. Tiene interés por los libros respectivos, pero también quería saber a toda costa más sobre una devoción tan importante como el culto a Santiago.

## Jerónimo Münzer, Galicia y Compostela

¿Cómo describe el viajero-peregrino Münzer las tradiciones jacobeanas, Compostela y Galicia? Su relato se dedica ampliamente a las tradiciones jacobeanas y a Compostela; de las más de 400 páginas de la edición, 28 tocan estos dos temas. Quisiera estructurarlos en ocho apartados para deducir sus perspectivas y la composición de su itinerario.

### Padrón y las tradiciones jacobeanas

El día 11, a las tres leguas, llegamos a Valença do Minho, que es la última población de Portugal por las costas del norte. Navegando por el río Miño, que es tan caudaloso como el Rin por Basilea, llegamos a la ciudad de Tuy, que está situada en un monte, sobre el río, en la parte opuesta a Valença, y es la primera ciudad de Galicia<sup>22</sup>.

A continuación, llegaron a Redondela, donde el grupo fue alojado en casa de un alemán de Fráncfort; el relato prosigue con descripciones de Pontevedra, Caldas y Padrón, ciudad a la que quizás había llegado el cuerpo del apóstol Santiago.

Münzer menciona las leyendas respectivas, es decir la iglesia, la llegada del cuerpo, el monte de la predicación, la capilla y la *fons vivum*, y remite a las leyendas: “Ut (...) invenies”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. CIII-CIV.

<sup>21</sup> Véanse notas 11 y 12.

<sup>22</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium*, *op. cit.*, pp. 187-188: “Adi 11. Per 3 leucas ad Valenciam de Mina venimus, que est oppidum ultimum Portugalie versus aquilonem maritimum. Et navigantes per Minium fluvium, qui adeo magnus est ut Renus Basilee, ad civitatem Duy venimus, que est sita etiam in monte super fluvium ex opposito Valencie. Et est prima civitas Galicie [...]”.

<sup>23</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium*, *op. cit.*, pp. 189-191: “[...] ecclesiam sancti Iacobi ingressi sub altari magno columpnam lapideam vidimus cum quadam concavitate, in qua corpus sancti Iacobi quievisse dicunt. Deinde exeuntes ad ripas fluminis, ubi navis, que corpus sancti Iacobi ex Iudea sine remige duxit cum quibusdam

## Compostela: la ciudad y los monasterios

Más tarde describe la ciudad de la manera siguiente:

Compostela (...) está situada en un círculo completo de montañas. Hay en medio otro montículo, elevado como si estuviera levantado en el centro del círculo (...). El campo es bueno y los huertecillos de la ciudad están rebosantes de naranjos, limoneros, manzanos, ciruelos y otros frutales. Pero la gente es tan sucia –tiene muchos puercos que se venden muy baratos– y tan perezosa, que no se preocupa lo más mínimo del cultivo de la tierra, y vive por lo general de la ganancia de los peregrinos. Tiene un buen clima (...) <sup>24</sup>.

Después de este elogio –casi del género *laus urbium*– Münzer enumera las instituciones religiosas. Termina con las carmelitas y los franciscanos, y añade las reformas que intentó llevar a cabo el rey Fernando, “cuius vitam protelet Deus in longum” <sup>25</sup>.

### La catedral

A continuación, Münzer describe la iglesia apostólica, el botafumeiro, las capillas y otros detalles. La compara con San Sebald –este santo aparece también en la iconografía con la concha como peregrino– en Núremberg, y añade una imagen de la catedral compostelana <sup>26</sup> (Figs. 1, 9, 10).

Ya en este capítulo explica que Compostela es una de las tres iglesias principales, como Éfeso y Roma <sup>27</sup>; además, la iglesia fue construida por



Fig. 9. Iglesia de San Sebald de Nuremberg, Gary Todd. Fuente: Sebalduskirche St. Sebald Roman Catholic Church, CCO 1.0 DEED.

discipulis, et supra petra corpus positum sicut cera fluxit et sanctissimum corpus accepit, | ut in legenda eius lacius invenies. Vidimus etiam ultra pontem ascendentes montem locum, ubi gentilibus predicavit. Que est quedam congeries maximorum lapidum ad modum pyramidis et in summitate petra plana ad modum cathedre. Vidimus etiam ibi capellam, sub qua fontem vivum, quem dicunt beatum Iacobum cum percussione baculi in petram fecisse. Et est aqua dulcis et suavis, quam bibimus, et bene contulit”.

<sup>24</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium*, op. cit., pp. 191-192: “Adi 13. Decembris Compostellam venimus, cuius situs est cinctus ubique monticulis. Et in medio alius monticulus elevatus, ac si in centro circuli elevato sita esset. Nec habet aliquod flumen, sed fontes scaturientes dulcis aque bonos et plures habet. Et non est magna, sed vetus et antiquissimo muro cum multis et fortissimis turribus munita. Ager autem eius bonus est, et civitatis ortuli pleni sunt aranciis et limonibus, pomis persicis, prunis et aliis fructibus. Sed populus adeo porcinus et habet plures porcinos, qui sunt in bono mercatu, et piger est, quod culture terre minus intendit, ut plurimum ex questu peregrinorum vivunt. Habent aerem bonum et intra muros [...]”.

<sup>25</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium*, op. cit., p. 192: “Rex autem intendit reformationi Augustinorum, cuius vitam protelet Deus in longum”.

<sup>26</sup> Véanse figs. 1, 9 y 10.

<sup>27</sup> Sobre esta teoría de las tres sedes que aparece sobre todo en la *Historia Turpini*, cfr. Klaus HERBERS, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der “Liber Sancti Jacobi”*. *Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter (Historische Forschungen, 7)*, Wiesbaden, 1984, pp. 70-81. Fernando LÓPEZ ALSINA, “La prerrogativa de Santiago en España según el Pseudo-Turpin: ¿Tradiciones compostelanas o tradiciones carolingias?”, en *El Pseudo-Turpin Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno*, Santiago de Compostela, 2003, pp.112-129, esp., p. 128.



Fig. 10. San Sebaldus de Nuremberg peregrino, Anonymous XVe. Fuente: [http://www.heiligenlexikon.de/Biographien/S/Sebaldus\\_von\\_Nuernberg.htm](http://www.heiligenlexikon.de/Biographien/S/Sebaldus_von_Nuernberg.htm), PD.

Carlomagno con el botín de los sarracenos. En el interior le llama la atención el botafumeiro<sup>28</sup>.

### Excerpta libri Jacobi

En este sentido, es lógico que introduzca pasajes del *Liber Sancti Jacobi* –editado ahora por primera vez en el contexto del Itinerario–, del que menciona el ejemplar de Juan Ramus<sup>29</sup>. Las excerptas, que siguen solamente en parte el texto del manuscrito actual, tocan sobre todo la *Historia Turpini*, que termina con la devastación de Al Mansur y –como hijo del siglo XV– remite al *Fortalicium fidei* de Alfonso de Spina<sup>30</sup>.

Siguen 4 capítulos que recogen pasajes del primer libro calixtino, capítulos sobre la *passio* y *translatio*, una *exclamatio pulcra*, un capítulo que se llama *De crucillis, id est Muschlen* –es decir, que introduce la palabra alemán– y termina con una oración<sup>31</sup>. Nótese que

este pasaje con las excerptas es el más extenso de toda la descripción de Compostela<sup>32</sup>.

### Arzobispo, cardenales, clérigos

El siguiente capítulo trata del arzobispo Alfonso de Fonseca y Acevedo y su relación con Fernando, pero aparentemente Münzer no describe correctamente la situación<sup>33</sup>. Después

<sup>28</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium, op. cit.*, p. 193: “Ecclesia sancti Iacobi una de tribus principalibus ecclesiis est ut post Romanam et Ephesinam in Asia, que nunc periit. Edificata est autem a Karolo magno, rege Francorum et imperatore Almanie. Qui, ut exposit de bellis eius audies, eam fabrefecit ex spoliis et donis et manubiis Sarracenorum. Et est stupendum opus ad modum crucis. Longitudo stipitis est 100 passuum, longitudo brachiorum 120, latitudo brachiorum 15, latitudo stipitis 32, longitudo tocius stipitis et capitis 150. Et est totum de quadro et fortissimo lapide fabricata et testudinata. Et habet duo latera ut ecclesia sancti | Sebaldi et in capite in circuitu capellas. Et re vera est fortissimum opus. Et habet in 4 angulis 4 turres fortissimas, et hodie fortissima turris edificatur [...]. Capelle 12 circa chorum, et testudo capitis crucis est altissima. In cuius medio maximum incensum de latere in latus brachiorum cum | aromatico fumo proicitur”.

<sup>29</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium, op. cit.*, pp. 194-195: “Calixtus papa singularis amator sancti Iacobi magnum et diffusum opus in 4 libros partitum [!!!] de gestis eius et redempcione Gallicie a Karolo magno scripsit. Similiter eius multa miracula. Et sequencia brevis, dum essem Compostelle in domo cuiusdam capellani Iohannis Rami, devotissimi hominis, ex originali eius excerpti, ut sequitur, 16. Decembris 1494”.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 205 nota 133 con la bibliografía. Este libro se encontró en la librería de Münzer”.

<sup>31</sup> Sobre los pasajes copiados que no tocan la *Historia Turpini*: Klaus HERBERS, “Ver –observar– copiar e imaginar. Jerónimo Münzer (†1508) y el *Liber Sancti Jacobi*”, *Ad limina. Revista de Investigación del Camino de Santiago y las Peregrinaciones*, 12 (2021), pp. 139-146.

<sup>32</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium, op. cit.*, pp. 194-210.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 210-211. “Calixtus papa multis privilegiis hanc ecclesiam donavit (sic), et hodie archiepiscopus est Don Alfonsus, comes de Sifontis, homo doctus et orator magnus, et nunc de sexaginta annis, qui semper intestinis tumultibus intendebat, et per hoc districtum Galicie multum extenuavit. Rex autem nunc forciori manu Hispanie habenas regens ipsum in Salamancam quasi exulem vocavit et eum regimine temporali privavit suisque redditibus ibi vivere permittit. Et totam Galliciam novis legibus et institutionibus reformavit. Vivat in eternum serenissimus ille rex”. Véase el comentario de la edición.

menciona 45 canónigos y a los cardenales, con su derecho de celebrar la misa en el altar de Santiago, los beneficios de los canónigos y las dotaciones del rey de Castilla y de Francia<sup>34</sup>.

### Fiestas del diciembre

Con fecha de 16 de diciembre siguen noticias sobre la fiesta de San Fructuoso y, el 18, sobre el *festum expectationis incarnationis Domini*, con grandes procesiones. Menciona la insignia del reino de Castilla y Aragón, pero también una cruz decorada con piedras y oro, *que in sacrario et custodia peregrinis monstrantur*. Nombra además una carta con todas las reliquias de Compostela, ciudad en la que es también testigo de fiestas. Pero, sobre todo, el itinerario de Münzer alaba la política de los Reyes Católicos en todos sus aspectos, a quienes va a ver en una recepción en Madrid. Su forma de saber y de creer lo acerca a dichos reyes. En los pasajes de Compostela los menciona cinco veces e introduce en su manuscrito las seis flechas de la reina Isabel<sup>35</sup> (Fig. 11).

### Sobre las capillas y el cuerpo de Santiago

Münzer describe a continuación las doce capillas del coro, de las que algunas tenían funciones parroquiales. Asiste al entierro de dos personas<sup>36</sup> y, sobre las formas de devoción en la catedral, añade de una manera crítica que es “tan grande es el continuo griterío del pueblo en la iglesia, que parece una feria. Hay muy poca devoción allí. El santísimo Apóstol se merecería mayor reverencia”. El cabildo no quiere enseñar el cuerpo del

<sup>34</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium, op. cit.*, pp. 211-212: “Habet autem canonicos 45. Inter quos sunt septem ex institutione Calixti ordinati, quibus solis licet celebrare missam in altari maiori sancti Iacobi, et vocantur cardinales sancti Iacobi. Etiam archiepiscopo et aliis episcopis huc confluentibus hoc licet; alioquin nulli. Et beneficia canonicorum sunt de septuaginta ducatis, preter accidentia.

Rex Castellae pulcherrimis eam ornamentis dotavit. Rex item Ludovicus Francie, pater illius Karoli, multa eis obtulit. Inter cetera in fine dedit ecclesie tres maximas campanas et decem milia scuta, quorum medietatem diviserunt canonici inter se, et pro alia medietate pulcherrima compararunt ornamenta. Et ubique insigne regis cum liliis insertum est”.

<sup>35</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium, op. cit.*, pp. 212-213: “Adi 16. Decembris, que erat tertia ante festum Thome, habuerunt magnum festum sancti Fructuosi episcopi, cuius corpus ibi quiescit. Ubi in processione et missa | pulcherrimos habebant ornatus cum liliis regis Francie. Item 18 Decembris, que erat quinta ante festum Thome, celebraverunt festum beate Virginis, quod apud Hispanos est. Et nomen ei est ‘festum expectationis incarnationis Domini’. Et cum mirabili solemnitate et processione et thuribulo in medio choro et cum aureis ornamentis ex purissimo auro, que dedit ei rex Castellae. Et in anteriori parte erat insigne regine cum missilibus et post tergum insigne regni Castellae et Aragonie, omnia ex auro et gemmis. O quam magnus est ille rex in donationibus ecclesiarum et etiam in reformationibus earum. Eodem festo beate Virginis decoratum fuit altare maius cum duabus ymaginibus sanctorum, que erant de 30 et 25 et 40 marcis, alique argentee deaurate. Inter cetera tamen maximum erat beate Virginis ex purissimo, ut dicebant, auro, que in dextra habebat sceptrum preclarum et in sinistra infantem filium suum cum superba corona. Quod in processione cardinalis gestabat sub velo, inquietem querendum duo presbiteri tenebant. Etiam erat crux maxima gemmis et auro decorata, que in sacrario et custodia peregrinis monstrantur. Reliquiarum autem Compostelle copiam in singulari carta habeo”.

<sup>36</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium, op. cit.*, p. 214: “Inter 12 autem capellas circumdantes chorum | prima est regis Francie, quam edificari fecit, et quotannis ducentos ducatos ordinavit, ut singule hore in ea canantur. Canonici autem censum sumentes horas in solo principali choro canunt. Item inter has capellas 12 septem sunt, que sunt parrochie totius Compostelle, ubi sepeliuntur meliores de parrochia et sacramenta porriguntur. Vidimus duos mortuos sepeliri, ubi ante funus unius portabant utrem plenum vino, duos saccos panis, duo quartalia anteriora bovis et duos mutones, que sunt parrochiani, et cum hoc melior vestis mortui. Que sunt iura eius. Licet enim diligenter canantur hore et officia in choro, tamen maxime intendunt questui”.



Fig.11. München, Staatsbibliothek, Clm 431, fol. 181. © Bayerische Staatsbibliothek München.

Apóstol al grupo, lo que comenta Münzer en tono un poco irónico: “Sola fide credimus que salvat nos homines” (lo creemos solamente por la fe, que es la que nos salva a los hombres)<sup>37</sup>. En este sentido, creer y saber entran en una relación estrecha.

### Salida de Compostela

A continuación, el grupo toma el así llamado “Camino Francés” por Melide y Portomarín, donde el día de Navidad recibió, a través de un peregrino, una carta de Iodoco Mayer, un suegro de su hermano Ludovico, que le informaba sobre la epidemia actual en Núremberg<sup>38</sup>. Tenemos otro peregrino, y el Camino de Santiago se presenta como eje de comunicación!

<sup>37</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium*, op. cit., p. 214-15: “Et continuo tantus clamor est in ecclesia populi, ut nundinas crederes. Modica ibi devocio est. Dignus esset sanctissimus apostolus, ut maiori reverencia veneraretur. Sepultus autem creditur sub altari magno cum duobus suis discipulis, quorum unus a dextris et alius a sinistris. Corpus autem a nullo visum est. Etiam anno Domini 1487, dum rex Castellae ibi esset, non vidit. Sola fide credimus, que salvat nos homines”.

<sup>38</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium*, op. cit., pp. 215-216. “Adi 21. Decembris sanctum Iacobum valedicentes post prandium exivimus per 5 leucas ad villam parvam Ferrerus, et male hospitati...

Omnis autem hic districtus habet glebam uberem et montosam, sed non multum habitatam. Et populus maxime ex carne porcina vivit.

Adi 25., que erat festum nativitatis Domini, per diem hunc quievimus, et illo die litteras unas ex Iodoco Mayer, socero fratris mei, per quendam peregrinum habui, que epidemiam magnam Nuremberge continebant”.

La composición en estos 8 o digamos 6 (2-7) apartados parece significativa. ¿Por qué? El *Itinerario* en este caso no sigue un orden cronológico –Münzer se quedaba aproximadamente una semana en Santiago– sino que obedece a un plan sistemático. En el medio se encuentra el importante texto del *Liber Sancti Jacobi* sobre el culto jacobeo, que ocupa un extenso espacio, pero antes hay una descripción de la ciudad y de la catedral. Después de las excerptas no interesan más los edificios, sino que siguen reflexiones sobre los hombres y ministerios, las devociones y el culto al Apóstol, para terminar con las dudas sobre la presencia de su cuerpo; por tanto, el segundo punto culminante lo sitúa al final.

El pasaje con las excerptas del *Liber Sancti Jacobi* nos muestra también otro aspecto. Münzer ha añadido a su itinerario una cantidad de textos complementarios que se encuentran en el mismo manuscrito CLM 431: tradiciones hagiográficas sobre Mamerto, adiciones de una oración de Alfonso Ortiz *De laudibus regine et regis Fernandi* y oraciones del humanista portugués Cataldo<sup>39</sup>.

Su método es diferente con el *Liber*: integra estos pasajes directamente en su texto. Aparentemente son los que le interesaban para explicar todo el contexto. Más tarde, en Roncesvalles, Toulouse o París<sup>40</sup> hace alusión a este material, pero no integra la carta de reliquias, que también menciona<sup>41</sup>. Si tenemos en cuenta todo esto, nos acercamos a su manera de viajar, pero también de anotar y componer después el *Itinerario*. El *Liber Sancti Jacobi* parece ya para él una obra clave y, comparando su texto con el del famoso códice, podemos apreciar su método de reducir el texto.

Se ha discutido si tenía otro ejemplar diferente al actual *Códice calixtino* para copiar, pero no es fácil llegar decidir a este respecto, no tenemos ninguna prueba de ello. En otros sitios del *Itinerario*, Münzer ha reformulado y condensado también otros materiales<sup>42</sup>. Así, podemos decir que esta obra es también fruto de la labor de un humanista que sabe ordenar, reducir y concentrar toda la información relevante sobre un sitio.

Münzer era quizás más viajero que peregrino, pero Santiago le importaba. El relato no cuenta solamente con los textos del *Liber Santi Jacobi*, sino también con su más grande y bello dibujo, si se compara con otras imágenes<sup>43</sup>.

## A modo de conclusión

Concluimos con algunas observaciones. El relato de Münzer recoge –a mi entender– varios aspectos de toda una tradición peregrina. Pero el autor es más que un peregrino a Santiago, diferente de los nobles o burgueses como Ilsung y Rožmítal. Es un viajero

<sup>39</sup> Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium*, *op. cit.*, pp. 429-433 y p. CXXXI.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 203, 280 y 357.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>42</sup> Cf. la discusión con la bibliografía: Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium*, *op. cit.*, pp. CVIII-CXI.

<sup>43</sup> Cf. Klaus HERBERS, *Münzer Itinerarium*, *op. cit.*, después de la p. CXX, Abb. 1 - Abb. 8.

y un humanista que quiere saber. ¿Sería el tipo de peregrino actual el que quiere creer y saber al mismo tiempo? Quizás. La frase clave *Sola fide credimus*, en su contexto, lo caracteriza entre estas dos facetas: saber y creer. Esta ambigüedad destaca también en su descripción de Compostela. Münzer copia los pasajes del *Liber Sancti Jacobi* en una forma abreviada. Pero no solamente grandes partes de la *Historia Turpini*, sino también algunos capítulos de los otros libros, y añade una *Exclamatio pulcra* que combina pasajes del primero de ellos y deja entrever también la sensibilidad religiosa:

Peregrinemur igitur recta peregrinatione, que defeccio est viciorum, mortificacio corporum, relevacio virtutum, remissio peccatorum, penitencia penitencium, iter iustorum, dileccio sanctorum, fides resurrectionis, elongacio infernorum et propiciacio celorum. Cibaria pingua extenuat, ventris ingluviem cohibet, libidinem domat. Carnalia desideria comprimit, spiritum purificat, hominem ad contemplacionem provocat, sublimes humiliat, humiles beatificat, paupertatem diligit, censum avaricia partum odit<sup>44</sup>.

Para el humanista crítico, el viaje a Santiago no era solamente un camino de saber, sino también un camino de creer.

**Volver al índice**

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 208.



# Los relatos de los patricios Rieter de Núremberg y la tradición familiar de peregrinar a Santiago de Compostela

Lisa Walleit

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg,  
Alemania

**E**n el siglo XV aumentaron considerablemente las peregrinaciones desde el sur de Alemania hacia Santiago de Compostela, Roma y Jerusalén<sup>1</sup>. Un número notablemente elevado de ciudadanos de Núremberg partió hacia lo que hoy en día es España: Nicolás Rummel fue el primer peregrino de Núremberg que viajó en los años 1408–1409 a la península ibérica<sup>2</sup>. Le siguieron Peter Rieter en 1428 con un viaje

---

<sup>1</sup> La investigación sobre las peregrinaciones y los relatos de viaje de la Edad Media tiene una larga tradición. Aquí solo se hace referencia a unos estudios sobre Santiago de Compostela a modo de ejemplo: Robert PLÖTZ, “Santiago-peregrinatio und Jacobuskult mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Frankenlandes”, *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 31 (Münster, 1984), pp. 24-135, aquí, pp. 36-39; Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ, *Nach Santiago zogen sie. Berichte von Pilgerfahrten ans “Ende der Welt”*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996, p. 13; Gobierno de Navarra Departamento de Educación y Cultura, *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico*, Actas de la XX Semana de Estudios Medievales de Estella, 26-30 de julio de 1993, Pamplona, Gobierno de Navarra Departamento de Educación y Cultura, 1999; José Ignacio de la IGLESIA DUARTE, *Viajar en la Edad Media*, XIX Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2008, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2009; Klaus HERBERS, “Prescripción y descripción. Peregrinos jacobeos alemanes de paso por Catalunya”, en *Papado, peregrinos y culto jacobeo en España y Europa durante la Edad Media*, ed. Klaus Herbers (Historia), Granada, Universidad de Granada, 2017, pp. 243-273.

<sup>2</sup> Robert PLÖTZ, “Santiago-peregrinatio...”, *op. cit.*, p. 97.

a Santiago<sup>3</sup>, y Jobst Pfintzing, que visitó la ciudad en 1436<sup>4</sup>. En los años 1462–1463, Sebald Rieter el Viejo pasó por Francia y España hasta llegar a la tumba del Apóstol<sup>5</sup>. El bohemio León de Rosmihal, cuñado del rey husita Jorge de Podiebrand, estuvo acompañado en su viaje en 1465–1467 por el escudero Václav Šašek y el patricio de Núremberg Gabriel Tetzl<sup>6</sup>. Y el médico Hieronymus Münzer recorrió gran parte de Europa occidental y meridional en los años 1494–1495<sup>7</sup>. Esta acumulación de viajeros procedentes de Núremberg estaba relacionada, por un lado, con el hecho de que la ciudad imperial era una de las más importantes urbes mercantiles europeas, y con la expansión del comercio a larga distancia hacia la península ibérica<sup>8</sup>. Por otro lado, muchos patricios de Núremberg se sentían obligados a participar en un viaje nobiliario, lo

<sup>3</sup> Las memorias de los viajes a Santiago de los Rieter están editadas desde el año 1884; véase Reinhold RÖHRICHT, Heinrich MEISNER, *Das Reisebuch der Familie Rieter* (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 168), Tübingen, H. Laupp, 1884, pp. 9-14. Su base era el manuscrito *Reisebuch der Familie Rieter*, Gymnasium Carolinum Ansbach, (en adelante Ans.), Hs. 2, fol. 2r, 3v-5v. La más reciente edición crítica y comentada con base en el *Kopial-und Salbuch des Peter Rieter*, Stadtarchiv Nürnberg (en adelante StadtAN), D14 B5, fol. 425r, 427r-428v en consideración al manuscrito de Ansbach y al *Reiszbuch Herrn Peters und Sebald Rieters*, British Library (en adelante BL), Eg. 1901, fol. 2v, 6r-9v, en Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier in Santiago: Die Pilgerberichte von Peter Rieter und Sebald Rieter dem Älteren - eine Neubewertung. Überlieferungsgeschichte und kritische Edition”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 102 (2020), pp. 341-380, aquí, pp. 367-380. Véase también Theodor HAMPE, “Deutsche Pilgerfahrten nach Santiago de Compostella und das Reisetagebuch des Sebald Örtel (1521-22)”, *Mitteilungen aus dem Germanischen Nationalmuseum* (1896), pp. 61-82, aquí, pp. 62-63, con notas 3 y 7; Robert Plötz, “Santiago-peregrinatio...”, *op. cit.*, pp. 98, 102; Arturo FARINELLI, *Viajes por España y Portugal. Desde la Edad Media hasta el siglo XX* (Reale Accademia d'Italia. Studi e documenti 11), Roma, Reale Accademia d'Italia, 1942, vol. 1, pp. 116-117; Luis VÁZQUEZ DE PARGA, José María LACARRA DE MIGUEL, Juan URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* (Escuela de estudios medievales), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948, vol. 1, p. 90; Andreas MEYER, “Von Santiago de Compostela nach Toulouse. Ein Apostel verlegt sein Grab”, *Francia*, 26 (1999), pp. 209-238, aquí, p. 212, con nota 16.

<sup>4</sup> También llamado Georg Pfintzing. Véase Theodor HAMPE, “Deutsche Pilgerfahrten...”, *op. cit.*, pp. 62-63; Konrad HÄBLER, *Das Wallfahrtsbuch des Hermannus König von Vach und die Pilgerreisen der Deutschen nach Santiago de Compostela* (Drucke und Holzschnitte des XV. und XVI. Jahrhunderts in getreuer Nachbildung 1), Straßburg, Heitz & Mündel, 1899, p. 46.

<sup>5</sup> Véase la información en la nota 3.

<sup>6</sup> Karel HRDINA, “Commentarius brevis et iucundus itineris atque peregrinationis, pietatis et religionis causa susceptae ab Illustri et Magnifico Domino, Domino Leone, libero barone de Rosmihal et Blatna”, Prag, Academy Scientiarum et Artium Bohemica, 1951; Werner PARAVICINI, “Bericht und Dokument. Leo von Rožmitál unterwegs zu den Höfen Europas (1465-1466)”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 92 (2010), pp. 253-308. Véase el informe de viaje de Tetzl en Johann Andreas SCHMELLER, *Des böhmischen Herrn Leo's von Rožmitál Ritter-, Hof- und Pilger-Reise durch die Abendlande 1465-1467. Beschrieben von zweien seiner Begleiter* (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 7), Stuttgart, Literarischer Verein, 1844. Véase con el enfoque en Burgos Pedro MARTÍNEZ GARCÍA, “El flâneur medieval: la percepción del espacio urbano a través del viaje”, en *Expresiones del poder en la Edad Media. Homenaje al profesor Juan Antonio Bonachía Hernando*, eds. María Isabel del Val Valdivieso, David Carvajal de la Vega, Juan Carlos Martín Cea (Serie Historia y sociedad), Valladolid, Universidad de Valladolid, 2019, pp. 495-504, aquí, 497-500.

<sup>7</sup> Véase la actual edición crítica y comentada con un amplio análisis y bibliografía de Klaus HERBERS, *Hieronymus Münzer. Itinerarium* (Monumenta Germaniae Historica. Reiseberichte des Mittelalters 1), Wiesbaden, Harrassowitz, 2020. La traducción al alemán en idem, *Der Reisebericht des Hieronymus Münzer. Ein Nürnberger Arzt auf der “Suche nach der Wahrheit” in Westeuropa (1494/95)*, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2020. Véase también Pedro MARTÍNEZ GARCÍA, “El Sacro Imperio y la diplomacia atlántica: el itinerario de Hieronymus Münzer”, en *Diplomacia y comercio en la Europa atlántica medieval*, eds. Jesús Ángel Solórzano Telechea, Beatriz Arizaga Bolumburu, Louis Sicking (Ciencias Históricas), Logroño, Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2015, pp. 103-122.

<sup>8</sup> Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ, *Nach Santiago...*, *op. cit.*, p. 68.

cual se puede deducir, entre otras cosas, de las cartas de recomendación, los salvoconductos y las visitas a las cortes de los gobernantes<sup>9</sup>.

En la lista anterior de viajeros de Núremberg, destaca una familia que aparece en dos ocasiones: los Rieter, una familia patricia del Núremberg bajomedieval que mantuvo la tradición de la peregrinación durante varias generaciones. Sus miembros viajaron desde el año 1384 hasta 1498 por gran parte del mundo por aquel entonces conocido, visitando los lugares de peregrinación más importantes, como Jerusalén, Santiago de Compostela y Roma. Tras una breve descripción de la rama familiar aquí estudiada, las páginas siguientes presentarán con más detalle los relatos de los viajes de Peter y de Sebald el Viejo a Santiago. Se prestará especial atención a los motivos que los trajeron a Compostela y a la cultura viajera descrita en el texto de Sebald. En la tercera parte analizaremos hasta qué punto la peregrinación se convirtió en tradición en esta familia. Además de la concordancia de destinos, se examinará primero la tradición de la transmisión escrita a lo largo de varios siglos y, por último, se analizará la práctica de colgar escudos en la catedral de Santiago y su significado para los Rieter.

## La familia Rieter

Los Rieter aparecen por primera vez en los documentos de la ciudad de Núremberg en el año 1361<sup>10</sup>. En 1384, el rey Jacobo I de Chipre, rey titular de Jerusalén, concedió a Hans Rieter el escudo de armas, lo que sugiere que la familia provenía de la clase ministerial<sup>11</sup>. Que sepamos, Hans fue el primer peregrino de la familia que visitó Tierra Santa<sup>12</sup>. Ya en el siglo XIV, los Rieter poseían extensas tierras en Núremberg y sus alrededores, que adquirieron principalmente gracias a los beneficios del comercio a larga distancia<sup>13</sup>. Durante los siglos XIV y XV, se acercaron cada vez más a la nobleza local, entre otras cosas gracias a una hábil política matrimonial, y ascendieron a la élite urbana, los patricios. De 1390 a 1512, los Rieter poseían el “Haus

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 73-74; Werner PARAVICINI, “Von der Heidenfahrt zur Kavaliertour. Über Motive und Formen adligen Reisens im späten Mittelalter”, en *Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache*, eds. Horst Brunner y Norbert Richard Wolf (Wissensliteratur im Mittelalter), Wiesbaden, Reichert Verlag, 1993, pp. 91-130, aquí: pp. 99-108, 116; Klaus HERBERS, “Pilgertraditionen und Jakobusspuren in Südwestdeutschland”, *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte*, 68 (2009), pp. 19-40, aquí: pp. 29-30.

<sup>10</sup> Un tal Heinz Rieter se incorpora como nuevo ciudadano de la ciudad de Núremberg, véase Michael DIEFENBACHER, “Rieter von Kornburg, Patrizierfamilie”, en *Stadtlexikon Nürnberg* (se utiliza la versión en línea constantemente actualizada), <https://online-service2.nuernberg.de/stadtarchiv/dokwechs.FAU?sid=5BBDFFE001&dm=3> (30.08.2022). Véase también la descripción más detallada de la familia en Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, pp. 346-348.

<sup>11</sup> Albert BARTELMEß, “Rieter. Patrizierfamilie”, en *Berühmte Nürnberger aus neun Jahrhunderten*, ed. Christoph von Imhoff, Nürnberg, A. Hofmann, 1989, pp. 389-390, aquí, p. 389.

<sup>12</sup> StadtAN, D14 A5, Nr. VII; Reinhold RÖHRICHT, Heinrich MEISNER, *Reisebuch...*, *op. cit.*, p. 1.

<sup>13</sup> Albert BARTELMEß, “Lebensbeschreibung des Hans Rieter von Kornburg (1522-1584) und seine beiden Kopial- und Stammbücher”, *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, 56 (1969), pp. 360-383, aquí, p. 360.

zur ersten Bitte”, la casa en la que los reyes del Sacro Imperio Romano Germánico concedieron feudos imperiales y regalías<sup>14</sup>.

Peter Rieter, hijo de Hans Rieter, se educó en Brujas y residió en Núremberg desde principios del siglo XV<sup>15</sup>. En 1437 se convirtió en el primer representante de su familia en ser miembro del concejo interior de Núremberg y alcalde menor<sup>16</sup>. Tuvo cuatro hijos en total, pero solo sobrevivió Sebald el Viejo, ya que los demás murieron muy jóvenes<sup>17</sup>. Peter Rieter emprendió numerosas peregrinaciones; viajó a Santiago de Compostela en 1428, a Milán en 1432, a Jerusalén en 1436 y a Roma en 1450. Ese mismo año, tras su regreso de la Ciudad Eterna, ingresó en el monasterio franciscano de Núremberg, donde murió el 26 de septiembre de 1462<sup>18</sup>.

Su hijo Sebald el Viejo, nacido en 1426, se casó en 1443 con Margareta, hija de Hiltpolt de Lichtenstein, continuando así el acercamiento de su padre a la nobleza francona<sup>19</sup>. La pareja tuvo siete hijos<sup>20</sup>. El relato de Sebald sobre la peregrinación a Santiago de Compostela en los años 1462–1463 muestra que mantenía relación tanto con el duque de Sajonia como con el obispo de Wurzburg<sup>21</sup>. En 1450 Sebald también viajó a Roma, como su padre<sup>22</sup>. En 1462 emprendió camino a Santiago de Compostela y en el año 1464 visitó Tierra Santa<sup>23</sup>. Sebald Rieter el Viejo murió en Núremberg el 13 de agosto de 1471<sup>24</sup>.

Sebald el Joven, su hijo, recibió una educación caballeresca en la corte del duque de Baviera-Lanshut y mantuvo relación con nobles de gran influencia. Cultivó contactos, por ejemplo, con los margraves Juan de Brandeburgo-Kulmbach y Federico de Brandeburgo, pero también con el posterior emperador Maximiliano Primero<sup>25</sup>. En 1474, Sebald Rieter el Joven recibió una carta de nobleza del emperador Federico III de Habsburgo y apareció como “Altgenannter” del concejo interior de la ciudad imperial de Núremberg<sup>26</sup>. Durante los años 1479 y 1480 viajó a Jerusalén junto con Hans Tucher

<sup>14</sup> Albert BARTELMÉß, “Rieter...”, *op. cit.*, p. 389; Wiltrud Fischer-Pache, “Haus zur ersten Bitte”, en *Stadtlexikon Nürnberg*, <https://online-service2.nuernberg.de/stadtarchiv/dokwechs.FAU?sid=5BBDFE001&dm=3> (30.08.2022).

<sup>15</sup> StadtAN, D14 A5, Nr. IX.

<sup>16</sup> Albert BARTELMÉß, “Rieter...”, *op. cit.*, p. 389; Peter FLEISCHMANN, *Rat und Patriziat in Nürnberg. Die Herrschaft der Ratsgeschlechter vom 13. bis zum 18. Jahrhundert* (Nürnberger Forschungen 31), Nürnberg, Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg, 2008, vol. 2, Rieter Nr. 1, vol. 3, p. 1673.

<sup>17</sup> Georg († 1419), Caspar († 1422), Jacob († 1433), véase StadtAN, D14 A5, Nr. IX. Peter Rieter estuvo casado con Clara Grunther (primer matrimonio) y con Barbara von Seckendorff (segundo); véase Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, p. 347.

<sup>18</sup> StadtAN, D14 B5, fol. 425v.

<sup>19</sup> Véase la copia de la carta de matrimonio en StadtAN, D14 B5, fol. 28v; una nota sobre la boda y los gastos en fol. 426v–427r.

<sup>20</sup> StadtAN, D14 A18.

<sup>21</sup> Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, p. 369.

<sup>22</sup> StadtAN, D14 B5, fol. 427r–428v.

<sup>23</sup> *Ibidem*, fols. 429r–438v.

<sup>24</sup> Reinhold RÖHRICHT, Heinrich MEISNER, *Reisebuch...*, *op. cit.*, pp. 1–2.

<sup>25</sup> Randall HERZ, *Die ‘Reise ins Gelobte Land’ Hans Tuchers des Älteren (1479–1480). Untersuchungen zur Überlieferung und kritische Edition eines spätmittelalterlichen Reiseberichts* (Wissensliteratur im Mittelalter, 38), Wiesbaden, Reichert Verlag, 2002, p. 22 con las notas 104 y 105, p. 676.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 22, 677.

el Viejo, de lo que informó por escrito<sup>27</sup>. En el año 1487, el margrave Juan Cicerón de Brandeburgo le concedió un título nobiliario en un “Reichstag” celebrado en la ciudad<sup>28</sup>. Sebald el Joven, bisnieto del primer peregrino a Jerusalén Hans Rieter, murió el 9 de octubre de 1488 sin descendientes<sup>29</sup>.

Otros peregrinos a Santiago de la familia Rieter, cuya filiación exacta no se puede determinar y de los que no se conservan relatos de viaje, fueron Hans Rieter, Andrés Rieter y Eustaquio Rieter. Los dos últimos también viajaron a Jerusalén a finales del siglo XV<sup>30</sup>.

En el año 1502, la descendencia, que se caracterizaba por la tradición de peregrinar y un estilo de vida orientado a los valores aristocráticos, terminó con la muerte de Peter, el hermano menor de Sebald el Joven, antes de que la familia se extinguiera por completo con la muerte de Johann Albrecht Andreas Adam Rieter en 1753<sup>31</sup>.

## Los relatos de viaje de Peter y Sebald el Viejo sobre sus peregrinaciones a Santiago de Compostela

Aunque el primer peregrino a Jerusalén de esta familia fue Hans Rieter, su hijo Peter fue quien puso la primera piedra de la tradición familiar: la peregrinación a Santiago, Roma y Jerusalén y su relato escrito. A pesar de los numerosos viajes de los miembros de la estirpe, solo se conservan los relatos de Peter y de Sebald el Viejo y el testimonio del viaje a Jerusalén de Sebald el Joven, en un total de tres manuscritos de los siglos XV y XVI<sup>32</sup>.

Las narraciones de los Rieter que se conservan hasta hoy reflejan muy claramente la evolución que tuvo lugar a finales de la Edad Media en el área cultural germana respecto a la redacción de relatos de viaje<sup>33</sup>. Aunque los primeros reportes ya se conocen desde el siglo XIV, en el XV se encuentra información más detallada sobre las rutas

<sup>27</sup> El autógrafo de Sebald el Joven se encuentra actualmente en Ansbach, véase Ans., Hs. 2, fol. 25r-138v. La edición del texto en Reinhold RÖHRICHT, Heinrich MEISNER, *Reisebuch...*, *op. cit.*, pp. 14-149. Véase también Randall HERZ, *Reise...*, *op. cit.*; Michael DIEFENBACHER, “Rieter von Kornburg...”, *op. cit.*; Alf HELLINGER, “Heiliglandfahrer als Bildungsreisende. Elemente realistischer Bildung und Instruktion in den Pilgerberichten der Nürnberger Patrizier Hans Tucher (d. Ä.) und Sebald Rieter (jun.) im Jahr 1479”, *Jahrbuch für Historische Bildungsforschung*, 22 (2017), pp. 197-219.

<sup>28</sup> Randall HERZ, *Reise...*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>29</sup> Reinhold RÖHRICHT, Heinrich MEISNER, *Reisebuch...*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>30</sup> Alf HELLINGER, “Heiliglandfahrer...”, *op. cit.*, p. 209; Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, p. 377 con notas 204 y 205.

<sup>31</sup> StadtAN, D14 A5, Nr. XX; Randall HERZ, *Reise...*, *op. cit.*, pp. 21, 676; Michael DIEFENBACHER, “Rieter von Kornburg...”, *op. cit.*

<sup>32</sup> *Kopial- und Salbuch des Peter Rieter (1444-1517)*, StadtAN, D14 B5, fol. 425r-439v; *Reisebuch Herrn Peters und Sebald Rieters (1562)*, BL, Eg. 1901, fol. 2v, 6r-32v; *Reisebuch der Familie Rieter (1596)*, Ans., Hs. 2. Véase también Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, pp. 355-365.

<sup>33</sup> Sobre los relatos de viaje en lengua alemana a partir del siglo XIV, véase Peter J. BRENNER, *Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte* (Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 2. Sonderband), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1990, pp. 1, 41.

realizadas y las experiencias personales de los peregrinos<sup>34</sup>. El desarrollo del género literario de los relatos de viaje es ya reconocible a primera vista por la sintaxis: mientras que antes predominaba un encadenamiento estereotipado de frases cortas con la palabra inicial de “Jtem”, ahora los autores varían la estructura de las frases y se acercan a un esquema narrativo<sup>35</sup>. Las descripciones detalladas y las experiencias personales ocupan progresivamente más espacio<sup>36</sup>.

Además, el estatus social y el nivel educativo de los viajeros se reflejan cada vez más en los textos<sup>37</sup>. Por ejemplo, el médico y humanista de Núremberg Hieronymus Münzer mostró durante su viaje a España un amplio interés por la geografía, la cosmografía y la etnografía. Su relato describe vívidamente y con gran detalle lo que experimentó en su recorrido por la Europa Occidental<sup>38</sup>. En cambio, el informe de Sebald Örtel de Núremberg, que viajó a Santiago a principios del siglo XVI, recuerda mucho a un libro comercial. Registra minuciosamente los gastos realizados y los kilómetros recorridos. Solo en muy pocas ocasiones entra en detalles sobre su camino<sup>39</sup>. Estos dos casos extremos son al mismo tiempo buenos ejemplos de las diferencias de redacción según la finalidad del autor<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ, *Nach Santiago...*, *op. cit.*, p. 41; Klaus HERBERS, “Pilgerfahrten und Nürnberger Pilger auf der Iberischen Halbinsel in der Zeit um 1500”, en *Wallfahrten in Nürnberg um 1500*. Akten des interdisziplinären Symposiums vom 29. und 30. September 2000 im Caritas Pirckheimer-Haus in Nürnberg, ed. Klaus Arnold (Pirckheimer Jahrbuch für Renaissance - und Humanismusforschung), Wiesbaden, Harrassowitz, 2002, pp. 53-78, aquí, p. 53. Una visión general de doce relatos del siglo XV por Klaus HERBERS, “*Das kommt mir spanisch vor*. Zum Spanienbild von Reisenden aus Nürnberg und dem Reich an der Schwelle zur Neuzeit”, en “*Das kommt mir spanisch vor*”. *Eigenes und Fremdes in den deutsch-spanischen Beziehungen des späten Mittelalters*, eds. Klaus Herbers y Nikolas Jaspert (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt), Münster, Lit, 2004, pp. 1-30.

<sup>35</sup> Tanja HUPFELD, *Zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in ausgewählten französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts*. “*Il les faut voir et visiter en leur pays*”, Göttingen, Universitätsverlag Göttingen, 2007, pp. 21-22.

<sup>36</sup> Véase con ejemplos de Kunig von Vach, Hieronymus Münzer y Arnold von Harff, Irene MERA ÁLVAREZ, “La visita extranjera. Tipología viajera, género literario e ilustración artística”, en *La ciudad y la mirada del artista. Visiones desde el Atlántico*, ed. Alfredo Vigo Trasancos, Santiago de Compostela, Teófilo comunicación, 2014, pp. 190-219, aquí, pp. 192, 194.

<sup>37</sup> Sobre la importancia del estatus social, la educación y, en relación con esto, la capacidad de clasificar y evaluar las impresiones ajenas véase Tanja HUPFELD, *Zur Wahrnehmung...*, *op. cit.*, pp. 28-38. Véase también Alf Hellinger, “Heiliglandfahrer...”, *op. cit.*, p. 199 con nota 10.

<sup>38</sup> Klaus HERBERS, *Hieronymus Münzer...*, *op. cit.*, pp. XXXIII-XXXVII, XLI, CI, CIII. Sobre los aspectos médicos en el relato de viaje de Münzer véase René HURTIENNE, “Arzt auf Reisen. Medizinische Nachrichten im Reisebericht des *doctoris utriusque medicinae* Hieronymus Münzer (†1508) aus Nürnberg”, en *Medizin, Jurisprudenz und Humanismus in Nürnberg um 1500*, Akten des gemeinsam mit dem Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg, dem Stadtarchiv Nürnberg und dem Bildungszentrum der Stadt Nürnberg am 10./11. November 2006 und 7./8. November 2008 in Nürnberg veranstalteten Symposien, ed. Franz Fuchs (Pirckheimer Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung), Wiesbaden, Harrassowitz, 2010, pp. 47-69.

<sup>39</sup> Klaus HERBERS, “Pilgerfahrten...”, *op. cit.*, pp. 72-73. Una transcripción del texto está disponible en Theodor HAMPE, “Deutsche Pilgerfahrten...”, *op. cit.*, pp. 61-82 y en Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ, *Nach Santiago...*, *op. cit.*, pp. 235-247.

<sup>40</sup> Sobre las diferencias entre los relatos de peregrinación, los relatos de viajes oficiales y cortesanos, y los relatos de guerra véase Irene MERA ÁLVAREZ, “Visita extranjera...”, *op. cit.*, esp. p. 195. Sobre el desarrollo del relato de viaje, especialmente en la burguesía de la Baja Edad Media y principios de la Edad Moderna véase Alf HELLINGER, “Heiliglandfahrer...”, *op. cit.*, pp. 214-217.

Los dos relatos de viaje de los Rieter también muestran claramente estas diferencias y reflejan el espíritu contemporáneo correspondiente. Los informes de Peter Rieter se caracterizan por un estilo de escritura sobrio y permiten poner de manifiesto el trasfondo comercial del peregrino<sup>41</sup>. La descripción de Sebald el Viejo, en cambio, es mucho más detallada, aunque no tan ilustrativa como, por ejemplo, la de Sebald el Joven sobre Jerusalén<sup>42</sup>.

Los motivos de los viajes también cambiaron con el tiempo<sup>43</sup>. Si bien en un principio eran sobre todo razones religiosas las que movían a la gente a emprender una peregrinación, los destinos, sobre todo Santiago de Compostela, se desespiritualizaron progresivamente con el paso de la Baja Edad Media a la Edad Moderna<sup>44</sup>. Cada vez más, las peregrinaciones se mezclaban con viajes aristocráticos, intereses comerciales y misiones diplomáticas<sup>45</sup>. A finales del siglo XV, el humanismo renacentista adquirió un gran auge en Europa; los viajeros bien relacionados podían ahora satisfacer su sed de conocimiento en lugares de su interés<sup>46</sup>. El sistema de pasaportes, salvoconductos y cartas de recomendación que se desarrolló a partir del siglo XIV ofrecía a los peregrinos un cierto grado de seguridad y vinculaba a gobernantes y peregrinos de rango en toda Europa<sup>47</sup>. Este sistema se reforzó con viajes a las distintas cortes, por lo que el posterior informe, en su mayoría escrito, sirvió para generar prestigio<sup>48</sup>. Incluso los reyes castellanos reconocieron muy pronto los beneficios de las peregrinaciones y protegieron especialmente a los viajeros mediante el *ius peregrinorum*<sup>49</sup>.

<sup>41</sup> Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ, *Nach Santiago...*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>42</sup> Sobre las características de los relatos de viaje a Jerusalén véase Karl ZAENKER, "Wirklichkeit und Fiktion in der spätmittelalterlichen Reiseliteratur", en *Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte*, ed. Klaus Herbers (Jakobus-Studien), Tübingen, Narr, 1988, pp. 123-131, aquí, p. 130.

<sup>43</sup> Robert PLÖTZ, "Santiago-peregrinatio...", *op. cit.*, p. 116; Ludwig SCHMUGGE, "Die Pilger", en *Unterwegssein im Spätmittelalter*, ed. Peter Moraw, Berlin, Duncker & Humblot, 1985, pp. 17-47, aquí, pp. 21-24.

<sup>44</sup> José María LACARRA DE MIGUEL, "Las peregrinaciones a Santiago en la Edad Moderna", *Príncipe de Viana*, 27 (1966), pp. 33-45, aquí, p. 34. Rafael LAZCANO, "El camino de Santiago: realidad, leyenda y actualidad", *Compostellanum*, 62 (2017), pp. 401-441, aquí, p. 424.

<sup>45</sup> Werner PARAVICINI, "Von der Heidenfahrt...", pp. 99-108; Klaus HERBERS, "Murcia ist so groß wie Nürnberg - Nürnberg und Nürnberger auf der Iberischen Halbinsel: Eindrücke und Wechselbeziehungen", en *Nürnberg. Eine europäische Stadt in Mittelalter und Neuzeit*, ed. Helmut Neuhaus (Nürnberger Forschungen), Nürnberg, Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg, 2000, pp. 151-183, aquí, pp. 170, 174-175; *idem*, "Pilgerfahrten...", *op. cit.*, pp. 74-76; Werner PARAVICINI, "Vom Erkenntniswert der Adelsreise: Einleitung", en *Grand Tour. Adeliges Reisen und europäische Kultur vom 14. bis zum 18. Jahrhundert*, eds. Rainer Babel y Werner Paravicini (Beihefte der Francia), Ostfildern, Jan Thorbecke, 2005, pp. 11-20, aquí, p. 14; y Pedro MARTÍNEZ GARCÍA, "Sacro Imperio...", *op. cit.*, pp. 103-104.

<sup>46</sup> Das herausstechendste Beispiel eines spätmittelalterlichen, reisenden Frühhumanisten ist Hieronymus Münzer, vgl. Klaus HERBERS, *Hieronymus Münzer...*, *op. cit.*, pp. XXVII-XLII.

<sup>47</sup> Werner PARAVICINI, "Vom Erkenntniswert...", *op. cit.*, pp. 12, 15. Sobre la importancia de los peregrinos y mercaderes para el sistema de mensajería véase Viktor MENZEL, *Deutsches Gesandtschaftswesen im Mittelalter*, Bremen, Dogma, 2003, pp. 180-182. Con un enfoque en Portugal Douglas Mota Xavier de LIMA, "Regal ceremonies and diplomatic practices. Contributions from the travel narratives from the 15th century", en *Comunicación política y diplomacia en la Baja Edad Media*, ed. Néstor Vigil Montes (Biblioteca - Estudios & Coloquios), Évora, Publicações do Cidehus, 2019.

<sup>48</sup> Werner PARAVICINI, "Fürschriften und Testimonia. Der Dokumentationskreislauf der spätmittelalterlichen Adelsreise am Beispiel des kastilischen Ritters Alfonso Mudarra 1411-1412", en *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen*, eds. Johannes Helmuth, Heribert Müller, Helmut Wolff, München, de Gruyter, 1994, pp. 903-926, aquí: p. 914; *idem*, "Von der Heidenfahrt...", *op. cit.*, pp. 106-107, 113-116.

<sup>49</sup> Robert PLÖTZ, "Santiago-peregrinatio...", *op. cit.*, pp. 51-52.

Peter Rieter siguió en su peregrinaje a Santiago de Compostela la ruta por Cataluña. Solo podemos especular sobre las razones por las que eligió este trayecto; su relato es tan conciso que no revela nada sobre sus motivos. Únicamente menciona las regiones de Asturias y Cataluña en general y hace referencia a los centros de peregrinación de San Salvador de Oviedo y Santa María de Montserrat<sup>50</sup>: “Item, Peter Rieter cabalga hasta Santiago en Galicia y Finisterre con un criado, y consume trescientos y medio ducados, después del nacimiento de Cristo mil cuatrocientos veintiocho años atrás, y cabalga por Asturias hasta Salvador, Nuestra Querida Señora<sup>51</sup>, y de regreso a Montserrat, Nuestra Querida Señora, en Cataluña y a San Antoni en Bermund”<sup>52</sup>. Este último lugar, que su hijo también visitó más tarde, no puede identificarse con claridad. Probablemente se trató de Saint-Antoine-en-Viennois, en la actual Francia<sup>53</sup>. Peter posiblemente escogió la ruta por el sur de Francia y Cataluña para establecer o mantener relaciones comerciales, al igual que muchos otros miembros del patriciado de Núremberg<sup>54</sup>. Estas relaciones también sirvieron como contactos en el extranjero para los viajeros posteriores<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> El monasterio Santa María de Montserrat ya era un popular destino de peregrinación en el siglo XI, sobre todo, a partir del XIV. Véase sobre la historia, Anselm M. ALBAREDA, Josep MASSOT i MUNTANER, *Historia de Montserrat*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2011, pp. 17-83, 166-187. Treinta años más tarde, Hieronymus Münzer también viajó a “Nuestra Señora de Montserrat” y dejó una descripción detallada del santuario, véase Klaus HERBERS, “Jerónimo Münzer y sus visitas a lugares marianos y santiagoueses en 1494/95”, en *Maria y Iacobus en los caminos jacobeos*. IX Congreso internacional de estudios jacobeos, ed. Adeline Rucquoi (Colección científica), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2017, pp. 203-213, aquí, p. 207; Klaus HERBERS, *Hieronymus Münzer.... op. cit.*, pp. 53-58.

<sup>51</sup> Probablemente se refiere a la capilla construida en el siglo IX en honor a María dentro del complejo de San Salvador de Oviedo. Sobre la capilla véase César GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, “Las primeras fundaciones”, en *La catedral de Oviedo. I. Historia y restauración*, eds. Francisco de Caso, Cosme Cuenca, Roberto Tolín, Oviedo, Ediciones Nobel, 1999, pp. 21-73, aquí, pp. 35-36. Una identificación con el santuario asturiano de Santa María de Covadonga es bastante incierta, teniendo en cuenta la cronología del relato y la ubicación de Covadonga a unos 80 km de Oviedo, aunque era una parada popular para los peregrinos a Santiago. Véase Andrés MARTÍNEZ VEGA, “El santuario de Covadonga en la Ruta Jacobea. La identificación de la Virgen y Santiago”, en *Maria y Iacobus en los caminos jacobeos.... op. cit.*, pp. 303-321, aquí, pp. 304-307. Véase sobre Covadonga como posible escala Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ, *Nach Santiago.... op. cit.*, p. 70, nota 11. Robert PLÖTZ, “Santiago-peregrinatio...”, *op. cit.*, pp. 98-99, cita la Virgen del Pilar en Zaragoza como parada del peregrino. Sobre el centro de peregrinación de San Salvador de Oviedo véase Eduardo CARRERO SANTAMARÍA, *El conjunto catedralicio de Oviedo durante la Edad Media. Arquitectura, topografía y funciones en la ciudad episcopal* (Arte y Arquitectura 10), Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2003, pp. 27-78; *idem*, “La ciudad santa de Oviedo, un conjunto de iglesias para la memoria del rey”, *Hortus Artium Medievalium*, 13 (2007), pp. 375-389, aquí, pp. 377-380, 383-384.

<sup>52</sup> “Item, Peter Rieter rayt gen Sant Jacob in Gallicie vnd Finis Terre mit eim Knecht, vnd verzert dritthalb hundert Ducaten, nach Crist Gepurt virzehundertt vnd jn dem achtvndzweizigsten Jar, vnd rayt durch Jstories gen Salfator, vnser lieben Frawen, vnd am wyderreyten gen Munzenrat, vnser lieben Frawenn, in Kattellania vnd gen Sant Anthonj jn Bemund”. Lisa WALLEIT, “Nürnberg Patrizier...”, *op. cit.*, pp. 367-368. Esta y las siguientes citas del original alemán han sido traducidas al español por la autora.

<sup>53</sup> Para una posible identificación, véase Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ, *Nach Santiago.... op. cit.*, pp. 70-71, nota 14, p. 20.

<sup>54</sup> Sobre las relaciones comerciales de mercaderes de Núremberg en la península ibérica, con especial atención a Barcelona, véase Nikolas JASPERT, “Ein Leben in der Fremde. Deutsche Handwerker und Kaufleute im Barcelona des 15. Jahrhunderts”, en *Ein gefüllter Willkomm. Festschrift für Knut Schulz zum 65. Geburtstag*, ed. Franz Josef Felten, Aachen, Shaker, 2002, pp. 435-462, aquí, pp. 442-453. Véase también Wolfgang STROMER VON REICHENBACH, “Oberdeutsche Unternehmen im Handel mit der Iberischen Halbinsel im 14. und 15. Jahrhundert”, en *Fremde Kaufleute auf der Iberischen Halbinsel*, ed. Hermann Kellenbenz, Köln, Böhlau, 1970, pp. 156-175, aquí, p. 164, nota 32.

Sebald Rieter el Viejo nos proporciona más información. Comienza su relato nombrando las paradas más importantes del sur del Sacro Imperio Romano Germánico y se centra en los salvoconductos que recibieron él y sus compañeros de viaje de diversos gobernantes seculares y eclesiásticos: “Jtem, yo, Sebald Rieter, cabalgué hacia el santo apóstol Santiago en Compostela en Galicia y hacia Finisterre junto con mi cuñado, el señor Apel de Lichtenstein, el día de San Miguel del año LXII y cabalgamos a Lanshut a mi señor el duque Luis y Su Merced nos dio una carta de recomendación para nuestro gentil señor el Rey, ya que teníamos antes una carta de mi viejo señor de Sajonia, también de mi señor de Wurzburg”<sup>56</sup>. Estas cartas de recomendación le guiaban a él y a sus compañeros a las cortes más importantes, y Sebald el Viejo da fe de sus intensos contactos con las casas reales y ducales de la Europa occidental medieval.

En lo que respecta a la elección de la ruta, Sebald refiere los conflictos bélicos entre Luis XI de Francia, Enrique IV de Castilla y Juan II de Aragón, que obligaron al grupo a tomar un camino diferente al de Peter Rieter: “(...) no pudimos pasar por la discordia”<sup>57</sup>.

Los salvoconductos facilitaban mucho el viaje, sobre todo en cuanto a la esperanza de hospitalidad en las cortes y el paso simplificado por las estaciones de aduana. Sin embargo, no protegían de los peligros en los caminos, que exigían mucho valor a los peregrinos, especialmente en una situación de guerra. Las cartas de recomendación servían como prueba del estatus y tenían al mismo tiempo la finalidad de conceder seguridad y exención de aranceles<sup>58</sup>. Sebald indica a su vez sus estrechos vínculos con la alta sociedad al nombrar a sus compañeros de viaje, miembros de la clase patricia de Núremberg<sup>59</sup>. También destaca a menudo la ayuda que recibieron de miembros de la alta nobleza europea<sup>60</sup>.

No se puede subestimar la importancia de los salvoconductos para la seguridad. Antes de iniciar el viaje, Sebald Rieter y su acompañante se hicieron con cartas del duque Guillermo III de Sajonia y de Juan III de Grumbach, obispo de Wurzburg<sup>61</sup>, que garantizaban la protección de los viajeros durante las controversias entre los duques

<sup>55</sup> Al viajar a Jerusalén, Sebald el Joven también se benefició de los contactos que sus antecesores habían establecido en Europa, Alf HELLINGER, “Heiliglandfahrer...”, *op. cit.*, pp. 208-209.

<sup>56</sup> “Jtem, ich, Sewalt Rieter, reytt zw dem heyligen Apostel Sant Jacob gen Conpostel jn Galicia vnd zw Finis Terre mitsamt mein Swager her Apel vom Lichtenstein, zu Michahelis anno LXII vnd wir ritten fur Lanzhutt zu meinem Hern Herzog Lwdwig vnd vns gab Sein Gnad einen gutten Fuderprieff gen vnseren gnedigen Hern dy Konig, so hetten wir vor einem Brieff vonn meinem alten Hern von Sachsens, auch von meinem Hern von Wurzburgk [...]”, Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, p. 369.

<sup>57</sup> “[...] wir kuntten Vnfrids halben nicht durchkomen”. Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, p. 372.

<sup>58</sup> Werner Paravicini, “Fürschriften...”, *op. cit.*, p. 914.

<sup>59</sup> Entre sus compañeros de viaje estaban Axel de Lichtenstein, Hans Ortloff, Ulrich Haller und Erhart Pressler, Lisa Walleit, “Nürnberger Patrizier...”, pp. 369, 371-372.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 352.

<sup>61</sup> En un principio, Juan III se unió al príncipe elector Federico II de Brandeburgo y a su hermano, el margrave Alberto III Aquiles, pero luego se pasó al bando de la casa de Wittelsbach; véase Wolfgang Ribbe, “Friedrich II., Mgf. v. Brandenburg”, *Lexikon des Mittelalters*, 4 (1999), p. 948; Mario MÜLLER, “Kurfürst Albrecht Achilles (1414-1486). Kurfürst von Brandenburg, Burggraf von Nürnberg” (*Jahrbuch des Historischen Vereins für Mittelfranken* 102), Ansbach, Selbstverlag des Historischen Vereins für Mittelfranken, 2014.

de Brandeburgo y la casa de Wittelsbach<sup>62</sup>. En la primera etapa de su viaje a finales de septiembre de 1462, en la corte de Luis IX, duque de Baviera, en Lanshut, el grupo de peregrinos recibió una carta de recomendación dirigida al emperador Federico III de Habsburgo. Esta tenía un gran valor, sobre todo teniendo en cuenta las disputas de Federico con su hermano, el duque Alberto VI de Austria, y las crecientes acciones bélicas a partir de septiembre de 1462 en los territorios bávaro y austriaco<sup>63</sup>.

El grupo viajó por el sur de Alemania, Austria y Suiza hasta llegar a Milán. En 1428 y 1432, Peter Rieter ya había viajado por la zona, por lo que Sebald podría recurrir a los contactos de su padre<sup>64</sup>. El salvoconducto que les otorgó el duque Francesco I Sforza<sup>65</sup> les ofrecía seguridad para la siguiente etapa hacia Francia. La ruta, no carente de peligro, se vio afectada por los disturbios en torno a Felipe de Saboya<sup>66</sup> y su padre Luis I<sup>67</sup>. La rebelión de Felipe contra el segundo duque de Saboya comenzó ya en 1462 y finalmente condujo al encarcelamiento del hijo en Francia en 1464<sup>68</sup>. Por ello fue importante para los peregrinos que los hermanos Amadeo IX<sup>69</sup>, Luis II<sup>70</sup> y Felipe de Saboya les ofrecieran su

<sup>62</sup> Tanto el duque de Sajonia como el obispo de Wurzburg mantenían buenas relaciones con el duque de Baviera, Luis IX. La lucha no terminó hasta 1463 con la Paz de Praga; véase Dieter WEISS, "Franken am Ausgang des späten Mittelalters", en *Handbuch der Bayerischen Geschichte. Dritter Band, erster Teilband: Geschichte Frankens bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*, eds. Max Spindler y Andreas Kraus, München, C.H. Beck, 1997, pp. 427-450, aquí, pp. 440-441.

<sup>63</sup> Además de las disputas con su hermano Alberto VI, archiduque de Austria, el emperador Federico III se vio en serias dificultades con la ciudad de Viena y tuvo que defenderse de los soldados despedidos por él sin sueldo; véase Ferdinand OPLL, *Nachrichten aus dem mittelalterlichen Wien. Zeitgenossen berichten*, Wien, Köln, Weimar, Böhlau, 1995, pp. 181-184. Véase también Konstantin Moritz Ambrosius LANGMAIER, *Erzherzog Albrecht VI. von Österreich (1418-1463). Ein Fürst im Spannungsfeld von Dynastie, Regionen und Reich* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii 38), Köln, Weimar, Wien, Böhlau, 2015, pp. 566-578.

<sup>64</sup> Sobre el comercio de salitre en Friburgo (Suiza), véase Wolfgang STROMER VON REICHENBACH, "Oberdeutsche Unternehmen...", *op. cit.*, p. 164 nota 32. Sobre los negocios de Peter Rieter en Milán, véase Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ, *Nach Santiago...*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>65</sup> Duque de Milán 1450-1466; véase Giorgio CHITTOLO, "Sforza", *Lexikon des Mittelalters*, 7 (1995), col. 1821-1842, aquí, col. 1822.

<sup>66</sup> También llamado "Felipe sin Tierra" o "Felipe de Bresse". Hijo de Luis I y de Ana de Lusignan, hermano de Amadeo IX y de Luis II, fue conde de Bresse (1460-1497) y duque de Saboya (1496-1497), véase Bernard DEMOTZ, "Philipp II., Hrg. v. Savoyen", *Lexikon des Mittelalters*, 6 (2000), col. 2073-2074.

<sup>67</sup> Luis I, duque de Saboya, fue el padre de Felipe de Saboya, Luis II y Amadeo IX, entre otros; este último lo sucedió en el ducado. Luis I dejó en gran medida el gobierno a su esposa, Ana de Lusignan, que favorecía a sus compatriotas chipriotas, lo que hizo que Felipe encontrara numerosos partidarios saboyanos en su rebelión; véase Bernard DEMOTZ, "Ludwig, Hrg. v. Savoyen", *Lexikon des Mittelalters*, 5 (1991), col. 2198; Bernard DEMOTZ, "Philipp II...", *op. cit.* Desde 1451, Luis I era el suegro del rey francés Luis XI a través de su hija Carlota, véase Philippe CONTAMINE, "Ludwig XI.", *Lexikon des Mittelalters*, 5 (1991), col. 2186-2189, aquí, col. 2187.

<sup>68</sup> Incluso después de su liberación en 1466, Felipe trató incansablemente de conseguir el ducado de Saboya, lo que logró en los últimos años de su vida. Sobre su rebelión, véase François Charles UGINET, "Iolanda di Francia, duchessa di Savoia", *Dizionario Biografico degli Italiani*, 62 (2004), <http://www.treccani.it/enciclopedia/> (30-08-2022).

<sup>69</sup> Amadeo IX el Feliz fue duque de Saboya entre 1465 y 1472. Debido a su vida ejemplar como gobernante cristiano, fue beatificado por el papa Inocencio XI en 1677. Durante su grave enfermedad, su esposa, Yolanda de Valois, se encargó de la regencia del ducado a partir de 1469; véase Bernard DEMOTZ, "Amadeus IX", *Lexikon des Mittelalters*, 1 (1980), col. 503; Joachim SCHÄFER, "Amadeus IX. von Savoyen", *Ökumenisches Heiligenlexikon*, <https://www.heiligenlexikon.de/> (30-08-2022).

<sup>70</sup> Luis II el Joven fue conde de Ginebra (1460-1482) y rey de Chipre (1459-1460) por matrimonio con Carlota de Lusignan; véase Samuel GUICHENON, *Histoire généalogique de la royale maison de Savoie, justifiée par titres*,

apoyo durante su estancia en Ginebra: “Después a Ginebra, había tres jóvenes señores de Saboya, el príncipe, el conde de Ginebra y monseñor Felipe, que se ofrecieron graciosamente contra nosotros, si no necesitábamos dinero o caballo, no se nos debería negar”<sup>71</sup>. El grupo continuó finalmente su recorrido hacia Aviñón bajo la escolta de un heraldo ducal<sup>72</sup> de Yolanda de Valois<sup>73</sup>, esposa de Amadeo IX y hermana del rey francés, Luis XI<sup>74</sup>.

En una reunión con Alain de Coëtivy, cardenal de Aviñón<sup>75</sup>, Sebald el Viejo y sus compañeros se enteraron de la incierta situación en las calles y del desorden general, pues el grupo se vio directamente afectado por la guerra civil catalana, provocada por un lado por la lucha por la corona de Navarra y, por otro, por las disputas dinásticas de los Trastámara, y que mantuvo en vilo al norte peninsular especialmente durante los años 1462 a 1472<sup>76</sup>. Los peregrinos siguieron su camino acompañados por un tal Román, heraldo del conde de Foix y Béarn<sup>77</sup>, y en posesión de salvoconductos del cardenal para el conde y para el rey Juan II de Aragón y Navarra. El conde Gastón IV fue aliado en la guerra civil catalana del rey francés Luis XI y a menudo actuó como mediador entre las casas reales francesa y aragonesa<sup>78</sup>.

---

*fondations de monastères, manuscrits, anciens monuments, histoires et autres preuves authentiques. Enrichie de plusieurs portraits, sceaux, monnaies, sculptures et armoiries*, Lyon, G. Barbier, 1660, vol. 1, p. 522; Guiseppe GULLINO, “Ludovico di Savoia, re di Cipro”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, <https://www.treccani.it/enciclopedia/ricerca/ludovico-di-savoia/> (30-08-2022).

<sup>71</sup> “Dornach genn Jenff, do waren drey jung Hern von Sofoy, der Prinz, der Graff von Jenff vnd Monsior Fylipp, die erputten sich gnediglich gegen wns, ob wyr jcht dorfften Gelt oder Pfertt, solte vns vnuerzagt sein”, Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, pp. 370-371.

<sup>72</sup> Sobre el significado del heraldo como escolta, véase Gert MELVILLE, “Hérauts et héros”, en *European Monarchy. Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, eds. Heinz Duchhardt, Richard A. Jackson, David Sturdy, Stuttgart, Steiner, 1992, pp. 81-97, aquí, pp. 81-84, 87-94; Werner FAULSTICH, *Medien zwischen Herrschaft und Revolte. Die Medienkultur der frühen Neuzeit (1400-1700)*, (Die Geschichte der Medien 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, pp. 70-73; Gustavo ILLADES AGUIAR, “Esbozo del pregonero en la Edad Media española”, *Medievalia*, 47 (2015), pp. 43-53, aquí, p. 44 con nota 3.

<sup>73</sup> Debido a la grave enfermedad de su marido, Yolanda de Saboya obtuvo la regencia del ducado a partir del año 1469, lo que desencadenó una guerra civil en Saboya; véase Samuel GUCHENON, *Histoire généalogique... op. cit.*, vol. 1, pp. 552-555, 557; Philippe CONTAMINE, “Ludwig XI...”, *op. cit.*; François Charles UGINET, “Yolanda di Francia...”, *op. cit.*

<sup>74</sup> Luis XI, rey de Francia 1423-1483, tenía estrechos vínculos con el ducado de Saboya: su hermana Yolanda era la esposa de Amadeo IX, él mismo estaba casado en segundas nupcias con Carlota, hija del duque de Saboya; véase Philippe CONTAMINE, “Ludwig XI...”, *op. cit.*, col. 2187.

<sup>75</sup> René KERVILER, *Répertoire général de bio-bibliographie bretonne. Livre premier: Les bretons*. (9), Rennes, Plihon et Hervé, 1886-1908, vol. 9, p. 419; Jacques VERGER, “Avignon”, *Lexikon des Mittelalters*, 1 (1980), col. 1301-1304, aquí, col. 1302.

<sup>76</sup> Aunque era el legítimo heredero al trono, a Carlos de Viana, hijo del rey Juan II de Navarra y Aragón, se le negó la Corona de Navarra durante toda su vida. Su lucha por el trono coincidió con las contiendas dinásticas de los Trastámara, por lo que, entre otros nobles, Enrique IV, rey de Castilla, y Luis XI, rey de Francia, también se vieron involucrados en las controversias. Véase Florence SERRANO FARINA, “Poder, violencia y plurilingüismo en Navarra a mediados del siglo XV”, *Roda da Fortuna. Revista Electrónica sobre Antiguidade e Medieval*, 2 (2013), pp. 11-30.

<sup>77</sup> Gastón IV, conde de Foix y Béarn (1436-1472). Estaba casado con Leonor, hija del rey aragonés Juan II. A través de su unión con la heredera al trono navarro, Gastón IV fue un pretendiente a la Corona de Navarra; véase Philippe CONTAMINE, “Une page d’histoire diplomatique au XVe siècle: Charles VII, roi de France, Gaston IV, comte de Foix, Jean d’Aragon, roi de Navarre, Charles, prince de Viane, et Henri IV, roi de Castille (1456)”, en *Minorités juives, pouvoirs, littérature politique en Péninsule Ibérique, France et Italie au Moyen Âge. Études offertes à Béatrice Leroy*, eds. Jean Pierre Barraqué y Véronique Lamazou-Duplan, Biarritz, Atlantica, 2006, pp. 113-126, aquí, pp. 115-123.

<sup>78</sup> Jaime VICÉNS VIVES, *Juan II de Aragón (1398-1479). Monarquía y revolución en la España del siglo XV*, eds. Paul H. Freedman, Josep M. Muñoz i Lloret, Pamplona, Urogoiti, 2003, aquí, pp. 275-276.

Los viajeros continuaron por Béarn y Bayona y llegaron a España por el golfo de Vizcaya<sup>79</sup>. Sebald el Viejo informa a los lectores de su relato sobre los enfrentamientos entre el rey de Francia y el monarca aragonés<sup>80</sup>. Refiere explícitamente los tumultos en torno a Barcelona y la entrega de la ciudad de Perpiñán a Juan II como motivo del desvío de la ruta: “Debemos hacerlo porque había una gran discordia en la región, y el rey de Francia había enviado a su gente a servir al rey de Aragón, y habían acampado frente a Barcelona en Cataluña, cuando los catalanes consideraron ponerse del lado del rey de España en cierta cuestión, que entonces les ayudó, y algunos franceses sufrieron daños fuera de la ciudad en una escaramuza y tuvieron que marcharse. Y llegamos a Perpiñán, que se entregó al rey Aragón y tuvimos que desplazarnos un poco”<sup>81</sup>.

Después de visitar el sepulcro del Apóstol en Santiago de Compostela, el grupo pasó unos días de marzo del año 1463 en compañía del rey Enrique IV de Castilla, al que conocieron en Burgos<sup>82</sup>. Aunque siguieron recorriendo el camino junto al rey hasta poco antes de Bayona, y también se reunieron allí con el rey francés Luis XI, no tuvo lugar ningún encuentro con Juan II de Aragón y Navarra<sup>83</sup>. Desde el punto de vista económico, contactar con Juan II habría sido ciertamente ventajoso para los peregrinos de Núremberg, ya que el reino de Aragón era un socio comercial codiciado<sup>84</sup>. Sebald expresa su pesar por la oportunidad perdida y relata: “Y nos hubiera gustado mucho ir al rey de Aragón a buscar su compañía, pero por la discordia no pudimos llegar, nos

<sup>79</sup> Especialmente en la segunda mitad del siglo XV, el territorio estuvo expuesto a diversas controversias que tenían sus orígenes en las reclamaciones contrapuestas de Francia y Castilla, así como en las luchas políticas de diversos grupos nobiliarios; véase Ernesto GARCÍA FERNÁNDEZ, “Guerras y enfrentamientos armados: las luchas banderizas vascas”, en *Los ejércitos*, ed. Francisco Rodríguez de Coro, Vitoria-Gasteiz, Fundación Sancho el Sabio, 1994, pp. 59-104, aquí, pp. 67, 77-84.

<sup>80</sup> El rey francés Luis XI respaldó desde finales de 1462 a Juan II de Aragón a cambio del Rosellón y del condado de Cerdeña con un ejército al mando de Gastón de Foix; véase Carmen BATTLE GALLART, “Triunfo nobiliario en Castilla y revolución en Cataluña”, en *Historia de España de la Edad Media*, ed. Vicente Ángel Álvarez Palenzuela (Ariel historia), Barcelona, Ariel, 2002, pp. 745-774, aquí, pp. 768-769. Sobre los acontecimientos en general y en detalle sobre el Tratado de Bayona, véase Jaime VICÉNS VIVES, “Juan II...”, *op. cit.*, pp. 277-290.

<sup>81</sup> “Das must wir dorumb thun, wan grosser Vnfrid im Land was vnd der Konig von Franckreich het sein Volck zu Dinst dem Konig von Arigan vnd hetten sich gelegert fur Persolon in Kattolonj, wan dy Kattolonier vermainten sich von etlicher Sach zw schlagen, an den Konig von Ißponj, der jn dan Hilff thet, vnd numenaj etlich Francoisch vor der Stat Schaden Scharmuzels halben vnd musten abziehenn. Vnd komen fur Perplian, das dergab sich an den Konig Arigan vnd wyr musten otwas vmbziehenn”. Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, pp. 374-375.

<sup>82</sup> La estancia del rey Enrique IV en Burgos está documentada para el 13 de marzo de 1463; véase Juan TORRES FONTES, *Itinerario de Enrique IV de Castilla* (Biblioteca “Reyes Católicos”. Estudios 8), Murcia, 1953, p. 141.

<sup>83</sup> Con motivo de las negociaciones que dieron lugar a la “Sentencia arbitral de Bayona”, los tres reyes –Luis XI de Francia, Enrique IV de Castilla y Juan II de Aragón– residieron en la ciudad desde el 23 de abril de 1463; véase Juan TORRES FONTES, *Itinerario de Enrique...*, *op. cit.*, p. 143; Carmen BATTLE GALLART, “Triunfo nobiliario...”, *op. cit.*, pp. 769-770; Jaime VICÉNS VIVES, “Juan II...”, *op. cit.*, pp. 286-289.

<sup>84</sup> Especialmente a mediados del siglo XV, muchas familias de Núremberg establecieron relaciones comerciales con Cataluña. Sobre todo, las tres importantes ciudades comerciales de Barcelona, Valencia y Zaragoza destacaron como codiciados socios económicos; véase Nikolas JASPERT, “Leben...”, *op. cit.*, pp. 442-443; Dietrich BRIESEMEISTER, *Spanien aus deutscher Sicht. Deutsch-spanische Kulturbeziehungen gestern und heute* (Beihefte zur Iberoromania, 20), Tübingen, Niemeyer, 2004, p. 60. Véase también Hermann KELLENBENZ, *Fremde Kaufleute auf der Iberischen Halbinsel*, Köln, Böhlau, 1970.

temimos no poder salir por la discordia”<sup>85</sup>. Ya en la corte francesa, Luis XI proporcionó a los viajeros un heraldo que los acompañara en su trayecto y pidió que se transmitiera un mensaje a su hermana Yolanda de Valois.

Sebald el Viejo no entra en detalles sobre el itinerario de vuelta y sus diferentes paradas, solo subraya que fueron recibidos honorablemente por muchos caballeros. Únicamente la estancia con Yolanda en Ginebra se describe con más detalle: “Y en el camino visitamos a muchos señores que nos ofrecieron educación y honor, y a la hermana del Rey, la Saboya, que también nos ofreció muchos honores y nos brindó vino y nos envió a su mayordomo y al mariscal para ver si teníamos alguna rotura”<sup>86</sup>. Después de 35 días, el grupo regresó vía Lanshut a Núremberg.

## La tradición familiar de peregrinar

Antes y durante sus recorridos, los viajeros de la familia Rieter pudieron beneficiarse de la rica experiencia transmitida oralmente y por escrito por las generaciones anteriores<sup>87</sup>. Como ya se ha mencionado, de los relatos de viaje de Peter y Sebald el Viejo se han conservado un total de tres manuscritos. En dos casos se trata de un llamado “Libro de familia”, cuyo objetivo era mantener viva la memoria de la estirpe<sup>88</sup>. En ellos la recopilación fue iniciada por un pariente. El tercer manuscrito que contiene las descripciones de Peter y Sebald el Viejo, así como el autógrafo de Sebald el Joven con la historia de su viaje a la Tierra Santa, también fue redactado por un descendiente. Los tres documentos permanecieron en la familia hasta que los Rieter se extinguieron en el siglo XVIII<sup>89</sup>. Los documentos que se conservan no son, como se creyó durante mucho tiempo, versiones abreviadas de textos originales más largos, sino los relatos completos<sup>90</sup>.

<sup>85</sup> “Vnd wir weren gar gerne gewest pey dem Konig von Aragan, sein Gesellschaft zu holen, kunt wir Vnfrides halben nicht dohin komen, wir besorgten, wir kunten nicht herauß Vnfrides halben”. Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, p. 378.

<sup>86</sup> “Vnd vntterwegen waren wyr pey vyl Heren, die vns Zucht vnd Er erputten, vnd pey des Konigs Swester, der von Sofohy, dy vns auch vil Ere erput vnd vns Wein schanckt vnd schickt vns zu jren Hoffmayster vnd Malschalck (sic), ob wir keinerley Pruch hetten. Vnd wir liesen vnseren Weg wyder herhaym sten fur Landßhut”, Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, p. 378. Desde el siglo XV era costumbre en las cortes el recibimiento honorífico de viajeros y peregrinos. Véase sobre la hospitalidad aristocrática Werner PARAVICINI, “Von der Heidenfahrt...”, *op. cit.*, p. 107.

<sup>87</sup> Alf HELLINGER, “Heiliglandfahrer...”, *op. cit.*, p. 215.

<sup>88</sup> StadtAN, D14 B5 y BL, Eg. 1901. Véase Randall HERZ, *Reise...*, *op. cit.*, p. 284.

<sup>89</sup> Véanse las descripciones de los manuscritos en Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, pp. 356-365.

<sup>90</sup> Esta suposición, que ha prevalecto durante mucho tiempo en la investigación histórica, se basa en la frase “(...) sovil ich derselben schriftwürdig darinnen gefunden” (“todo lo que encontré allí que merece ser escrito”), contenida en el prefacio de Ans., Hs. 2, fol. 1r. Véase Reinhold RÖHRICHT, Heinrich MEISNER, *Reisebuch...*, *op. cit.*, pp. 9-14. Sobre la reevaluación de la fuente, véase Randall HERZ, *Reise...*, *op. cit.*, p. 11 y, en detalle, Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, pp. 342, 362, 365.

Peter y Sebald el Viejo subrayan que emprendían las peregrinaciones en memoria y honor de su familia, aunque los motivos religiosos también desempeñaban su papel, en consonancia con la cultura burguesa temprana, que se caracterizaba por una religiosidad constante<sup>91</sup>. Peter concluye su relato del viaje a Santiago de Compostela con estas palabras: “Y lo hizo con buena voluntad, para tener el honramiento de mis descendientes de visitar los lugares santos, si Dios los amonesta, pero había jurado hacerlo”<sup>92</sup>. Sebald también termina su narración casi de la misma manera e insiste en que realiza el viaje a Santiago en memoria de sus familiares. Al igual que su padre, hace hincapié en mantener viva la herencia familiar: “Hice esto con una buena voluntad, para tener el honramiento de mis descendientes, para buscar el lugar sagrado y los busquen con gusto. Que María y el querido Señor Santiago nos ayuden”<sup>93</sup>.

Los siguientes compiladores y copistas del siglo XVI subrayaron en el prefacio que, aunque su interés radicaba principalmente en la transmisión del relato de Jerusalén de Sebald el Joven, también anotaron los de Peter y Sebald el Viejo para la posterioridad. El *Reiszbuch Herrn Peters und Sebald Rieters* de 1562 dice: “[...] quiero contarles en primer lugar sobre algunos de mis antepasados difuntos de los Rieter, de los tiempos en que vivieron y de lo que nos relatan sobre cosas lejanas de este mundo [...], para la memoria de mis descendientes”<sup>94</sup>. Y en el año 1596, el autor del *Reisebuch der Familie Rieter* indica: “En el mes de diciembre yo, Hans Rieter de Kornburg, [...] he [recopilado] aquí los viajes de Peter Rieter el Viejo, igualmente también de su hijo Sebald Rieter el Viejo, que ambos realizaron [...], los mismos con los viajes realizados del nietecito e hijo Sebald Rieter el Joven [...], para que se encuentren juntos, en buena consideración de los descendientes”<sup>95</sup>. Ambos copistas resaltan claramente la tradición en sus prólogos, les sirve de justificación y legitimación para la realización de los libros.

El tercer aspecto de la tradición familiar, la exhibición de escudos de armas en la tumba del Apóstol en Galicia, sirvió igualmente para generar prestigio. El autor del *Reisebuch* era consciente de la importancia de la peregrinación a Santiago de Compostela y destacó específicamente el pasaje sobre la visita a la cripta de Santiago<sup>96</sup>, pues las únicas rúbricas contenidas en los textos de Peter y Sebald el Viejo en este manuscrito, aparte de los títulos, se encuentran en el párrafo sobre el Apóstol. La visita de la sepultura no solo era importante desde el punto de vista religioso; a lo largo de los

<sup>91</sup> Alf HELLINGER, “Heiliglandfahrer...”, *op. cit.*, pp. 214-216

<sup>92</sup> “Vnd thet das jn einer gutten Maynung, mein Nachkomen Andacht zu haben, dy heyligen Stett zu besuchen, ob sie Gott ermant, er hett es aber gelobt zw thun”. Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, p. 368.

<sup>93</sup> “Das dette jch jn einer gutten Maynung, meinen Nachkomen Andacht zu haben, heylig Stett zu vnd dy gern zu suchen. Des helff vns Maria vnd der lieb Here Sant Jacob”. Lisa WALLEIT, “Nürnberger Patrizier...”, *op. cit.*, p. 378.

<sup>94</sup> “Will ich zuvorderst ettlicher meiner Voreltern der Rietter Seligen, zu was Zeitten dieselben gelebt vnd wider unß von dieser Wellth abgeschiden Meldung thun [...] erzelen, meinen Nachkommen zu Gedechtnus”. BL, Eg. 1901, fol. 1r.

<sup>95</sup> “Im Monat Decembris hab ich, Hanß Rieter von Kornburg [...] Peter Rieters deß Eltern, deßgleichen auch seines Sohns Sebalden Rieters deß Eltern, beeder volbrachte Raisen [...] dieselben zu ihres Enickleins und Sohns auch Sebalden Rieters des Jüngern [...] volbrachten Raisen hieren [zusammengestellt], damit sy beysammen zu befinden, den Nachkomen in Wolmainung”. Ans., Hs. 2, fol. 1r.

<sup>96</sup> Ans., Hs. 2, fol. 4r-4v.

siglos, el carácter simbólico y representativo asociado a Santiago de Compostela también desempeñó un papel importante<sup>97</sup>.

Aunque la brevísima descripción que nos dejó Peter de su viaje no contiene detalles sobre su estancia en Santiago de Compostela, sí conocemos algunos por su hijo Sebald. Cuenta que su padre ya había hecho instalar un gran cuadro sobre el coro de la catedral, que debía ser renovado. En la restauración, Sebald hizo añadir una gran cruz y una imagen del apóstol, así como referencias a su madre, a su esposa y a él mismo. Pero esto no fue suficiente para satisfacer la tradición familiar. Junto con sus compañeros, Sebald el Viejo añadió su escudo y se aseguró de que los emblemas que faltaban de otros miembros de la familia también encontraron un lugar bien visible encima de la imagen de Peter Rieter. En su relato cita como motivo tanto la tradición de la peregrinación como la familiar: “Y el señor Apel y yo, junto con nuestros nobles compañeros, colocamos nuestro escudo en el coro, como acostumbran a hacer los nobles peregrinos, pero en buena voluntad, para tener el honramiento de nuestros descendientes por los lugares santos y visitarlos con gusto”<sup>98</sup> (Figs. 1, 2).

## Conclusiones

Los dos relatos de viaje que se han conservado sobre la peregrinación a Santiago de Compostela de la familia Rieter reflejan el espíritu de la época y el desarrollo del género literario en el siglo XV. La brevedad y la sencillez que caracterizan sobre todo el relato de Peter Rieter corresponden a la forma narrativa establecida a principios del siglo XV. Sebald, por su parte, destaca en su descripción los elementos de su viaje aristocrático, propios de su estatus social y típicos de la segunda mitad del siglo XV. Comenzando con el recorrido por territorio bávaro, Sebald informa de sus buenos contactos con importantes gobernadores. Viajar de una corte a otra estaba en consonancia con el espíritu de la época y daba fe de las diversas relaciones internacionales de la familia patricia de Núremberg. Incluso después de su regreso a casa, los salvoconductos y cartas de recomendación atestiguan el honor concedido a los Rieter y consolidaban su posición dentro del patriciado urbano. Por lo tanto, la transmisión escrita de los relatos no era interesante únicamente para los propios peregrinos, sino también para las generaciones posteriores. Y no solo los viajeros se beneficiaban de la red tejida por los Rieter en la Europa occidental, sino que también las dinastías nobles podían así cumplir con los requisitos del comportamiento honorable de la época: cumpliendo con sus deberes de anfitriones, podían aumentar su prestigio.

<sup>97</sup> Irene MERA ÁLVAREZ, “Visita extranjera...”, *op. cit.*, p. 195, argumenta a favor de establecer un subgénero literario propio para esta literatura peregrina debido a las similitudes en las descripciones de Santiago.

<sup>98</sup> “Vnd Hern Apel (sic) vnd jeh mitsampt vnsern erbern Gesellen slugen vnser Wappen auff jn dem Kore, als dy erbern Pylgram pflegen zu thun, doch jn einer gutten Maynung vnseren Nachkomen Andacht zu heyiligen Stetten zu haben vnd dy gerne zu suchen”. Lisa WALLEIT, “Nürnberg Patrizier...”, *op. cit.*, p. 376.



Fig. 1. Escudos de Peter Rieter y sus dos esposas, Clara Grunther y Barbara de Seckendorff, Ans. Hs. 2, fol. 1v.

La tradición de la peregrinación se mantuvo durante siglos por parte de los Rieter. No solo cuatro generaciones sucesivas –Hans, Peter, Sebald el Viejo y Sebald el Joven– siguieron la costumbre de peregrinar a Jerusalén, Santiago de Compostela y Roma. También los viajeros posteriores se beneficiaron de los conocimientos transmitidos en los relatos y pudieron aprovecharse de los contactos establecidos en el extranjero. Además, la tradición de los relatos bajomedievales se instauró como un elemento importante del orgullo familiar. La tradición de testimoniar por escrito las propias experiencias la inició Peter Rieter y la continuaron su hijo y su nieto. Las siguientes generaciones eran conscientes de la importancia de los viajes y del valor de los relatos



Fig. 2. Escudos de Sebald Rieter el Viejo y su esposa, Margareta de Lichtenstein, Ans. Hs. 2 fol. 2v.

para la posición social de la familia. Se encargaron de transmitir las descripciones de los peregrinos, manteniendo así la tradición familiar hasta el siglo XVIII.

Colocar escudos en el destino de una peregrinación era una forma popular de mostrar públicamente el honor de una familia. A través del relato de Sebald el Viejo sabemos que Peter ya había dejado su huella en la catedral de Santiago. Sebald renovó la imagen 35 años después y se hizo añadir a sí mismo, a su madre y a su esposa. Los escudos de varios miembros de la familia pintados en pergamino, que también mandó colocar, posiblemente ya habían sido preparados en Núremberg y transportados especialmente<sup>99</sup>. Es cierto que la colocación de blasones era una de las tareas obligatorias de un peregrino honorable y realzaba la reputación de la familia. Sebald se refiere explícitamente a esta costumbre cuando escribe que la presentación de la familia Rieter en Santiago pretendía servir de incentivo para nuevos viajes de las generaciones posteriores.

De este modo se observa que no solo las peregrinaciones en sí, sino también la redacción del relato y la preocupación por transmitirlo a las generaciones posteriores, representaban una tradición familiar que perduraba a lo largo de los siglos. El informe escrito de las paradas importantes del viaje, de las cortes visitadas y de los encuentros con personas influyentes, sirvió para generar prestigio. Las peregrinaciones bajomedievales de Peter, Sebald el Viejo y Sebald el Joven marcaron la reputación de la familia durante siglos. Sus orgullosos descendientes eran conscientes de ello y conservaron cuidadosamente los relatos de viaje.

**Volver al índice**

---

<sup>99</sup> Klaus HERBERS, “*Pilgertraditionen...*”, *op. cit.*, p. 31.



# La hija del papa: Margarita de Saboya en camino a Santiago

Peter Rückert

Hauptstaatsarchiv Stuttgart-Universität Tübingen,  
Alemania

## Introducción\*

A continuación, deseamos compartir la experiencia del Camino de una persona famosa que apenas es conocida como peregrina: “Margarita de Saboya, la hija del papa”. Esta acaba de ser presentada al público en una exposición internacional en Alemania, Suiza e Italia<sup>1</sup>. Con la historia de su vida y, sobre todo, con sus recién descubiertos autotestimonios, unas 150 cartas, Margarita de Saboya ofrece la extraordinaria posibilidad de un acercamiento personal a su historia<sup>2</sup>.

---

\* Estoy muy agradecido a Miriam Kroiher (Tübingen), Carlos González León (Tübingen) y Beatriz Cobo Martínez (Tübingen) por la traducción del texto al español. Se basa en el discurso que pronuncié el 24-03-2022 en el XII Congreso Internacional de Estudios Xacobeos “Camiños do saber, do andar e do crer”, en Santiago de Compostela. También estoy muy agradecido a Miriam Kroiher, a Carlos González León y a Beatriz Cobo Martínez por preparar el discurso.

<sup>1</sup> Véase el catálogo de la exposición *Die Tochter des Papstes: Margarethe von Savoyen. Begleitbuch und Katalog zur Ausstellung des Landesarchivs Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart*, editado por Peter Rückert, Anja Thaller y Klaus Oschema, Stuttgart 2020.

<sup>2</sup> Sobre el impresionante corpus de cartas que se conservan de Margarita de Saboya, véase el reciente trabajo de Anja THALLER, “Zur Buchkultur am spätmittelalterlichen württembergischen Hof. Buchbesitz und literarische Interessen

La biografía de Margarita está marcada por constantes sobresaltos, largos viajes e intensas experiencias<sup>3</sup>. A ello se unieron los constantes esfuerzos por cuidar su salud, así como la preocupación por su propia salvación espiritual, buscando “la curación del cuerpo y del alma”, lo que la impulsó repetidamente a peregrinar, culminando en su viaje a Santiago de Compostela en 1466<sup>4</sup>.

A partir de la biografía de Margarita de Saboya, se observarán sus experiencias en los lejanos viajes; viajes que la llevaron primero a tener distintos maridos por toda Europa, y luego a sus numerosas peregrinaciones. De ellas, nos centraremos en la más larga y significativa, el camino a Santiago de Compostela. Queremos seguir su camino hasta allí con detalle para entender su motivación y para comprender sus experiencias, las cuales ejemplifican la devoción personal de esta dama por el apóstol Santiago.

## La biografía de Margarita de Saboya

Hagamos primero un breve repaso de su vida<sup>5</sup>: Margarita nació el 7 de agosto de 1420 en Morges, a orillas del lago Lemán, y fue la hija menor del duque Amadeo VIII de Saboya y su esposa María de Borgoña<sup>6</sup>. Creció en el círculo de una familia numerosa, en un ambiente cortesano y digno, donde la música, el arte y la literatura eran de gran calidad. La gente hablaba y leía principalmente en francés, pero no cabe duda de que disponían también de conocimientos básicos de latín e italiano<sup>7</sup>.

A la edad de once años, Margarita se comprometió con Luis III de Anjou, conde de Provenza y rey titular de Sicilia y Nápoles, un matrimonio extremadamente lucrativo, especialmente con un rey francés en Italia<sup>8</sup>. El matrimonio se celebró formalmente al año siguiente y, apenas tres después, Margarita ya estaba de camino a su marido en Calabria.

---

der Margarethe von Savoyen (1420-1479) im Spiegel ihrer Briefe”, en Nigel F. Palmer (†), Peter Rückert, Sigrid Hirbodian (eds.), *Württemberg als Kulturlandschaft. Literatur und Buchkultur an Klöstern und Höfen im späteren Mittelalter (Kulturtopographie des alemannischen Raums)*, 12, Berlín/Boston, 2022, pp. 67-110.

<sup>3</sup> Más detallado en ese aspecto es Peter RÜCKERT, “Grenzerfahrungen im späten Mittelalter. Fürstliche Bräute beim Übergang in eine neue Welt”, *Siedlungsforschung. Archäologie - Geschichte - Geographie*, 38 (2021), pp. 131-152.

<sup>4</sup> Véase, para lo siguiente, también Peter RÜCKERT, “Heilung für Körper und Seele? Margarethe von Savoyen auf dem Weg nach Santiago de Compostela”, en Klaus Herbers, Peter Rückert (eds.), *Pilgern - Heil - Heilung (Jakobus-Studien)*, 25, Tübingen, 2023, pp.179-204.

<sup>5</sup> Sobre la biografía de Margarita de Saboya, además del catálogo de la exposición *Die Tochter des Papstes* (La hija del Papa) citado anteriormente (véase la nota 1), véanse también las contribuciones más detalladas sobre aspectos biográficos en el volumen de conferencias *Starke Frauen? Adelige Damen im Südwesten des spätmittelalterlichen Reiches*, editado por Klaus Oschema, Peter Rückert y Anja Thaller, Stuttgart, 2022.

<sup>6</sup> El cumpleaños de Margarethe ha sido detectado recientemente por Eva PIBIRI, “Margarethe von Savoyen - eine zentrale Figur auf dem Schachbrett der politischen Allianzen des Hauses Savoyen”, en *Starke Frauen...*, *op. cit.* (como en nota 5), pp. 75-93, aquí, p. 85.

<sup>7</sup> Véase también Henrike LÄHNEMANN, “Margarethe von Savoyen in ihren literarischen Beziehungen”, en *Encomia-Deutsch. Sonderheft der Deutschen Sektion der ICLS*, Tübingen, 2002, pp. 158-173, aquí, pp. 160-161.

<sup>8</sup> Para un análisis detallado, véase Eva PIBIRI, “Margarethe von Savoyen...”, *op. cit.* (véase la nota 6). Véase también la obra fundamental de Ernest CORNAZ, *Le mariage palatine de Marguerite de Savoie (1445-1449)*, (Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse Romande 2/15), Lausana 1932.



Fig. 1. La Virgen María salva a Margarita de Saboya en un naufragio. Tabla votiva, ca. 1434 (Museo Abbaziale di Montevergine, Mercogliano).

Sin embargo, el viaje a través del mar resultó especialmente peligroso, ya que las naves se vieron sorprendidas por una fuerte tormenta en la bahía de Nápoles, lo que les hizo encallar cerca de Sorrento<sup>9</sup>. La joven reina y su tripulación se salvaron de la muerte por los pelos: así lo muestra una maravillosa pintura sobre tabla que, al parecer, Margarita donó a la Virgen de Montevergine como exvoto por su afortunado rescate del ahogamiento. En el cuadro se ve a Margarita arrodillándose ante la Virgen María, que la coge la mano para que se salve, mientras la tripulación del barco, con las velas rasgadas y el mástil roto, reza o es tragada por el mar. Podemos suponer que la joven reina probablemente entregó más tarde su exvoto personalmente a la Virgen de Montevergine<sup>10</sup> (Fig. 1).

Margarita llegó a Cosenza sana y salva en julio de 1434, pero solo unos meses después de su primer encuentro su marido, Luis de Anjou, murió. A Margarita le tocaba imponerse con sus pocos compañeros en este entorno extranjero del sur de Italia, especialmente agitado por constantes disputas y guerras, además de hacer valer sus pretensiones sobre el dominio. No lo consiguió<sup>11</sup>.

Tras una larga y apremiante espera, su padre la llevó finalmente al lago de Ginebra como “Reina de Sicilia”. El viaje de vuelta en el invierno de 1435/36 fue también, como sabemos, muy agotador para la joven reina. Pero inmediatamente después de su regreso, su padre, el duque Amadeo, se puso a sondear a otros lucrativos candidatos para el matrimonio de la joven viuda.

Amadeo se había retirado a su castillo de Ripaille, en el lago Lemán, para llevar una vida monástica tras la muerte de su esposa, María de Borgoña; sin embargo, iba a causar un extraordinario revuelo<sup>12</sup> (Fig. 2): después de que el papa Eugenio IV abandonara el Concilio de Basilea en disputa, los miembros del dicho concilio eligieron al duque de

<sup>9</sup> También Eva PIBIRI, “Von der Königin von Sizilien zur Herzogin von Bayern: Die beiden Ehe der Margarethe von Savoyen”, en *Die Tochter des Papstes...*, *op. cit.* (como en nota 1), pp. 56-64, aquí, especialmente, el mapa del itinerario, p. 59.

<sup>10</sup> Para más detalles, véase Eva PIBIRI, “Margarethe von Savoyen...” (véase la nota 6), pp. 78-79.

<sup>11</sup> Véase también Francesco COGNASSO, *Amadeo VIII*, 2 vols., Turín 1930, aquí vol. 2, p. 158.

<sup>12</sup> Sobre Amadeus VIII de Saboya, véase la obra fundamental de Ursula GIESSMANN, *Der letzte Gegenpapst: Felix V. Studien zu Herrschaftspraxis und Legitimationsstrategien (1434-1451)* (Papsttum im mittelalterlichen Europa, 3), Colonia/Weimar/Viena, 2014.



Fig. 2. Duque Amadeus VIII de Saboya. Miniatura en Alberto de Brescia, *De doctrina dicendi et tacendi*, ca. 1430-1435 (Biblioteca Real de Bruselas, Ms. 10317-18, hoja 1 r).

Saboya, que parecía ser ejemplar, como nuevo papa Félix V en 1439, que ahora debía luchar con el papa romano por la unidad de la cristiandad desde la ciudad conciliar de Basilea<sup>13</sup>.

Por supuesto, incluso después de su elección como papa, Félix V se preocupó de los intereses de su casa y del matrimonio de su hija Margarita de acuerdo con su rango. En este sentido, solo se tuvo en cuenta a los mejores candidatos, incluido el rey alemán Federico III: en octubre de 1442, este pasó cinco días junto a Margarita en el lago de Ginebra, tras lo cual se apresuró a acudir al padre de esta, papa en Basilea<sup>14</sup>. Sin embargo, el posible matrimonio fracasó debido a la situación política que rodeaba a este pontífice, que naturalmente exigía obediencia a su futuro yerno. De este modo, Margarita seguía libre para otro lucrativo proyecto matrimonial, que ahora se negociaba con el segundo hombre del imperio, el Elector del Palatinado, Luis IV<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Últimamente, Elisa MONGIANO, “Amadeus VIII. von Savoyen: Graf, Herzog, Papst (1383-1451). Eine biographische Skizze”, en *Starke Frauen...*, *op. cit.* (ver nota 5), pp. 68-74.

<sup>14</sup> Para un análisis detallado, véase Peter RÜCKERT, “Margarethe von Savoyen in Basel 1445. Herrschaftsrepräsentation und ihre Medien im städtischen Kontext”, en Johanna Thali, Nigel F. Palmer (eds.), *Raum und Medium. Literatur und Kultur in Basel in Spätmittelalter und Früher Neuzeit* (Kulturtopographie des alemannischen Raums, 9), Berlín/Nueva York 2020, pp. 201-218.

<sup>15</sup> Véase Ernest CORNAZ, *Le mariage palatine...*, *op. cit.* (como nota 8) y más recientemente Anja THALLER, “Margarethe von Savoyen im deutschen Südwesten”, en *Die Tochter des Papstes...*, *op. cit.* (como nota 1), pp. 65-74.

En 1445 se casaron en Heidelberg, y el cortejo nupcial de la novia desde Ginebra, pasando por Basilea y bajando por el Rin, volvió a ir acompañado de grandes festejos. Margarita ya no era la “reine de Sicile”, sino una duquesa de Baviera. A pesar de la continua disputa sobre su dote y sus propiedades de viuda de su primer matrimonio con Luis de Anjou, pudo establecerse dignamente como Electa del Palatinado en Heidelberg. Sin embargo, la felicidad conyugal no se tradujo en una descendencia. Realizaron una peregrinación a San Felipe en Zell (cerca de Worms), con la esperanza de que el santo intercediera.

En 1447, el duque Luis del Palatinado y la “illustrissima domina Margareta di Subaudia”, su esposa, visitaron este lugar con unos 60 sirvientes “causa peregrinationis” en honor a San Felipe. Hicieron ricos regalos, entre ellos una casulla oscura y un manto rojo con un niño dorado (“cum puero deaurato”)<sup>16</sup>.

Con estas magníficas dotaciones, Margarita y su marido Louis se unieron a la Hermandad de San Felipe. Su deseo de tener un hijo, al que dieron una costosa expresión con la figura del niño dorado como ofrenda votiva, fue pronto concedido; así, la pareja electoral recibió un hijo ya al año siguiente, al que en agradecimiento se le dió el nombre del santo “Philipp”.

Cuando el segundo marido de Margarita, el elector, murió poco después del nacimiento de su hijo Felipe († 1449), ella tuvo que abandonar la corte de Heidelberg, tras apenas cinco años, y trasladarse a la residencia de viuda en la remota ciudad de Möckmühl<sup>17</sup>. De aquí viajaría a Stuttgart/Stoccarda debido a su tercer matrimonio con el conde Ulrico V de Wurtemberg. Tuvo que dejar al pequeño Felipe con su tío Federico en Heidelberg, quien también asumió la regencia por él.

Tras su matrimonio con el conde Ulrico V, que ya había enviudado por segunda vez, Margarita se trasladó a su nueva residencia, el palacio de Stuttgart, en 1453<sup>18</sup> (Fig. 3). La corte de Ulrich en Wurtemberg gozaba de buena reputación en aquella época, y Margarita pudo empezar de nuevo en este lugar. Por primera vez, ella misma había aceptado un matrimonio, escapando así de la soledad de la viudez. Por otra parte, el conde Ulrich tenía sin duda en mente los prominentes antecedentes de Margarita; su matrimonio con la hija del papa, viuda de su vecino y pariente del Palatinado Electoral, podría elevar significativamente el prestigio de la Casa de Wurtemberg. Ahora estaba emparentado con las bellas casas de Saboya y Borgoña, así como con la casa real francesa, los admirados modelos de la nobleza cortesana.

<sup>16</sup> Véase el libro de la hermandad de Zell bajo la signatura Clm 1056 en la Biblioteca Estatal de Baviera en Múnich; la entrada citada se encuentra en la hoja 6 v. Véase la entrada del catálogo en *Die Tochter des Papstes...*, *op. cit.* (como nota 1), p. 164 s. (Anja THALLER).

<sup>17</sup> Véase, de nuevo, con más detalle Anja THALLER, “Margarethe von Savoyen...”, *op. cit.* (como en nota 15), aquí pp. 68-69.

<sup>18</sup> Sobre este tema, Peter RÜCKERT, “Margarethe von Savoyen und das Haus Württemberg”, en *Die Tochter des Papstes...*, *op. cit.* (ver nota 1), pp. 75-83; y más recientemente, Anja THALLER, “Zwischen fürstlichem Prunk und finanziellen Nöten: Margarethe von Savoyen als Gräfin von Württemberg”, en *Starke Frauen...*, *op. cit.* (ver nota 5), pp. 108-129.

## Las peregrinaciones de Margarita de Saboya

Los condes de Wurtemberg, Margarita y Ulrico, tuvieron pronto tres hijas: Philippa, Margarita y Helene, cuyos nombres revelan ya la influencia decisiva de su madre<sup>19</sup>. De la intensa correspondencia con su familia en Saboya se desprende que permaneció estrechamente vinculada a sus parientes<sup>20</sup>.

Las visitas a su tierra natal eran muy apreciadas por ella, sobre todo porque podía combinarlas con peregrinaciones a la Virgen en Einsiedeln. Conocemos con exactitud este camino llamado “Oberweg” –camino superior–, por la descripción contemporánea que hace de él Hermann König von Vach. El camino conducía desde Einsiedeln, pasando por Berna, Lausana y Ginebra, a través de Saboya, hasta Chambery y, desde aquí, a Santiago de Compostela<sup>21</sup>.

También estamos bien informados de los viajes de Margarita a Einsiedeln<sup>22</sup>: en 1470 la acompañaron su marido Ulrico y su canciller Niclas von Wyle, el famoso humanista<sup>23</sup>. Al parecer, Margarita y Ulrico combinaron su peregrinaje a la “Virgen Negra” en Einsiedeln con una visita al cercano balneario de Baden, en Argovia, y Wyle debía asistir a la asamblea de los confederados



Fig. 3. Las tres esposas del conde Ulrico V de Wurtemberg, a la derecha, Margarita de Saboya. Ala del altar, ca. 1470 (Landesmuseum de Wurtemberg, WLM 13722).

<sup>19</sup> Para más detalles, véase Anja THALLER, “Zwischen fürstlichem Prunk...”, *op. cit.* (como en la nota 18), pp. 110 y ss.

<sup>20</sup> La correspondencia de Margarita de Saboya se ha conservado como un volumen en gran parte cerrado en HStA Stuttgart A 602, n° 260. Véase la información sobre la historia de la transmisión en Peter RÜCKERT, “Herrschaftliche Korrespondenz und ihre Überlieferung im deutschen Südwesten”, en Peter Rückert, Nicole Bickhoff, Mark Mersiowsky (eds.), *Briefe aus dem Spätmittelalter. Herrschaftliche Korrespondenz im deutschen Südwesten*, Stuttgart, 2015, pp. 32-52.

<sup>21</sup> Véase Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ (eds.), *Die Straß zu Sankt Jakob: der älteste deutsche Pilgerführer nach Compostela*, Ostfildern, 2004.

<sup>22</sup> Sobre lo siguiente, véase Peter RÜCKERT, “Margarethe von Savoyen...”, *op. cit.* (como nota 18), p. 78 y ss.

<sup>23</sup> Sobre Niklas von Wyle, véase la reciente obra de Gudrun BAMBERGER, Jörg ROBERT, “Mechthilds *Musenhof* - Renaissance und Ritterromantik im deutschen Südwesten”, en Erwin Frauenknecht, Peter Rückert (eds.), *Mechthild (1419-1482) im Spiegel der Zeit. Begleitbuch und Katalog zur Ausstellung des Landesarchivs Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart*, Stuttgart, 2019, pp. 39-47.



Fig. 4. Escudo de alianza de Wurtemberg y Saboya en un manuscrito de Margarita de Saboya con las leyendas de San Félix y Régula y San Meinrad, c. 1470-1475 (Biblioteca Universitaria de Heidelberg, Cod. Pal. germ. 111, hoja 2 r).

allí como representante del conde<sup>24</sup>. Aquí, para Margarita, la “curación del cuerpo y del alma” se unían; aquí podía combinar su devoción a María con la recuperación de su cuerpo.

Las frecuentes peregrinaciones de Margarita a Einsiedeln, a orillas del lago de Zúrich, la acercaron siempre a su antigua patria. Sus peregrinaciones también fueron percibidas por el público; por ejemplo, Margarita recibió un valioso manuscrito de cinco damas de Zúrich para conmemorar su visita, con las leyendas de los

santos de la ciudad Félix y Régula, así como la leyenda de san Meinrad, el fundador de Einsiedeln<sup>25</sup>. El manuscrito era precioso y estaba dedicado personalmente a ella con su escudo de armas (Fig. 4). Como sabemos, a la condesa le gustaban mucho los libros bonitos y especialmente las leyendas de los santos, y habría aceptado con gratitud el valioso regalo.

## El camino a Santiago

Pasemos ahora a su mayor y más importante peregrinación, y acompañemos a Margarita en su camino a Santiago de Compostela a finales del año 1466. En esta peregrinación al lejano Santiago, Margarita se movió totalmente en la tradición de su familia de Saboya<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Véanse las pruebas de la correspondencia del deán de Einsiedeln Albrecht von Bonstetten con Niklas von Wyle en Albert BÜCHI (ed.), *Albrecht von Bonstetten. Briefe und ausgewählte Schriften* (Quellen zur Schweizer Geschichte, 13), Basilea, 1893, núm. 6-8, p. 17 y ss.

<sup>25</sup> UB Heidelberg, Cod. Pal. germ. 111. Para más detalles, véase Anja THALLER, “Zur Buchkultur...”, *op. cit.* (véase la nota 2), pp. 84-85.

<sup>26</sup> Véanse las entradas sobre Saboya en Denise PÉRICARD-MÉA, Louis MOLLARET (eds.), *Dictionnaire de Saint Jacques et Compostelle*, París, 2006.

Fig. 5. Escudo de Saboya rodeado de veneras en un manuscrito de la "Statuta Sabaudiae" de 1486 (Archives Départementales de la Savoie, Chambéry, C 654).



La devoción al apóstol Santiago y la peregrinación a Compostela habían sido cultivadas por los condes de Saboya durante muchas generaciones, y el padre de Margarita, Amadeo, primer duque de esta dinastía, y más tarde papa Félix V, destacó especialmente. En la década de 1430, por ejemplo, envió en varias ocasiones a diputados de alto rango de su reinado al Camino de Santiago en su lugar<sup>27</sup>. En esa época también hizo recopilar y ordenar en manuscritos representativos los famosos *Statuta Sabaudiae*, una obra ejemplar de derecho en cinco libros que, con la concha de vieira en posición central, sigue expresando la veneración del duque por los santos, incluso en copias posteriores (Fig. 5).

Centremos brevemente nuestra mirada en su extraordinaria biografía: tras su elección como papa por el Concilio de Basilea en 1439, Amadeus/Félix V residía en Basilea durante unos años, pero regresó a Saboya ya en 1442, en abierto desacuerdo con los miembros del concilio. El proyecto de matrimonio de su hija Margarita con el rey alemán Federico III acababa de fracasar, y ahora Félix se dedicaba de nuevo cada vez más al gobierno de su ducado, no sin seguir haciendo una intensa campaña para conseguir el apoyo de su autoridad papal. En cualquier caso, lo consiguió con el destacado matrimonio de su hija Margarita con el palatinado electoral, que también le aseguró el apoyo de los príncipes vecinos del sur de Alemania.

<sup>27</sup> En detalle, Denise PÉRICARD-MÉA, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*, París, 2000, aquí, p. 272.

Después de la partida de Margarita, quedémonos brevemente en la corte papal de Ginebra, donde en la primavera de 1446 el joven patricio de Augsburgo Sebastián Ilsung, en su peregrinación a Santiago, solicitó una audiencia con el papa<sup>28</sup>. Ilsung había llegado a Ginebra por la carretera superior, vía Berna y Friburgo. Allí admira la magnífica corte del papa y de su hijo, el duque de Saboya, y es recibido con todos los honores como peregrino a Santiago. El duque le proporciona inmediatamente un mensajero a caballo como sirviente para su viaje, así como dos caballeros que lo acompañarán hasta el delfín de Francia, más tarde el rey Luis XI. En su viaje a Santiago de Compostela, Ilsung es ahora también una especie de embajador del duque de Saboya. Cuando regresa a Ginebra, después de casi seis meses, le da al duque un relato detallado de su misión y de sus experiencias de viaje, lo que complace mucho a este: Ilsung podría haber seguido siendo felizmente su sirviente<sup>29</sup>.

No sabemos si la hermana del duque, Margarita, en cuanto que duquesa en la corte del Palatinado Electoral en Heidelberg, también ha oído algo sobre el peregrino de Augsburgo a Santiago y embajador de su hermano, pero, en cualquier caso, pronto quiere embarcarse ella misma en la peregrinación a Santiago.

Unos años más tarde, ya en la corte de Stuttgart, también persigue un objetivo muy concreto: como la pensión de viudedad de su primer matrimonio con Luis d'Anjou aún está pendiente en gran parte, Margarita quiere visitar a su cuñado y sucesor de su marido, René d'Anjou, en persona para reclamar sus derechos<sup>30</sup>. Para ello, hace que su marido, Ulrico, le reembolse contractualmente la pensión de viudedad en agosto de 1466 y, además, nombra inmediatamente nuevos agentes para las negociaciones con el rey<sup>31</sup>.

Margarita y René d'Anjou mantenían correspondencia; igualmente, ella podía preparar su viaje escribiendo cartas al rey francés Luis XI, su sobrino por matrimonio, o también a la hermana de este, Yolanda, que a su vez se había casado con el sobrino de Margarita, Amadeo IX de Saboya<sup>32</sup>. René d'Anjou, también como rey titular de Nápoles y Sicilia, residía en su casa de Angers y esperaba así a su cuñada en su paso hacia el lejano Santiago<sup>33</sup>. El rey francés Luis XI, al que ya hemos conocido como Delfín en la embajada de Sebastián Ilsung, se alojaba en aquella época principalmente en sus

<sup>28</sup> Según la edición correspondiente de Volker HONEMANN, "Sebastian Ilsung als Spanienreisender und Santiagopilger", en *Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte*, ed. de Klaus Herbers (*Jakobus-Studien*, 1), Tübingen, 1988, pp. 61-95. También Volker HONEMANN, "Ein Augsburger Patrizier auf dem Weg nach Santiago: Sebastian Ilsung und seine Reise nach Santiago de Compostela im Jahre 1446", en *Augsburger Netzwerke zwischen Mittelalter und Neuzeit. Wirtschaft, Kultur und Pilgerfahrten*, ed. de Klaus Herbers y Peter Rückert (*Jakobus-Studien*, 18), Tübingen, 2008, pp. 147-178.

<sup>29</sup> Volker HONEMANN, "Sebastian Ilsung...", *op. cit.* (como en la nota 28), pp. 63-64, edición pp. 82-83.

<sup>30</sup> Sobre la situación de crisis de la corte de Stuttgart en aquella época, véase también Erwin FRAUENKNECHT, "Vier Jahre Ehe - Streit für eine Generation. Margarethe von Savoyen zwischen Pfalz und Württemberg", en *Starke Frauen...*, *op. cit.* (ver nota 5), pp. 94-107.

<sup>31</sup> HStA Stuttgart A 602, n.º 253, 254.

<sup>32</sup> Véase de nuevo la colección de cartas de la HStA Stuttgart A 602, n.º 260, que está siendo analizada en detalle por Anja Thaller en el marco de su proyecto de habilitación.

<sup>33</sup> Sobre René d'Anjou, véanse las contribuciones pertinentes en Marc-Édouard Gautier, François Avril (eds.), *Splendeur de l'enluminure. Le Roi René et les livres*, Angers, 2009.

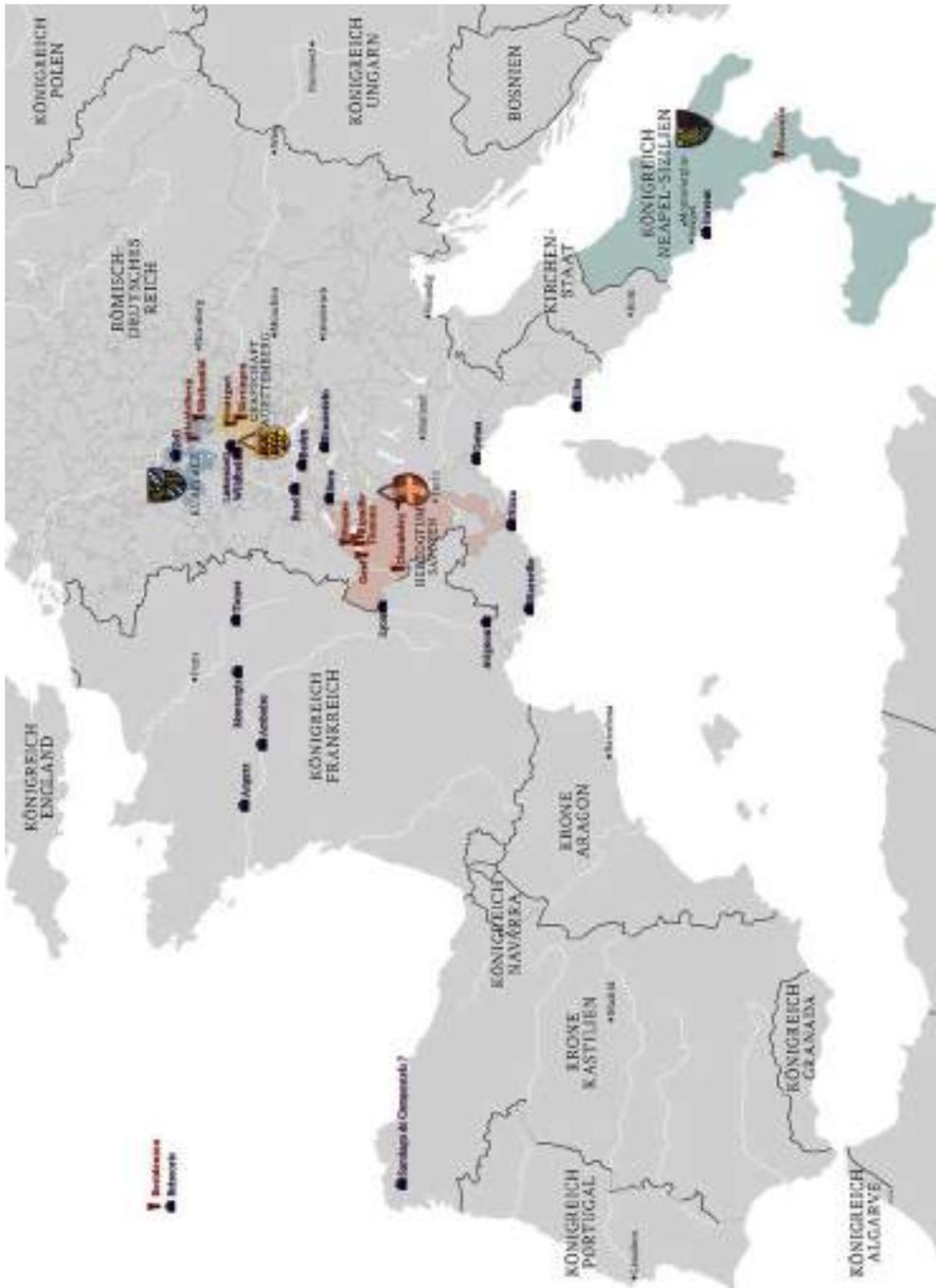


Fig. 6. Residencias y lugares de viaje de Margarita de Saboya (detalle; original: Anja Thaller/Peter Rückert).

castillos del Loira, en Amboise y Montargis, su esposa Carlota de Saboya, sobrina de Margarita, prefería Amboise<sup>34</sup>.

Así pues, Margarita sabe lo que le espera: el esplendor de la cultura de la corte francesa, con la que quiere además estar a la altura: aparte de sus damas de compañía como séquito personal, la acompañan casi 60 caballeros, entre ellos, sin duda, los nuevos plenipotenciarios para las negociaciones con René d'Anjou. Es difícil imaginar que estos 60 caballeros pudieran ser asignados en la corte de Wurtemberg, en Stuttgart; al fin y al cabo, el viaje de la condesa iba a durar cerca de medio año, y el conde Ulrich no disponía en absoluto de este equipo. Aunque no lo sepamos con precisión, es probable que Margarita ampliara considerablemente su séquito con el apoyo de su familia en Saboya; después de todo, les interesaba mucho cumplir con las pretensiones pendientes de su tía y acompañar su peregrinación a Santiago.

Así que suponemos que, en agosto de 1466, Margarita se debió de dirigir primero a Saboya por la ruta conocida a través del camino superior, para continuar desde allí, reforzada con equipo y embajada, en el Camino de Santiago no hacia el suroeste, sino hacia el noroeste, o sea, hacia el centro de Francia. Sin embargo, es posible que la tripulación de Saboya solo se uniera al grupo de viaje de la princesa en el camino, ya que los encontramos por primera vez en septiembre en Troyes, es decir, en el camino directo de Stuttgart a los castillos del rey francés (Fig. 6).

El 1 de septiembre de 1466, Luis XI pide a los habitantes de su ciudad, Troyes, que den a su tía Margarita un recibimiento lo más honorable posible<sup>35</sup>. Como preparación, envía a Troyes a su cuidador (“maistre d’ostel”) Pierre Aubert, destacado representante de la nobleza, para que prepare todo lo necesario para la recepción y posterior acompañamiento de su “trés chere et trés amée tante, la comtesse de Witembergk”. Los habitantes de Troyes deben “la vueillez bien recueillir et lui faire tout l’honneur, plaisir et service à vous possible”.

La anunciada visita de su tía Margarita proyecta ya una larga sombra, lo que nos lleva a esperar una recepción correspondientemente espléndida de Margarita y su séquito en Troyes unos días más tarde. Conocemos más detalles por la siguiente instrucción del rey, ahora dirigida a los habitantes de su ciudad residencial, Amboise. El manuscrito está fechado el 16 de setiembre en el castillo Montargis, cuando Margarita, después de su estancia en Troyes, ya estaba con el rey Luis XI<sup>36</sup>: “Laquelle est puis naguerre venue

<sup>34</sup> Sobre el entorno familiar y de la corte del rey Luis XI en aquella época, véase Christine Juliane HENZLER, *Die Frauen Karls VII. und Louis XI. Rolle und Position der Königinnen und Mätressen am französischen Hof (1422-1483)*, Colonia/Weimar/Viena, 2012. Sobre la reina Carlota, véase Anne-Marie LEGARÉ, “Charlotte de Savoie (v. 1442-1483). Aimoit fort la lecture et les livres...”, en Christian Freigang, Jean-Claude Schmitt (eds.), *Hofkultur in Frankreich und Europa im Spätmittelalter. La culture de cour en France et en Europe à la fin du Moyen Âge*, Berlín, 2005, pp. 101-121.

<sup>35</sup> Véase la correspondiente edición de las cartas del rey Luis XI de Francia en Joseph VAESSEN, Etienne CHARAVAY (eds.), *Lettres de Louis XI, Roi de France*, 11 vols., París 1893-1909, aquí vol. 3, n° 268, p. 81-82.

<sup>36</sup> *Lettres de Louis XI...*, op. cit. (como nota 35), vol. 3, n° 275, p. 93-94. Véase también Denise PÉRICARD-MÉA, *Compostelle et cultes...*, op. cit. (como nota 27), p. 205.

devers nous pour aucunes ses affaires”, dice aquí –así que se trataba de los asuntos de Margarita que debían discutirse con el rey francés–, y además, “s’en va presentement devers notre très cher et très amé oncle, le roy de Sicile”. No solo se traza aquí el camino de Margarita desde el rey francés, su sobrino, hasta el rey de Sicilia, René d’Anjou, tío del rey y cuñado de Margarita; también queda claro que Margarita esperaba el apoyo personal de Luis XI en sus difíciles negociaciones (Fig. 7).

Al mismo tiempo, los versos del rey subrayan ahora la motivación real de su tía para este largo viaje: “(...) et da là a l’intencion de s’en aller en pelerinage à monseigneur saint Jacques de Galice”. Margarita se dirigía a Galicia con la intención de realizar una peregrinación a Santiago, con la que quería dar continuidad a su visita a René d’Anjou en Angers. El propio rey francés era un conocido devoto de Santiago, y su madre, Marie d’Anjou, hermana de René, había muerto unos años antes (1463)

en la peregrinación<sup>37</sup>. Debió de alegrarse e impresionarse por la intención de su tía Margarita de emprender este largo viaje a Santiago; podía ver en su ella un representante para él y su familia, y su apoyo estaba garantizado.

Es de suponer que Margarita también asoció su visita a Luis XI con un encuentro con la reina, su sobrina Carlota. También Carlota, en la tradición familiar de Saboya, era devota del santo y apreciaba mucho la peregrinación a Santiago<sup>38</sup>.

Volviendo a los asuntos de protocolo, igual que a Troyes, en carta citada, el rey Luis XI pide a los habitantes de Amboise que reciban a su tía Margarita con todos los honores que le corresponderían. Estos honores reales al recibir a Margarita son bien conocidos por las cuentas locales<sup>39</sup>: Margarita llegó a Amboise el 22 de septiembre de 1466, apenas una semana después de la carta del rey.



Fig. 7. El rey Luis XI de Francia con la cadena de la Orden de San Miguel. Óleo, atribuido a Jacob de Litemant, ca. 1470.

<sup>37</sup> De nuevo Denise PÉRICARD-MÉA, *Compostelle et cultes...*, *op. cit.* (véase la nota 27).

<sup>38</sup> Véase Anne-Marie LEGARÉ, “Charlotte de Savoie...”, *op. cit.* (como nota 34).

<sup>39</sup> *Lettres de Louis XI...*, *op. cit.* (como nota 35), vol. 3, n° 275, p. 94 y ss.



Fig. 8. René de Anjou, rey titular de Nápoles y Sicilia. Óleo de Nicolas Froment, 1474 (París, Louvre, RF 665).

suma de más de 18 *livres* para el alojamiento y la manutención de la condesa Margarita, sus 57 caballeros, sirvientes y caballos. La compañía permaneció en Amboise durante un día y una noche antes de continuar su viaje hacia Angers, “allant à Saint Jacques en voyage”, como subrayaron los contadores de la ciudad<sup>41</sup>.

No es hasta dos semanas más tarde cuando nos encontramos de nuevo con Margarita en Angers. Al parecer, negocia durante varios días con su cuñado René d’Anjou sobre su pensión de viudedad, y tiene éxito: el 11 de octubre René se compromete por contrato a saldar las deudas de los pagos pendientes, un total de 33.000 escudos, mediante pagos anuales a partir de ese momento<sup>42</sup> (Fig. 8). Margarita está satisfecha, el costoso viaje, el apoyo de su familia y del rey francés han dado sus frutos. Ahora el viaje continúa hacia Santiago: ¡Margarita hizo la peregrinación no solo por ella, sino en nombre de sus familias saboyana, francesa y alemana!

¿Cómo continuó su viaje a Santiago? Por desgracia, nuestras fuentes se interrumpen en este punto. Solo podemos suponer que Margarita y su séquito siguieron la ruta

Ese día, los superiores de la ciudad, presididos por el gobierno local, se habían reunido previamente para preparar la coreografía de la recepción: la condesa se alojaría en el hotel de Perrenelle la Royere y sus damas, en el de Pierre Pellé, mientras que los caballeros, los sirvientes y los caballos se alojarían en la calle de Boucherie. La recepción debía ser una procesión solemne, encabezada por el clero de las iglesias de San Florentín y San Dionisio, seguida por los burgueses. La condesa sería inmediatamente recibida por ellos con regalos y acompañada a su hotel, sirviéndole frutas como “raisins, poires et pommes”<sup>40</sup>.

Las cuentas de la ciudad enumeran los gastos específicos para ello: Perrenelle la Royere, la *Hotelière de l’Image Notre-Dame*, por encima de los puentes de Amboise, recibió la orgullosa

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>41</sup> *Idem*.

<sup>42</sup> HStA Stuttgart A 602 n.º 255; véanse también las pruebas detalladas en Eva PIBIRI, *Margarethe von Savoyen...*, *op. cit.*, (como nota 6), p. 89.

de peregrinación habitual, que llevaba desde Angers, pasando por Burdeos, hasta los Pirineos y luego por la *Via Sancti Jacobi*, a través del norte de España, hasta Santiago. ¿Acaso despidió a algunos de sus orgullosos tripulantes y los envió de vuelta a casa una vez terminada la parte comercial del viaje? En cualquier caso, su motivación personal para visitar Santiago es clara y también se hace probable por al menos dos pruebas: según su correspondencia y documentos, Margarita no se encuentra de vuelta en la corte de Wurtemberg en Stuttgart hasta la Pascua de 1467<sup>43</sup>, casi medio año después de que se perdiera su rastro en Angers, exactamente el lapso de tiempo necesario para llevar a cabo su peregrinación a Santiago.

El segundo argumento es aún más fuerte: la cámara de arte de los duques de Wurtemberg ha conservado un magnífico azabache, una característica figura de Santiago hecha de brea de tierra o gagat, que procede de Santiago de Compostela y data de la época de la peregrinación de Margarita<sup>44</sup> (Fig. 9). Como es sabido, solo los peregrinos extremadamente ricos podían permitirse estos caros recuerdos, lo normal solía ser la concha de vieira. Si además tenemos en cuenta que, aparte de Margarita, ningún otro miembro de la Casa de Wurtemberg emprendió nunca la peregrinación a Santiago<sup>45</sup>, podemos atribuir con razón la adquisición de esta figura a Margarita. Por lo tanto, Margarita de Saboya completó su peregrinaje a Santiago y llevó consigo esta estatuilla como señal de su peregrinaje y como recuerdo. Ya sabemos que al gagat se le atribuyen propiedades curativas y apotropaicas, y que estas eran especialmente importantes para Margarita.

## Conclusión y perspectivas

Tras el regreso de Margarita a la corte de Stoccarda, su salud no es buena. No sabemos si fue por el esfuerzo del largo viaje o por sus dolencias habituales. Mantiene ahora una intensa correspondencia con el conde Johann von Werdenberg, coadjutor del obispo de Augsburgo, que la asesora en cuestiones médicas y quiere atender su débil salud.

El conde Johann envía a Margarita “Pomeranzen”, un tipo de naranja, y le recomienda alimentos “suaves”, como caldo de pollo, leche de almendras, col verde y alcarras, para fortalecer su hígado<sup>46</sup>. Por la mañana y por la noche hay que frotarla con

<sup>43</sup> La primera prueba conocida de la presencia de Margarita en Stuttgart es la carta del conde Johann von Werdenberg, fechada el 30.3.1467, citada más abajo, que sugiere que regresó varios días antes, al menos en la Semana Santa de 1467; HStA Stuttgart A 602, n.º 260, fol. 67.

<sup>44</sup> Véase la entrada del catálogo en *Die Tochter des Papstes...*, *op. cit.* (como nota 1), p. 206 y ss. (Ingrid-Sibylle HOFFMANN). Sobre la *Kunstammer* de Wurtemberg: *Die Kunstammer der Herzöge von Württemberg. Bestand, Geschichte, Kontext*, 3 vols., editado por el Landesmuseum de Württemberg, Ulm, 2017.

<sup>45</sup> Eso resulta de una revisión de los artículos biográficos pertinentes de *Das Haus Württemberg. Ein biographisches Lexikon*, editado por Sönke Lorenz, Dieter Mertens y Volker Press, Stuttgart, 1997.

<sup>46</sup> HStA Stuttgart A 602 n.º. 260, fol. 67. Según la transcripción en el folleto del CD adjunto en el catálogo de la exposición *Die Tochter des Papstes...*, *op. cit.* (como nota 1), núm. 14, p. 15 (Anja THALLER).



Fig. 9. Azabache de Santiago de Santiago, probablemente de la posesión de Margarita de Saboya. 2ª mitad del siglo XV (Landesmuseum de Wurtemberg, KK blau 74).

paños calientes. También hace que le envíen la orina de la condesa para examinarla y estudiarla según sus libros: “Doch hoff ich zu got, es bedurfft des alles nit, uwer genad sy ganz gesund worden” (“Pero espero a Dios que no haría falta todo esto, que su gracia se recupere del todo”).

De hecho, Margarita se recuperó pronto de su enfermedad, y los viajes a los balnearios cercanos descritos anteriormente contribuyeron a fortalecer su salud. Ahora se rodea constantemente de médicos famosos, como Heinrich Steinhöwel o Johann Kettner, y de terapeutas y farmacéuticos contratados<sup>47</sup>. Tanto su débil cuerpo como su alma necesitaban ser curados a través de peregrinaciones y fundaciones.

Concluamos y echemos la vista atrás: la agitada vida de Margarita de Saboya estuvo siempre orientada a su intensa piedad. Su devoción a la Virgen María se manifiesta también en la que profesa a la Virgen de Montevergine, sus peregrinaciones a Einsiedeln y su particular cercanía a la Orden de los Dominicos<sup>48</sup>. También recordamos la peregrinación a San Felipe en Zell, en el Palatinado, y, por supuesto, en especial su viaje a Santiago de Compostela. Aunque esta peregrinación estaba relacionada con los negocios, la devoción también era fundamental en este caso, así como la tradición de su familia de Saboya y de su padre, el papa.

Puede que Margarita volviera enferma de su peregrinaje a Santiago, pero sabía que este había promovido su salvación. Su apego a Santiago continuó y luego encontró una expresión representativa en su tierra natal de Suabia, donde pronto contribuyó a la ampliación y equipamiento de la iglesia del castillo de Santiago en Winnenden, que formaba parte de su contradote (*Wittum*) de Wurtemberg. De hecho, una piedra angular en el coro todavía lleva su escudo de armas. Poco antes del final de su vida, Margarita y su marido hicieron una rica dotación de limosnas para los necesitados en su ciudad residencial de Stoccarda. Así, tras su muerte, en 1479, será recordada allí como una benefactora<sup>49</sup>.

Resumamos: la peregrinación a Santiago de Compostela puede simbolizar la vida de Margarita de Saboya. La experiencia del camino, con sus rupturas, incertidumbres y problemas bastante mundanos, fue de importancia central para la “hija del Papa” en su búsqueda de curación para el cuerpo y el alma. No recorrió este camino sola, sino que sabía que seguía la tradición de su familia, una familia europea cuyo peregrinaje asumió vicariamente. Y por Margarita de Saboya: *in veridàd* un camino del saber, del ander y del creer.

**Volver al índice**

<sup>47</sup> Véase RÜCKERT, “Margarethe von Savoyen...”, *op. cit.* (como nota 18), p. 78 y siguientes.

<sup>48</sup> Con más detalle, RÜCKERT, “Margarethe von Savoyen...”, *op. cit.*, p. 81.

<sup>49</sup> *Ibidem*, S. 82.

# Análisis de las publicaciones de los peregrinos de Compostela en la red social Instagram: entre continuidad y ruptura

Christophe Alcantara

IDETCOM, Université Toulouse Capitole, Francia

**E**ste trabajo de investigación se inscribe en el ámbito de las humanidades digitales. Para llevarlo a cabo, hemos combinado distintos métodos de investigación para analizar grandes corpus fotográficos (se han examinado 3950 fotos) y realizar estudios microsociológicos precisos que permitan comprender y captar, lo más fielmente posible, las trayectorias y el sentido que dan nuestros peregrinos al compromiso con las rutas de peregrinación. Siempre ha habido testimonios de tal peregrinación, no es algo nuevo. Un libro reciente, del que es coautora Adeline Rucquoi y que lleva por título *Le voyage à Compostelle du X<sup>e</sup>me au XX<sup>e</sup>me siècle*<sup>1</sup>, nos muestra que los peregrinos siempre han querido dar fe de su viaje a Compostela. Nuestra intención es mostrar en qué medida el uso de las redes sociales, y más concretamente de Instagram, deja constancia de sus particularidades, algunas de ellas en consonancia con la historia de los peregrinos de estas rutas y otras un poco más disruptivas con un renovado enfoque de lo sagrado...

---

<sup>1</sup> Adeline RUCQUOI, Françoise MICHAUD-FREJAVILLE, Philippe PICONE, *Le voyage à Compostelle du X<sup>e</sup>me au XX<sup>e</sup>me siècle*, Paris, Robert Laffont, 2018.

En primer lugar, presentaremos brevemente nuestro marco teórico, anclado en el campo disciplinar de la comunicación, los métodos de investigación establecidos y nuestro corpus.

En segundo lugar, mostraremos las principales familias de imágenes compartidas en línea y el significado de esta transmisión para los peregrinos-internautas.

Por último, veremos cómo ha evolucionado la percepción de lo sagrado por parte de los peregrinos que viven en un mundo secularizado.

## Marco teórico, métodos de investigación y presentación del corpus asociado a nuestro estudio

### El marco teórico de la imagen digital

El uso común del *smartphone* multiplica singularmente las oportunidades de fotografiar para dejar constancia, mostrar, compartir, transmitir. La fotografía digital es ya algo tan común que se ha convertido en un lenguaje en sí en las redes sociales. Instagram, más orientada al contenido fotográfico y multimedia, publica una media de más de 100 millones de fotografías al día<sup>2</sup>. El fenómeno es masivo, popular y al mismo tiempo ordinario. La fotografía, como medio de expresión y conversación, contribuye con su uso común al flujo de información que enriquece las redes sociales cada día. Es increíble el poder que tiene una fotografía para volverse viral en las redes sociales y dejar constancia o pruebas de algo, denunciar, reivindicar o simplemente afirmar. La heterogeneidad de las fotografías es una realidad que no afecta en absoluto a la acción del trío «captación, edición y difusión» en el ámbito digital. Hay que tener en cuenta que el mundo de la fotografía está constituido en gran parte por el mundo *amateur*. Técnica y socialmente es accesible.

Como mínimo, una fotografía podría definirse como “una relación de una naturaleza y una cultura”<sup>3</sup>. Esta relación está constituida por un mensaje tanto literal como simbólico. En el caso de una fotografía, el carácter literal puede estar encarnado por el título, un pie de foto, un contenido textual en la imagen... La dimensión simbólica es un enlace que permitirá a un tercero entender, descifrar, aportar un significado, una connotación asociada a la fotografía. La imagen es una emoción, un acceso directo a la fotografía en bruto que es entonces una “imagen pura”. En este contexto, la práctica fotográfica se convierte en un lenguaje relacional. Este último se compone de signos. La fotografía se convierte así, como el texto, en un conjunto de signos. Esta analogía, que se basa en la teoría de la cooperación textual del gran semiólogo Umberto Eco, hace que la imagen también se convierta en un documento abierto e interpretable. El autor fotógrafo aporta sus signos y el lector les da sentido. Desde esta perspectiva, la

<sup>2</sup> Fuente: [www.leblogodumoderateur.com](http://www.leblogodumoderateur.com)

<sup>3</sup> Roland BARTHES, “Rhétorique de l’image”, *Communications*, 4, (1964), p.46.

fotografía se entiende como un texto, que es de hecho, y cito a Eco: “una máquina perezosa que requiere que el lector se esfuerce en rellenar los espacios no dichos o dejados en blanco”<sup>4</sup>. Una fotógrafa peregrina a la que entrevistamos, Perrine, opina al respecto: “Ves muchas cosas que quieres compartir en los caminos. Creo que la foto es más expresiva que el texto. Tengo más fe en mi capacidad para hacer fotos bonitas que para escribir un texto impactante”. Nuestro estudio empírico se desarrollará precisamente a través de este prisma, a través de una apertura de la fotografía a la interpretación, a partir de una experiencia sensible de la lectura de las fotografías publicadas en los caminos de Compostela.

Para conocer las raíces de nuestro terreno de estudio hay que remontarse mucho tiempo atrás, a la invención del traslado del cuerpo de Santiago el Mayor a Compostela. No debemos apresurarnos a considerar las prácticas y las publicaciones digitales de los caminantes del siglo XXI como una revolución en el gesto peregrino que ha perdurado durante siglos. Hay que evitar caer en el determinismo tecnológico, y hay que dejar a un lado toda posición ideológica al respecto. Por eso también nos parece pertinente situar nuestro trabajo en una mediología de la imagen que nos permita apreciar el vínculo entre, y cito a Régis Debray: “Lo material y lo espiritual de la imagen”<sup>5</sup>. La mediología de la imagen permite estudiar la transmisión que se produce gracias al simbolismo de la misma.

Es necesario precisar también que la carga simbólica del imaginario de Santiago de Compostela contribuye con toda probabilidad a la constitución de una dinámica de comunidad de peregrinos. La imagen y más concretamente la fotografía se convierten en catalizadores de la mediación. Y esta mediación, en la perspectiva mediológica, es transmisión. En este sentido, la mediología de la imagen es un ángulo de análisis relevante para nuestro corpus porque esta perspectiva se inscribe en un largo periodo de tiempo que toma en consideración el entorno y la historia, en lo que a nosotros respecta, del gesto peregrino. “La función de la mediología es precisamente relacionar el universo técnico con el universo mítico, lo que cambia todo el tiempo con lo que permanece a través del tiempo”<sup>6</sup>. Gracias a la mediología de las imágenes, tratamos de describir y analizar las fotos publicadas por los peregrinos de Compostela del siglo XXI, para luego situar esta nueva práctica en la larga historia de esta peregrinación.

### **Construcción de un método de análisis para un gran corpus fotográfico**

A título informativo, en nuestro último recuento, en enero de 2021, había 22 000 publicaciones en Instagram con el hashtag #saintjacquesdecompostelle, 26 000 publicaciones con el hashtag #chemindesaintjacques, 740 000 publicaciones con el hashtag

<sup>4</sup> Umberto ECO, *Lector in fabula*, Paris, Grasset, 1985, p 29.

<sup>5</sup> Régis DEBRAY, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en occident*, Paris, Editions Gallimard, 1992, p. 12.

<sup>6</sup> Régis DEBRAY, *Cours de médiologie générale*, Paris, Editions Gallimard, 2001, p54.

#santiagodecompostela y 22 000 publicaciones con el hashtag #chemindecompostelle<sup>7</sup>. Esto es bastante significativo y el fenómeno social que se puede observar en las rutas reales lo encontramos también en Instagram. Para elaborar nuestro corpus hemos seleccionado solo las cuentas de esta red dedicadas exclusivamente a la peregrinación a Compostela, descartando las que trataban otros destinos y otras temáticas bajo esta denominación. De este primer subconjunto, hemos seleccionado los perfiles francófonos que habían realizado la peregrinación en los doce meses anteriores a su inclusión en el estudio. Nuestro deseo era poder comunicarnos con personas que tuvieran un recuerdo reciente y vívido de su peregrinación. La selección se ha basado después en el criterio de la visibilidad. Hemos escogido las cuentas mejor referenciadas con el hashtag #saintjacquesdecompostelle y el hashtag #chemindecompostelle. En el marco de nuestro estudio es importante elegir las cuentas mejor referenciadas, ya que los algoritmos de indexación de las redes sociales, y más concretamente de Instagram, favorecen a los colaboradores activos y regulares, que publican contenido original. Hemos seleccionado nuestro corpus basándonos en este criterio de visibilidad y hemos obtenido 15 cuentas, correspondientes a 15 peregrinos-caminantes (8 para el hashtag #saintjacquesdecompostelle y 7 para el hashtag #chemindecompostelle). Se trata de un volumen importante que nos ha permitido identificar y trabajar con un corpus de 3950 fotografías. A continuación, hemos asignado palabras clave descriptivas a cada fotografía para, mediante sucesivas iteraciones, poder afinar la clasificación, la planificación y la indexación. Esto nos ha permitido producir subgrupos de fotografías que pasaron de la fase descriptiva a la fase de análisis e interpretación cuando realizamos entrevistas individuales en microsociología para obtener retratos sociológicos de los peregrinos que muestran y transmiten su peregrinación.

En el flujo continuo de producción en las redes sociales, nuestro método busca extraer una muestra que, sin ser significativa en el sentido estadístico, permita el entendimiento entre el autor y el lector de las fotos de Compostela, según la teoría de la cooperación textual de Umberto Eco.

## Los grupos de imágenes más significativos

En nuestro trabajo de investigación hemos identificado muchos conjuntos significativos de imágenes. Nos centraremos en la marcha, las imágenes del cuerpo, el patrimonio material y los marcadores simbólicos de Compostela, así como en el tema esencial en Instagram: ¡El Camino! El formato de esta presentación no permite evocar la llegada, el patrimonio inmaterial, los encuentros, las fotos turísticas...

---

<sup>7</sup> Consultado en enero de 2021.



Fig. 1

### Las imágenes de la marcha (Fig. 1)

Este es uno de los temas más recurrentes en nuestro corpus. Cabe destacar que todos los casos estudiados son peregrinos-caminantes en ruta hacia Compostela, al igual que el 93% de los peregrinos contabilizados por la oficina del peregrino de Santiago<sup>8</sup>. Las imágenes presentes se identifican muy rápidamente con los caminos jacobeos. Efectivamente, el *pecten maximus* suele colgarse de la mochila, que se prepara para una marcha de larga distancia. Muy a menudo, la marcha se efectúa en vastas extensiones de tierra salvaje y a veces incluso árida, que es lo más distintivo del Camino Francés. Normalmente el peregrino es fotografiado por otro, un tercero, que transmite la imagen de soledad a menudo asociada al imaginario del peregrino. Las fotografías también suelen estar sacadas de espaldas, en movimiento. La marcha se capta lo más cerca posible de su realidad, desde el amanecer hasta el atardecer.

### Los marcadores simbólicos de Santiago de Compostela (Fig. 2)

Antes de abordar los marcadores simbólicos del Camino de Santiago, mencionemos rápidamente los símbolos del peregrino moderno. Al igual que en el pasado, la vestimenta y el equipo son los primeros elementos por los que se le identifica. Hoy en día, el elemento más identificable es la mochila, que suele ir bastante llena. El peregrino también va equipado con un gorro, un bastón y botas de montaña. Se le identifica como

<sup>8</sup> Fuente: <https://oficinadelperegrino.com>



Fig. 2

un caminante de “larga distancia”, en palabras de Emile, uno de nuestros informantes. En resumen, a un peregrino se le identifica por el atuendo, que es un marcador, como en el pasado, de esta identidad temporal que adopta: el estatus de peregrino. También podemos ver en las fotografías que la marcha continúa sin importar las condiciones meteorológicas; van perfectamente equipados para la lluvia. Las fotografías muestran algo más que una simple ruta turística.

Otro marcador que está presente en todos los perfiles analizados es el *pecten maximus*, es decir, la concha de vieira o concha jacobea. Es el icono del camino, la referencia simbólica. Un peregrino entrevistado, Sylvain, nos dice que la concha es “un visado, un pase para las sonrisas y la amabilidad en los caminos”. La apropiación de este marcador es muy viral. La mayoría de los peregrinos lo usan enseguida. Es un marcador de la identidad temporal del peregrino. Es un vector de pertenencia eventual a una sociedad efímera de peregrinos cuyo símbolo orienta la mirada del otro, facilita el diálogo y el contacto con un tercero. ¡Se podría decir que este marcador es un gran logo de marca!

### Las imágenes del cuerpo (Fig. 3)

Para los urbanitas, hacer el Camino es una manera de reencontrarse con su propio cuerpo. Los que lo hacen por primera vez se sorprenden a menudo del potencial y de la resistencia que pueden llegar a tener. Pero caminar tiene un efecto en el cuerpo, que es mostrado a continuación, siempre de la misma manera: directa, sin ninguna puesta

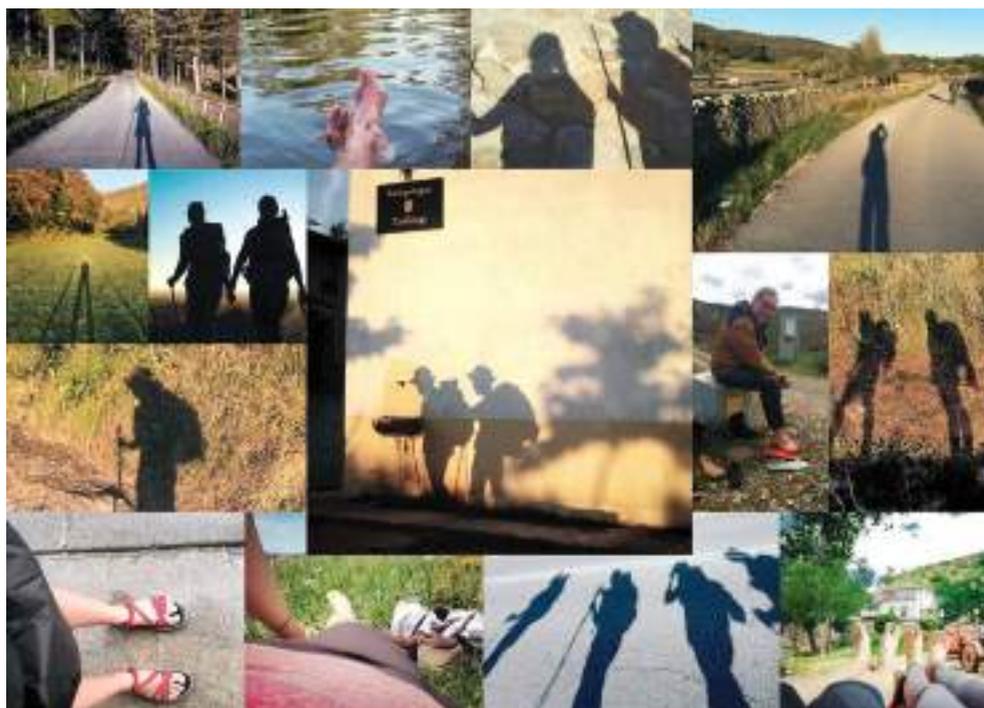


Fig. 3

en escena para ilustrar la experiencia. Los peregrinos fotografían sus piernas, sus pies, esos motores de la marcha que tienen que estimular, preservar, cuidar y mantener en buenas condiciones. Las marchas largas se quedan grabadas en la memoria del cuerpo. Los pies son testigos de la resistencia, y a veces también del sufrimiento. ¡Hay muy pocos lugares en la web donde se exponen los pies magullados para hablar de uno mismo! En la mayoría de las cuentas de Instagram estudiadas se pueden encontrar fotos de esta naturaleza. Paradójicamente, este realce de los pies al final de la caminata es una forma modesta de evocar la resistencia que puede herir el cuerpo, debilitarlo y también afectar al alma. Esta modestia se expresa también a través de la publicación de fotografías de las sombras proyectadas por el sol sobre los peregrinos en el camino. Más allá de una búsqueda estética, podemos ver otra forma de evocar el cuerpo, el cansancio, la ruta del día a través de la sombra del propio cuerpo. Hay una metáfora de una lectura en negativo de un cuerpo que se evoca en hueco. Es el vector de esta ambición y este compromiso diario.

#### **El camino: tema principal de las publicaciones en Instagram (Fig. 4)**

El camino es el tema principal de las fotografías. Está presente en 1161 fotos, es decir, casi un tercio de nuestro corpus. Parece encarnar la peregrinación. Es la peregrinación moderna. No es tanto la llegada, sino el camino, lo que ahora hace la peregrinación. Es el medio y el fin en sí mismo de la peregrinación. Es fotografiado en todas las



Fig. 4

facetas de su realidad: desde la empinada senda en la ladera de la montaña o el paso de una maleza, hasta la inmensidad del camino que se pierde en el horizonte en la larga travesía del Camino Francés a Compostela. En las fotografías es cercano, casi carnal, y a veces inmenso y, por lo tanto, casi inaccesible al no poderse ver el final. Parece volverse incluso un personaje. Está personificado. Es más, los peregrinos entrevistados suelen llamarlo “El Camino”. Las fotos presentan siempre un enfoque complejo. Parece estar al alcance de todos; basta con recorrerlo. Pero la comunión con el camino y lo que lo constituye parece más difícil de lograr. Tal y como está fotografiado, el camino también nos muestra el compromiso, el esfuerzo, la resistencia. Este compromiso físico con el camino, que es largo, inmenso y cambiante, permite vislumbrar el viaje interior. El camino fotografiado da paso al silencio y a la introspección. Esta es, al menos, la percepción de la supuesta intencionalidad de los fotógrafos peregrinos, tal y como la ve el investigador. El camino también se percibe como el vector del diálogo entre el cuerpo y el alma del peregrino, del viaje que se realiza con cada perfil analizado.

Estas presentaciones fotográficas adquieren una dimensión aún mayor cuando se combinan con los retratos sociológicos que hemos realizado de cada uno de nuestros peregrinos que publican en Instagram.

## La sacralidad del camino, ¿una ruptura con la historia de la peregrinación a Compostela?

La relación con lo sagrado que se expresa en esta experiencia iniciática surge del diálogo que entablamos entre nuestros informantes y las fotografías que ellos han publicado. Los peregrinos entrevistados, incluidos los que se declaran creyentes y practicantes, hablan de espiritualidad. “Espiritualidad” viene etimológicamente de *spirare*, es decir, respirar.

Se trata de una conexión o un encuentro entre un estado de conciencia despierto y una verticalidad, una relación cósmica, divina, que no sigue necesariamente los caminos de la Iglesia, el «vehículo» histórico, para utilizar la metáfora de Régis Debray<sup>9</sup>. Lo sagrado está constituido de símbolos. La obra de Mircea Eliade muestra al respecto que la propia naturaleza de lo sagrado exige que se exprese en términos simbólicos<sup>10</sup>. Julien Ries describe así al hombre como *homo symbolicus*<sup>11</sup>. Y lo sagrado, para existir, debe ser compartido por una comunidad testigo. Esto ocurre indistintamente en las esferas religiosa y profana. Así, lo sagrado no es de naturaleza esencialista, sino una construcción social. Además, desde la obra de Emile Durkheim, sabemos que “toda sociedad produce lo sagrado”<sup>12</sup>. Se trata de una invariante antropológica propia de cualquier sociedad establecida. Nuestros peregrinos se encuentran, por lo tanto, en la experiencia sensible vivida en el camino hacia Compostela. Para ellos, entre la experiencia del viaje y la búsqueda espiritual, la relación con lo sagrado es una construcción, una situación de orden relacional.

Los testimonios de nuestros retratos de peregrinos ilustran que la relación con lo sagrado es personal, intensa y recurrente a lo largo de las entrevistas<sup>13</sup>. Así, Sylvain afirma: “Fui gracias a esta experiencia a lo esencial, y lo esencial fue para mí una presencia evidente en el camino”. También añade: “No sé por qué fui en un principio, ni cuál era la naturaleza de esta llamada, pero de lo que sí estoy seguro es de por qué vuelvo”. Perrine, por ejemplo, explica: “Cuando todo va mal, al día siguiente ocurre algo que te hace querer seguir y avanzar... Esa es la magia del camino...”. En la misma línea, añade: “Hay millones de personas que han recorrido estos caminos y también me digo que nos dejamos llevar por todo esto... Estás atrapado por algo más fuerte que tú”. Está claro que el encuentro con lo sagrado, su sagrado, se produce en el camino a través de la experiencia cotidiana del caminar. Para Antoine, es la lentitud de la marcha lo que le hace estar receptivo hacia los demás: “Caminar facilita el encuentro con la gente;

<sup>9</sup> Régis DEBRAY, *Cours de médiologie générale*, Paris, Editions Gallimard, 2001, p. 191.

<sup>10</sup> Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Editions Gallimard, 1965.

<sup>11</sup> Jules RIES, *L'homme religieux et son expérience du sacré*, Paris, éditions du CERF, 2009, p367.

<sup>12</sup> Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Le livre de poche, 1912.

<sup>13</sup> Christophe ALCANTARA, *Approche communicationnelle du renouveau du pèlerinage de Compostelle. Pour une analyse de l'engagement des pèlerins sur les chemins et les réseaux sociaux*, Habilitation à Diriger des Recherches HDR, Toulouse, Université Toulouse I Capitole, 2020.

en los caminos de Santiago, no estaba solo. Fue muy enriquecedor conocer a personas cuyas historias eran diferentes a la mía, a veces personas que habían sufrido mucho en la vida. Aprendía mucho en estos encuentros”. El camino, la marcha, los encuentros, una espiritualidad a veces construida *ad hoc*, la búsqueda de una experiencia sensible con sentido, esa es básicamente la experiencia individual de lo sagrado para cada uno de nuestros informantes. Emile incluso se describe a sí mismo como un “emigrante espiritual”. Esta relación singular e íntima con lo sagrado hace que prefiramos hablar de sacralidad “que se refiere explícitamente a un acto de sacralización, una operación pura y simplemente humana”<sup>14</sup>. Dupront también utiliza el término “sacralidad” en lugar de “sagrado” para situarse mejor en el nivel humano, donde tiene lugar el encuentro sagrado<sup>15</sup>. El carácter cósmico de ciertos destinos, incluyendo las rutas a Compostela en una carrera hacia el oeste, es una puerta accesible a todos para hacer la peregrinación. Nuestros peregrinos le confieren una dimensión sagrada al encuentro, al compromiso con el otro, con el prójimo en el camino, porque comparten una búsqueda, están en camino, en marcha, en acción hacia un destino final. Hay pues una incertidumbre común a todos en el camino, es la incertidumbre de una esperanza y, de este modo, el encuentro es, entre otras cosas, la expresión de una sacralidad, una construcción individual y común en nuestro estudio de lo sagrado a través de los encuentros. Por lo tanto, hay una sacralidad del camino que se produce por la experiencia única e individual que cada peregrino tiene en el camino. Es un tercero que media y que posibilita la experiencia espiritual. La marcha, accesible a todos, permite disfrutar del camino con todo el imaginario que conlleva y con la suma de símbolos que constituyen también su sacralidad. Perrine nos dice: “Los lugares vibran porque están llenos de historia, la de aquellos peregrinos que convergen hacia el mismo destino desde hace mil años”. Esta anterioridad, esta historia milenaria, contribuye a desarrollar una mitología que alimenta el imaginario de los caminos a Compostela y de la peregrinación. Es un vector accesible que no requiere conocimientos de ritos religiosos. Los caminos están abiertos y, paradójicamente, encarnan el encuentro sagrado porque es vivido hasta el final por el peregrino. Así, “tanto la consistencia del pasado como la del espacio tienen un valor sacralizador”<sup>16</sup>. Las rutas son, pues, ritos de paso que modifican la vida de los peregrinos. Esta sacralización del espacio por los caminos se basa, de hecho, en un compromiso, en una acción extraordinaria, en total ruptura con la vida vivida hasta entonces. La experiencia de los caminos es sensible, afecta al peregrino, y este desea dejar constancia de esta sacralidad.

Así lo ilustran las fotografías analizadas, junto con los retratos de peregrinos elaborados en el marco de nuestro estudio. Esta sacralidad a nivel humano, esta sacralidad

<sup>14</sup> Régis DEBRAY, *Allons aux faits. Croyances historiques, réalités religieuses*, Paris, Editions Gallimard, 2016, p. 170.

<sup>15</sup> Alphonse DUPRONT, *Saint-Jacques-de-Compostelle. Puissances du pèlerinage*, Turnhout, Belgique, Brepols, 1985.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p 202.

construida individualmente, se basa en el imaginario peregrino de Compostela y su historia milenaria. Es un crisol, un depósito de símbolos del que los internautas peregrinos se sirven, convirtiéndose así en los relevos, por no decir *influencers* digitales, de la imagen de marca de las rutas de peregrinación compostelanas. Por lo tanto, es fácil ver que algunos peregrinos buscan una forma de verticalidad en las rutas. El imaginario cultural, que se expresa, entre otras cosas, por una espiritualidad renovada, es un formidable incentivo de movilización y de frecuentación de las rutas. En nuestro estudio cualitativo, vemos un cambio en lo sagrado en las redes sociales. El camino se percibe como sagrado, y el santuario, un espacio sagrado por definición, está más excluido. Está presente en las fotografías, pero su presencia es más discreta. Esto también puede explicarse por el hecho de que el tiempo que se pasa en Compostela es mucho menor que el que se pasa en las rutas, de camino. Por lo tanto podemos ver, a través de este análisis fotográfico, unido a nuestros retratos sociológicos de peregrinos-caminantes activos en Instagram, que la espiritualidad está muy presente, más allá de un pretexto turístico, que está presente en Instagram en una primera lectura, y que lo sagrado a nivel humano, llamado sacralidad, se visualiza y se transmite en las redes sociales, a través del camino, El Camino, que es, a la vez, sujeto y medio hacia lo sagrado.

## Para concluir

Nuestro estudio, enraizado en las humanidades digitales, nos muestra que los peregrinos internautas forman parte de una peregrinación milenaria a Compostela, pero que esta práctica ha adoptado un nuevo enfoque de lo sagrado y de la espiritualidad que se emancipa en muchos aspectos de la Iglesia. Al mismo tiempo, la búsqueda de sentido, el deseo de romper con el pasado, de prolongar el tiempo en las rutas, denotan una esperanza de aumentar la frecuentación de los caminos con un incentivo que no sea turístico. Como investigador en comunicación, he observado que tal ruptura proviene del uso masivo de fotografías como lenguaje, como lenguaje universal. Existe un poder considerable de persuasión a través de la experiencia sensible de la imagen. Los peregrinos que publican sobre su peregrinación en Instagram siguen los pasos de los que les precedieron, pero la viralidad del mensaje en las redes sociales y la considerable audiencia que genera el tema de la peregrinación compostelana, junto con el deseo de transmitir y difundir en el tiempo y en el espacio, son marcadores que, en mi opinión, conllevarán la renovación de la peregrinación compostelana durante un largo periodo de tiempo.

**Volver al índice**



# La peregrinación medieval entre el Atlántico y el Levante



# Testimoni in Terrasanta

Franco Cardini

Università di Firenze, Italia

Che cosa ci si aspetta di trovare nella Terra Promessa, là dove scorrono il latte e il miele e dove Gesù ha mosso i suoi passi dall'infanzia alla Resurrezione? Senza dubbio meraviglie: e, siccome chi cerca trova, non c'è pellegrino che non abbia in qualche modo parlato delle stupende gemme che si trovano nel deserto, degli animali favolosi che vi s'incontrano o di quel mirabile frutto, il muz degli arabi (*Musa paradisiaca Linnei*), la banana, che aperta mostra nelle sue quattro sezioni della buccia e nei suoi filamenti interni il segno della croce. D'altra parte, però, la realtà può ben essere falsata o incompresa, mai tradita del tutto e definitivamente: accanto alle narrazioni commosse e stupite prendono posto anche le evocazioni delle miserie, delle crudeltà, delle durezza di una terra arida, difficile, ingrata eppur costantemente contesa. Da una parte i *mirabilia* che fanno parte di quella che, non a torto, è stata denominata "mitologia cristiana": la regina di Saba, l'opulento languore del *Cantico dei Cantici* e le immagini di oasi e di giardini che esso evoca, la leggenda dell'Albero della Croce, i miracoli del Bambino Gesù narrati nei Vangeli apocrifi, la visione della Gerusalemme fondata su pietre preziose che nell'*Apocalisse* scende dai cieli "adorna come una sposa". Così la descrive la Bibbia, nel libro di Tobia, 13,17, del resto esprimendo una speranza e una profezia:

Gerusalemme sarà ricostruita  
 come città della sua dimora per sempre...  
 Le porte di Gerusalemme saranno ricostruite  
 con zaffiro e con smeraldo  
 e tutte le sue mura con pietre preziose.  
 Le torri di Gerusalemme saranno ricostruite con oro  
 e i loro baluardi con oro purissimo.

Dall'altra il deserto, la polvere, la fatica, la paura, la miseria, le piaghe dei mendicanti, la violenza; persino la sporcizia, che ha meravigliato e contrariato tanti visitatori da Nikolaj Gogol' a Thomas E. Lawrence e che scandalizza ancor oggi tanti viaggiatori occidentali.

Gerusalemme, città sognata. Tanti santi cristiani, come Bona da Pisa o Cristina di Svezia, vi sono stati trasportati in sogno o in visione: così come secondo la tradizione musulmana accade al profeta Muhammad, e secondo la bella leggenda etiopica del XII secolo a un *negus* del XII secolo, Lalibela, che tornato nel suo paese volle riprodurre l'impianto scavando nella dura roccia del suo altopiano una serie incredibile di santuari ad immagine di quelli della Città Santa: e nacque nella sua capitale di Roha quel prodigio che ancora oggi porta il nome del suo fondatore, Lalibela appunto. Bernardo di Clairvaux, il più grande mistico occidentale del medesimo secolo, non aveva mai visto Gerusalemme né aveva voglia di vederne il suo aspetto materiale: ma la conosceva dalla Bibbia e la vedeva con gli occhi dello spirito, e così la descrisse nel suo *Liber del laude novae militiae*. Eppure, Gerusalemme può deludere profondamente: "Veniamo da Gerusalemme, dove non abbiamo trovato quel che cercavamo", fa dire Carl Gustav Jung ai pellegrini defunti all'inizio dei suoi *Sermoni ai morti*.

Gerusalem sopra duo colli è posta  
 d'impari altezza, e vòlta fronte a fronte;  
 va per lo mezzo suo valle interposta,  
 che lei distingue, e l'un dall'altro monte:  
 fuor da tre lati ha malagevol costa;  
 per l'altro vassi, e non par che si monte.

E' forse la più famosa tra le descrizioni di Gerusalemme, a parte quelle – del resto sempre molto generiche, quando non simboliche – ricavabili dalla Scrittura. Si tratta dell'ottava 55 del III canto della *Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso, che dal suo maestro Carlo Sigonio aveva molto appreso sia leggendo le cronache della prima crociata, sia ispirandosi a Giuseppe Flavio. Quest'immagine di dislivelli anche aspri e di erte scoscese rinvia a due elementi fondamentali della tradizione sia giudaica, sia cristiana: da un lato l'*aliyah*, l'"ascesa al tempio" ch'è la sostanza del pellegrinaggio degli ebrei; dall'altra la salita faticosa e dolorosa di Gesù gravato dal fardello della croce. Si

direbbe che sia anzi proprio il ricordo di questo sforzo umiliante il connotato caratteristico che ha colpito i due più illustri visitatori della Città Santa dei primi sei secoli della storia gerosolimitana dopo Gesù (a parte i distruttori Tito e Adriano e il conquistatore Umar): vale a dire verso il 330 l'imperatrice-madre Elena, ivi approdata alla ricerca della reliquia della Vera Croce, e nel 638 il *basileus* Eraclio che recava di nuovo entro la sua cinta muraria proprio la reliquia eleniana, che i persiani avevano rapito quattordici anni prima e trasferito come illustre trofeo nella loro capitale di Ctesifonte. In entrambi i casi è la croce il centro di Gerusalemme: eppure, i visitatori della città avrebbero imparato tutti che in realtà la “montagna sacra” del Calvario non si vede, è un'altura modestissima per giunta coperta dai marmi di una cappella alta pochi metri: il panorama cittadino, che viene presentato a livello simbolico come una sequenza di alture – il Sion, il Monte Moriah culmine dell'antico Tempio distrutto e sulla cui spianata sorgono le moschee del VII-VIII secolo, il Calvario stesso – è nella realtà caratterizzato da strade e sentieri che s'intersecano in irregolare pendenza. Solo ad est il “Monte degli Olivi” rappresenta una vera e propria altura.

Questo è il dato che colpisce e sconcerta un po' tutti i viaggiatori. La Gerusalemme di Gesù, che già non era più quella di Salomone, non esiste più: eppure un po' in tutti i visitatori, anche moderni, sembra mancare la coscienza della rivoluzione urbanistica che sconvolse la Città Santa nel 135 d.C., quando l'impianto originario di essa, o quel poco che ne rimaneva dopo le sue secolari vicende, venne sconvolto e spianato: e sulle rovine, che colmavano le valli e livellavano le alture, fu eretto il *castrum* romano di Aelia Capitolina con i suoi *cardines* e i suoi *decumani*.

Ma Elena, con i suoi ritrovamenti di sante reliquie e i grandi santuari da lei promossi in Terrasanta, “battezzò” la terra di Gesù anche dal punto di vista geourbanistico-toponomastico. Ne seguì l'opera, circa due secoli dopo, lo stesso Giustiniano: con loro si sarebbe concretizzata quella che, nella prima metà del Novecento, il sociologo alzasiano Maurice Halbwachs avrebbe definito la “geografia mitica di Terrasanta”. E si andò sviluppando da allora una vera e propria letteratura di viaggio, largamente erede di quella greca e latina di genere odepórico, costituita da *itineraria* (più o meno brevi e schematici resoconti di viaggio con tappe, distanze, note di spesa) e da *descriptions* (“guide” ai santuari e alle reliquie che si sarebbero incontrati). Sulla base di queste notizie, che ben presto cominciarono a circolare e a venir sovente più volte riscritte con aggiunte e varianti, si andarono anche costruendo in Occidente edifici sacri che in qualche modo si riferivano, sotto il profilo del rapporto simbolico ma anche di una qualche somiglianza formale, agli originali di Terrasanta. Quel che nel XII secolo avrebbe fatto Lalibela in Etiopia era stato già tentato, nel V secolo, a Bologna dal vescovo san Petronio al ritorno dal suo pellegrinaggio: ed è questa la “preistoria” dei Sacri Monti che, tra XV e XVI secolo, i francescani avrebbero eretto in Toscana, nell'arco alpino, quindi in Polonia e in America latina.

Una svolta importante, sotto questo profilo, fu quella imposta tra VII e VIII secolo da quegli autentici monaci-pellegrini-penitenti che furono gli irlandesi. Alla fine del VII

secolo fu proprio un monaco Adamnano abate di Iona che, narrando nel suo *De Locis Sanctis* il pellegrinaggio gerosolimitano del vescovo Arculfo, descrisse con cura i “luoghi” da visitare a titolo penitenziale. Il testo di Adamnano, poi ripreso anche da Beda il Venerabile, contiene una schematica descrizione di Gerusalemme ed elenca poi numerosi tra Luoghi Santi e reliquie, tra le quali anche il calice usato dal Cristo nell’Ultima Cena.

Ma Gerusalemme e la Terrasanta vennero attraversati di continuo da cambiamenti che sovente si trasformarono in cataclismi: distruzioni, incendi, terremoti, cui si aggiunsero i rivolgimenti politici e militari. Quel che rende difficile utilizzare la folta letteratura di pellegrinaggio, che tra XI e XX secolo è abbondante e continuativa per quanto caratterizzata da momenti di maggiore (tra XI e XVI) e di minore (tra Sei e Settecento) densità, è il fatto che mal si distinguono, al suo interno, le parti frutto di effettiva e attenta, sincera descrizione da quelle nelle quali prevale la fantasia e da quelle caratterizzate da varie forme di plagio.

Dopo la fine del regno crociato e la cacciata degli europei occidentali dalla Terrasanta alla fine del XIII secolo, i governi dei sultani prima mamelucchi del Cairo e quindi ottomani d’Istanbul, che si avvicendarono nel dominio sul Vicino oriente rispettivamente dal 1291 al 1516 e da allora fino al 1918, tesero a deprimere molto l’economia e il livello demografico di tutta quell’area, sia per impedire che i porti di essa facessero concorrenza a quelli egiziani o anatolici da essi preferiti, sia per scoraggiare i ricorrenti progetto occidentali di crociata, che si susseguirono l’uno dietro l’altro fino almeno a tutto il Seicento (uno di essi fu lo stesso trattato *Consilium Aegyptiacum* del Leibnitz) ma che non dettero mai adito a vere e proprie grandi spedizioni coronate dal successo.

Tutto cambiò a cominciare dal Settecento: dall’età cioè dei grandi viaggiatori e delle due esperienze parallele e complementari del colonialismo e dell’orientalismo. La campagna del generale Bonaparte nel 1798 aprì una vera e propria nuova era sia nei rapporti tra Europa e Vicino Oriente, sia nell’immaginario occidentale nei confronti di Gerusalemme e della Terrasanta.

Pochi anni dopo un nobile bretone, esule dal 1791 prima in America quindi – dopo un breve fortunoso ritorno in patria - in Inghilterra, era rientrato poco più che trentenne nel 1800 in Francia ben deciso a sostenere il nuovo clima di riconciliazione con il cristianesimo e la Chiesa cattolica, ottenne con il suo saggio non solo un lusinghiero successo da parte dell’opinione pubblica, ma anche l’approvazione del Primo Console che lo inviò a Roma quale segretario della legazione francese. Nella Città Eterna, che gli stava fornendo un ricco materiale d’ispirazione per quella che sarebbe stata l’epopea de *Les Martyrs*, egli cominciò a concepire l’idea di un viaggio in Grecia, che gli avrebbe consentito di trovare gli scenari e i panorami adatti alla sua nuova opera. Di nuovo allontanatosi, e definitivamente, dal Bonaparte dopo l’esecuzione del duca di Enghien, lo Châteaubriand avviò una lunga fase di viaggi per tutta Europa e oltre. Il 13 luglio del 1806 partì da Parigi per giungere dieci giorni dopo a Venezia; da lì, durante l’estate, visitò varie località della Grecia e dell’Asia Minore per poi passare sei giorni, dal 13 al 18 settembre, a Costantinopoli. Fu da lì che s’imbarcò su un battello di pellegrini diretti

in Terrasanta e, dopo uno scalo a Rodi, guadagnò il 1° ottobre Giaffa per avviare di là un percorso che in poco meno di un paio di settimane – fino al 13 - lo avrebbe condotto a Betlemme, al mar Morto e a Gerusalemme dove la sua fantasia crociata ottenne un favoloso appagamento: egli ricevette sulla pietra del Sepolcro le insegne di cavaliere. Ripreso il mare in direzione dell’Egitto visitò Alessandria e il Cairo per poi rientrare a Parigi ai primi del giugno del 1807 dopo aver toccato anche Tunisi e la Spagna. Aveva viaggiato quasi un anno, del quale tuttavia aveva passato in terraferma più o meno solo tre mesi. Il suo era stato un viaggio rapido, quasi affannoso, cui sarebbero seguiti quattro anni circa di ripensamenti, di incertezze, di rielaborazioni. Solo nel 1811 venne pubblicato il suo “diario”, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, che inaugurò la moda dei viaggi romantici di scrittori ma anche di disegnatori e di pittori in Oriente.

Una ventina di anni dopo, nel '31, arrivò a Gerusalemme un *dandy* ventiseienne d’origine ebraica, già famoso nella sua Londra per il grande successo di un suo romanzo piuttosto sulfureo: Benjamin Disraeli. Abbigliato alla turca, con pugnali e pistole serrate nella fusciacca alla vita e berretto rosso calzato in testa, veniva a ricercare le sue lontane origini e a inseguire l’ispirazione di un suo romanzo storico-autobiografico, *Alroy*: la storia di un agitatore ebreo del XII secolo al quale, abbastanza anacronisticamente ma significativamente, un vecchio ebreo dice: “Tu mi domandi che cosa io desideri. Io rispondo:...un’esistenza di nazione...La Terra Promessa...Gerusalemme...”. Quell’idea, quella profezia sionista, nacque forse proprio là, in quel mattino di sole del febbraio del 1831, nella mente d’un giovane londinese d’origine ebraica travestito da avventuriero turco.

Fra 1832 e 1833 Alphonse de Lamartine, poco più che quarantenne e reduce da due successive delusioni elettorali che lo avevano amareggiato, compì partendo da Marsiglia su un lussuoso battello che aveva provveduto a noleggiare un viaggio che lo avrebbe tenuto in mare e in Oriente per oltre un anno. Erano con lui la moglie e la sua Julia, la figlioletta gravemente ammalata di tubercolosi: e sperava che il clima del Levante l’avrebbe aiutata a guarire. Non era un momento tranquillo, per l’Oriente: era da poco terminato l’esperimento repubblicano in Grecia, ma stava cominciando la guerra tra il sultano e il pascià d’Egitto Mehmet Ali. Dopo brevi scali in Grecia, Atene compresa, il Lamartine arrivò a Beirut, dove visitò anche i dintorni e le montagne druse, il terribile emiro Beshir II alleato di Mahmet Ali e naturalmente quell’incredibile avventuriera ch’era la “sibilla” Lady Stanhope. Dal Libano, munito di un lasciapassare per Abu-Gosh, il principe-brigante che controllava i passi montani tra Giaffa e Gerusalemme, il Lamartine lasciava il Libano per una rapidissima visita a Gerusalemme durata un giorno solo, il 29 ottobre: ma non vi si trattenne, in quanto v’infuriava la peste. C’era arrivato provenendo dalla dolce Galilea, attraversata nel mite clima autunnale: che gli era piaciuta e dalla quale aveva tratto immagini e ricordi che un trentennio circa più tardi, avrebbero forse ispirato Ernest Renan e, un secolo dopo, impressionato anche Maurice Halbwachs, che la vide in primavera e ne rimase incantato. Certo che, dalle colline attorno al lago di Tiberiade, quei luoghi possono ricordare la Toscana, o l’Umbria, o le pendici gardesane.

Quell'unico giorno di visita fu, per Lamartine, molto intenso. Lo lasciò ammirato la moschea di Umar, lo commosse la vista degli edifici del monte Sion e la memoria – a lui cara, come poeta – del grande poeta David. Davanti al Sepolcro, l'onda della sensazione e dei sentimenti lo sommerse: e a sua volta egli c'inonda d'una lunga, verbosa, scintillante afasia: "impressioni come queste non si scrivono; esse esalano da noi come il fumo delle lampade pie, il profumo emanato dagli incensieri, il mormorio vago e confuso dei sospiri...". Forse, cercò di pregare per Julia, certo pensava a lei. Non si riesce a capire se vi sia riuscito. Non si riesce a capire se la sua prosa commovente fosse davvero emozionata. E ci si chiede se riesca ad emozionare noi. Forse, più forti e sinceri sentimenti gli procurò l'orto del Getsemani, con i suoi olivi millenari: "Volevamo consacrare una giornata alla preghiera in questo luogo verso il quale tutti i cristiani si volgono pregando, come i maomettani si volgono alla Mecca".

Diversamente andarono le cose per Nikolaj Gogol', che pur aveva scritto: "...fino a che io non sia stato a Gerusalemme, non sarò capace di dire a nessuno una parola di conforto". Nel 1848, arrivò in Terrasanta: era sfinito, non riusciva ad andar avanti con la scrittura di *Anime morte*. Aveva ardentemente sperato che solo a Gerusalemme Dio gli avrebbe restituito quelle facoltà creative che sembrava avergli tolto. Ma la città lo deluse e lo gettò in uno stato di ancor peggiore depressione. Il disordine, la confusione, la sporcizia lo inorridivano. Nel Santo Sepolcro, non riuscì a concentrarsi neppure un istante. A Tolstoj scrisse di non essere stato capace di pregare. Anche il paesaggio gli appariva tetro, cupo, pieno di rocce e di polvere. Gerusalemme può deludere, può irritare, può uccidere. E' la città della Pasqua ortodossa del 1834, quando una folla devota e avvinazzata travolse e calpestò se stessa: il governatore egiziano Ibrahim Pascià – ch'era presente per dimostrare ai *dhimmi* cristiani la sua benevolenza – si salvò solo grazie al brutale coraggio delle sue guardie che fecero quadrato attorno a lui e lo protessero letteralmente tagliando a pezzi la folla con i loro sciaboloni. Pare che, nella calca e nelle colluttazioni, morissero circa trecento persone. E' la città nella quale lo spettacolo della violenza fanatica della folle ("...un delirio infame...") aveva indignato e atterrito la pia contessa calvinista de Gasparin; quella che di lì a poco avrebbe fatto parlare uno studioso che pure l'amava altrettanto profondamente di quanto la conoscesse, il de Vogüé, di "follia gerosolimitana"; la città dei macelli fra ebrei e palestinesi, dal 1920 al 1967, e degli attentati e delle repressioni degli anni successivi; la città che oggi spera di poter sfuggire alla violenza grazie a un lungo muro di cemento dispiegato tra le valli e le colline del paese, ma nella quale tuttavia la violenza si continua a respirare insieme con la polvere delle strade e l'odore dei falafel. Renan, che l'avrebbe visitata fra il 3 e il 13 maggio del 1861 mentre stava scrivendo la *Vie de Jésus*, non avrebbe esitato a contrapporre la dolce, "idyllique et charmante" Galilea all'aspra, cupa, fanatica Gerusalemme. Là, tra quelle colline e quelle acque, quei fiori luminosi e quegli animali gentili, il paesaggio nel quale Gesù era cresciuto e che aveva amato. Qua, tra colline aride e nude rocce assetate e assolate, la città di un Dio di vendetta e di una legge spietata.

Tuttavia, lo schema di fondo della contrapposizione tra il paese natale di Gesù e la città della sua morte (che, per Renan, era stata ovviamente senza resurrezione), non deve trarre in inganno. In una lettera scritta il 9 maggio a un suo amico, il famoso chimico Pierre-Eugène-Marcelin Berthelot, egli si esprimeva con libera chiarezza:

Gerusalemme è davvero il più singolare posto del mondo: nel presente, un miscuglio di commedia e di odioso; e, dietro a ciò, il passato più straordinario, ancora traslucido a ogni passo... insomma, sono incantato del mio soggiorno qui.

Da questa disparità d'impressioni e di giudizi risulta comunque più chiaro che, nel secolo del romanticismo, la Città Santa – tra fiammeggianti ritorni di fede e crescente incredulità - esercitava un fascino ancora più irresistibile di prima: anche perché era la porta e, la magia del quale si poteva cogliere e raccontare con le parole, ma anche con i disegni e i dipinti. Ma, mentre si andava dispiegando la preziosa avventura dei pittori e dei decoratori “orientalisti”, il progresso suggeriva altre strade e offriva nuovi mezzi. La fotografia, ad esempio. Il 29 ottobre del 1849 due amici allora entrambi neppure trentenni, Gustave Flaubert e Maxime Du Camp, lasciavano Parigi per un viaggio che, in un anno e mezzo, li avrebbe condotti attraverso Egitto, Libano, Siria, Palestina. Avrebbero voluto andar oltre, fino a Baghdad e alla Persia: dovettero rinunziarvi per rientrare attraverso l'Asia Minore, ovviamente Costantinopoli, la Grecia e l'Italia. Ne uscì nel 1852 uno straordinario album illustrato, il primo nel suo genere, a firma del Du Camp; quanto a Flaubert, che ormai sembrava aver già penetrato l'Oriente da quando aveva scritto tra '46 e '47 *les sept fils du derviche*, aveva viaggiato tutto il tempo come assorto e quasi insensibile a quel che vedeva. Quando arrivò a Gerusalemme, nel 1850, pensava a *Madame Bovary* e ciò non lo induceva certo a immagini compatibili con un pellegrinaggio (per quanto il carattere erotico dei pellegrinaggi sia stato spesso notato tanto nella letteratura quanto nella coscienza “popolare”); alla Porta di Giaffa, si stupì di un'involontaria reazione piuttosto volgare del suo apparato digerente: proprio lì... Quindi si dette a cercare il macabro, il marcio, lo spettrale; lo affascinavano le rovine, grandiose certo, ma “diabolicamente” tali; e naturalmente trovò, anche lui come tanti altri, che la città era incredibilmente sporca. Dinanzi al Santo Sepolcro, ostentò un'indifferenza che qualcuno potrà credere affettata e qualcun altro fin troppo realistica: e chi ha qualche esperienza del viaggio gerosolimitano riterrà agevolmente che entrambe le ipotesi potrebbero esser giuste. Poi, però, a livello d'immaginario i risultati di quel viaggio ch'egli sembrava aver vissuto in modo tanto svagato si sarebbero tradotti nel racconto di *Salammbô*. Non aveva guardato niente, eppure si era ricordato ricordava di tutto.

Gerusalemme, per chi la vede, può apparire deludente e perfino terribile. Ma a volte molto ci è stato detto di lei da chi non l'ha mai vista. Fu così per Alexandre Dumas, che ci ha descritto – come avrebbe fatto più tardi Michail Bulgakov – una “sua” Gerusalemme, quella dei tempi di Gesù, nel suo romanzo incompiuto del 1853, che venne bloccato sul nascere

dalla censura imperiale. *Isaac Laquedem, ou le roman du Juif errant* era la riproposizione dell'antica leggenda dell'Ebreo errante: un romanzo che si apriva proprio con un allucinato eppure a suo modo lucidissimo racconto-descrizione dell'origine, della fondazione e delle vicende della Gerusalemme biblica ed evangelica, fino ai tempi della Passione di Gesù. Era la convinzione dell'aver toccato il centro profondo del tempo, del mondo e della storia, a dettare le sue pagine dove non c'è una riga di originale e dove tutto sembra geniale:

Ci sono nomi di città o nomi d'uomo che, pronunziati in qualunque lingua, svegliano immediatamente un pensiero così grande, un ricordo così innamorato da far sì che chiunque oda pronunziare qual nome, come cedendo a una potenza sovranaturale e invincibile, si senta piegar le ginocchia.

Gerusalemme è uno di questi nomi santi per tutte le lingue umane: il nome di Gerusalemme è balbettato dai fanciulli, invocato dai vecchi, citato dagli storici, cantato dai poeti, adorato da tutti.

Nell'opinione dei secoli andati, Gerusalemme era il centro del mondo; nella convinzione dei secoli moderni, essa resta il centro della famiglia umana universale.

D'altronde, nel secondo Ottocento e poi ai primi del Novecento era difficile, per un occidentale, pensare altrimenti che non in termini di "necessario" progresso. In un suo viaggio compiuto nel 1906 il quarantenne Louis Bertrand, evolucionista e ammiratore di Zola, si era lasciato volentieri prendere dal fascino per il solare Mediterraneo ma al tempo stesso aveva scritto cose di fuoco contro il miraggio stereotipo degli europei innamorati dell'Oriente, ponendosi in termini politici – erano gli anni dell'inizio in Turchia della rivoluzione dei "Giovani Turchi" – il problema di un rinnovamento profondo del mondo vicino-orientale e invocando con dura passione delle misure sanitarie drastiche e immediate per Gerusalemme invasa dall'eterna "pestenza" delle epidemie e della sporcizia. "Che dire dello scandalo permanente della *Via dolorosa*, la via santa fra tutte per noi cristiani? ". Il Bertrand rievoca impietosamente le vie luride, l'insopportabile odore di pesce marcio del quartiere ebraico, l'umidità, l'acqua stagnante, il contrasto tra la sporcizia diffusa e la profusione di velluti colorati e preziosi, la profusione delle tombe abbandonate nei dintorni, l'assalto delle torme di lebbrosi che invocano il *Bakshish*. "Il millenario putridume di Gerusalemme!".

Varietà di impressioni, di atteggiamenti, di reazioni. Nel 1869 l'imperatore d'Austria Francesco Giuseppe vi faceva una visita umile e devota: veniva forse a posare sulla pietra del Sepolcro la fronte troppo stanca, dopo i dolori della guerra austrofrancese del '59 e di quella austroprussiana del '66. Ben diverso un ventennio scarso dopo, nel 1898, fu il rumoroso e nibelungico ingresso nella Città santa di Guglielmo II di Germania, a cavallo, attorniato dai neotemplari evangelici tedeschi che da anni si erano insediati in Gerusalemme.

Città di contraddizioni violente, che sa però regalare autentici istanti di purezza, anche al di là della fede. Ha scritto Amos Oz: “d’inverno Gerusalemme ha dei sabati limpidi e soleggiati con un cielo d’un azzurro così limpido che viene da pensare che il mare si sia capovolto sopra la città”. E’ stata quella purezza, quella luce, a illuminare e riscaldare gli ultimi solitari anni di Carlo Maria Martini.

E’ una città di paradossi, dove nulla e nessuno può sorprenderti: le bande allegre e rumorose dei ragazzi postmoderni di Jaffa Road tra le quali possono aggirarsi turisti che sembrano usciti da una vecchia foto del Novecento e impassibili beduini nella loro candida *galabya*, i preti e i monaci cristiani dal *look* improbabile e imprevedibile ed ebrei *ashkenazim* che inalberano con triste fierezza i loro abiti neri che ti riportano come per sortilegio a certi villaggi della Russia dell’Ottocento o a certi quartieri della New York cara a Woody Allen. Una città nella quale hai l’impressione che da un momento all’altro possa accadere di tutto e che tuttavia non c’è nulla che possa davvero cambiare. Ma dove tutto quel che accade può di continuo cambiare il mondo.

## Bibliografia

- A. BRILLI, *Gerusalemme, La Mecca, Roma. Storie di pellegrinaggi e di pellegrini*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- F. CARDINI, *Gerusalemme. Una storia*, Bologna, Il Mulino, 2012.  
*Gerusalemme doro, di rame, di luce*, Milano, Il Saggiatore, 1991.  
*In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Colloqui su Gerusalemme*, a cura di G. Caffulli, Milano, Edizioni Terra Santa, 2008.
- Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei Luoghi Santi tra medioevo ed età moderna*, a cura di A. Benvenuti e P. Piatti, Firenze (IL Galluzzo), SISMEL, 2013.
- Gli italiani in Terrasanta*, a cura di A. Musarra, Galluzzo (Firenze), SISMEL, 2014.
- M.-C. GOMEZ-GÉRAUD, *Le crépuscule du Grand Voyage. Les récits des pèlerins à Jérusalem (1458-1612)*, Paris, Honoré Champion, 1999.
- Itinerari e cronache francescane di Terrasanta (1500-1800)*, a cura di M. Galateri di Genola, Milano, Edizioni Terra Santa, 2017.7.
- Una città tra terra e cielo. Gerusalemme. Le religioni – Le Chiese*, a cura di L. Vaccaro, Roma Milano, Libreria editrice Vaticana – Fondazione Ambrosiana Paolo VI, 2014.
- A. TEDESCO, *Itinera ad Loca Sancta*, Milano, Edizioni Terra Santa, 2017.
- Zwischen zwei Welte. Illustrationen und Berichte westeuropäischer Jerusalemreisender*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1996.

**Tornare all'indice**



# Il pellegrinaggio a Roma negli Anni santi nelle Bolle pontificie di indizione

Paolo Giulietti

Arcivescovo di Lucca, Italia

## A. Premesse

### Il pellegrinaggio a Roma

Il pellegrinaggio a Roma ha una storia molto antica: nel quadro della pratica della *peregrinatio ad martyres*, testimoniata nella chiesa in epoca remota<sup>1</sup>, anche la visita delle tombe di Pietro e Paolo in Roma è documentata almeno dal II secolo, come testimoniano gli scavi della necropoli vaticana, con i celeberrimi graffiti<sup>2</sup>. (Fig. 1) L'epoca costantiniana, con l'edificazione delle grandi basiliche, sui luoghi di sepoltura degli apostoli e dei martiri<sup>3</sup>, apre una nuova era: l'Urbe si correda di una corona di costruzioni sacre, attorno alle mura aureliane; il flusso dei pellegrini aumenta in modo considerevole e

<sup>1</sup> La più antica testimonianza letteraria di questa pratica pare risalire al 155/160 (cf. J. VIDAL, "Il pellegrinaggio nella tradizione cristiana", *Concilium*, 4 [1996], p. 65).

<sup>2</sup> Cf. M. GUARDUCCI, *La tomba di san Pietro. Una straordinaria vicenda*, Milano, Rusconi, 1989. Cf. anche F. BISCONTI, "Le origini del pellegrinaggio petriano e il culto dei martiri romani", in M. D'Onofrio (ed.), *Romei e giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro dal 350 al 1350*, Milano, Electa, 1999, pp 35-42.

<sup>3</sup> Secondo l'uso romano e la normativa imperiale, infatti, non è consentito spostare i resti dei defunti; divieto che sarà osservato fino al VII secolo.

trova ad accoglierlo una nuova e imponente cornice, architettonica e rituale ad un tempo. È assai difficile quantificare il fenomeno, ma le testimonianze contemporanee parlano di un crescente convenire di popolo e di grandi personalità alla capitale della cristianità e alle tombe apostoliche. L'introduzione delle penitenze tariffate e l'uso dei pellegrinaggi giudiziali contribuisce ad accrescere e differenziare il numero dei pellegrini<sup>4</sup>. La “novità” dell'Anno Santo, pertanto si innesta su una tradizione consolidata nei numeri e nella prassi.



Fig. 1. Graffito con il nome di Pietro nelle grotte vaticane.

### L'indulgenza plenaria

Oltre che all'istituto del pellegrinaggio, l'Anno santo fa riferimento a quello dell'indulgenza. A differenza di quanto affermato per il pellegrinaggio, ci troviamo di fronte a un fatto piuttosto tardo rispetto alle origini dell'esperienza cristiana.

Le indulgenze e la loro disciplina sono infatti legate all'evoluzione della prassi penitenziale nella Chiesa. Fino alla fine del IV secolo viene concessa a chi si macchia di certi peccati una sola opportunità di perdono durante l'intera vita: il riconoscimento e l'accusa del peccato sono accompagnati da una lunga e impegnativa penitenza pubblica; la piena riammissione nella comunità avviene solo al termine di tale periodo.

Dalla fine del IV secolo si fa strada una diversa forma di remissione dei peccati: la penitenza viene indicata al penitente dal confessore, che impartisce l'assoluzione prima che essa venga eseguita. Si tratta di pratiche ancora molto lunghe e impegnative, desunte da appositi “tariffari”. In questo modo, però, si distingue tra atti che rimettono la colpa (confessione auricolare e assoluzione) e atti che fanno riferimento alla riparazione, cioè alla pena. Si inizia anche a parlare di una pena temporale, che comporta la pratica di una penitenza, e una spirituale, che andrà scontata nel Purgatorio. Quest'ultima evidentemente non si soddisfa con mortificazioni o altre pratiche corporali, ma con la tormentata attesa della beatitudine (da parte del defunto) e con preghiere e atti di pietà (da parte dei viventi): essi possono abbreviare la pena del Purgatorio<sup>5</sup>: sono “indulgenze parziali”.

In questo orizzonte nasce l'“indulgenza plenaria”: la possibilità di rimettere integralmente la pena spirituale grazie a un intervento straordinario della Chiesa, in particolare del Papa, che ha facoltà di legare e sciogliere. Il primo caso è collegato alla Crociata: Papa Urbano II dichiara nel 1095 al Concilio di Clermont: “Ogni uomo che parta per Gerusalemme con l'esercito per liberare la Chiesa di Dio avrà rimessa l'intera pena per i suoi peccati”. San Bernardo di Chiaravalle nel 1146 proclama che “gli uomini possono salvarsi andando a combattere”. Il “pellegrinaggio armato” in Terra

<sup>4</sup> Cf. M. MIGLIO, “Pellegrinaggio e giubileo”, in P. Caucci Von Saucken, *I luoghi del pellegrinaggio. Roma. Storia e significato*, pp. 20-42.

<sup>5</sup> Tale concezione “quantitativa” dell'indulgenza è oggi superata, in favore di una prospettiva maggiormente personale e relazionale. Cf. S. DIANICH, “Indulgenza”, in M. Gronchi, P. Ciardella (edd.), *Giubileo. Trenta parole al pellegrino*, Bologna, EDB, 1999, pp. 73-75.

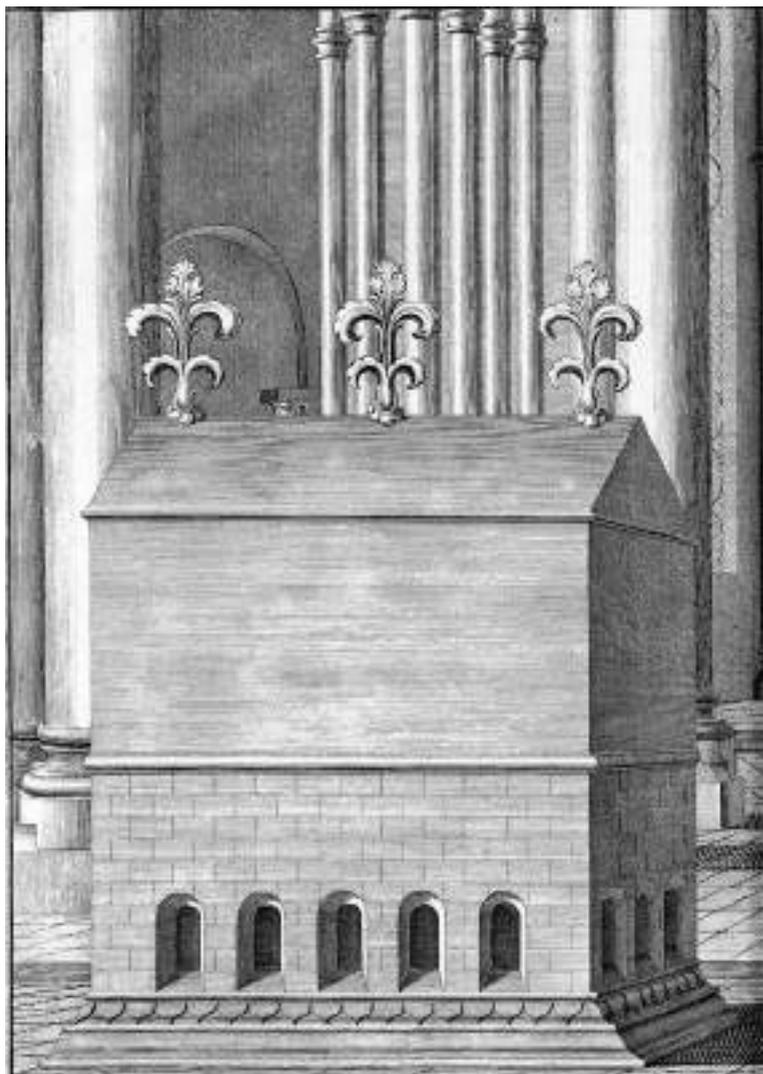


Fig. 2. La tomba di S. Thomas Becket (incisione del 1572).

Santa costituisce pertanto la prima modalità per beneficiare dell'indulgenza plenaria. Rimarrà l'unica per più di un secolo.

Significative e anticipatorie estensioni pre-trecentesche sono:

- il cosiddetto “Perdono di Assisi”, da celebrarsi il 2 agosto d'ogni anno alla Porziuncola, concesso da Onorio III a San Francesco nel 1216;
- il giubileo indetto nel 1220 da Onorio III per il pellegrinaggio alla tomba di San Tommaso Becket, nel cinquantesimo anniversario del suo martirio (29 dicembre 1170) nella cattedrale di Canterbury (Fig. 2);
- la “Perdonanza” concessa da Celestino V nel 1294 alla “sua” basilica aquilana di Collemaggio, e legata alla festa annuale del martirio di San Giovanni battista, il 29 agosto.



Fig. 3. Bolla *Dominus ac Redemptor noster* di Gregorio XIII.

In tali eventi diventa per la prima volta possibile lucrare l'indulgenza plenaria senza recarsi in Terra Santa. Da ricordare che la caduta di Aciri, il 18 maggio 1291, costituisce un'importante cesura nella pratica del pellegrinaggio in Palestina.

### **L'Anno santo: "mix" innovativo di pellegrinaggio romano e indulgenza plenaria**

Come si è visto, la novità dell'istituzione dell'Anno santo non riguarda la pratica del pellegrinaggio a Roma e neppure, in senso stretto, la concessione dell'indulgenza plenaria al di fuori della Terra Santa: è l'unione di questi due elementi a costituirne il dato originale. Interpretando, come si sostiene, una diffusa sensibilità popolare, Bonifacio VIII concede che per un anno intero (da Natale a Natale), una volta ogni cento anni, grazie al pellegrinaggio a Roma, unitamente ad altre pratiche sacramentali e devozionali, sia possibile lucrare l'indulgenza plenaria. Ciò determina un significativo progresso della pratica del pellegrinaggio *ad Urbem* e – come si vedrà – *in Urbe*, la quale costituisce appunto l'oggetto della presente relazione.

### **Un punto di vista: le bolle di indizione**

Sin dal 1300, ciascun Anno santo viene indetto dal Papa mediante un'apposita Bolla, che costituisce il documento di riferimento per cogliere le specificità di ogni evento (Fig. 3). Oltre a temi di carattere teologico, liturgico e canonico, le Bolle di indizione degli Anni santi riportano anche elementi utili a comprenderne il rapporto con il pellegrinaggio, inteso sia come itinerario verso i luoghi di celebrazione, sia come percorso tra i medesimi luoghi. Per moltissimo tempo, ciò ha significato cammino *verso Roma* e itinerario *dentro Roma*, con poche variazioni. Come vedremo, dalla seconda metà dell'800 e dal 1950 in poi le cose sono piuttosto cambiate, per cui le Bolle di tale periodo meritano un'attenzione a parte.

Dal 1300 in poi la Chiesa cattolica ha celebrato 29 giubilei romani, 26 ordinari e 3 straordinari (i due della Redenzione e quello della Misericordia)<sup>6</sup>; quello del 2025 sarà dunque il trentesimo.

## B. Il giubileo “concentrato” (1300-1875)

### Il pellegrinaggio verso Roma

Il primo ambito di ricerca nelle Bolle di indizione riguarda il pellegrinaggio verso Roma: quale cambiamento si può riconoscere in tale pratica con l’istituzione dei Giubilei? Naturalmente non è possibile trarre da tali documenti indicazioni relative a ciò che sarebbe accaduto solamente dopo la loro promulgazione (flussi, avvenimenti, problemi...), ma solamente desumere indicazioni o osservazioni sulle modalità di vivere tale esperienza in un periodo sicuramente straordinario e diverso dagli altri.

Come è logico attendersi, nelle Bolle non ci sono istruzioni circa il percorso o i percorsi da compiere: ognuno sarebbe potuto arrivare a Roma con mezzi e itinerari a propria scelta. Anzi, il pellegrinaggio *ad Urbem* nei documenti più antichi non ha alcuna particolare menzione: si dà per scontato che avvenga.

- 
- <sup>6</sup> 1 - 1300: Bonifacio VIII, *Antiquorum habet*, 22 febbraio 1300.  
 2 - 1350: Clemente VI, *Unigenitus Dei Filius*, 27 gennaio 1343.  
 3 - 1390: Urbano VI, *Salvator noster Unigenitus*, 8 aprile 1389.  
 4 - 1400: manca la bolla di indizione (alcuni storici dubitano che sia stato celebrato).  
 5 - 1423: manca la bolla di indizione.  
 6 - 1450: Niccolò V, *Inmensa et innumerabilia*, 19 gennaio 1449.  
 7 - 1475: Paolo II, *Ineffabilis providentia*, 19 aprile 1470.  
 8 - 1500: Alessandro VI, *Inter curas multiplices*, 20 dicembre 1499.  
 9 - 1525: Clemente VII, *Inter sollicitudines*, 17 dicembre 1524.  
 10 - 1550: Giulio III, *Si pastores ovium*, 24 febbraio 1550.  
 11 - 1575: Gregorio XIII, *Dominus ac Redemptor noster*, 10 maggio 1574.  
 12 - 1600: Clemente VIII, *Annus Domini placabilis*, 19 maggio 1559.  
 13 - 1625: Urbano VIII, *Omnes gentes plaudite manibus*, 26 aprile 1624.  
 14 - 1650: Innocenzo X, *Appropinquat dilectissimi filii*, 4 maggio 1649.  
 15 - 1675: Clemente X, *Ad apostolicae vocis oraculum*, 16 aprile 1674.  
 16 - 1700: Innocenzo XII, *Regi saeculorum*, 18 maggio 1699.  
 17 - 1725: Benedetto XIII, *Redemptor et Dominus noster*, 26 giugno 1724.  
 18 - 1750: Benedetto XIV, *Peregrinantes a Domino*, 5 maggio 1749.  
 19 - 1775: Clemente XIV, *Salutis nostrae auctor*, 30 aprile 1774 [1800: non celebrato].  
 20 - 1825: Leone XII, *Quod hoc ineunte saeculo*, 28 maggio 1824 [1850: non celebrato].  
 21 - 1875: Pio IX, *Gravibus Ecclesiae*, 24 dicembre 1874.  
 22 - 1900: Leone XIII, *Properante ad exitum saeculo*, 11 maggio 1899.  
 23 - 1925: Pio XI, *Infinita Dei misericordia*, 29 maggio 1924.  
 24 - 1933 (Giubileo straordinario della redenzione): Pio XI, *Quod nuper*, 6 gennaio 1933.  
 25 - 1950: Pio XII, *Jubilaeum maximum*, 26 maggio 1949.  
 26 - 1975: Paolo VI, *Apostolorum limina*, 23 maggio 1974.  
 27 - 1983 (Giubileo straordinario della redenzione): Giovanni Paolo II, *Aperite portas Redemptori*, 6 gennaio 1983.  
 28 - 2000: Giovanni Paolo II, *Incarnationis mysterium*, 29, novembre 1998.  
 29 - 2016 (Giubileo straordinario della misericordia): Francesco, *Misericordiae vultus*, 11 aprile 2015.

Solo a partire dal XV secolo le Bolle pontificie affrontano il tema, con alcuni focus:

- **Il pellegrinaggio come pratica giubilare.** Il recarsi a Roma è *conditio sine qua non* per celebrare il Giubileo; nei primi secoli, pertanto, non si presta particolare attenzione alla cosa, che viene quasi data per scontata. Si sottolineano piuttosto le devozioni da compiere nell'Urbe. Già dal 1450, però, il pellegrinaggio è menzionato tra le opere penitenziali che devono caratterizzare lo spirito giubilare. *Preparent omnes corda sua Domino, et mores in melius commutare conentur, satisfaciant Domino per poenitentem dolorem, per humilitatis debitum quemadmodum per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis et peregrinationibus*<sup>7</sup>. Il valore del pellegrinaggio come opera giubilare viene sottolineato in diverse successive Bolle, tanto da costituire parte integrante dell'esperienza dell'Anno santo, cui prestare particolare attenzione pastorale e organizzativa.
- **L'esortazione a intraprendere il viaggio.** L'invito a recarsi a Roma è presente nella maggior parte delle Bolle di indizione; a volte è accompagnato dalla richiesta ai "prelati" di fattiva collaborazione nel diffondere la notizia del prossimo Anno santo e nell'esortare i fedeli a intraprendere il cammino, spiegandone le ragioni e l'opportunità. Da Sisto IV (1474) in poi viene anche decretata – quasi sempre - la sospensione delle altre modalità di accedere alle indulgenze, in modo che il Giubileo romano risulti ancora più attrattivo<sup>8</sup>.
- **Le indicazioni relative allo stile con cui compiere il pellegrinaggio.** La prima menzione è contenuta nella bolla di Clemente VII, che così si rivolge ai vescovi: *Docete eos, cum sancta peregrinationem susceperint, qua modestia, qua devotione, qua fraternae pacis observantia lucere eos oporteat, ut sint Chisti bonus odor in omni loco*<sup>9</sup>. Il tema viene ripreso in quasi tutti i documenti successivi, con espressioni significative. *Unusquisque ita componere se conetur, ut faciem plane preferat euntis in Hierusalem*<sup>10</sup>. *Non saeculi curiosa sectentur, non vanis intendant fabulationibus, sed divinarum rerum colloquiis, hymnis etiam et canticis spiritualibus viarum labores et incommoda levare studeant*<sup>11</sup>. Non basta, dunque, peregrinare verso Roma, occorre farlo in modo che il cammino non sia un semplice spostamento, ma parte integrante dell'esperienza di conversione, tanto da costituire una testimonianza edificante per i fedeli che assistono al passaggio dei viandanti della fede.
- **L'esortazione ai governanti di favorire il pellegrinaggio.** Si tratta di un richiamo pressoché costante a partire dal Giubileo del 1575, fino a quello del 1825: i Pontefici chiedono ai sovrani di assicurare la sicurezza sulle strade, la contenzione dei malviventi, la vigilanza sull'accoglienza e l'ospitalità caritatevole dei pellegrini nei luoghi di tappa.

<sup>7</sup> Niccolò V, *Inmensa...*, g) *Adhortatio*.

<sup>8</sup> Sisto IV, *Quemadmodum operosi*, 29 agosto 1473, d) *De suspensione aliarum indulgentiarum*. L'argomento sarà diffusamente trattato in molte altre bolle, anche per delimitare le eccezioni a tale principio.

<sup>9</sup> Clemente VII, *Inter sollicitudines...*, k) *Qua devotione sancta peregrinatio suscipienda praescribit*.

<sup>10</sup> Clemente X, *Ad apostolicae...*, i) *Qua devotione sancta peregrinatio suscipienda praescribit*.

<sup>11</sup> Benedetto XIII, *Redemptor...*, k) *Qua devotione sancta peregrinatio suscipienda praescribit*.

- **L'invito ai fedeli di accogliere e sostenere i pellegrini.** Anche ai fedeli si chiede un atteggiamento favorevole verso i fratelli e le sorelle in cammino. Se ne parla, peraltro, piuttosto tardi; è Urbano VII il primo a farne menzione: *Qui autem divitiis abundant, aperiant viscera sua [...], praecipue vero erga peregrinos Romam venientem misericordes sint, et sanctam hospitalitatem Deo gratissimam, et quam vetustissimi illi christiani etiam inter persecutionem fluctus diligentissime coluerunt, ipsi quoque multa hilaritate spiritus renovent, atque observent, faciantque sibi amicos de mammoma iniquitatis, ut recipiantur in aeterna tabernacula*<sup>12</sup>. L'accoglienza caritatevole viene raccomandata come opera di carità, mediante la quale partecipare, in un certo modo, ai meriti del pellegrinaggio in vista della salvezza eterna.

### Il pellegrinaggio dentro Roma

Ben diversa è l'attenzione riservata al pellegrinaggio *in Urbe*, poiché praticamente in tutte le Bolle si specificano i luoghi da visitare in Roma e le modalità con cui realizzare tali passaggi, per lucrare l'indulgenza plenaria.

Già nel XIV secolo risulta compiutamente definita la lista dei luoghi di acquisto dell'indulgenza: all'iniziale indicazione delle basiliche di San Pietro in vaticano e di San Paolo fuori le mura (Bonifacio VIII), si aggiunge nel 1350 la basilica di San Giovanni in Laterano (Clemente VI); l'elenco si completa con la basilica di Santa Maria Maggiore, aggiunta da Gregorio VII prima del Giubileo del 1390.

Il fatto che l'acquisizione dell'indulgenza richieda ai pellegrini di visitare per 15 giorni le quattro basiliche (30 giorni ai Romani) ha come conseguenza che si strutturi all'interno dell'Urbe una rete di percorsi di collegamento tra i luoghi sacri<sup>13</sup>. Anche in questo caso, non si parla nelle Bolle di precisi itinerari da percorrere, ma è chiaro che i collegamenti tra le basiliche giubilari disegnano sulla pianta di Roma un reticolo di vie e di passaggi in cui il flusso di fedeli si fa più denso, fino a individuare dei veri e propri "pellegrinaggi urbani"<sup>14</sup>. Anzi, la necessità di organizzare il flusso dei pellegrini tra le basiliche romane sta, tra le altre motivazioni, alla base dell'imponente ristrutturazione urbanistica di Roma operata nei secoli XV-XVII<sup>15</sup>. In quel periodo viene strutturato pressoché compiutamente il reticolo dei percorsi di pellegrinaggio all'interno dell'Urbe (Fig. 4):

<sup>12</sup> Urbano VIII, *Omnes gentes...*, h) *Hoc praecipue anno vitae sanctimoniam cunctis christifidelibus commendat.*

<sup>13</sup> Fino al 1925 le condizioni rimarranno invariate. Pio XI ridurrà i giorni a 10 (20 per i Romani) e poi a 3. Pio XII riterrà sufficiente una visita per ciascuna basilica. Da Paolo VI in poi basterà visitare una sola volta una delle quattro basiliche (ma in un contesto ormai non più solo romano).

<sup>14</sup> L'idea di pellegrinaggio urbano appartiene sin dalle origini cristiane alle due città-santuario di Gerusalemme e Roma, dove sono presenti più mete devozionali; in esse si struttura un itinerario più o meno definito che li collega; anche in altre città sorgono itinerari sul modello di quelli gerosolimitani e romani. A Roma dal XVI secolo la pratica dei pellegrinaggi urbani acquista una sua precisa identità e autonomia nel "giro delle Sette Chiese" proposto da San Filippo Neri ai suoi oratoriani (pratica peraltro già nota nel medioevo).

<sup>15</sup> La cosa non è finita con la Roma dei Papi: gli Anni santi sono stati, anche in epoca recente, occasione per interventi urbanistici assai rilevanti (cf. P. BERDINI, *Il giubileo senza città. L'urbanistica romana negli anni del liberismo*, Roma, Editori Riuniti, 1999).

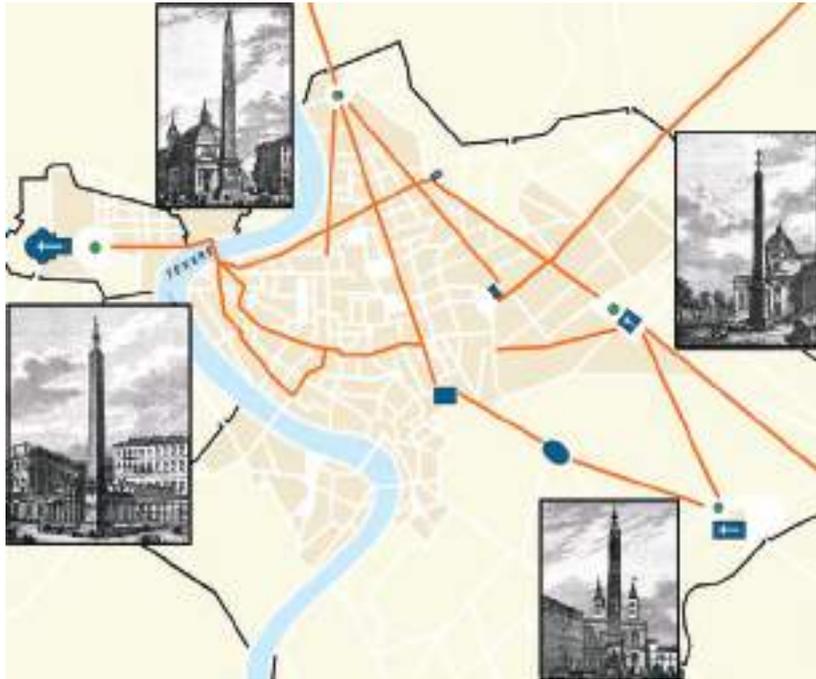


Fig. 4. Roma  
alla fine del XVI  
secolo.

- quattro punti focali della città vengono “marcati” con grandi obelischi, riposizionati rispetto alla collocazione antica:
  - Piazza del Popolo (ingresso a Roma da nord);
  - Piazza San Pietro;
  - Piazza San Giovanni;
  - Piazza Santa Maria Maggiore;
- i percorsi principali vengono “rettificati”, tenendo conto delle porte di accesso alla città, dei ponti sul Tevere e dei luoghi principali della devozione;
  - il “tridente” di Piazza del Popolo, dove il flusso in entrata da nord si smista per le diverse parti dell’Urbe: Via di Ripetta verso San Pietro, Via del Corso verso San Giovanni e Via del Babuino verso Santa Maria Maggiore (Fig. 5);
  - la spina di Borgo e Ponte Sant’Angelo, con il suo “piccolo tridente” (Via di Panico, Via dei Banchi e Via Paola), dove si concentra il grande flusso da e per San Pietro (Fig. 6);
  - l’asse di Santa Maria Maggiore: la Via Felice da Trinità dei

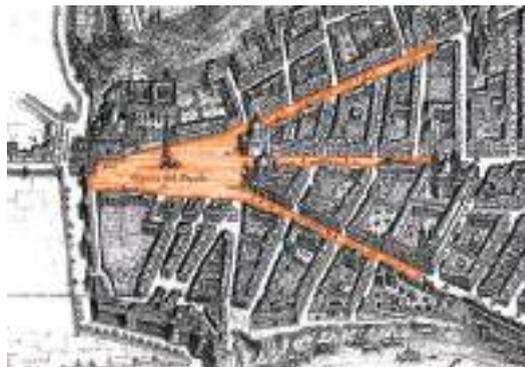


Fig. 5. Il tridente di Piazza del Popolo.



Fig. 6. Il piccolo tridente di Ponte Sant'Angelo.

Monti alla basilica Liberiana, quindi la forcella di Via Merulana o Via Maggiore di San Giovanni (per San Giovanni) e di via di Santa Maria Maggiore fino alla basilica Sessoriana;

- l'accesso da ovest attraverso Porta Pia, fino alla residenza pontificia del Quirinale;
- la "Via Trinitatis", da Trinità dei Monti a Ponte Sant'Angelo, per Via di Tor di Nona (Fig. 7).

Accanto al tema delle basiliche ove compiere le pratiche per l'indulgenza plenaria, si affacciano in alcune Bolle due richiami degni di nota.

La prima attenzione riguarda la presentazione della città di Roma non solo nel suo valore di capitale della cristianità (sottolineato dai numerosi paralleli biblici con Gerusalemme), ma di contenitore di numerose memorie cristiane e pagane degne di essere viste: "i templi dedicati ai Santi, dei quali innumerevoli migliaia sono deposti nella città di Roma"<sup>16</sup>; "tanti egregi monumenti sparsi per la città, a testimonianza dell'antica santità"<sup>17</sup>; "quella che fu la Babilonia terrena, mutata nella forma di una nuova e celeste città"<sup>18</sup>. Accanto ai percorsi obbligatori del Giubileo, si delineano quindi ulteriori itinerari legati alla devozione, ma anche alla *curiositas*.

<sup>16</sup> Niccolò V, *Immensa...*, g) *Adhortatio*.

<sup>17</sup> Clemente X, *Ad apostolicae...*, b) *Monet ex pluribus christifideles ad accedendum ad Urbem*.

<sup>18</sup> Benedetto XIV, *Peregrinantes...*, i) *Adhortatio ad omnes christifideles*.



Fig. 7. La Via Trinitatis.

La seconda attenzione riguarda lo stile dell'accoglienza. Leone XII, ad esempio, vuole instillare nei Romani la consapevolezza di essere guardati dai credenti provenienti da tutto il mondo e di dover per questo offrire esempio di "pudore, innocenza e di ogni genere di virtù"<sup>19</sup>. Sappiamo che il Giubileo del 1825, il primo dopo la Restaurazione postnapoleonica, fu caratterizzato da grande cura pastorale, rigore morale e afflato caritativo.

## C. Il giubileo "diffuso"

### La moltiplicazione dei luoghi giubilari e la semplificazione dell'indulgenza

Negli ultimi Anni santi, la centralità di Roma e del pellegrinaggio *ad Urbem e in Urbe* viene molto relativizzata: l'indulgenza giubilare può essere acquistata anche in altre località e con altre modalità. Anzi, a dire il vero la stessa eccezionalità dell'indulgenza plenaria è progressivamente venuta meno, per l'estensione di tale pratica a un'ampia serie di circostanze e di luoghi<sup>20</sup>.

Circa le modalità di ottenimento dell'indulgenza, la presenza di forme alternative non è una novità assoluta: in realtà la possibilità di celebrare il Giubileo senza venire a Roma o senza visitare le basiliche apostoliche viene prevista nelle Bolle di indizione già dal secondo Anno santo<sup>21</sup>, in riferimento ai fedeli che, siano "legittimamente impediti"

<sup>19</sup> Cf Leone XII, *Quod hoc ineunte saeculo*, 28 maggio 1824, h) *Monitus ad omnes ordines Urbi*.

<sup>20</sup> La disciplina delle indulgenze è regolata dalla Costituzione apostolica di Paolo VI *Indulgentiarum doctrina* del 1° gennaio 1967, con alcune integrazioni poste da Giovanni Paolo II in occasione del Giubileo del 2000. Lo strumento applicativo è l'*Enchiridion indulgentiarum: Manuale delle indulgenze. Norme e concessioni. IV edizione*, LEV, Città del Vaticano 2008. Risulta che le pratiche cui è connessa l'indulgenza plenaria (alle solite condizioni) sono oggi assai numerose:

- almeno mezz'ora di adorazione al Santissimo Sacramento;
- almeno mezz'ora di lettura della Parola di Dio;
- Via Crucis;
- rosario recitato in chiesa (oppure in ogni luogo se recitato in famiglia o in comune);
- recita in chiesa dell'inno *Akathistòs*;
- ritiro spirituale di almeno tre giorni;
- indulgenza *in articulo mortis* (data dal sacerdote con benedizione apostolica *ad hoc*);
- partecipazione all'azione liturgica dell'adorazione della croce il venerdì santo;
- recita in chiesa dell'inno *Veni Creator* il primo dell'anno e a Pentecoste;
- recita in chiesa il 31 dicembre dell'inno *Te Deum*;
- rinnovazione delle promesse battesimali nella veglia pasquale e nell'anniversario del proprio battesimo;
- recita del Rosario in cimitero e preghiera, anche solo mentale, per i defunti dal primo all'otto Novembre;
- visita di una chiesa o cappella nel 2 Novembre. con recita del Pater e Credo;
- visita dei seguenti luoghi sacri con recita di Pater e Credo:
  - una delle quattro basiliche patriarcali romane, facendo un atto di sottomissione al Papa;
  - una basilica romana minore, una volta l'anno, o nella festa dei Ss. Pietro e Paolo o nella solennità del patrono o il 2 di agosto;
  - la cattedrale di ogni diocesi, nella festa dei Santi Pietro e Paolo o nella solennità del patrono o il 2 di agosto;
  - i santuari, una volta all'anno oppure nella festa del patrono;
  - la chiesa parrocchiale, il 2 agosto o nella festa del patrono.

<sup>21</sup> Clemente VI, *Unigenitus...*, d) *De reductionis anni Iubilaei ad annum quinquagesimum*.

(per giusto impedimento, per malattia o per morte) a compiere tali pratiche. Tali norme si ampliano e si specificano per gli Anni santi seguenti, contenute perlopiù in un paragrafo a sé stante: *De legitime impeditis*.

È la Bolla di Pio IX, istitutiva dell'anno santo del 1875 la prima a prevedere esplicitamente la celebrazione al di fuori dell'Urbe, elencando per di più un'ampia serie di categorie di fedeli che sono abilitati all'acquisto dell'indulgenza in modalità alternativa. Tale scelta non può non leggersi in collegamento con i fatti del 20 settembre 1870: la conquista di Roma da parte delle truppe sabaude. Dal 1871 l'Urbe non è più la città dei Papi: è divenuta capitale del Regno d'Italia. Pio IX concede pertanto che l'Anno santo, oltre che nelle basiliche romane, si possa celebrare nelle cattedrali e in altre tre chiese indicate dai vescovi in ogni diocesi<sup>22</sup>; concede inoltre ai naviganti e ai viaggiatori, alle claustrali e agli eremiti, ai carcerati, agli ammalati e ai bambini, di poter acquistare l'indulgenza nei luoghi in cui si trovano, a condizioni adattate ai rispettivi stati di vita o condizioni<sup>23</sup>. Questo documento inaugura l'era del "Giubileo diffuso": da celebrarsi non più solamente in Roma, ma in tutte le diocesi della cattolicità. L'allargamento sarà progressivo<sup>24</sup>, ma dal 1950 sarà questa la modalità con cui ogni Anno santo verrà vissuto.

Ciò dà luogo a una modificazione delle modalità "romane" di celebrazione: mentre si semplifica e si diversifica la prassi delle "visite" alle basiliche, si amplia il programma di incontri, eventi artistici, udienze particolari, celebrazioni straordinarie... che possono essere fruiti anche tramite i media. È evidente che al centro dell'Anno santo romano non c'è più l'indulgenza plenaria, ma si tratta di un grande evento spirituale e culturale, che raduna tutta la cattolicità attorno a un "tema". In questo senso, ogni Anno santo è marcatamente diverso dal precedente, in ragione della particolarità del messaggio, del percorso di preparazione, degli eventi che ne segnano lo svolgimento. L'indole pastorale divine così una caratteristica sempre più spiccata, attorno alla quale si mobilitano le energie di tutta la Chiesa cattolica, sia nel percorso di preparazione che nell'anno di celebrazione.

### **Il permanente valore del pellegrinaggio**

Cosa rimane del pellegrinaggio, in tale contesto? Paradossalmente – ma non troppo – proprio quando il pellegrinaggio *ad Urbem*, cessa di rappresentare un elemento fondamentale del Giubileo e non avviene più nelle forme tradizionali di un lungo viaggio a piedi, esso ha ritrovato una nuova centralità.

Giovanni Paolo II stabilisce che "i vescovi vorranno tenere presente [...] l'opportunità che sia conservato, per quanto possibile, il senso del pellegrinaggio, il quale, nel suo

<sup>22</sup> Pio IX, *Gravibus...*, e) *De requisitis ad indulgentiam lucranda et in Urbe et extra eam*.

<sup>23</sup> Pio IX, *Gravibus...*, f) *Facultates et dispensationes*.

<sup>24</sup> In realtà nel 1900 e nel 1950 si ritorna alla formula romana; il Giubileo del 1933 "apre" alla sola Palestina. Nel 1950 si concede di nuovo la facoltà di celebrare il Giubileo anche nelle Chiese locali. Paolo VI adotta una formula del tutto singolare: l'Anno santo si celebra nel 1974 nelle Diocesi e nel 1975 a Roma. Dal 1983, con Giovanni Paolo II, le celebrazioni giubilare si svolgono contemporaneamente a Roma e nelle Chiese locali, con apposite indicazioni per l'una e per le altre.

simbolismo, esprime il bisogno, la ricerca, a volte la santa inquietudine dell'anima che brama stabilire o ristabilire il vincolo dell'amore con Dio Padre, con Dio Figlio, redentore dell'uomo, e con Dio Spirito Santo che opera nei cuori la salvezza"<sup>25</sup>.

Ancor più, nell'indire il grande Giubileo del 2000, Giovanni Paolo II richiama al pellegrinaggio. "Esso riporta alla condizione dell'uomo che ama descrivere la propria esistenza come un cammino. Dalla nascita alla morte, la condizione di ognuno è quella peculiare dell'*homo viator*. [...] Il pellegrinaggio è sempre stato un momento significativo nella vita dei credenti, rivestendo nelle varie epoche espressioni culturali diverse. Esso evoca il cammino personale del credente sulle orme del Redentore: è esercizio di ascesi operosa, di pentimento per le umane debolezze, di costante vigilanza sulla propria fragilità, di preparazione interiore alla riforma del cuore. Mediante la veglia, il digiuno, la preghiera, il pellegrino avanza sulla strada della perfezione cristiana sforzandosi di giungere, col sostegno della grazia di Dio, *allo stato di uomo perfetto nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo (Ef 4, 13)*"<sup>26</sup>.

Anche nell'ultimo Anno santo, Francesco ha autorevolmente riproposto la pratica del pellegrinaggio, "icona del cammino che ogni persona compie nella sua esistenza. La vita è un pellegrinaggio e l'essere umano è *viator*, un pellegrino che percorre una strada fino alla meta agognata. Anche per raggiungere la Porta santa a Roma e in ogni altro luogo, ognuno dovrà compiere, secondo le proprie forze, un pellegrinaggio. Esso sarà un segno del fatto che anche la misericordia è una meta da raggiungere e che richiede impegno e sacrificio. Il pellegrinaggio, quindi, sia stimolo alla conversione"<sup>27</sup>.

Il pellegrinaggio, infine, caratterizzerà decisamente il prossimo Anno santo romano del 2025, il cui tema sarà: "Pellegrini di speranza"<sup>28</sup>.

### La riscoperta della "forma antica" del pellegrinaggio

L'attenzione al pellegrinaggio presente nelle Bolle di indizione dal 1983 ad oggi si collega al fenomeno di riscoperta del pellegrinaggio e dei suoi itinerari storici, avviata proprio da Santiago de Compostela negli anni '80, e che ha coinvolto progressivamente diversi Paesi europei. D'altronde proprio Giovanni Paolo II, imbevuto della cultura e dell'esperienza del pellegrinaggio popolare polacco a Czestochowa, è stato protagonista di alcuni episodi decisivi di tale processo: il suo discorso del 1982<sup>29</sup> e la celebrazione della Giornata Mondiale della Gioventù nel 1989 hanno senz'altro contribuito alla rinascita del *Camino de Santiago* e della cultura del pellegrinaggio. "Il pellegrinaggio ha un significato spirituale molto profondo e può costituire già di per sé un'importante catechesi. Infatti – come ci ha ricordato il Concilio Vaticano II – la Chiesa è un Popolo di Dio in cammino, alla ricerca della città futura e permanente.

<sup>25</sup> Giovanni Paolo II, *Aperite...*, B.b.

<sup>26</sup> Giovanni Paolo II, *Incarnationis...*, 7.

<sup>27</sup> Francesco, *Misericordiae...*, 14.

<sup>28</sup> Cf. Francesco, *Lettera a S.E. Mons. Rino Fisichella per il Giubileo 2025*, 11 febbraio 2022, §4.

<sup>29</sup> Giovanni Paolo II, *Atto europeistico a Santiago de Compostela*, 9 novembre 1982.

Oggi nel mondo la pratica del pellegrinaggio conosce un periodo di rinascita, soprattutto tra i giovani. Voi siete tra i più sensibili a rivivere, oggi, il pellegrinaggio come cammino di rinnovamento interiore, di approfondimento della fede, di rafforzamento del senso della comunione e della solidarietà con i fratelli, e come mezzo per scoprire le personali vocazioni. Sono certo che grazie al vostro entusiasmo giovanile il Cammino di Santiago riceverà quest'anno un nuovo e ricco sviluppo"<sup>30</sup>.

Anche in Italia, soprattutto dalla metà degli anni '90, si assiste alla riscoperta di antiche vie di pellegrinaggio, al tracciamento di nuove e all'aumento delle percorrenze. Ad oggi, è possibile giungere nell'Urbe attraverso la Via Francigena (da nord e da sud), la Via Amerina e la Via di Francesco, per citare solo le principali.

Parallelamente, in tutte le regioni d'Italia percorsi antichi e nuovi collegati a santuari o a memorie di santi hanno conosciuto un notevole sviluppo, cosicché in quasi ogni situazione risulta possibile abbinare un cammino a un luogo della fede.

L'evento *Per mille strade*, celebrato nell'estate 2018 e culminato a Roma nell'incontro dei giovani pellegrini con Papa Francesco, ha evidenziato le innumerevoli possibilità di vivere il pellegrinaggio come dimensione strutturale degli appuntamenti giubilari del futuro.

## D. Conclusione

Questo breve contributo ha potuto evidenziare come il rapporto tra pellegrinaggio "classico" e giubileo romano, fondamentale nei secoli passati, sia destinato ancora oggi, proprio nell'era dei viaggi facili e veloci, a conoscere un grande sviluppo, di cui gli Anni santi diventano tappe promozionali dal punto di vista della maturazione personale, dell'elaborazione spirituale e della ricerca culturale. L'evento giubilare, infatti, costituisce un'occasione per approfondire il senso attuale di un'antica esperienza per il cammino di fede dell'uomo d'oggi e per motivare persone e gruppi a mettersi in cammino.

## Bibliografia

Francesco, *Misericordiae vultus*, 11 aprile 2015.

Francesco, *Lettera a S.E. Mons. Rino Fisichella per il Giubileo 2025*, 11 febbraio 2022.

Giovanni Paolo II, *Aperite portas Redemptori*, 6 gennaio 1983.

Giovanni Paolo II, *Incarnations mysterium*, 29 novembre 1998.

Paolo VI, *Apostolorum limina*, 23 maggio 1974.

H. SCHMIDT (ed.), *Bullarium Anni Sancti*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1949.

**Tornare all'indice**

<sup>30</sup> Giovanni Paolo II, *Messaggio per la VI Giornata Mondiale della Gioventù*, 27 novembre 1988, 3.



# La peregrinación a Monte Sant'Angelo. La contribución de los lombardos<sup>1</sup>

Giorgio Otranto (†)

Università degli Studi di Bari Aldo Moro,  
Italia

**M**iguel, cuyo nombre en hebreo significa “¿Quién como Dios?”, es, junto con Rafael (“Dios sana”) y Gabriel (“Poder de Dios”), objeto reiterado de la revelación bíblica, que le atribuye funciones y tareas específicas:

- Mensajero de Dios
- Protector de Israel, la Iglesia y el hogar
- Dirigente de la milicia celestial
- Liturgo (‘servidor’)
- Médico
- Psicagogo (‘educador del alma’) y psicopompo (‘conductor del alma’)

Estos son los atributos más conocidos de Miguel, el ángel más importante tanto de la tradición judía como de la cristiana.

---

<sup>1</sup> Tengo que agradecer a mis colegas Raúl González Salinero, que ha traducido mi texto; Luca Avellis, por la elección de las imágenes; y a Giovanni Brescia por la revisión final.

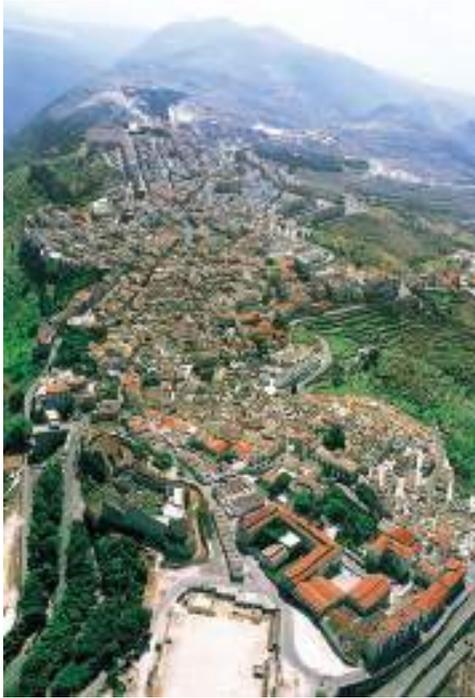


Fig. 1. Vista del monte Gargano en la zona de Monte Sant'Angelo.



Fig. 2. Monte Sant'Angelo. Santuario de San Miguel, entrada y campanario angevino (ss. XII - XIII).

En Oriente, su culto –muy extendido a nivel popular– se nutrió de diversas aportaciones de la literatura apócrifa, judía y judeocristiana, pagana y gnóstica<sup>2</sup>, y dio lugar a formas de sincretismo religioso que, como en la ciudad de Colosas<sup>3</sup>, acabaron por desvincular la creencia en los ángeles de la realidad del Cristo.

A pesar de la desconfianza y el recelo de la Iglesia primitiva hacia el culto angélico, en Oriente la devoción a los ángeles en general y a Miguel en particular se extendió desde el principio no solo en Jerusalén, en Frigia, sobre todo en la zona de Colosas, sino también en Alejandría, en Laodicea y en Constantinopla, ciudad esta última en la que, en la orilla europea del Bósforo, existía ya un santuario dedicado a la diosa Vesta, reconsagrado en el siglo IV por el emperador Constantino a Miguel y por ello llamado *michaelion*.

Precisamente desde el promontorio del Bósforo, el culto a Miguel llegó en el siglo V al monte Gargano, a 843 m de altitud, en un entorno natural –boscoso y salvaje (Fig. 1)– muy evocador, dando lugar a una verdadera tipología<sup>4</sup> de asentamientos

<sup>2</sup> VICTOR SAXER, “Jalons pour servir à l’histoire du culte de l’archange saint Michel en Orient jusqu’à l’iconoclasme”, en VV.AA., “*Noscere Sancta*”. Miscellanea in memoria di Agostino Amore, Roma, 1985, pp. 357-426.

<sup>3</sup> ARTHUR LUKYN WILLIAMS, “The cult of Angels at Colosse”, *Journal of Theological Studies*, 10 (1909), pp. 413-438.

<sup>4</sup> GIORGIO OTRANTO, “Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici nell’Europa medievale”, en Pierre Bouet, Giorgio Otranto, André Vauchez (a cura di), *Culto e santuari di san Michele nell’Europa medievale. Culte et sanctuaires de saint Michel dans l’Europe médiévale*, Atti del Convegno internazionale di studi (Bari-Monte Sant’Angelo, 5-8 aprile 2006), Bari, Edipuglia, 2007, pp. 385-415.



Fig. 3. Monte Sant'Angelo. Santuario de San Miguel, la escalera angevina (s. XII - XIII).

micaélicos y a la difusión del culto aéreo a los ángeles, teorizado este explícitamente en el siglo XII por el teólogo parisino Jean Beleth<sup>5</sup> y a menudo muy cercano a las tres grandes *peregrinationes maiores*: Jerusalén, Roma, Santiago<sup>6</sup>.

Bajando 86 escalones desde la entrada superior del complejo miguelño (Fig. 2) por la llamada escalera angevina (Fig. 3), se llega al corazón del santuario, la gruta rocosa, llena de salientes y recovecos, frente a la cual la nave de los Anjou (Fig. 4) obliteró la parte más antigua del santuario, la lombarda<sup>7</sup>, a la que, antes de la renova-

ción de Romualdo I (a la que me referiré más adelante), se accedía con tal dificultad que casi era necesario trepar para alcanzar la gruta.



Fig. 4. Monte Sant'Angelo. Santuario de San Miguel, la nave angevina y la gruta rocosa.

<sup>5</sup> *Summa de ecclesiasticis officiis* 154: *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 41A, p. 295.

<sup>6</sup> Paolo CAUCCI VON SAUCKEN (a cura di), *Santiago, Roma, Jerusalén*. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago, 14-16 settembre 1997), Santiago, Xunta de Galicia, 1999.

<sup>7</sup> Carlo CARLETTI, "Gargania rupes venerabilis antri: la documentazione archeologica ed epigrafica", en vv. AA., *Montelucio e i monti sacri*, Atti dell'incontro di studio (Spoleto, 30 settembre - 2 ottobre 1993), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, pp. 61-84.

La historia de la peregrinación al santuario del Gargano se narra en un texto hagiográfico anónimo de hacia mediados del siglo VII, la *Apparitio* recientemente publicada por Alessandro Lagioia<sup>8</sup>, que contiene tres episodios divididos por las tres apariciones del ángel, llamadas respectivamente “del toro”<sup>9</sup>, “de la batalla”<sup>10</sup> y “de la consagración”<sup>11</sup> de la gruta por el propio Miguel en su condición de liturgo o ‘servidor’.

Debido al reducido espacio del que dispongo, me veo obligado a detenerme apenas superficialmente en los episodios segundo y tercero, y más extensamente en el primero, por su trascendencia y la fortuna que ha tenido en España y en otras muchas naciones europeas.

Mostraré, además, en la parte final de mi artículo, un florilegio del extraordinario *corpus* epigráfico lombardo fechable en los siglos VI-IX y relacionado con su llegada, tras la mencionada batalla (Miguel el guerrero) a partir de la cual los lombardos arrebataron el santuario a los bizantinos en el año 650<sup>12</sup>. De hecho, se sintieron especialmente atraídos por san Miguel, en quien descubrieron atributos y características asimilables a los del pagano Wodan, considerado por los pueblos germánicos como el dios supremo, dios de la guerra, psicopompo, protector de los héroes y guerreros. El arcángel era, en definitiva, un culto afín a la sensibilidad e imaginación de los lombardos.

En el primero de los tres episodios (el del toro) se cuenta que Gargano, un rico pastor del que se dice que dio nombre a la montaña, se percató una tarde, cuando sus numerosos rebaños volvían al redil, de que faltaba un toro. Tras organizar una búsqueda con sus sirvientes, lo encontró cerca de una cueva y, en un arrebató de ira, le disparó una flecha envenenada, que inexplicablemente resultó rebotada, volviéndose contra él mismo. Los sipontinos, impresionados por este hecho, pidieron explicaciones al obispo, a quien se le apareció el arcángel declarando que el misterioso episodio había sido provocado por él para demostrar que actuaba como *inspector atque custos* del lugar<sup>13</sup>.

A la luz de esta afirmación, es innegable que este acontecimiento marca el momento en que el cristianismo vence y sustituye al paganismo representado por Gargano, el héroe epónimo en el que la historia revela algo más que un simple mortal. Se le presenta como personaje muy rico y poderoso, irascible y vengativo como los dioses, dueño de una numerosa ganadería y señor de muchos sirvientes a su disposición. A partir de estos atributos y del epíteto de *dominus*, se le pretende calificar como un héroe mítico que encarna algunas de las características de la sociedad agrícola y pastoral pagana.

En nuestro caso, la liberación del paganismo se consigue mediante la flecha, uno de los atributos del santo guerrero<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Alessandro LAGIOIA, *La memoria agiografica di San Michele sul Gargano*, Bari, Edipuglia, 2017.

<sup>9</sup> *Apparitio* 2, 1-8 (Lagioia, pp. 106-109).

<sup>10</sup> *Apparitio* 3, 1-6 (Lagioia, pp. 109-111).

<sup>11</sup> *Apparitio* 4, 7 (Lagioia, p. 114).

<sup>12</sup> Paul. Diac., *Historia Langobardorum* 4, 46.

<sup>13</sup> *Apparitio* 2, 7 (Lagioia, pp. 108-109).

<sup>14</sup> Giorgio OTRANTO, “La montagna garganica e il culto micaelico: un modello esportato nell’Europa altomedievale”, en vv. AA., “Monteluceo e i monti sacri...”, *op. cit.*, pp. 93-94.



Fig. 5. Barcelona. Museu Nacional d'Art de Catalunya, Mestre de Sant Pau de Casserres (?), frontal de altar de los Arcángeles (s. XIII).

El episodio del toro, que se ha convertido casi en un símbolo del culto a san Miguel del Gargano, ha dejado numerosos testimonios en el ámbito literario, pictórico y escultórico hasta nuestros días, tanto a nivel popular como culto, en Italia y en muchos países europeos de los que proceden los peregrinos. Me limitaré aquí a proponer algunas obras de España, Alemania, Francia e Italia.

Algunos ejemplos se pueden encontrar en Barcelona, en el Museu Nacional d'Art de Catalunya<sup>15</sup>:

- Pintura sobre tabla de un artista anónimo del siglo XIII que muestra cuatro escenas de san Miguel y, en la última, en el registro inferior derecho, a Gargano alcanzado por la flecha y el toro frente a él (Fig. 5).
- Otra pintura sobre madera del siglo XIII, también anónima. En las dos primeras escenas, la procesión al monte con el toro en el centro, en actitud hierática frente a Gargano. En el registro inferior, un banquete místico (Fig. 6).
- Pintura anónima del arte catalán de la primera mitad del siglo XV. En las dos últimas escenas de la derecha, los sipontinos se dirigen al obispo y, abajo, al toro, ya *dominus* del monte Gargano (Fig. 7).

<sup>15</sup> Manuel CASTIÑEIRAS, "San Michele nella penisola iberica: immagini militanti, topografia sacra e programmi escatologici (VIII-XIII secolo)", en Giorgio Otranto, Sandro Chierici (a cura di), *San Michele Arcangelo*, Milán, 2022, pp. 219-233, espec. pp. 227-228. El volumen ha sido publicado en Italia en la Edizioni San Paolo, en France en las Editions du Cerf, y en Alemania en la editorial Schnell und Steiner.



Fig. 6. Barcelona. Museu Nacional d'Art de Catalunya, Mestre de Soriguerola, tabla de san Miguel (s. XIII).



Fig. 7. Barcelona. Museu Nacional d'Art de Catalunya, Anónimo, pintura sobre tabla (s. XV).



Fig. 8. Andechs. Abadía, G. B. Zimmermann, fresco en la bóveda de la nave lateral.

Aparte de estas obras de arte en Cataluña, el culto al arcángel también se repite en algunas tradiciones populares.

Un proverbio catalán, por ejemplo, que recuerda las dos fiestas del arcángel en el Gargano (8 de mayo y 29 de septiembre)<sup>16</sup> dice: “De Sant Miquel a Sant Miquel, ni rosari ni muller” (De mayo a septiembre, ni rosario ni mujer); es decir, durante este periodo no hay que rezar ni amar demasiado, porque el calor es excesivo, como parece sugerir otro proverbio del Gargano, centrado también en el mes de mayo: “Lu mese de magge leve lu fridde e mette lu calde” (El mes de mayo elimina el frío e introduce el calor).

<sup>16</sup> Giorgio OTRANTO, “Il Liber de apparitione e il culto di San Michele sul Gargano nella documentazione liturgica altomedievale”, *Vetera Christianorum*, 18 (1981), pp. 423-442.



Fig. 9. Berg am Laim. Iglesia de San Miguel, G. B. Zimmermann, primera aparición de san Miguel.

Por lo que respecta a Alemania, Alberto Cavallini<sup>17</sup> ha publicado un importante ciclo iconográfico dedicado a las “apariciones de san Miguel en el Monte Gargano” en dos iglesias de Baviera. La primera es la abadía de Andechs, en cuya bóveda de la nave G. B. Zimmermann (1680-1758) (Fig. 8) pintó al fresco el episodio del toro<sup>18</sup>, al igual que en la iglesia de San Miguel en Berg am Laim, al sureste de la ciudad de Múnich<sup>19</sup> (Fig. 9).

En Francia, basta con mencionar el santuario del Monte Saint-Michel en Normandía, sobre el *Mons Tumba*, que mantiene un lazo de parentesco con el complejo del Gargano, encargado por el obispo Oberto de Avranches a imitación



Fig. 10. Subiaco. Iglesia de Santa Scolastica, Mestre Caldora (?), capilla de los Ángeles, episodio del toro (s. XV).

<sup>17</sup> Alberto CAVALLINI, *Iconografia dell'Arcangelo e della Legenda garganica nel Freistaat di Baviera, il più esteso Land della Germania*, Abbazia di Santa Maria di Pulsano (Foggia), 2003; *idem*, *L'iconografia dell'episcopo sipontino Laurentius sulle strade d'Europa*, Itinera Garganica, Manfredonia, 2012; *idem*, “La Legenda garganica in Germania”, en Giorgio Otranto, Renato Stopani (a cura di), *Il pellegrinaggio micelico nel Medioevo, De strata francigena*, 29, 1-2 (2021), pp. 217-231.

<sup>18</sup> Alberto CAVALLINI, *Iconografia dell'Arcangelo...*, *op. cit.*, pp. 29-30.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 30.

de dicho complejo a principios del siglo VIII, para lo cual envió a algunos *fratres* en peregrinación a Apulia para verificar e imitar su forma<sup>20</sup>.

En Italia hay innumerables santuarios, iglesias, oratorios y capillas donde se representa la leyenda del Gargano. Me limitaré a mostrarles los ejemplos de las iglesias de Santa Scolastica en Subiaco (Fig. 10), de San Michele al Pozzo Bianco en Bérgamo (Fig. 11), de Santa María del Parto en Sutri (Fig. 12), una obra de Priamo della Quercia (Fig. 13) y muchas otras pinturas expuestas en los Museos Vaticanos: son casi todas obras procedentes de los siglos XIV y XV.

La conquista del santuario por parte de los lombardos bajo el mandato del duque de Benevento, Romualdo I (segundo episodio), marcó un punto de inflexión en la historia de las peregrinaciones al Gargano, ya que algunos representantes de la dinastía lombarda de Benevento, de la que la diócesis pasó a ser sufragánea, realizaron modificaciones sustanciales en el complejo para facilitar la llegada de los fieles<sup>21</sup>. Tras su ascenso al trono de Pavía (662), Grimoaldo, duque de Benevento, contribuyó a difundir el culto a san Miguel entre los lombardos del norte<sup>22</sup>, y su hijo Romualdo I (Fig. 14), que le sucedió en la guía del ducado de Benevento (662-667), hizo que se realizaran importantes cambios en las estructuras del santuario, construyendo por ejemplo dos escaleras, una



Fig. 11. Bérgamo. San Michele al Pozzo Bianco. Lucano da Imola, El monte Gargano y la ciudad de Siponto (1550).

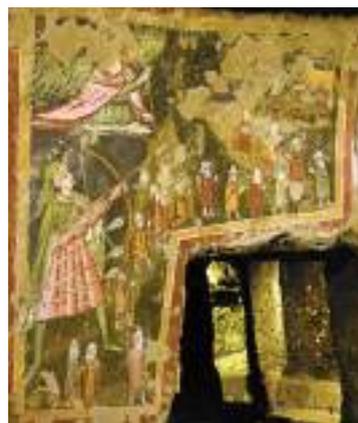


Fig. 12. Sutri. Santa María del Parto, fresco, san Miguel, Gargano, los peregrinos que suben al monte y el toro (s. XIV).

<sup>20</sup> *Revelatio Sancti Michaelis in monte Tumba* IV, VI; Pierre BOUET, “La Revelatio et les origines du culte à saint Michel sur le Mont Tumba”, en vv. AA., *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'Archange*, Rome, École française de Rome, 2003, pp. 12-14, 63-90.

<sup>21</sup> Giorgio OTRANTO, “Il Liber de apparitione, il santuario di San Michele sul Gargano e i Longobardi del Ducato di Benevento”, en Marta Sordi (a cura di), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milano 1983, pp. 210-245; *idem*, “Il Regnum longobardo e il santuario micaelico del Gargano: note di epigrafia e storia”, *Vetera Christianorum*, 22 (1985), pp. 165-180; *idem*, “I Longobardi e il santuario del Gargano”, en Giuseppe Roma (a cura di), *I Longobardi del Sud*, Roma, 2010, pp. 333-341.

<sup>22</sup> Giorgio OTRANTO, “Il Liber de apparitione, il santuario di San Michele sul Gargano e i Longobardi del Ducato di Benevento”, *op. cit.*, pp. 225-227.



Fig. 13. Lucca. Pinacoteca, Priamo della Quercia, Gargano y el toro (s. XV).



Fig. 15. Monte Sant'Angelo. Santuario de San Miguel, las escaleras: recta (izqda, destruida) y tortuosa (dcha, conservada).



Fig. 16. Monte Sant'Angelo. Santuario de San Miguel, epígrafes con signos, símbolos, cruces, figuras geométricas deformadas, corazones, huellas de manos y pies, y diseños geométricos.



Fig. 14. Monte Sant'Angelo. Santuario de San Miguel, inscripción de Romualdo I (662 - 687).

recta y otra tortuosa (Fig. 15), para facilitar el flujo y la salida de peregrinos, que aumentaron considerablemente, dejando sus nombres grabados o rayados en diferentes partes del santuario, así como signos, símbolos, cruces, figuras geométricas deformadas, corazones, huellas de manos y pies, y diseños geométricos (Fig. 16). Se conservan casi doscientos epígrafes dedicatorios, votivos y conmemorativos, estudiados sobre todo por el difunto Carlo Carletti<sup>23</sup>, que arrojó nueva luz sobre la historia del complejo micaélico.

A lo largo de la llamada escalera angevina, numerosos peregrinos han grabado expresiones cortas, blasones, emblemas y escudos heráldicos. Algunos sillares dan la impresión de ser verdaderos palimpsestos (Fig. 17).

Se trata de un auténtico *corpus* epigráfico altomedieval y lombardo, el único de esta magnitud encontrado hasta ahora. Presenta expresiones breves, antropónimos sencillos y una rica serie de líneas, segmentos, nudos, estrellas, figuras geométricas deformadas y símbolos diversos, entre los que predomina el *signum crucis* (Fig. 18). Atestiguan la

<sup>23</sup> Carlo CARLETTI, "Iscrizioni murali", en Carlo Carletti, Giorgio Otranto (a cura di), *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo*, Atti del Convegno di Studi (Monte Sant'Angelo, 9-10 dicembre 1978), Bari, Edipuglia, 1980, pp. 1-179.



Fig. 17. Monte Sant'Angelo. Santuario de San Miguel, los nombres de los visitantes dibujados en la fachada del santuario dan la impresión de ser verdaderos palimpsestos.



Fig. 19. Monte Sant'Angelo. Santuario de San Miguel, epígrafes en alfabeto rúnico.



Fig. 18. Monte Sant'Angelo. Santuario de San Miguel, epígrafes con signa crucis.



Fig. 20. La peregrinación del monje franco Bernardo.

presencia de peregrinos, tanto de alto como de bajo rango social, hombres y mujeres, presbíteros, monjes y simples fieles que, individualmente o en grupo, acudían al Gargano por motivos devocionales o penitenciales, entre mediados del siglo VII y mediados del IX.

Del análisis de esta documentación, Carletti ha deducido interesantes datos sobre el grado de alfabetización de los peregrinos, sobre la práctica epigráfica predominante en el santuario y sobre las peculiares características de la peregrinación del Gargano<sup>24</sup>.

Entre estas inscripciones destacan cuatro epígrafes en alfabeto rúnico *futhork*, utilizado sobre todo en el ámbito sagrado en la Inglaterra anglosajona y en Holanda entre los siglos VI y IX –*herberect*, *herrad*, *wigfuss*, *leofwini*–, que son los primeros epígrafes rúnicos hallados en Italia<sup>25</sup> y muestran el interés de las poblaciones de origen germá-

<sup>24</sup> Carlo CARLETTI, “Iscrizioni murali”, *op. cit.*, pp. 18-24.

<sup>25</sup> Maria Giovanna ARCAMONE, “Le iscrizioni runiche di Monte Sant'Angelo sul Gargano”, en vv. AA., *Puglia paleocristiana e altomedievale*, IV, Bari, Edipuglia, 1984, pp. 107-122; *eadem*, “Una nuova iscrizione runica da Monte



Fig. 21. Vista de la Sacra de Val di Susa y del Mont Saint-Michel.



Fig. 22. Monte Sant'Angelo. Fototeca Giovanni Tancredi, escenas de peregrinación al Gargano (principios del siglo XX).

nico por el santuario del Gargano y por san Miguel, convertidos respectivamente en el santuario y en el santo nacional de los lombardos (Fig. 19).

La reina Ansa, consorte de Desiderio, el último rey de los lombardos (756-774), también adoptó medidas en favor de los numerosos peregrinos que en su época viajaban a Roma o al Gargano<sup>26</sup>, tal y como consta en su epitafio atribuido a Paolo Diácono.

En el siglo IX, el monje franco Bernardo (Fig. 20) visitó el lugar acompañado de dos *fratres*<sup>27</sup>, así como en el siglo X, Odón de Cluny, Juan de Gorz, san Fantino, un monje de Calabria y otros importantes representantes del mundo eclesiástico y político<sup>28</sup>.

En una *Chronica* del siglo XI, el santuario de Apulia se define como el primero respecto a los otros dos grandes santuarios migueleños europeos: el monte Saint-Michel y la Sacra de Val di Susa (Fig. 21), considerándolos en sintonía con la misma línea de continuidad histórica e ideal. Y unos ocho siglos más tarde, Ferdinand Gregorovius

Sant'Angelo", *Vetera Christianorum*, 29 (1992), pp. 405-410; *eadem*, "Iscrizioni runiche in Italia", en Elisabetta Fazzini, Eleonora Cianci (a cura di), *I Germani e la scrittura*, Alessandria, 2008, p. 130.

<sup>26</sup> Giorgio OTRANTO, "I Longobardi e il santuario del Gargano", *op. cit.*, pp. 337-338.

<sup>27</sup> Giorgio OTRANTO, "Il pellegrinaggio micaelico narrato", en Giampiero Casiraghi, Giuseppe Sergi (a cura di), *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale. Pèlerinages et sanctuaires de Saint-Michel dans l'Occident médiéval*, Atti del Convegno internazionale (Sacra di San Michele 26-28 settembre 2007), Bari, Edipuglia, 2009, pp. 132-135.

<sup>28</sup> Giorgio OTRANTO, "Il santuario tra Oriente e Occidente", en Carlo Carletti, Giorgio Otranto, *Il santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari, Edipuglia, 1990, pp. 51-52.

(1821-1891) lo definió como la “metrópoli del culto micaélico en Occidente”<sup>29</sup>, siempre en aumento (Fig. 22). Pero el punto álgido de estos reconocimientos se encuentra en su inclusión, junto a otros centros con un glorioso pasado lombardo, en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO (2011) (Fig. 23).



Fig. 23. Logo oficial Patrimonio Mundial de la UNESCO.

Permítanme concluir recordando las numerosas peregrinaciones de Compostela a Tierra Santa y viceversa, que a lo largo de los siglos involucraron con mucha frecuencia a la Apulia y, en particular, al Gargano, como ha argumentado frecuentemente mi amigo Caucci. Y Rosanna Bianco señaló que, junto con el santuario de Gargano y San Nicolás, las rutas jacobeanas de Apulia estaban fuertemente vinculadas a lugares marianos, confirmando esta peculiaridad del culto a Santiago en la ciudad española, donde la devoción mariana es inseparable de la jacobea<sup>30</sup>.

La producción iconográfica e histórico-artística también confirma este hecho en la Apulia: en el monte Sant'Angelo, por ejemplo, encima de la entrada a la “cantera de las piedras”, se pueden admirar dos esculturas contiguas que representan a María con el Niño coronada por ángeles y a un santo peregrino con un libro, una bolsa y un bastón,



Fig. 24. Monte Sant'Angelo. Santuario de San Miguel, “cantera de las piedras”, esculturas de María con el Niño (dcha.) y Santiago (izqda.) (s. XIII - XV).

<sup>29</sup> Ferdinand GREGOROVIVUS, *Passeggiate in Campania e in Puglia*, Roma, 1966, p. 260 (traducción italiana del original alemán).

<sup>30</sup> Rosanna BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo nella Puglia medievale*, Perugia - Pomigliano d'Arco, 2017, pp. 103-109 e passim.



Fig. 25. Bari, Basílica de San Nicolás. Bartolomeo Vivarini, pintura sobre tabla, Virgen entronizada con el Niño, a la izquierda san Luis de Tolosa y Santiago, y a la derecha san Nicolás y san Marcos (1476).

sin duda Santiago (Fig. 24). Y en la basílica de San Nicolás, una pintura sobre tabla de Bartolomeo Vivarini (1476) muestra a la Virgen entronizada con el Niño, a la izquierda san Luis de Tolosa y Santiago con una concha y un bordón, y a la derecha el propio san Nicolás y san Marcos (Fig. 25). A pocos pasos de la catedral de Bari, consagrada a la Virgen Odegitria, copatrona de Bari, se encuentra la iglesia de Santiago (siglo XII), tradicional destino de los peregrinos españoles en su camino a Tierra Santa.

**Volver al índice**



# Simboli jacopei nel Mezzogiorno d'Italia

Rosanna Bianco

Università degli Studi di Bari-Aldo Moro, Italia

**I**l mio intervento è articolato in due parti: la prima inquadra alcuni simboli e rituali iacopei e la seconda è rivolta all'Italia meridionale e alla Puglia.

Simbolo più immediato e diretto è sicuramente la conchiglia, seguita dal bordone, due elementi che si ritrovano spesso, a volte in modo iterato, a caratterizzare la presenza jacopea e sono utilizzati anche come insegne di pellegrinaggio. Tuttavia ampliarò il campo anche alle immagini di San Giacomo e ai cicli agiografici che narrano i miracoli compiuti dal santo e assumono un forte valore simbolico per i pellegrini e per i devoti, dal momento che gli episodi maggiormente narrati, raffigurati e rappresentati nel teatro sacro sono quelli che sottolineano l'assistenza, l'accoglienza, la protezione dei viaggiatori dai pericoli del cammino e persino la salvezza dalla morte.

Il termine "simbolo", dal greco συμβάλλω "metto insieme", indica un segno, un'immagine, un oggetto che rappresenta un altro con il quale è correlato. In ambito religioso il simbolo ha un'applicazione ampia, in quanto rinvia a qualcosa di non visibile e per questo deve essere ancora più comprensibile ed efficace. Deve partire dalla realtà e da un elemento reale – ad esempio la conchiglia – e deve contenere elementi essenziali, deve essere sintetico, facile da ricordare e da riprodurre.

I simboli jacopei hanno anche una funzione pratica perché sono utili al riconoscimento del pellegrino, all'identificazione dei luoghi di accoglienza e dei percorsi. Assumono inoltre funzioni araldiche e celebrative, soprattutto quando segnano chiese e strutture di ospitalità appartenenti ad Ordini religiosi legati a San Giacomo, come ad esempio l'ospedale di San Giacomo della Spada a Palermo.

## La conchiglia e il bordone

Nel *Liber Sancti Jacobi* si parla in più punti dei simboli jacopei, del loro significato e della loro funzione. Come è stato più volte sottolineato, il testo più analitico ed esplicito è sicuramente il capitolo XVII del Libro I, il *Veneranda dies o Sermone del beato papa Callisto in occasione della solennità della chiamata e della traslazione di San Giacomo apostolo, che si celebra il 30 dicembre*<sup>1</sup>.

Il testo contiene in germe l'intera struttura del *Liber*<sup>2</sup> ed evidenzia una grande conoscenza di tutto ciò che è collegato al culto di San Giacomo e al pellegrinaggio<sup>3</sup>.

Il sermone offre anche una serie di preziose indicazioni sul viaggio, sul comportamento che i pellegrini devono rispettare durante il percorso, sulla conchiglia, sul bordone e sulla bisaccia.

La conchiglia è il simbolo dei pellegrini che sono stati a Santiago, come la palma per i pellegrini gerosolimitani, "La palma però rappresenta il trionfo, la conchiglia le buone opere"<sup>4</sup>. Le conchiglie "presentano sulla superficie rilievi simili alle dita di una mano"<sup>5</sup> e "rappresentano le buone opere nelle quali deve perseverare colui che le porta. E giustamente le buone opere sono rappresentate dalle dita, perché è con le dita che operiamo ogni volta che realizziamo qualcosa"<sup>6</sup>.

Prima di descrivere il momento solenne che precede la partenza, cioè la cerimonia di consegna dei due oggetti simbolici ma anche funzionali, il bordone e la bisaccia, il testo

<sup>1</sup> Klaus HERBERS, *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nachs Santiago de Compostela*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1986, pp. 7-82; Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago de Compostela. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, 1988, p. 49 e ss.; Paolo CAUCCI VON SAUCKEN, *Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus*, Milano, Jaca Book, 1989, p. 53, nota 13; Jacopo CAUCCI VON SAUCKEN, *Il sermone Veneranda dies del Liber Sancti Jacobi. Senso e valore del pellegrinaggio compostellano*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003.

<sup>2</sup> Manuel DÍAZ Y DÍAZ, "El texto y la tradición textual del Calixtino", in *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medievale*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Pistoia 28-30 settembre 1984), a cura di Lucia Gai, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1987, pp. 23-55, p. 31; Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago de Compostela...*, op. cit., p. 49.

<sup>3</sup> Manuel DÍAZ Y DÍAZ, "Il Liber Sancti Jacobi", in *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio*, a cura di Paolo Caucci von Saucken, Milano, Jaca Book, 1993, pp. 39-55, p. 46.

<sup>4</sup> *Il Codice callistino*, Prima edizione italiana integrale, traduzione e introduzione di Vincenza Maria Berardi, presentazione di Paolo Caucci von Saucken, Perugia-Pomigliano d'Arco, Edizioni Compostellane-Centro Italiano di Studi Compostellani, 2008, Libro I, cap. XVII, p. 220.

<sup>5</sup> *Idem*.

<sup>6</sup> *Idem*.

precisa che: “Non senza ragione gli uomini che si mettono in cammino verso le tombe dei santi ricevono in chiesa il bordone e la bisaccia benedetta. Inviandoli verso i luoghi dei santi perché facciano penitenza, infatti, noi diamo loro una bisaccia benedetta secondo il rito ecclesiastico e diciamo: Nel nome di Nostro Signore Gesù Cristo, ricevi questa bisaccia quale simbolo del tuo pellegrinaggio affinché tu, pentito e purificato, possa meritare di arrivare fino alla tomba di San Giacomo dove desideri giungere e, dopo aver compiuto il tuo viaggio, ritornare con gioia da noi incolume con l'aiuto di Dio, che vive e regna nei secoli dei secoli. Amen”. La consegna del bordone è accompagnata dalle parole: “Ricevi questo bordone come sostegno per la marcia e la fatica lungo il cammino del tuo pellegrinaggio, affinché tu possa vincere tutte le insidie del nemico e giungere sicuro alla tomba di San Giacomo”<sup>7</sup>. Il bordone è “una terza gamba sulla quale appoggiarsi, esso rappresenta la fede nella santissima Trinità”<sup>8</sup>. Aiuta a difendersi dai lupi e dai cani, che rappresentano il diavolo in quanto seduttore del genere umano.

La bisaccia rappresenta “la generosità nelle elemosine e la mortificazione della carne”<sup>9</sup>. È un sacchetto stretto, in pelle, con l'estremità superiore sempre aperta, di piccole dimensioni perché il pellegrino “confidando nel Signore, non deve portare con sé altro se non una piccola e modesta quantità di denaro”<sup>10</sup>. Deve dividere i propri averi con i poveri e poi è pronto a ricevere e a donare.

Di particolare interesse, anche perché inserito nel II libro del *Liber Sancti Iacobi*, finalizzato a promuovere il culto di San Giacomo attraverso la narrazione dei suoi miracoli, è il cap. XII, che introduce le proprietà taumaturgiche e la fama internazionale delle conchiglie del pellegrino, in questo caso utilizzate per sanare la gola di un cavaliere nella lontana Puglia, nel Mezzogiorno d'Italia<sup>11</sup>. Il racconto narra infatti di un cavaliere pugliese che nel 1106 guarì la sua gola grazie al contatto con una conchiglia portata da un pellegrino – anch'egli pugliese – al ritorno da Santiago. Il cavaliere, grato per la guarigione, si recò a sua volta in pellegrinaggio a Santiago<sup>12</sup>.

Si tratta della prima notizia sull'uso della conchiglia come insegna di pellegrinaggio jacepeo, sulla tradizione di portarla a casa e di guardarla come ricordo del viaggio compiuto<sup>13</sup>. Il breve racconto racchiude molti aspetti importanti: la lontananza, cioè la capacità di San Giacomo di intervenire in uno spazio ampio; la tradizione di portare a casa la conchiglia dopo il pellegrinaggio; la promozione del pellegrinaggio a Santiago dopo aver ricevuto la guarigione; infine, il contatto taumaturgico della conchiglia sulla gola come fosse una reliquia secondaria.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>8</sup> *Idem*.

<sup>9</sup> *Idem*.

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, Libro II, pp. 359-360.

<sup>12</sup> José MARÍA LACARRA, “Espiritualidad del culto y de la peregrinacion a Santiago antes de la primera Cruzada”, in *Pellegrinaggi e culto dei Santi in Europa fino alla I<sup>a</sup> Crociata*, Atti del IV Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale (Todi 8-11 ottobre 1961), Todi, 1963, pp. 115-144, 137.

<sup>13</sup> Manuel CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, *La vieira en Compostela*, Pontevedra, Fluir, 2007, p. 30. FRANCISCO SINGUL, *Il cammino di Santiago. Cultura e pensiero*, Roma, Carocci, 2007, p. 140.

Il terzo libro del *Liber Sancti Iacobi* o Codice Callistino, dopo aver narrato la prodigiosa traslazione del corpo del santo dalla Terrasanta alla Galizia, è concluso dal brevissimo capitolo intitolato *Le conchiglie di San Giacomo* che ricorda la tradizione dei pellegrini di raccogliere sulla spiaggia di Finisterre, in Galizia, il *pecten iacobeus* e di portarlo a casa come segno del compimento del viaggio.

Il riferimento alle conchiglie che proteggono i marinai dalle tempeste e i pellegrini da tutti i mali, in questo caso non è al *pecten maximus* o conchiglia di San Giacomo ma alle “caracolas”: “Si narra che in qualunque luogo si senta risuonare nelle orecchie del popolo la melodia delle conchiglie marine di San Giacomo, quelle che i pellegrini sono soliti portare con sé, si amplifica nella gente la devozione della fede e sono allontanate tutte le insidie del nemico. Si attenuano il fragore della grandine, il turbinio delle burrasche, l’impeto delle tempeste, i tuoni minacciosi; le sferzate dei venti diventano benefiche e moderatamente lievi, le forze dell’aria si dissolvono”<sup>14</sup>. La funzione della conchiglia è quindi duplice: accrescere nei pellegrini la devozione e la fiducia, allontanare i pericoli del mare e degli eventi catastrofici.

Infine, il V libro, la *Guida del pellegrino di Santiago*, fa riferimento alla vendita delle conchiglie nel Paradiso, l’antica denominazione dell’Azabacheria, ubicata lungo il fianco settentrionale della cattedrale di Santiago: “Dopo la fontana si incontra, come abbiamo accennato, il paradiso, lastricato di pietre. Qui si vendono ai pellegrini, oltre ad altri emblemi di San Giacomo, le conchiglie”<sup>15</sup>. La vendita delle conchiglie era un’attività molto redditizia ed era attentamente e minuziosamente regolamentata dalla chiesa compostellana<sup>16</sup>.

## Le insegne di pellegrinaggio

Per insegna si intende un segno visibile, distintivo di una condizione e utile a chi osserva come elemento di guida e di riconoscimento dell’altro. Nel contesto del pellegrinaggio in generale e in quello jacoepo in particolare le insegne riproducono oggetti funzionali e allo stesso tempo simbolici come il bordone e la scarsella e un oggetto fortemente simbolico come la conchiglia<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> *Il Codice callistino, op. cit.*, Libro III, cap. IV, p. 394.

<sup>15</sup> *Ibidem*, Libro V, cap. IX, p. 497.

<sup>16</sup> Rosanna BIANCO, “Las insignias de la peregrinación jacobea”, in *Patrimonio Cultural Inmaterial. De los Castells al Camino de Santiago*, editores María Teresa Carballeira Rivera, Miguel Tañ Guzmán, Josep Ramon Fuentes I Gasó, Volumen I, Valencia, Tirant lo Blanch, 2021, pp. 883-902, pp. 887-888.

<sup>17</sup> Kurt KÖSTER, *Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostrassen, Saint-Léonard, Rocamadour, Saint-Gilles, Santiago de Compostela*, Neumüster, K. Wachholtz, 1983. *Prateria e Acibeche en Santiago de Compostela. Objetos litúrgicos y devocionales para el rito sacro y la peregrinación (ss. IX-XX)*, catálogo da exposición (Santiago de Compostela, 27 marzo-19 abril 1998), Francisco Singul (dir.), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998. Denis BRUNA, *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*, Musée National du Moyen Âge, Thermes de Cluny, Paris, Collectivité editrice, 1996, per le insegne di San Giacomo Maggiore, pp. 152-155. Rosanna BIANCO, “Las insignias de la peregrinación jacobea”, *op. cit.*, pp. 883-886.

Il pellegrino applicava sul cappello le insegne del luogo o dei luoghi visitati, come segno del raggiungimento della meta e del perdono ottenuto. A partire dal XII secolo sono attestati soprattutto rilievi in metallo (stagno, peltro, bronzo), di dimensioni ridotte, decorati su un solo lato con la raffigurazione del santo. Alcuni manufatti erano forniti sul retro di spille o ganci, altri di occhielli agli angoli<sup>18</sup> per poterli applicare sul cappello o sulle vesti. Nella maggior parte dei casi raffigurano l'immagine del santo con i suoi principali attributi o una sintetica raffigurazione del suo martirio, oppure simboli come le chiavi incrociate per coloro che si recavano a Roma, la Veronica o la conchiglia.

Le insegne servivano a dimostrare di aver visitato un luogo santo e costituivano un lasciapassare durante il viaggio; inoltre, erano ritenute miracolose e taumaturgiche come reliquie secondarie entrate in contatto con le vere reliquie. Erano spesso oggetti di modesto valore economico che tuttavia proteggevano i pellegrini dai pericoli della strada e consentivano loro di accedere alle strutture di ospitalità e di assistenza, diventando strumenti di esenzione, sostegno e privilegio<sup>19</sup>.

L'uso delle insegne si afferma in modo consistente nel XII secolo e si diffonde in tutta Europa nel XIV secolo, conoscendo un momento di particolare fortuna nel XV secolo, come confermano anche le testimonianze iconografiche – affreschi, tavole, miniature – che ritraggono i pellegrini con cappelli, bordoni, scarselle e abiti ornati da numerose insegne.

Oggetti funzionali e allo stesso tempo simbolici – come spesso avviene nell'abbigliamento e negli accessori – rendono il pellegrino riconoscibile, contribuiscono a definire il suo *status* e lo tutelano da pericoli e insidie. Robert Plötz<sup>20</sup> ha sottolineato che le insegne di pellegrinaggio compaiono nel XII secolo, proprio quando cominciano ad essere attestate nei ritrovamenti archeologici, nelle fonti scritte e nelle testimonianze iconografiche. Oltre al bordone e alla bisaccia, la conchiglia in particolare acquistò il suo carattere internazionale come *signum peregrinationis* e cominciò a caratterizzare anche se non in modo esclusivo il pellegrino jacoepo. Tuttavia, all'inizio non rappresentava esclusivamente il pellegrino, era piuttosto il segno e la prova di aver raggiunto i confini del mondo conosciuto, il Finisterre galiziano<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Alessandra RODOLFO, "Signa super vestes", in *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, Catalogo della Mostra (Roma, 1999-2000), a cura di Mario d'Onofrio, Milano, Electa, 1999, pp. 151-156.

<sup>19</sup> Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ, "El peregrino en la literatura jacobea", in Manuel Cecilio Díaz y Díaz, *Escritos jacobeos*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago-Universidade de Santiago de Compostela, 2010, pp. 79-96, pp. 89-90.

<sup>20</sup> Robert PLÖTZ, "Totus plenus conchilibus. Miraculum quod legimus ac pictum etiam videmus in singulis beatis Jacobi ecclesiis et capellis", in *De peregrinatione. Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken*, a cura di Giuseppe Arlotta, Perugia-Pomigliano d'Arco, Edizioni Compostellane-Centro Italiano di Studi Compostellani, 2016, pp. 909-960, sulla conchiglia come *signum peregrinationis*, pp. 914-920; Robert PLÖTZ, "De miraculi totus plenus conchilibus genesis et traditione. Die Mirakelerzählung von der Jacobus-Muschel und die Verehrung des Jacobus Maior auf der iberischen Halbinsel", in Volker Honemann, Hedwig Röckelein (dir.), *Iakobus un die Anderen: Mirakel, Lieder und Reliquien*, Tübingen, Narr Francke Attempto Verlag, 2015, pp. 13-59.

<sup>21</sup> Robert PLÖTZ, "Totus plenus conchilibus. Miraculum quod legimus ac pictum etiam videmus in singulis beatis Jacobi ecclesiis et capellis", *op. cit.*, p. 917.

## Le cerimonie di vestizione e la partenza

La riconoscibilità del pellegrino costituiva infatti una forma di tutela e di protezione garantita dalle leggi e, tra tutti gli attributi, il bordone e la bisaccia o scarsella erano considerati fondamentali anche dal punto di vista giuridico<sup>22</sup>. Anche nel caso dei pellegrinaggi penitenziali il colpevole, prima della partenza, obbligato a prendere congedo dall'autorità, riceveva bordone e bisaccia nel corso di una cerimonia e indossava l'abito del penitente<sup>23</sup>.

Il rituale di vestizione ricalcava quello del cavaliere, con un cerimoniale in cui il sacerdote imponeva le vesti e gli attributi essenziali del pellegrinaggio, con la consegna del bordone e della scarsella, benedetti nel corso dei cerimoniali legati soprattutto alla necessità di preparare il viaggio e purificare il pellegrino<sup>24</sup>.

La civiltà cavalleresca ha infatti influito sui costumi e sulla cultura del pellegrinaggio compostellano, sia nei riferimenti al mondo carolingio, sia nei legami con gli ordini monastico-cavallereschi.

Colui che si accingeva a partire doveva compiere quindi alcuni gesti preliminari, funzionali al riconoscimento del suo *status*, e tra questi la benedizione rivestiva un ruolo fondamentale<sup>25</sup>. La partenza del pellegrino jacoepo e il distacco dalla vita quotidiana per un lungo periodo erano spesso preceduti da una serie di operazioni: la sistemazione dei propri beni e degli affari, la richiesta di autorizzazione ad allontanarsi e il congedo dalla famiglia e dai superiori, la redazione del testamento<sup>26</sup>.

In età moderna il rituale – in particolare in ambito confraternale – si arricchirà con altri oggetti legati al viaggio, come la pellegrina, il petaso, gli scapolari e le pazienze, prevedendo una vera e propria vestizione secondo la quale si diventa pellegrino quando se ne assumono le vesti e gli attributi<sup>27</sup>.

La cerimonia di partenza segnava anche la cesura dalla vita quotidiana e l'acquisizione di un nuovo *status*, da mantenere attraverso determinati comportamenti legati soprattutto

<sup>22</sup> Ana ARRANZ GUZMÁN, "Pecados en torno al peregrino", in *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, coord. Horacio Santiago Otero, León, Junta de Castilla y León, 1992, pp. 195-209. Ortensio ZECCHINO, "Consuetudini e normative giuridiche", in *Romei e Giubileo... op. cit.*, pp. 113-120; Federico GALLEGOS VÁZQUEZ, *Estatuto jurídico de los peregrinos en la España medieval*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2005, pp. 59-67. V. il contributo di Maria Luisa LO GIACCO, *Pellegrini, romei e palmieri. Il pellegrinaggio fra diritto e religione*, Bari, Cacucci, 2008, pp. 56-58.

<sup>23</sup> Lorenza VANTAGGIATO, *Pellegrinaggi giudiziari. Dalla Fiandra a San Nicola di Bari, a Santiago di Compostella e ad altri santuari (secc. XIV-XV)*, Perugia-Pomigliano d'Arco, Edizioni Compostellane - Centro Italiano di Studi Compostellani, 2010, pp. 191-198.

<sup>24</sup> Rosanna BIANCO, "Bordone, bisaccia e conchiglia. La vestizione del pellegrino di San Giacomo tra immagini e racconti", in *Vestizioni, codici normativi e pratiche religiose*, Atti del seminario promosso dall'Associazione Italiana per lo Studio della Santità, dei Culti e dell'Agiografia (Bologna, 16-17 ottobre 2017), a cura di Sofia Boesch Gajano e Francesca Sbardella, Roma, Viella, 2021, pp. 55-72.

<sup>25</sup> Robert PLÖTZ, "Il cammino e i luoghi", in *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma Santiago Gerusalemme*, a cura di Paolo Caucci von Saucken, Milano, Jaca Book, 1993, pp. 75-102, pp. 76-77.

<sup>26</sup> Mario SENSI, "Il pellegrinaggio a Santiago attraverso i testamenti dei pellegrini italiani", in *Santiago e l'Italia*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia 23-26 maggio 2002), a cura di Paolo Caucci von Saucken, Perugia, Edizioni Compostellane, 2005, pp. 695-789, con appendice documentaria.

<sup>27</sup> Paolo CAUCCI VON SAUCKEN, *Guida del pellegrino di Santiago... op. cit.*, p. 40.



Fig. 1. Nicola Albani, *Viaggio da Napoli a San Giacomo in Galizia, 1743: riceve la benedizione di Mons. Mondillo Orsini, arcivescovo di Capua*.

alla povertà, alla carità e alla solidarietà. Essere pellegrino non era infatti una condizione naturale, occorreva diventarlo attraverso una precisa liturgia<sup>28</sup>.

La cerimonia di vestizione del pellegrino si ripete nel tempo, come registra Nicola Albani che nel 1743, a Napoli, nella chiesa di San Giacomo degli Spagnoli, riceve la benedizione e gli *indumenta peregrinorum*<sup>29</sup> (Fig. 1). Scrive Albani: “mi diede l’ordine di tener preparati tutti l’arnesi peregrineschi che nella comunione mi dovevo vestir, come già io stavo genuflesso ai piedi dell’altare, che nel tempo già della comunione mi fece pigliar l’abito da peregrino accomodato come fusse un camiso che alle volte si mette il sacerdote quando si veste per dir messa e tutto il rimanente stava in terra su del gradino dell’altare che solo l’abito aveva messo su delle mie braccia, che prima di comunicarmi voltò il sacerdote e lesse tutto quello che leggersi doveva con un altro messale e mi diede la santa benedizione con l’acqua santa a me e tutti l’arnesi peregrineschi che portar dovevo addosso con nome del Padre, del Figliolo e dello Spirito Santo e colle proprie mani il sacerdote mi pose l’abito da peregrino addosso”<sup>30</sup>.

La chiesa di San Giacomo degli Spagnoli (in Piazza Municipio, a Napoli)<sup>31</sup> fu costruita grazie all’interessamento del vicerè don Pedro de Toledo che volle realizzare anche un ospedale per accogliere e curare gli spagnoli. Il progetto fu affidato all’architetto Ferdinando Manlio che cominciò i lavori nel 1540. Il vicerè fece trasferire in questa nuova sede la Cappella dei Catalani che gestiva un Monte di Pietà e,

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 37-38.

<sup>29</sup> Il testo di Nicola Albani (*Veridica Historia o'sia Viaggio da Napoli à S. Giacomo di Galizia fatto dal Sig. Nicola Albani Nativo della Città di Melfi. Dove dà notizia delle Città, Terre, Casali, Castelli e quanti luoghi che nel detto Viaggio vi sono, com'anche tutte le Meraviglie e Curiosità che in esse si vedono, con far noto ancora le disgrazie à lui successe nel detto Viaggio, e che miracolosamente sia stato liberato*), ora nell’Archivio del Centro Italiano di Studi Compostellani, fu scoperto nel 1982 in un archivio privato e reso noto da Paolo Caucci nel Convegno del 1983 di Perugia: Paolo CAUCCI VON SAUCKEN, “Una nuova acquisizione per la letteratura di pellegrinaggio italiana: il «Viaggio da Napoli à San Giacomo di Galizia» di Nicola Albani”, in *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*, Atti del Congresso Internazionale di Studi (Perugia 23-24-25 settembre 1983), a cura di Giovanna Scalia, Perugia, Università degli Studi di Perugia, 1985, pp. 377-427. V. anche: Paolo CAUCCI VON SAUCKEN, “Nicola Albani, entre devoción e picaresca, no outono de peregrinación a Compostela”, saggio introduttivo in Nicola Albani, *Viaxe de Nápoles a Santiago de Galicia*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2007, pp. 11-23; Jacopo CAUCCI VON SAUCKEN, “Nicola Albani, un pellegrino curioso ai margini della vita picaresca”, *Compostella*, Rivista del Centro Italiano di Studi Compostellani, 34 (2013), pp. 4-11.

<sup>30</sup> Nicola ALBANI, *Veridica Historia o'sia Viaggio da Napoli à S. Giacomo di Galizia...*, *op. cit.*

<sup>31</sup> Riccardo RAIMONDI, *Real Arciconfraternita e Monte del SS Sacramento dei Nobili Spagnoli nell'uso: basilica, istituzioni, documenti, testimonianze di arte e di storia*, Napoli, Laurenziana, 1974; Giuseppe DE VARGAS MACHUCA, *La Reale pontificia Basilica di San Giacomo degli Spagnoli*, Napoli, Real Hermanad de Nobles Españoles de Santiago, 1991; Raffaella SALVEMINI, “Gli Spagnoli a Napoli al tempo dei Napoleonidi (1806-1815). Le ragioni di una débâcle economica e politica”, *Mélanges de l'École française de Rome*, 111-2 (1999), pp. 683-719, in partic. pp. 690-696.

successivamente, nel 1575, anche i Cavalieri di San Giacomo della Spada. La struttura inglobò anche il monastero della SS. Concezione e nel 1590 l'ospedale di Santa Maria della Vittoria, costruito nel 1572 per commemorare la vittoria nella battaglia di Lepanto (1571) e affidato ai frati spagnoli dell'Ordine dei Fatebenefratelli<sup>32</sup>. Nel 1816 Ferdinando I di Borbone, decise di costruire un nuovo palazzo e scelse l'area che apparteneva alla "*Real Hermandad de Nobles Españoles de Santiago*", che in quel momento comprendeva: la Chiesa e il Banco di San Giacomo, un ospedale non più utilizzato perché soppresso da Murat nel 1809, il Monastero e la Chiesa della Concezione a Toledo. Tutti questi edifici furono abbattuti, tranne la chiesa di San Giacomo divenuta poi parte integrante di "Palazzo San Giacomo", attuale Municipio di Napoli.

L'Opera Pia di San Giacomo era sicuramente l'istituzione spagnola più importante di Napoli e si affermò rapidamente grazie ai lasciti, divenendo un tangibile segno del potere spagnolo. Tra gli scopi della struttura c'era la tutela e l'assistenza dei connazionali lontani da casa e allo stesso tempo l'obiettivo di inserirsi nel tessuto economico e sociale della più grande città del Mezzogiorno<sup>33</sup>.

## Il Mezzogiorno d'Italia

Il complesso napoletano ci introduce alla seconda parte, dedicata al Mezzogiorno d'Italia, un'area ampia, non omogenea ma stratificata e variegata.

La presenza di San Giacomo si attesta in tutta l'Italia meridionale, con aree di maggiore intensità, come la Puglia, la Campania e la Sicilia. La fioritura del culto e dell'iconografia, la dedicazione di strutture di ospitalità, di chiese e cappelle si legano ai percorsi di pellegrinaggio ma anche alla presenza iberica (potere spagnolo, famiglie, feudalità, mercanti) e alla struttura confraternale. Il crescente interesse per il fenomeno del pellegrinaggio, l'ampliamento della ricerca e gli interventi di restauro arricchiscono costantemente la conoscenza sulla presenza jacoepa in ambito nazionale e nell'Italia meridionale, restituendo nuovi dati e contesti.

Il mio punto di osservazione è la Puglia, osservatorio privilegiato in quanto regione proiettata verso la Terrasanta e percorso preferito – almeno fino al XIV secolo – da pellegrini, cavalieri, militari, mercanti che si recavano Oltremare imbarcandosi dai porti pugliesi. Ho cercato di applicare ad un ambito più vasto, l'Italia meridionale, lo schema già sperimentato nella mia regione, cogliendo somiglianze e differenze.

Nelle raffigurazioni iconografiche San Giacomo si attesta in Italia dal XII al XVII secolo, con alcuni echi fino al XVIII secolo, e conosce un momento di particolare diffusione e vitalità nel XV secolo. Si diffondono rapidamente modelli e tipi iconografici: alla prima immagine del santo apostolo e martire si affianca, e presto prevale, in linea

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 692.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 691-692.

con quanto avviene in ambito più generale, quella del pellegrino, caratterizzata almeno dalla fine del XII secolo dagli attributi del bordone, della scarsella e delle conchiglie; in alcuni casi l'immagine dell'apostolo viene semplicemente arricchita dagli attributi del pellegrino<sup>34</sup>. In particolare nel XV secolo sono realizzati i pannelli agiografici con il santo affiancato dalla raffigurazione dei suoi miracoli, secondo modelli diffusi in Italia. Tra gli episodi più rappresentati – come ha dimostrato il recente *Atlante*<sup>35</sup> curato da Paolo Caucci von Saucken e Giuseppe Arlotta – è sicuramente il miracolo del pellegrino sorretto da San Giacomo sulla forca, alimentato dalla tradizione orale e dalle sacre rappresentazioni, privilegiato sugli altri racconti perché ripropone sia il legame tra San Giacomo e la morte, sia il patronato del santo sui pellegrini in pericolo.

Anche in Italia meridionale si registra – come nel più ampio panorama jacoepo – l'esigenza di riconoscibilità del santo e l'inserimento della sua immagine lungo il cammino per segnalare i punti e i percorsi più importanti.

In immagini isolate e in cicli narrativi il Santo è caratterizzato dai consueti attributi della bisaccia, della conchiglia, del largo cappello – il petaso – e soprattutto del bordone, l'elemento più qualificante, attributo dei “marcheurs de Dieu”, l'ultimo segno che sopravvive quando gli altri scompaiono dall'abbigliamento e dalle raffigurazioni<sup>36</sup>. L'immagine del Santo pellegrino si diffonde rapidamente lungo i percorsi di pellegrinaggio, come in Puglia nel santuario di San Michele Arcangelo a Monte Sant'Angelo, nella “Cava delle pietre votive”, dove una lastra con la Madonna in trono incoronata dagli angeli – collocabile nel XIV secolo – è affiancata da un santo pellegrino, caratterizzato dagli attributi del bordone, della scarsella e del libro, identificabile plausibilmente con San Giacomo (Fig. 2)<sup>37</sup>.

Tra le aree di maggiore presenza è sicuramente la Sicilia, dove il culto jacoepo<sup>38</sup> si diffuse dopo la conquista normanna e nel XII secolo furono dedicate chiese a San Giacomo

<sup>34</sup> FRANCISCO SINGUL, *Camino que vence al tiempo. La peregrinación a Compostela*, Madrid, Europa Ediciones, 2020, in partic. *Sobre la tierra, imagen de ti mismo*, pp. 186-219, il paragrafo 1, *La iconografía de Santiago el Mayor*, pp. 186-204.

<sup>35</sup> PAOLO CAUCCI VON SAUCKEN, GIUSEPPE ARLOTTA, *San Giacomo, la forca e il gallo. Atlante delle opere d'arte in Italia*, Perugia-Pomigliano d'Arco, Edizioni Compostellane-Centro Italiano di Studi Compostellani, 2021, vedi in particolare Paolo Caucci von Saucken, “Introduzione”, pp. 7-24.

<sup>36</sup> DOMINIQUE RIGAUX, “Autour des fresques de Cellio le miracle du pèlerin “pendu dépendu” dans les régions alpines au Quattrocento”, in *L'image du pèlerin au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime*, dir. Pierre-André Sigal, Actes du colloque international (Rocamadour, 30 septembre-4 octobre 1993) Gramat, Association des Amis de Rocamadour 1994, pp. 183-199, p. 190; ROBERT PLÖTZ, “Indumenta peregrinorum, El equipo del peregrino hasta el siglo XIX”, *Peregrino*, 11 (1989), pp. 4-7; FERNANDO e GIOIA LANZI, *Santiago. Senso e storia di un pellegrinaggio*, Milano, Jaca Book, 2011, pp. 54-58; RAYMOND OURSEL, *Pellegrini nel Medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano, Jaca Book, 1978, in partic. il cap. III, *La via*, pp. 43-81, e il paragrafo *Abiti e insegne del pellegrino*, pp. 43-45 e *La partenza*, pp. 45-46.

<sup>37</sup> ROSANNA BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo nella Puglia medievale*, Perugia-Pomigliano d'Arco, Edizioni Compostellane-Centro Italiano di Studi Compostellani, 2017, pp. 153-154.

<sup>38</sup> Tra la ricchissima bibliografia sulla diffusione del culto di San Giacomo in Sicilia, vedi: GIUSEPPE ARLOTTA, *Guida alla Sicilia jacoepa. 40 località legate a Santiago di Compostela*, Perugia-Pomigliano d'Arco, Edizioni Compostellane-Centro Italiano di Studi Compostellani, 2004; GIUSEPPE ARLOTTA, “Santiago e la Sicilia. Pellegrini, Cavalieri, Confrati”, in *Santiago e l'Italia, op. cit.*, pp. 41-99; *Santiago e la Sicilia*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Messina, 2-4 maggio 203), a cura di Giuseppe Arlotta, Perugia-Pomigliano d'Arco, Edizioni Compostellane-Centro Italiano di Studi Compostellani, 2008.

(tra XII e XIII secolo) a Agrigento, Partinico, San Filadelfo Marina (oggi Acquadolci), Messina, Licata, Capizzi e Castronovo di Sicilia; agli inizi del XIV secolo si datano le chiese costruite a Palermo, Caccamo, Enna, Siracusa, Gela, Caltagirone, molte di queste munite di *hospitalia* ubicati a circa 30 km l'uno dall'altro, per accogliere e supportare i pellegrini durante il cammino.

L'Ordine dei cavalieri di San Giacomo della Spada<sup>39</sup> è presente in modo consistente in Sicilia tra XVI e XVII secolo. Lo stemma, costituito dalla grande conchiglia al centro, la spada al centro e due bordoni incrociati, si ripete sulla facciata dell'ospedale militare di San Giacomo della Spada a Palermo<sup>40</sup> (Fig. 3).

Un centro siciliano che registra una forte devozione al culto di San Giacomo è Caltagirone, attestato dalla Basilica dedicata al Santo fuori dalle mura verso ovest, e dalla "Cassa Argentea ed il Fercolo del Santo"<sup>41</sup>.

In Italia meridionale, in particolare tra Calabria e Sicilia, ma è presente anche in cicli affrescati in Basilicata nella chiesa di San Donato a Ripacandida<sup>42</sup> e in Abruzzo nella chiesa di Santa Maria in Piano di Loreto Aprutino<sup>43</sup>, è radicata nella cultura popolare



Fig. 2. *Santo pellegrino*, Monte Sant'Angelo (Foggia), Basilica di San Michele.

<sup>39</sup> Giovanni TRAVAGLIATO, "L'Ordine di Santiago in Sicilia", in *Santiago e la Sicilia*, op. cit., pp. 105-144.

<sup>40</sup> L'ospedale militare degli Spagnoli fu costruito nel 1560 presso la chiesa di San Giacomo la Mazzara e ampliato nel 1587 dal viceré Diego Enriquez de Gusman: *Ibidem*, p. 125. Vedi Angela MAZZÈ, "Topografia sanitaria in Sicilia", in *Sanità e società*, a cura di Calogero Valenti e Gianfranco Tore, III, *Sicilia e Sardegna, secoli XVI-XX*, Udine, Casamassima, 1988, pp. 51-111.

<sup>41</sup> Giuseppe ARLOTTA, "Fasti, nefasti e metamorfosi del culto e del patronato di San Giacomo in Sicilia: Capizzi, Messina, Caltagirone", in *Jacobus Patronus*, X Congresso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 9-11 de noviembre de 2017), Coordinador Paolo Caucci von Saucken, Santiago, Xunta de Galicia 2020, pp. 153-199.

<sup>42</sup> Ruggiero DORONZO, *La chiesa di San Donato a Ripacandida. Storia e arte di un santuario lucano dimenticato*, Bari, quorumedizioni, 2018, pp. 190-203.

<sup>43</sup> Corrado GIZZI, *Il Ponte del capello. Elementi della tradizione islamica e della Visione di Alberico nella poesia di Dante*, Pescara, Ianieri editore, 2008.



Fig. 3. Ospedale di San Giacomo della Spada, Palermo, facciata. Foto Lidia Bianco.

la tradizione del “Ponte di San Giacomo”<sup>44</sup>, ritenuto “sottile come un capello”<sup>45</sup>: se il morto ha pochi peccati è agile e riesce ad attraversarlo facilmente; se invece è appesantito da molti peccati non riuscirà ad attraversarlo agevolmente. L'immagine del ponte è legata all'idea della morte come viaggio, percorso, passaggio da un luogo ad un altro.

Alla fine dell'Ottocento Giuseppe Pitré scriveva che a Modica, in Sicilia, si crede che l'anima subito dopo la morte debba fare un viaggio in Galizia attraverso la via Lattea, chiamata “Violu di San Jàbbicu” e lungo il percorso debba camminare a piedi scalzi sopra le spade<sup>46</sup>. Per evitare questo viaggio faticoso e doloroso dopo la morte, è opportuno recarsi in pellegrinaggio a Santiago da vivi, oppure compiere un pellegrinaggio sostitutivo, più comodo e vicino: ad esempio nei pressi di Modica, sulla fiumara di Scicli, c'è la piccola chiesa dedicata a San Giacomo (Fig. 4), raggiungibile attraverso una strada impervia, con ciottoli e sassi acuminati. Deve essere seguito un rituale preciso e il viaggio avviene la notte tra il 24 e il 25 luglio, festa di San Giacomo. Il devoto mangia con il volto coperto maccheroni cucinati in casa e poi va a letto senza addormentarsi, avvolto nudo in un lenzuolo lavato la mattina. Compie il percorso in silenzio e bussa tre volte alla porta chiusa della chiesa con le mani, con i piedi e con la testa. A questo punto deve recitare nove Paternostri, nove Avemarie, nove Gloria in onore del santo<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Luigi Maria LOMBARDI SATRIANI, Mariano MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo. Ideologia della morte nella società contadina*, Palermo, Sellerio, 1996, in partic. il capitolo *Il ponte di San Giacomo*, pp. 161-193.

<sup>45</sup> La prova del ponte ha origini persiane e viene poi accolta dalla cultura islamica e in seguito dalla letteratura cristiana: la visione di san Paolo narra di un “ponte sottile come un capello” che mette in comunicazione il mondo terreno con il Paradiso: Luigi Maria LOMBARDI SATRIANI, Mariano MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo...*, op. cit., pp. 173-175.

<sup>46</sup> Giuseppe PITRÉ, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Palermo, Libreria L. Pedone-Lauriel di C. Clausen, 1889, 4 voll., vol. II, p. 246.

<sup>47</sup> Luigi Maria LOMBARDI SATRIANI, Mariano MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo...*, op. cit., pp. 178-181; G. PITRÉ, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, op. cit., pp. 246-249.



Fig. 4. Chiesa di San Giacomo, Modica (Ragusa). Foto Giuseppe Maio.



Fig. 5. Il miracolo dell'impiccato: san Giacomo sorregge il giovane pellegrino sulla forca, Nocera Inferiore, monastero di Sant'Anna, chiesa.

## I cicli agiografici e il ritrovamento delle conchiglie nelle tombe

Negli ultimi anni sono stati acquisiti e resi noti in Italia centro-meridionale diversi esempi di cicli pittorici jacopei, sia a seguito di interventi di restauro sia per la diffusione della conoscenza di questi racconti e di conseguenza la corretta identificazione del soggetto. Mi riferisco ad esempio al ciclo riemerso nella chiesa domenicana di Sant'Anna a Nocera Inferiore, ubicata lungo un percorso importante, la via Popilia meridionale, strada romana tracciata intorno al II secolo a. C. per consentire di raggiungere la Calabria. Il monastero domenicano di Sant'Anna fu fondato nel 1288 e la chiesa conobbe un consistente intervento nel 1435 e intorno a questa data fu realizzato lungo l'intradosso di un arco ogivale il ciclo affrescato dedicato al solo miracolo dell'impiccato<sup>48</sup> (Fig. 5).

Lo stesso racconto è riemerso a Matera, in Basilicata, dove la rimozione del coro ligneo della chiesa di San Francesco nel 1981 ha restituito dietro l'altare maggiore una serie di affreschi del XV secolo, molto lacunosi, tra cui due scene del miracolo dell'impiccato (Fig. 6); si tratta di due riquadri affiancati e delimitati da cornici dipinte: nel primo si distingue la forca e il giovane impiccato sorretto dalla mano di San Giacomo, alla presenza di personaggi in preghiera; la scena successiva è molto rovinata e si riesce a leggere solo la rappresentazione di un interno e di una tavola<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Carmine ZARRA, "Itinera peregrinorum negli affreschi del complesso monastico di Sant'Anna a Nocera inferiore", *Compostella, Rivista del Centro Italiano di Studi Compostellani*, 36 (2015), pp. 4-14; Rosanna BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo ... op. cit.*, p. 90.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 90-91.



Fig. 6. *Miracolo dell'impiccato*, affresco staccato dal presbiterio della chiesa di San Francesco di Matera, Laboratorio di Restauro-Deposito della Soprintendenza Archeologia Belle Arti e Paesaggio della Basilicata (Matera). Foto di Milena Ferrandina).



Fig. 7. *San Giacomo e storie dei suoi miracoli*, Padula, chiesa di San Michele Arcangelo alle Grotelle.

Un pannello agiografico con il santo e la raffigurazione di alcuni miracoli è nella chiesa rupestre di San Michele Arcangelo alle Grotelle (Padula) (Fig. 7), ubicata lungo un importante percorso di pellegrinaggio micaelico e jacoepo: il vallo di Diano era interessato nel Medioevo da un itinerario che ricalcava un'antica diramazione della via Appia – la via Popilia meridionale, da Reggio a Capua – utilizzata nel XII e XIII secolo dai pellegrini diretti a Compostella. La nicchia accoglie, entro un arco trilobato, San Giacomo a figura intera con il bordone, la bisaccia decorata dalla conchiglia e il libro aperto, la didascalia S. IACOBVS a sinistra e a destra dell'aureola. Ai lati sei riquadri, riferibili a tre miracoli compiuti da San Giacomo per proteggere i suoi devoti lungo il cammino. A sinistra è narrato in tre scene il miracolo dell'impiccato; a destra, in alto, San Giacomo a cavallo con il pellegrino vivo e il pellegrino morto, mentre le due scene successive accolgono probabilmente il miracolo dei due pellegrini, noto anche come *Le dit de trois pomme*: a destra, nella scena centrale San Giacomo offre il frutto d'oro a tre fanciulli dormienti nello stesso letto e destinati ad essere sacrificati; in basso, nell'ultimo riquadro, il pellegrino risana dalla lebbra l'amico con il sangue dei suoi figli<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Paolo CAUCCI VON SAUCKEN, "La tematica jacoepa nelle Sacre Rappresentazioni italiane del Cinquecento e Seicento", in *Teoria y realidad en el teatro español del siglo XVII. La influencia italiana*, Atti del Convegno (Roma, 16-19 novembre 1978), coord. Francisco Ramos Ortega, Roma, Gutiérrez, 1981, pp. 471-484, in partic. pp. 479-482.

In Puglia, nella campagna di Bisceglie, l'affresco nella chiesa di Santa Maria di Giano<sup>51</sup> presenta un articolato ciclo di episodi della vita di San Giacomo<sup>52</sup> – la liberazione dal demonio, la predicazione, il martirio e la translatio del corpo – e tre miracoli legati alla protezione di pellegrini e mercanti: il mercante liberato dalla torre, il pellegrino vivo e il pellegrino morto condotti a cavallo da San Giacomo e il miracolo del pellegrino impiccato e sorretto dal santo sulla forca<sup>53</sup> (Fig. 8).



Fig. 8. Affresco agiografico di San Giacomo pellegrino, Bisceglie, Chiesa di Santa Maria di Giano.

Un altro miracolo molto rappresentato è quello del pellegrino morto e del pellegrino vivo portati a cavallo da San Giacomo, presente ad esempio nel pannello quattrocentesco nella chiesa di Santa Maria in Piano di Loreto Aprutino in Abruzzo<sup>54</sup>. In questo caso la conchiglia e il bordone caratterizzano il pellegrino vivo e sulla testa di San Giacomo, sotto la cornice del pannello, corre il *titulus S. Jacobi* (Fig. 9).

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 215-234.

<sup>52</sup> Il rapporto tra fonte letteraria e immagine è molto stretto e in particolare emerge la conoscenza della *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze.

<sup>53</sup> La fortuna di questo miracolo in Puglia è confermata da un poemetto dialettale in 108 quartine, raccolto da Ezio Levi dalla tradizione orale di Altamura, in particolare dalla voce di alcuni pastori. Ezio Levi, "Un poemetto pugliese intorno a Santiago de Compostela", *Buletin de la Universidad de Santiago de Compostela*, VI, 20 (1934), pp. 61-74; Paolo CAUCCI VON SAUCKEN, *Las peregrinaciones italianas a Santiago*, Santiago, Editores Porto y Cía, 1971, pp. 115-116; cfr. anche Pasquale CARATÙ, "San Giacomo di Galizia nella tradizione linguistica del Gargano", *Bollettino del Nuovo Centro di Documentazione storica di Manfredonia*, 5 (1998-2000), pp. 75-87; Pasquale CARATÙ, "San Giacomo di Galizia nella tradizione linguistico-letteraria della Puglia", *Linguistica Italiana Meridionale*, X-XI (2004/2006), pp. 155-189; Ferdinando MIRIZZI, "Verso San Giacomo di Compostella: l'esperienza del pellegrinaggio fra tradizione agiografica e letteratura locale e attualizzazione antropologica", in *Bari-Santiago-Bari. Il viaggio, il pellegrinaggio, le relazioni*, Atti del Convegno Internazionale di Studio (Bari 19 marzo 2019), a cura di Rosanna Bianco, Perugia-Pomigliano d'Arco, Edizioni Compostellane-Centro Italiano di Studi Compostellani, 2020, pp. 135-164.

<sup>54</sup> La chiesa ospita in controfacciata l'affresco del Giudizio universale con la nota raffigurazione del Ponte del Capello. Nella stessa campata della raffigurazione del miracolo è presente un pannello con San Giacomo con bordone e libro e San Pietro con le chiavi e il libro. Mario MORETTI, *Architettura medioevale in Abruzzo*, Roma, De Luca, 1971, pp. 432-437; Cristiana PASQUALETTI, "Per la pittura tardogotica ai confini settentrionali del Regno di Napoli: sulle tracce del 'Maestro del Giudizio di Loreto Aprutino'", *Prospettiva*, 117/118 (2005), pp. 63-99; Marialuce LATINI, *Guida alle Chiese d'Abruzzo*, Pescara, Carsa, 2016, pp. 63-67.



Fig. 9. *San Giacomo con il pellegrino vivo e il pellegrino morto a cavallo*, noto come il miracolo della Solidarietà, Loreto Aprutino (Pescara), Chiesa di santa Maria in Piano. Foto Ruggiero Doronzo.

Un elemento importante nella ricostruzione dei simboli jacopei è costituito dalle conchiglie ritrovate nelle tombe. La maggior parte si colloca tra XII e XIII secolo ma si ritrova la loro presenza fino al XVIII secolo. La pratica di cucire le conchiglie all'abito con il quale si viene sepolti è un segnale del loro valore e della loro importanza in rapporto

alla morte: attestano il viaggio compiuto e il processo di purificazione del pellegrino, a volte solo la devozione per il santo. La conchiglia evidenzia a Dio, al momento del Giudizio finale, che il defunto è un pellegrino di Santiago, ha compiuto un lungo viaggio e ha espiato i suoi peccati<sup>55</sup>.



Fig. 10. *Conchiglia con fori di sospensione*, dallo scavo di Siponto (Manfredonia, FG).

Anche in Italia meridionale le campagne di scavo hanno restituito conchiglie in contesti interessanti per il pellegrinaggio, come Siponto (Manfredonia, Gargano), Mottola (Taranto), *Grumentum* (Basilicata). A Siponto, la campagna di scavo (2000-2005) ha restituito una valva di *pecten iacobeus*<sup>56</sup> con due fori (Fig. 10), oltre ad una *quadrangula* con le immagini di san Pietro e

<sup>55</sup> La riconoscibilità della conchiglia e il suo valore simbolico sono utili nel momento del Giudizio finale: ad Autun, nella chiesa di Saint-Lazare, sull'architrave del portale, tra i morti resuscitati, sono raffigurati due pellegrini: uno è un devoto jacoepo, come evidenzia la conchiglia sulla scarsella l'altro è un pellegrino di Gerusalemme, con la croce.

<sup>56</sup> Austacio BUSTO, "Scheda 113", in Caterina Laganara, *Siponto. Archeologia di una città abbandonata nel Medioevo*, Foggia, Grenzi, 2011, p. 187; Austacio BUSTO, "Reperti in metallo e altri materiali", in Caterina Laganara, *Siponto...*, *op. cit.*, pp. 161-165. La conchiglia (h. 4,8 cm, largh. 4,6, spess. 0,3, peso 11,9 gr., è stata rinvenuta nell'ambiente VII, US 318, num. Inv. 71/05). In base ai reperti associati nello strato di crollo dell'edificio, la conchiglia è databile alla prima metà del XIII secolo.

san Paolo, segno di un probabile pellegrinaggio a Roma<sup>57</sup>. La presenza dei due reperti si spiega con l'importanza della città e del suo porto, proiettato verso Oriente, ai piedi della Montagna Sacra e del santuario di San Michele Arcangelo a Monte Sant'Angelo, meta nel Medioevo di pellegrinaggi di ambito europeo<sup>58</sup>.

A Mottola, nell'insediamento di Casalrotto, nella chiesa rupestre nota come Sant'Angelo di Casalrotto<sup>59</sup>, in origine probabilmente dedicata a San Giacomo<sup>60</sup> e ubicata in un'area caratterizzata da una vasta necropoli medievale, tra le ossa di superficie in una deposizione secondaria, è stata rinvenuta una valva di *Pecten maximus* fornita di due fori per la sospensione, testimonianza forse di un pellegrinaggio a Santiago<sup>61</sup>. La datazione delle tombe può collocarsi tra il XII e il XIII secolo e la conchiglia è simile a quelle ritrovate in Basilicata, ad Anglona e a *Grumentum*, città romana lungo la via Herculia, arteria che tagliava trasversalmente la Lucania (Basilicata) e consentiva di raggiungere la Puglia e la Calabria<sup>62</sup>. Nella stessa chiesa, la *Deesis* raffigurata nell'abside destra della chiesa superiore, al posto tradizionalmente occupato da san Giovanni Battista, mostra San Giacomo, caratterizzato da due conchiglie, una sulla scarsella e l'altra sul braccio, e dalla didascalia S. IACO/BVS<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> Caterina LAGANARA, Rocco LAVIANO, "La Quadrangula", in Caterina Laganara, *Siponto... op. cit.*, pp. 193-196.

<sup>58</sup> *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo*, Atti del Convegno di Studi (Monte Sant'Angelo, 9-10 dicembre 1978), a cura di Carlo Carletti, Giorgio Otranto, Bari, Edipuglia, 1980; *La Montagna Sacra. San Michele Monte Sant'Angelo Il Gargano*, a cura di Giovanni Battista Bronzini, Galatina, Congedo Editore, 1991; *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale tra tarda antichità e medioevo*, Atti del Convegno Internazionale (Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1992), a cura di Carlo Carletti, Giorgio Otranto, Bari, Edipuglia, 1992; *L'Angelo la Montagna il Pellegrino. Monte Sant'Angelo e il Santuario di San Michele del Gargano dalle origini ai nostri giorni*, Foggia-Roma, Grenzi Editore, 1999. V. Infine il contributo di Giorgio Otranto in questo volume.

<sup>59</sup> Cosimo Damiano FONSECA, "In Casali rupto: una tappa della civiltà rupestre meridionale (secc. X-XIV)", in *La civiltà rupestre medioevale nel Mezzogiorno d'Italia. Ricerche e problemi*, Atti del Primo Convegno Internazionale di Studi (Mottola-Casalrotto, 29 settembre-3 ottobre 1971), a cura di Cosimo Damiano Fonseca Genova, Istituto Grafico S. Basile, 1975, pp. 3-24, p. 3; Cosimo Damiano FONSECA, "La civiltà rupestre in Puglia", in *La Puglia fra Bisanzio e l'Occidente*, Milano, Electa, 1980, pp. 37-116, 69; Pietro DALENA, "Il monastero benedettino di Sant'Angelo di Casalrotto. Mottola", in *Insediamenti benedettini in Puglia. Per una storia dell'arte dall'XI al XVIII secolo*, Catalogo della Mostra (Bari, 1980-1981), a cura di Maria Stella Calò Mariani, 2 voll., Galatina, Congedo Editore, 1980-1985, vol. II, 2, pp. 559-566; Pietro DALENA, *Ambiti territoriali, sistemi viari e strutture del potere nel Mezzogiorno medievale*, Bari, Mario Adda Editore, 2000, p. 203, nota 94, 211; Marina FALLA CASTELFRANCHI, "Per la storia della pittura bizantina in Calabria", *Rivista Storica Calabrese*, n.s., VI, 1-4, (gennaio-dicembre, 1985), pp. 389-413, p. 391, 405-406; Marina FALLA CASTELFRANCHI, *Pittura monumentale bizantina in Puglia*, Milano, Electa, 1991, p. 89.

<sup>60</sup> Secondo Marina Falla Castelfranchi, la presenza dell'Apostolo nella *Deesis* si lega alla intitolazione al Santo della chiesa rupestre: una chiesa di San Giacomo a Mottola era infatti citata nelle *Rationes Decimarum* del 1524.

<sup>61</sup> Marina FALLA CASTELFRANCHI, *Pittura monumentale bizantina in Puglia*, op. cit., p. 90; Cosimo D'ANGELA, "Campagne di scavo 1979-1982", in *Casalrotto I. La storia-Gli scavi*, a cura di Cosimo Damiano Fonseca, Cosimo d'Angela, Galatina, Congedo Editore, 1989, pp. 45-67.

<sup>62</sup> Gioia BERTELLI, "Testimonianze del pellegrinaggio iacobeo in Basilicata: il caso di San Laverio presso Grumentum (Grumento Nova, Potenza)", in *Forme e storia: scritti di arte medievale e moderna per Francesco Gandolfo*, a cura di Walter Angelelli, Francesca Pomarici, Roma, Artemide, 2010, 161-167, 162. Nel corso di indagini archeologiche avviate nel 2008 e coordinate da Gioia Bertelli in un'area all'esterno della cinta muraria di *Grumentum* è stato rinvenuto in una delle tombe riferibili ad un periodo compreso tra XIII e XIV secolo lo scheletro di un uomo adulto con una conchiglia del tipo *Pecten maximus*, con due fori di sospensione, posta tra il cranio e la clavicola sinistra. La tomba è ubicata in un luogo venerato, in prossimità del sito dove la tradizione colloca la sepoltura del martire Laverio (inizi del IV secolo).

<sup>63</sup> Rosanna BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo... op. cit.*, pp. 193-195.

## La Puglia

In Puglia si registra – come nel più ampio panorama jacoepo – l'esigenza di riconoscibilità del santo e l'inserimento della sua immagine di pellegrino per segnalare i punti e i percorsi più importanti: la via Appia, la via Traiana, la strada litoranea<sup>64</sup>.



La presenza di affreschi e sculture con l'immagine di San Giacomo pellegrino, caratterizzato da conchiglia, bordone e scarsella è molto consistente e si accompagna ad una serie di testimonianze documentarie, toponomastiche e a dediche di chiese e strutture di ospitalità. Ricordo solo alcuni esempi di immagini del santo con i consueti simboli: nel santuario di San Michele Arcangelo a Monte Sant'Angelo<sup>65</sup> (Fig. 2), nell'importante scalo marittimo di Barletta, sulla facciata della chiesa benedettina di San Giacomo "extra portas Baruli"<sup>66</sup> (Fig. 11), nella cattedrale di Trani, sul sepolcro di Passapepe Lambertini<sup>67</sup>, nel duomo vecchio di Molfetta, dedicata a San Corrado di Baviera<sup>68</sup> (Fig. 12), nel

Fig. 11. *San Giacomo*, Barletta, chiesa di San Giacomo

<sup>64</sup> Per un quadro riepilogativo della presenza jacoepa in Puglia rinvio a: Federica MONTELEONE, *Il pellegrinaggio nel Mezzogiorno medievale*, Fasano, Schena, 2012; Luisa LOFOCO, "La Puglia, il pellegrinaggio medievale ed alcuni 'signa' dell' 'iter sancti Jacobi'", in *De peregrinatione. Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken*, op. cit., pp. 705-724; Rosanna BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo...*, op. cit.; Rosanna BIANCO, *La Puglia e il 'Camino de Santiago'*, in *Bari-Santiago-Bari...*, op. cit., pp. 249-288.

<sup>65</sup> Nella "Cava delle pietre votive", una lastra con la Madonna in trono incoronata dagli angeli – collocabile nel XIV secolo – è affiancata da un santo pellegrino, caratterizzato dagli attributi del bordone, della scarsella e del libro, identificabile plausibilmente con San Giacomo: Rosanna BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo...*, op. cit., pp. 153-154.

<sup>66</sup> La chiesa è ubicata nel borgo omonimo, attraversato dalla via litoranea che da Siponto conduceva a Brindisi. Dipendente dall'abbazia della SS.ma Trinità di Monte Sacro (Mattinata), possedeva anche un ospedale per pellegrini e un cimitero. In facciata, San Giacomo a mezza figura, regge il libro e il bordone e indossa il cappello da pellegrino (XV secolo). All'interno, l'immagine del santo pellegrino con bordone, petaso e conchiglie, decora un'acquasantiera in marmi napoletani del XVIII secolo. Rosanna BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo...*, op. cit., p. 162.

<sup>67</sup> Nella cattedrale di Trani, in particolare nella chiesa inferiore corrispondente al livello e all'impianto dell'antica chiesa di Santa Maria della Scala, in fondo alla navatella destra, è collocato il sepolcro di Passapepe Lambertini, datato all'inizio del XV secolo. Nel baldacchino superiore è raffigurata la Madonna con Bambino e angeli, tra San Giacomo e Sant'Antonio abate, nota come Madonna del Velo. L'affresco è attribuito a Giovanni di Francia o Zanino di Pietro o Giovanni di Pietro Charlier (doc. 1405-1448), insieme ai quattro evangelisti raffigurati nelle vele. Rosanna BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo...*, op. cit., pp. 166-167.

<sup>68</sup> La lastra frammentaria con Cristo e i 10 apostoli, a mio parere è databile fra la fine del XII secolo e gli inizi del XIII secolo: l'unico apostolo identificabile grazie agli attributi è San Giacomo con il bordone e la conchiglia sulla scarsella. Rosanna BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo...*, op. cit., pp. 168-170.



Fig. 12. Lastra con Apostoli: San Giacomo con bordone, scarsella e conchiglia, Molfetta, duomo vecchio di San Corrado.

portale della cattedrale di Ruvo<sup>69</sup>, a Bitonto, affreschi con San Giacomo pellegrino sono presenti nella chiesa di San Francesco e di San Leucio Vecchio, entrambi databili al XV secolo<sup>70</sup>.

A Bari, oltre la chiesa benedettina femminile di San Giacomo, ubicata accanto alla cattedrale, il culto jacepeo è presente nella basilica di San Nicola: la tavola di Bartolomeo Vivarini (1476) colloca a sinistra della Madonna in trono San Giacomo e San Ludovico di Tolosa, a destra San Nicola e San Marco, in una disposizione topografica che rispecchia i santi occidentali e i santi orientali<sup>71</sup>. San Giacomo è caratterizzato dal bordone

<sup>69</sup> Il protiro del portale romanico della cattedrale di Ruvo, accoglie, nell'intradosso, la teoria dei dodici apostoli: come nella vicina Molfetta, San Giacomo risalta tra gli altri apostoli – quasi per un'esigenza di riconoscibilità – contraddistinto da una vistosa conchiglia sul mantello. Tra gli altri solo san Pietro è caratterizzato dall'attributo iconografico delle chiavi. Rosanna BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo...*, op. cit., pp. 170-171.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 172-176.

<sup>71</sup> *Un restauro per la città. Bartolomeo Vivarini*, a cura di Rosa Lorusso Romito, Bari, Mario Adda Editore, 1994; Rosa LORUSSO ROMITO, "Madonna con Bambino e i santi Giacomo, Ludovico, Nicola e Marco, scheda n. 31", in *Cittadella nicolaiana. Un progetto per il 2000*, Catalogo della Mostra (Bari, 1995), a cura di Nicola Milella e Vincenzo Pugliese, Bari, Mario Adda Editore, 1995, pp. 210-212; Rita MAVELLI, "Scheda 12, Madonna con Bambino e i Santi Giacomo Maggiore, Ludovico di Tolosa, Nicola di Mira e Marco Evangelista; Imago pietatis tra i Santi Girolamo e Francesco d'Assisi", in *Andar per mare. Puglia e Mediterraneo tra mito e storia*, Catalogo della Mostra (Bari, 1997), a cura di Raffaella Cassano, Rosa Lorusso Romito, Marisa Milella, Bari, Mario Adda Editore, 1998, p. 366; Clara GELAO, "Puia cum Veniexia. Veniexia cum Puia. Arte veneta nella Puglia storica dal Tardo Medioevo al Settecento", in Vito Bianchi, Clara Gelao, *Bari, la Puglia e Venezia*, Bari, Mario Adda Editore, 2013, pp. 117-331, pp. 238-239.



Fig. 13. *Braccio reliquiario di San Giacomo*, 1604, Bari, Basilica di San Nicola, ora nel Museo Nicolaiano.



Fig. 14. *Stemma con conchiglia e bordoni*, Confraternita di San Giacomo, Trani, chiesa di Sant'Agostino. Foto Umberto di Bari.

e dalla conchiglia e dalla somiglianza con Cristo<sup>72</sup>. Nel Tesoro della Basilica – ora nel Museo Nicolaiano – è custodito un braccio reliquiario<sup>73</sup> (Fig. 13), realizzato nel 1604 da un argentiere napoletano, in sostituzione di un reliquiario precedente, documentato dall'Inventario del Tesoro redatto nel 1591. La mano stringe il bordone e la base simula la forma del cappello da pellegrino, decorato da una sequenza alternata di conchiglie e bordoni incrociati, con una forte valenza decorativa ma anche araldica. La reliquia è visibile attraverso una sottile apertura che corre verticalmente lungo la parte interna del braccio.

Un esempio di continuità nell'utilizzo di conchiglia e bordone con funzione araldica ancora nel XVIII secolo è offerto dal portale della chiesa di Sant'Agostino di Trani, sede della confraternita di San Giacomo, dopo diversi trasferimenti all'interno della città: lo stemma presenta infatti un articolato bordone con nodi e scanalature e due conchiglie (Fig. 14)<sup>74</sup>.

A Monopoli, importante centro portuale a sud di Bari, non molto lontano dalla cattedrale e dal luogo della probabile ubicazione dell'ospedale di San Giacomo di Compostella, è collocata all'angolo tra via San Leonardo e vico San Pietro una statua di San Giacomo con cappello di pellegrino (Fig. 15). La scultura poggia su una mensola molto ricca ed elaborata ed è sormontata da una conchiglia. È databile ai primi decenni

<sup>72</sup> Rosanna BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo...*, op. cit., pp. 177-178.

<sup>73</sup> Maria Giovanna DI CAPUA, "Scheda n. 44", in *Cittadella nicolaiana. Un progetto per il 2000*, op. cit., p. 236; Gerardo CIOFFARI, *Bari all'epoca del Concilio del 1098*, Bari, Edipuglia, 1998, pp. 56-57.

<sup>74</sup> Luisa LOFOCO, "La Puglia, il pellegrinaggio medievale...", op. cit., pp. 705-724, p. 718; Federica MONTELEONE, "Devozione iacopea in Puglia: funzioni, pratiche e forme di comunicazione", *Archivio Storico Pugliese*, LXIX (2016), pp. 81-107, pp. 104-106.

del XVII secolo e riferibile ad uno scultore vicino al castellanese Aurelio Persio junior<sup>75</sup>.

A circa 10 km da Monopoli, nell'interno, a Conversano la chiesa francescana di Santa Maria dell'Isola possiede due immagini di San Giacomo, un affresco e una statua<sup>76</sup>. L'affresco nella navata destra, nel terzo fornice, è affiancato dalla Trinità Trono di Grazia e dalla Madonna con Bambino. San Giacomo, con bordone e libro chiuso, riceve l'omaggio di un devoto in ginocchio, identificato con il conte di Conversano Giulio Antonio Acquaviva. Il santo reca una conchiglia sul mantello e impugna il bastone con la punta in ferro<sup>77</sup>. La statua (Fig. 16), opera dello scultore salentino Nuzzo Barba, presenta il santo con il cappello da pellegrino e il libro aperto su cui si legge il versetto del *Credo Apostolorum* o *Symbolum Apostolorum*, cioè una formula di fede composta da 12 articoli. San Giacomo reca il terzo articolo: QUI/ CONCEP/ TUS EST/ DE/ SPIRITU/ SANCTO/ NATUS/ EX/ MARIA. Sulla base: S. IACOBUS APOSTOLUS. La mano destra doveva impugnare il bordone, ora perduto<sup>78</sup>.

Nella città di Brindisi, terminale della via Appia e della Traiana, porto di grande importanza per i collegamenti con l'Oriente, rinvia al pellegrinaggio jACOPEO il *signum peregrinationis* per eccellenza, la conchiglia, che riemerge in più esemplari fra il coro e il braccio destro del transetto in un affresco palinsesto del XIV secolo nella chiesa di Santa Maria del Casale, tappa per pellegrini e crociati in partenza e di ritorno dalla Terrasanta, sede estiva degli arcivescovi brindisini<sup>79</sup>.



Fig. 15. *San Giacomo*, Monopoli, centro antico.



Fig. 16. Nuzzo Barba, *San Giacomo*, Conversano, chiesa di Santa Maria dell'Isola.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 181-183, con bibliografia precedente.

<sup>77</sup> Rosa LORUSSO ROMITO, "Gli Acquaviva di Conversano e un singolare episodio di pittura rinascimentale in Puglia", in *Studi in onore di M. D'Elia. Archeologia Arte Restauro e Tutela Archivistica*, a cura di Clara Gelao, Matera, R&R Editrice, 1996, pp. 221-230, in partic. p. 222.

<sup>78</sup> Rita MAVELLI, "Scheda 4, San Giacomo Maggiore", in *Andar per mare. Puglia e Mediterraneo tra mito e storia*, op. cit., p. 381, con bibl. precedente.

<sup>79</sup> Maria Stella CALÒ, *La chiesa di Santa Maria del Casale presso Brindisi*, a cura dei Lions di Brindisi, Fasano, Schena, 1967; Maria Stella CALÒ MARIANI, "Echi d'Oltremare in Terra d'Otranto. Imprese pittoriche e committenza feudale tra XIII e XIV secolo", in *Il cammino di Gerusalemme*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Bari-Brindisi-Trani, 18-22 maggio 1999), a cura di Maria Stella Calò Mariani, Bari, Mario Adda Editore, 2002, pp. 235-274, in partic. pp. 240-255; Giacomo CARITO, "La chiesa di Santa Maria del Casale in Brindisi",



Fig. 17. Parato rosso con conchiglie, Brindisi, chiesa di Santa Maria del Casale, presbiterio, parete orientale e meridionale. Foto di Giulia Perrino.



Fig. 18. Affresco palinsesto, Brindisi, chiesa di Santa Maria del Casale. Foto di Giulia Perrino.

La situazione attuale della parete del transetto destro evidenzia la parte superiore, di colore rosso cupo, punteggiata da grandi conchiglie dorate (Fig. 17). In basso, il motivo delle conchiglie torna sulla gualdrappa di un cavallo bardato e si coglie solo il piede di un cavaliere nella staffa e una figura scura in ginocchio (Fig. 18). A questo insieme si sovrappone un ciclo di quattro pannelli votivi commissionati dalla famiglia Gattola di Gaeta: l'Annunciazione, santa Caterina d'Alessandria e storie della sua vita, un trittico con la Madonna in trono con Bambino, sant'Erasmus e santa Maria Maddalena<sup>80</sup>.

*Archivio Storico Pugliese*, LXIII (2010), pp. 107-154; Giulia PERRINO, *Affari pubblici e devozione privata. Santa Maria del Casale a Brindisi*, Bari, CaratteriMobili, 2013; Gaetano CURZI, *Santa Maria del Casale a Brindisi. Arte, politica e culto nel Salento angioino*, Roma, Gangemi, 2013.

<sup>80</sup> Giulia PERRINO, *Affari pubblici e devozione privata. Santa Maria del Casale a Brindisi*, op. cit., pp. 44-45, figg. 5-8.

Collegata da Maria Stella Calò Mariani<sup>81</sup> al vescovo castigliano Guglielmo Isardi (sulla cattedra di Brindisi dal 1333 al 1344), a mio parere, un riferimento per la singolare immagine e soprattutto per l'inconsueta impaginazione complessiva della parete e per il colore rosso che fa da sfondo potrebbe essere la miniatura della copia del Codice callistino realizzata nel XIV secolo per volere dell'arcivescovo di Santiago Béranger de Landore e ora conservata nella Biblioteca Universitaria di Salamanca, ms. 2631<sup>82</sup> (Fig. 19). San Giacomo a cavallo con spada e stendardo con conchiglie risalta sul colore rosso dello sfondo, a sua volta decorato da conchiglie. In questa direzione potrebbe essere interessante ipotizzare la committenza del predecessore di Guglielmo Isardi, Bertrando, francese, domenicano e con forti legami con la curia avignonese e con papa Giovanni XXII – come Béranger de Landore – arcivescovo di Brindisi dal 1319 al 1333<sup>83</sup>.



Fig. 19. Salamanca, Biblioteca Universitaria, *Liber Sancti Iacobi*, Ms. 2631: san Giacomo cavaliere.

Concludo con l'immagine di San Giacomo che compare tra gli altri apostoli nel Giudizio Universale in controfacciata, realizzato agli inizi del XIV secolo da Rinaldo da Taranto nella stessa chiesa brindisina. In questo caso, l'Apostolo, non presenta i simboli

<sup>81</sup> Maria Stella CALÒ MARIANI, "Puglia e Terrasanta. I segni della devozione", in *La Terrasanta e il crepuscolo della crociata. Oltre Federico II e dopo la caduta di Acri*, atti del Convegno Internazionale di Studi (Bari-Matera-Barletta, 18-22 maggio 1994), a cura di Maria Stella Calò Mariani, Bari, Mario Adda Editore, 2001, ristampa 2009, pp. 3-82, in partic. p. 39.

<sup>82</sup> Alison STONES, "Illustrazioni nel Codex Calixtinus", in *Compostela e l'Europa. La storia di Diego Gelmírez*, Catalogo della Mostra (Parigi, 16 marzo-16 maggio 2010; Città del Vaticano, 2 giugno-1 agosto 2010; Santiago de Compostela, 15 agosto-15 ottobre 2010), direzione scientifica M. Castiñeiras, Ginevra-Milano, Skira, 2010, pp. 142-157, in partic. p. 154.

<sup>83</sup> Ferdinando UGHELLI, *Italia Sacra*, Venezia, Coleti, 1721, vol. IX, col. 34; Rosario JURLARO, "Bertrando", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. IX, Roma, Treccani, 1967, p. 642. Sull'arcivescovo di Compostella Béranger de Landore vedi: *Berenguel de Landoria*, XI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 19-22 de febrero 2020), Coordinador Adeline Rucquoi, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2021.



Fig. 20. Rinaldo da Taranto, *Giudizio Universale*, San Giacomo, Brindisi, chiesa di Santa Maria del Casale, controfacciata.

del pellegrino ma la consueta somiglianza con il volto di Gesù, simbolo della sua vicinanza a Cristo, anzi, quasi *alter Christus*<sup>84</sup> (Fig. 20). Nel *Liber Sancti Jacobi*, attraverso la somiglianza di Giacomo a Cristo si intende infatti sottolineare il legame tra i due e il ruolo privilegiato del santo rispetto agli altri apostoli, funzionale a confermare l'apostolicità della sede compostellana e l'origine cristologica della missione jacoepa. La somiglianza tra i due, ribadita dalle testimonianze iconografiche, diventa simbolo della vicinanza di Giacomo a Gesù e allo stesso tempo si fa interprete delle ambizioni e dei fili tessuti dalla chiesa compostellana nella costruzione della fisionomia e dell'importanza del santuario jacoepo<sup>85</sup>.

**Tornare all'indice**

<sup>84</sup> Rosanna BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo...*, op. cit., pp. 190-192.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 98-102.



# Otras peregrinaciones



# Introducción a las formas y variedades de peregrinaciones japonesas desde su origen hasta el Período Edo

Satoko Nakajima  
Universidad de Chuo, Japón

## Introducción

Desde que se publicó en 1964 *Shaji sankei no shakai keizaishiteki kenkyu* 『社寺参詣の社会経済史的研究』 (Historia socioeconómica de sankei a los templos y los santuarios) por Tsunezo Shinjo<sup>1</sup>, cuyo estudio abarca desde la historia del transporte hasta la historia de la religión, se han hecho muchos estudios de antropología, etnografía, geografía, historia, religión y sociología sobre peregrinaciones japonesas. A través de análisis de fondos como los registros de *fuda* 札 (etiqueta de madera que los peregrinos dejaban en los templos como prueba de haber hecho la peregrinación) en templos y casas particulares, diarios del camino escritos por los peregrinos 道中日記 y documentos archivísticos, investigadores de varios campos desde hace más de medio siglo han confirmado más o menos la validez del trabajo de Shinjo y, al mismo tiempo, han podido arrojar luz sobre las peregrinaciones japonesas como, por ejemplo, los perfiles de los caminantes

---

<sup>1</sup> Tsunezo SHINJO, *Shaji sankei no shakai keizaishiteki kenkyu*, Tokio, Hanawashobo, publicado primero en 1964; la segunda edición, en 1982.

de cada período, las rutas de peregrinación, el apogeo y declive de cada peregrinación, la relación de las peregrinaciones con los movimientos sociales, etc.<sup>2</sup> El fruto de las investigaciones principales realizadas en 30 años desde la publicación del trabajo pionero de Shinjo fue recopilado en tres volúmenes publicados en 1996<sup>3</sup>.

En este artículo, apoyándonos exclusivamente en investigaciones anteriores, vamos a hacer una breve exposición de las peregrinaciones japonesas. Para que se comprenda la diferencia entre estas y las europeas, nos ha parecido importante aclarar, en primer lugar, la definición de peregrinación en Japón, para luego estudiar las formas y variedades de peregrinaciones japonesas.

## Peregrinación de recorrido circular

Tradicionalmente, peregrinación en el sentido estricto en Japón es un recorrido circular que consiste en visitar varios templos o sitios sagrados (Fig. 1). A diferencia de una ruta de ida y vuelta como el Camino de Santiago, que tiene un destino final determinado que es la catedral de Compostela, en las peregrinaciones japonesas normalmente no hay un destino final, sino que cada templo o lugar sagrado tiene su propio protagonismo. Mientras las rutas de viajes de ida y vuelta como la del Camino de Santiago se construían normalmente para que los viajeros pudieran llegar a su destino final, las rutas de peregrinación en Japón existen para unir templos y sitios sagrados, creando redes.

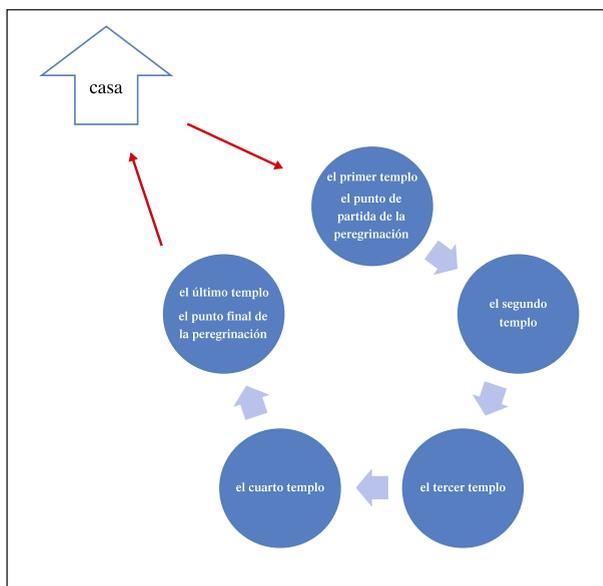


Fig. 1. *Junrei*.

<sup>2</sup> Takashi MAEDA, *Junrei no shakaigaku (Sociología de las peregrinaciones)*, Tokio, Minerva shobo, 1970; Hisamitsu SATO, *Henro to junrei no Shakaigaku (Sociología del Henro y la peregrinación)*, Tokio, Jinbunshoin, 2004; Shoichiro MIYOSHI, “Shikoku henro shi kenkyuu josetsu –Henro no minshuuka to shohan no henroseisaku– (Introducción a la investigación del Henro en Shikoku –La popularización del Henro y la política de los *Hanes* sobre el Henro–)”, en *Shiso*, Tokushima, Tokushima chihoshi kenkyukai, 1982. Hemos consultado el artículo recopilado en *Seiseki Junrei (Peregrinaciones a los lugares sagrados)*, Tokio, Yuzankaku shuppan, 1996, pp. 3-21.

<sup>3</sup> Toshikazu MANO (ed.), *Honzon Junrei (Peregrinaciones de la imagen principal)*, Tokio, Yuzankaku shuppan, 1996; Toshikazu MANO (ed.), *Seiseki Junrei (Peregrinaciones a los lugares sagrados)*, Tokio, Yuzankaku shuppan, 1996; Toshikazu MANO (ed.), *Junrei no kozo to chiho junrei (La estructura de la peregrinación y las peregrinaciones provinciales)*, Tokio, Yuzankaku shuppan, 1996.

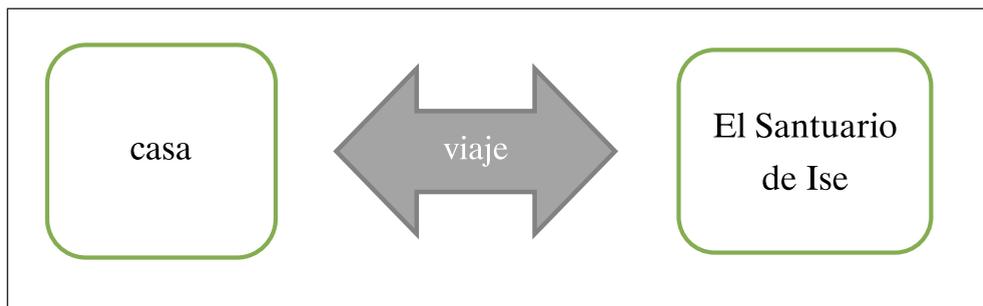


Fig. 2. *Mairi, moude o sankei*.

Existen viajes de carácter religioso con un destino final determinado en Japón, pero no se denominan *junrei* 巡礼 (peregrinación) sino que se conocen como *mairi* 参り, *moude* 詣 o *sankei* 参詣 (viajes de veneración). Por ejemplo, Ise *mairi*, el viaje al santuario de Ise, uno de los viajes de carácter religioso más famosos de Japón no es *junrei* sino *mairi* (Fig 2). La diferencia entre *mairi* y *junrei* se ve claramente en un modelo de viaje combinado de los dos.

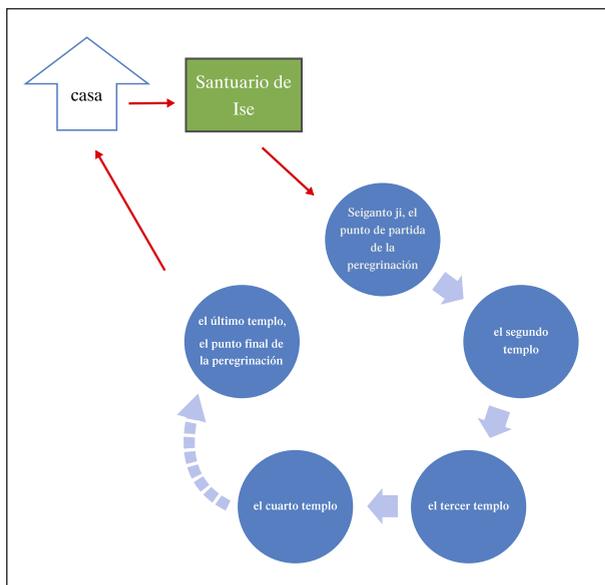


Fig. 3. Un modelo de viaje combinado de *Ise mairi* y *Saigoku junrei* para los habitantes de la región de Kanto.

Según un estudio sobre el punto de inicio y fin de la peregrinación de Saigoku, algunos habitantes de la región de Kanto (la parte Este de Japón) realizaban *mairi* a un destino único, el santuario de Ise (Fig. 2), pero había otros que, después de hacer *mairi* a Ise, se acercaban a Seiganto ji, uno de los templos de la peregrinación de Saigoku (peregrinación de viajes circulares) y desde allí emprendían la peregrinación (Fig. 3)<sup>4</sup>. Era en Kawabata o Tamaru, pueblos cerca de Seiganto ji donde se vendían *oizuru* 笈摺, hábito de peregrinación, un tipo de kimono sin mangas de tela muy fina que se ponía encima del kimono normal; posiblemente fuera a partir de allí donde la gente se convertía en peregrino<sup>5</sup>. Así, cuando se habla de peregrinaciones japonesas, normalmente se trata de un circuito consistente en visitar varios templos o sitios sagrados.

<sup>4</sup> Tomohiko TANAKA, "Saigoku Junrei no shiten to shuten (El punto del inicio y el punto final de la Peregrinación de Saigoku)", en *Honzon Junrei*, Tokio, Yuzankaku shuppan, 1996, pp. 106-11.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 107-09.

## Peregrinación de honzon 本尊巡礼

Ahora bien, de entre todas estas peregrinaciones de viajes circulares, es importante referirnos en primer lugar a las peregrinaciones de *honzon*. Este es un tipo de peregrinación que se hace para venerar a *honzon*, la imagen principal de templos budistas, que normalmente toma la forma de estatua de Budas o Bodhisattvas. Algunos templos tienen Guan Yin 観音菩薩 como imagen principal y otros, Acala 不動明王, Buda de la Medicina 薬師如来, etc. Las peregrinaciones de *honzon* se hacen visitando varios templos budistas que tienen la imagen principal del mismo Buda o Bodhisattva.

Así, por ejemplo, la gente visita ciertos templos que tienen la estatua del Buda de la Medicina, como en el caso de la peregrinación a los doce templos del Buda de la Medicina en Kioto 京都十二薬師霊場. Entre los Budas y Bodhisattvas, Guan Yin es el más popular; y desde el primer momento en que el budismo llegó a Japón, los templos de Guan Yin recibían visitas de veneración del pueblo japonés que buscaba beneficio en esta vida. La popularidad de Guan Yin coincidió con el cambio de la práctica de la fe durante el final del período Heian. La forma en la que se practicaba la fe cambió de visitar un templo a visitar varios<sup>6</sup>. De esta forma, poco a poco nació una red de templos de Guan Yin que luego se convirtió en la peregrinación de Saigoku 西国巡礼, basada en venerar la imagen principal de Guan Yin en treinta y tres templos budistas situados en la región de Kansai (parte Oeste de Japón)<sup>7</sup>.

Entre los templos de Saigoku Junrei, nos llama la atención, por ejemplo, Seiganto ji, que es del Kumano kodo y era un templo donde la gente acudía a practicar el culto a Guan Yin. Se eligieron treinta y tres templos de categoría o importancia similar para crear la peregrinación de Saigoku (Fig. 4)<sup>8</sup>. Las leyendas acerca de esta peregrinación se remontan al siglo VIII y hay documentos que datan las primeras prácticas del peregrinaje de Saigoku a mediados del siglo XII<sup>9</sup>.

La creación de la red de templos de Guan Yin y la práctica de hacer peregrinaciones a treinta y tres templos se extendieron gradualmente a otras partes de Japón a lo largo de siglos. Muchas peregrinaciones posteriores surgieron en Japón como una

<sup>6</sup> Tsunezo SHINJO, “Chusei no Saigoku Junrei (La Peregrinación de Saigoku en la Edad Media)”, en *Honzon Junrei*, Tokio, Yuzankaku shuppan, 1996, p.3.

<sup>7</sup> Los treinta y tres templos de la peregrinación de Saigoku Kannon son los siguientes: Seiganto ji 青岸渡寺, Kongohō ji 金剛宝寺 y Kokawadera 粉河寺 de la prefectura de Wakayama, Sefuku ji 施福寺, Fujiidera 葛井寺 Souji ji 総持寺 y Katsuo ji 勝尾寺 de la prefectura de Osaka, Minamihokke ji 南法華寺, Oka dera 岡寺, Hase dera 長谷寺 y Kofuku ji 興福寺 de la prefectura de Nara, Mimuroto ji 三室戸寺, Daigo ji 醍醐寺, Kannon ji 観音寺, Kiyomizu dera 清水寺, Rokuharamitsuji 六波羅蜜寺, Choho ji 頂法寺, Gyogan ji 行願寺, Yoshimine dera 善峯寺, Anao ji 穴太寺, Nariai ji 成相寺 y Matsunoodera 松尾寺 de la prefectura de Kioto, Shoho ji 正法寺, Ishiyama dera 石山寺, Onjoji 園城寺, Hogon ji 宝厳寺, Chomeiji 長命寺, Kannonsho ji 観音正寺 de la prefectura de Shiga, Nakayamadera 中山寺, Kiyomizu dera 清水寺, Ichijo ji 一乗寺 y Engyo ji 圓教寺 de la prefectura de Hyogo y Kegon ji 華厳寺 de la prefectura de Gifu.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>9</sup> Toshiyuki YOSHII, “Saigoku Junrei no seiritsu to junrei jiin no soshikika (La construcción de la Peregrinación de Saigoku y la organización de los templos de las peregrinaciones)”, en *Honzon Junrei*, Tokio, Yuzankaku shuppan, 1996, pp.51-52.

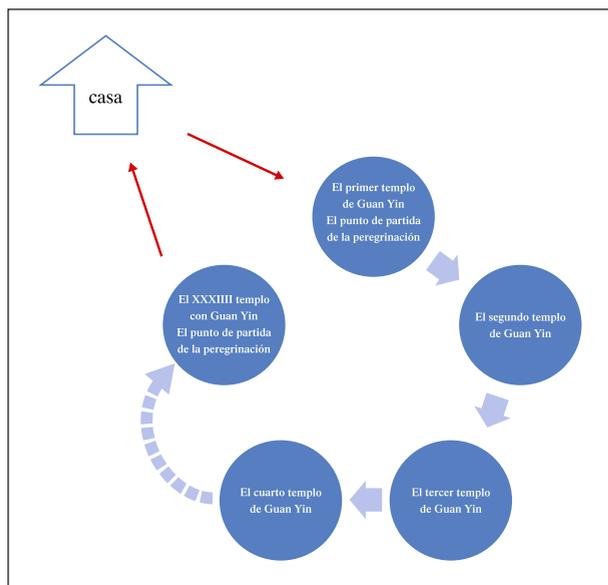


Fig. 4. Saigoku junrei.

adaptación del modelo de la Peregrinación a los treinta y tres templos de Saigoku. Una de sus primeras adaptaciones sucedió en la región de Kanto cuando el clan Minamoto (Genji) consiguió el poder en 1185 y trasladó la sede del poder a Kamakura. Así surgió la Peregrinación de Bando 坂東巡礼. Igual que muchas otras peregrinaciones circulares, esta ruta se formó poco a poco primeramente creando rutas entre los templos de Guan Yin que existían entonces y luego la red se expandió hasta llegar al número de treinta y tres.

En el siglo XV, se creó otra peregrinación siguiendo el modelo de la Peregrinación de Saigoku: la Peregrinación de Chichibu 秩父巡礼. Esta peregrinación ya contaba con treinta y tres templos de Guan Yin al inicio de la creación de la red, pero se le añadió a la de Chichibu un templo más para que el número total de los templos de las tres peregrinaciones de Saigoku, Bando y Chichibu sumaran cien. Teniendo en cuenta la costumbre popular japonesa de seleccionar cien montañas o cien paisajes en Japón para admirar su belleza, apreciar su importancia y reconocer su popularidad, creemos que la modificación de añadir un templo a la Peregrinación de Chichibu para que el número de templos de las tres peregrinaciones sumara cien, demuestra el creciente interés entre el pueblo de realizar la peregrinación de *honzon*. No se sabe exactamente cuándo se le añadió un templo más, pero hay, en el templo de Houn, un registro de una *fuda* de 1536 con una descripción de “Sólo una persona, Peregrinación de Saigoku Bando Chichibu cien sitios 西国坂東秩父百箇所順礼只一人” y otras dos similares con fechas del mismo período en otros templos. La costumbre de hacer más de una ruta de peregrinaciones de Guan Yin se arrancó muy probablemente por esas fechas<sup>10</sup>.

El hecho de que surgieran copias de las Peregrinaciones a los treinta y tres templos de Saigoku en otras partes de Japón demuestra que el interés hacia la peregrinación crecía cada vez más. Hasta mediados del Período Muromachi la peregrinación fue una práctica ascética limitada básicamente a la gente religiosa como monjes, pero a lo largo

<sup>10</sup> Hisamitsu SATO, *Henro to junrei no shakaigaku (Sociología del Henro y la peregrinación)*, Tokio, Jinbun shoin, 2004, pp. 39-46; Toshikazu MANO, “Honzon junrei no kenkyuseika to kadai (La historiografía de la peregrinación de las imágenes principales)”, en *Honzon Junrei*, Tokio, Yuzankaku shuppan, 1996, pp. 319-20.

de los siglos XV y XVI gente secular también empezó a hacer peregrinaciones<sup>11</sup>. No obstante, la difusión masiva de la práctica de la peregrinación a los treinta y tres templos de Guan Yin y de hacer múltiples peregrinaciones llegó más tarde durante el Período Edo, después del largo período de la Guerra Civil 戦国時代 de Japón. El tiempo sin guerra, el desarrollo de la infraestructura en el camino y la estabilidad económica que disfrutaba el pueblo durante los siglos XVII y XVIII hicieron posible que la gente se trasladara de un sitio al otro con más facilidad que antes<sup>12</sup>. La peregrinación, que fue una práctica ascética en la Edad Media, ahora en el Período Edo asumió otro carácter: el del ocio. Las peregrinaciones nunca han dejado de ser un viaje de fe, pero las que asumieron un toque de entretenimiento, seguían atrayendo peregrinos en masa. La Peregrinación de Chichibu, por ejemplo, disfrutaba de la ventaja logística de encontrarse cerca de Edo (Tokio), la sede del Shogunato Tokugawa y según datos obtenidos por Tsunezo Shinjo la Peregrinación de Chichibu atraían los habitantes de la capital. Los registros de *fuda* del Templo de Houn demuestran que vinieron más de cincuenta mil peregrinos en menos de tres meses en el año 1750<sup>13</sup>. El interés que se despertó entre el pueblo durante el Período Edo se puede ver también en el número creciente de rutas de peregrinaciones establecidas durante este período. Mientras las rutas de peregrinación de origen medieval como de Chichibu o de Bando eran solo diez, el número aumentó hasta ciento cincuenta en el período Edo<sup>14</sup>.

Las rutas de peregrinación a las que se podía añadir un toque de entretenimiento seguían atrayendo el pueblo y así durante el Período Edo llegó el apogeo de estas peregrinaciones, sin embargo, otras como Kumano kodo que mantenían su carácter ascético, sufrieron un gran declive. Hay excepciones, pero son muy pocas. Una de ellas es la Peregrinación de Rokujurokubu 六十六部廻国, una peregrinación difícil de completar por sus amplias dimensiones: esta peregrinación consiste en sesenta y seis *reijos* (sitios sagrados) diseminados en tres islas, Honshu (la isla principal), Shikoku y Kyushu. Además de mantener el interés de los monjes que peregrinaban para hacer *shakyo*, transcripción de Sutra, en 66 provincias de Japón como parte de sus prácticas ascéticas, vagabundos y mendigos que recorrían el país en busca de limosna se dedicaban a hacer esta peregrinación<sup>15</sup>. Investigaciones de hace más de 50 años han descubierto varias rutas de peregrinación desaparecidas y olvidadas, por lo que podemos decir que las peregrinaciones sin “turistas” o mendigos tenían más complicada la supervivencia.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>12</sup> Tsunezo SHINJO, *Shaji sankei...*, *op. cit.*; Toshiyuki YOSHI, “Saigoku Junrei no seiritsu...”, *op. cit.*, pp. 62-64; Takashi MAEDA, “Edo jidai no junrei no ugoki. Saigoku junrei (Movimientos de la peregrinación en el Período Edo: la Peregrinación de Saigoku)”, en *Seiseki junrei*, Tokio, Yuzankaku shuppan, 1996, pp. 82-103.

<sup>13</sup> Tsunezo SHINJO, “Kinsei ni okeru chiho reijo no hattatsu - Shinsaigoku to Shinshikoku (Desarrollo de los sitios sagrados en la Edad Moderna - Nuevo Saigoku y Nuevo Shikoku)”, en *Junrei no kozo oyobi Chiho junrei*, Tokio, Yuzankaku shuppan, 1996, pp.85-87.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 89-96.

<sup>15</sup> Junrei Kenkyukai (Ed.), *Junrei Ronshu*, Tokio, Iwata Shoin, 2003.

## Peregrinación a lugares sagrados 聖蹟巡礼

Otro tipo de peregrinación de viajes circulares en Japón es la de lugares sagrados. El elemento en común entre los templos de peregrinación a lugares sagrados ya no es la visita a la imagen principal. Se trata de hacer peregrinaciones a lugares relacionados con los fundadores de distintas confesiones del Budismo. La creación de este tipo de peregrinación representa la admiración que la gente sentía sobre los grandes monjes. Por ejemplo, la Peregrinación a los veinticinco lugares sagrados de Honen 法然上人二十五箇所巡拜 fue creada en el siglo XVIII, más de cinco siglos después de la muerte de Honen 法然 (1133–1212), el fundador de Jodo shu 浄土宗 (Escuela de Tierra Pura). Este monje sostenía la importancia de recitar *nembutsu*, el nombre del Amitabha para la salvación universal y prohibió en su lecho de muerte que se le vinculara a ningún sitio en el que hubiera estado durante su vida. Lo que pretendía era que sus discípulos se dedicaran única y exclusivamente a la recitación de *nembutsu* y deseaba que ellos se abstuvieran de cualquier otro tipo de ejercicio espiritual como crear rutas de peregrinación en homenaje a él<sup>16</sup>. Durante 550 años, la voluntad de Honen impidió que sus discípulos crearan una ruta de peregrinación en su memoria, pero la admiración hacia él que nunca se perdió, les motivó a crear una ruta de peregrinación en conmemoración del 550 aniversario de su muerte. Así, eligieron lugares visitados por Honen durante su vida, sitios relacionados con Honen después de su muerte o localidades vinculadas con sus discípulos y templos que llevaban su nombre como Honen ji 法然寺<sup>17</sup>.

Peregrinación a lugares sagrados es, por tanto, un culto a grandes monjes. Entre este tipo de peregrinaciones, se destaca el Henro, una peregrinación fundada para venerar lugares relacionados con Kukai 空海 (774–835) que también se conoce por Kobo Daishi 弘法大師, fundador de la secta de budismo Shingon. El Henro consiste en recorrer ochenta y ocho templos situados en la isla de Shikoku. Cada uno de estos templos tiene, además de *hondo* 本堂, sala principal donde se guarda la estatua de *honzon*, la *Daishido* 大師堂, sala de veneración a Kukai<sup>18</sup>. No se sabe exactamente cómo nació el Henro. Hay varias leyendas: una dice que era el propio Kukai quien fundó el Henro, otra dice que fue su discípulo Shinzei 真濟 (800–860), uno de los diez discípulos más importantes de Kukai y una tercera, su también discípulo, el príncipe Shinyo 真如親王 (799–859). Se

<sup>16</sup> Kyoshun (Yasutoshi) TODO, “Honenshonin iseki nijugokasho junpai ni kanshite (Sobre la peregrinación a los veinticinco lugares de los sitios sagrados de Honen)”, en *Seiseki junrei*, Tokio, Yuzankaku shuppan, 1996, pp. 220-21.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 227. Otra peregrinación relacionada con los grandes monjes es la de Shinran 親鸞 (1173-1262). Shinran era uno de los discípulos directos de Honen y el fundador de Jodo shin shu 浄土真宗. La peregrinación en homenaje a las enseñanzas de Shinran se creó a finales del siglo XVIII y la red de templos se hizo con los sitios vinculados a los veinticuatro discípulos de Shinran, como Shoshin. Naoyoshi ISHIZAKI, “Etchujin no Nijuyohai junpai no tabi (El viaje a los templos de los veinticuatro discípulos por los Etchujin)”, en *Seiseki junrei*, Tokio, Yuzankaku shuppan, 1996, pp. 250-56.

<sup>18</sup> A diferencia de los templos de peregrinaciones de *honzon*, las imágenes principales de los templos del Henro son muy variados: hay templos que tienen Guan Yin como su objeto de veneración; otros, al Buda de la medicina, *Jizo Bosatsu*, etc.

dice que estos dos pudieron viajar a Shikoku para venerar los lugares relacionados con su maestro, sin embargo, no hay documentos que comprueben estos viajes. El origen del Henro normalmente se relaciona con una práctica ascética llamada Shikoku Hechi 四国辺地, práctica que, según descripción en *Konjaku monogatari shu* 今昔物語集 (*Antología de cuentos del pasado*) escrita durante el final del Período Heian, fue ejercida por “monjes que practicaban el camino de Buda ... en la parte periférica de Shikoku ... dando vueltas por la costa 仏ノ道ヲ行ケル僧 (中略) 四国ノ辺地 (中略) 海辺ノ廻也”<sup>19</sup>.

La práctica ascética de hechi consistente en dar vueltas a la isla siguiendo la costa, poco a poco se reorganizó hacia el modelo posterior de ochenta y ocho templos por el interior de la isla establecido entre el final del Período Muromachi y el inicio del Período Edo<sup>20</sup>. Se conoce muy poco acerca de la reorganización de la ruta y la mayoría de la información de la que disponemos sobre el Henro es del Período Edo. La fuente más importante nos la proporcionan diarios de peregrinos, libros de guía 四国邊路道指南 y lista de difuntos 過去帳. De los diarios de peregrinos, sabemos que había muy poca infraestructura para realizar la peregrinación como barcos y puentes para poder cruzar el río. Como hemos visto en la sección anterior, la popularidad de la peregrinación durante el Período Edo se basaba en la disminución del lado ascético de esta, por tanto, las peregrinaciones que requerían menos dificultad, atraían más peregrinos. El Henro, de hecho, no atraía el pueblo al principio. Según estudios de las listas de difuntos, el primer registro de la muerte de un peregrino originario de Edo, la capital, fue en la segunda mitad del siglo XVII. Se tuvo que esperar hasta la segunda mitad del siglo XVIII para que el número de difuntos aumentara, llegando a 300 cada año en la primera mitad del siglo XIX, lo que indica la mayor afluencia de peregrinos. Es difícil saber el número exacto de peregrinos, pero según *Yamauchike no shiryō*, un documento de la familia Yamauchi, en 1764 cada día recibieron desde febrero hasta julio entre 200 y 300 peregrinos de otras provincias<sup>21</sup>.

No cabe duda de que la reparación de la infraestructura básica del camino que se hizo por esas fechas influyó en el aumento del número de los peregrinos en el Henro. No obstante, el Henro nunca ha dejado el lado ascético de la Edad Media debido a su difícil acceso por encontrarse alejado de la isla principal de Honshu y por su larga extensión que supera más de mil kilómetros. Por ello no era exactamente el viaje elegido por los “turistas”. El perfil sociológico de los peregrinos era muy diferente en comparación con otras peregrinaciones de *honzon*. Entre los peregrinos del Henro, había un alto porcentaje de peregrinas y vagabundos. Lo que le hace diferente al Rokujurokubu, que también atraía a gente marginada, era la cultura de *settai*, practicada en la isla de Shikoku, de acoger a los peregrinos. Esto hizo posible construir un modo diferente de peregrinar en Japón<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Hisamitsu SATO, *Henro to junrei*..., *op. cit.*, pp. 54-59.

<sup>20</sup> Sobre la transición desde Hechi a Henro, véase: Yoshihiro KONDO, “Shikoku Hechi kara Shikoku Henro he (Desde el Shikoku hechi a Shikoku henro)”, en *Seiseki junrei*, Tokio, Yuzankaku shuppan, 1996, pp. 22-61.

<sup>21</sup> Hisamitsu SATO, *Henro to junrei*..., *op. cit.*, pp. 109-10.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 118.

Igual que las copias de la Peregrinación a los treinta y tres templos de Guan Yin de Saigoku, peregrinaciones copiadas del modelo del Henro surgieron. La creación de la red de ochenta y ocho sitios con o sin vínculos directos a Kukai se extendió por todas partes de Japón a partir del siglo XVII<sup>23</sup>. Se crearon, por ejemplo, unas cuarenta peregrinaciones a ochenta y ocho sitios en la región de Kanto<sup>24</sup>.

## Conclusión

En este artículo, se presenta cómo surgieron las peregrinaciones en Japón, incidiendo en el hecho de que en Japón las peregrinaciones son viajes de recorrido circular a múltiples templos y lugares sagrados. Se muestran los dos tipos de peregrinación existentes:

- El modelo de peregrinación de *honzon* es el recorrido a treinta y tres templos y el ejemplo principal es el de Saigoku. Más tarde en provincias surgen copias de esta peregrinación.
- El modelo de peregrinación a lugares sagrados tiene al Henro en la isla de Shikoku como su mayor exponente y también surgen copias fuera de la isla.
- Las peregrinaciones copiadas del modelo de la Peregrinación de Saigoku o el Henro se llama *utsushi reijo* 写し霊場, las copias de la de Saigoku se denominan Shin Saigoku (Nuevo Saigoku) y las del Henro, Shin Shikoku (Nuevo Shikoku).
- El apogeo de peregrinación en Japón llegó cuando durante el Período Edo se les añadió un toque de ocio, multiplicándose por todo el país y aumentando el número de peregrinos.

[Volver al índice](#)

<sup>23</sup> Entre otras, se destacan la peregrinación en la isla de Shodo; la de Chita, en la península chita; y de Sasaguri shikoku, en la isla de Kyushu. Masayasu ODA, “Shodo sima ni okeru utsushi reijo no seiritsu (La formación de Utsushi reijo en la isla de Shodo)”, en *Chiho junrei...*, *op. cit.*, pp. 169-93.

<sup>24</sup> Hiromi KOJIMA, “Tonegawa karyuiki no shin shikoku junrei \_\_iwayuru chihojunrei no rikai ni mukete (La Peregrinación de Nuevo Shikoku en Tonegawa)”, en *Chiho junrei...*, *op. cit.*, p. 275.



# Peregrinaciones en el mundo latinoamericano

Anna Sulai Capponi

Università degli Studi di Perugia, Italia

Cuando se hace referencia a Latinoamérica no solamente se incluyen los territorios que fueron colonia española, sino también los que pertenecieron a Portugal, e incluso muchos estudiosos, también los que fueron conquistados por Francia<sup>1</sup>. En esta ocasión nuestro estudio se centra únicamente en los países que hoy en día conservan el castellano como lengua de administración, oficial o cooficial

---

<sup>1</sup> Geográficamente, América Latina es el conjunto de los países de América del Sur y América Central (incluyendo México), es decir, todo el hemisferio con exclusión de América del Norte. Tal postura no puede ser del todo correcta y, como se verá más adelante, genera confusión. En efecto, Latinoamérica suele ser un término con el que se generaliza a países de América Central como Belice, colonia británica y vigente miembro de la mancomunidad británica de naciones o países de América del Sur como Surinam o la Guyana Francesa. También se suele aplicar indiscriminadamente a las islas del Caribe, de habla inglesa y holandesa, que reclaman independencia de trato, en reivindicación de su propia identidad cultural y geopolítica. América Latina es una región de gran diversidad, habitada por 626 millones de personas que hablan español, portugués, inglés, francés y cerca de 400 lenguas indígenas. A pesar de esto, hay quienes afirman que la América Latina es aquella que cubre exclusivamente las naciones de cultura latina de América. Al respecto encontramos casos como Canadá, que tal vez sea más latina que la Guyana; o Puerto Rico, estado libre asociado de Estados Unidos que, obviamente, no parte del subconjunto latinoamericano; o Guyana, donde se habla inglés; o el Surinam de habla holandesa, que para varios geógrafos forma parte de América Latina (p. 32); Patricia SÁNCHEZ-RECIO, “¿Qué es América Latina? Concepto y extensión de su núcleo de certeza positiva”, *Kairós, Revista de Ciencias Económicas, Jurídicas y Administrativas*, 2, 3 (2019), pp. 30-41.

con lenguas indígenas. Esto es debido a que muchos de los países conquistados por los españoles formaron parte durante un tiempo del Imperio español y luego pasaron a estar bajo la influencia, por ejemplo, de Holanda, como las Antillas Holandesas; de Francia, como algunas islas del Caribe; o del Reino Unido, como el caso de las Malvinas / Falkland, que todavía en ocasiones son reivindicadas por Argentina<sup>2</sup>; o como el caso de La Guayana Esequiba, que es aún territorio en disputa entre Venezuela y Reino Unido<sup>3</sup>. Hay países que fueron hispanizados en un primer momento para luego ser contenidos entre Francia, Holanda o Reino Unido para finalmente ser naciones autónomas, como el caso de Trinidad y Tobago<sup>4</sup>. Así como un número importante de países que forman hoy los Estados Unidos de América, que fueron territorio español primero y mexicano después hasta 1848, fecha del Tratado de Guadalupe Hidalgo<sup>5</sup>.

Para evitar entrar en conflictos diacrónicos y diatópicos reducimos nuestra investigación a los diecinueve países americanos que fueron territorio del Imperio español aproximadamente por trescientos años y que actualmente tienen el castellano como lengua madre.

Según las estadísticas anuales relativas a los peregrinos que llegan a Santiago de Compostela, sabemos que un 4 % procede de países hispanoamericanos, cifra bastante importante teniendo en cuenta la distancia entre ambos continentes y el empeño que semejante traslado presupone<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Vicente PALERMO, *Sal en las heridas: Las Malvinas en la cultura argentina contemporánea*, Penguin Random House Grupo Editorial Argentina, 2014.

<sup>3</sup> Rosario YÉPEZ ORELLANA, “La reclamación Venezolana sobre la Guayana Esequiba. Seguimiento cronológico”, *Academia Nacional de la Historia (Venezuela), Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, 84, 333 (2001), pp. 96-144.

<sup>4</sup> Stato attuale dell’America centrale. Scoperte da Colombo nel 1498, le due isole furono colonizzate dalla Spagna e nel corso del Sei-Settecento furono oggetto di contesa fra le maggiori potenze europee. Trinidad rimase alla Spagna fino al 1797, quando passò alla Gran Bretagna; il trattato di Amiens del 1802 confermò il possesso inglese. Tobago, dapprima colonizzata dagli spagnoli, già dal 1580 fu sottoposta per un cinquantennio a dominazione inglese, passò quindi agli olandesi e poi ai francesi per ritornare, nel 1763, alla Gran Bretagna. Seguì ancora una breve parentesi francese e quindi la definitiva acquisizione inglese nel 1814. Nel corso dell’Ottocento le due isole fecero parte della colonia delle isole Windwards. Dal 1889, quando l’amministrazione inglese unì Tobago a Trinidad, la storia delle due isole divenne comune. Entrate nella Federazione delle Indie occidentali (1958-62), il 31 agosto 1962 ottennero l’indipendenza in seno al Commonwealth. La vita politica del nuovo stato, che fin dalle elezioni del 1956 aveva visto l’affermazione del Movimento nazionale del popolo (PNM), di ispirazione marxista, e del suo leader E. Williams, fu presto caratterizzata da tensioni interne, agitazioni dei lavoratori e atti terroristici. Nel 1976 le due isole non riconobbero più la monarchia inglese e costituirono una repubblica parlamentare. [<https://dizionariipi.zanichelli.it/storiadigitale/p/percorso/380/storia-di-trinidad-e-tobago>].

<sup>5</sup> Históricamente, la lengua española ha tenido una presencia constante en EEUU. No en balde, una extensa franja del sudeste –lo que ahora son los estados, o parte, de Texas, California, Arizona, Nuevo México, Colorado, Nevada y Utah– fue parte primero del Imperio colonial español y más tarde –hasta 1848, fecha del Tratado de Guadalupe-Hidalgo que sella la paz tras la guerra México-americana (1846-1848)– de México. También Florida, adquirida a España en 1819, compartió esa raíz. De ahí que en esas áreas el español precediera al inglés y, pese a los intentos en contra, siga vivo, aunque sea de manera residual. Nombres de estados, ciudades, instituciones y genealogías atestiguan y actualizan tal antecedente (p. 1); María Jesús CRIADO, “La lengua española en Estados Unidos: luces y sombras”, *Boletín Elcano*, 17 (2003), pp. 1-22.

<sup>6</sup> Tomamos en consideración el año 2018, ya que los siguientes fueron años en que todo el mundo se vio afectado por la pandemia de Covid-19, lo que impide tener una estadística real, pues los movimientos de personas y masas fueron limitados. *Informe estadístico Año 2018 Oficina del Peregrino* [<https://oficinadelperegrino.com/wp-content/uploads/2016/02/peregrinaciones2018.pdf>].

Viajando por internet se hace bastante evidente la importancia que en estos países se le concede a la peregrinación a Santiago de Compostela, pues en la mayoría de ellos existe una asociación de amigos del Camino de Santiago, una cofradía de peregrinos de Santiago, una agencia que facilita la peregrinación a Compostela, páginas con instrucciones para desarrollar el peregrinaje, mapas, recorridos, etc.

Debido a la dificultad y al excesivo tiempo necesario para realizar semejante experiencia, las diferentes asociaciones proponen, durante los días de las fiestas del Apóstol, peregrinaciones locales alternativas.

Son estas peregrinaciones sobre las cuales quisiera enfocar mi estudio. Y no por mera curiosidad, sino porque nos permite entrar en lo sacro y ritual de una realidad que, si bien ha alcanzado la independencia política de España, sigue estando profundamente entrelazada con una espiritualidad reconocida, reinterpretada y enriquecida por una población amerindia totalmente arrastrada por la imposición de una nueva y desconocida civilización. La conquista de América, violenta y cruenta, cuenta con unas peculiaridades propias y únicas. En ninguna de las Leyes de Indias, ningún rey, a lo largo de los tres siglos, impuso la esclavitud de los nativos. En ningún momento de la conquista, y sobre todo de la colonia, los indígenas fueron considerados esclavos. En las Leyes de Indias siempre se repite que a los indígenas hay que convertirlos en buenos súbditos de la Corona y buenos cristianos con “el buen trato”<sup>7</sup>. La historia, y sobre todo las crónicas, hablan de miles de muertos, de torturas, de suicidios entre los nativos, de formas de rebeliones y sublevaciones que no coinciden con el buen trato descrito en dichas leyes. Es cierto, lo que se decidía en España no siempre correspondía a lo que se averiguaba en tierra americana. Mucho se ha escrito sobre la psicología del conquistador y los impulsos que lo llevan a portarse a menudo de manera inexcusable: “La tendencia humana al abuso, la psicología del conquistador –hombre rudo o de armas, escasamente dotado de inclinación hacia ciertos sentimentalismos–, la distancia, la propia incapacidad del nativo, el alejamiento del feudo, la mina o la chacra, en que se deslizaba la vida del encomendero y del encomendado, explican suficientemente la infracción a la Ley, inclusive sin el simbolismo ritual del se acata pero no se cumple”<sup>8</sup>. No olvidemos otro elemento determinante; mientras en muchas colonizaciones llevadas a cabo por otras naciones los nuevos territorios conquistados servían para vaciar las cárceles y enviar elementos incómodos como criminales y prostitutas, en la colonización española buena parte de los que se fueron a vivir a los territorios recién conquistados eran segundones,

<sup>7</sup> La inquietud de la reina anticipaba ya algo que sería después recurrente en las Leyes de Indias: la preocupación por el buen trato que debía dársele a los indios en las nacientes colonias españolas de América, reafirmado con el mandato de *remedien y provean*, que revela la intención de que dicha disposición no se quede en el papel. Pocos años antes, en 1501, la reina había hecho llegar unas instrucciones al visitador Nicolás de Ovando, para que, ante las noticias que llegaban a la Corona española sobre el mal trato que recibían los indios, visitase las tierras recién descubiertas. Un fragmento de esas instrucciones revela conceptos similares a los del testamento: “Procuraréis como los indios sean bien tratados y puedan andar seguramente por toda la tierra, y ninguno les haga fuerza, ni los roben ni hagan ningún otro mal ni daño (...) si alguno conoce de algún abuso, os lo hagan saber porque vos lo castigaréis...” (p. 54); Héctor GRENNI, “Las ideas constantes en las Leyes de Indias”, *Teoría y Praxis*, 10 (2007), pp. 49-89.

<sup>8</sup> José, MONTENEGRO BACA, “Estudio de las Leyes de Indias en las Facultades de Derecho hispanoamericanas”, *Revista de Política Social*, 71 (1966), pp. 229-237.

caballeros, ramos paralelos de la nobleza y de la hidalguía, además, claro, de agricultores, soldados simples, comerciantes y otros tantos: “La empresa española del descubrimiento y conquista de América no tiene paragon en la historia universal, ni la pudo soñar la más fértil imaginación novelesca. Segundones de la nobleza, pastores y campesinos del estado llano, eclesiásticos y escribanos, se alejan del patrio solar extremeño, castellano o andaluz, y vierten su ánimo y corazón en la aventura de Indias”<sup>9</sup>. La presencia de esta representación numerosa de personas instruidas y acostumbradas a vivir de manera decorosa procuró la fundación de ciudades que estuvieran a la altura, con edificios admirables, iglesias majestuosas, colegios, universidades, plazas, puentes y carreteras; o sea, todas aquellas comodidades a las cuales la aristocracia española estaba acostumbrada y a las cuales no tenía intención renunciar.

Analizamos ahora el elemento espiritual. Mucho se ha hablado también de como la evangelización sirvió a fines de la conquista, pero muy poco de la labor silenciosa y constante de los religiosos abandonados en lugares en ocasiones muy inhóspitos, en medio de tribus no siempre amistosas. Algunos religiosos pensaron únicamente en su propia gloria, lo cual no es nuevo en ninguna latitud ni en ninguna religión. Evitando caer en banales lugares comunes, vemos que la población indígena de hoy, inclusive la que sigue viviendo lejos de la civilización, mantiene una religiosidad muy cercana a la que vivió en el momento del choque con los españoles. Es cierto que la evangelización fue usada para disfrazar la conquista y evitar la condena de tantos tribunales europeos, a los cuales poco les importaban los nativos y mucho poner el pie en los territorios recién conocidos, presagios de enormes riquezas<sup>10</sup>. Así como es cierto que el *Requerimiento* fue otra astucia jurídica para justificarse frente al viejo continente, que consideraba el avance de los españoles como guerra de conquista y nada más. Famosas son las requisitorias de Bartolomé de las Casas y de Sepúlveda, entre otros.

Toda esta realidad histórica en ocasiones nos aleja de la visión concreta de la labor de miles de religiosos que vivieron tan lejos de sus patrias, familias, amigos, dedicando sus enteras existencias, sí, a la conversión religiosas de los indios, pero además a destinarlos a

<sup>9</sup> Alberto SÁNCHEZ, “Los libros de caballerías en la conquista de América”, *Anales cervantinos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de la Lengua Española*, 7 (1958), pp. 237-260.

<sup>10</sup> Le accuse contro i crimini spagnoli obbediscono nelle linee essenziali a uno schema fisso modellato sull’archetipo “contariniano” del 1525, differenziandosi l’una dall’altra solo nel computo numerico dell’entità dello sterminio o in qualche particolare che smorza o carica il sinistro colore di un panorama sempre sostanzialmente invariato e statico nella sua agghiacciante atrocità. Tanto vigorose e convinte suonano infatti queste voci che potrebbero far pensare che esse riflettano uno stato d’animo comune nel Cinquecento all’intera classe dirigente veneziana, come se il rifiuto di un colonialismo fondato sulla violenza fosse l’atteggiamento più diffuso in seno alle strutture politiche della Repubblica di Venezia<sup>78</sup>. Bisogna però considerare che tra i diplomatici veneziani che avevano la possibilità di osservare da vicino i metodi di governo della Spagna, il fronte della protesta “filoindiana” non era compatto e unanime. A inviati che si schieravano idealmente dalla parte dei perseguitati indigeni, si alternavano altri meno sensibili, quando non del tutto indifferenti, al problema morale rappresentato dal comportamento dei conquistatori, e altri ancora che senza inibizioni si dimostravano del tutto consenzienti con la politica e con l’ideologia coloniale della monarchia spagnola (p. 138) Daniele ARGENTIO, “La percezione della conquista delle Americhe tra cultura e diplomazia nella Venezia del Cinquecento”, *Visioni LatinoAmericane è la rivista del Centro Studi per l’America Latina*, X, 18 (2018), pp. 123-143.



Fig. 1. Reducción jesuítica.



Fig. 2. Reducción jesuítica, estatua de Santiago.

una vida digna, escapando de la esclavitud. Pensamos en las reducciones que los jesuitas construyeron en el medio de la nada, en las que los guaraníes podían entrar por libre decisión y vivir una vida regulada entre trabajo, oración, diversión y descanso, que les permitía disfrutar de los frutos de su labor y recibir una instrucción e intentar defenderse así de las tentativas de opresión (Figs. 1, 2). Ya a inicios de 1500 los españoles habían fundado algunas universidades, y en Ciudad de México existía una cátedra de náhuatl y otomí y, en Lima, una de quechua, destinadas a los propios indígenas<sup>11</sup>. Elementos estos que nos hacen ver la nítida diferencia de trato con los esclavos africanos, los cuales no recibían ningún tipo de instrucción y quedaban marginados inclusive del mundo

religioso. La esclavitud de los africanos era algo ya asentado en las conciencias de los europeos, y en todos los imperios los vemos trabajar al servicio de los occidentales. El mismo Bartolomé de las Casas, gran defensor de la causa de los indígenas, disponía de sus fieles esclavos africanos que lo acompañaron en sus viajes entre Europa y América<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Anna SULAI CAPPONI, "Excursus histórico de la enseñanza de las lenguas indígenas en las Universidades hispanoamericanas desde la conquista", *Anais do II Congresso Internacional Línguas culturas e Literaturas em Diálogo: Identidades silenciadas*, (2018), pp. 424-431.

<sup>12</sup> Como es sabido, gran parte de los esfuerzos de Bartolomé de las Casas están dirigidos a evitar la explotación que los encomenderos hacen de los nativos americanos. Las *Leyes Nuevas* promulgadas por Carlos V en 1542 como respuesta a las denuncias y gestiones de Bartolomé de las Casas tienen como propósito principal confrontar esta explotación, estableciendo controles que contengan los abusos de los encomenderos. Sin embargo, si bien desde el comienzo de su ministerio Bartolomé de las Casas rechaza la esclavización de los nativos americanos, reconoce la necesidad de abundante mano de obra para el avance de los proyectos de colonización de las Indias. En ese contexto, sugiere en varias ocasiones la introducción de esclavos con el fin de suplir la escasez de mano de obra producida tanto por el exterminio como por el control de la explotación de las poblaciones nativas. Estas sugerencias desaparecen a mediados de la década de 1540 dentro de los escritos de Bartolomé de las Casas. Solo hasta 1552, cuando el obispo retoma el proyecto de la *Historia de Indias*, el tema de la esclavitud vuelve a aparecer en su escritura. Sin embargo, este tema reaparece dentro de una perspectiva diferente (pp. 138-139); Victorien LAVOU ZOUNGBO, Bartolomé de Las Casas: *Face à l'esclavage des Noir-e-s en Amériques/Caraiïbes. L'aberration du Onzième Remède (1516)*, Presses Universitaires de Perpignan, 2017.

Todo esto nos lleva a considerar la evangelización no tanto como una imposición de la cual no se podía escapar. La nueva religión que los cristianos católicos proponían a los indígenas era una lectura nueva de una espiritualidad que formaba, y forma, parte de la vida de los amerindios. Es difícil hablar de una realidad indígena americana en cuanto hablamos de muchísimas culturas totalmente diferentes entre sí y de niveles de civilización extremos. Los españoles encontraron pequeños pueblos recolectores, otros nómadas, otros ya agricultores o pescadores, entonces asentados, al tiempo que se toparon con imperios enormes, organizados jerárquicamente, con una sólida historia, cultura, filosofía, religión, conocimientos científicos, matemáticos, arquitectónicos, astronómicos, agrícolas, y con ejércitos de guerreros feroces y conquistadores.

La respuesta a la conquista fue entonces claramente diferente de un lugar a otro, de un pueblo a otro de un momento histórico a otro. Así como fue absolutamente diferente la respuesta al estímulo de una espiritualidad nueva que poco o nada tenía que ver con las creencias ancestrales.

Surge espontánea la pregunta de cómo pudieron los indígenas aceptar tan distante religión y sobre todo mantenerla ya terminado el Imperio español. El mismo culto a Santiago en principio puede parecer un absurdo: llega a América como apóstol, peregrino y *Miles Christi*, pero no como matamoros, sino como mataindios. Durante años estudié el motivo por el que este santo pudo haberse convertido en protector de los indígenas. Sin repetirlo de nuevo, solamente recuerdo el momento del cambio, que aparece en la leyenda de Alvarado: los españoles están tratando con violencia a un grupo de indígenas. Aparece Santiago y empieza a pegarle al español, pero el conquistador no logra ver al Santo, solamente cae bajo los golpes que recibe, sin percibir quien lo ataca. Únicamente los indios logran ver como Santiago golpea al español. Este es el fulcro de la cuestión, el momento en el que el indio reconoce a Santiago como su propio protector y defensor<sup>13</sup>. Santiago es poderoso, permitió a los españoles conquistar imperios estructurados, con un número superior de guerreros bien adiestrados; no se trata entonces de sincretismo, sino de apropiación de una religión que aparece más fuerte, que responde y que tiene algún punto en común en cuanto a creencias ancestrales: el respeto a la muerte, la devoción a las almas, eventos parecidos que van desde el diluvio a la lucha entre los hermanos, al paraíso terrenal, y mucho más. Santiago es el protector por excelencia de los españoles, es su patrón, los acompañó hasta el Nuevo Continente, es un guerrero y monta a caballo, animal maravilloso, desconocido, que fascina a los nativos y con el cual establecerán, desde ahora en adelante, una amistad inseparable<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Anna SULAI CAPPONI, "El culto de Santiago entre las comunidades indígenas de Hispanoamérica: símbolo de comprensión, reinterpretación y compenetración de una nueva realidad espiritual", *Imaginario - usp*, 12, 13 (2006), pp. 249-277.

<sup>14</sup> "Con anterioridad al año 1584, un indio cuyano domaba potros y los vendía a los Fundadores de Córdoba. Es un hecho verídico. Y no mucho después comprobamos que los pampas dominaban los potros cimarrones a campo abierto. Sabemos de donde venían las grandes tropillas de yeguarizos cimarrones de nuestra Pampa: eran los descendientes de los que trajo Mendoza cuando fundó la Primera Buenos Ayres. En medio siglo tuvieron tiempo bastante los fuertes, ágiles y valientes pampas, para dominar los caballos castellanos. Pese al completo estado



Fig. 3. Escudo de Armas de Caracas, fundada el 25 de julio de 1567 con el nombre de Santiago de León de Caracas.



Fig. 4. Camino de Santiago en Caracas, Venezuela.

Hablemos ahora de peregrinación. La fundación de asociaciones de amigos del Camino de Santiago de manera tan extensa durante los últimos veinte años se debe quizás a una propaganda de carácter más internacional bien organizada por el Camino de Santiago, a la visita al continente americano del papa Carol Wojtyla, a la elección para la Cátedra de San Pedro de un papa argentino, o a una cultura mundial más abierta al extranjero. Parece, entonces, una evolución natural de la “globalización” de la cultura.

Es el caso de la devoción a Santiago en Venezuela, que se ha rescatado en los últimos años gracias a unos estudio-

so que realizaron un master en la ciudad de Santiago, que fueron conquistados y sintieron que era su misión rescatar la devoción al Apóstol en el país, ya que el nombre de su capital es Santiago de León de Caracas (Fig. 3). De este modo nace la Cofradía del Glorioso Apóstol Santiago en Caracas, que organiza una peregrinación en esta ciudad todos los años, el sábado siguiente al día del Apóstol (25 de julio). Los peregrinos caminan por varias

parroquias y al final reciben sus certificados de peregrinación<sup>15</sup> (Fig. 4).

En Panamá, la basílica de Santiago apóstol fue una de las primeras fundadas por los colonizadores en el litoral pacífico americano, en la ciudad de Natá, a la que, por órdenes directas de Carlos V, rey de España, llegaron cientos de caballeros españoles. Esos caballeros, escogidos entre las familias más nobles y distinguidas de España, traían la misión de mantener el dominio sobre los indios, conservar la cultura hispana y propagar la fe católica<sup>16</sup>. Desde esa época, a la ciudad se le empezó a llamar Natá de los Caballeros y

de salvajismo que habían adquirido estos nobles brutos en el desierto, tan propicio para su multiplicación y su mantenimiento”. Anibal MONTES, “Desde cuando tuvo caballo el indio”, *La voz del Interior*, Fondo Documental Anibal Montes (1953).

<sup>15</sup> [<https://es.catholic.net/op/articulos/60859/cat/940/el-camino-de-santiago-en-caracas.html>].

<sup>16</sup> Hay que quedarse con lo que bien puntualiza Carles sobre el término “de los Caballeros” que engloba algo de “historia, leyenda, mito y tradición”. Efectivamente hay de todo un poco (p. 315); Guillermina-Itzel DE GRACIA, “Natá: La ciudad con historia”, en Fernando Quiles y Juan Marchena Fernández, *Viaje al corazón del mundo. Las ciudades coloniales del istmo de Panamá*, Colección, *AcerVós*, 15, Sevilla, España, 2021, pp. 303-327.

fue dedicada al Apóstol<sup>17</sup> (Fig. 5). En esta misma ciudad, en honor a Santiago, se pretende crear una continuación del Camino de Santiago que se extienda desde Fisterra hasta el Pacífico, donde se encuentra la basílica de Santiago, primera iglesia en este océano, recorriendo también las demás iglesias dedicadas al santo: Santiago apóstol en Santiago de Veraguas, la iglesia de San Francisco de La Montaña y la Basílica Menor de Atalaya<sup>18</sup>.



Fig. 5. Basílica de Santiago apóstol, Natá de los Caballeros, Panamá.

Algo parecido ha sucedido en Puerto Rico: el obispo de Fajardo-Humacao, acompañado por unos cincuenta peregrinos, visitó Santiago de Compostela y a su regreso decidió fundar la Asociación de Amigos del Camino de Santiago de Puerto Rico. De igual manera que en Venezuela, decidieron renovar la experiencia en territorio local, creando una peregrinación permanente que toma el nombre de Camino de Santiago del Yunque, semejante en su forma a la de Santiago de Compostela, con visitas a iglesias, vestimenta de peregrino y entrega de pasaporte<sup>19</sup> (Fig. 6). Llamativo es el lugar en donde se desarrolla: el Yunque es la montaña más emblemática de Puerto Rico por su marcado simbolismo mítico-religioso, que comenzó con sus ancestros<sup>20</sup>.



Fig. 6. Camino a Santiago de Compostela, Puerto Rico.

No solamente las peregrinaciones hispanoamericanas a Santiago se realizan de acuerdo con las de Compostela, como en los casos que acabamos de ver; la mayoría son evolución, transformación y adaptación de antiguos caminos rituales y ceremoniales que se remontan a la realidad precolombina.

La evangelización católica en el Occidente se llevó a cabo según los dictámenes del papa Gregorio Magno, que en una epístola del 601 aconsejaba a los misioneros que trataban de convertir a los anglos no abandonar los lugares de culto paganos pre-existentes; al contrario, ordenaba levantar iglesias cristianas en los mismos lugares y

<sup>17</sup> 20 de mayo de 1522. El documento se inicia con todas las invocaciones necesarias por parte del gobernador Pedrarias Dávila a Dios, a Santa María y también a Santiago apóstol, quien también se convertiría en el santo patrón del pueblo. *Ibidem*, p. 309.

<sup>18</sup> [<https://www.laestrella.com.pa/economia/120222/ruta-alma-promueven/>].

<sup>19</sup> [<https://elvisitantepr.com/camino-de-santiago-de-el-yunque/>].

<sup>20</sup> “[...] El espíritu bienhechor *Yucajú*, que moraba en la alta montaña, formando parte de ella, y a quien los boriqueños invocaban para todas sus necesidades (p. 109); Cayetano COLL Y TOSTE, *Prehistoria de Puerto Rico*, Bilbao, España, Editorial Vasco Americana, S.A., 1907.

santificarlos con la reliquia de algún mártir o santo<sup>21</sup>. De esta manera las iglesias más antiguas están edificadas sobre templos paganos, realidad que todos conocen y pueden ver en cualquier lugar del antiguo continente. Lo mismo sucede en América; la iglesia dedicada a la Virgen de Guadalupe surge en el cerro Tepeyac, nombre que proviene del náhuatl *Tepeyacac*, que se compone de dos palabras: *tepetl* (cerro) y *yacatl* (nariz); mismo lugar en donde los aztecas veneraban a la diosa Tonantzin, –como relata Bernardino de Sahagún en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*–, que quiere decir nuestra madre y que traía una cuna a cuestas, como si llevase a su hijo en ella. Tal era la devoción por esta diosa que incluso se hacían peregrinaciones mucho antes de la llegada de los españoles. Cuentan las crónicas que (p. 120) “[...] venían de muy lejanas tierras, de más de veinte leguas, de todas las comarcas de México, y traían muchas ofrendas, venían hombres y mujeres, y mozos y mozas a estas fiestas, era grande el concurso de gente en estos días, y todos decían vamos a la fiesta de Tonantzin [...]”<sup>22</sup>.

La superposición del culto católico utiliza entonces los lugares preexistentes. Igualmente, podemos ver la misma superposición en los caminos ceremoniales, lo que podríamos definir como la continuidad de la función sacra del peregrinar.

Si nos centramos en las cofradías que se dedican a Santiago, en miles de iglesias, ciudades, caminos, regiones, pueblos consagrados al Santo y centenares de rituales que se hacen en su homenaje, sobre todo en el mes de julio, y que culminan el 25, descubrimos aquí también que la realidad es mucho más profunda y que no tiene nada que ver con el sincretismo que tanto se nombra al hablar de la religiosidad de los amerindios. Para entenderlo mejor hay que remontarse a la cultura religiosa precolombina, la cual tiene, entre sus fundamentos, el viaje espiritual.

Una leyenda nahua muy famosa habla de un lugar llamado Chicomoztoc, es decir, el lugar de las siete cavernas, poblado por siete tribus<sup>23</sup> (Fig. 7). Las siete tribus, al salir de la cueva, se establecen en Aztlán, lugar mítico, nunca encontrado en realidad, pero que se supone que corresponda a un territorio que hoy es parte de los Estados Unidos de América. Aztlán es donde las siete tribus empiezan su peregrinación para buscar el lugar en el que fundar otras tantas ciudades-estado en Mesoamérica. Los aztecas fueron una de las siete tribus; la misma palabra *aztecatl*, deriva de la palabra *aztateca*, que significa procedente de Aztatlán. Los aztecas fueron los últimos en salir, alrededor del año 830, y según la leyenda

<sup>21</sup> San Gregorio Magno propone que para reorientar la piedad natural de los anglosajones y, en consecuencia, optimizar su proceso de conversión, se necesita, en lo sustancial, de dos acciones bien definidas basadas en el principio de la asimilación: reutilizar su espacio sagrado transformando los templos en iglesias cristianas –instruyendo que sólo sean destruidos los ídolos que allí se encuentren, que se construyan altares, se depositen reliquias, y que se rocíen los templos con agua bendita– y resignificar una de sus principales costumbres, como lo era la práctica de los sacrificios (p. 46); Leonardo CARRERA AIROLA, “La Epistola ad Mellitum de Gregorio Magno: conversión por asimilación”, *Revista Historias del Orbis Terrarum, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas*, 4, Santiago, (2012) pp. 43-52.

<sup>22</sup> Eduardo MERLO, “La traza y calzadas de México Tenochtitlan y Tlatelolco”, *Antropología Americana*, 7, 14 (2022), pp. 103-123.

<sup>23</sup> Alejandro SHESEÑA, “¿Glifo Maya para ‘Siete Cuevas’?”, *Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz Berlin, Alemania, Indiana*, 24 (2007), pp. 361-399.

peregrinaron durante 302 años hasta alcanzar su meta, el lugar en el que fundar Tenochtitlán, actual Ciudad de México, y centro del imperio azteca (Fig. 8). Según la profecía, tenían que proseguir su peregrinación hasta encontrar un pantano del que surgiera un maguey sobre el cual verían un águila comiendo una serpiente, lo que marcaría el lugar donde fundar su capital<sup>24</sup>. La bandera de México nos relata en una imagen toda esta leyenda; otra prueba del fundamento de esta leyenda la encontramos en el hecho de que la ciudad fue realmente construida sobre un pantano, tanto que hoy en día tenemos la dificultad de prever este problema geológico, que hace que la catedral corra el riesgo de sumergirse en el famoso pantano sobre el cual se fundó Tenochtitlán / Ciudad de México<sup>25</sup>.

Los incas, en los Andes, habían construido una red de caminos para facilitar los movimientos entre los pueblos y el comercio. La principal función de los *qhapaq ñan* era la de comunicar la ciudad del Cusco, el centro del poder inca, con el resto de provincias del Imperio (Fig. 9). Asimismo, debido a que los caminos fueron construidos durante la época expansionista, cumplieron una función de dominación política, administrativa, cultural y social sobre los pueblos recién conquistados. Era un sistema de caminos instaurado por el vastísimo imperio inca que recorría más de treinta mil kilómetros por distintas localidades que hoy en día pertenecen a numerosos países como Colombia, Perú, Ecuador, Chile, Bolivia y Argentina; servían para el transporte de productos y el intercambio entre poblaciones del extensísimo imperio. Para lograr recorrer estos largos



Fig. 7. Las siete cuevas de Chicomoztoc. Historia Tolteca-Chichimeca.



Fig. 8. Tira de la Peregrinación Aztlán.

<sup>24</sup> María CASTAÑEDA DE LA PAZ, "De Aztlán a Tenochtitlan: Historia de una peregrinación", *Latin American Indian Literatures Journal*, 18, 2 (2002), pp. 163-212.

<sup>25</sup> Marta Cecilia BOLAÑOS DE ESCALER, "Catedral y sagrario", *InterARQ* (2001), pp. 24-26.



Fig. 9. Imperio Inca. Qhapaq Ñan.



Fig. 10. Camino Inca. Apachetas.

tramos, los incas edificaron puentes, túneles, calzadas, muros y escalinatas, así como depósitos (colcas) y albergues (tambos). Solamente uno no tenía uso comercial: el Camino Inca, o sea, aquel con el cual los demás caminos se unían para llegar a la meta sacra: Machu Picchu. El propósito del Camino Inca a Machu Picchu era religioso y ceremonial, una peregrinación que incluía rituales para honrar a las montañas y picos de la ruta, como La Verónica o Wakaywilka. Durante el trayecto los peregrinos dejaban a modo de ofrenda las

apachetas, es decir colocaban una piedra sobre otra invocando a la buena suerte, costumbre que sigue teniendo vigencia en los pueblos andinos<sup>26</sup> (Fig. 10).

He aquí algo curioso, una agencia publicitaria propone el Camino Inca de esta manera: “Si usted está decidido a hacer una marcha en 2019, entonces el famoso Camino Inca a Machu Picchu debe ser su elección. Aquí le mostramos como ejemplo por qué puede ser mejor que la ruta a Santiago de Compostela, una muy tradicional peregrinación”. Podemos verla no tanto como una competición sino como ejemplo de la importancia que el Camino de Santiago tiene incluso en Perú<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Guadalupe MARTÍNEZ MARTÍNEZ, “Qhapaq Ñan: El Camino Inca y las transformaciones territoriales en los Andes peruanos”, *Ería*, 78-79 (2009), pp. 21-38.

<sup>27</sup> [<https://www.machupicchu-tours-peru.com/blog/camino-inca-camino-a-santiago-cual-es-mejor>].



Fig. 11. Guatemala, Cupulco, Fiesta de Santiago, máscaras de monos y conquistadores.



Fig. 12. Guatemala, Cupulco, Fiesta de Santiago, procesión, altar de Santiago.

Entre los mayas también existían recorridos sagrados, de los cuales tenemos testimonios en las procesiones que anticipan las fiestas de Santiago en Guatemala, y concretamente a Cupulco, ciudad que fue fundada en el año 1537 por Bartolomé de las Casas y sus compañeros frailes<sup>28</sup> al inicio de las Capitulaciones de Tezulutlán<sup>29</sup>. Hoy en día existen dos cofradías, la de Santiago apóstol y la de Santiago a caballo. En el mes de julio, las cofradías organizan cada una su procesión y se reúnen en la plaza frente a la iglesia de Santiago, donde los hombres de Cupulco, con máscaras de hombres rubios y ojos azules, bailan con la “Caxuxa”, traje brillante que refleja los rayos del sol. La danza emula a los conquistadores españoles (Fig. 11). Las estatuas de los santos son llevadas a

<sup>28</sup> Juan José DE MATA GAVARRETE Y CABRERA, *Índice general del archivo del extinguido Juzgado Privativo de Tierras depositado en la Escribanía de Cámara del supremo gobierno de la República de Guatemala. Segunda parte que comprende el índice alfabético general*, CIESAS, 1991.

<sup>29</sup> Las Capitulaciones de Tezulutlán. La población que ahora se conoce como Cobán, fue el centro de Tezulutlán, Tierra de Guerra, una fortaleza del Rabinal maya. Este territorio fue habitado por las tribus indígenas Lacandón (lacandonos). Los lacandonos eran conocidos por evitar todo tipo de contacto con los españoles y con las tribus que ya habían sido conquistadas, escondiéndose y refugiándose en lo más profundo de los bosques y selvas lacandonas. En 1530 comenzó la conquista de esta región por medio del capitán Alonso de Ávila, quien luchó fuertemente contra las tribus lacandonas. Estas tribus tenían guerreros a los que los españoles no lograron vencer. Fueron varias las tentativas por conquistar a los lacandonos: desde Nueva España lo intentó Juan Enríquez de Guzmán; desde la Península de Yucatán, Francisco de Montejo; desde Guatemala, Pedro de Alvarado con el capitán Francisco Gil Zapata; y desde Chiapa, Pedro Solórzano. Tierra de Guerra. Mopones, tzeltales y choles fueron reubicados paulatinamente en pueblos de paz donde fueron evangelizados. Los lacandonos, que originalmente habían evitado la confrontación abierta, cambiaron de actitud y comenzaron el asalto a las localidades cercanas a la selva. Por otra parte, en Tezulutlán los achíes resistían las acciones de conquista, de tal forma que estos territorios fueron referidos como “Tierra de Guerra”, y objetivo militar de los conquistadores españoles. Capitulaciones de Tezulutlán: en 1531 surgieron las Capitulaciones de Tezulutlán impulsadas por Fray Bartolomé de las Casas y Alonso de Maldonado, y así dio comienzo la Conquista Pacífica. Fray Bartolomé de las Casas entabló negociaciones con el oidor de la Segunda Real Audiencia de México, licenciado Alonso de Maldonado, para conquistar pacíficamente los territorios insumisos por medio de los métodos de reducción y evangelización, los cuales serían llevados a cabo por los misioneros de la Orden de Predicadores. El acuerdo fue firmado el 2 de mayo de 1537, la Tierra de Guerra solo podría ser sometida por medios pacíficos y sus habitantes tendrían que acceder voluntariamente para convertirse en vasallos de la Corona española. Los indígenas no serían entregados por ningún motivo al sistema de encomiendas. Durante los primeros cinco años, tampoco estaría permitida la entrada a ningún español, a excepción del propio gobernador, quien además sería acompañado por los frailes. Para 1539 el papa Pablo III ya había autorizado la creación de la sede episcopal de Ciudad Real, la cual incluía Chiapas, la Vera Paz, Tabasco y la todavía no conquistada Península de Yucatán. [https://mundochapin.com/2020/11/las-capitulaciones-de-tezulutlan/92708/].



Fig. 13. Guatemala, Cupulco, Santiago apóstol rico de elementos de la cultura maya: plumas, tejidos, fruta, cetro.

hombros a los altares mayas, enmarcados de plumas, que en la época precolombina estaban destinados a los emperadores, la nobleza y los sacerdotes<sup>30</sup> (Fig. 12, 13). Las imágenes entran en la iglesia y en la plaza empieza la danza del Palo Volador en honor a Santiago. Cada año, los ancianos que forman la cofradía de Santiago apóstol viajan un mes antes de la feria a los cerros que rodean Cubulco para buscar un árbol. Después de que los guías espirituales señalen el árbol adecuado, unos 500 hombres lo cortan y lo bajan rodando por el cerro. Antes de quitarle la corteza para limpiarlo, realizan una ceremonia maya para bendecirlo<sup>31</sup>. Después lo colocan en el centro de la plaza frente a la iglesia católica a la espera de la feria. Esta danza se remonta a los orígenes del pueblo maya y a su libro de las génesis, el *Popol Vuh*; la presencia de centenares de

hombres para interpretar el ritual se explica con el hecho de que en la descripción del *Popol Vuh* se documenta la presencia de unos 400 hombres cargando el palo. En el texto también se cuenta que dos hermanos gemelos intentan matar a otros dos hermanos menores, gemelos también, pero fracasan y se convierten en monos, razón por la que los bailarines utilizan unos trajes que representan monos<sup>32</sup>. El ritual consiste en lanzarse de unos veinte metros de altura. Los valientes danzantes, con trajes de monos y tigres, dan vueltas alrededor del palo y estiran los brazos. Con cada giro se acercan más al suelo en la danza del Palo Volador, una tradición que se practica en la región desde antes de la llegada de los españoles a Guatemala y que se celebraba durante las canículas de invierno, pero que ahora se realiza en honor al Apóstol, patrón del lugar (Fig. 14). La figura de Santiago tiene una especial importancia en Guatemala, tanto desde el punto de vista religioso como histórico, ya que es patrón de localidades que fueron bautizadas con su nombre. Entre estas se encuentra Santiago Atitlán, Santiago Coatepeque, Santiago Cubulco, Santiago de Guatemala (Antigua Guatemala), Santiago Esquipulas, Santiago Ixcán, Santiago Jocotán, Santiago Patzicía y Santiago Sacatepéquez.

<sup>30</sup> Miguel DORADO RIVERA, Pilar ASENSIO RAMOS, Ana María MARTÍN DÍAZ, "Pajaritos y pajaracos: personajes y símbolos de la cosmología Maya", *Revista española de antropología americana*, 34 (2004), pp. 7-28.

<sup>31</sup> Doris HEYDEN, "El árbol en el mito y el símbolo", *Estudios de cultura Náhuatl*, 23 (1993), pp. 201-219.

<sup>32</sup> *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, traducción y notas de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 67.

La peregrinación espiritual no existía solamente en los pueblos con un nivel de civilización tan desarrollado como el de los tres imperios más conocidos. La mayoría de las poblaciones amerindias tenía caminos que se recorrían exclusivamente por motivaciones espirituales.

Entre los guaraníes, población de lengua tupí que vive en el Brasil meridional, Paraguay, noreste de Argentina, Uruguay y sur de Bolivia, la peregrinación es una constante, dirigida a la búsqueda de la Tierra sin Mal. La leyenda habla de un territorio que puede entenderse como del más allá, pero que también se puede encontrar en el más acá, en el tiempo y espacio físico de los vivos. Así, estos pueblos buscan constantemente esa tierra, y la leyenda explica las numerosas migraciones que realizan a lo largo de su historia. El paralelismo con el paraíso cristiano es inmediato, si bien para los guaraníes en este mundo

también puede encontrarse, en el tiempo de la vida, y no únicamente después de la muerte. No es el premio a una existencia de sacrificio, como enseña la doctrina cristiana, sino un futuro alcanzable y deseable para la sociedad actual<sup>33</sup>. El camino antiguo que los guaraníes recorrían en busca de la mítica “Tierra sin Mal” es el Peabirú Chiquitano<sup>34</sup>, ruta de 26 km que se encuentra en Bolivia (Fig. 15). El mismo camino es recorrido hoy en homenaje a Santiago: antes de que salga el sol, hacia las cuatro de la madrugada, pasan los Abuelos a despertar al santo Santiago para llevarlo en procesión. Los Abuelos llevan máscaras blancas, muy a menudo con bigotes negros, símbolo de maldad (Fig. 16). El blancor de las máscaras se cree que es empleado para burlarse de los colonizadores españoles, aunque otras opiniones refieren que se las ponían los indios para confundirse con los españoles. En tiempos actuales es una forma utilizada por los mayores para disuadir a los jóvenes de adoptar las costumbres europeas<sup>35</sup>. Los peregrinos llegan por esta ruta a Santiago Chiquito, pueblo que mantiene viva su tradición del Cabildo Indígena, remate



Fig. 14. Guatemala, Cupulco, Plaza de Santiago Apóstol. Danza del Palo Volador.

<sup>33</sup> Helene CLASTRES, *La tierra sin mal: el profetismo tupí-guaraní*, Buenos Aires Argentina, Ediciones del Sol, 1989.

<sup>34</sup> Justiniano OSCAR TONELLI, *El Peabirú chiquitano. Ensayo sobre el ramal chiquitano de una ruta interoceánica prehistórica*, Santa Cruz de la Sierra, Editorial El País, 2007.

<sup>35</sup> [https://pueblosoriginarios.com/sur/chaco/chiquitano/chiquitano.html].



Fig. 15. El camino antiguo que los guaraníes recorrían en busca de la mítica "Tierra sin Mal".



Fig. 16. Bolivia. La tradición de Los Abuelos en Santiago de Chiquitos.

de una antigua Reducción jesuítica<sup>36</sup> (Fig. 17, 18). El pueblo se caracteriza también por la tradición musical heredada de los jesuitas, pues cuenta con la Escuela de Música Barroca Chiquitana de Santiago, que imparte formación de música misional a niños y jóvenes, que tocan habitualmente en el marco de la iglesia misional<sup>37</sup> (Fig. 19).

Algunas poblaciones de los territorios de la Gran Sabana, de la Foresta Amazónica y de los grandes ríos sudamericanos llevaban una vida nómada, pero no relacionada con la búsqueda de alimentos vegetales o animales, sino que estaba determinada por una motivación espiritual: la muerte. En estas tribus, compuesta por grupos de unas setenta personas, la muerte era tabú. La población

<sup>36</sup> Bartomeu MELIÀ, "Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz", *Antíteses*, 11, 21 (2018), pp. 18-38.

<sup>37</sup> María José PAREJAS, "En Chiquitos la Historia se escribe con partituras", *T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, 20 (2006), pp. 129-138.

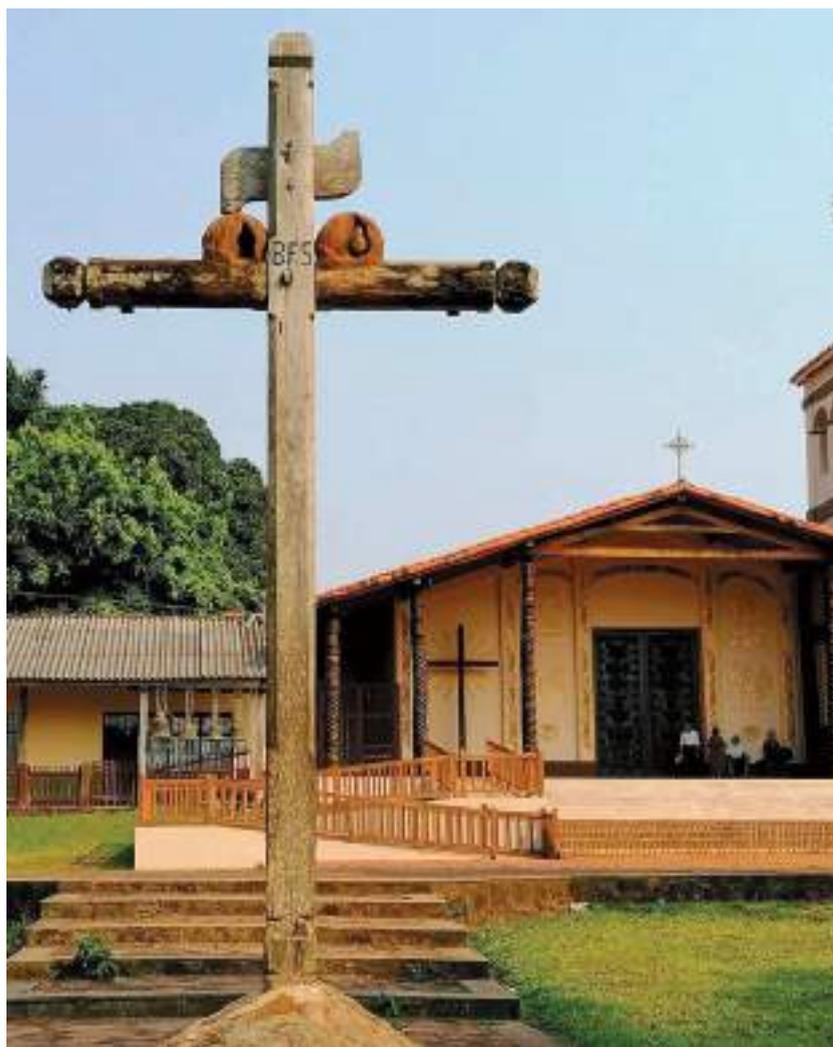


Fig. 17. Bolivia,  
Santiago de  
Chiquitos.

cambiaba de lugar para evitar el contacto con el espíritu del muerto, que permanecería durante un período en donde había vivido, supuestamente para vengarse de quienes le habían producido algún sufrimiento durante su vida. La rapidez con la que el pueblo se mudaba y la distancia del nuevo asentamiento estaban relacionados con el muerto: la muerte más temible era la del chamán, que tenía poderes muchos más eficaces para dañar a los vivos<sup>38</sup>.

El movimiento, la ruta, la meta a alcanzar aparecen como exigencia del alma sensible y profunda, la que camina buscando un lugar más elevado, un más allá. Los españoles, cuando llegan a América, van acompañados por Santiago, que los protegió en otras ocasiones, aquel santo que los indígenas reconocen como protector, defensor

<sup>38</sup> Anna Sulai CAPPONI, "La mitología precolombina de la Guayana venezolana a través de la obra *Canaima* de Rómulo Gallegos", *Thule. Rivista Italiana di Studi Americanistici*, 38/39-40/41 (2015-2016), pp. 557-570.



Fig. 18. Bolivia, Santiago de Chiquitos.



Fig. 19. Música Misional de Bolivia.

y abogado. Un santo fuerte, guerrero, hijo del trueno, con caballo y espada. El concepto de camino sagrado, ceremonial, ritual pertenece al mundo amerindio y un santo peregrino es inmediatamente comprensible. Es cierto que muchas ciudades e iglesias dedicadas a Santiago son fundadas por los mismos

españoles, que desean recrear el mundo del que se fueron. Pero lo que siempre ha llamado nuestra atención son aquellas localidades indígenas consagradas a Santiago, porque solamente al reconocerle como propio protector podían dedicarle pueblos, regiones o lugares. El santo apóstol, guerrero y peregrino, logra encontrar una motivación para existir y resistir a la conquista.

Casi todos los países hispanoamericanos comparten la peregrinación con Santiago de Compostela, en España, y mantienen las rutas interiores en el país, en donde los peregrinos, que antaño alcanzaban metas ancestrales, ahora van caminando en las mismas rutas con meta a Santiago, que se fue transformando en protector de los mismos lugares adonde llegó al lado del conquistador.

En toda América nacen asociaciones que promueven la peregrinación a Santiago de Compostela, hasta el punto de haberse creado la “Federación Americana de Asociaciones del Camino de Santiago”.

La Federación, junto con miembros del Instituto Geográfico Nacional, científicos, militares del buque “Hespérides” y miembros del ejército de tierra que gestionan la base española en la Antártida, han comenzado la peregrinación a Santiago de Compostela a través de una nueva ruta conocida como el Camino Antártico. Para la realización del itinerario más largo del Camino de Santiago se elaboraron unas credenciales numeradas y selladas que se fueron entregando a los *pirigüinos* de este viaje. A medida que avanzaba el camino, se iban sellando a la manera tradicional, como una muestra de su paso por los diferentes lugares. La ruta mide 14.075 km<sup>39</sup>.

Argentina cuenta también con su Asociación de Amigos del Camino de Santiago de Compostela, así como México, que también tiene su propia asociación de amigos, que tiene entre sus fines “fomentar la peregrinación de forma tradicional a Santiago de Compostela, procurando la asistencia y orientación a los peregrinos”, y, al mismo tiempo, “difundir y estudiar la importancia del Apóstol Santiago como símbolo del sincretismo en nuestro país y en el mundo”.

Uruguay fundó su Asociación de Amigos del Camino de Santiago de Compostela en el marco del 135° aniversario del Centro Gallego de Montevideo (el más antiguo del mundo).

Chile, además de tener el Círculo Chileno de Amigos del Camino de Santiago de Compostela, ha sido reconocido por la Xunta de Galicia (España) como Asociación de Promoción del Camino de Santiago.

Tanto República Dominicana como Costa Rica tienen su propia asociación de amigos.

Realmente la creación en América de tantas asociaciones del Camino o la fundación de cofradías y revistas son manifestación concreta del buen trabajo que Santiago de Compostela ha realizado, animando, entusiasmando o acompañando a tantos peregrinos que al regresar a su país han sentido el deseo de seguir siendo peregrinos a Santiago. El enlace hoy en día con la espiritualidad preexistente demuestra una vez más el deseo de hacer propio un mundo espiritual que se acaba de conocer. Hoy, como antaño, España e Hispanoamérica logran entenderse, logran fusionar todos aquellos elementos que son la base de una realidad nueva que nació con el encuentro, no siempre amable, entre estas dos realidades que el Océano tenía distantes. Como con el proyecto de Panamá, pensamos que Santiago puede una vez más unir como un hilo inmaterial Europa y América, hasta el otro océano, el Pacífico.

---

<sup>39</sup> [<https://www.xacotrans.com/los-pirigüinos-del-camino-antartico/>].

## Bibliografía

- ARGENIO, Daniele, “La percezione della conquista delle Americhe tra cultura e diplomazia nella Venezia del Cinquecento”, *Visioni LatinoAmericane è la rivista del Centro Studi per l’America Latina*, X, 18 (2018), pp. 123-143.
- BOLAÑOS DE ESCALER, Marta Cecilia, “Catedral y sagrario”, *InterARQ* (2001), pp. 24-26.
- CAPPONI, Anna Sulai, “El culto de Santiago entre las comunidades indígenas de Hispanoamérica: símbolo de comprensión, reinterpretación y compenetración de una nueva realidad espiritual”, *Imaginário - usp*, 12, 13 (2006), pp. 249-277.
- “La mitología precolombina de la Guayana venezolana a través de la obra Canaima de Rómulo Gallegos”, Thule. *Rivista Italiana di Studi Americanistici*, 38/39-40/41 (2015-2016), pp. 557-570.
- “Excursos histórico de la enseñanza de las lenguas indígenas en las Universidades hispanoamericanas desde la conquista”, *Anais do II Congresso Internacional Línguas culturais e Literaturas em Diálogo: Identidades silenciadas*, (2018), pp. 424-431.
- CARRERA AIROLA, Leonardo, “La *Epistola ad Mellitum* de Gregorio Magno: conversión por asimilación”, *Revista Historias del Orbis Terrarum, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas*, 4, Santiago, (2012) pp. 43-52.
- CASTAÑEDA DE LA PAZ, María, “De Aztlán a Tenochtitlan: Historia de una peregrinación”, *Latin American Indian Literatures Journal*, 18, 2 (2002), pp. 163-212.
- CLASTRES, Helene, *La tierra sin mal: el profetismo tupí-guaraní*, Buenos Aires Argentina, Ediciones del Sol, 1989.
- COLL Y TOSTE, Cayetano, *Prehistoria de Puerto Rico*, Bilbao, España, Editorial Vasco Americana, S.A., 1907.
- CRiado, María Jesús, “La lengua española en Estados Unidos: luces y sombras”, *Boletín Elcano*, 17 (2003), pp. 1-22.
- DE GRACIA, Guillermina-Itzel, “Natá: La ciudad con historia”, en *Viaje al corazón del mundo. Las ciudades coloniales del istmo de Panamá*, ac. Fernando Quiles y Juan Marchena Fernández, *AcerVos*, 15, Sevilla, España (2021), pp. 303-327.
- DE MATA GAVARRETE Y CABRERA, Juan José, *Índice general del archivo del extinguido Juzgado Privativo de Tierras depositado en la Escribanía de Cámara del supremo gobierno de la República de Guatemala. Segunda parte que comprende el índice alfabético general*, CIESAS, 1991.
- DORADO RIVERA, Miguel; Asensio Ramos, Pilar y Martín Díaz, Ana María, “Pajaritos y pajarracos: personajes y símbolos de la cosmología Maya”, *Revista española de antropología americana*, 34 (2004), pp. 7-28.
- GRENNI, Héctor, “Las ideas constantes en las Leyes de Indias”, *Teoría y Praxis*, 10, (2007), pp. 49-89.
- HEYDEN, Doris, “El árbol en el mito y el símbolo”, *Estudios de cultura Náhuatl*, 23 (1993), pp. 201-219.

- LAVOU ZOUNGBO, *Victorien, Bartolomé de Las Casas: Face à l'esclavage des Noir-e-s en Amériques/Caraïbes. L'aberration du Onzième Remède (1516)*, Presses Universitaires de Perpignan, 2017.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Guadalupe, "Qhapaq Ñan: El Camino Inca y las transformaciones territoriales en los Andes peruanos", *Ería*, 78-79 (2009), pp. 21-38.
- MELIÀ BARTOMEU, "Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz", *Antíteses*, 11, 21 (2018), pp. 18-38.
- MERLO, Eduardo, "La traza y calzadas de México Tenochtitlan y Tlatelolco", *Antropología Americana*, 7, 14, (2022), pp. 103-123.
- MONTENEGRO BACA, José, "Estudio de las Leyes de Indias en las Facultades de Derecho hispanoamericanas", *Revista de Política Social*, 71 (1966), pp. 229-237.
- MONTES, Aníbal, "Desde cuando tuvo caballo el indio", *La voz del Interior*, Fondo Documental Aníbal Montes (1953).
- OSCAR TONELLI, Justiniano, *El Peabirú chiquitano. Ensayo sobre el ramal chiquitano de una ruta interoceánica prehistórica*, Santa Cruz de la Sierra, Editorial El País, 2007.
- PALERMO, Vicente, *Sal en las heridas: Las Malvinas en la cultura argentina contemporánea*, Penguin Random House Grupo Editorial Argentina, 2014.
- PAREJAS, María José, "En Chiquitos la Historia se escribe con partituras", *T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, 20 (2006), pp. 129-138.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, traducción y notas de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 67.
- SÁNCHEZ, Alberto, "Los libros de caballerías en la conquista de América", *Anales cervantinos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de la Lengua Española*, 7, (1958), pp. 237-260.
- SÁNCHEZ-RECIO, Patricia, "¿Qué es América Latina? Concepto y extensión de su núcleo de certeza positiva", *Kairós, Revista de Ciencias Económicas, Jurídicas y Administrativas*, 2, 3 (2019), pp. 30-41.
- SHESEÑA, Alejandro, "¿Glifo Maya para 'Siete Cuevas'?", *Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz Berlin, Alemania, Indiana*, 24 (2007), pp. 361-399.
- YÉPEZ ORELLANA, Rosario, "La reclamación Venezolana sobre la Guayana Esequiba. Seguimiento cronológico", *Academia Nacional de la Historia (Venezuela), Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, 84, 333 (2001), pp. 96-144.

## Sitografía

- [<https://dizionario.zanichelli.it/storiadigitale/p/percorso/380/storia-di-trinidad-e-tobago>].
- [<https://es.catholic.net/op/articulos/60859/cat/940/el-camino-de-santiago-en-caracas.html>].
- [<https://www.laestrella.com.pa/economia/120222/ruta-alma-promueven>].
- [<https://elvisitantepr.com/camino-de-santiago-de-el-yunque/>].

[<https://www.machupicchu-tours-peru.com/blog/camino-inca-camino-a-santiago-cual-es-mejor/>].

[<https://pueblosoriginarios.com/sur/chaco/chiquitano/chiquitano.html>].

[<https://www.xacotrans.com/los-piriguinos-del-camino-antartico/>].

[<https://oficinadelperegrino.com/wp-content/uploads/2016/02/peregrinaciones2018.pdf>].

[<https://mundochapin.com/2020/11/las-capitulaciones-de-tezulutlan/92708/>].

**Volver al índice**



# Camino y “pelegrinaxes” en Galicia



# Romarías e peregrinacións en Galicia

Manuel Vilar Álvarez

Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela, España

## Introdución

Foi a mediados da década de 1990, e con motivo da reivindicación do Camiño de Santiago a Fisterra e Muxía, cando realmente comecei a interesarme polos camiños de peregrinación. Entón foi tamén cando comecei a ler máis sobre o fenómeno da peregrinación, desde os diarios de peregrinos e peregrinas, as guías de camiños e textos escritos desde a antropoloxía sobre a peregrinación, para rematar coa literatura sobre o andar, tanto a máis actual, caso do best-séller Robert Macfarlane, de Rebecca Solnit ou dos galegos Santiago Lamas e Alfonso Mato<sup>1</sup>, até os clásicos como *O Camiño de Nós*<sup>2</sup> e *Pelerinaxes* de Otero Pedrayo<sup>3</sup> a Santo André de Teixido.

---

<sup>1</sup> Santiago LAMAS; Alfonso MATO, *De camiños, viaxeiros e camiñantes*, Vigo, Editorial Galaxia, 2016.

<sup>2</sup> O texto deste peregrinar desde Ourense a Compostela no mes de xullo de 1926 é de Xavier PARDO BEDÍA, *O Camiño de Nós*, Allariz, Aira Editorial, 2020. Este camiño fixérono Ramón Otero Pedrayo, Vicente Risco, Afonso Vázquez Monxardín, Florentino López Cuevillas, Lois Feixóo e Antón Sánchez.

<sup>3</sup> *A Pelerinaxe* a Teixido desde Ourense fixérona Ramón Otero Pedrayo, Vicente Risco e Xosé Ramón Fernández-Oxea no ano 1927. Ramón OTERO PEDRAYO, *Pelerinaxes*, Sada, Edicións do Castro, [1929] (1993).

Foi nesa literatura onde atopei unha frase que teño citado en varias ocasións, tanto en textos como cando me chamaron para falar dos camiños de Santiago e doutros en relación á peregrinación. A frase di o seguinte: “Pilgrimage is as much a part of the ongoing drama of European history as are wars, revolutions, the rise and fall of empires, industrialization, and urbanization”<sup>4</sup>. Cando empecei a matinar no texto que ía traer a este XII Congreso Internacional de Estudos Xacobeos pensei nesta frase para dicir que as romarías tamén forman parte desa paisaxe histórica, mais non pensei daquela que as guerras estarían de novo presentes neste continente europeo e en pleno século XXI. Pensaba entón que as guerras sobre o territorio deste vello continente eran cousa do pasado, non do presente como tristemente neste momento estamos apreciando.

Traía esta cita para dicir que a romaría ten tamén un compoñente de peregrinación, de desprazamento a un lugar que se valora como sagrado, e facelo por un motivo que ten que ver coas crenzas e prácticas relixiosas, co xeito de entender e concibir o mundo, por un motivo de devoción. Ir de romaría é peregrinar a un lugar considerado sagrado.

E Galicia é o país das mil romarías<sup>5</sup>. A paisaxe galega está inzada de espazos onde se celebra ou celebraba unha romaría, pois, e como todo feito social, a romaría é algo que se vive e transforma e, mesmo, pode desaparecer ao perder significado, mais especialmente ao desmantelarse o sistema social e económico que a mantíña, especialmente debido ao despoboamento do rural. O antropólogo William Christian<sup>6</sup> vira diferenzas entre o panorama devocional galego e o do resto de España, tanto polo número dos seus santuarios e romarías, algo que atribuíña ao espallamento da poboación, como que tamén implicaba un maior abano de alternativas de axuda sobrenatural ao contar con máis santuarios dentro dun ámbito comarcal. Engadía, asemade, outras circunstancias, como podían ser os intercambios ou relacións mantidas co norte de Portugal e coa costa norte da Península Ibérica, ou o carácter de sermos un fisterra agrícola, algo que nos convertería nun depósito de devocións que estarían vixentes noutros lados hai xa uns séculos e que sobreviviron entre nós até hoxe; e, por último, estaría a supervivencia de cultos pagáns. Mais estas opinións verteunas o antropólogo americano nunha data tan afastada como 1975 e non sei se hoxe as segue mantendo, entre outras razóns porque a paisaxe romeira cambiou moito desde entón e a imaxe arcaica de costumes ancestrais ligados a un mundo rural non se sostén na actualidade.

Seguramente, moitos de nós participamos ou acudimos algunha vez nas nosas vidas a unha romaría e non nos detemos a analizar e racionalizar os motivos que nos levan a facelo, nin nos paramos a pensar que papel cumpren estes feitos na nosa sociedade. Simplemente imos porque sempre se foi e se segue indo, algo como un costume que adquirimos porque iamos coa familia ou cos amigos, polo tanto é algo que está aí e forma

<sup>4</sup> Mary Lee NOLAN; Sidney NOLAN, *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*, The University of North Carolina Press, 1989, p. 3.

<sup>5</sup> Marcial GONDAR, *Crítica da razón galega. Entre nós-mesmos e nós-outro*, Vigo, Edicións A Nosa Terra, 1993.

<sup>6</sup> William CHRISTIAN, “A relixiosidade popular, hoxe”, en J. A. Durán (dir.), *Galicia: Realidade económica e conflito social*, A Coruña, Banco de Bilbao, 1975, pp. 535-551.

parte da nosa maneira de ser, da nosa paisaxe devocional, cultural e social, do noso xeito de vida. Mais se quixésemos dar unha resposta rápida a esta pregunta, poderíamos dicir algo como que é un momento de diversión e distensión, de encontro cos parentes, amigos ou veciños, un momento para pasalo ben, un momento para lembrar e que formará parte da nosa memoria. É dicir, un tempo de ledicia que deixamos gravado no noso calendario particular. E, por suposto, tamén haberá quen diga que vai de romaría para pedirlle a un santo ou santa que o axude nunha determinada situación persoal ou familiar. Realmente esta é a primeira función para acudir a un santuario.

A romaría, como a festa, tamén é algo que dá unha imaxe de nós como sociedade. Festas e romarías son rituais inherentes a ela. A festa é un feito social total, dixera Marcel Mauss. Outros antropólogos din que é un bo lugar para estudar unha sociedade. Por iso é un tema que ten atraído os etnógrafos e os antropólogos, os galegos tamén. A etnografía clásica galega prestou atención a este feito cultural, quizais entendendo como elemento singular e diferenciador, tamén como un lugar onde ler páxinas do pasado, un lugar para recuperar datos da nosa historia que quedaron incrustados nas tradicións populares. Hoxe podemos lanzar outras miradas moi distintas. Entre os clásicos da etnografía que se achegaron ao mundo romeiro podemos citar a Vicente Risco, Xaquín Lorenzo, Antonio Fraguas ou Taboada Chivite. Entre os actuais citaremos a Xosé Manuel González Reboredo, Xosé Ramón Mariño Ferro ou a Marcial Gondar.

## Do rito ao ritual

O ritual é un tema tratado amplamente pola antropoloxía desde que esta se constitúe como saber social. Mais, nun histórico longo camiñar, houbo un desprazamento semántico desde o substantivo “rito”, que parece que encerraba un significado máis relixioso e relacionado co sagrado, cara ao substantivado adxectivo “ritual”, nun intento de alixeirar esa carga e darlle un contido máis laico. Neste sentido podemos dicir que se o rito foi un tema recorrente en moitos traballos clásicos de antropoloxía, hoxe é difícil atoparmos esta palabra nos estudos antropolóxicos, pero si atoparemos profusamente a de ritual, é dicir, “el rito se ha trasmutado en ritual”<sup>7</sup>, houbo unha “deriva terminolóxica e conceptual” que mostra a inseguridade diante das características intrínsecas do rito e a ampliación dos fenómenos que podían acubillarse baixo ese paraugas<sup>8</sup>. A esta deriva hai que engadir a aparición doutro concepto, “ritualización”, que amplía aínda máis o panorama ritual.

<sup>7</sup> Honorio VELASCO, “La difuminación del ritual en las sociedades modernas”, *Revista de Occidente*, nº 184 (1986), p. 103.

<sup>8</sup> Antonio ARIÑO VILARROYA, “Tiempo, identidad y ritual”, en Joxetxo Beriain e Patxi Lanceros (comps.), *Identidades culturales*, Bilbao, Universidade de Deusto, 1996, p. 155.



Fig. 1. O ritual como práctica social ten un sentido vivido e un valor para os seus actores.

Ritual do carballo de San Fins, San Xoán de Cambeda, Vimianzo (A Coruña).

Na antropoloxía úsase a palabra “ritual” para indicar algunhas actividades humanas cun alto grao de formalidade e propósitos considerados como non utilitarios. O ritual sería, seguindo a tradición durkheimniana, algo así como a práctica ou modo de acción fronte ás crenzas ou maneiras colectivas de captar o real; o ritual relixioso serve para conectar este mundo, ou realidade na que vivimos, co outro mundo ou realidade imaxinada. Mais co tempo, a palabra ritual foise desprendendo do seu significado máis relixioso ou sagrado para sinalar calquera actividade humana, como eventos deportivos, políticos, culturais, etc. Neste sentido pódese dicir que ritual non se refire a un evento concreto, senón que é entendido como un aspecto expresivo de toda actividade humana.

Pasouse así do moi concreto ao totalmente xenérico, de centrármonos na “competencia” a facelo na “actuación” ou *performance*. Mesmo a palabra ritual pode ter, nalgúns contextos, unha carga de negatividade ou de dispersión semántica, como cando se di “faino dun xeito ritual”, repetitivo e sen pensar. Neste contexto o ritual xa non ten unha carga sagrada, é unha práctica mundana. Así, neste camiño do concreto ao xeral, o antropólogo británico Edmund Leach consideraba ritual as prácticas que as xentes, que estudou en Birmania, onde permaneceu atrapado durante a II Guerra Mundial, facían para sementar a terra ou procesar eses produtos para convertelos en alimentos para a dieta diaria. Para este estudoso, o ritual non é máis que unha práctica social que se distingue polo seu carácter expresivo (Fig. 1).

Todo isto leva a falar do que algúns antropólogos denominan unha “difuminación” e da mutación ou desprazamento do rito cara ao ritual, é dicir, cara a posicións menos relevantes na vida social<sup>9</sup>. Esta “difuminación” leva consigo unha perda de carga sagrada e fábase de rituais seculares que teñen que ver con eventos civís públicos ou privados. Así, hai unha profusión de rituais, pasándose dun tempo onde non se falaba deles a outro no que todo parece que é ritual ou pode ser ritualizado. Mais non todos os antropólogos están de acordo en chamar rituais a simples e, aparentemente, intranscendentes comportamentos da vida cotiá. En paralelo podemos falar tamén de que na sociedade actual todo acontecemento pode ser considerado festa, cando unha festa é un feito sociocultural complexo, algo serio. Non toda ocasión festiva é unha festa, como non toda acción simbólica é un ritual.

Esta “difuminación” igualmente trae, dun xeito subliminar, a idea etnocéntrica de que o rito é algo das sociedades que foron chamadas primitivas e/ou tradicionais, mentres o ritual pertence ás sociedades modernas e desenvolvidas. Así, nalgunha romaría galega aínda atoparíamos ritos, sinal de arcaísmo e, como non, de “supervivencia” de supostos ritos pagáns.

Isto ten que ver, en parte, con dous temas: por unha banda, na antropoloxía clásica os exemplos para estudar o rito ou ritual viñan case todos do mundo tribal ou de sociedades consideradas menos desenvolvidas ca occidental, que era de onde procedían sempre os antropólogos; por outra, desde a Revolución Industrial véñse dicindo que cos avances tecnolóxicos todo ese mundo de ritos e crenzas ía camiño da súa desaparición, ou mesmo as festas vinculadas ao mundo agrario. Tense incidido profusamente en que toda acción social nas sociedades tribais estaba marcada polo rito, algo que non era así na nosa sociedade moderna, onde as cousas se fan desde unha racionalidade apartada do escurantismo da maxia e da relixión. Parecía que unha das diferenzas claras entre unha sociedade, entendida desde unha óptica etnocéntrica como “primitiva”, e outra, tamén desde esta óptica, como “desenvolvida”, era a presenza innegable do rito naquelas e a ausencia nestas.

Mais as cousas non se desenvolveron exactamente así e o ritual segue estando presente na nosa sociedade, quizais con máis forza que nunca, mesmo entidades consideradas como modernizadoras, como poden ser o estado ou a escola, son incitadoras de novos rituais e mantedoras doutros. Neste contexto o rito foi perdendo esa referencia case exclusiva ao sagrado e mudou en ritual, polo que a liña de distinción co resto de accións sociais tamén foise diluíndo. Mais, pese ao dito, podemos falar de rituais en relación ao sagrado e de rituais en relación ao secular.

Hai, aínda, un terceiro elemento neste desprazamento que ten que ver co campo teórico. Os estudos sobre o ritual beben igualmente de fontes teóricas e categorías conceptuais procedentes doutros saberes sociais, como poden ser a lingüística xenerativa de Noam Chomsky, pasando de centrarse na competencia (*competence*) a facelo na

<sup>9</sup> Honorio VELASCO, “La difuminación del ritual...”, *op. cit.*, pp. 105-107.

actuación (*performance*) e actuación eficaz. Pasouse de centrarse na categoría normativa á énfase nas variacións e actuacións dos participantes, na capacidade de acción e potencial para realizar esa acción ritual, no uso que se fai dese ritual, na capacidade de facer cousas e non tanto na súa estrutura e capacidade normativa.

Polo que imos vendo pódese dicir que hai moitos tipos de rituais que afectan ás nosas vidas, rituais que nos afectan como individuos e rituais que nos afectan como seres sociais; desde rituais anuais, como o do cambio de ano, a rituais para curar un mal ou os que marcan o paso dun estatus a outro dentro do ciclo vital (de adolescente a persoa adulta, de solteiro a casado. Neste sentido o desaparecido servizo militar obrigatorio podía ser entendido como un ritual de paso masculino). Os ritos que marcan o paso dun estatus a outro son os chamados “ritos de paso” e foron teorizados polo folclorista francés Arnold van Gennep<sup>10</sup>. Son rituais que dramatizan o cambio ou movemento social dos individuos, rituais que axudan a estes a superar a inseguridade nun momento de cambio e a establecérense nun novo campo social e con novos membros, pasar dun estado a outro. Ritos de paso son aqueles nos que unha persoa ten que cruzar fronteiras de tempo, espazo ou estatus social. Os antropólogos que se dedicaron ao estudo destes rituais, como Arnold van Gennep, Marcel Mauss, Émile Durkheim, Victor Turner ou Edmund Leach, entre outros, viron, desde as diferentes ópticas teóricas coas que se achegaron ao estudo deste fenómeno, unha notable similitude ou uniformidade intercultural na súa estrutura, polo que se dixo que había un patrón universal para a clasificación destas prácticas simbólicas humanas.

Tratar de buscar unha definición do ritual é difícil, pois hai tantas achegas como estudosos e estudosas do tema, que son moitos e moitas. Unha definición, simple e eficaz, pode ser a que di que ritual é un conxunto de actos formalizados, expresivos e portadores dunha expresión simbólica. Entendemos que se pode falar dun certo consenso cando se fala do ritual como algo formal, repetitivo que se realiza en lugares considerados sagrados e en momentos determinados ou non de rutina, e que poden ir acompañados de certa dramatización.

Unha definición moi manexada é a que deu o sociólogo francés Jean Maisonneuve:

Sistema codificado de prácticas, con certas condicións de lugar e tempo, que ten un sentido vivido e un valor para os seus actores e testemuñas, que implica a colaboración do corpo (verbal, xestual ou postura) e unha certa relación co sagrado<sup>11</sup>.

Hai unha serie de elementos que queremos destacar na nosa análise para ir cara ao campo que nos interesa aquí, que é o mundo das romarías. Neste sentido queremos destacar que os rituais teñen que ter unha serie de magnitudes que os definan ou confi-

<sup>10</sup> Arnold VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2013.

<sup>11</sup> Jean MAISONNEUVE, *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona, Herder, 1991.

guren cunha serie de compoñentes que lles dean unha dimensión colectiva, é dicir, algo que crea e dá sentido aos que os comparten; como algo que marca rupturas e discontinuidades, tránsito, tanto individuais como sociais; como algo cunha dimensión social, algo que intenta buscar un sentido onde se debuxa o incomprendible ou o circunstancial e accidental; como un xeito de dominar o espazo e o tempo; como algo que facilita a mediación co divino; como algo cunha función de comunicación.

O ritual, como acto social, implica transmisión, de valores, coñecementos, sentimentos, actitudes etc., dunha xeración a outra; dinos como se deben comportar as persoas en relación coas cousas sagradas, pon en movemento o grupo, vincula o presente ao pasado e o individuo á comunidade<sup>12</sup>.

Para a maioría dos antropólogos que estudaron os rituais estes teñen a función de sustentar e reproducir a orde social. Para Durkheim, quen fala da “eficacia do rito”, no ritual estaría a orixe da sociedade, pois os nosos primeiros humanos experimentarían a pertenza a unha sociedade participando, canda outros semellantes, en rituais, onde sentirían unha efervescencia colectiva e esa efervescencia saíría a solidariedade colectiva, o sentimento de pertenza a unha determinada colectividade con normas sociais.

Os rituais tamén actúan a un nivel psicolóxico en momentos de desorientación e desorde, por exemplo, cando se ten unha enfermidade ou se está nun momento de cambio. Neste sentido o ritual dá control e seguranza ao que o practica nun contexto de ameaza ou incerteza, é dicir, permite o control do inestable e, tamén, permite expresar as emocións, sentimentos e compartilos con outros, socializalos, expresar sentimentos que de facelo nunha situación normal mesmo poderían ser entendidos como unha ameaza social. Para Malinowski, o ritual outorga aos que o realizan un sentimento de control sobre situacións que aparecen como ameazantes ou perturbadoras da normalidade. As romarías son lugares a onde se acude para solucionar esas situacións ameazantes ou perturbadoras.

Podémosnos preguntar por que ten éxito o ritual na nosa sociedade. Pois pode ser que certas formas rituais permitan a expresión de valores e emocións que non encontran unha vía de expresión na vida normal, sexa esta no mundo académico, familiar ou do traballo. Son momentos propicios para o desafío e socializar o problema no colectivo.

## Festa e calendario

A romaría é unha festa e como toda festa marcou, e segue marcando, o calendario de moitas sociedades, pois en todas elas a festa é unha paréntese extraordinaria no tempo, un feito que altera o vivir cotián ao pretender cortar o irreparable paso lineal do tempo e facelo cíclico, repetitivo, intentar que semelle renacer de novo cada ano como o fai a natureza cada primavera. Por iso, o ciclo anual seguía á natureza que rebrota

<sup>12</sup> Martine SEGALÉN, *Ritos y rituales contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 20-21.

cada primavera, ou se revestía da aparencia de seguila, en expresión do antropólogo Honorio Velasco.

A sociedade actual estase arredando da natureza, non somos unha sociedade agraria, e xa non busca referentes nela para marcar o tempo, porén, seguimos celebrando festas que teñen unha especial referencia ao seu ritmo, e dicimos que polo San Xoán celebramos o solsticio de verán, pero máis ben, non quereremos celebrar a gana de que chegue o verán e o tempo das vacacións? Tampouco somos unha sociedade fortemente devocional e cuestiónase a relixión como elemento determinante para construír o mundo e o ser social.

As festas fóronse intercalando no calendario para marcar e regular o tempo de traballo ou laboral do non laboral ou festivo, pois “no podemos concebir el tiempo más que a condición de distinguir en él momentos diferentes”<sup>13</sup>.

A festa crea un tempo no sentido de separar o tempo ordinario do extraordinario, ese que paga a pena celebrar. Este xeito de intercalar festas tamén implicaba facer o propio con referencias locais, contextualizar o calendario nun determinado territorio e construír un tempo vivido e diferente ao oficial, un tempo sentido e vinculado a vivencias, un tempo con memoria. Así, a festa sería como un intervalo atemporal entre o tempo festivo, tempo que se vive dun xeito máis intenso, á espera do tempo de labor. Este vívese dunha forma máis liviá, dun xeito menos intenso, pois a actividade dominante é neste período a actividade do traballo diario para seguir vivindo, a rutina dos días. Entre un tempo e o outro hai un espazo límite, unha interrupción, unha festa. Como dixera Julio Caro Baroja<sup>14</sup>, “trabajo, ocio, estaciones y fiestas religiosas van engranadas”.

O calendario, un xeito de regular o tempo social, é resultado de diversas sumas de crenzas e costumes culturais que se foron sucedendo ao longo da historia. Podemos dicir que hai un horizonte precristián ao que se superpón, no transcurso do paso da Idade Antiga á Medieval, outro cristián que aboliu as prácticas anteriores e incorpora novos referentes, que unhas veces substitúen os anteriores e, outras, os adaptan. Esta reelaboración seguiu e segue en construción, pois cada ano temos diferentes días festivos ou se incorporan novas festas en substitución doutras que perderon poder significativo e funcionalidade social. Polo tanto, o calendario é unha construción cultural que fala dun xeito de entender o tempo e de aplicalo a unha realidade concreta, pero sempre entendendo que os acontecementos se suceden uns a outros. Tempo e espazo son dimensións constitutivas das sociedades humanas.

As festas denominadas do ciclo anual, como o Nadal, Entroido, San Xoán etc., son as que identificamos totalmente como marcas que cortan o paso lineal do tempo, dan dimensión ao tempo da experiencia fragmentando o continuo en segmentos e ocupando un tempo. Estas datas están ligadas a un momento do ano de especial relevancia,

<sup>13</sup> Émile DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Editorial Schapire S.R.L., 1968.

<sup>14</sup> Julio CARO BAROJA, *El estío festivo. Fiestas populares de verano*, Madrid, Taurus ediciones, 1984.

vinculadas a datas relixiosas ou do ciclo da natureza, tanto do astronómico (sol e lúa, que marcan as festas móbiles como a Coresma e o Entroido) como do vexetal (morrer e renacer da natureza).

Os ciclos festivos estanse reelaborando e cada vez colle máis forza o ciclo do verán, en parte porque o calendario agrícola xa non determina as nosas vidas e ligamos as festas ao período das vacacións, vinculando festa con tempo de lecer e coa concepción que temos deste concepto nunha sociedade moderna. Así, procúrase mover festas para ao verán e mesmo as que caen no medio da semana para a fin desta ou as do luns para o sábado. Tamén vinculamos a festa a un turismo que quere emocións culturais e que as consome como un espectáculo máis. Neste sentido moitos dos que acoden a unha festa fano como simples espectadores que contemplan uns feitos dos que non se senten partícipes. Non van na procesión, mírana desde a beirarrúa. E así, algunhas festas sufriron un crecemento festivo e unha nova orientación cara ao turismo, o que leva a unha perda de rituais diferenciadores e do elemento local, e á busca dunha uniformidade coa intención de facela máis dixerible ou atractiva a un amplo público, como ocorre na romaría do Cristo de Fisterra. Noutros casos a masificación acaba transformando e dividindo a festa, cando non marxinando os participantes locais.

## A festa

Toda festa consta de tres ingredientes principais que teñen que ver coa transformación do tempo, do espazo e coa renovación persoal. Tres compoñentes con referencia a tres dimensións básicas da experiencia humana: o transcórreo do tempo, a vinculación temporal e social coa natureza (entendendo esta como unha construción histórico-cultural) e a presenza do mal nas nosas vidas. Pero xunto a estes tres compoñentes principais conflúen planos diferentes que teñen que ver coa devoción, coa historia local, coas identidades, coa interacción social etc., que fan da festa unha realidade polisémica que se pode ler desde diversas ópticas.

O espazo é o lugar físico, o escenario, no que se representa a transformación do tempo. Para expresar o cambio a un tempo novo modificamos o espazo, é dicir, a festa implica unha transformación do espazo que habitamos por medio dunha decoración e preparación especial, con bandeiriñas, papeliños, luces de cores e ruído. Así, o día da festa, anunciado polas bombas de palenque, adornamos con flores a igrexa, con luces o campo da festa e nós vestímonos, ou nos vestiamos, con roupas novas para facer dese momento un tempo especial e excepcional, unha transformación do espazo en que vivimos como metáfora.

A transformación do espazo pola festa fomenta a sociabilidade e o sentimento de pertenza a unha comunidade. A festa serve entón como un instrumento para construír e reforzar simbolicamente unha comunidade. E ese é o papel das festas patronais e locais en Galicia: afirmación dunha identidade colectiva, identificación do grupo fronte

aos outros: nós e os outros. A festa asóciase á noción de comunidade, pois os que participan asumen manter cos concelebrantes algún tipo de comunión, de comunión social.

Elementos das festas son o ruído, a música, a ostentación, a compracencia de estar coa familia e cos amigos, o gasto máis desmesurado e a comensalía, esta como un ritual máis que axuda a xerar sociabilidade. Ese día sobre a mesa haberá non só variedade de viandas, senón tamén abundancia e exceso, algo que contrastará coa sobriedade que pode haber durante o resto do ano e, historicamente, contrastaba claramente coa escazeza que había en moitas casas do mundo rural e mariñeiro galego. Estes excesos podían entenderse como unha achega extraalimentaria que servía para aliviar a hiponutrición endémica. Comer deixa entón de ser un acto simplemente fisiolóxico e pasa a ser algo social e simbólico. Comer xuntos é un ritual con sentido de comunidade polo reforzamento dos lazos entre as persoas, sexan estes lazos familiares, de amizade ou de pertenza a unha comunidade; compartindo a comida compártense moitas máis cousas, mesmo a comida, o que nos incita á solidariedade. Ao comer xuntos compártense lazos de sentimento, de pertenza social e unha identidade referente a un nós específico, pero tamén obrigas, obrigas coa familia ou coa sociedade, é dicir, a comensalidade facilita a formación da *societas*.

## As romarías

A festa é a expresión dunha orde ideal e nese idealismo está tamén a superación do mal. A romaría expresa esta dimensión da festa e, aínda que segue sendo relixiosa con coincidencias posibles coa patronal, aquí o referente relixioso non está ligado expresamente coa identidade local. Ir de romaría implica ir á busca do contacto cun poder sagrado, implica un desprazamento e unha ascese. Por iso moitos santuarios se atopan fóra dos lindes da propia comunidade, en lugares apartados e illados, de difícil acceso, ben no alto dun monte ou á beira do mar; non están vinculados identitariamente aos límites dunha determinada parroquia, senón que teñen un radio de acción máis amplo ao que poden acudir romeiros de varias parroquias, dunha comarca ou varias comarcas, mesmo de máis lonxe. William Christian<sup>15</sup> chamou “territorio de graza” a este radio de acción da graza ou poder da imaxe do santo ou santa e que marcaría a influencia do santuario, un área na cal o seu benéfico poder parece poñerse particularmente de manifesto. Radio de acción que será ampliado ou desfigurado coa mellora das comunicacións e facilidade de desprazamento. Hai que lembrar que este concepto foi empregado no contexto do territorio no que o antropólogo americano estaba realizando o seu traballo de campo, que era o dun val cántabro e onde os límites territoriais están ben definidos pola xeografía montañosa. Mais tamén nos di este autor que para a comunidade humana que vive no territorio de graza a imaxe do santuario vén simbolizar a paisaxe

<sup>15</sup> William CHRISTIAN, *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Madrid, Editorial Tecnos, 1978, p. 65.

e as actividades nas que se basea a identidade. A presenza do santuario garante a boa marcha das actividades vitais da comunidade que habita ese territorio.

A romaría, da mesma maneira que as festas, é tamén unha ruptura no tempo normal, como significa unha brecha no control social. O camiño até o lugar sagrado pode entenderse como o desprazamento do tempo ordinario ao extraordinario, onde se vai dar unha explosión da espontaneidade e unha ruptura das formas convencionais de actuar grazas a un relaxamento das normas sociais. O antropólogo americano de raíces asturianas, James Fernández<sup>16</sup>, falando no contexto romeiro asturiano e facendo uso dunha metáfora gandeira, suxire que a romaría constitúe unha especie de transhumanza breve da alma cara a pastos máis verdes, apartada das inimizadas e envexas da vida diaria encerrada nos pobos. A romaría establece un tempo distinto cun control social máis distendido e fóra dos estritos límites locais onde se desenvolve a vida do día a día.

Ir de romaría significa unha ruptura co espazo coñecido e vivido a diario, implica un desprazamento, ás veces con sufrimento, até unha paisaxe que se cre dotada dun poder especial, porque alí ten aparecido unha imaxe sagrada (Virxe, santos) ou esta manifestou o seu poder sobrenatural obrando algún milagre. Hoxe, en case todos os santuarios, este desprazamento xa non se fai andando, chégase en coche. Este xeito de desprazamento foise perdendo, especialmente desde a década de 1960, coa xeneralización do automóbil e a apertura de numerosas pistas e estradas que transformaron, eliminaron ou deixaron sen camiñantes as trazas dos vellos camiños, e non só iso, senón que desprezaron os vellos camiños ao identificalos con atraso e sufrimento. Queda aínda na xeografía galega algún santuario onde hai que camiñar un tramo por un vello camiño de carro. Acudín a este santuario nun par de ocasións e percibín, como xeneralizada, a necesidade de amañar os cincocentos metros finais para que os coches poidan chegar até a porta do santuario ao carón do mar. Noutro caso, no alto dun monte, a primeira vez que acudín había unha pancarta reclamando o asfaltado do camiño que, como non, sería asfaltado.

Pese ao dito, vemos como ultimamente esta tradición de desprazarse andando estase recuperando en moitos santuarios, como no da Virxe da Barca de Muxía, onde agora é normal ver a xente andando os días da romaría cara a Muxía, mesmo en días previos á festa; noutros casos, como na romaría de Santo Adrián de Malpica de Bergantiños, o desprazamento até o santuario é o seu feito máis singular, mesmo poderíamos cualificar este desprazamento na madrugada do día da romaría como un feito impresionante. Outro santuario onde vin a xente subir andando, e algúns de xeonllos, foi no da Virxe do Faro de Chantada, que está a unha altura de 1187 m. Poida que nesta recuperación do andar teña algo que ver o éxito do Camiño de Santiago desde a década de 1990, como tamén a tendencia a andar, fomentada pola moita literatura sobre o camiñar e as recomendacións de andar para mellorar a saúde corporal (Fig. 2).

---

<sup>16</sup> James FERNÁNDEZ, Renata FERNÁNDEZ, “El escenario de la romería asturiana”, en Carmelo Lisón (ed.), *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*, Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 1976, p. 234.



Fig. 2. Camiñando cara ao santuario de Santo Adrián, Malpica de Bergantiños (A Coruña). Ano 2005.

Estes desprazamentos podían facerse en compañía da familia ou dos veciños, ben dun lugar, ben da parroquia. En casos camiñaban toda a noite para chegar de mañanciña ao santuario; noutros, saían de madrugada. Podemos dicir claramente que o desprazamento é un dos elementos definidores da romaría, mesmo nos días de hoxe, cando desprazarse non ten as dificultades doutros tempos nos que andar os camiños podía ser todo un sacrificio.

O antropólogo Victor Turner levou os ritos de paso de Van Gennep ao desprazamento que implica toda peregrinación. A peregrinación, tamén a romaría, é un proceso no que a persoa que peregrina ou vai de romaría atravesa tres niveis que se dan en todo rito de paso: separación, liminalidade e agregación. O importante para Turner é o estado de liminalidade, no que a persoa pasa por un estado temporal de outredade, onde as diferenzas se dilúen ao deixar atrás as ríxidas estruturas da vida cotiá.

Acódeuse a un santuario como “ofrecido” para lograr unha volta á normalidade, para curarse dunha enfermidade ou doutros males non físicos ou para dar as grazas por curarse. Este ofrecemento implica unha especie de relación contractual pola cal se pide un favor a un santo e, a cambio, fáiselle unha promesa. Esta, polo xeral, consiste en acudir ao santuario no día da romaría, en darlle unha esmola ao santo, pagar algunha misa, candeas, exvotos, animais domésticos (especialmente galos, historicamente se teñen ofrecido tamén vacas), cereais (trigo, centeo, millo) etc. Hoxe as achegas en especie decaeron ou desapareceron en moitos santuarios debido aos cambios dados na produción agraria. Rematadas as funcións relixiosas poxábanse os produtos ofrecidos. Nalgúns santuarios facíase despois de rematada a procesión, pero ultimamente teño visto como se facía entre misa e misa para non atrasar a hora do xantar (Fig. 3).



Fig. 3. Poxa de galos na romaría da Nosa Señora de Vilamaior, Santa Comba (A Coruña).



Fig. 4. O exvoto é a materialización dunha promesa. Santuario de Santo Adrián, Malpica de Bergantiños (A Coruña), 2005.

A promesa é, segundo o antropólogo William Christian, a unidade básica de relación entre o santo e a persoa para resolver estes problemas e defínea como un contrato directo e sagrado, de forza moral, entre a persoa e Deus por mediación do santo (Fig. 4).

A promesa pódese materializar nun obxecto, nun exvoto, un obxecto ofrecido publicamente a un ser sobrenatural como resposta a un favor recibido e cuxa doazón fora prometida anteriormente<sup>17</sup>. Cando alguén leva un exvoto a un santuario está dando a coñecer publicamente as circunstancias da súa ofrenda e a acción da imaxe venerada nese santuario. Así, vemos nalgúns deles cadros ou taboíñas pintadas dando grazas á Virxe ou a un santo pola súa mediación para

<sup>17</sup> Salvador RODRÍGUEZ BECERRA, “Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico”, en C. Álvarez Sataló, M<sup>a</sup> J. Buxó e Salvador Rodríguez Becerra (coords.) *La religiosidad popular I. Antropología e Historia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 123-134.

sandar o ofrecido ou por libralo de morrer nun accidente ou afogado. Estes son os exvotos pintados, ou narrativos, que abundan ou son máis habituais en santuarios costeiros como o da Virxe da Pastoriza (Arteixo) ou Santa María de Vilaselán (Ribadeo), pero tamén noutros do interior, como pode ser o da Nosa Señora da Escravitude (Padrón). Moitos son pinturas moi sinxelas, algúns, cadros de calidade, como o exvoto do fillo do conde de Maceda que colga dunha das paredes do



Fig. 5. Ir de xeonllos é un acto de sacrificio. Santuario da Virxe da Barca, Muxía (A Coruña).

santuario da Virxe da Barca e que é atribuído a Domingos Antonio de Uzal, un pintor do século XVIII<sup>18</sup>. Neste santuario e noutros costeiros tamén era/é frecuente ver maquetas de barcos colgados do teito do templo. Son exvotos simbólicos, onde o obxecto simboliza ou representa unha acción milagreira ou portentosa. Os barcos colgados do teito do santuario da Virxe da Barca facían referencia ao medio no que gañaban a vida os que os ofreceron e era un xeito de agradecer a oportunidade que tiveron no mar de non perecer. Os miles de figuriñas de cera, con formas de man, pé, perna, peito, cabeza etc., que os moitos romeiros colocaban<sup>19</sup>, por exemplo, xunto á imaxe de santo Adrián (Malpica de Bergantiños), fan referencia á parte do corpo que o devoto tivo ou ten enferma e que agora agradece ao santo ou lle está pedindo para sandala.

O poder de sandar, os milagres que se lle atribúen ao santo, son mostras do poder da imaxe que se venera nese santuario, unha xustificación do santuario ao que se acode en busca de solucións: “Aquí –díxome o sancristán dun santuario– veñen ó último de todo”, quería dicir que os romeiros acoden a ese santuario despois de percorrer as consultas de varios médicos e de non atopar unha solución ao mal que padecen. A alternativa última é acudir a un santuario.

<sup>18</sup> Este cadro viuse afectado polo incendio provocado por un raio e que destruíu totalmente o santuario da Virxe da Barca na noite do 24 de decembro de 2013.

<sup>19</sup> Decimos colocaba porque nas últimas visitas a este santuario vimos como se puxo unha especie de reixa que impide á persoa devota colocar o exvoto no nicho no que está o santo mirando cara ao exterior, cara a onde se celebrará a misa maior.



Fig. 6. Mentres seca o pano seca a verruga.

Como vemos, realmente a relación co santuario está dirixida a satisfacer as necesidades primarias, como de saúde, protección e fertilidade, para os seres humanos ou para os animais e terras, tamén no mar. Así, cando a medicina científica se manifesta insuficiente búscanse outras explicacións acudindo aos seres sobrenaturais, aos que se considera con poderes para intervir favorablemente na curación. Pero os santos non o fan así porque si, senón que hai que pedírllelo e compensalos dalgún xeito, porque se pensa que nada é gratuito, que todo nesta vida é a cambio de algo. A relación é sinxela: o ofrecido pide a intercesión do santo, este actúa e concédese o favor, polo que o ofrecido debe compensalo levando unha esmola. Unha relación directa, pero desigual, porque a graza é limitada e poida que non chegue para todos.

O ofrecemento ten un compoñente de sacrificio que se traduce no desprazamento até o santuario e, ás veces, en facer o último tramo ou dar varias voltas arredor da capela de xeonllos. Este desprazamento, que antes era sempre a pé, enténdese como un acto de sacrificio e purificación antes de entrar en contacto co sagrado. O desprazamento é tamén unha metáfora da idea cristiá da vida: camiño penitencial para lograr a salvación. O andar de xeonllos é algo que cada vez se ve menos nos santuarios, son casos illados, mais aínda persisten (Fig. 5).

En relación coa purificación están as fontes que hai sempre ao pé do santuario. O romeiro bebe ou lávase con esa auga porque está impregnada do sagrado e implica un contacto co benfeitor, pero tamén porque a capacidade de curarse está admitida por unha experiencia e práctica acumulada ao longo de varias xeracións –é tradición–, e porque o sagrado tamén é unha construción social e cultural que ten sentido nese

contexto local e social, algo que forma parte dunha identidade, dun xeito de entender a realidade. A fe do devoto na imaxe dun santuario está fundamentada non só en motivos estritamente relixiosos, senón tamén na confianza no grupo, no espírito do grupo e nunha tradición compartida, nunha pertenza a un grupo social (Fig. 6).

Outros rituais de curación teñen que ver coas pedras, como no caso da romaría da Virxe da Barca (Muxía) ou San Bieito da Cova do Lobo (Barbadás). No primeiro as pedras están relacionadas coa lenda da aparición da Virxe ao apóstolo Santiago. Noutros santuarios é a terra o elemento significativo e a xente leva unha mancha de terra bendicida porque cren que ten poder de fecundidade, as árbores ou as augas do mar, como acontece aínda no santuario da Lanzada.

Pero as romarías, ao contrario que as festas locais, son espazos para o anonimato nos que o romeiro se pode atopar con outra xente e con outras cousas que non forman normalmente parte do espazo da súa vida cotiá. O romeiro sae fóra dos límites da súa comunidade e renova e amplía a mirada, ve outras cousas e veas con outros ollos. Mais isto é algo que perde forza no contexto actual, onde as novas tecnoloxías permiten saír do espazo cotián permanecendo e estando no lugar de sempre, facilitan o desprazamento e a visión do de fóra.

No interior do templo procúrase o contacto directo co sagrado tocando a imaxe ou pasando a man ou un pano por ela para que quede impregnado da sacralidade. Se non se pode tocar directamente a imaxe inténtase unha forma indirecta ou interposta, tocando algo que estivese en contacto directo con ela, por exemplo as fitas, que poden colgar das andas ou da imaxe e que se colocarían como adorno. Nalgúns santuarios hai o costume de “poñer o santo”, de tocar cunha imaxe a persoa. Normalmente isto faino unha persoa e, mentres pasa a imaxe pola cabeza, polos ombreiros ou polas costas do devoto ou devota, recitará unha xaculatoria (Fig. 7).

Son estas prácticas de relixiosidade non sempre ben miradas pola Igrexa oficial, polo que podemos definilas como prácticas locais dun sistema cultural onde interactúan



Fig. 7. A romaría permite o contacto co sagrado.



Fig. 8. A estampa como outra xeito de contacto co sagrado.



Fig. 9. A procesión é un dos momentos máis importantes nunha romaría.

elementos da economía, do social e do medio natural. Non son outras formas de relixión, senón prácticas distintas que traducen unha interpretación ou lectura local dun mesmo sistema global de crenzas e que se poden apartar da ortodoxia oficial, mais non separarse totalmente dela.

Os romeiros queren levar unha estampa do santo ou santa que se venera no santuario, e lévana despois de depositar unha esmola e quizais de tocar con ela a imaxe. Nalgúns santuarios hai unha persoa encargada de coller a estampa da man dos romeiros e refregala pola imaxe, que, como dixemos, é unha forma interposta de contacto co sagrado. A estampa non é unha reprodución para enmarcar e mirar para ela; é un obxecto imbuído da sacralidade da imaxe, polo tanto, algo para tocar, para estrugar na man, para levar no peto, para bicar, para usar e establecer da-

quela un contacto cunha representación sacra. Tamén foron usadas como medio para propagar o culto. Algúns santuarios encargaron a artistas, de renome no seu momento, a realización desas estampas, como Josef Santos Maragato, Melchor de Prado Mariño ou Xosé Brocos, por citar tres nomes de sona no ambiente artístico compostelán (Fig. 8).

O clímax relixioso de toda romaría atínxese coa

misa maior e a procesión, como afirma González Reboredo<sup>20</sup>. E dos que van en procesión, non todos o fan por un feito ou un comportamento relixioso, por estrita devoción, senón por devoción social. Así, o poeta muxián emigrado a Bos Aires, Xervasio Paz Lestón<sup>21</sup>, leva en procesión o patrón da súa parroquia, San Xulián: “E leveite en

<sup>20</sup> X. M. González REBOREDO, “A mesta fraga das festas de Galicia”, en B. Vázquez González, (coord.), *Tempos de festa en Galicia. Entre os reis e o mes de maio*, Santiago de Compostela, Fundación Caixa Galicia, 2006, pp. 19-53.

<sup>21</sup> “Festa de San Xulián”, en Miro Villar, *A poesía de Xervasio Paz Lestón*, Sada, Edición do Castro, 1998, pp. 220-223.

procesión/ (sin fe, pero con respecto)”, di nun dos seus poemas rememorando a súa terra natal (Fig. 9).

Rematada a procesión, e devolta de novo a imaxe ao interior do seu santuario, a romaría segue.

A romaría tamén é festa. Ten un compoñente lúdico e este forma parte da vivencia do santuario e salpícao da vida comunitaria. Nalgunhas romarías esta parte lúdica era sufragada cos fondos do santuario, malia os avisos constantes da oficialidade eclesiástica de que se moderen os gastos en pólvora, gaiteiros e comida en exceso, case sempre denominadas pitanzas que, moitas veces, debían ser comidas pantagruélicas polas cantidades de produtos que había na mesa dos cregos, especialmente carnes diversas e viño.

A comensalidade é, en moitas romarías, un elemento importante. Ir de romaría era tamén unha ocasión para se encontrar coa familia e cos amigos que non ves todos os días, para estreitar os lazos familiares e de amizade, e isto facíase tamén sentando a comer todos xuntos. Nalgunhas romarías a comida en abundancia e compartida era tamén un ritual simbólico de achega contra as fames endémicas que se padecían ou contra as necesidades vitais que moitos sufrían. Era como unha paréntese de exceso nun tempo de carencias. Por isto, as confrarías institucionalizaron estas comidas para os confrades ou para os pobres, como no caso da Faguía de Carnés (Vimianzo) onde na tarde da véspera se repartía un prato de callos entre os romeiros<sup>22</sup>. Neste contexto entendemos as confrarías non só como institucións devocionais, senón como institucións de sociabilidade e axuda mutua. Contra esta práctica e excesos loitaron constantemente as autoridades eclesiásticas, moitas veces pouco ou nada apoiadas polos cregos locais que participaban deles.

Acudir a unha romaría significa expresar a pertenza a un territorio social e compartir cos demais unha serie de elementos ritualizados que configuran unha forma simbólica e social, polo tanto unha certa maneira de comportarse e, así, podemos dicir que os rituais festivos son expresións simbólicas da vida social. A romaría, como toda festa, reafirma un sistema de significados compartidos que nos dan seguranza como membros dunha comunidade. Porque as vilas, as parroquias, as aldeas, non son simplemente unha suma de homes e mulleres, son comunidades cun xeito de vida en común, cuns valores e uns símbolos, cunhas normas, cunha historia compartida, cunha cultura de seu e cun proxecto de futuro que xera tamén unha sociabilidade ritual.

Os santuarios son construcións históricas, pero recórrese a una lenda para darlle un carácter extraordinario e vincular a imaxe a un territorio concreto e a unha comunidade. Todo santuario ten a súa lenda que lle dá prestixio e o sitúa nunha xeografía simbólica. En moitos a lenda é moi sinxela e simplemente narra que o santo ou santa apareceu na fonte ou sobre un pedra. Noutros o relato está máis elaborado e entra xa dentro dun repertorio moi xeneralizado entre a haxiografía ibérica. Aquí estaría, por exemplo, a lenda da aparición da Virxe da Barca, da Virxe do Cristal ou da Virxe da Franqueira, relatos todos recollidos por Juan de Villafañe en 1726.

<sup>22</sup> Agora seguen repartíndose, previa adquisición dun tique que dá dereito a unha cunca e un prato de barro.

A existencia dunha lenda é unha expresión do interese social por recoñecer o feito como un acontecemento excepcional<sup>23</sup>, algo que chama a atención sobre un punto concreto que serve de encontro entre as xentes dese territorio e un ser sobrenatural. Unha vez que se di que en tal lugar apareceu unha imaxe, ese lugar convértese nun escenario ritual e nun espazo socializado e ao que a comunidade terá que desprazarse polo menos unha vez ao ano. Ademais, a aparición dunha imaxe é unha mostra da súa condición de sagrada e de que merece recibir culto, xustifícao. A lenda dá primacía á imaxe, mais tamén contextualiza a nivel local imaxes universais.

## Rituais en transformación

Aparecen na paisaxe novas romarías que non teñen como referente unha imaxe relixiosa e si un elemento gastronómico, un produto local ou un feito histórico, elementos que se convierten en referentes importantes para unha nova celebración. Son as que podemos chamar romarías laicas, vinculadas a una racionalidade económica ou a crear un atractivo turístico, a unha demanda de reforzar a identidade local; algunhas seleccionan elementos da tradición, outras non, pero sempre procuran buscar un elemento que se considera identificativo cunha determinada localidade.

A romaría, como festa, ten uns compoñentes vinculados aos rituais, á comensalidade e ao baile, é dicir, a romaría era un todo e, agora, nalgúns casos, fractúrase en espazos nos que non se integran todos os participantes e aparecen grupos fortemente contrastados, como na romaría de San Fins do Castro (Cabana de Bergantiños), que partiu a festa en dúas metades ben diferenciadas: por unha banda están os denominados “os do viño”, grupos de xente moza que chegan ao campo da romaría cargados con botellas e caixas de viño tinto co fin de tiralo uns aos outros e de non participar nos outros rituais da romaría; por outra están os que se fan chamar “romeiros de sempre”, os que defenden a “romaría de sempre”, que acoden para asistir á misa, á procesión, ao ritual de lavarse na fonte e a saudar ou falar con outra xente e merendar sobre a herba, algo que moitos deixaron de facer agora. Mais o concepto “de sempre” é unha realidade cambiante, non pode ser unha foto fixa no tempo.

Neste contexto de transformación e cambios as romarías seguen sendo algo útil para marcar os ritmos da vida social, pero esta presenza no calendario xa non ten ese apego á natureza, xa non ten a natureza como referencia. As romarías poden marcar agora ritmos creados por novos grupos sociais que non teñen unha clara base territorial, como antes podía ser a aldea, a parroquia ou a vila, e que ven nestas festas unha oportunidade especial para xuntarse e fortalecer os lazos de amizade entre eles. Neste sentido

---

<sup>23</sup> Honorio VELASCO, “Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local”, en C. Álvarez Sataló, M<sup>a</sup> J. Buxó e Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular I. Antropología e Historia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 401-410.



Fig. 10. Na fonte para lavar as verrugas ou as manchas do viño tinto. San Fins do Castro, Cabana de Bergantiños (A Coruña).

pódese dicir que na romaría conviven tempos distintos e semánticas variadas, mesmo opostas, como ocorre onde o seu espazo foi tomado por grupos de mozos e mozas que buscan outras formas de celebrar ese tempo festivo.

Estes novos grupos sociais, modelados por grupos de amigos e amigas, compañeiros de traballo ou dunha entidade asociativa, encontran nas formas rituais tradicionais un espazo para o desafogo individual e colectivo, para gozar dun tempo de efervescencia e exaltación colectiva, expresar emocións que non poden mostrarse na vida cotiá. Neste sentido a romaría é un tempo de caos ou ausencia de orde xeneralizado que segue funcionando como un tempo de ruptura. A estes novos romeiros xa non lle interesa a carga e profundidade histórica dos rituais, interésalles o seu presente, a participación ou desculpa destes para reforzar a súa identidade, pero a carga histórica, o prestixio social e de tradición de certos rituais dánlle prestixio e, así, hai romarías que teñen máis poder de atracción para estes novos grupos ca outras, especialmente para os grupos da mocidade. Neste panorama os procesos rituais son percibidos como situados nun contexto de cambio e non como algo establecido e fixado como canónico nun determinado momento e que se debe seguir sen contestar.

A transformación na lectura dos rituais festivos ten tamén que ver con un apartarse do territorio, do local, cunha desterritorialización dos propios habitantes dentro do seu territorio ou con novas forma de territorialización. Hai un cambio con respecto ao

territorio como elemento que serve para articular unha memoria individual e social, un cambio con respecto a cando a agricultura e a pesca tradicionais eran soportes do sistema económico, eran o medio normal de vida de moitas xentes.(Fig. 10).

## Conclusión

Todos queremos seguir celebrando as nosas romarías porque son expresións culturais específicas da nosa sociedade coas que, dun xeito ou doutro, nos identificamos. Tamén porque falan da vitalidade dunha sociedade. Se hai festa, hai grupo, hai comunidade. E na festa reproducimos a identidade dese grupo, visualízase ese *nós* en contraposición aos *outros*. Se un ano non se fai a festa é unha mostra da pouca vitalidade desa realidade social. Moitas romarías foron desaparecendo porque a sociedade que as creou se foi transformando ou a base social e económica que as mantiña esmoreceu e non foron capaces de se reconverter. Pero ao tempo que unhas esmorecen outras florecen e seguen mantendo a súa presenza na nosa paisaxe.

Podemos preguntarnos por que nunha sociedade que se afasta dos modos tradicionais de produción, como eran a agricultura e a pesca, seguimos indo ás romarías orixinadas nesa realidade que non domina as nosas vidas. E aquí podemos dicir que hoxe hai aspectos de antes que seguen tendo presenza e importancia para unha sociedade moderna: a natureza na que se asentan, que seguen sendo lugares para a interacción social fóra do cotián e que segue habendo xente que pensa que son lugares especiais para entrar en contacto co sagrado.

Por todo isto, os santuarios forman parte da nosa paisaxe cultural e están nunha paisaxe que merece ser preservada e coidada, como eles merecen seren estudados para un maior coñecemento deste rico patrimonio, tamén protexidos, favorecendo as condicións para que a romaría como festa se manteña viva.

**Volver ao índice**



# As catedrais de Mondoñedo: proposta para unha vía cultural

Mario Crecente Maseda

Arquitecto, España



Fig. 1. Bosquexo da catedral de Mondoñedo. © Mario Crecente.

## Introdución

A miña primeira relación co Bispado de Mondoñedo-Ferrol (Figs. 1, 2) é a natalicia, porque a Terra Chá acolleu ese berce primeiro, e puidera ser que unha temperá visita á nobre vila de Mondoñedo alentara un inicial interese arquitectónico. Visita que xa



Fig. 2. Vista da vila de Mondoñedo dende o pazo de Santo Isidro, 1848. Arquivo Catedralicio.

daquela motivara a pegada no seminario do tío Xosé, o poeta Xosé Crecente Vega, do que por certo se cumpriron 125 anos do seu nacemento no ano 2021, e que agarda unha vez máis o recoñecemento da Real Academia Galega.

A nosa primeira intervención profesional no Bispado de Mondoñedo-Ferrol ten xa algúns decenios, e máis tarde espallouse coa extensa complexidade que as súas diversas sés pesentaron ao longo dos séculos polo norte da provincia de Lugo.

Daremos conta das obras proxectadas e dirixidas na catedral de Mondoñedo, na reitoral de San Martiño de Mondoñedo no concello de Foz, ou os traballos do Plan para a ordenación do Monumento Natural das Catedrais no concello de Ribadeo, para rematar de novo no concello de Mondoñedo co proxecto d e novo Museo Catedralicio e Diocesano, que cabido e bispado propoñen para recuperar o pazo episcopal, sen esquecer unha afastada intervención no santuario de Arante no concello de Ribadeo.

Neste artigo presentamos de maneira resumida estas intervencións arquitectónicas, na planificación, rehabilitación, equipamento ou musealización de edificacións da diocese, ou máis concretamente das súas catedrais, e concluímos cunha proposta que consideramos central para a comprensión da riqueza deste singular bispado, como é a de propoñer unha vía cultural sobre a base das distintas sés e lugares que ocupou o báculo.

O meu entendemento como profesor de Xestión Turística do Patrimonio estará presente nas reflexións e propostas que se desenvolven, e tamén a crenza de que unha mellor relación entre patrimonio e turismo é posible, e mais aínda, moi necesaria.

Non se trata só de adxectivar un e outro, patrimonio e turismo ou turismo e patrimonio: cultural, sostible ou consciente, senón de substantivar os dous, e levar esa relación

ao terreo da ordenación territorial e a planificación, porque é sobre o terreo onde a teoría se pode facer realidade e acadar así o necesario equilibrio.

## 1. Antecedentes

### As primeiras actuacións na catedral de Mondoñedo

A primeira intervención realizada na Diocese de Mondoñedo ao longo da miña carreira profesional foi na catedral de Mondoñedo entre os anos 1994-1996, como director do equipo redactor do Proxecto de Iluminación.



Fig. 3. Proxecto de iluminación interior da catedral de Mondoñedo.

Nunha primeira fase levouse a cabo o alumeadado da nave central da catedral (Fig. 3), con vinte luminarias para o alumeadado do retablo maior e con proxectores cenitais instalados en todos os capiteis para a iluminación do conxunto da nave principal. Nunha segunda fase, abordáronse o deambulatorio e as súas capelas, así como as naves laterais, con proxectores sobre os capiteis destas. Ambas as fases foron acometidas a través dos orzamentos da entón Consellería de Cultura da Xunta de Galicia, Secretaría Xeral para o Turismo.

Nunha terceira fase, con cargo á aportación de Endesa, ilumináronse as pinturas murais, a sancristía e o coro, tanto o instalado no presbiterio como o localizado no cruceiro esquerdo. Nesta mesma actuación, e co obxecto de evitar calquera dano posible nas pinturas do teito do transepto, instaláronse tamén filtros nas luminarias que as alumean.

O deseño da iluminación pretendía expresar a configuración arquitectónica do templo coas bóvedas de cruzaría da nave central, destacar o altar maior, e acompañar o deambulatorio a naves laterais, e todo isto co menor impacto posible en muros e paramentos.

Toda esta iluminación está aínda hoxe en uso e cumpre coa súa función, grazas ao traballo de execución do enxeñeiro José Manuel López Fernández, aos equipos de Erco e ao mantemento de Valentín Ínsua, campañeiro da catedral.

Posteriormente, e dentro dos plans de catedrais promovidos polo Ministerio de Cultura, o Cabido promoveu a redacción do Plan Director da Catedral de Mondoñedo (Fig. 4) dirixido polo arquitecto



Fig. 4. Portada do avance do Plan Director da Catedral de Mondoñedo.



Fig. 5. Centro de interpretación da Basílica de San Martiño de Mondoñedo.

Antonio de Vega, no que participamos varios autores de distintas disciplinas, e cun papel moi relevante do entón arquivista don Enrique Cal Pardo.

Dentro dos estudos e propostas deste plan director, fomos responsables de redactar o Plan de Uso e Xestión, nunha catedral entón “deserta”, que tiña como un valor principal as tres sés, suxerindo xa naquel momento un avance da proposta que agora se recolle e detalla no presente artigo.

### **A rehabilitación da casa reitoral de San Martiño de Mondoñedo (Foz) como centro de interpretación**

As nosas actuacións na casa reitoral de San Martiño de Mondoñedo en Foz teñen a súa orixe antes do cambio de século con estudos previos. No ano 2004, e para o Bispo de Mondoñedo-Ferrol, redactamos un proxecto de melloras na cuberta da edificación cuxo estado poñía en perigo a integridade do conxunto.

Posteriormente, a Dirección Xeral de Patrimonio Cultural promoveu un proxecto de intervención que tiña como obxectivo a adecuación do inmovible, tras un período sen uso, así como o seu equipamento e posta en servizo como soporte dunha colección visitable, para a interpretación do conxunto monumental. O seu desenvolvemento levouse a cabo en fases sucesivas que permitiron acadar o estado actual (Fig. 5).

En 2012, por encargo da Dirección Xeral de Patrimonio, reorganizouse a casa reitoral para aloxar dous usos diferenciados, por un lado o de vivenda e, por outro, un novo uso como museo vencellado á igrexa. Crecente Asociados, coa colaboración do arquitecto José Luís Martínez Raído, redactou un proxecto que distribuía a edificación en dúas zonas independentes con entradas propias. A planta baixa e metade da planta primeira destinadas a museo, mentres que o resto da planta primeira e a planta baixo-cuberta reservábanse para residencia do párroco. Aproveitouse a disposición construtiva orixinal da casa resolta en dúas coxías para separar os usos da planta primeira mediante o muro mestre central. Realizouse un acondicionamento e urbanización exterior, e rehabilitouse a edificación anexa, como garaxe e depósito dos pasos de Semana Santa, completando así o proceso de recuperación do conxunto.

Anos máis tarde, a Dirección Xeral de Patrimonio Cultural encargounos a redacción dun proxecto básico e de execución das obras de adecuación da casa reitoral de San Martiño de Mondoñedo, así como a posterior dirección de obra, executada entre xullo de 2017 e abril de 2018 pola empresa construtora Abal, e coa colaboración de Jose Luís Martínez Raído e Luís Villar. O obxecto desta última actuación foi a posta en servizo da casa reitoral para convertela nun centro de interpretación. Finalizadas as obras coordinamos tamén a fase de musealización, co historiador Manuel Castiñeiras como asesor, Pepe Barro como museógrafo, Rey de Oros como historiadores-documentalistas e Sebastián Rodríguez como executor da musealización, que hoxe se pode contemplar cando se visita a reitoral; queda pendente de uso o espazo habitacional.

O proxecto museístico desenvolvido proponse ao visitante un percorrido que comeza no exterior, a través de paneis que presentan a evolución do templo ao longo das súas diversas fases históricas.

No interior dispónse un espazo de recepción de visitantes e sete salas. As dúas primeiras están destinadas ao período comprendido entre os séculos VI e IX, que se corresponde coas orixes da diocese, abrangendo desde a sé “britoniense” ata a restitución da sé en Mindunieto. A sala terceira xira en torno a san Rosendo e á basílica perdida do século X, cunha proxección de volume do edificio. As salas cuarta e quinta afondan na construción da basílica romana desde as ópticas arquitectónica, escultórica e pictórica, con espazo para as figuras lendarias e históricas do momento, como o Bispo Santo. Completan a exposición as salas sexta e sétima, dedicadas á arquitectura palaciana, coa cámara do bispo, a sala abovedada e a exposición do “Tesouro de san Rosendo”.

O espazo conta tamén cun salón de actos, habilitado para o seu uso como sala de proxección ou de exposicións temporais, ao estar dotado dos medios audiovisuais precisos, e onde se desenvolveu un ciclo de conferencias de apertura.

### **O ciclo de conferencias con motivo da inauguración do Centro de Interpretación de San Martiño de Mondoñedo (Foz)**

Tras a inauguración do centro, o 1 de xuño de 2018, programamos un ciclo de conferencias que se estendeu desde xuño a decembro dese mesmo ano e que tivo de tema central a análise da historia do monumento desde diversas disciplinas. Nas distintas sesións organizadas participaron o profesor de arte medieval Manuel Castiñeiras González, a restauradora Blanca Besteiro García, os arqueólogos Luís Cordeiro Maañón e Celso Rodríguez Cao, o deán da catedral de Santiago, don Segundo Leonardo Pérez López, o arquitecto Ignacio López de Rego e o deseñador Pepe Barro.

Como broche final ao ciclo de conferencias, organizouse un encontro que non estaba inicialmente previsto pero que se revelou como unha oportunidade, dadas as analogías detectadas entre a catedral de San Martiño de Mondoñedo e a catedral de Veszprém, en Hungría. Ambas comparten o feito de seren as primeiras catedrais dos seus respectivos países e de localizarse nun *finisterrae*. Esta localidade húngara conecta tamén coas orixes de san Martiño de Braga, figura relacionada coa expansión do monacato en Galicia e fundador do Bispado de Dumio, do que o Bispado de Mondoñedo recolle o testemuño.

Como resultado, o 20 de marzo de 2019, coincidindo coa festividade de San Martiño, celebrouse o encontro San Martiño de Foz (España) – Veszprém (Hungría), promovido pola Xunta de Galicia, a Diocese de Mondoñedo-Ferrol e o Concello de Foz, e organizado por Crecente Asociados.

O acto tivo lugar na basílica de San Martiño de Mondoñedo, e foi inaugurado por representantes das tres institucións promotoras, Bispado, Concello e Xunta de Galicia. A continuación, interviñeron os convidados da cidade de Veszprém: o director do Arquivo Arquidiocesano de Veszprém, Balázs Karlinszky; a directora da Oficina de Turismo, Beáta Bérczi; e a directora de márketing da Oficina de Turismo, Szilvia Görbicz, que fixeron unha presentación da súa cidade desde os puntos de vista sacro, cultural e turístico. Para pechar o acto, o historiador Anselmo López Carreira fixo un percorrido pola biografía de san Martiño de Dumio e a súa pegada na historia de Galicia.

### **O Plan Especial de Protección da Praia das Catedrais e o estudo “O Turismo na Praia das Catedrais”**

No ano 2015, tras a aprobación do Plan Xeral de Ordenación do Concello de Ribadeo, a administración municipal convocou o concurso para a redacción do PE\_1, Plan Especial de Protección da Praia das Catedrais, co obxectivo de ordenar urbanisticamente a praia das Catedrais (ou de Augas Santas, segundo a súa denominación tradicional) e a súa contorna, cunha superficie de 56 hectáreas.

Crecente Asociados constituíu un equipo xunto a GAU Arquitectura e Urbanismo e o Instituto de Biodiversidade Agraria e Desenvolvemento Rural (Ibader), e presentou a proposta “A Terra non é máis que o debuxo do Mar”, á que lle foi adxudicada o devandito concurso, e se fixo cargo da redacción do documento técnico, aprobado definitivamente polo pleno do Concello na sesión extraordinaria que tivo lugar o día 9 de xuño de 2020.

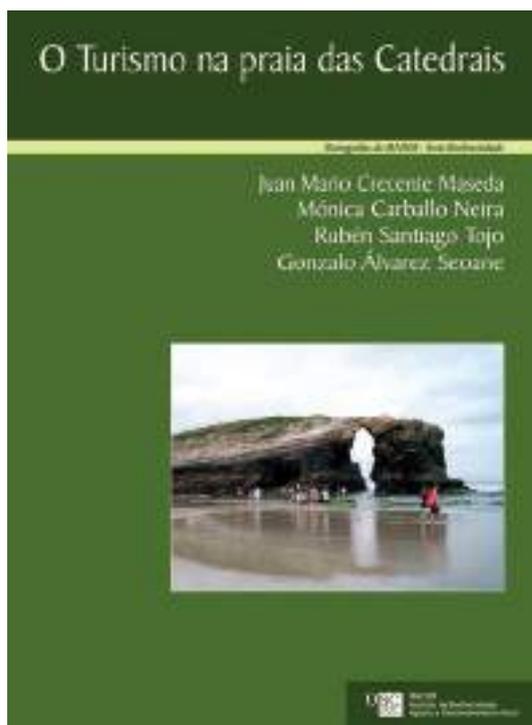


Fig. 6. Portada do libro *O Turismo na Praia das Catedrais*.

Aínda que o plan pretendía preservar o monumento natural, entre os traballos a desenvolver non se contemplaba a análise do fenómeno turístico, principal condicionante da situación actual deste lugar. É por isto que en paralelo ao desenvolvemento do Plan Especial, o equipo de Crecente Asociados elaboramos por iniciativa propia un estudo ao respecto, que foi publicado como unha monografía do Ibader, dentro da Serie Biodiversidade, baixo o título “O Turismo na praia das Catedrais”, e que levamos a cabo coa colaboración dos nosos colegas, Mónica Carballo, Rubén Santiago e Gonzalo Álvarez.

Nesta obra analízase a oferta e a demanda turística a diferentes escalas territoriais (parroquia da Devesa, municipio de Ribadeo, xeodestino da Mariña Lucense, provincia de Lugo

e Comunidade Autónoma de Galicia) e realízase unha aproximación ao número de turistas que reciben a praia e o ámbito do monumento natural, a partir do manexo de datos turísticos existentes e de visitas ao lugar para a medición manual de visitantes en diversas xornadas de 2016, que se consideran representativas polas súas diferentes condicións meteorolóxicas, de coeficiente de mareas e de tempada turística.

O estudo (Fig. 6) analiza tamén as estratexias de promoción e comercialización que levaron a praia a se converter nun dos principais focos de atracción turística de Galicia e remata coa presentación dunha serie de casos de referencia en materia de xestión de fluxos turísticos (Stonehenge, Giant’s Causeway e Newgrange, Knowth e Brú na Bóinne).

A grande achega desta publicación é a elaboración dunha estimación sobre o número de visitantes a dúas escalas (praia / monumento natural) e sobre a evolución prevista para os próximos anos en base a tres escenarios posibles: de mínimos, intermedio e de máximos. No escenario de máximos, o monumento natural acadaría o millón de visitantes en 2021, coincidindo co ano santo.

As conclusións do estudo permiten identificar prioridades, como son a necesidade dun centro de acollida e información ou o redeseño de accesos e aparcadoiros vencellados ao tren como principal vía de chegada. A partir das recomendacións para a axeitada planificación turística deste lugar, desenvolveuse o Plan Especial (Fig. 7), aprobado

definitivamente en xuño de 2020 e que se considera imprescindible para asegurar un futuro sostible para As Catedrais.

### A proposta de rehabilitación e ampliación do Museo Diocesano

En 2018, por encargo da Diocese de Mondoñedo-Ferrol, Crecente Asociados elaborou unha proposta de rehabilitación e ampliación do Museo Catedralicio e Diocesano nas antigas dependencias (residencia) do pazo episcopal, que tiña como obxecto incorporar o papel do edificio na cidade e no territorio do Bispado, e completar a rehabilitación do conxunto catedralicio, permitindo recoller e presentar unha selección do excepcional patrimonio moble que atesouran a Diocese e o Cabido.

Esta proposta presentouse á convocatoria de axudas para financiar traballos de conservación ou enriquecemento de bens inmoables do Patrimonio Histórico Español, dentro do programa “1,5 % Cultural” do Ministerio de Fomento, que finalmente non resultou seleccionada.

Con motivo dos estudos levados a cabo en 2018, descubriuse que en 2019 se celebraban os 800 anos de historia

da catedral da Asunción (Fig. 8), tomando como efeméride o inicio, no ano 1219, do pontificado do bispo Martín I, que foi o prelado que trasladou de modo definitivo a sé episcopal a Mondoñedo, e o impulsor da construción da actual catedral, consagrada por el mesmo en 1246.

Para celebrar este acontecemento, a Diocese de Mondoñedo-Ferrol organizou unha exposición itinerante e encargoulle a Crecente Asociados a coordinación dun ciclo de conferencias, inicialmente previstas de novembro de 2019 a maio de 2020 e que se viron interrompidas pola irrupción da pandemia COVID19. As comunicacións presentadas por diversos especialistas neste marco foron a base para a publicación do volume **34 da revista *Estudos Mindonienses***.



Fig. 7. Portada do documento de Inicio do Plan Especial de Protección das Catedrais.



Fig. 8. Logo do 800 aniversario da catedral de Mondoñedo.

## 2. As catedrais de Mondoñedo

### Os valores culturais

Os traballos presentados no capítulo primeiro contextualizan o coñecemento acumulado polo equipo de Crecente Asociados nas últimas décadas sobre o territorio da Diocese e os seus complexos valores patrimoniais, hoxe descoñecidos polo gran público e a maioría dos visitantes da comarca.

O amplo arquivo de planimetría, estudos históricos e materias gráficas recompilados, así como as visitas e recoñecemento de inmobles, as súas coleccións de patrimonio moble e as entrevistas cos representantes da Diocese e das distintas administracións presentes no territorio son os alicerces para formular a proposta “As Catedrais de Mondoñedo” que outorga o título a este artigo e que se explica no capítulo 3.

Pártese da comparación das tres catedrais, San Martiño de Mondoñedo, a colexiata de Ribadeo, e Santa María da Asunción, inmobles de diferente dimensión física pero que comparten unha mesma dimensión patrimonial, ao estar todas declaradas Ben de Interese Cultural, ao amparo da lei 5/2016, de 4 de maio, do patrimonio cultural de Galicia (Fig. 9).

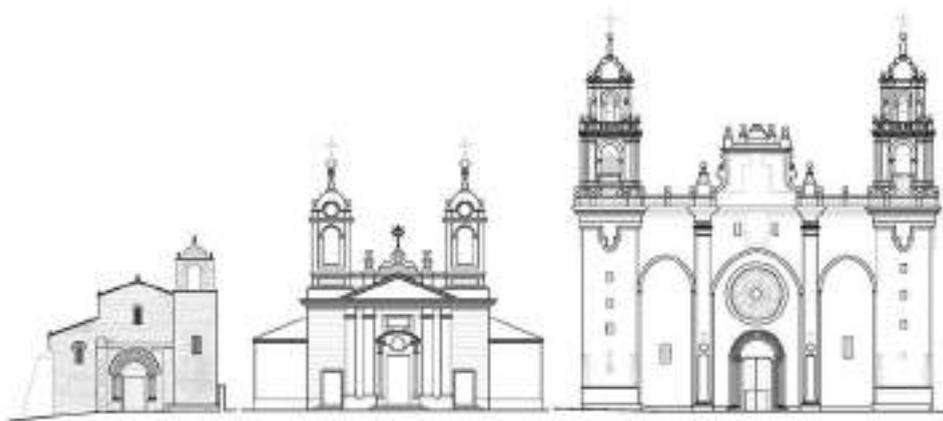


Fig. 9. Siluetas de San Martiño de Mondoñedo, en Foz, ou fachada proxectada para a colexiata de Ribadeo; e a fachada de Santa María da Asunción, todas á mesma escala.

A catedral da Nosa Señora da Asunción de Mondoñedo (BIC.000.006) foi a primeira en obter a declaración, ao ser nomeada monumento nacional por Lei do 24 de maio de 1902 do Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes. Posteriormente, esta mesma institución ditou a declaración da basílica de San Mariño de Mondoñedo (BIC.000.036) como monumento histórico-artístico por decreto do 4 de xuño de 1931. A colexiata de Ribadeo, aínda que non conta cunha declaración específica, está integrada dentro do conxunto histórico de Ribadeo (BIC.000.573), en virtude do decreto 266/2004, do 11 de novembro, polo que se declara ben de interese cultural, coa categoría de conxunto histórico, a vila de Ribadeo na provincia de Lugo.

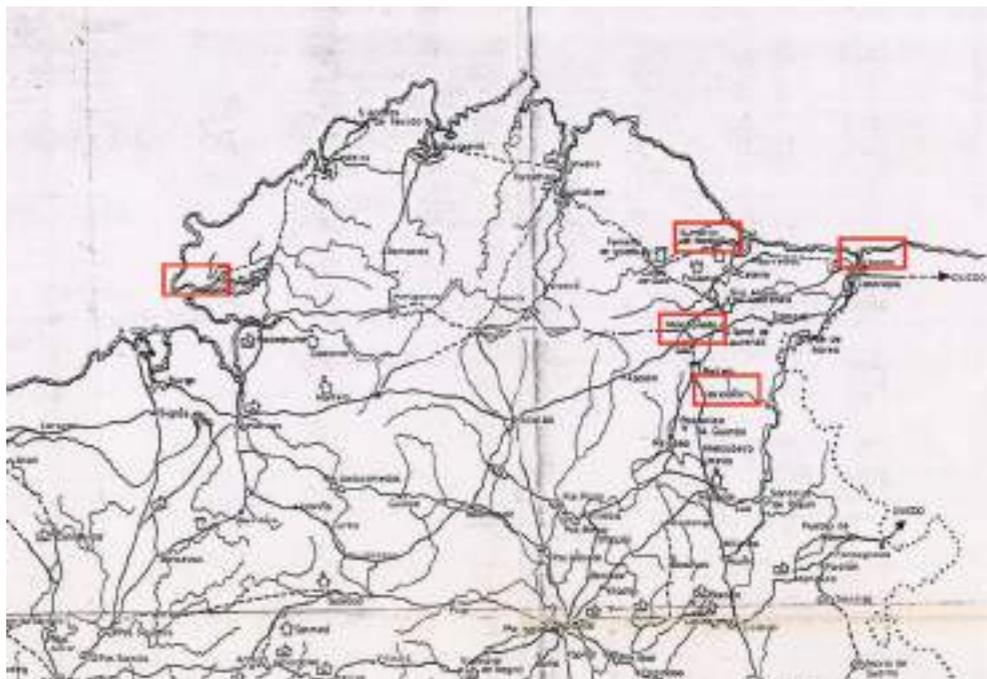


Fig. 10. Sés históricas da Diocese mindoniense sobre o mapa dos camiños medievais de Elisa Ferreira Priegue.

A estas declaracións habería que sumarlles a declaración do conxunto histórico de Mondoñedo (BIC.000.369), a través do decreto da Consellería de Educación e Ordenación Universitaria da Xunta de Galicia, do 23 de maio de 1985. Ademais, a catedral de Mondoñedo forma parte dos Camiños de Santiago do Norte Peninsular, declarados patrimonio mundial pola UNESCO en 2015.

Elisa Ferreira Priegue, á que consideramos a maior estudosa dos camiños medievais na nosa comunidade, é autora do libro *Los Caminos Medievales en Galicia*<sup>1</sup>, manual de referencia no que detalla a trama viaria medieval na zona, e as súas variantes e conexións territoriais. Esa época medieval coincide coa itinerancia da sé da Diocese (102 anos moi activos), polo que superpoñer as diversas sés aos camiños documentados pola historiadora é unha forma de nos aproximar ás distintas localizacións destas.

A fig. 10 amosa un percorrido espacial e temporal desde a proto-sé de Bretoña ata a máis contemporánea de Ferrol, pasando, por orde cronolóxica, por San Martiño de Mondoñedo, Mondoñedo (Valibria) e Ribadeo, sendo estas tres últimas as sés medievais consolidadas nas que se centra esta proposta.

<sup>1</sup> ELISA FERREIRA PRIEGUE, *Los caminos medievales de Galicia*, Ourense, Museo Arqueolóxico Provincial, 1988 (Anexo 9 *Boletín Auriense*).

## O despertar turístico

A partir de finais do século XIX o turismo configúrase como un sector económico en constante expansión. Ao mesmo tempo, gañan importancia as estratexias publicitarias en todos os ámbitos de promoción, que se aplicarían tamén a este sector. En 1928, coa creación do Patronato Nacional de Turismo, nacen as iniciativas de publicidade turística desde o ámbito público, entre as que destaca o cartel como soporte.

Os atractivos arquitectónicos foron os que acadaron un maior impacto nestes primeiros tempos, co obxecto de presentarlle ao público nacional e internacional os valores históricos e artísticos de España. Neste contexto, os elementos patrimoniais analizados neste artigo foron obxecto de interese pola publicidade turística da época, así como en períodos posteriores, salientando en especial os últimos anos da década de 1960, da man do Ministerio de Información y Turismo.

Nos anos seguintes, ao interese monumental da Mariña lucense, únenselle dous activos que han protagonizar a publicidade turística ata os nosos días (Fig.11).



Fig. 11. Recursos turísticos de Mondoñedo e Ribadeo nos cartéis turísticos de España (1929, 1968, 1998, 2002 e 2005) e Galicia (2016).

Dunha banda o Camiño de Santiago, que desde a década de 1990, e en especial a partir do Xacobeo de 1993, comeza a configurarse como recurso turístico ata se converter nos nosos días no principal produto turístico de Galicia. En 1998 a catedral de Mondoñedo forma parte dun cartel editado pola Secretaría de Estado de Comercio, Turismo y Pequeña y Mediana Empresa que tiña como motivo central o Camiño do Norte.

Doutra banda, a praia de Augas Santas, coñecida desde os anos 60 como As Catedrais, posiblemente a causa dos directores do campamento xuvenil da Devesa, que serían os primeiros en referirse a este areal como “A Catedral”. A comezos da década de 1980, o presidente Leopoldo Calvo Sotelo foi fotografado no areal, contribuíndo a difundir este espazo en todo o estado. Ao longo dos anos seguintes a popularidade da praia incrementouse progresivamente, ata chegar a

ser, desde 2002, unha imaxe habitual das campañas de promoción turística, tanto a nivel nacional como, especialmente, autonómico.

A aceleración da súa popularidade viuse favorecida polos recoñecementos outorgados en diversas plataformas, destacando a distinción de Trivago en 2013 como primeira

praia preferida polos europeos, así como polo efecto das redes sociais e, especialmente pola mellora da súa conectividade grazas á construción da Autovía do Cantábrico (A8) que une Baamonde (Lugo) e Bilbao, e cuxa construción se iniciou en 2007 e rematou en 2014.

A saída 516 da A8 é un nó de acceso directo á praia, localizada a tan só 2 km e especificamente sinalizada cun rótulo monumental, o que podería ser outras das razóns fundamentais para explicar o éxito da praia e a saturación experimentada nos últimos anos, motivo polo cal a Consellería de Medio Ambiente estableceu en 2015 un límite de 4.812 visitantes diarios nos meses de xullo, agosto e setembro e en Semana Santa, de acordo ao disposto no Decreto 80/2015, do 11 de xuño, polo que se aproba o Plan de conservación do Monumento Natural da Praia das Catedrais.

### Datos estatísticos sobre as visitas ás “catedrais de Mondoñedo”.

A continuación analízanse as “catedrais de Mondoñedo” como fenómeno de atracción turística ou de visitantes en 2019, ano previo á pandemia de COVID19 e, por tanto, referencia máis idónea para este estudo. A tal fin, represéntanse en sección (Fig. 12) Augas Santas, San Martiño, e Mondoñedo, permitindo comparar á mesma escala a relación de cada fito co individuo.

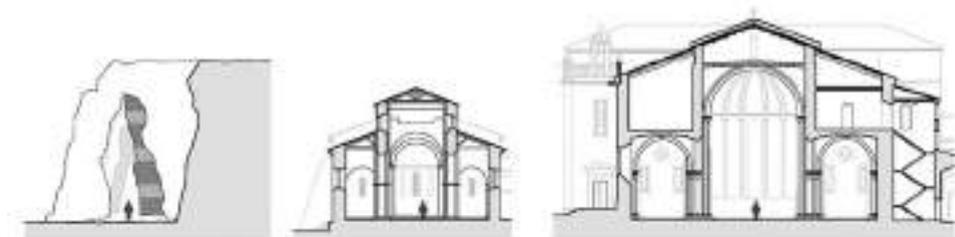


Fig. 12. Siluetas da praia das Catedrais, San Martiño de Mondoñedo e Santa María da Asunción, á mesma escala.

Tres monumentos cunha altura similar, que van desde os 12 metros de San Martiño aos 15 metros dun dos arcos máis emblemáticos da praia das Catedrais, pasando polos 14 metros da altura interior da catedral de Mondoñedo. Pese a esta relación material, a diferente intensidade de ocupación que sofren leva a falar de tres realidades moi diferentes.

A basílica de San Martiño de Mondoñedo é o monumento que en 2019 acolleu un menor número de visitantes, recibindo o templo e o centro de interpretación un total de 24.692 persoas segundo os datos facilitados por Silvia Blach responsable da acollida.

A catedral de Mondoñedo, pola súa banda, recibiu nese mesmo ano un total de 26.955 visitantes segundo as cifras proporcionadas por Artisplore, empresa responsable da xestión turístico-cultural da catedral. Este número non ten en conta os asistentes a actos litúrxicos e eventos, que poderían supoñer un incremento de ata un 20 %, ascendendo a cifra total a máis de 32.000 visitantes.

Respecto á praia das Catedrais, os datos achegados pola Dirección Xeral de Patrimonio Natural sinalan que en 2019 se expediron un total de 274.226 autorizacións para visitar o

areal. Tal e como se apuntou anteriormente, este dato correspóndese coas visitas en época na que é obrigatoria autorización, isto é, de xullo a setembro e en Semana Santa.

Aplicando o razoamento que se presenta na publicación *O Turismo na Praia das Catedrais*<sup>2</sup>, en tempada alta hai persoas que acceden ao areal sen autorización, fundamentalmente debido a que efectúan a súa visita fóra do horario de control establecido. En consecuencia, cómpre incrementar estas cifras nun 10 %, co obxecto de ter unha fotografía real do panorama turístico da praia, o que leva a estimar que durante 2019, nos meses nos que se require autorización, visitaron o areal un total de 301.648 persoas. A partir destes datos, pódese inferir que ao longo de todo o 2019 visitaron a praia 600.828 persoas, cifra que ascendería a 706.037 visitantes no conxunto que vai máis alá da praia e inclúe os cantís, parte principal dos valores ambientais do Monumento Natural (Fig. 13).

Neste punto cómpre lembrar que a autorización é só requirida para o acceso ao areal e non para o conxunto do Monumento Natural, que comprende un total de 29 hectáreas. O número de persoas no Monumento Natural é maior, ao incluír a aquelas persoas que non descenden ao areal, xa sexa por non ter autorización, por estar a marea alta, porque o obxecto da súa visita é outro ou por cuestións de accesibilidade, xa que actualmente só se pode baixar á praia por escaleiras.

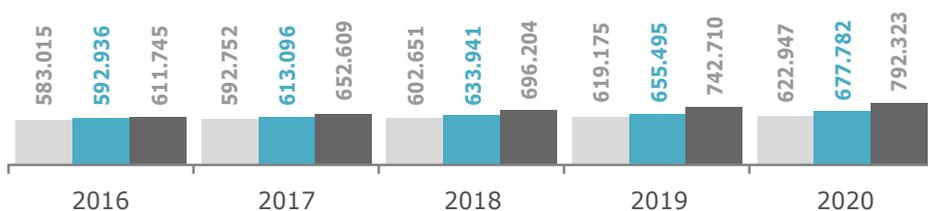
A revisión efectuada neste artigo respecto ao número de visitantes na praia das Catedrais constata que as estatísticas de visitantes en 2019 serían próximas ao escenario de

	VISITANTES PRAIA 2019	VISITANTES MONUMENTO 2019
xaneiro	13.532	15.561
febreiro	19.975	22.971
marzo	27.880	32.062
abril	38.981	44.829
maio	49.005	56.356
xuño	55.704	64.060
xullo	86.732	104.079
agosto	139.132	166.959
setembro	75.811	90.973
outubro	46.254	53.192
novembro	23.535	27.065
decembro	24.288	27.931
<b>TOTAL</b>	<b>600.828</b>	<b>706.037</b>

Fig. 13. Hipótese do total de visitantes na praia das Catedrais e no Monumento Natural en 2019, e distribución mensual (actualizado).

<sup>2</sup> Juan Mario CRECENTE MASEDA, Mónica CARBALLO NEIRA, Rubén SANTIAGO TOJO, Gonzalo ÁLVAREZ SEOANE, *O turismo na praia das Catedrais*, Monografías do Ibader - Serie Biodiversidade, Ibader, Lugo, Universidade de Santiago de Compostela, 2016.

## Estimación do número de visitantes na Praia das Catedrais



## Estimación do número de visitantes no Monumento Natural Praia das Catedrais

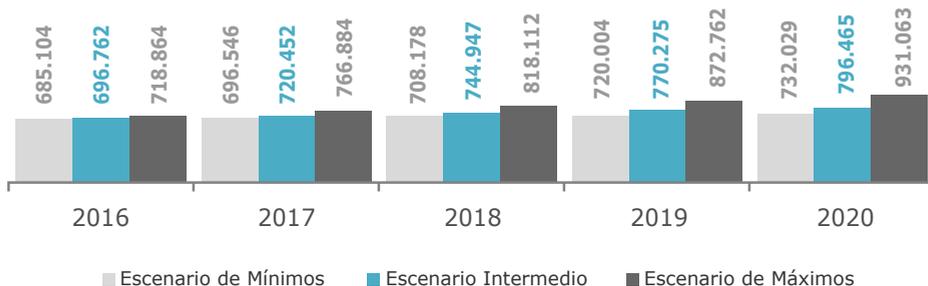


Fig. 14. Estimación do número de visitantes na praia das Catedrais (imaxe superior) e no Monumento Natural (imaxe inferior). Fonte: *O Turismo na Praia das Catedrais*, Crecente et al., 2016.

mínimos previsto para a praia e o monumento natural, (Fig.14) o que leva a concluír que, aínda que o número de visitantes continúa en aumento ano tras ano, o crecemento porcentual é cada vez menor.

### Demanda turística nas “catedrais de Mondoñedo”

No epígrafe precedente abordouse a cuestión do número de visitantes nas “catedrais de Mondoñedo” en 2019. Antes de facer unha análise exhaustiva destes datos desde o punto de vista turístico, cómpre diferenciar os conceptos de visitante e turista, xa que o feito de que se hospede é o factor clave para a súa clasificación. Así, un turista é un visitante que pasa a noite<sup>3</sup> e, polo tanto, xera maiores beneficios no destino e na contorna.

Para analizar o número de turistas recórrase en primeiro lugar a datos da Enquisa de Ocupación Hoteleira para o Municipio de Ribadeo, pois é o único dos concellos que integran a área de análise para os que o Instituto Galego de Estatística ofrece datos. En base a esta fonte, os establecementos hoteleiros de Ribadeo rexistraron en 2019 un total de 60.850 turistas.

A comparación desta cifra coa do número de visitantes na praia das Catedrais revela que só un 10,12 % do número de persoas que accederon ao areal pasaron a noite en Ribadeo.

<sup>3</sup> Nacións Unidas e Organización Mundial do Turismo, Recomendaciones internacionales para estadísticas de turismo 2008 (RIET 2008), Nova York e Madrid, 2008.

VIAXEIRO							
	RIBADEO	MARIÑA LUCENSE		LUGO (PROV.)		GALICIA	
	Nº	Nº	% RIBADEO	Nº	% RIBADEO	Nº	% RIBADEO
2005	61.339	126.629	48,4	462.348	13,3	3.529.903	1,7
2006	62.621	126.773	49,4	484.994	12,9	3.599.222	1,7
2007	60.786	122.734	49,5	516.228	11,8	3.739.522	1,6
2008	54.420	116.523	46,7	537.055	10,1	3.532.737	1,5
2009	58.783	114.689	51,3	512.742	11,5	3.399.456	1,7
2010	60.992	114.163	53,4	595.157	10,2	3.798.994	1,6
2011	--	99.053		529.833		3.354.068	
2012	48.866	101.511	48,1	502.756	9,7	3.126.346	1,5
2013	65.473	126.917	51,6	557.464	11,7	3.374.160	1,9
2014	63.018	135.039	46,7	635.684	9,9	3.647.571	1,7
2015	69.618	131.537	52,9	709.133	9,8	4.079.538	1,7

Fig. 15. Comparativa da cifra de viaxeiros a diferentes escalas territoriais (2005-2015). Fonte: *O Turismo na Praia das Catedrais*, Crecente et al., 2016.

O funcionamento dos fluxos turísticos non entende de límites administrativos, de modo que os termos municipais nos que se encadren os principais obxectos de atracción turística (neste caso, a praia das Catedrais, Ribadeo) non teñen por que coincidir co termo municipal no que se produza o aloxamento. Por ese motivo, recórrese a datos estatísticos de turismo a un nivel territorial superior, o xeodestino Mariña Lucense.

Os xeodestinos turísticos están definidos na Lei 7/2011, do 27 de outubro, do turismo de Galicia, no seu artigo 23.1 do seguinte modo: “Para os efectos desta lei, enténdese por xeodestinos turísticos as áreas ou os espazos xeográficos limítrofes que comparten unha homoxeneidade territorial baseada nos seus recursos turísticos naturais, patrimoniais e culturais, con capacidade para xerar fluxos turísticos e que, xunto á súa poboación, conforman unha identidade turística diferenciada e singular”. O xeodestino no que se enmarca este artigo é a Mariña lucense, conformado polos concellos de Alfoz, A Pontenova, Barreiros, Burela, Cervo, Foz, Lourenzá, Mondoñedo, Ourense, O Valadouro, O Vicedo, Ribadeo, Trabada, Viveiro e Xove.

De acordo aos datos da Enquisa de Ocupación Hoteleira, en 2019 pasaron a noite neste xeodestino un total de 162.934 turistas (Fig. 15), o que supón un 27,11 % do número de persoas que accederon á praia das Catedrais.

A falta de datos que permitan coñecer mellor o perfil dos visitantes e turistas e os percorridos que efectúan no xeodestino, e cantos destes visitantes da praia visitan as sés catedralicias, considérase que a praia das Catedrais, como grande icona turística que é, pode servir como foco de atracción para aumentar as visitas aos recursos culturais cos que conta o territorio, incrementando así o número de turistas e a estadía media, obxectivo principal dun destino turístico.



Fig. 16. Sés catedralicias e fitos turísticos principais.

E en como se planifica, ordena e distribúen os fluxos turísticos sobre o territorio radica a posibilidade de orientar o incontrolado fenómeno actual a unha forma máis respectuosa coa contorna e cos habitantes, o tempo que se incrementa a satisfacción pola experiencia turística. Sobre estas bases, fórmulase a proposta que se presenta no seguinte capítulo.

### 3. A proposta: vía cultural das catedrais de Mondoñedo

A fig. 16 traslada ao territorio a distribución dos monumentos e fitos turísticos sobre os que versa este artigo, engadindo as sés catedralicias, outros puntos de importancia e os camiños que os conectan.

Así, dispoñemos ao suroeste da imaxe o símbolo que representa a catedral da Asunción en Mondoñedo; a continuación, en dirección nordeste, o símbolo que presenta o mosteiro de San Salvador de Lourenzán; no extremo noroeste, San Martiño de Mondoñedo, preto da vila de Foz; no centro superior da imaxe a icona da praia das Augas Santas, hoxe comercializada como As Catedrais, e no extremo nordeste a vila de Ribadeo. Completamos as iconas cunha representación do santuario das Virtudes de Arante.

Queremos neste punto chamar a atención do valor dos fitos que se sinalan. Dous deles, patrimonio mundial: a sé mindoniense e o mosteiro de Lourenzán, por estaren identificados

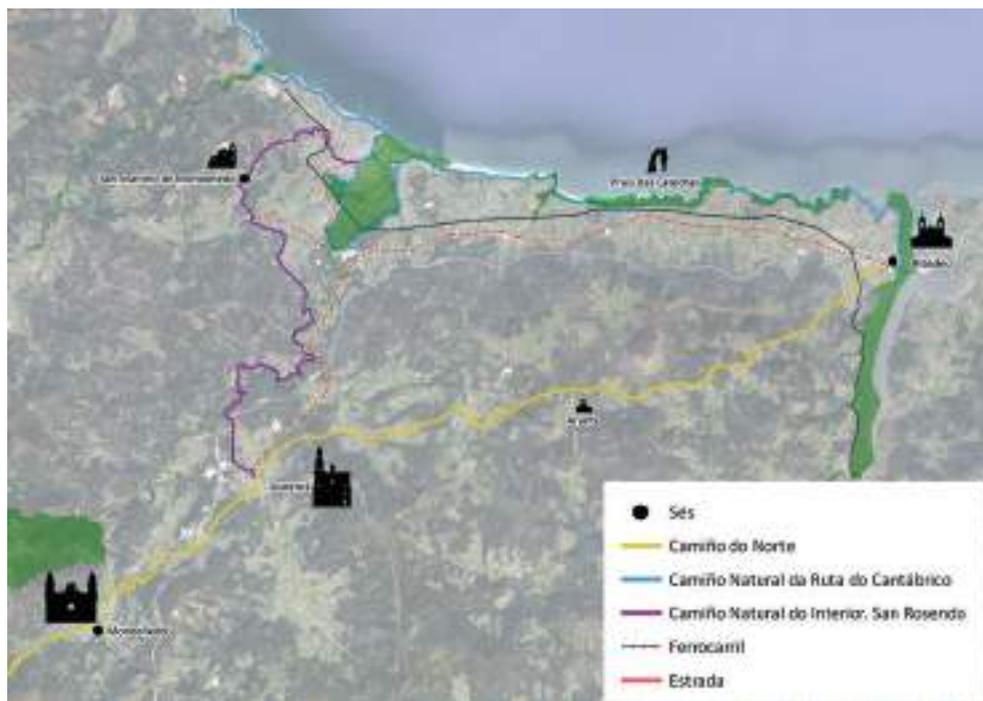


Fig. 17. Sés episcopais, fitos turísticos e camiños e viario existente.

na ampliación da declaración do Camiño de Santiago do Norte. Dous BIC, no caso de San Martiño en Foz e o centro histórico de Ribadeo. Completamos a lista coa igrexa de Arante, ben catalogado, e o areal ribadense, catalogado como monumento natural.

Analizamos agora a fig. 17, que presenta as posibles conexións entre as sés antes presentadas e os fitos turísticos relacionados territorial e nominalmente con elas. Así temos, en primeiro lugar, un itinerario cultural de primeira magnitude como é o Camiño de Santiago do Norte, declarado Patrimonio Mundial en 2015, como ampliación do Camiño Francés e que conecta Ribadeo con Mondoñedo, pasando entre outros lugares sobranceiros por Arante e Lourenzá.

Por outra banda, percorrendo a costa norte, e gozando da beleza desa paisaxe resultado do traballo de millóns de anos do mar sobre rochas de sobranceiro valor xeolóxico, temos o Camiño Natural da Ruta do Cantábrico, sinalizado e dotado de elementos de orientación e interpretación. Conecta en Foz co Camiño Natural do Interior de San Rosendo, tamén equipado, que nos leva da vila focense, pasando por San Martiño, ata Lourenzá, onde enlazamos co Camiño de Santiago do Norte.

Como complemento deste vía peonil, un completo viario rodado con autovía, estradas nacionais e locais, así como unha liña ferroviaria en declive, que está á espera dalgunha razón para existir, e esta que propoñemos pode ser unha delas.

Así, a conexión peonil das tres sedes é posible a partir do trazado do Camiño de Santiago e dous camiños naturais existentes, sinalizados e plenamente operativos, para



Fig. 18. Proposta de vía cultural con interdistancias e alternativa marítima.

desenvolver nun percorrido circular, con distintos puntos de inicio, unha actividade de descubrimento dos valores do territorio do Bispado en torno ás súas tres sées históricas principais.

Ademais dos valores culturais temos que destacar os valores ambientais, xa que discurremos en boa parte do percorrido por espazos naturais, ademais do monumento natural, a Reserva da Biosfera río Eo, Ocos e Terras de Burón.

A partir desta reflexión territorial nace a proposta de crear a primeira vía cultural de Galicia (Fig. 18). O artigo 10 da Lei 5/2016, do Patrimonio Cultural de Galicia establece as categorías de bens inmobles declarados de interese cultural, sendo unha delas a de vía cultural, definida como: “Vía ou camiño de características orixinais recoñecibles que forma parte ou que o formou no pasado da estrutura tradicional do territorio, cun relevante interese histórico, arquitectónico, arqueolóxico, etnolóxico ou antropolóxico”.

A pesar de que esta figura está contemplada na lexislación, polo de agora non existe na nosa comunidade ningunha vía cultural declarada, polo que se propón estruturar a primeira, a partir dos itinerarios e recursos existentes, baixo a denominación de “Vía Cultural das Catedrais”. Ao tempo estase a estudar unha redefinición do concepto para afastala dunha comprensión só física e incluír o compoñente inmaterial.

Para a súa articulación primase a conexión peonil, empregando rutas existentes e abertas ao público. Como complemento, entre Barreiros e Foz un paso de barca permitiría conectar Ribadeo e Foz en 23 km, achegando San Martiño.

O resto das distancias das etapas móvense en contornas asumibles por distintos tipos de usuarios, e a máis longa de todas elas, que é a que une Ribadeo con Foz, ou o que é o mesmo, entre a colexiata e San Martiño de Mondoñedo, pódese resolver grazas á presenza do ferrocarril de ancho métrico, ou dunha interesante singradura marítima. Ademais esta etapa máis longa ten unha parada obrigada que pode axudar a pousar a camiñada que é a visita ao areal das Augas Santas.

A suma total de distancias da vía cultural proposta está nas primeiras estimacións ao redor dos 100 km, moi preto da cifra dos 102 anos, que esta percorre co abano temporal das tres sés visitadas en vigor entre 1117 e 1219.

A proposta complementábase coas vías rodadas, e especialmente coa liña do antigo ferrocarril de vía estreita FEVE, agora coñecida como Renfe ancho métrico, para dar servizo e apoio ao desenvolvemento e implantación da ruta e aos distintos tipos de públicos e grupos.

Esta idea que se presenta neste artigo afástase da actual tendencia rexistrada en Galicia de perseguir a incorporación de novos territorios aos camiños de Santiago, optando por explorar a figura de vía cultural recollida na lei. Esta proposta representa unha oportunidade para a comarca, perfectamente viable polos seus valores culturais, históricos e paisaxísticos.

No seu conxunto, a vía cultural afecta aos municipios de Ribadeo, Barreiros, Foz, Lourenzá e Mondoñedo, todos eles no xeodestino Mariña lucense.

Está en liña coas propostas slow presentadas polo Xeodestino da Mariña lucense na Feria Internacional de Turismo Fitur 2020, nun excelente traballo desenvolvido desde a xerencia deste xeodestino.

Pero o que é máis importante, esta proposta aproveita as principais fortalezas do territorio, ao combinar os sitios do patrimonio mundial que representan os Camiños do Norte e os BIC principais, coas rutas existentes e a praia de Augas Santas.

O resultado pode dar lugar a unha experiencia de tres ou cinco días que contribúa á dinamización turística deste ámbito territorial, transformando excursionistas en turistas e aumentando a estadía media no destino.

Sobre a base dos elementos patrimoniais de maior interese poden articularse ofertas complementarias de aloxamento, restauración e actividades diversas, dende a artesanía á espeleoloxía, de cara a propoñer unha experiencia inmersiva nunha paisaxe interior moi pouco transitada, e que só recentemente o Camiño de Santiago veu descubrir.

A vía proposta e a súa denominación pretenden unha certa xustiza poética, tentando integrar no produto turístico as auténticas posuidoras do protagonismo, que un uso mercantil ou comercial da denominación catedral lles usurpou ás orixinais de San Martiño, Ribadeo ou Mondoñedo, e o concentrou nun areal que hoxe se converte no elemento tractor do interese turístico de toda unha comarca.

## 4. Conclusión

Cando presentamos en San Martiño de Mondoñedo en Foz o tesouro de san Gonzalo que se garda no Cabido de Mondoñedo, deseñamos unha liña de *souvenirs* baseados no tesouro (Fig. 19) e destacamos na cámara do bispo o báculo e o anel.

O singular anel de posible orixe normanda do bispo San Gonzalo ten gravada a inscrición NOLO:ESSE:DATUM

NEQUE:VENDUM:DATUS, que poderíamos traducir como NON QUERO SER DOADO NIN VENDIDO (Fig. 20).



Fig. 19. *Souvenir* deseñado para San Martiño de Mondoñedo. Ánxeles Campos.



Fig. 20. Texto da inscrición do anel de San Gonzalo e a súa tradución.

Dalgunha maneira, nós estamos hoxe a dar e vender os nosos recursos sen xestionalos axeitadamente. Isto é, sen obter valor deles para a comunidade, para o territorio e para os veciños e veciñas, e sen ofertar unha experiencia satisfactoria para os visitantes, que na maioría dos casos se reduce a unha rápida visita coa proba gráfica de tela que se realizou, aínda que para iso impacten no medio (afectando aos cantís), ou poñéndose en risco a si mesmos. E o que é máis importante para o patrimonio da diocese, sen coñecer ou gozar de conxuntos monumentais do máximo valor.

Corrixir esta situación pasa por adoptar medidas a diversas escalas, entre as que se consideran de especial importancia as seguintes:

- Posta en marcha das propostas do PE\_1, Plan Especial de Protección da Praia das Catedrais, para a mobilidade, o manexo de fluxos e a atención aos visitantes.
- Completar o proceso de rehabilitación e visita do conxunto de San Martiño de Mondoñedo e incluílo en redes europeas.
- Ampliar o Museo Catedralicio e Diocesano de Mondoñedo no Pazo Episcopal e reclamar do Programa “1,5 % Cultural” o apoio necesario.

E para dinamizar estes recursos desde o punto de vista turístico e patrimonial, implantar a Vía Cultural das Catedrais para conectalos, permitindo transformar visitantes en turistas, e incrementar a estadía media, que hoxe apenas supera as dúas noites, contribuíndo a impulsar e consolidar o Xeodestino A Mariña lucense.

O equilibrio necesario é posible e favorable para ambos, patrimonio e turismo, e o que é máis importante, para os que o visitan e para os habitantes ou custodios dese patrimonio: NOLO:ESSE:DATUM NEQUE:VENDUM:DATUS, sexa pois.

**[Volver ao índice](#)**



# Teología y pastoral en la peregrinación



# Tendencias contemporáneas en la comprensión teológica de la peregrinación cristiana

Piotr Roszak

Universidad Nicolás Copérnico  
Toruń, Polonia

## Introducción

La idea de “peregrinación” últimamente experimenta una cierta inflación semántica, pasando de un significado estrictamente religioso a otro muy amplio y general. De ahí que hoy se la emplee para designar un viaje a las tumbas de los músicos (p. ej., a la de Jim Morrison en el cementerio de Père Lachaise, París), o a algún estadio de fútbol (Camp Nou/Bernabéu o “Catedral” de Bilbao), incluso se habla de las “peregrinaciones de los ateos” o de peregrinaciones a las herencias culturales<sup>1</sup>.

¿A quién, pues, se debe llamar peregrino? Parece que no hay nada extraordinario en esta pregunta, porque en realidad el desafío de cada época era encontrar al verdadero peregrino. Varios “profetas” contemporáneos anunciaron el fin de la peregrinación<sup>2</sup> y

---

<sup>1</sup> <https://www.thetimes.co.uk/article/walking-with-purpose-can-an-atheist-go-on-a-pilgrimage-q2rkbrt26> (acceso: 24-06-2022).

<sup>2</sup> Peter BERGER, “Sociology and Theology”, *Theology Today*, 3 (1967), pp. 329–336; Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung*, Freiburg, Rombach, 1963.

la providencia en su sabiduría (y su sentido del humor) les dejó ver..., el renacimiento de la peregrinación.

Otros mantenían (como Zygmunt Baumann) que no era la peregrinación la que había desaparecido, sino que la especie “peregrino” se había extinguido y se la había sustituido por caminantes, vagabundos y jugadores. La razón de esto es que la gente ya no se dirige hacia un destino –porque esa es la esencia de un peregrino, sabe hacia dónde se encaminan– sino simplemente sale a dar paseos.

Al mismo tiempo, el término “peregrino” abarca, históricamente, diversidad de culturas y religiones, y desvela una verdad antropológica. Se trata de un “denominador común”, una base que, sin embargo, adquiere un significado especial en cada confesión. Sin duda, operamos con dos usos del término *peregrinus*: uno es amplio y el otro es específico. El primero es de origen romano, pues en la antigüedad al *peregrinus* no se le reconocía como ciudadano romano, se le consideraba alguien que está de paso por el Imperio, sin derechos propios, sin llevar todo lo que posee. Sin duda, este significado general transmite el valor de la libertad, pues se enfoca en el fin por el que se emprende el viaje. El segundo significado, específico, designa a un viajero a los *loca sancta*, con un fin estrictamente religioso, pero que no se define solo por el esfuerzo físico, espacial, sino por una postura espiritual bien configurada<sup>3</sup>.

En esta ponencia quisiera analizar, desde el punto de vista teológico, la “esencia de la peregrinación”, y reflexionar sobre qué tipo de teología de la peregrinación necesitamos actualmente que sea capaz de describir el fenómeno jacobeo en toda su riqueza, sin los reduccionismos que frecuentemente observamos.

### *Peregrino, ¿dónde estás?* Una reflexión sobre “el valor de estar en camino”

Resulta sorprendente la escasa reflexión teológica existente sobre el “peregrinar” (que no se reduce a lo que la gente piensa sobre su camino), en comparación con la multitud de reflexiones de carácter sociológico, económico e histórico. ¿Cuál es el valor teológico de un viaje al lugar santo? Las misas *pro iter agentibus* en las liturgias medievales pueden arrojar mucha luz al respecto<sup>4</sup>. Apuntaban a Dios, que cuida a la persona que emprende un viaje, y su fin consiste en el beneficio espiritual del peregrino, en acercarle a la salvación, aunque sea por el descubrimiento de que muchas cosas en la vida no dependen de uno mismo. Al dirigirse hacia un santuario, el hombre busca encontrarse con Dios, profundizar la relación con Él y aumentar la piedad, dejando que sea el mismo Dios quien le guíe durante el camino.

<sup>3</sup> Julian BARRIO, “Transcendentny sens Szlaku św. Jakuba - Camino de Santiago”, *Teologia i Człowiek*, 4 (2013), pp. 111-126.

<sup>4</sup> Jose JANINI, “Influjos visigóticos en “misas de viajeros” del siglo VIII”, *Hispania Sacra*, 79 (1987), pp. 15-24; Piotr ROSZAK, “Missa sancti Iacobi w liturgii hiszpańsko-mozarabskiej”, en Katarzyna Kluczwajd (ed.), *Dzieje i skarby Kościoła Świętojakubskiego w Toruniu*, Toruń, TNOiK, 2010, pp. 33-48.

Hoy se intenta reflexionar sobre el significado de la peregrinación apelando a sus manifestaciones fenomenológicas y motivacionales, y no buscando su esencia. Descubrir esta dimensión teológica tropieza hoy con ciertas dificultades culturales porque, por un lado, se describen una serie de fenómenos materiales (por ejemplo, podemos leer mucho en revistas y blogs sobre los esfuerzos físicos del andar) pero, por otro, falta el elemento formal, que es la clave para saber por qué uno está andando. No es fácil descubrirlo, especialmente en tiempos en los que se dice poco sobre las verdaderas motivaciones –por ejemplo, la película *The Way* muestra claramente que todos los protagonistas que recorren el camino supuestamente por motivos carentes de toda connotación religiosa (como perder peso, dejar de fumar, etc.)–, en realidad parecen ocultar sus motivaciones de fondo. En otras palabras, caminan porque buscan algo más. No es de extrañar que cuando se habla del ‘efecto camino’ se suela omitir la descripción más profunda y se ponga el enfoque en lo superficial: es como hablar de un cuadro de El Greco centrándose en el lienzo, o en la composición química de la pintura, en lugar de analizar el sentido de la pintura, ¿de qué es el cuadro!

Sin embargo, antes de esbozar la teología de la peregrinación y las razones “teológicas” que inspiraron la peregrinación a la tumba del Apóstol vale la pena resumir brevemente las descripciones fenomenológicas contemporáneas para pasar luego a la esencia de este fenómeno.

Hoy en día la categoría de “peregrino” se aplica a aquellas personas que combinan lo turístico y lo peregrino, de ahí que a muchos les parezca que el tipo dominante es el llamado “turigrino”, un híbrido de ambos personajes. Existe un largo debate sobre la diferencia entre un turista y un peregrino. El mencionado Zygmunt Baumann creía que ya se había acabado la era de los peregrinos que viajaban con un propósito claro, que emprendían una expedición larga por motivos religiosos, y que construían así su identidad (como un dibujo creado al conectar puntos, un juego típico de los niños polacos en la década de los años 80 del siglo pasado). Un caminante contemporáneo va por etapas, pero no lo conducen a ninguna meta –afirma Baumann–: anda por el mundo, camina sin rumbo fijo, aunque entre hermosos paisajes<sup>5</sup>.

Hay quienes equiparan la peregrinación con una búsqueda antropológica de sí mismo: es una especie de intento de apropiación “laica/secular” de la idea de peregrinación, en la que nunca se habla de Dios o del apóstol Santiago, sino que se centra todo en las vivencias del peregrino. Un peregrino secular resulta ser del tipo narcisista que piensa que él mismo es el centro de la peregrinación. Tal enfoque se puede observar en una serie de actitudes específicas, que enfatizan, por ejemplo, formas de terapia relacionadas con el mecanismo escapista<sup>6</sup>, que para muchos se asocia con el camino:

<sup>5</sup> Zygmunt BAUMAN, “From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity”, en *Questions of Cultural Identity*, edited by Stuart Hall and Paul Du Gay, London, Thousand Oaks, New Delhi and Signapore, Sage, 1996, pp. 18-36.

<sup>6</sup> Paweł PLICHTA, “Elementy kultu św. Jakuba w wybranych narracjach polskich pielgrzymów do Santiago de Compostela”, en *Dziedzictwo religijne i kulturowe drogi św. Jakuba w 30. rocznicę uznania szlaku za pierwszy*

escapar de la vida cotidiana, de los problemas, etc. En tal “teología secular”, el peregrino está enfocado en sí mismo, va por sí mismo. Y si bien es cierto que la peregrinación tiene un efecto terapéutico –dado que la gracia se basa en la naturaleza, ino es de extrañar que la naturaleza se beneficie de la presencia de la gracia!– para un peregrino secular, sin embargo, el efecto terapéutico es el objetivo principal.

La reflexión contemporánea ofrece varias tipologías posibles de un peregrino del siglo XXI, entre ellas vale la pena distinguir dos, que se presentan en la tabla:

Gamper and Reuter (2012)	Kurrat (2019)
“Tourigrinos”	Balance
“Sportpilger”	Crisis
“Spaspilger”	Time-out
“Traditionell religiose Pilger”	Transitional
“Postpilger”	New start pilgrim

No obstante, ¿es la “teología secular” de la peregrinación “la única” posible? Así como Dios pregunta en el Paraíso: “Adán, ¿dónde estás?” (Gn 3:9), nosotros deberíamos preguntarnos: peregrino, ¿dónde estás?

Vale la pena resumir brevemente los cambios teológicos que se han producido a lo largo de los siglos para captar la esencia y los elementos teológicos claves para la descripción del peregrino. Una vez hecho eso, se presentará la clasificación básica de la teología contemporánea de la peregrinación.

## Teologías de la peregrinación desde la perspectiva histórica

Es significativo que, durante siglos, en Santiago, el criterio para identificar a los peregrinos fue las *pietatis causae*. La *pietas* en latín es una de las virtudes atribuidas a la justicia, relativa al culto de aquellos a quienes debemos nuestra existencia, por lo que en la aretología tomista significaba respeto a Dios y a los padres, aunque el término *devotio* se usaba a menudo para distinguir la relación con Dios, origen absoluto de nuestro ser. La piedad para santo Tomás es una virtud relacional, que describe el debido *ordo ad Deum*, es decir, la vinculación de todo, de toda la vida humana, con Dios<sup>7</sup>. En este sentido, “piadosa” puede ser cualquier actividad, si no termina en la misma actividad, sino que se abre a algo/alguien más. En otras palabras, volviendo al vocabulario

*europijski szlak kulturowy*, ed. Piotr Roszak, Franciszek Mróz, Łukasz Mróz, Kraków, Czuwajmy, 2017, pp. 223-241.

<sup>7</sup> Piotr ROSZAK, Tomasz GUTOWSKI, “Pobożność jako cnota relacyjna”, *Studia Gdańskie*, 48 (2021), pp. 93-103.

tradicional cristiano, le da a lo cotidiano un significado sobrenatural. No es importante lo *que* haces, sino *cómo* lo haces, si te lleva a tu meta final o no.

Pienso que para entender las *pietatis causae* compostelanas hay que remitirse a esta tradición tomista, muy alejada de la intuición actual de unir la piedad con el “sentimiento”. Para santo Tomas de Aquino, la piedad es una forma de vida ordenada según lo más importante. En la Edad Media, se peregrinaba a Compostela para intentar recuperar este orden de la vida marcado por el fin último del hombre. Todo lo demás (por ejemplo, cómo iban o dónde dormían) era una cuestión secundaria, accesorio. El peregrino del medioevo siempre iba motivado por las *pietatis causae*, es decir por su ansia de poner orden en la vida, de jerarquizarla y de relacionarla con el fin último. Desde esta perspectiva, vale la pena resumir brevemente la historia de la teología de la peregrinación, para saber qué acentos teológicos se ponía en cada época o cómo se justificaba teológicamente la peregrinación a los lugares santos.

Durante los primeros siglos del cristianismo –el **tiempo de los Padres de la Iglesia**– se ponía el acento en la sacralidad del lugar, de ahí que las tumbas de los mártires o la llegada a Tierra Santa era percibida como una forma de contacto directo con las huellas del Salvador o de los santos. El motivo del peregrinar era la *veneratio* de los santos como intercesores y patronos, construida sobre la “memoria” de su vida y su testimonio (milagros). Para el oriente cristiano lo crucial en el culto era el icono del santo, mientras que para el occidente cristiano lo crucial era su tumba. Así, para la teología patristica, en el centro estaba la unión con la Iglesia de los bienaventurados en el cielo, el sentimiento de unidad con los mártires y el darse cuenta de que el cristiano habita este mundo como un forastero, como un peregrino que transita hacia su verdadera patria (cf. *Carta a Diogneto*). La esencia de la peregrinación no era saciar la curiosidad, sino profundizar en la fe estando en los lugares relacionados con la vida del Salvador<sup>8</sup>. Con todo, puede observarse una corriente platonizante dentro de la teología cristiana de aquel entonces, más concentrada en los frutos espirituales que en el esfuerzo físico.

La teología **medieval** de la peregrinación pone en el centro a Dios y en cómo llegar a Él: el esfuerzo se realiza como medio para obtener la salvación y mantenerse en la unión del Cuerpo Místico de Cristo. Muestra de ello es el ansia por obtener reliquias, tener contacto físico con la huella material, aumentar la piedad y dinamizar la fe. Como señala Peter Brown<sup>9</sup>, el cristianismo difiere del judaísmo y el islam por su aceptación de tocar el cuerpo del fallecido, algo impensable en las otras dos religiones. Solo dentro de estas coordenadas se puede comprender la idea de la peregrinación vicaria (o sea, cuando uno es sustituido por el otro, porque no puede realizar el viaje por su enfermedad, etc.): esta tiene sentido si uno vive la unión entre la Iglesia peregrina de la tierra y

<sup>8</sup> Paul WALKER, “Pilgrimage in the Early Church”, en *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage*, ed. Craig Bartholomew, Fred Hughes, Burlington, Ashgate, 2004, pp. 150-152.

<sup>9</sup> Peter BROWN, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

la del cielo. Además, en relación a los pecados, el peregrinar tiene carácter expiatorio, pero no como un castigo sin sentido, sino como una liberación interior (de ahí el papel de las indulgencias o la intención de obtener el milagro a través de un santo). Para esta teología medieval son importantes las manifestaciones exteriores, desde el vestido, que tenía en los sermones medievales una interpretación cristológica, hasta el testimonio del peregrino frente a los otros (misericordia). La base de esta teología constituye la antropología tomista, que admite que en la peregrinación está todo el hombre, y no solo su “alma”. No extraña, entonces, que en la cristología medieval dominen la meditación sobre Cristo sufriente y los sermones que le muestran como arquetipo del peregrino. Un elemento esencial para la mentalidad medieval es ir al santuario *ex voto*, es decir por la promesa hecha ante alguna necesidad o acción de gracias, algo que marca la misma fe y progreso espiritual.

Sin embargo, con la aparición de la corriente espiritual *devotio moderna*, la teología **moderna** vuelve a fijarse en el foro interior de la peregrinación: las circunstancias exteriores pierden su relevancia teológica para la vivencia espiritual (es tiempo de famosos *solos, sola fides...*). Se puede notar la influencia de la teología protestante, que critica la práctica de la peregrinación para obtener las indulgencias y solo entiende la peregrinación como un camino desde el pecado hasta la gracia. Es entonces cuando más frecuentemente se cita la historia de Abrahán, padre de la fe, con su confianza en la promesa y el otorgamiento de la gracia. Se trata de un proceso interior que fija la atención del peregrino en su vivencia espiritual, que será reforzada luego por el giro cartesiano, que opone fuertemente el espíritu y la materia, y se centra en el pensamiento como elemento antropológico clave. El romanticismo del siglo XIX reformulará los fines de la peregrinación, indicando que lo importante no es dirigirse hacia un santuario, sino “caminar” hacia el centro del yo (por ejemplo, Childe Harold’s *Pilgrimage*, 1812-1818) o la propia actividad (Antonio Machado). Esta matriz se utilizó para crear obras alegóricas sobre la vida como peregrinaje, por ejemplo, en *The Pilgrim’s Progress* de J. Bunyan (1678) o en *Pilgrim’s Regress* de C.S. Lewis (1933), pero con una orientación hacia la salvación lograda a través de la perseverancia y la lucha en esta peregrinación de toda la vida.

Las teologías **postmodernas** intentan, por un lado, recuperar el significado perdido de la dimensión físico/corpórea de la peregrinación (que se desvaneció después de la revolución cartesiana), y, por otro, recuperar el fin de peregrinar. Sin embargo, es una teología que se centra más en el hombre que en Dios: el tema clave para esta teología de la peregrinación es el efecto o fruto de la peregrinación en la solución de sus problemas y dificultades. El peregrino postmoderno “camina” para encontrar respuestas a sus dilemas. Busca la solución en el mismo andar, no en llegar a la fuente (como en la teología medieval). Esto resulta de la diferencia entre la percepción premoderna y la posmoderna, entre la integral y la parcial, o sea, siguiendo la idea de Taylor, entre el “yo poroso” (integrado con el sentido religioso) y el “yo amortiguado” (flexible, sin necesidad de integración con el ambiente).

Los últimos años, transcurridos bajo el marco del *postsecularismo*, significan un lento renacimiento del interés por el “fin” y la recuperación de la perspectiva integral. Según esta versión de la teología de la peregrinación, el aspecto religioso no es un añadido (un aspecto más entre otros), sino el que da el sentido a la propuesta, no importa si el peregrino lo admite o no, pues forma un horizonte hermenéutico gracias al cual se puede comprender lo que vive el peregrino. No se trata simplemente de volver a la religiosidad de antes, sino más bien, como muestran las encuestas realizadas entre peregrinos santiaguistas en la actualidad, se trata de una conexión con las búsquedas de sentido y trascendencia. Se trata de buscar un lenguaje afín al de la cultura contemporánea para que se pueda expresar el sentido religioso en categorías comprensibles.

Aún a riesgo de incurrir en simplificaciones, se podría sugerir el siguiente diagrama del principal enfoque de las teologías de la peregrinación a lo largo de la historia:

Patrística	Centrada en el lugar
Edad Media	Centrada en Dios
Modernidad	Centrada en uno mismo
Posmodernidad	Centrada en resolver problemas
Postsecularismo	Centrada en el proceso

La configuración de cada una de estas teologías depende en gran medida de la mentalidad cultural y de las corrientes filosóficas dominantes. Pero el núcleo queda ligado a los elementos esenciales de toda peregrinación en la tradición cristiana. ¿Cuáles son estos elementos?

## Fundamentos de la teología de la peregrinación

Hay ciertas verdades clave en el discurso teológico que guían la reflexión y sirven de base para afirmaciones detalladas. La teología de la peregrinación, sin embargo, las integra inscribiéndolas en un contexto más amplio. Entonces, ¿qué elementos construyen la comprensión cristiana de la peregrinación?

### Impronta bíblica

Tradicionalmente, las teologías de la peregrinación se construyeron “de arriba abajo”, así inscritas en el paradigma bíblico, y se diferenciaron entre sí según la verdad que se enfatizaba. Por un lado, la encarnación como paradigma teológico era lo más importante para las teologías patrística y moderna, mientras que la redención lo era para la

medieval. Sin embargo, en cada forma de esta teología es necesario hacer referencia a la historia de la salvación y a la dimensión escatológica. El fundamento es la verdad sobre Dios que se hace hombre, se relaciona por tanto directamente con la materia, lo que hace posible experimentar a Dios a través de lo material. Aquí encuentra su justificación el contacto con las reliquias de los santos, que no tienen ningún significado mágico, pues las reliquias no actúan por sí solas, sino que evocan la presencia del santo en un signo determinado, y así apuntan a la comunión de los santos. “Ver y tocar”, y así fortalecer la identidad religiosa, estos fueron los aspectos positivos de la peregrinación planteados por los Padres de la Iglesia (aunque hubo muchos críticos de la peregrinación, como Gregorio de Nisa). Además, una imagen o referencia emblemática que confirma el valor teológico del contacto con lo divino (y su posibilidad misma) a través de lo material es, para los Padres de la Iglesia, el intento de las madres por acercar a sus hijos a Jesús para que Él imponga sus manos sobre ellos: no de lejos, sino a través del contacto físico (Mc 10:13). Peregrinar es un deseo de prolongar este contacto físico (*barakah*) con Jesús, ahora en sus santos.

Según Tertuliano, algo parecido pasó con los que querían llegar a Jesús, pero no podían por la multitud, como es el caso de la Virgen María y los familiares del mismo (cf. Mc 3:31s). Para los primeros cristianos, era la imagen y el sentido de la peregrinación: abrirse paso hacia Cristo a través de la multitud de cosas que dificultan llegar a Él. El sentido bíblico de la peregrinación, especialmente en el Nuevo Testamento, se desplaza evidentemente hacia el culto “en espíritu y en verdad” (cf. conversación con la samaritana, Jn 4:23), que sitúa el encuentro con Cristo en el centro del sentido teológico de la peregrinación, independientemente del lugar. Más bien, el significado del santuario debe leerse en el espíritu de la fe del pueblo de Dios, que experimenta la cercanía de Dios en lugares especiales<sup>10</sup>.

La peregrinación es posible porque Dios es quien se revela y se comunica al hombre, y lo hace en un lugar y tiempo determinados (no en abstracto). Este es el sentido, la experiencia del éxodo resulta paradigmática para la peregrinación, pues permite adentrarse en lo que es su “visitación” al pueblo y su presencia. El nombre de Dios muestra el camino para descubrir el ser guiado por el pueblo, verificando la confianza en el viaje por el desierto hacia la libertad plena. Dios se da a conocer a través del éxodo, tanto en la salida de la esclavitud como en la entrada a la tierra prometida: igualmente con la Eucaristía, que concreta la presencia de Dios en un lugar. La experiencia de la salida de Egipto como camino de libertad se traduce en liminalidad que, a través del rito de separación, formaba el *ordo peregrinorum*<sup>11</sup>. La peregrinación era ir hacia adelante (*iultreya!*) y más allá (*isuseya!*). Su propósito era en el fondo buscar a Dios –salir para

<sup>10</sup> Jan PERSZON, “Antropologiczny i religijny wymiar pielgrzymowania”, en *Za miedzę, za morze, w zaświaty ...: kulturowe wymiary podróży*, ed. by Wojciech Olszewski and Violetta Wróblewska, Wrocław, PTL, 2012, pp. 61-84.

<sup>11</sup> Mieczysław PACZKOWSKI, “*Lex peregrinorum*: obowiązki, prawa i przywileje na pielgrzymim szlaku”, en *Camino Polaco: teologia, sztuka, historia, teraźniejszość*, T.1, edited by Piotr Roszak and Waldemar Rozyńkowski, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2014, pp. 13-41

fortalecer la fe, aunque por el camino ocurrieran muchas cosas. Quizás la causalidad primera y las instrumentales, distinción escolástica, también podrían ayudarnos en los intentos contemporáneos de captar lo religioso en el camino.

### **Materia y forma de la peregrinación**

Muchos modelos de peregrinación contruidos sobre la base de la antropología, la etnografía o la sociología plantean interrogantes sobre su naturaleza teológica. ¿Hasta qué punto las descripciones proporcionadas agotan la teología de la peregrinación? Es una forma de construir la teología de la peregrinación “desde abajo”, a partir de recoger experiencias y darles sentido teológico.

Para explicar las relaciones mutuas de los componentes de la peregrinación, resulta útil la teoría filosófica del hilemorfismo, que construye la identidad del ser a partir de los elementos materiales y formales de los que consta este. En el contexto de una peregrinación, el elemento material puede ser el camino con todas sus dificultades físicas, mientras que la motivación sería el elemento “formal”. Ninguno de esos dos elementos considerados aisladamente da sentido a la peregrinación, sino la combinación de ambos. La forma es necesaria porque configura la materia, dándole unidad. El mero estar “materialmente” en la peregrinación no ofrece ninguna garantía de fruto espiritual, no se trata de algún automatismo, pues es necesario tener un enfoque formal que es la ya mencionada motivación piadosa (*pietatis causae*). Esto hace de la peregrinación un camino de oración y una experiencia teológica.

En cuanto a la parte “material”, la teología contemporánea (por ejemplo, la anglosajona), acentúa diferentes aspectos. A continuación, referiré a algunos de los autores más importantes:

- Victor y Edith Turner<sup>12</sup> indican la experiencia de la liminalidad y la *communitas*.
- Eade y Sallnow<sup>13</sup> prestan atención a las tres “coordenadas” de la peregrinación: persona, lugar y texto.
- Simon Coleman y John Elsner<sup>14</sup> indican el movimiento como algo esencial materialmente.
- Richard LeSueur<sup>15</sup> enumera hasta 10 parámetros (viaje reverencial; tomando tiempo; geografía sagrada, vocación interior, comunidad, riesgo y adversidad, corporalidad, incertidumbre, anticipación de la alegría, oración).

<sup>12</sup> VICTOR TURNER, Edith TURNER, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives, Lectures on the History of Religions*, New York, Columbia University Press, 1978.

<sup>13</sup> JOHN EADE, Michael SALLNOW, *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London, Routledge, 1991, p. 9.

<sup>14</sup> SIMON COLEMAN, JOHN ELSNER, *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

<sup>15</sup> RICHARD LESUEUR, “Pilgrimage: A Distinctive Practice”, en Ian McIntosh, Moore Quinn and Vivienne Keely (eds), *Pilgrimage in Practice: Narration, Reclamation and Healing*, Wallingford, CABI, 2018, pp.16–25.

- Dee Dyas<sup>16</sup> –apertura al compromiso espiritual, a través del lugar y el viaje–.
- Peter Margry<sup>17</sup> describe la peregrinación como “un complejo de comportamientos y rituales en el dominio de lo sagrado y lo trascendente, un fenómeno global en el que la religión y, *a fortiori*, las personas religiosas a menudo se manifiestan de la manera más poderosa, colectiva y performativa”.
- Otro autor, Lawrence Taylor<sup>18</sup>, ve la peregrinación a través del prisma de los efectos como una forma de mantener la “geografía moral”, gracias a la cual se reconfiguran los objetivos personales y comunitarios.
- Por otro lado, Judith King<sup>19</sup> propone una aproximación relacional a la peregrinación, relacionada con la experiencia de la corporeidad, y al mismo tiempo abierta a la trascendencia y al otro a través del ritual y los gestos corporales.

Todos estos aspectos son importantes para la reflexión teológica, pero no la agotan porque, a la luz de la teoría hilemórfica, la materia necesita forma. Para las teologías inclusivistas, este será un tema clave: hay que partir de la descripción “material” de la peregrinación para llegar a su aspecto “formal”.

Los aspectos formales que se incluyen en la peregrinación son los siguientes:

La fe en Dios manifestada en el mundo creado
La experiencia de la comunión con la Iglesia de los santos en el cielo
La dimensión escatológica del tiempo
La libertad recuperada - misericordia (indulgencias)
La piedad como motivación principal
Encomendarse a Dios en el Camino

El problema con el aspecto formal es que no siempre se revela claramente, pues la fe del peregrino es muchas veces implícita, oculta, difícil de distinguir: inspira varios de sus comportamientos hacia los demás siendo fuente de motivación, pero no se revela fácilmente (así como tampoco vemos la gravitación, pero existe, vemos sus frutos). En

<sup>16</sup> Dee DYAS, *The Dynamics of Pilgrimage. Christianity, Holy Places, and Sensory Experience*, London, Routledge, 2021.

<sup>17</sup> Peter Jan MARGRY, *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2008, p. 14.

<sup>18</sup> Lawrence TAYLOR, “Epilogue: Pilgrimage, Moral Geography and Contemporary Religion in the West”, en *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, Catrien Notermans and Willy Jansen (eds), London, Routledge, 2012, pp. 209–220, espec. 209-210.

<sup>19</sup> “Contemporary pilgrimage as a personal but relational process involves an intentional setting out on a journey to very particular places, deemed sacred, special or holy; and while there, or on route there, or both, embodying significant physical endurance and participating in a spectrum of non-ordinary, bodily gestures. In such places, this combination of movement and ritual, for many pilgrims, and including explicitly religious ritual for some, alone and with others, facilitates the pilgrim to become more attuned in their bodily selves, more rooted to the ground beneath their feet, yet simultaneously more alive to others and to the firmament of transcendence”. Judith KING, *Walking Back to Earth: The Enduring Appeal of Pilgrimage as Portal to the Sacred for the Contemporary Seeker*, unpublished dissertation, University of Limerick, Limerick, 2021, p. 109.

otras ocasiones se la verá de forma explícita, con signos claros e identificables. De esta manera, el desafío para la teología de la peregrinación será marcar el camino de la forma “implícita” a la “explícita”.

### **Sacramentalidad como camino hacia lo sagrado**

El concepto de sacramento merece una atención aparte, ya que moldea la imaginación teológica de los cristianos e indica un signo que realiza lo que significa. Tal signo no se reduce a su descripción externa, sino que alude a algo más. Por un lado, el sacramento es una revelación a través del signo, pero por otro, constituye una herramienta para unir a las personas con Dios (en este sentido la Iglesia es *quasi* sacramento) siendo un canal de gracia. N.T. Wright<sup>20</sup> señaló que la peregrinación tiene sentido teológico cuando es sacramental y, por tanto, icono de una realidad más profunda. Al tratar la peregrinación en clave de sacramento, como lo hacían los Padres de la Iglesia, se indicaba que, junto con el camino físico-horizontal, el peregrino realiza un camino espiritual, lo cual se transmitía también a través del “Pórtico de la Gloria”, donde, junto a las imágenes escatológicas, se abría para el peregrino otra dimensión de su camino, la vertical.

Las teologías de la peregrinación contemporáneas para subrayar el valor del elemento material se referirán a la sacramentalidad, es decir, a la manera de llegar a lo espiritual a través de lo material: no hay otro camino para el hombre en estado de viador. Es importante subrayar que esta sacramentalidad en sentido amplio (no en sentido de los siete sacramentos) se relaciona con la percepción de los signos en el camino de peregrino, que se convierten en los “soportes de la memoria”<sup>21</sup>. En este sentido, por ejemplo, las reliquias, tan importantes en las peregrinaciones medievales, suscitan la memoria no solo de un santo en concreto, sino de la historia de la salvación. No obstante, en plan general, la sacramentalidad introduce una cierta dicotomía entre lo exterior e interior, tratando de expresar las relaciones entre ambos.

## Taxonomía de la teología contemporánea de la peregrinación

¿Qué teologías de la peregrinación se cultivan hoy y afectan la comprensión del Camino de Santiago?

Parece que un criterio más general sería la distinción entre teologías que prestan atención a los elementos “materiales” o “formales” de la peregrinación. Los primeros se centran al definir la peregrinación en un comportamiento externo medible y observable por las ciencias particulares, y los segundos, en lo que da especificidad a la práctica común de

<sup>20</sup> N. T. WRIGHT'S, *The Way of the Lord: Christian Pilgrimage Today*, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans, 2014.

<sup>21</sup> Dariusz DOBURZYŃSKI, *Znak drogi, Teologia pielgrzymowania z perspektywy Camino de Santiago*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń, 2021.

la movilidad. Para algunos, la peregrinación será solo lo externo, y así la reducen a una de las manifestaciones: es una descripción verdadera pero incompleta. Una peregrinación puede describirse, por ejemplo, desde un punto de vista político, pero afirmar que se organizó por motivos políticos es una transgresión metodológica. Sin embargo, para la comprensión de la esencia teológica, es un aspecto material importante, ya que se trata de encontrar un denominador común para la peregrinación. La clave, sin embargo, sigue siendo el descubrimiento de lo “teológico”, que hoy se pasa por alto en la literatura. ¿Qué criterios teológicos diferencian los enfoques de la peregrinación entre estas descripciones? ¿Cómo difieren entre sí? A continuación, se presentan algunas propuestas de divisiones que ilustran el área de la discusión teológica en curso.

### Soteriológica vs antropológica

Por un lado, se intenta describir la peregrinación en el contexto de la salvación a la que el hombre está invitado: el peregrinaje hacia un lugar santo indica y anticipa la experiencia del encuentro con Cristo. Los fines de la peregrinación no son cognitivos, pero su importancia está relacionada con el hecho de que nos permite anticipar la salvación. En esta categoría se incluirán todas las teologías de la peregrinación que enfatizan la trascendencia en la experiencia del peregrino como motivo principal para emprender una expedición y como criterio que la distingue del turismo. En tal configuración, la peregrinación se refiere a la meta trascendente de la vida humana, todo en la peregrinación se subordina a ella, y los frutos del peregrinar –el fortalecimiento en el amor– se leen en esta perspectiva. Se referirán principalmente a eventos de salvación, como el éxodo, para recordarles que la peregrinación se trata de una salvación eterna. Desde la perspectiva del peregrino, se hará hincapié en la *orationis causae*, es decir, se camina hacia el santuario con el fin de orar pidiendo la gracia.

En el extremo opuesto del espectro están las teologías antropológicas de la peregrinación, que sitúan al hombre en el centro, siguiendo los pasos de las transformaciones modernistas, enfatizando el “camino” *per se* y no su “final”. Definen el propósito de las peregrinaciones desde una perspectiva terrenal como un beneficio para una persona que asume un desafío religioso. Se hará hincapié en los beneficios de la peregrinación, los cambios que se producen en el peregrino y el crecimiento de las virtudes.

Hay intentos de describir la dimensión teológica del peregrinar de acuerdo con el pensamiento secular, esto es, excluyendo las referencias trascendentes y reduciendo la peregrinación a una secuencia ritualizada consistente en dejar la vida cotidiana y las relaciones sociales para sumergirse en un estado diferente<sup>22</sup>. Se trata de una visión puramente horizontal, que en la mayoría de los casos se reduce a explicaciones escapistas, reduciendo las peregrinaciones a un papel puramente psicológico, sin tener en cuenta el factor religioso.

<sup>22</sup> George GREENIA, “What is pilgrimage?”, *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 2 (2018), p. 7.

### **Inclusiva vs exclusiva**

Las diferencias entre las teologías de la peregrinación se refieren también al alcance del reconocimiento de los aspectos formales de la peregrinación, o sea la intensidad de la referencia religiosa.

Las teologías inclusivas enfatizarán los signos de trascendencia que, aunque no se nombren, constituyen el marco religioso de la peregrinación. Buscarán a un peregrino “anónimo”, siguiendo el célebre término de K. Rahner, que adopta el trasfondo religioso de su viaje, aunque no siempre es consciente de ello. Recorriendo el Camino de Santiago y participando en rituales, orando, escuchando y viendo las catequesis en piedra (los templos, ermitas, etc.), hace explícita su fe<sup>23</sup>. En este sentido, son de gran ayuda las cartas pastorales del monseñor Julián Barrio, que entiende su ministerio en un plano hermenéutico (como san Pablo, que en el Areópago trata de explicar a los atenienses lo que adoran sin saberlo –cf. He 17:23–). Para muchos peregrinos, lo sagrado parece estar “mudo” porque no habla su idioma. Con el paso del tiempo, sin embargo, adquieren las bases del alfabeto y son capaces de cultivar la fe cada vez más consciente. Este proceso puede ilustrarse con la famosa imagen del místico molino de Vézelay, donde arrojar granos de la vida cotidiana se traduce en la harina de lo sobrenatural.

Por otro lado, las teologías exclusivistas en el punto de partida esperan declaraciones claras de filiación religiosa, prácticas religiosas, participación en la liturgia y conciencia expresa de la peregrinación religiosa. La diferencia entre peregrino y no peregrino es clara y se basa en gestos o motivos religiosos claros. Contrariamente a las teologías inclusivistas, que integran herencia cultural, dimensiones antropológicas y un propósito religioso trascendente, los exclusivistas separan estas dimensiones, optando por enfatizar temas religiosos.

### **Expiatorio / penitencial / terapéutico**

Existen diferencias entre las explicaciones teológicas de la peregrinación en función de la motivación para realizarla. En este sentido, es posible distinguir un grupo que destaca el carácter penitencial de la peregrinación, tanto en la forma tradicional presente (por ejemplo, en las peregrinaciones medievales), como de expiación de los agravios cometidos (cuando ir a Santiago se asociaba a la penitencia impuesta por el confesor). La clave de esta forma de entender la peregrinación como obra penitencial era la percepción del papel de la dificultad como expresión del amor, gracias a la cual se redimen los pecados humanos. El objetivo de tal peregrinación penitencial era recuperar la libertad perdida por el mal, la integración social y el retorno a una vida libre de pecado. Las formas contemporáneas de esta interpretación penitencial incluyen peregrinaciones realizadas después de experimentar el mal (por ejemplo, el aborto) o

---

<sup>23</sup> Franciszek MRÓZ, “How has Camino developed? Geographical and Historical Factors behind the Creation and Development of the Way of St. James in Poland”, en Enrique Alarcón, Piotr Roszak (red.), *The Way of St. James: Renewing Insights*, Pamplona, Eunsa, 2017, pp. 59-80.

como una forma de asumir la responsabilidad del mal (por ejemplo, en la realidad de una prisión). Como parte de esta teología de la peregrinación, se deben incluir descripciones de la peregrinación centradas en la naturaleza terapéutica del viaje, es decir, en los frutos que la gracia introduce en la vida de los peregrinos.

Lo contrario de esta teología “penitencial” de la peregrinación será la teología “transaccional”, que se centra en el bien que pide el peregrino, ofreciendo dolencias físicas y espirituales. Aunque definida por este término, la teología “transaccional” no tiene connotaciones comerciales (doy esto para obtener aquello), sino que enfatiza el poder del bien realizado, visible en las austeridades de la vida del peregrino, lo que trae consigo otros bienes, otorgados por Dios, que siempre actúa por el bien (la idea teológica de la satisfacción).

### **Transformacional**

En relación con la terapéutica, pero con un matiz diferente, hay que situar otras formas de la interpretación teológica de la peregrinación que acentúan el cambio en el peregrino, pero no en el contexto de la sanación de las heridas después de sufrir algún mal, sino en cuanto a la renovación y transformación de la vida. Para algunos, la peregrinación, teológicamente hablando, es “un viaje con intención transformadora”<sup>24</sup> que se expresa en la nueva identidad que adquiere el peregrino al volver a su hogar. Esto se debe al valor del encuentro con Dios, que se traduce a la experiencia de ser uno mismo, de ampliar la vida personal.

Término clave para este tipo del acercamiento teológico a la peregrinación es la transformación espiritual. Algunos, sin embargo, lo reducen al llamado proceso de “estetización”: percibir todo en la peregrinación como bonito, no ver ninguna dificultad, necesidad de superación<sup>25</sup>. En este sentido, esta teología de la peregrinación se sitúa en el otro extremo de la teología penitencial, rechazando cualquier valor del sufrimiento y posibilidad de expiación por el mal cometido, aceptando todo como un mensaje exclusivamente positivo.

### **Sacramental**

Otro tipo de teología de la peregrinación es la que pone el énfasis en la relación entre lo material y lo espiritual/religioso en clave sacramental, es decir, ver el lado material de la peregrinación como un signo o la puerta a lo sagrado. Es una teología de raíces patrísticas, inspirada por el platonismo, en la que se enfatiza el valor del signo no como algo esencial en sí mismo, sino referido a algo más, la realidad fontal. Las experiencias externas del peregrino, expresadas en la descripción antropológica, se integran

<sup>24</sup> Sasa TERREAU, Matthew ANDERSON, “De Vieux-Montréal à Kahnawaké: The story of an urban pilgrimage between settler and aboriginal cultures”, *Room One Thousand*, 3 (2015), disponible en: <https://escholarship.org/uc/item/3j47g590> (acceso 25-07-2022).

<sup>25</sup> Paul POST, “The modern pilgrim: a study of contemporary pilgrim’s accounts”, *Ethnologia Europaea*, 2 (1994), pp. 85-100.

con la experiencia religiosa interna de la peregrinación. En este sentido, la teología sacramental de la peregrinación rechaza un enfoque dualista y trata de armonizar todos los elementos de la peregrinación (por lo que se convierte en un derivado de la teología inclusivista, con diferencia de que indica una clara motivación religiosa). La sacramentalidad de la peregrinación se expresa en varias dimensiones: como *revelación*, porque el sacramento como signo revela una realidad más profunda; como *transgresión*, mostrando así la dimensión trascendente de la vida humana, que no puede reducirse al aquí y al ahora; como *herramienta* para unir a los hombres con Dios, lo que supone el papel de la Iglesia como acompañante en el camino hacia la plena mistagogía. Tal enfoque requiere cierta imaginación sacramental para ver cómo lo finito atraviesa lo infinito<sup>26</sup>.

## Conclusiones

Según parece, en las teologías de la peregrinación, el criterio no concierne a la mera presencia de elementos antropológicos o soteriológicos, sino a sus relaciones mutuas, a una cierta jerarquía. Se puede observar un déficit de un enfoque soteriológico en la explicación teológica a favor de uno antropológico, lo cual no es sorprendente considerando el llamado “giro antropológico” en el siglo XX. No obstante, hay que advertir la postura cambiante en el ámbito teológico, que busca un elemento diferenciador de una descripción puramente fenomenológica de la peregrinación. En efecto, ese elemento diferenciador es la salvación, entendido como don último de la libertad (en ambas dimensiones, “desde” y “hacia”), que explica la experiencia de la peregrinación. En este contexto, el florecimiento de la investigación psicológica o sociológica requiere un complemento teológico para que el cuadro constituya el todo adecuado. Sería conveniente lograr sintonizar ambas formas de interpretar el fenómeno de la peregrinación.

Quizás una solución para reconciliar los conceptos clásicos y las nuevas teologías de la peregrinación de carácter antropológico sería adoptar el enfoque hilemórfico. Este permite comprender que la descripción fenomenológica (etnográfica, sociológica, psicológica, etc.), enfocada en el aspecto “material”, requiere tener en cuenta el aspecto “formal” que aporta la teología. No se tiene que elegir entre uno u otro, al modo de una disyunción exclusiva, sino intentar unir ambos. La inclusión y la integridad de tal teología parecen ser un camino prometedor. Esto nos permite acercarnos a lo que es el “alma” de la peregrinación, así como articular las vivencias de los peregrinos que frecuentemente “caminan” considerando solo la dimensión “material” o solo la dimensión “formal”.

Parece que todo esto se resume en un término que durante siglos indicaba la motivación para “peregrinar”, y no apenas para “viajar” a Santiago: el aumento de la piedad, en el que la figura del apóstol Santiago juega un papel clave. La *pietas*, como virtud

<sup>26</sup> Anthony J. GODZIEBA, “Imagination, the Body, and the Transfiguration of Limits”, en William Barbieri (ed.) *At the Limits of the Secular: Reflections on Faith and Public Life*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2014, p. 207.

integradora de la vida terrena que vincula todas sus manifestaciones al fin último del ser humano, ha sido durante siglos sinónimo de Camino de Santiago: un camino de integración, no de ruptura; un camino de profundización, no de superficialidad; y finalmente un camino hacia Dios que requiere ser recorrido en su totalidad, sin detenciones ni abandonos<sup>27</sup>. La peregrinación no puede reducirse a una “forma pastoral adicional, extraordinaria” ya que no significa únicamente recorrer físicamente la distancia del punto A al punto B, no termina en llegar al santuario, sino que lleva el dinamismo de “subir” y “bajar” (cf. Lc 2:41-52)<sup>28</sup>. Por lo tanto, no basta con hablar de la peregrinación como “viaje significativo a un lugar sagrado”, porque hay que tener en cuenta la dirección vertical de las actividades del peregrino.

En el campo de la investigación teológica, hay tendencia a transformar la peregrinación en turismo religioso, pero también direcciones opuestas a la sacralización de los eventos turísticos, que se describen en las categorías utilizadas hasta ahora para la peregrinación<sup>29</sup>. Esto recuerda la historia bíblica del patriarca Jacob, que, vestido de la piel animal que imitaba la mano de Esaú, su hermano mayor, quería recibir la bendición de su padre Isaac (cf. Gn 27:22). El anciano Isaac nota que la voz es la de Jacob, pero la mano es de Esaú. Algo similar parece afectar a la peregrinación y al turismo.

**Volver al índice**

---

<sup>27</sup> Nancy FREY, “Stories of the Return: Pilgrimage and Its Aftermaths”, en Ellen Badone, Sharon Roseman (eds), *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Chicago, University of Illinois Press, 2004, pp. 89-109.

<sup>28</sup> David CARRASCO, “Those who go on a sacred journey: The shapes and diversity of pilgrimages”, *Concilium*, 4 (1996), pp. 13-24.

<sup>29</sup> Carlos Alberto STEIL, “Studies of Catholicism and Pilgrimage in Brazil Continuities and Ruptures over the Long-term”, en *New Pathways in Pilgrimage Studies Global Perspectives*, edited by Dionigi Albera and John Eade, New York, Routledge, 2017, p. 178.

# Peregrinación y pastoral de (nueva) evangelización

Paolo Asolan

Pontificia Università Lateranense, Roma, Italia

¿Qué rol está llamada a asumir la práctica de la peregrinación en un contexto de Nueva Evangelización, frente a los grandes cambios que parecen irreversibles en este tiempo de la así llamada *posmodernidad*?

En este contexto quisiéramos adentrarnos *con intención pastoral*, es decir, con la voluntad de discernir cuáles son las perspectivas prácticas que la acción eclesial debe recorrer para valorizar la peregrinación como instrumento al servicio de la evangelización (o mejor, como la llama el papa en *Evangelii Gaudium*: en esta nueva etapa de la evangelización) y como expresión de una perdurante religiosidad popular.

Pertenece al hombre el ser un viandante (*viator*) y al creyente ser un peregrino (*peregrinus*): el uno y el otro deben sin pausa buscar el sentido de cuanto sucede mientras viven.

En el episodio de los discípulos de Emaús, el evangelista Lucas muestra cómo transformar un tramo de camino en una peregrinación: aquellos discípulos, en efecto, no eran todavía peregrinos, se convirtieron en tales en el momento en el que Cristo se les acercó y por el camino les abrió el sentido de las Escrituras, en modo que hizo arder sus corazones cuando insistían en que no los dejara al caer de la tarde (cfr. *Lc* 24, 13-35).

La misma llegada a Emaús, hacia donde se dirigían, fue solamente una parada durante aquella peregrinación, reemprendida enseguida en el corazón de la noche, apenas reconocieron al Señor en el partir el pan, mas esta vez dirigiéndose a Jerusalén, a la comunidad cristiana, a la cual confirmaron la verdad de la resurrección de Jesús.

Esta verdad –creo que es decisivo reafirmarlo claramente– no es inferida por la experiencia personal, ni es tampoco el fruto lógico de un recorrido de búsqueda solamente humana. Es presentada y conocida *por vía de revelación* de parte del Hijo de Dios. Esto quiere decir que en la experiencia de la peregrinación también la Iglesia podrá ser el instrumento de una revelación divina, de una verdad que no es de este mundo y que debe ser, en un cierto momento, anunciada tal y como Cristo la ha anunciado. Es en tal misión que la Iglesia encuentra su razón de ser; sin esta misión no hay Iglesia.

Por esto la experiencia humana de la peregrinación se ofrece a la misión evangelizadora de la Iglesia como una realidad que la interpela en lo profundo de su identidad y de su tarea principal, bajo la responsabilidad de mantenerla dinámicamente “íntegra” hasta el final de los tiempos (cfr. *Dei Verbum*, 7).

Ahora bien, ¿en qué contexto se coloca esta llamada dirigida a la Iglesia de ocuparse de la peregrinación y de la humana búsqueda de Dios?

La pregunta no es ni retórica ni obvia, y obliga a delinear sobre todo el espacio *cultural* dentro del cual viven los creyentes y los destinatarios del anuncio cristiano, y por lo tanto a precisar algún elemento teórico-práctico que oriente la acción pastoral.

## El subjetivismo distrae al hombre de la búsqueda del Centro, de la búsqueda de la verdad

### El dato contextual

Especialmente las teorías sociológicas de D. Hervieu-Léger<sup>1</sup> (en su texto, a estas alturas datado pero no desmentido, *El peregrino y el convertido*, de 2003) interpretan el fenómeno de la peregrinación cruzando entre sí el tema de la subjetividad y el del subjetivismo.

En efecto, la modernidad ha permitido captar el valor de la subjetividad: desde Descartes hasta Kant, el pensamiento occidental se centró en el sujeto como única fuente de conocimiento, de evidencia y de libertad. En tal contexto es necesario tener en cuenta el espacio abierto por la secularización, la cual ha conducido al extremo el descubrimiento de la subjetividad, llevando a la actual supremacía del subjetivismo<sup>2</sup>: en el campo religioso, el subjetivismo se configura como una progresiva conquista de autonomía del sujeto, sobre todo delante de la fe en la revelación, como supo describir lúcidamente R. Guardini:

<sup>1</sup> Cfr. D. HEVIEU-LÉGER, *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris, 1999; trad. it. *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Bologna, Il Mulino, 2003.

<sup>2</sup> Cfr. S. LANZA, *Convertire Giona*, Roma, Edizioni OCD, 2005, pp. 38-40.

La verdad de la revelación cristiana es puesta en duda siempre más profundamente; su validez para la formación y la conducta de la vida es puesta en discusión en una forma siempre más perentoria. En particular, la mentalidad del hombre culto se contrapone a la Iglesia en un modo siempre más decidido. Siempre más obvia y natural parece la nueva pretensión de que los diversos campos de la vida, política, economía, orden social, filosofía, educación, etc., deban desarrollarse moviéndose únicamente desde las propias normas inmanentes. Se constituye así una forma de vida no-cristiana, es más, desde muchos aspectos anticristiana, que se impone en un modo tal que parece absolutamente normal; y parece un abuso la exigencia de la Iglesia que pretende que la vida sea determinada por la revelación<sup>3</sup>.

Es necesario decir que a esta tendencia no es ajeno ni siquiera quien es creyente, siempre y cuando se preste a la ilusión de poder vivir la fe conjugándola con contenidos que le son extraños o incluso hostiles, minando de este modo su consistencia desde adentro.

No es ni difícil ni raro que los creyentes –como lúcidamente ha analizado y expuesto Hervieu-Legér– acepten esta situación como normal, reteniendo no solo los contenidos “institucionales” de la fe como realidad que hay que relegar en una esfera del todo privada, sino también que en muchas cuestiones la fe tenga que permanecer ajena. Tal situación es paradójica, porque mientras crea una esquizofrenia en la persona, de hecho, margina la fe, juzgándola incapaz de dar sentido a la existencia.

*Sin embargo, aceptando esta perspectiva subjetivística, se aleja al hombre de su Centro y se lo orienta hacia sí, a través de un replegarse más o menos narcisista, más o menos desesperado.*

El “nomadismo espiritual” se manifiesta como uno de los frutos de esta autonomía del sí absoluta, es decir, desligada de cualquier vínculo con Dios: se trata de una condición trágica, porque perdiendo a Dios (y con él, la interpretación creatural de la existencia humana) el hombre mismo no es más el centro de la creación, sino cualquier parte del mundo, libremente manipulable por la ciencia y el progreso<sup>4</sup>.

### **La propuesta pastoral: poner a los peregrinos la cuestión de la verdad**

La profecía de la secularización –en su versión sea sociológica o teológica– ha fracasado<sup>5</sup>, pero no por eso reconstruye la situación de homogeneidad precedente de matriz cristiana, ni abre necesariamente a una recuperación de la adhesión al Evangelio o a la Iglesia. Al contrario, transforma el desencanto en desconcierto, porque el subjetivismo no puede hacer frente a la persistente pregunta del sentido.

<sup>3</sup> R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia, Morcelliana, 1977, pp. 93-93.

<sup>4</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 22.

<sup>5</sup> Cfr. P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2011, pp. 51-55.

Hay que afrontar una opción, y la experiencia de la peregrinación puede ayudar a configurarla correctamente: ser puestos radicalmente en discusión puede conducir a los cristianos o a aceptar la imposibilidad de hablar de Dios, proponiendo una suerte de “religión atea”<sup>6</sup>, donde no se habla más expresamente de Dios sino de lo divino, de la energía espiritual del universo (así también en la reconstrucción de Hervieu-Legér); o en cambio hacerse cargo del empeño de recorrer el camino de la búsqueda de Dios, *poniendo a los peregrinos la cuestión de la verdad*.

Me parece este, en efecto, el factor crucial y el nudo que hay que desatar en una perspectiva de empeño evangelizador: a una concepción subjetivista de la libertad se acompaña la convicción difundida de que la verdad sea inalcanzable. La sociedad salida de la modernidad “parece poder prescindir de una cultura en la cual factores normativos y compartidos hagan referencia y en algún modo *humus* a la construcción de la sociedad. Sobre este terreno, la semilla de la Parola se seca y muere. Es tierra refractaria, escéptica y desilusionada, permeable solamente, como por una evidente paradoja, a la religiosidad emocional, mejor si de gusto exótico”<sup>7</sup>.

El interés por la peregrinación y por el viaje religioso en general conoce una explosión inesperada, de veras inexplicable, a la luz de cuanto estamos reconstruyendo: un interesante libro de Carlos Mazza<sup>8</sup> reconstruye la portada del fenómeno, delineando los múltiples significados (económicos, organizativos, culturales y antropológicos) presentes también en otros fenómenos de movilidad humana.

Pero el riesgo ínsito en el turismo religioso es ese de caracterizarse en base a una religiosidad que podemos definir como *pseudopopular*, es decir, emocional y desenganchada de cualquier tipo de referencia al evangelio y a la obra salvífica de Jesús.

La perspectiva pastoral cristiana no deberá, en cambio, sobreponerse (ni tanto menos contraponerse, en un fideísmo que es una caricatura de la verdadera fe) a esta exigencia radical de búsqueda.

Al contrario, la fe cristiana y la acción pastoral de la Iglesia (que promueve la peregrinación y anima los santuarios) no deberán limitarse a genéricas afirmaciones de carácter religioso, sino que tendrán que proponer y testimoniar una imagen de Dios bien caracterizada y específica; una visión del mundo y de la vida determinada; una promesa única y humanamente impensable de salvación: la resurrección –así como Jesús hizo con los discípulos que se dirigían hacia Emaús–.

*La verdad de la/en la resurrección de Jesús, centro de la vida de los santuarios a los cuales peregrinar*

<sup>6</sup> Cfr. S. LANZA, *Cultura della mobilità e intelligenza della fede*, Bologna, EDB, 2000, pp. 273-284.

<sup>7</sup> S. LANZA, *Cultura della mobilità e intelligenza della fede*, op. cit., p. 276.

<sup>8</sup> C. MAZZA, *Turismo religioso. Un approccio storico-culturale*, Bologna, EDB, 2007.

Se comprende así, junto a un necesario trabajo de reanimación cultural más vasto (sea a nivel académico o educativo y más globalmente social), que sea relevante aquello que la comunidad cristiana puede ofrecer en sus santuarios, incluso promoviendo experiencias de peregrinación: es decir el *anuncio de la resurrección*.

Tal anuncio tiene lugar en manera eminente donde sea que se celebre el sacramento de la Eucaristía, pero de un modo particular en las peregrinaciones a Tierra Santa o a las tumbas de los apóstoles (de aquellos que fueron testimonios del Resucitado), o en los lugares legados a las apariciones de la Virgen María (de aquella que ya comparte la vida resucitada de Jesús, asunta al Cielo).

Todas las metas de peregrinación cristiana son reconducibles y explicables a partir de ese centro históricamente determinable que es el misterio de la muerte y de la resurrección del Señor. Tal centro es el fundamento mismo de la fe, es decir, de la interpretación cristiana del sentido de la vida. No es acaso que *1 Cor 15,3-5* constituya la primera profesión de fe formulada por la comunidad cristiana y que san Pablo sienta el deber de llamarlo “el evangelio” *sic et simpliciter* recibido y transmitido a su vez: “Que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y que fue sepultado, que ha resucitado el tercer día según las Escrituras, y que apareció a Cefa”.

Eso que la Iglesia tiene el deber siempre y en todos lados de anunciar *verbis gestisque* (cfr. *Dei Verbum*, 2) es el evento que ha transformado el mundo: Jesús resucitado.

Es por esto, por ejemplo, que los discípulos por boca de Pedro declaran que “nosotros no podemos callar” (*Hech 4,20*).

Podemos aquí al menos mencionar la potencia transformadora de este anuncio, porque la frase de Pedro apenas citada se puede considerar al origen de una suerte de “deuda del evangelio” de las culturas cristianamente inspiradas hacia las otras culturas.

Ello ha constituido un elemento históricamente importante para lo que tiene que ver con la influencia de los cristianos y la relación entre sus culturas y las otras culturas<sup>9</sup>.

La evangelización, la transmisión del evangelio, representó por siglos un rasgo caracterizante de la relación entre las culturas de los diversos pueblos (algunos de reciente cristianización) que se llegaban en peregrinación a los mismos santuarios, o que entraban en contacto con otras religiones (por ejemplo, dirigiéndose a Tierra Santa): la tendencia a transmitir el evangelio y celebrarlo en la peregrinación ha constituido una de las formas a través de las cuales la fe cristiana ha suscitado una energía importante para el cambio, impulsando a las culturas a no cerrarse en sí mismas, a no morir asfixiadas, a alargarse buscando un contacto con otros mundos, midiéndose con las experiencias más diversas de las otras sociedades humanas.

Hoy los cristianos parecen más sufrir que producir el cambio, también en lo que se refiere a la relación entre las culturas. En la peregrinación esta tarea puede ser retomada, también a través de una relación a nivel personal como es aquella que se establece

<sup>9</sup> P. CAUCCI VON SAUCKEN, P. ASOLAN, *Cammini in Europa. Pellegrinaggi antichi e moderni tra Santiago, Roma e la Terra Santa*, Milano, Terre di Mezzo, 2009, pp. 54-60.

por ejemplo entre guía de la peregrinación, participantes a la peregrinación, peregrinos y ministros del santuario.

Estos últimos, por tanto, tendrán que repensar su ministerio *en términos más marcadamente misionarios y de primer anuncio*.

La resurrección es la verdadera novedad que atraviesa las culturas y las épocas para alcanzar cada hombre en la intimidad de su deseo y de su sentido religioso: la vida más allá de la muerte.

La fe y la vida cristiana deben poder testimoniar que realmente la muerte ha sido vencida y con ella se pueden (y se deben) crear signos visibles de una cultura de esperanza y resurrección.

Consideramos que entre estos signos pueda contarse también la peregrinación cristiana si (y en cuanto) *vía de espiritualidad*. Tal vía es la condición para permitir un retorno del hombre al interior de sí, y es una vía “clásica” de la fe cristiana: “Entra en lo íntimo de tu mente, quita todo menos Dios y, cerrada la puerta, búscalo. Señor, enseña a mi corazón dónde y como te pueda buscar, dónde y cómo te pueda encontrar”<sup>10</sup>.

A una cultura hecha por hombres inmersos en lo efímero y en el nihilismo es necesario restituirle la dignidad de una genuina relación consigo mismo a través de la recuperación del *silencio* y de la escucha, condiciones necesarias para contemplar el rostro del Señor:

“Queremos ver a Jesús” (*Jn 12,21*). Este pedido, hecho al apóstol Felipe por algunos griegos que se habían dirigido a Jerusalén para la peregrinación pascual, ha resonado espiritualmente también en nuestros oídos en este Año jubilar. Como aquellos peregrinos de dos mil años atrás, los hombres de nuestro tiempo, quizás no siempre conscientemente, piden a los creyentes de hoy no solo «hablar» de Cristo, sino en cierto sentido de hacérselos «ver».

¿Y no es acaso la tarea de la Iglesia reflejar la luz de Cristo en cada época de la historia, hacerla resplandecer también a las generaciones del nuevo milenio?

Nuestro testimonio sería, no obstante, insoportablemente pobre, si nosotros no fuésemos ante todo *contempladores de su rostro*<sup>11</sup>.

Huelga decir que una peregrinación sin silencio, sin tiempo de escucha, dedicados a la meditación, sería poco fecunda como experiencia de interioridad.

---

<sup>10</sup> ANSELMO, *Proslogion* 1.

<sup>11</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte*, 16.

## La peregrinación, promotora de una racionalidad diversa

### El dato contextual

Una ulterior nota que amerita ser considerada tiene que ver con lo que podríamos llamar la *pérdida del principio de responsabilidad*, o más cristianamente, *de fraternidad*.

Sobre este tema, la última encíclica del papa, *Fratelli tutti*, ofrece páginas importantes de estudio y de reflexión, cuya lectura aconsejo.

Por paradójico que pueda parecer, el secularismo nacido a la sombra de una asunción de una responsabilidad plena del hombre de frente a sí mismo con el rechazo de la autoridad de Dios, acabó por destruir el fin mismo al cual tendía.

Cerrado y replegado en sí mismo, el hombre posmoderno ha perdido de vista al *otro*.

Se trata de recoger “el impulso siempre más fuerte de salir de la semántica angosta del individualismo y a utilizar en cambio otra, atenta sobre todo a las realizaciones sociales”<sup>12</sup>.

Tal semántica mira al hombre a partir de sus vínculos y de sus responsabilidades de frente a sus semejantes, considerados ya no solo como *límite* sino también como *condición* de su libertad<sup>13</sup>.

La *semántica del individualismo* resulta angosta justamente porque fija al otro solo como límite –“mi libertad termina donde comienza la libertad del otro”– y no como una ocasión positiva de desarrollo *para mí*. El miedo de ir en contra de este principio universalmente reconocido y aceptado ha provocado que el mismo principio no fuera integrado con una perspectiva menos individualística, en la cual el otro fuese parte integrante de mi libertad y por tanto empeñase un sujeto mucho más profundamente de cuanto el mismo principio lo deje entender. Con el resultado *práctico* de que se ha venido debilitando nuestro sentido de responsabilidad y la correlativa posibilidad de poner límites que tutelen los *derechos de cada hombre*.

El sociólogo italiano Pierpaolo Donati describe este resultado como un “distanciamiento entre lo humano y lo social”<sup>14</sup>, verificable sea a nivel de las relaciones sociales inmediatas o a nivel del análisis y la interpretación sociológica especialística.

Viene descrito en este modo:

Lo social ya no es concebido como el lugar donde habita lo humano. Lo humano es cada vez más visto como carácter, impulso, sollicitación, molestia, “ruido” externo respecto al sistema de los comportamientos, mecanismos y reglas que “hacen” a la sociedad. Se dice: el mercado tiene sus reglas, la política tiene sus juegos, los medios de comunicación su

<sup>12</sup> S. BELARDINELLI, in AA.VV., *Lezioni di sociologia*, CEDAM, Padova, 1998, p. 83.

<sup>13</sup> Cfr. S. BELARDINELLI, “La cultura della società civile”, in *La società civile in Italia*, a cura di P. Donati, Mondadori, Milano, 1997.

<sup>14</sup> P. DONATI, “Sulla distinzione umano/non umano. Per una sociologia del duemila”, *Il mondo* 3, 28 (1994), p. 158.

lógica, etc. Lo humano viene identificado con las necesidades, los deseos, los sueños –lindos o feos– de un “sujeto” que es percibido y representado como externo e indeterminado respecto a las relaciones sociales organizadas (identificadas como el sistema social)<sup>15</sup>.

En términos sociológicos podríamos sostener –sobre lo dicho por el profesor Donati– que a la sociedad postmoderna le es necesario un “paradigma relacional”<sup>16</sup> que vaya en la dirección por la cual “humano” y “social” se distinguen sin que ninguno de los dos agote al otro.

Ambos, en efecto, son destinados a estar el uno dentro del otro:

La sociedad está hecha de relaciones por las cuales la exigencia de la distinción humano/no humano no puede nunca ser anulada y que en consecuencia se diferencian según procesos contingentes; la sociedad está allí, en el hecho de que incluso los mecanismos funcionales solicitan y necesitan de relaciones, y no solo comportamientos por los cuales las orientaciones subjetivas de los actores sean irrelevantes o incluso factores a eliminar; hablar de “sociedad del humano” significa tener en cuenta que la sociedad humana no es ya un dato in-mediatum, sino que debe ser producida reflexivamente, a través de un nuevo otorgar sentido a los nexos en los cuales lo humano viene distinguido de lo no humano<sup>17</sup>.

Pero ¿cuándo una sociedad es humana? “Podemos decir que una forma social es humana en cuanto las relaciones sociales en las cuales consiste son producidas por sujetos que se orientan recíprocamente basados en un sentido suprafuncional”<sup>18</sup>.

Este sentido suprafuncional que hace humana la sociedad necesita de relaciones para existir y para expresarse: el desarrollo de tales relaciones constituye la ocasión favorable para edificar la necesaria integración social.

### **La propuesta pastoral: estructurar la peregrinación como experiencia de comunión**

Ciertamente hay que contrastar pastoralmente la tendencia disolutiva del individualismo, y será tarea específica de la comunidad cristiana –tematizada a partir de la doctrina acerca de la *communio*<sup>19</sup> del Concilio ecuménico Vaticano II– detener la

<sup>15</sup> *Idem.*

<sup>16</sup> Cfr. P. DONATI, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Milano, Franco Angeli, 1986; *Idem*, *La famiglia nella società relazionale. Nuove reti e nuove regole*, Milano, Franco Angeli, 1986; *Idem*, “La categoria della relazione sociale nella sociologia moderna e post-moderna”, in C. Mongardini, L.S. Maniscalco (a cura di), *Moderno e post-moderno*, Roma, Bulzoni, 1989; *Idem*, *Teoria relazionale della società*, Milano, Franco Angeli, 1991.

<sup>17</sup> P. DONATI, *Sulla distinzione umano/non umano*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.171.

<sup>19</sup> El sínodo extraordinario de los obispos, de 1985, veinte años después de la conclusión del concilio, indicó en la eclesiología de comunión “la idea central y fundamental” del magisterio conciliar.. Cfr. Sinodo dei Vescovi 1985,

progresiva disgregación, reconociendo en primer lugar que “el desarraigo desarraiga todo, salvo la necesidad de raíces”<sup>20</sup>. Y como “la experiencia del desarraigo no lleva al pluralismo cultural, sino a un agresivo nacionalismo, a la centralización y al consolidarse del poder estatal y financiero”<sup>21</sup>, es necesario encontrar el modo de satisfacer la necesidad de raíces en una manera que sea conciliable con la estructura pluralista de la sociedad en la cual vivimos y con los principios universalísticos que están en la base de la cultura occidental.

La sociedad contemporánea a nosotros nos ha reducido excesivamente los vínculos, poniendo en riesgo la autonomía y las libertades individuales que nacieron justamente en oposición a los extremadamente rígidos vínculos precedentes.

El carácter “societario” de la sociedad se desarrolla conformemente al bien del hombre y al bien que es el hombre, cuanto más la misma sociedad logra salvaguardar ciertos elementos “comunitarios” (vínculos y convicciones “fuertes”, amor, amistad, sentido de la autoridad...), los cuales –de por sí– no tienen la dimensión contractual de las relaciones “societarias”, pero que constituyen su condición de posibilidad.

*Consideramos que la peregrinación sea un aporte que la Iglesia puede dar –en cuanto experiencia de comunión– a la promoción de una relacionalidad diversa: gracias a la peregrinación, en efecto, es posible individuar y dar atención a estos “elementos comunitarios”.*

En la base de la concepción de peregrinación sostenida, como es sabido, según Turner<sup>22</sup> está precisamente la distinción entre estructura y *communitas*: la primera caracteriza la sociedad como un sistema de individuos “anónimos”, organizada y ordenada jerárquicamente, donde cada uno ocupa una determinada posición social, política y económica; la segunda, en cambio, es el no ser ya uno al lado del otro (y, se podría agregar, uno sobre el otro) de una multitud de personas, sino el ser uno con el otro.

Esta es, justamente, una experiencia posible en la peregrinación cristiana.

---

“*Exeunte Coetu Secundo*”. *La Chiesa nella parola di Dio, celebra i misteri di Cristo per la salvezza del mondo*, II, C, 1: “L’ecclesologia di comunione è l’idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio”.

<sup>20</sup> C. LASCH, “La cultura di massa in questione. Sradicamento, modernizzazione, democrazia”, *Futuro Presente*, 4 (1993), p. 90.

<sup>21</sup> *Idem*.

<sup>22</sup> Victor W. Turner (1920-1983) estudió con Max Gluckman en la denominada Escuela de Manchester, cuya principal connotación consiste en la orientación de la investigación que, partiendo significativamente del enfoque estructural-funcionalista, produjo notables resultados, tanto en el ámbito metodológico como en el teórico, resaltando de modo especial el aspecto dinámico de la sociedad africana, en permanente conexión entre la tradición y los procesos de transformación. Publicó en 1957 *Schism and Continuity in an African Society: A study of Ndembu Village Life*, un análisis detallado de la organización social de la población de la aldea africana Ndembu. Este ensayo lo convirtió en la figura dominante de la Escuela de Antropología de Manchester. En 1961 comenzó su carrera americana, aceptando el papel de investigador en la Universidad de Stanford, donde escribió *The Drums of Affliction: A study of Religious Processes among the Ndembu*, publicado en 1968. En ese mismo año asume el cargo de profesor de Antropología y pensamiento social en la Universidad de Chicago. Sus intereses se dirigieron al estudio de las religiones mundiales (en particular en la peregrinación cristiana) y la sociedad de masas. En la Universidad de Virginia se convierte en profesor de Antropología y Religión, centrándose en el estudio del concepto de performance y de experimentos teatrales, como forma moderna de liminaridad, donde todos los días la realidad se transforma en experiencia simbólica. Cfr. S. SERENI, “La nozione di liminalità nell’antropologia di Turner”, *Rassegna di antropologia* (2000), pp. 32ss.

El pasaje de la *estructura* a la *communitas* comporta, según Turner, la pérdida de algunos puntos de referencia sociales y el ingreso en un estado de “neutralidad” definida *liminal*. El estudioso recuerda cómo este proceso ha llevado a los primeros cristianos a abandonar la “estructura de la sociedad romana” y a fundar una propia, originaria, *communitas*. En la liminalidad, los primeros cristianos se privaron de toda propiedad y *status*, se “hicieron a un lado”, y por eso se volvieron disponibles a acoger significados profundos de la existencia.

La liminalidad es el momento del quiebre, del cambio radical que lleva a la transformación de las estructuras simbólicas y sociales preexistentes: la esencia de la liminalidad consiste en la de-composición de la cultura en sus factores constitutivos y en su recomposición libre.

En términos cristianos, se podría hablar apropiadamente de *conversión*.

Esta característica del momento de crisis implica, según Turner, la activación de procesos de reflexión que permitan la toma de consciencia del comportamiento en relación a los valores. La fase liminal es una fase de pérdida de las referencias sociales y de una completa “extrañación”, de de-estructuración, altamente creativa.

Se coloca en este punto –y nosotros podemos estar de acuerdo– la relevancia de la peregrinación cristiana: según Turner, posee algunos rasgos de la liminalidad típica de los ritos de pasaje: la liberación de la estructura de la vida cotidiana, la homogeneización del *status*, el pasaje de una esfera mundana a una esfera sacra, la experimentación del sacrificio y de la prueba, la severidad de comportamiento y de vestido, la reflexión sobre los valores fundamentales religiosos y culturales, la ejecución ritualizada de prácticas y de ritos, el viaje desde un lugar cotidiano a una meta sacra.

En definitiva, la peregrinación cristiana, si quiere contribuir a la edificación de la *communio* en este contexto posmoderno, complejo y diferenciado, tiene que organizarse y estructurar las relaciones ad intra según un modelo que sea de *tipo comunitario* (¿familiar?), donde la persona concreta es conocida, reconocida y valorizada; mas también donde experimenta una continua tendencia a salir de sí misma y a hacer lugar a los otros y pertenecer de este modo a un pueblo.

La “significativa experiencia de socialidad” y de “relaciones no solo funcionales” se encuentran en el proyecto y en el desafío de la activación de experiencias de este tipo, que reeducan a la socialidad y la comprenden como *communio* abierta al don de Dios.

### **El ministerio de la reconciliación**

Por consiguiente, un problema pastoralmente relevante es la *capacidad dialógica* de quien promueve y participa en la peregrinación, subyacente a toda realización que comporte una tendencia a la reconciliación y a la comunión.

Es un tema ligado, en particular, al específico servicio ofrecido por los santuarios, a la *celebración del sacramento de la Penitencia*, verdadera y propia etapa de llegada para todos aquellos que emprenden una peregrinación<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. G. SCARVAGLIERI, *Il pellegrinaggio alle soglie del terzo millennio*, op. cit., pp.71-75.

Habermas mismo –reconociendo que el problema es difuso (y por tanto no solamente eclesial)– afirma que “los territorios de la comunicación dialógica parecen cada vez más [...] islas amenazadas por inundación, en el mar de una praxis, en el cual no domina para nada el modelo de la composición consensuada de los conflictos”<sup>24</sup>.

Es desde el Espíritu que es *communio* que se inspira y nutra la tendencia al diálogo<sup>25</sup>:

Se comprende cómo la ley de la dialogicidad está en la base de la misma celebración y que así puede convertirse más fácilmente en un lugar de maduración de la personalidad cristiana. Un diálogo, el celebrativo, que no se puede desatender impunemente. Se edifica así ese actuar cristiano que cada fiel es llamado, como fermento, a obrar en la ‘masa’ de la *Ecclesia* misma y del mundo entero<sup>26</sup>.

Huelga decir que a un diálogo que quiera ser significativo no le basta con un genérico clima de confianza, entendido como respeto y apertura: exige una auténtica competencia y capacidad, cultivada adecuadamente y oportunamente verificada. En esta competencia hay que examinar también la cultura dentro de la cual se mueve el pensamiento eclesial: el pensamiento débil, en efecto, no dialoga (así como un saber de la fe que no tiene nada que decir) y tampoco la razón instrumental, ni la funcionalista:

La centralidad de Cristo pide una asidua catequesis, una experiencia personal, un cambio de vida. El pastor-peregrino tendrá un renovado contacto con la verdad del evangelio acerca de su estado originario de nueva criatura –reconstituida *ad integrum* por la *metanoia sacramentale*–, su pertenencia eclesial y su destino trascendente. [...] Debe saber comunicar una enseñanza veritativa donada con serenidad y claridad: por un lado, es necesario representar el Cristo al peregrino, confesado, celebrado, vivido como “camino, verdad y vida” (*Jn* 14,6), por otro lado, hay que orientarlo a emprender el itinerario de la vida de fe siguiendo la palabra, la liturgia, los sacramentos para realizar la “seuela Christi”<sup>27</sup>.

En este sentido, la cultura de la *communio* no puede vivir de lo inmediato o subjetivo, no es soberbia por el mucho saber y acepta el *desafío del conflicto*.

Siempre en una comunidad cristiana –y por tanto también en una comunidad que peregrina– la evasión del conflicto no permite el crecimiento de la comunión: “Los conflictos son inseparables de la vida. No podemos vivir sin conflictos, ni a nivel biológico,

<sup>24</sup> J. HABERMAS, *Ética del discurso*, Bari, Laterza, 1985, p. 117.

<sup>25</sup> Y. CONGAR, *Diversità e comunione*, Assisi, Cittadella, 1983, p. 64: el espíritu humano “tiene la necesidad estructural de intercambiar y recibir. Está estructuralmente dedicado al diálogo, a la acogida del otro, del diverso”.

<sup>26</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discurso di chiusura del Sinodo dei vescovi*, 29 ottobre 1983.

<sup>27</sup> C. MAZZA, *Santa è la via*, op. cit., p. 140.

ni en la sociedad, ni en la iglesia. El conflicto es parte de nuestro ser, es inevitable en nuestras relaciones con los otros y es necesario para dar significado a la historia. Podemos ciertamente evitar, y como cristiano lo debemos, que la historia se convierta en una suma de guerras de un pueblo o de la humanidad”<sup>28</sup>.

El conflicto no se supera removiéndolo, sino afrontándolo, según la palabra de 1 Cor 11,19 que afirma: “Es necesario que sucedan divisiones entre vosotros, para que se manifiesten quiénes son los verdaderos creyentes en medio de vosotros”.

La necesidad de las divisiones está conectada, según Pablo, al *discernimiento* eclesial: produce distinción, separación, toma de posición, decisión.

La conversión, fruto de la peregrinación, no puede suceder a precio de falsos irenismos o humanismos aparentes. La peregrinación a un mismo tiempo exige y solicita la conversión como “necesario proceso de de-estructuración en vista de re-estructurar una existencia nueva [...], asunción de conflictos existentes y su superación en la elaboración común de un nuevo proyecto, arduamente percibido y progresivamente realizado con respeto por las partes individuales y con paciencia por las inevitables demoras o por las fugas hacia delante”<sup>29</sup>.

## La peregrinación y la “necesidad de raíces”

### La peregrinación, vía de conexión con la tradición

En el párrafo precedente hemos citado una frase de C. Lasch: “El desarraigo desarraiga todo, salvo la necesidad de raíces”<sup>30</sup>; y hemos convenido en el hecho de que “la experiencia del desarraigo no lleva al pluralismo cultural, sino a un agresivo nacionalismo, a la centralización y al consolidarse del poder estatal y financiero”<sup>31</sup>.

Por ello es necesario, pastoralmente, encontrar el modo de *satisfacer la necesidad de raíces* en una nueva manera que sea conciliable con la estructura pluralística de la sociedad en la cual vivimos y con los principios universalísticos que están en la base de la cultura occidental.

Constituye desde siempre uno de los efectos de la peregrinación la *transmisión de un vivo sentido de la tradición*<sup>32</sup>, debido a la evidente conexión que la peregrinación establece entre los eventos del pasado y la peregrinación del presente, cultura y sociedad producidas por aquellos eventos y transmitidas hasta el *hoy*, por la cadena de hombres y mujeres que en aquellos eventos han participado en el curso de los siglos para dar sentido y configuración a sus existencias (personales y sociales) y peregrinos hodiernos.

<sup>28</sup> J. LOPEZ DE LAMA, “Assumere i conflitti”, *Concilium*, 11 (1975), p. 1553. Cfr. anche *Centesimus Annus*, 14.

<sup>29</sup> L. DELLA TORRE, *Conversione e riconciliazione nella prassi della Chiesa*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1983, p. 160.

<sup>30</sup> C. LASCH, “La cultura di massa in questione. Sradicamento, modernizzazione, democrazia”, *Futuro Presente*, 4 (1993) p. 90.

<sup>31</sup> *Idem*.

<sup>32</sup> Cfr. tra gli altri P. CAUCCI VON SAUCKEN (a cura di), *Santiago, l'Europa del pellegrinaggio*, Milano, Jaca Book, 1993, pp. 369-381.

La recuperación de la tradición como forma de transmisión que se inserta en un proceso más amplio y que genera un conocimiento siempre nuevo es, según mi modo de ver, un recurso del cual los creyentes deberían hacerse cargo seriamente, y es una de las necesidades mayormente advertidas por quien inicia una peregrinación.

Para la comunidad cristiana, en efecto, la tradición no significa solamente la referencia a una historia bimilenaria que nos pertenece: indica, más que nada, la participación directa en una viva transmisión de la fe que inspira y genera cultura.

Es singular, por ejemplo, el hecho que cada iglesia local tenga un santuario de referencia (por ejemplo, el Divino Amor en Roma) y así también en regiones geográficas o lingüísticas (Santa Ana en Bretaña, Montserrat en Cataluña, Czestochowa en Polonia), y que a estos santuarios estén vinculadas tradiciones culturales y culturales seculares (procesiones, himnos, fiestas populares y litúrgicas, textos literarios o teatrales...). Tal participación tiene la consistencia y la fuerza de oponerse tanto a una globalización perversa y homogeneizante como a los replegamientos intimísticos o privatísticos de los individuos, que piensan poder prescindir del carácter social e histórico de la existencia humana o de los elementos “comunitarios” necesarios al proceso de elaboración de una identidad.

La recuperación del sentido de la tradición y de su valor para la construcción del futuro es un camino para recorrer, no simple y sin embargo de gran importancia para las generaciones de peregrinos contemporáneos que se dirigen hacia santuarios y que se ponen en camino. Se trata de un tesoro que pastoralmente está a disposición de las comunidades cristianas llamadas a inervar e inculturar todavía y siempre el evangelio también en este momento de la historia.

### **Una ejemplificación: la peregrinación compostelana**

Para evidenciar algunos elementos de este camino por recuperar y recorrer es justamente la cultura producida por la peregrinación de Santiago que sirve de paradigma<sup>33</sup>. Literatura, arquitectura, itinerarios y hospitales de acogida, edificios y objetos de culto, iconografía, leyendas populares han marcado Europa bajo el signo del itinerario compostelano, al punto que el Consejo de Europa –como sabemos– lo ha decretado “primer itinerario cultural europeo” (1987).

A lo largo del Camino de Santiago esta experiencia de reapropiación de una cultura que hace de raíz se vuelve evidente por el hecho de que a lo largo del camino de peregrinación son bien visibles los signos del pasaje de millones de personas. El ambiente mismo se ha modificado en función de la peregrinación: iglesias, devociones, lugares de

<sup>33</sup> Sobre la peregrinación compostelana existe una bibliografía amplísima, recogida en su parte esencial en el catálogo de la exposición. *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura de la peregrinación a Compostela*, a cura di S. Moralejo, F. López Alsina, Santiago de Compostela 1993. Para una visión general cfr. P. CAUCCI VON SAUCKEN, “Il bordone e la penna: introduzione alla storiografia jacobea”, in *Atti del Convegno “El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico (XX Semana de estudios medievales, Estella, 26-30 julio 1993)*, Pamplona, 1994, pp. 19-57.

hospitalidad, monasterios, toponomástica..., todo funciona como un contorno para el peregrino y lo introduce en un ambiente sacro casi inadvertidamente.

Pero existe una dimensión que es también importante y en cierto sentido extremadamente significativa y formativa de la cultura de la peregrinación, que es constituida por el *rol desempeñado por el mismo peregrino*, y que es de una relevancia excepcional.

Es este rol, en efecto, que ha convertido esta tradición en una tradición viviente, impregnada de valores religiosos y culturales, enriquecida por un corolario de significados sociales, integrada por una participación talmente amplia, que ha hecho de este fenómeno un fenómeno europeo, extendido hasta los pueblos más pequeños y los confines más lejanos.

Cuando se habla de peregrinación compostelana como raíz cultural y espiritual de Europa no debemos olvidar el rol y el aporte constitutivo de esta figura: al peregrino se debe el enraizamiento en el territorio, la permanencia en la memoria colectiva, la difusión a todos los estratos sociales de la civilización compostelana. Para comprenderlo es necesario quizás partir de las motivaciones que han impulsado al peregrino medieval (¡y contemporáneo!) a afrontar un viaje larguísimo, difícil, hasta los extremos confines del mundo conocido. En efecto, la específica lejanía de Santiago, situado en el extremo occidental de Europa, tiene un rol decisivo entre las motivaciones explícitas o inconscientes del peregrino, para el cual ir al *finisterrae* del mundo conocido debía constituir un fuerte estímulo.

Pero no solamente esto impulsaba a miles y miles de personas hacia Santiago. Las motivaciones personales son complejas, aparecen discretamente en los testamentos, en los capítulos de las cofradías, en los diarios de viaje. Frecuentemente se sobreponen y se integran unas con otras<sup>34</sup>: se decide partir por voto, por penitencia, por pena canónica o judicial, por obligación testamentaria, pero sobre todo por *devotionis causa*.

El peregrino siente fuertemente una especie de vínculo personal con el propio santo protector y va a aquella que con frecuencia llama la “casa” de su patrón, al lugar donde él está físicamente presente con sus cenizas y con sus huesos y donde más que en cualquier otro lugar manifiesta su potencia.

Pero se va ciertamente también por curiosidad, para conocer el mundo. Una actitud que no nos parece que esté en contradicción con las motivaciones religiosas que hacen del peregrino un “operador cultural” de excepcional importancia. El peregrino, en efecto, es por su naturaleza curioso: observa todo lo que ve y, sobre todo, lo cuenta. Se detiene a admirar las antigüedades, las describe en sus diarios, escucha con gusto los músicos y los juglares, se pasea entre los puestos de las ferias, escucha la vida de los santos y sus leyendas. Puede ser que vea cómo se construye una catedral e incluso que colabore en la obra, prestando su mano de obra a cambio de comida y alojamiento, como también ver cómo se organizan las corporaciones, cómo funcionan los municipios

<sup>34</sup> Cfr. P. CAUCCI VON SAUCKEN, “I pellegrinaggi a Santiago de Compostela”, in L. Andreatta, F. Marinelli, *Santuario, tenda dell'incontro con Dio. Tra storia e spiritualità*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, p. 98.

libres, cómo se vive en las grandes abadías, cómo se cultivan los campos y cómo se conservan los alimentos. De todo esto él será intérprete y testimonio, pudiendo así acoger y transmitir un enorme bagaje de información.

En este modo y por este camino de la peregrinación se ha tejido, entre ciudad y ciudad y entre país y país, una capilar red de intercambio cultural. Se podría decir que la peregrinación, bajo este aspecto, desarrolla la función de una verdadera y propia universidad itinerante de carácter popular, de excepcional relevancia, en la cual *fe y cultura van juntas y a la par*.

Si la motivación religiosa y la curiosidad impulsan al viaje, es la *memoria* la que conserva para siempre aquello que se ha visto y aquello que se ha hecho. Un conocimiento del mundo por tanto activo, legado a una experiencia personal inolvidable e inserto en un sistema de valores, como la solidaridad entre peregrinos y el servicio y la caridad cristiana hacia ellos. Valores que se volverán un elemento constitutivo e integrativo de la cultura real de la peregrinación. El conjunto de estos factores dará un significado particular a cuanto se ha visto, sentido y aprehendido y constituirá una adhesión personal empeñada e inseparable de la propia experiencia humana.

Se introducen aquí las confraternidades, que enraízan en el territorio esta civilización y la alimentan, proponiéndola constantemente en el ámbito social en el que se mueven.

Tal cultura tiene el carácter de *itinerancia*, y esto la vuelve accesible en nuestro tiempo, que hemos interpretado bajo la insignia de la *movilidad*.

Es sin duda la peregrinación, por su misma naturaleza, una cultura y una espiritualidad en movimiento, en camino, que produce sus frutos a través del trasladarse en el espacio y en el tiempo, interno y externo, desde la semilla inicial que la anima. Por otra parte, la cultura y la búsqueda de Dios no pueden permanecer detenidas, deben moverse, producir frutos, confrontarse con la realidad, modificarla; deben expandirse, pero también asimilarse, absorber, enriquecerse de aquello que encuentran y de aquello que sirve para la construcción del propio templo interior.

La peregrinación a Santiago ha sido (y lo es también en nuestros días, para quien emprende la empresa de la peregrinación a pie) sobre todo esto: un viaje fuera de sí, fuera de la cotidianidad, pero también y sobre todo *dentro de sí*. Una intensa manifestación de fe y una profunda búsqueda interior. El peregrino viajaba fuera y dentro, en el territorio e *in interiore animae*. Justamente por esto ha arraigado profundamente en la memoria colectiva europea el tema de la *búsqueda de Dios*. En la peregrinación compostelana esta búsqueda se movía (y se mueve) dentro de un inmenso templo horizontal, constituido por la red de los caminos de peregrinación, de los miles de iglesias, capillas, tabernáculos que lo consagran y que acompañan sus pasos. En este sentido el camino recorrido para alcanzar el santuario se manifiesta transfigurado por la presencia continua de lugares sagrados e iluminados por un constante contacto con las reliquias y los cuerpos de los santos que allí se encuentran.

En lo que respecta a nuestra perspectiva *pastoral*, quisiera concluir al menos mencionando la contribución decisiva dada por el papa Juan Pablo II con sus visitas a Santiago

en el año santo de 1982 y por la Jornada Mundial de la Juventud de 1989 (celebrada aquí en Santiago), durante la cual dio a conocer a miles de jóvenes el valor y el sentido religioso y cultural de la peregrinación compostelana:

Yo obispo de Roma y Pastor de la Iglesia universal, desde Santiago lanzo a ti vieja Europa un grito lleno de amor: reencuétrate, sé tu misma. Vuelve a tus raíces, revive aquellos valores que te volvieron gloriosa y benéfica tu presencia en los otros continentes. Recompone tu unidad espiritual. [...] Los antiguos caminos de Santiago fueron el cauce ordinario de la marea de peregrinos europeos de toda edad y extracción que, en el Medioevo, caminando hacia la tumba del apóstol, se reconocieron como los primeros depositarios de la conciencia europea<sup>35</sup>.

**Volver al índice**

---

<sup>35</sup> Cfr. P. CAUCCI VON SAUCKEN, *I pellegrinaggi a Santiago de Compostela*, op. cit., p. 102.



EUROPALIA 85 ESPAÑA 🇪🇸



# SANTIAGO de COMPOSTELA

1000 Ans de Pèlerinage Européen



**Crédit Communal**

# Comités, centros de estudio y exposiciones



# Papel y funciones de los centros de estudios, revistas y comités en el renacimiento jacobeo

Paolo Caucci von Saucken

Presidente de Honor del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

**T**ras la histórica bibliografía que encontramos en el tercer tomo de *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, de Vázquez de Parga<sup>1</sup>, el primer intento sistemático para una aproximación a la moderna historiografía jacobea se debe al repertorio bibliográfico que publica Guerra Campos en la revista *Compostellanum* en 1971<sup>2</sup>. Un estudio atento y exhaustivo sobre el panorama de los estudios jacobeos publicados entre 1950 y 1969, en el que el autor no se limita a enumerar títulos de libros y ensayos, sino que también comenta muchos de ellos, entrando en numerosas cuestiones tratadas en dicha bibliografía, como cuando contradice la teoría de fray Justo Pérez de Urbel sobre los orígenes de la presencia del cuerpo del apóstol en Compostela<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Luis VÁZQUEZ DE PARGA, José María LACARRA, Juan URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948-49, III, pp.167-194.

<sup>2</sup> José GUERRA CAMPOS, “Bibliografía (1950-1969). Veinte años de estudios jacobeos”, *Compostellanum*, 16 (1971), pp. 575-736.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 597: “...las supuestas coincidencias de reliquias en Mérida y en Compostela es inconsistente, pues la coincidencia de nombres afecta solamente a una quinta parte de la larga lista compostelana y se refiere a santos cuyas reliquias eran frecuentes en varias regiones, mientras faltan en Santiago, precisamente, las tres reliquias emeritenses verdaderamente raras que haría significativa la coincidencia”.

En los años siguientes se suman otras aportaciones como las de Goicochea Arrondo<sup>4</sup> y García Cortés<sup>5</sup>. Otras bibliografías dedicadas al tema se pueden encontrar en catálogos de importantes exposiciones, como por ejemplo la dirigida en 1993 por Serafín Moralejo y Fernando López Alsina, *Santiago, Camino de Europa*<sup>6</sup>. El interés sobre lo que está pasando en el mundo jacobeo contemporáneo se manifiesta concretamente también en algunos congresos, como el de Estella de 1993, *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico*<sup>7</sup>, o el de Pistoia, bajo el título *Peregrinatio studiorum*, un congreso que quiso analizar el estado de la cuestión jacobea hasta 1995<sup>8</sup>.

Anteriormente se realizaron diversos repertorios bibliográficos sobre temas específicos relacionados con la civilización del peregrinaje; en especial en relación a los viajes, como los de Raymond Foulché-Delbosc, publicado en la *Revue hispanique* en 1896<sup>9</sup>, Arturo Farinelli<sup>10</sup>, Ilja Mieck<sup>11</sup> o José García Mercadal<sup>12</sup>, en los que se encuentran las principales fuentes sobre literatura odepórica referida a viajeros y peregrinos que recorrieron España y Portugal en diversas épocas.

Partiendo de esta base se puede resaltar que, además de las obras monográficas realizadas por varios autores, algunas de extraordinario relieve, otra de las características del renacimiento de las peregrinaciones compostelanas es la valiosa aportación de los centros de estudio, asociaciones y comités de expertos. Debido al carácter inclusivo de la peregrinación jacobea, se considera que todo lo referido a la misma constituye una acción que es necesario compartir. Lo vemos claramente en el ámbito de los propios peregrinos, que han constituido a partir de los años ochenta del siglo XX, unas 350 entidades jacobeadas en todo el mundo, entre asociaciones, sociedades y cofradías.

<sup>4</sup> Eusebio GOICOECHEA ARRONDO, *Rutas Jacobeas*, Estella, 1971.

<sup>5</sup> Carlos GARCÍA CORTÉS, *Veinticinco primeros años de "Compostellanum"*. Índice general 1956-1980, separata de la revista *Compostellanum*, 1981.

<sup>6</sup> *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela* (catálogo de la exposición), ed. Serafín Moralejo, Santiago de Compostela 1993, pp. 517-554.

<sup>7</sup> Paolo CAUCCI VON SAUCKEN, "Il bordone e la penna: introduzione alla storiografia jacobea", *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico* (Actas de la XX Semana de estudios medievales, Estella, 26-30 de julio de 1993), Pamplona 1994, pp. 19-57.

<sup>8</sup> *La "peregrinatio studiorum" iacopea in Europa nell'ultimo decennio. Per una mappa della cultura jacobea: un bilancio sui principali contributi di studio e sulle attività collaterali* (Actas del Convegno internazionali di studio, Pistoia-Altopascio 23-25 settembre 1994), ed. Lucia Gai, Pistoia, 1997.

<sup>9</sup> Raymond FOULCHÉ-DELBOSC, "Bibliographie des voyages en Espagne et en Portugal", *Revue Historique*, 3 (1896), pp. 11-349.

<sup>10</sup> Arturo FARINELLI, *Viajes por España y Portugal. Desde la Edad Media hasta el siglo XX. Nuevas y antiguas divagaciones bibliográficas*, 4 vols. [vols. I y II: Reale Accademia d'Italia, Roma 1942; vol. 3: Accademia d'Italia, Firenze 1944; vol. IV (póstumo): Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1979]. Véase Antonietta FUCELLI, "Alle fonti della ricerca odepórica compostellana in Italia: i *Viajes por España y Portugal* di Arturo Farinelli", *Santiago e l'Italia* (Actas del Congresso Internazionale di Studi, Perugia, 23-26 maggio 2002), ed. Paolo Caucci von Saucken, Perugia - Pomigliano d'Arco 2005, pp. 247-257.

<sup>11</sup> Ilja MIECK, "Les témoignages oculaires du pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle. Etude bibliographique (du XII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle)", *Compostellanum*, 22 (1977), pp. 201-232.

<sup>12</sup> José GARCÍA MERCADAL, *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, 3 vols., Madrid, 1952-1962.

Una tendencia parecida la encontramos en el mundo de la investigación, que depende, esencialmente, de la complejidad del problema y de la necesidad de una aproximación multidisciplinar e internacional, que enfoque el tema desde múltiples puntos de vista. Ya en la célebre obra *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela* de Luis Vázquez de Parga, trabajo científico de referencia, también participaron José María Lacarra y Juan Uría Riu. De igual modo, Luciano Huidobro y Serna cuenta con un vasto número de colaboradores en su obra *Las peregrinaciones jacobeanas*<sup>13</sup>. Lo mismo ocurrirá con ocasión del Año Santo compostelano 1971, cuando la Editora Nacional publica *Santiago en España, Europa y América*, un conjunto de ensayos de varios autores, entre los cuales se encontraban Manuel Chamoso Lamas, José María Lacarra, René de la Coste-Messelière, José Manuel Pita Andrade y Juan de Contreras, coordinados por el investigador y diplomático Ernesto La Orden Miracle<sup>14</sup>.

Esto no quiere decir que no haya investigadores solitarios y de gran calidad científica que dejan obras fundamentales en aspectos específicos de la investigación jacobea. Sería suficiente mencionar a López Ferreiro en España<sup>15</sup>, al ya citado Arturo Farinelli en Italia<sup>16</sup>, a filólogos franceses como Gaston Paris o Joseph Bédier o historiadores del arte como Emile Mâle, Paul Dechamps o Georges Gallard<sup>17</sup>, o alemanes como Konrad Häbler, que publicó en 1899 el *Wallfahrtsbuch* de König von Vach, o Karl Euling, que nos dio a conocer en el mismo año el *Die Jakobsbrüder*, abriendo el camino a investigadores como Georg Schreiber y Ludwig Pfandl, que publica en 1920 en la *Revue hispanique* el diario del médico humanista Hieronimus Münzer, de Núremberg. Resume y define muy bien la situación en Alemania Klaus Herbers, quien afirma: "...vorrei almeno mettere in evidenza le linee fondamentali della tradizione ormai centenaria di questi studi che ebbero inizio con il famoso storico della chiesa Pius Bonifacius Gams. Vorrei inoltre richiamare l'attenzione che fin dall'inizio dell'indagine sul culto anche in Germania parteciparono diverse discipline: infatti dopo Gams, abbiamo degli storici come Theodor Hampe e Konrad Häbler, germanisti e romanisti come Ludwig Pfandl e Adalbert Hämel (l'iniziatore delle moderne ricerche sul Liber Sancti Jacobi), studiosi della musica come Peter Wagner, etnografi e storici dell'arte come Georg Schreiber e Hermann Josef Hüffer. Anche se non dobbiamo dimenticare, com'era caratteristica della ricerca del tempo, che la maggior parte di essi rimasero per tutta la vita degli studiosi solitari"<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Luciano HUIDOBRO Y SERNA, *Las peregrinaciones jacobeanas*, 3 vols, Madrid, 1949-1951.

<sup>14</sup> *Santiago en España, Europa y América*, ed. Ernesto La Orden Miracle, Madrid, 1971.

<sup>15</sup> Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa Apostólica, Metropolitana Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 Tomos, Santiago de Compostela, 1898-1909.

<sup>16</sup> Véase nota 10.

<sup>17</sup> A pesar de que se trata de un amplio ensayo bibliográfico, que se circunscribe a un periodo concreto y reducido (1980-1990), como indicaba el proyecto del congreso en el que se leyó, se encuentra un vasto análisis bibliográfico en Humbert JACOMET, "Dix ans de recherches et de publications compostellanes en France (1980-1990): bilan et perspectives", *La peregrinatio studiorum iacopea in Europa nell'ultimo decennio...*, op. cit., pp. 199-296.

<sup>18</sup> Klaus HERBERS, "Gli studi iacopei pubblicati in lingua tedesca negli ultimi dieci anni", *La peregrinatio studiorum iacopea in Europa nell'ultimo decennio...*, op. cit., pp. 162-163. Véase también Vicente ALMAZÁN, *A temática xacobeana en lingua alemana. Un século de investigación*, en *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, Vigo, 1992, pp. 9-142.

La necesidad de reunir a un grupo de investigadores alrededor de un tema tan complejo se advierte en Francia en 1950, cuando se promueve la Société Française des Amis de Saint-Jacques de Compostelle, constituida por Jean Babelon, Louis Bourbon, Georges Gaillard y Jeanne Vielliard, a los cuales se unirán pronto historiadores, historiadores del arte y archiveros, entre los cuales destaca René de La Coste-Messelière, que se convertirá en su histórico presidente<sup>19</sup>. La fecha no es casual, ya que corresponde al décimo centenario de la peregrinación a Santiago del obispo de Le Puy, Gotescalco, un aniversario que se celebra también en Madrid, donde el Institut Français en Espagne organiza una exposición, coordinada por Paul Guinand, sobre La France et le Chemin de Saint-Jacques. Jacques Fontaine nos hace notar que “L’initiative de sa fondation en 1950 revient à des historiens médiévistes français, presque tous anciens élèves de l’École nationale de Chartres”<sup>20</sup>.

En los años cincuenta del siglo XX, y en la misma dirección, empieza a moverse el mundo compostelano<sup>21</sup>. Así, en Santiago, el cardenal Fernando Quiroga Palacios funda con un decreto del 22 de octubre de 1954 el Instituto de Estudios Jacobeos y el Instituto Teológico Compostelano, y como expresión de sus investigaciones también la revista *Compostellanum*, que comenzó a publicarse en 1956 con dos secciones, una de ciencias eclesásticas y una de estudios jacobeos. El cardenal consideraba necesario coordinar la investigación, y pretende hacerlo con un centro de altos estudios capaz de recoger, impulsar y coordinar los esfuerzos de los estudiosos en torno a la basílica de Santiago. Efectivamente, en el centro colaboran especialistas como Guerra Campos, Manuel Chamoso Lamas, Antonio Fraguas, José Filgueira Valverde, Manuel Rey Martínez,

<sup>19</sup> Según la reconstrucción que se hizo en el boletín de la asociación *Compostelle* (VI, 1961), la asamblea general del 6 de Mayo de 1958 estructuró un organigrama de la asociación en el que podemos ver a investigadores de gran prestigio académico, como Jean Babelon, Conservateur du Cabinet des Médailles à la Bibliothèque Nationale y entre los miembros de honor, a Marcel Aubert, Membre de l’Institut, Paul Guinand, director del Institut Français de Madrid, Maurice Legendre, director de la Casa Velázquez, Mons. Joseph Martin, arzobispo de Rouen, Louis Réau, miembro del Institut, Jean Verrier, inspector general de los Monuments Historiques. Entre los miembros activos se encontraban Louis Bourbon, conservador de Antiquités et Objets d’art de l’Ardèche, Jean Braunwald, presidente de la Association Casa Velázquez, Paul Deschamps, miembro del Institut, Jacques Fontaine, profesor de la Faculté des Lettres de Caen, Georges Gaillard, profesor de la Faculté des Lettres de Lille, Elie Lambert, profesor de la Sorbonne, Régine Pernoud, conservador del Musée de l’Histoire de France aux Archives Nationales, Charles Pichon, director de la Association Saint-Louis et Saint-Ferdinand, Jacques Roederer, arquitecto, Jeanne Vielliard, directora del Institut de Recherche et d’Histoire des textes. En la reunión aparecen dos personas que tendrán un enorme papel en el desarrollo de la Asociación: Jeannine Warcollier, que es mencionada como miembro suplente, y un joven René de la Coste-Messelière, al que fue confiada la dirección del Boletín *Compostelle*.

<sup>20</sup> Jacques FONTAINE, *Introduction a Saint Jacques et la France*, ed. A Rucquoi, Paris 2003, p. 8.

<sup>21</sup> El interés por el culto jacobeo en la época contemporánea había empezado a configurarse en Santiago de Compostela con el reconocimiento y autenticación de las reliquias del cuerpo del apóstol, y tiene dos nombres, a pesar del conflicto que los enfrentó: el cardenal Miguel Payá y Rico, que con ocasión del Año Santo compostelano 1885 consigue que el papa León XIII reconozca oficialmente, a través de la Bula *Deus Omnipotens*, el cuerpo del apóstol Santiago, y Antonio López Ferreiro quien recoge una impresionante documentación sobre la catedral de Santiago y su peregrinaje en su monumental *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana Iglesia de Santiago de Compostela*, publicada en once tomos entre 1898 y 1909. Véase Antón POMBO RODRÍGUEZ, *O Cardeal don Miguel Payá y Rico (1811-1891): Bispo de Cuenca, Arcebispo de Compostela e Primado de España*, Santiago de Compostela, Instituto Teológico Compostelán, 2009; Carlos SANTOS FERNÁNDEZ, *Antonio López Ferreiro, 1837-1910: canónigo, historiador y novelista compostelano*, Santiago de Compostela, 2012.

Ramón Otero Túñez, Casimiro Torres Rodríguez, Juan Pérez Millán, fray José Campelo, José María de Azcárate Ristori, Enrique Moreno Báez y Pedro Echeverría Bravo, a los que con el tiempo se añadirán, entre otros, Manuel C. Díaz y Díaz y Eugenio Romero Pose. Como puede verse, casi todos proceden del ambiente universitario y eclesiástico compostelano.

Desde el principio, la revista *Compostellanum*, que se sigue publicando en la actualidad, manifiesta una fuerte voluntad de promover la investigación jacobea en Santiago, difundiendo al mismo tiempo los frutos científicos de la investigación del Centro de Estudios Jacobeos. En 1965 la revista publica las actas del congreso que se había celebrado con ocasión de aquel año santo compostelano<sup>22</sup>, y en 1971 también los resultados del segundo congreso de dicho centro<sup>23</sup>. En este congreso se discutieron, sobre todo, los orígenes del culto a Santiago; en particular, destaca el trabajo de Claudio Sánchez Albornoz, rechazando la tesis del origen emeritense de las reliquias del apóstol sostenida por Pérez de Urbel, y con especial vehemencia refutando la posición de Américo Castro, por su “peregrina, fantástica, infundada y caduca conexión del culto de Santiago” con los Dioscuros, concluyendo que la evangelización de la península ibérica por Santiago y la declaración del celestial patrocinio jacobeo sobre España se basan en la acción de Beato de Liébana, afirmando que “al surgir en un propicio momento para la exaltación de la fe en la posible ayuda del Hijo del Trueno y por ser obra de un hombre como Beato, afamado por sus escritos cada vez más leídos y por su crédito allende el Pirineo, pudieron agitar las aguas de la religiosidad de los cristianos libres del Noroeste hispano con fuerza suficiente para provocar la gran marea que llevó a la invención de la tumba apostólica en el Campo de la Estrella”<sup>24</sup>. En este segundo congreso se nota cierta apertura hacia los ponentes extranjeros, encontrándose entre ellos, junto a Antonio Poch, José López-Caló, José Campelo, Manuel Díaz y Díaz, Fermín Bouza Brey, Benito Varela Jácome, Luis Vázquez de Parga, José María Azcárate, José Manuel Pita Andrade, J. Martín González y Ramón Otero Túñez, a Paul Guinard, Georges Gailhard, René De la Coste-Messelière...

La necesidad y la voluntad de reunirse alrededor de un proyecto común se había manifestado también en Estella, donde en 1962 nace la primera asociación española de Amigos del Camino de Santiago por impulso de varios estudiosos, especialmente Francisco Beruete, Pedro María Gutiérrez Eraso y Antonio Roa. Desde el principio, esta asociación une el aspecto práctico de la peregrinación y la investigación científica,

<sup>22</sup> Actas del *I Congreso internacional de estudios jacobeos*, *Compostellanum*, número extraordinario, 10 (1965), pp. 571-980.

<sup>23</sup> Actas del *II Congreso internacional de estudios jacobeos*, *Compostellanum*, 16 (1971), pp. 11-740. Unos ensayos se refieren a temas gallegos y compostelanos solo marginalmente relacionados con el peregrinaje. Al contrario, de notable interés para nuestros estudios son las aportaciones de J. Justo PÉREZ DE URBEL, *El culto de Santiago en el siglo X*, pp. 11-36; Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *En los albores el culto jacobeo*, pp. 37-71; Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *Problemas de la cultura en los siglos XI-XII: La escuela episcopal de Santiago*, pp. 187-200, y la Bibliografía de José Guerra Campos, *op. cit.*, nota 2.

<sup>24</sup> Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *En los albores el culto jacobeo*, *op. cit.*, p.71.

de modo que en 1963 promociona la primera Semana de Estudios Medievales, iniciativa que tendrá un gran desarrollo y que se ha seguido desarrollando activamente hasta nuestros días. Las Semanas de Estella pudieron contar muy pronto con el apoyo de la Institución Príncipe de Viana, que a partir de 1966 asume un papel más importante en la organización de estas actividades. En esta época destaca la labor de José María Lacarra, catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Zaragoza, que colabora intensamente con la institución. Hay que decir que, junto con la materia compostelana, las Semanas se abren a temáticas que se refieren a todos los aspectos de la civilización medieval y, a partir de 1991, se dotan de un comité científico casi completamente universitario, en su mayoría medievalistas, que acentúa esta tendencia. Sin embargo, con ocasión del Año Santo compostelano 1993, se celebra un importante congreso, *El camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico*<sup>25</sup>, que entrará a formar parte de los más significativos eventos científicos de un jubileo compostelano de gran significado histórico, ya que constituirá un antes y un después en la historia de las peregrinaciones a Santiago.

Este impulso a la agregación de fuerzas y recursos sobre temas jacobeos se consolida a partir de los años ochenta del siglo XX<sup>26</sup>. Después de Estella, la primera expresión de esta tendencia se da en Italia, donde, desde el primer momento, se separan netamente la parte dedicada a los aspectos prácticos de la peregrinación de la propiamente científica, y se desarrollan dos caminos en paralelo, aunque metodológicamente distintos. En 1981 se funda o, mejor dicho, se reconstituye una vieja cofradía de peregrinos existente en Perugia a finales del siglo XIV<sup>27</sup>. Con el nombre de Confraternita di San Jacopo di Compostella, tiene como finalidad la promoción de la peregrinación compostelana desde varias perspectivas, incluyendo la distribución de una credencial propia y la acogida de los peregrinos a través de sus hospitales<sup>28</sup>. Al año siguiente, 1982, en la Universidad de Perugia se crea el Centro Italiano di Studi Compostellani, un centro de estudios que tiene como objeto la investigación científica jacobea en un marco académico.

---

<sup>25</sup> Véase nota 7.

<sup>26</sup> Tras la fundación de la asociación de Estella habrá que esperar unos años para que se constituyan nuevas asociaciones jacobneas. El modelo que se afirma a partir de los años ochenta del siglo XX tiene dos vertientes: una prevalente, que se dedica a la peregrinación actual en todos sus aspectos, y otra que desarrolla cierta actividad de promoción cultural.

<sup>27</sup> Pier Lorenzo MELONI, "Appunti sulla Peregrinatio Jacobea in Umbria", en *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura jacobea* (Actas del Convegno internazionale di studi), ed. Giovanna Scalia, Perugia 1985, pp. 179-181. Meloni averigua la existencia de una *Societas seu fraternitas peregrinorum Sancti Iacobi de Galitia*, citando las actas de la *publica generalis adunantia hominum* de la fraternidad, que tiene lugar el 19 de marzo de 1395, "in ecclesia Sancte Marie de mercato iuxta platea civitatis Perusia" para aprobar la venta de un inmueble de propiedad de la cofradía. La documentación se encuentra en ASP. *Notarile* de Perugia, Bastardello 1020 de Lorenzo di Bartocciolo, c2010 r.

<sup>28</sup> *La Confraternita di San Jacopo* ha considerado desde su fundación fundamental la institución de lugares de acogida para peregrinos que quiso llamar con el nombre tradicional de *hospitales*. Se han abierto hospitales de peregrinos en Perugia (1985-1995 y 2016-hasta hoy), Itero del Castillo (San Nicolás de Puentefertero, 1994-hasta hoy), Radicofani (2007-hasta hoy), Roma (2009-hasta hoy), Badia a Isola (2012-2017), Asís (2015-2018), Jerusalén (2016-2018), Gubbio (San Pietro in Vigneto, 2017-hasta hoy) San Gimignano (2018-hasta hoy) y Pistoia (2021-hasta hoy).



Fig. 1. 1983. Congreso *Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella e la Letteratura Jacopea*. Inauguración. Senador Mario Rossi; Xerardo Estévez, alcalde de Santiago de Compostela; Nuño Aguirre de Cárcer, embajador de España; Giancarlo Dozza, rector de la Universidad de Perugia; José María Suárez Núñez, rector de la Universidad de Santiago; Paolo Caucci, organizador del Congreso; Luis Suárez Llanos, director general de la Enseñanza Universitaria de la Xunta de Galicia; Paolo Menichetti, Assessore al Territorio Regione Umbria; René de la Coste-Messelière, presidente Centre européen d'études compostellanes.

Desde el principio, una de las exigencias del Centro fue la de reunir y poner en contacto a las personas que en Italia y Europa se ocupan de la investigación jacobea. Con tales finalidades se organizó en 1983 un congreso internacional que representó, para muchos de los que intervinieron, su primer contacto en común y una relación científica y personal que duraría en el tiempo<sup>29</sup> (Fig. 1).

<sup>29</sup> En el congreso participaron: Manuel Díaz y Díaz, que trató la literatura jacobea anterior al siglo XII; Serafín Moralejo, que analizó desde el punto de vista simbólico la imagen arquitectónica de la catedral de Santiago; Fernando López Alsina, que nos dio la primicia de un ensayo, que se convertirá en un clásico, sobre el nacimiento de la ciudad de Santiago; el holandés Jan van Herwaarden, que defendió la integridad del *Codex Calixtinus*; Robert Plötz, que habló de la difusión del culto jacobeo en Franconia, ofreciendo al mismo tiempo una preciosa lección de metodología en la que junto a las tradicionales fuentes históricas, artísticas y literarias, introducía la antropología y la etnografía insistiendo, una vez más, en la necesidad de que la investigación jacobea fuese interdisciplinar. También se abordó el tema fundamental de la hospitalidad a lo largo de los caminos, tema tratado por José Ángel Fernández Arruty; la delincuencia y la picaresca, por Agustín Fernández Albor; la iconografía, por Ángel Sicart Jiménez; los gremios compostellanos relacionados con la peregrinación, por Manuel Remuñán Ferro; los testamentos de los peregrinos, por el catedrático de Granada Ignacio Fernández de Viana y Vietes. A este congreso acudió un nutrido grupo de italianos, entre los cuales estaban Antonietta Fucelli, Dianella Gambini, Lorenzo Meloni, Marco Piccat, Giovanna Scalia y Paolo Caucci, que ideó y coordinó dicho encuentro. Las intervenciones italianas estuvieron dedicadas, sobre todo, a la literatura odepórica compostellana, desde Laffi a Nicola Albani, cuyo manuscrito acababa de ser descubierto y que se dio a conocer al mundo científico en esa ocasión. En las diversas mesas, participaron, entre otros, René de la Coste-Messelière y Jeannine Warcollier, de la *Société française des Amis de Saint-Jacques*, Lucia Gai, del *Comitato San Jacopo* de Pistoia, Patricia Quaife y

El congreso consiguió reunir en un único contexto a varios de los principales investigadores que se ocupaban del tema, aunque sin conocerse personalmente; además de los resultados científicos, este encuentro tuvo la función de conformar por primera vez las bases de una comunidad científica internacional compostelana, cuyo desarrollo encontraremos en muchos de los eventos científicos de los años siguientes. De hecho, ya en 1984, se celebra otro congreso sobre las relaciones entre Pistoia y las peregrinaciones compostelanas titulado *Pistoia y el Camino de Santiago*; una dimensión europea en la Toscana medieval, a la que acuden muchos de los ponentes que se habían encontrado en Perugia<sup>30</sup>. A este simposio internacional seguirá en 1989, en Viterbo, otro importante encuentro, también promovido por el Centro Italiano di Studi Compostellani, junto con el Consejo de Europa, en el que participó gran parte de los ponentes de los dos primeros congresos<sup>31</sup>.

En Gante, en 1985, se había dado un nuevo paso hacia el fortalecimiento de los lazos personales y científicos que unían a este grupo, y hacia el desarrollo y coordinación de programas de investigación conjuntos y compartidos, con la exposición “Santiago de Compostela. Mil ans de pèlerinage européen”, comisariada por Carlos Valle, celebrada con motivo de la entrada de España en la Comunidad Europea, y que reunió más de seiscientos objetos de dieciocho países distintos. Díaz y Díaz, Plötz, Herwaarden, López Alsina, Romero Pose, Moralejo, Caucci, De la Coste-Messelière formaron parte de los distintos comités científicos que prepararon la exposición y compilaron su correspondiente catálogo<sup>32</sup>.

Podemos decir que en Gante empieza a institucionalizarse el papel de los comités como instrumento asesor de las instituciones. Lo vemos más claramente el año siguiente, cuando el Consejo de Europa, para formular la famosa declaración *Camino de Santiago. Itinerario cultural europeo*, promueve un comité específico, al que llama a formar parte a varios estudiosos de la comunidad científica que había empezado a estructurarse en Perugia, que se había encontrado en Pistoia y que había participado en los diversos comités de la exposición de Gante. Este comité, que se reunió en varias ocasiones en Estrasburgo, estuvo integrado por Díaz y Díaz, Plötz, Caucci, De

---

Mary Remnant, que fundarían poco después la *Confraternity of Saint James* de Londres, y Elías Valiña, que desde su cumbre de O Cebreiro recorrió, con un coche destartado y conducido por un sobrino, dos mil quinientos kilómetros de ida y otros tantos de vuelta, para hablar, ya en 1983, de la necesidad de defender el Camino de los ataques y atropellos que empezaban a amenazarlo. No pudieron participar, pero enviaron su adhesión al congreso, José Filgueira Valverde, Raymond Oursel, José López-Calo y monseñor Guerra Campos. Desde Santiago vinieron también su recién elegido alcalde Xerardo Estévez, el canónigo José María Díaz, que llegaría a ser deán de la catedral; don Salvador Domato Búa, director del Archivo Diocesano; José María David Suárez Núñez, rector de la Universidad de Santiago; Luis Suárez Llano, como representante de la Xunta de Galicia, y las principales autoridades civiles y religiosas de Umbría.

<sup>30</sup> *Pistoia e il Camino de Santiago. Una dimensione europea in la Toscana medievale* (Actas del Convegno internazionale di studi, Pistoia 28-30 de septiembre de 1984), ed. Lucia Gai, Napoli, 1987.

<sup>31</sup> *Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle dans la culture européenne* (Actes du Colloque), Les éditions du Conceil de Europe, Strasbourg, 1992.

<sup>32</sup> *Santiago de Compostela. Mil ans de pèlerinage européen*, (catálogo de la exposición), ed. Cl. Dumortier, Gand, 1985.

la Coste-Messelière, Lomax, d'Haenens y Alfred Schmid, quien lo presidió, bajo la coordinación de José María Ballester. Entre los resultados de su compromiso resalta la definición de los principales itinerarios compostelanos reflejados en un mapa que se utiliza hasta nuestros días, además de la elección de la estilizada concha amarilla que indicará las iniciativas del Consejo de Europa en el campo jacobeo y que pronto será adoptada mayoritariamente, y sobre todo, y con muchas discusiones, el texto de la célebre *Declaración de Saint-Jacques*, que será leído en Santiago de Compostela el 27 de octubre de 1987<sup>33</sup>.

Forman parte de esta primera etapa de congresos y exposiciones las iniciativas de la Deutsche Sankt-Jacobus Gesellschaft, que da gran importancia a su sector cultural con encuentros de estudios en Aquisgrán (1987), Bamberg (1988) Münster (1990) y Weingarten (1992), a los que seguirá la redacción de las respectivas actas, publicadas en la colección *Jakobus-Studien*, que también incluía ensayos específicos madurados dentro de la activa asociación alemana. Hay que subrayar la gran aportación de la colección *Jakobus-Studien* que se ha editado hasta hoy y que significa una contribución muy valiosa al conocimiento de la tradición jacobea en Alemania.

Igualmente, en Francia se desarrolla una intensa actividad. La Société Française des Amis de Saint-Jacques de Compostelle promueve conferencias, exposiciones, encuentros de estudios en todo el territorio nacional, y en 1970 da forma a un Centre d'Études Compostellanes que se dedica exclusivamente a la investigación, dirigido por Jeanne Viellard y después por René de la Coste-Messelière. Como instrumento de difusión la Société Française publica la revista *Compostelle*, que en su segunda serie se define como *Revue du Centre d'études de recherches et d'histoire compostellanes*. Esta revista cuenta con un amplio sector de colaboradores y fue dirigida entre 1999 y 2016 por Adeline Rucquoi.

En estos años también continuó desarrollándose el mundo de las asociaciones de peregrinos, y así, en los años ochenta del siglo XX, aumenta el asociacionismo compostelano. Tras la fundación en Perugia de la Confraternita di San Jacopo (1981) dedicada a los peregrinos, y del Centro Italiano di Studi Compostellani (1982) dedicado a la investigación, en 1983 se fundó en Londres la Confraternity of Saint James, en 1985 la flamenca Vlaams Compostelagenootschap, y al año siguiente su hermana valona, la Association des Amis de Saint-Jacques (1986) y la asociación holandesa Nederlans Genootschap van Sint Jacob (1986), mientras que en 1987 nació la Deutsche St. Jakobus-Gesellschaft, y en 1988 la Association Helvétique des Amis du Chemin de Saint-Jacques... A partir de esta época la voluntad de reunirse en asociaciones nacionales o regionales se ha difundido en todo el mundo. En la actualidad hay asociaciones jacobeanas en todos los continentes.

<sup>33</sup> En esos años aparecen unas publicaciones muy significativas procedentes de la Universidade de Santiago. En primer lugar, *El Códice calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido* de Manuel Díaz y Díaz, publicado en 1988 por el Centro de Estudios Jacobeos que representa una referencia ineludible para cualquier investigación sobre el tema. En el mismo año Fernando López Alsina publica *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, texto esencial sobre el nacimiento y el desarrollo de la ciudad.

Este mismo crecimiento se produjo en España. En septiembre de 1987, en Jaca, tuvo lugar el histórico congreso en el que numerosas asociaciones jacobeanas decidieron en sus conclusiones organizarse en una Coordinadora nacional de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, que a partir del 14 de julio de 1993 se estructurará formalmente como Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago.

En el renacimiento del fenómeno jacobeano, el trabajo del asociacionismo compostelano tiene una indudable relevancia histórica, aportando una contribución real y concreta a todos sus aspectos, incluida la investigación científica. Baste recordar el hecho de que en todo el mundo las asociaciones editan más de cien revistas de desigual valor, entre las cuales, sin embargo, destacan algunas de notable calidad y significado. En el marco del asociacionismo jacobeano, además, han surgido importantes congresos, como el de la asociación navarra titulado “Anden los que saben, sepan los que andan”<sup>34</sup>, y en especial modo la promoción y publicación de las actas de los doce congresos internacionales de la Federación Española de Amigos del Camino de Santiago, que han aportado ideas, conocimientos y sugerencias en todas las facetas del renovado mundo jacobeano. Siendo voces que proceden directamente de las exigencias del Camino, se trata de una aportación muy significativa, que incide en la realidad actual de los itinerarios jacobeanos y al mismo tiempo aporta notables datos científicos.

Ya que consideramos el desarrollo de la investigación jacobeano desde el punto de vista historiográfico y de su significado, debemos hacer notar una concentración especial de trabajos con ocasión de la celebración del Año Santo compostelano 1993.

1993 fue un año realmente importante en el resurgimiento de las peregrinaciones compostelanas: mientras Estella organiza, como ya vimos<sup>35</sup>, su Semana de Estudios Medievales, con especial atención al fenómeno jacobeano, en Santiago se inauguran la exposición “Camino de Santiago, camino de Europa”, dirigida por Serafín Moralejo<sup>36</sup>, con la colaboración de Fernando López Alsina y Félix de la Fuente Andrés. Al mismo tiempo se celebra un gran Congreso de Estudios Jacobeanos, que reúne a unos cincuenta investigadores procedentes de toda Europa. Alrededor de la exposición, de su catálogo y del congreso se concentró una significativa comunidad científica formada por un gran número de especialistas<sup>37</sup>.

El tiempo parece estar maduro para intervenciones cada vez más orgánicas, y por ello se intenta una evaluación desde el punto de vista historiográfico y de su significado en el congreso celebrado en Pistoia en 1994, bajo el título “La Peregrinatio studiorum jacobeano in Europa nell’ultimo decennio”, promovido por el Centro Italiano di Studi

<sup>34</sup> *Anden los que saben sepan los que andan* (Actas del Congreso, Pamplona 9-13 de abril 1996), ed. J. Tanco Lerga, Pamplona, 1996.

<sup>35</sup> Véase nota 7.

<sup>36</sup> La exposición, articulada en diez secciones, describe la evolución del culto jacobeano, las representaciones artísticas y los hechos culturales que se generaron en los diversos países de Europa como consecuencia de la peregrinación compostelana. El catálogo, los textos que lo introducen y una bibliografía muy vasta constituyen un punto de referencia ineludible para la investigación jacobeano.

<sup>37</sup> *Congreso de Estudios Jacobeanos* (Actas del congreso, Santiago de Compostela, 4-6 de noviembre de 1993), ed. Manuel Antonio Silva Romero, Santiago de Compostela 1995.

Compostellani, en colaboración con instituciones y centros de estudios locales<sup>38</sup>. Pistoia había sido elegida por la presencia de la reliquia más importante del apóstol Santiago en Italia y por la larga tradición jacobea que había influido en los aspectos artísticos, sociales y económicos de la ciudad. Se quiso hacer en este encuentro el *status quaestionis* de la investigación compostelana y también un balance de las principales aportaciones de estudio surgidas en la década anterior, así como un mapa de la cultura jacobea en Europa, considerando también con atención las actividades colaterales que iban surgiendo en casi todas partes, conectadas con la difusión y conocimiento del renacimiento de las peregrinaciones compostelanas.

De los trabajos del congreso se desprendió que la maduración y aceleración de la investigación compostelana en toda Europa habían sido muy notables. Se vio claramente que la investigación ya no era cosa de unos pocos estudiosos apasionados, sino que también producía congresos, exposiciones, revistas científicas y centros de estudios, especialmente en Italia, España, Francia y Alemania. Esta tendencia se manifiesta también en obras colectivas, que recogen en forma más divulgativa, pero siempre con criterios científicos y académicos, los resultados de la investigación madurada en congresos y centros de estudios<sup>39</sup>.

Esta es la época en que empieza a actuar el Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago, órgano sobre el que hay que insistir un poco, porque ilustra la función que han desarrollado estas comisiones de expertos en nuestra época. Debemos empezar por el verano de 1991: en el mundo jacobeo se habla cada vez más del próximo Año Santo 1993. Se advierte claramente que estamos en una encrucijada histórica en que muchas cosas están a punto de cambiar, como efectivamente sucedería. En este contexto se tomó conciencia, a nivel institucional, de que el fenómeno jacobeo debería tener un respaldo científico y cultural que permitiese acompañar, y posiblemente orientar, su desarrollo. La investigación jacobea no era ya, por lo tanto, un asunto exclusivo de centros de estudios o de investigadores aislados, sino que se convertía en algo útil y necesario para las instituciones, cada vez más llamadas a intervenir en todos los campos que la irrupción del resurgimiento jacobeo estaba estimulando. De este modo, se consideró oportuno integrar en la acción política institucional un soporte científico que la ayudase a tomar decisiones. Fue así que, en el verano de 1991, comenzó a fraguarse la idea de un comité internacional de expertos en asuntos jacobeos, formado por representantes de los centros de estudios internacionales más representativos, junto con especialistas de la Universidad de Santiago y del mundo eclesiástico compostelano, que pudiera asesorar a la Xunta de Galicia de cara a la celebración del Año Santo 1993.

No se trataba de fundar un nuevo centro de investigación, sino de constituir un comité de personas que conocieran el Camino de Santiago en todos sus aspectos, partiendo de una

---

<sup>38</sup> Véase nota 8.

<sup>39</sup> Entre las cuales, por ejemplo: *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio*, obra colectiva [R. Plötz, M. Díaz y Díaz, F. López Alsina, S. Moralejo, P. Caucci von Saucken, R. Oursel, C. Villanueva, A. Soria y Puig, J.I. Ruiz de la Peña Solar, R. de la Coste-Messelière, L. Gai, K. Herbers, J. van Herwaarden, D. Lomax, C. Crotzl], ed. P. Caucci von Saucken, Milano 1993, con ediciones en español, alemán francés y numerosas reediciones.

sólida base histórica, científica y cultural. A esta tarea fueron llamados, en un primer momento, Manuel Díaz y Díaz, Robert Plötz, Serafín Moralejo, Eugenio Romero Pose, René de la Coste-Messelière, Jacques Fontaine y Paolo Caucci. La mayoría de los miembros de este comité contaban con una larga experiencia en el sector internacional y procedían en gran parte de esa comunidad científica internacional que se había formado en los años ochenta del siglo XX y que había consolidado relaciones científicas y de amistad personal en los congresos internacionales promovidos en Italia, Francia, España y Alemania, además de la exposición de Gante, y que también habían formado parte del comité que, por encargo del Consejo de Europa, había preparado la famosa *Declaration de Saint-Jacques* leída solemnemente en la Praza do Obradoiro el 23 de octubre de 1987, con ocasión del lanzamiento del Camino de Santiago como Primer Itinerario Cultural Europeo.

Siguieron otras gestiones, y José Carro Otero, asumiendo la función de Comisario jacobeo para el Año Santo 1993, entró a formar parte de este comité como referente institucional y secretario general del mismo.

Este primer comité quedó finalmente constituido el 17 de enero de 1992 con la tarea de organizar un gran congreso general que reuniese a los principales estudiosos de la materia compostelana. Dirigido por Manuel Díaz y Díaz, se llamó sencillamente Congreso de Estudios Jacobeos y contó con la participación de unos cincuenta investigadores, de los cuales veintisiete eran españoles, ocho italianos, cuatro portugueses, tres ingleses, tres franceses, dos alemanes y uno procedente de cada uno de los siguientes países: Suiza, Países Bajos y Estados Unidos. Es decir, la flor y nata de la investigación jacobea de esos años<sup>40</sup>.

Terminado el Año Santo compostelano 1993, la Xunta de Galicia decidió continuar con un comité permanente integrado por nuevos miembros propuestos por quien esto escribe, teniendo en cuenta que monseñor Romero Pose no podía continuar a causa de sus compromisos eclesiásticos, y que Serafín Moralejo tenía la intención de marcharse a los Estados Unidos. Como resultado, el comité quedó compuesto por las siguientes personas, por orden alfabético: Vicente Almazán, profesor de la Universidad de Wisconsin; Humberto Baquero, profesor de la Universidad de Porto; Paolo Caucci von Saucken, profesor de la Universidad de Perugia; René de la Coste-Messelière, conservador de los Archives Nationales de Francia; Manuel Díaz y Díaz, profesor de la Universidad de Santiago de Compostela; Klaus Herbers, profesor de la Universidad de Erlangen; Robert Plötz, director del Museo Etnográfico de Kevelaer; y Brian Tate, profesor de la Universidad de Nottingham. Ocupó el cargo de secretario general *ex officio* Manuel Silva Romero. El profesor Caucci von Saucken fue nombrado por unanimidad presidente del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago<sup>41</sup> (Fig. 2).

<sup>40</sup> *Congreso de estudios jacobeos...*, *op. cit.*, nota 37.

<sup>41</sup> El Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago fue institucionalizado por la Xunta de Galicia mediante el decreto 169/1994 del 2 de junio. Su artículo 1 fue modificado por Decreto 325/1996, de 26 de julio. Posteriormente, la Orden del 21 de enero de 1995 aprobó el Reglamento de funcionamiento de régimen interno. Ambas normas fueron incluidas en el Decreto 45/2001 de 1 de febrero, de refundición de la normativa en materia del Camino de Santiago. En el Plan Director y Estratégico del Camino de Santiago (2015-2021) se establece en



Fig. 2. 1994. La constitución del Comité de Expertos fue recogida por los periódicos.

La formación de dicho comité se fraguó, en principio, eligiendo a sus miembros no por orden de intereses en ciertas épocas, o según algún sector específico de la investigación, sino más bien, aunque no exclusivamente, por divisiones geográficas; es decir, cada uno de los miembros del comité se ocuparía, principalmente, de un área geográfica: España, Portugal, Francia, Alemania, Italia, Escandinavia, Inglaterra, etc. Esta división por áreas geográficas tuvo particular importancia, porque el comité, junto a su principal función de asesoramiento de la Xunta de Galicia, se convirtió en una suerte de coordinador internacional de las actividades jacobeanas en Europa, lo que ponía a la misma Xunta de Galicia en el centro del proceso cultural y científico que se iba articulando.

En este sentido, influyó mucho el hecho de que Robert Plötz, René del Coste-Meslière y Paolo Caucci fueran presidentes de las asociaciones de peregrinos más importantes de sus respectivos países. Esta particularidad les permitía participar en el corazón de las actividades que se organizaban en Europa, especialmente en Francia,

su Línea Estratégica 1, el Plan de actuación 1.4 sobre el “fortalecimiento del Comité internacional de expertos del Camino de Santiago”, en el presupuesto que uno de los valores esenciales del Camino es su “Identidad histórica” y que es necesario profundizar en el conocimiento de la historia del Camino y de las peregrinaciones para poder actuar correcta y eficazmente.



Fig. 3. El comité de expertos en 2004.

Alemania e Italia, que han sido históricamente –y lo eran en aquel momento– los países que mayor número de peregrinos envían a Compostela y, al mismo tiempo, los países en los cuales la tradición jacobea está más arraigada.

La formación del comité sufrió varios cambios a lo largo de los años. En 1996 falleció René de la Coste-Messelière, dejando un vacío considerable en el mundo jacobeo francés, al quedar privado de un estudioso importante y de un personaje de relieve internacional que durante su vida fue un gran organizador y promotor de la peregrinación jacobea. Continuó como representante de Francia Olivier Cèbe, historiador de arte y medievalista. En 2001 el profesor Brian Tate, después de haber aportado sólidas contribuciones al conocimiento del mundo jacobeo inglés, tuvo que abandonar el comité, a causa de graves problemas de salud. Posteriormente, la organización hubo de enfrentarse al fallecimiento de Vicente Almazán, de Manuel C. Díaz y Díaz, del mencionado Brian Tate y de Humberto Baquero, motivo por el cual el comité hubo de ser remodelado, entrando a formar parte del mismo Adeline Rucquoi, directora de investigación del Centre National de la Recherche Scientifique; Manuel Castiñeiras, catedrático de Arte Medieval de la Universidad Autónoma de Barcelona, por entonces conservador jefe del Museu Nacional d'Art de Catalunya (Mnac); y Fernando López Alsina, catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Santiago de Compostela, conocido y apreciado investigador de temáticas jacobea. En tiempos más recientes se integrarían la historiadora del arte Alison Stone, profesora de la Universidad de Pittsburgh; Simon Barton, profesor de historia medieval de la Universidad de Exeter; y Segundo Pérez López, deán de la catedral de Santiago de Compostela (Fig. 3).



Fig. 4. El comité de expertos en 2017.

A lo largo de estos años la Xunta de Galicia cambió a su propio representante, que correspondía, *ex-officio*, a la dirección o a la institución de la Xunta que mayormente se ocupaba, en cada momento, de la promoción de la peregrinación jacobea. Así, a Manuel Silva Romero le siguió María Antón Vilasánchez, que mantuvo su papel de secretaria general hasta el año 2001, para pasar a ocupar otro cargo institucional, siendo sustituida por María José Dopico Calvo. Sucesivamente, la secretaría pasó a los directores de la S.A. de Xestión do Plan Xacobeo: Aníbal Otero, Ignacio Rodríguez Eguíbar, Ignacio Santos Cidrás, María del Camino Triguero Salas, José Paz Gestoso, Rafael Sánchez Bargiela, Isaías Calvo de la Uz e Ildfonso de la Campa Montenegro (Fig. 4).

Una de las tareas más visibles del comité fue la organización de los congresos internacionales. Después del primer Congreso de Estudios Jacobeos celebrado en 1993, como ya se ha comentado, de forma miscelánea, en el segundo, celebrado en Ferrol en 1996, las diferentes ponencias y comunicaciones versaron sobre una temática tan precisa como revelaba su título: “Las vías marítimas de peregrinación a Santiago”. Este criterio se adoptó para los congresos siguientes, que se enfrentaron a temas tan importantes como las relaciones entre Santiago, Roma y Jerusalén, la ciudad de Santiago como meta de peregrinaciones, las relaciones entre Santiago y Carlomagno, las devociones y cultos a lo largo de los caminos de peregrinación, y, en el Año Santo compostelano 2010, otra vez las peregrinaciones mayores, seguidas en 2015 por las relaciones entre cultos marianos y la devoción jacobea, en 2017 por el patronato de Santiago en España y en el mundo, y en 2019 por el papel del arzobispo Berenguel de Landoira y de la orden dominica en

la difusión de la peregrinación compostelana; finalmente, éste último congreso, titulado “Santiago de Compostela: Caminos del saber, del andar y del creer”, que quiere reflexionar sobre el conjunto de las peregrinaciones compostelanas, su sentido y perspectiva<sup>42</sup>.

Junto con estos congresos, que podríamos definir como oficiales, el comité promovió otros encuentros de estudios sobre temas específicos, como el de Oporto de 2001 sobre “Portugal na memória dos peregrinos”<sup>43</sup>; las jornadas de Padrón coordinadas por Vicente Almazán, bajo el título “Padrón, Iria y las tradiciones jacobeanas”<sup>44</sup>; o el congreso “Misericordia e peregrinación”, cuyas actas, en parte, se publicaron en el número de 2019 de la revista *Ad Limina*, vol. X.

En total, esta ingente labor –junto con las intervenciones de este XII Congreso y con los textos publicados en la revista *Ad Limina*– recoge unas cuatrocientas ponencias a cargo de los más conocidos investigadores jacobeanos, abarcando todas las temáticas importantes de la peregrinación compostelana, desde la iconografía al arte; desde los itinerarios a las devociones; desde los aspectos jurídicos, a la literatura odepórica, la historia, la temática religiosa, la antropología, la geografía, la música, etc. Considero este legado una aportación significativa del comité al mundo científico internacional, que con toda seguridad continuará desarrollándose en los próximos años, encarando los nuevos desafíos de nuestra época (Fig 5).

Pero la tarea del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago no ha sido solo ésta, pues durante años ha asesorado a la Xunta de Galicia en todos los ámbitos en los que fue necesario: publicación de libros, en especial los correspondientes a la colección científica de la Xunta, consultas sobre itinerarios históricos, oportunidad de celebrar alguna exposición y de organizar diversos proyectos culturales en España o en el extranjero.

Entre las contribuciones del comité a la investigación científica, cabe mencionar la promoción, cuidado y publicación de la revista *Ad Limina*, que tiene carácter anual y se

<sup>42</sup> El primer Congreso de Estudios Jacobeanos presidido por Manuel Díaz y Díaz y coordinado por José Carro fue celebrado del 4 al 6 de noviembre de 1993 en Santiago. El segundo, Las vías marítimas de peregrinación a Santiago, fue celebrado en Ferrol los días 12 a 15 de septiembre de 1996 y fue coordinado por Vicente Almazán. El tercer congreso, celebrado en Santiago del 14 al 16 de septiembre de 1997, tuvo como tema central Santiago, Roma y Jerusalén, y fue coordinado por Paolo Caucci von Saucken. El cuarto, celebrado en Oviedo en 1998, sobre las peregrinaciones a San Salvador, fue dirigido por Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar. El quinto, celebrado los días 16 a 19 de septiembre de 1999, y coordinado por Robert Plötz, tuvo por objeto el estudio de la ciudad de Santiago como meta de peregrinaciones, llevando por título “Santiago de Compostela: Ciudad y peregrino”. El sexto congreso versó sobre El Pseudo-Turpin: lazo entre el culto jacobeano y el culto a Carlomagno, y tuvo lugar del 13 al 16 de septiembre de 2001, siendo coordinador del mismo Klaus Herbers. El séptimo, dirigido por Paolo Caucci, tuvo lugar en Santiago del 16 al 19 de septiembre de 2004, año santo compostelano, y se tituló “Visitandum Est. Santos y cultos en el Codex Calixtinus”, y trató sobre las devociones y cultos a lo largo de los caminos de peregrinación. El octavo, “Peregrino, ruta y meta en las peregrinaciones maiores”, se celebró los días 13 al 15 de octubre de 2010, año santo compostelano, en Santiago, y fue dirigido por Paolo Caucci y coordinado por Rosa Vázquez. El noveno, coordinado por Adeline Rucquoi, tuvo como tema “María y Iacobus en los caminos jacobeanos” y se celebró en Santiago los días 21 al 24 de octubre de 2015. El décimo, coordinado por Paolo Caucci, tuvo como título “Iacobus Patronus” y se celebró entre el 9 y el 11 de septiembre de 2017. El undécimo congreso (19 al 22 de febrero de 2020) fue dedicado a “Berenguel de Landoria” y fue dirigido por Adeline Rucquoi.

<sup>43</sup> *Portugal na memória dos peregrinos* (Actas de las Jornadas sobre O Caminho de Santiago, 29 y 30 de marzo de 2001), ed. Humberto Baquero, Xunta de Galicia 2002.

<sup>44</sup> *Padrón, Iria y las Tradiciones Jacobeanas* (Actas del Congreso), ed. Vicente Almazán, Xunta de Galicia, 2004.



Fig. 5. El comité de expertos en 2022.

presenta como un volumen completo; en su primera etapa tuvo un carácter misceláneo, pero desde hace unos años cuenta con temas monográficos. La revista ofrece a estudiosos de todo el mundo un espacio de calidad y respeta todas las reglas científicas que le han permitido obtener los más altos reconocimientos académicos internacionales<sup>45</sup>.

Otras expresiones de la investigación que desarrollan los centros de estudios son, precisamente, la formación de revistas científicas que recogen las investigaciones promovidas por dichos centros y que representan un índice muy significativo de las tendencias e intereses del mundo compostelano. Junto con la sección jacobea de la veterana revista *Compostellanum*, debemos mencionar la publicación de *Compostelle*, revista del Centre d'études compostellaines<sup>46</sup>, la revista *Iacobus*<sup>47</sup> y la revista *Compostella*, del Centro Italiano di Studi Compostellani<sup>48</sup>; y, por supuesto, a partir de 2010 la revista *Ad Limina*. Todas ellas son publicaciones que cumplen con los requisitos del rigor académico que se les exige.

<sup>45</sup> *Ad Limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las Peregrinaciones*, Santiago, Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo. Entre 2010-2022 se han publicado trece números dirigidos por diversos especialistas.

<sup>46</sup> Véase Humbert JACOMET, "Dix ans de recherches et de publications...", *op. cit.*, p. 202, nota n. 10 que explica las fases y la evolución de la revista.

<sup>47</sup> *Iacobus: revista de estudios jacobeos y medievales*, editada por el Centro de estudios del Camino de Santiago de Sahagún-Valladolid a partir de 1996.

<sup>48</sup> La revista *Compostella* es expresión del Centro Italiano di Studi Compostellani y tuvo dos etapas: del número uno al 20 se expresó sobre todo como un boletín destinado a cualquier aspecto de la tradición compostelana; del número 20 al 43, primero con la dirección de Lucia Gai (núms. 21-28), luego con la de Giuseppe Arlotta (núms. 29-43), ha asumido tanto la gráfica como el contenido de una revista estrictamente científica. En ella se han publicado ensayos relativos tanto a las expresiones de la cultura compostelana en Italia como de carácter más general. Bajo la dirección de Giuseppe Arlotta también se cuidó especialmente la parte iconográfica, convirtiéndose por ello en un precioso archivo de imágenes de temática jacobea.

En paralelo con estas revistas esencialmente científicas debemos considerar las publicaciones periódicas de las asociaciones de amigos del Camino de Santiago, que desarrollan un carácter más divulgativo. Sin embargo, encontramos en revistas como *Peregrino*, de la Federación de asociaciones de los amigos del Camino de Santiago, en la revista *Sternenweg* de la asociación alemana, o en la revista *Le Pecten*, de la Asociación Belga de Amigos de Santiago de Compostela, artículos que aportan datos de gran interés científico.

Sin lugar a dudas, las renacidas peregrinaciones compostelanas han producido una riqueza enorme de iniciativas en todos los campos. En este fenómeno han tenido un papel significativo la acción de las asociaciones, de los centros de estudios, de las fundaciones y de los comités dedicados expresamente al tema<sup>49</sup>. Un enfoque y una vitalidad que han producido revistas, congresos, exposiciones e incluso bibliotecas y archivos<sup>50</sup>, ofreciendo una contribución enorme al mantenimiento de la memoria jacobea antigua y reciente, y a la difusión de un correcto enfoque de la cuestión. Esto es especialmente evidente en el aspecto de la investigación científica, donde se ha afirmado una metodología de trabajo multidisciplinar, necesaria para encarar una materia tan compleja y que cubre un periodo de tiempo tan largo. Esto quiere decir, en definitiva, que se ha creado un extraordinario patrimonio compartido, de experiencias y conocimientos, que constituye un precioso legado para las generaciones futuras.

**Volver al índice**

---

<sup>49</sup> Entre las fundaciones destaca la *Fundación Jacobea*, presidida por Juan Luis Viñas Landín y dirigida por Rosa Vázquez Santos, que desarrolla una fuerte labor en varios sectores de la peregrinación actual. En especial modo, a través de un gran número de entrevistas directas, se pone el objeto de salvar la memoria de la peregrinación contemporánea.

<sup>50</sup> Hay que destacar entre los centros de estudios la actividad del Centro de Estudios y Documentación del Camino de Santiago, por sus vastos fondos documentales conservados en su Biblioteca Jacobea del Real Monasterio de San Zoilo de Carrión de los Condes (Palencia). La Biblioteca, distribuida en 22 secciones, cuenta con unos 6.000 volúmenes y una amplia hemeroteca.

# Desde “Europalia” a hoy, el Camino de las exposiciones

Francisco Singul

S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, España

A partir de la célebre exposición sobre el Camino de Santiago celebrada en 1985 en la ciudad belga de Gante, con motivo de la incorporación de España a las Comunidades Europeas, se han sucedido hasta la actualidad una gran cantidad de proyectos expositivos sobre el culto jacobeo y la peregrinación a Compostela. Exposiciones que se han ido retroalimentando entre sí y que a lo largo de este proceso se han nutrido de la investigación histórica y artística de los temas, así como de la información específica dada por las piezas que formaron parte de cada evento. Estas obras y documentos contaron en muchos casos con el beneficio de su restauración, lo que repercutió positivamente en la conservación de un patrimonio material íntimamente ligado al fenómeno histórico de las peregrinaciones a Santiago.

A la capacidad científica de cada proyecto, relacionada con el diverso perfil de los estudios académicos, hay que sumar la divulgación de lo jacobeo en amplias capas de la sociedad. La valorización de la cultura del Camino que logró la muestra de Gante tuvo su eco en exposiciones desarrolladas en años posteriores en la ciudad de Santiago y en otros lugares de España y de Europa, contando con el impulso institucional –muy decidido el representado por el Gobierno autonómico gallego a partir de 1990–, que

fomentó la investigación y la puesta en marcha de un gran número de proyectos expositivos de alcance universal. La investigación y promoción jacobea cuentan con el valioso instrumento de los catálogos correspondientes, potenciando un incremento de los estudios sobre los más diversos aspectos vinculados con el culto a Santiago el Mayor y las peregrinaciones a Compostela. La voluntariosa y fértil labor de las asociaciones de amigos del Camino de Santiago tiene en su vertiente divulgadora una de sus facetas más conocidas; en particular, con las exposiciones de fotografía que han generado e impulsado desde hace décadas, con imágenes tomadas por sus propios miembros, o aquellas generadas a partir de concursos o fruto de la colaboración con las instituciones, que ponen a su disposición proyectos de fotografía realizados por profesionales. Similar capacidad difusora han demostrado a lo largo de estos años numerosas universidades de todo el mundo y la red del Instituto Cervantes, organismo público español encargado de la promoción y enseñanza de las lenguas oficiales en España y de la difusión de la cultura española e hispanoamericana.

La exposición de Gante de 1985, “Santiago de Compostela. Mil ans de pèlerinage européén”<sup>1</sup>, que ofreció valiosos contenidos gracias al esfuerzo intelectual y organizativo de diversos especialistas e instituciones, debe ser contextualizada histórica y políticamente (Fig.1). Contaba con un precedente que se remontaba a casi un cuarto de siglo: la VII Exposición del Consejo de Europa, “El Arte Románico”, organizada en Barcelona y Santiago por el Gobierno español, bajo auspicios de la institución europea. Esta muestra sobre el Románico se abrió al público el 10 de julio de 1961 en el Museo de Arte de Cataluña, en el Palacio Nacional de Montjuïc; esta sección se inauguró el 24 del mismo mes. En la jornada siguiente, día de Santiago el Mayor, se presentó la parte gallega del proyecto, en el compostelano Palacio de Gelmírez. Con esta exposición, que incorporaba piezas románicas y manuscritos del siglo XII de Galicia, Cataluña, Francia, Italia y de otros países europeos, la

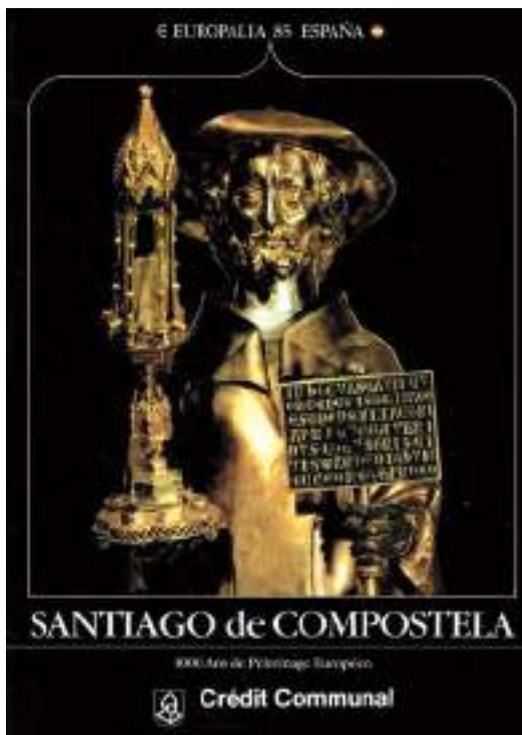


Fig. 1. Catálogo de la exposición *Santiago de Compostela. Mil ans de pèlerinage européén*.

<sup>1</sup> VV. AA., *Santiago de Compostela. 1000 ans de pèlerinage européén. Europalia 85, España, Gand, Crédit Communal de Belgique*, 1985.

España franquista se acercaba tímidamente a Europa, desde las perspectivas comunes ofrecidas por el Románico y el Camino de Santiago. Visualizando los aspectos del mundo medieval hispanocristiano más fácilmente identificados con la cultura común de la Europa del siglo XII, y contando con el apoyo del Consejo de Europa, el Gobierno español de la época pretendía un acercamiento estratégico para solicitar el estatus de país asociado a la Comunidad Económica Europea, solicitud cursada por primera vez el 9 de febrero de 1962. Pero para que el requerimiento prosperase y fuese considerada la vocación europeísta de España, era necesario que fuese un país democrático y que su economía alcanzase el desarrollo suficiente para poder alinearse al Mercado Común. Unas condiciones que tardarían en darse. Por ello, no será hasta el 27 de julio de 1977 cuando España solicite de nuevo su adhesión a la CEE, iniciando largas negociaciones que duraron hasta el 30 de marzo de 1985, que culminaron el 12 de junio de aquel año en Madrid con la firma del acta de adhesión de España a las Comunidades Europeas<sup>2</sup>.

En el marco del proyecto cultural y artístico denominado “Europalia”, celebrado en Bruselas y otras ciudades belgas desde 1969 y con carácter bienal, el año 1985 fue dedicado a España. Con esta ocasión tan propicia para mostrar la identidad cultural del país y su inequívoca vocación europeísta, el Gobierno español presentó el nexo cultural que España comparte con el resto de Occidente, representado por la ciudad de Santiago y las peregrinaciones jacobeanas, a través de la exposición “Santiago de Compostela. Mil ans de pèlerinage euopéen”, celebrada en el Centrum voor Kunst en Cultuur, en la Abbaye Saint-Pierre de la ciudad flamenca de Gante. Como complemento, se mostró la faceta *moderna* del país, a través de su aportación al arte del siglo XX, con maestros tan reconocidos como Picasso, Chillida y Antonio López, en una exposición organizada en el Museo de Arte Moderno de Bruselas.

El proyecto del Camino de Santiago desarrolló un ámbito cultural generalista y ambicioso, que abarcaba un arco cronológico desde la Alta Edad Media hasta el siglo XIX. Puede decirse que se trató de un proyecto compostelanista y projacobeano, pero también profundamente europeísta, con piezas y documentos que ilustraban un amplio espectro del tema, en cuyas fichas técnicas, y en los textos que las enmarcaban y contextualizaban, trabajó un gran número de expertos internacionales, bajo el comisariado y coordinación del historiador gallego Carlos Valle. La excelencia de esta exposición, constituida por seiscientas piezas procedentes de dieciocho países, evidenció el enorme

<sup>2</sup> José SANTACANA JUBILLAR, *El I.V.A., España y el Mercado Común*, Barcelona, Bosch, 1982; Michael BUSE, *La nueva democracia española. Sistema de partidos y orientación del voto (1976-1983)*, Madrid, Unión Editorial, 1984; Carlos HUNEUS, *La Unión de Centro Democrático y la transición a la democracia en España*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985; Santiago MÍGUEZ GONZÁLEZ, *La preparación de la transición a la democracia en España*, Zaragoza, Universidad, 1990; Laura DEL ALIZAL, “España en la Comunidad Económica Europea. Un balance inicial”, *Revista Polis México* (1992), pp. 115-133, especialmente 124-127; Pedro MONTES, *La integración en Europa: del plan de estabilización a Maastricht*, Madrid, Trotta, 1993; Javier TUSELL, *La transición democrática y el gobierno socialista. Historia de España en el siglo XX*, t. IV, Madrid, Taurus, 1999; Carlos RAYA RODRÍGUEZ, “Internacionalización de la economía española e incorporación a la Comunidad Económica Europea: política económica y distribución de la renta (1959-1997)”, *Papeles de Europa*, 31-2, (2018), pp. 109-126.

potencial del Camino de Santiago como pilar de la identidad común europea. El trabajo pudo llevarse a cabo gracias a la colaboración de especialistas destacados, como los profesores Manuel C. Díaz y Díaz, Serafín Moralejo, Fernando López Alsina, Paolo Caucci von Saucken, Robert Plötz, Jan van Herwaarden, Eugenio Romero Pose y René de La Coste-Messelière. Este grupo de expertos formarían parte de posteriores comités de investigación y grupos coordinadores de trabajos tan admirables como el que llevó a la *Declaración de Santiago* por parte del Consejo de Europa, que concluyó en 1987 con la declaración del Camino de Santiago como Primer Itinerario Cultural Europeo<sup>3</sup>.

La memoria de la exposición de Gante y el legado de su catálogo dejaron huella en las investigaciones jacobeanas posteriores, impulsando nuevas ideas inspiradas por aniversarios como el celebrado en Santiago de Compostela en 1988: el “VIII Centenario del Pórtico de la Gloria”. Esta excelente exposición de arte hispano de fines del siglo XII, comisariada por Carlos Valle, director del Museo de Pontevedra, evocaba la fecha en la que fueron colocados los dinteles del pórtico compostelano, a partir de un concepto y un diseño científico realizado por Serafín Moralejo, Fernando López Alsina y el propio comisario. Se aprovecharon para la muestra, celebrada entre el 16 de septiembre y el 17 de noviembre de 1988, varios espacios del Palacio de Gelmírez, en concreto la sala de armas, la cocina y las salas góticas, además de la cripta del Pórtico de la Gloria, la capilla de las Reliquias y los espacios del Museo de la Catedral de Santiago, junto con la buchería del claustro catedralicio. La efeméride dejó un valioso catálogo<sup>4</sup> y sobre todo las actas del simposio internacional titulado “O Pórtico da Gloria e a arte do seu tempo”, celebrado entre los días 3 y 8 de octubre de 1988.

Poco después, en 1990, se preparó en Santiago un notable proyecto revalorizador del patrimonio histórico-artístico gallego, gracias al cual se rehabilitaron varios espacios del monasterio de San Martiño Pinario, se restauraron retablos e imágenes y se orquestó la exposición “Galicia no Tempo”, bajo comisariado general del profesor José Manuel García Iglesias, acompañada de su catálogo (Fig. 2) y de una serie documental de la



Fig. 2. Catálogo de la exposición *Galicia no tempo*.

Poco después, en 1990, se preparó en Santiago un notable proyecto revalorizador del patrimonio histórico-artístico gallego, gracias al cual se rehabilitaron varios espacios del monasterio de San Martiño Pinario, se restauraron retablos e imágenes y se orquestó la exposición “Galicia no Tempo”, bajo comisariado general del profesor José Manuel García Iglesias, acompañada de su catálogo (Fig. 2) y de una serie documental de la

<sup>3</sup> Paolo CAUCCI VON SAUCKEN, *Palabras en el Camino. Textos raros, inéditos, dispersos, curiosos, Pliegos sueltos del Camino*, 7, Castrojeriz, Centro de Estudios Jacobeos, 2022, pp. 51 y 54.

<sup>4</sup> VV. AA., *O Pórtico da Gloria e o seu Tempo, catálogo da exposición conmemorativa do VIII centenario da colocación dos dinteis do Pórtico da Gloria da catedral de Santiago de Compostela*, Santiago, Xunta de Galicia, 1988.



Fig. 2 bis. “Rey Bíblico de Pontemaceira”. Escultura de la fachada del Pórtico de la Gloria.

Televisión de Galicia, que en aquel año logró gran audiencia. En enero de 1991 se inauguró la exposición, con la presencia de la reina Sofía, en la que se descubría la riqueza monumental de la iglesia monástica y de una amplia selección de arte gallego centrada en dos aspectos: la escultura y la orfebrería. El capítulo dedicado a la Edad Media llevaba el poético título de “Un Camino hacia Compostela”, y en él se mostraba un selecto conjunto de escultura románica (Fig. 2 bis), que se presentaba como fruto de la ruta jacobea y que armonizaba lo compostelano con lo generado en otras zonas de Galicia<sup>5</sup>.

Con la celebración del Año Santo 1993 se realizó un gran esfuerzo por parte del Gobierno español, y en particular de la Xunta de Galicia, en muchos aspectos de la recuperación y promoción del Camino de Santiago. La investi-

gación y la alta divulgación fueron aspectos bien presentes en dos magníficos proyectos expositivos presentados en varios espacios de San Martiño Pinario. El primero de ellos desarrolló entre marzo y mayo la dimensión americana del fenómeno jacobeo bajo la denominación “Santiago y América”, muestra dirigida por José María Díaz, canónigo archivero compostelano, y el historiador Ignacio Cabano. Ofreció esta exposición un acercamiento al culto jacobeo en Hispanoamérica entre los siglos XVI y XIX<sup>6</sup>, a través de la cartografía, la documentación histórica, la pintura virreinal y la escultura. La presencia del santo matamoros, convertido con el tiempo en un símbolo indígena e independentista, fue uno de los aspectos tratados, así como la producción de orfebrería sacra relacionada con este encuentro entre culturas, tanto la realizada por el gremio de plateros de Santiago como la de origen americano.

En el verano de 1993 los mismos espacios de Pinario fueron ocupados por “Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura en la Peregrinación a Compostela”, muestra

<sup>5</sup> José Manuel GARCÍA IGLESIAS (dir.), *Galicia no Tempo*, Santiago, Xunta de Galicia, 1990.

<sup>6</sup> Mariel LARRIBA LEIRA y Marta VIANA TOMÉ (coords.), *Santiago y América*, Santiago, Xunta de Galicia, 1993.

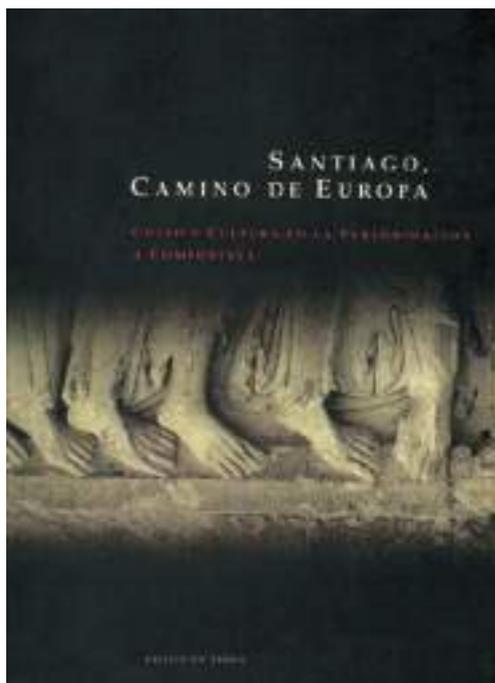


Fig. 3. Catálogo de la exposición Santiago, *Camino de Europa*. Culto y Cultura en la Peregrinación a Compostela.

de referencia dirigida por Serafín Moralejo y Fernando López Alsina, con un catálogo (Fig. 3) que siempre será referencia bibliográfica<sup>7</sup>. La exposición supo realizar con gran acierto, esfuerzo intelectual y ricos recursos patrimoniales una narración que presentaba a través de la cultura generada en el Camino la historia del culto jacobeo y de las peregrinaciones a Santia-

go. Destacaron en esta muestra la gran cantidad de manuscritos y esculturas medievales (Fig. 3 bis), piezas de orfebrería, numismática y pintura bajomedieval y moderna.

Otra importante exposición de 1993 fue “Vida y Peregrinación” (Fig. 4), organizada en Santo Domingo de la Calzada (La Rioja) y dirigida por George Duby, bajo el patrocinio del Ministerio de Cultura del Gobierno español. Con un comisario medievalista de tal prestigio, el proyecto supo mostrar la vida cotidiana en el Camino de Santiago en época medieval, componiendo su fresco a través de la medicina, la música, la guerra y la cocina como manifestaciones culturales integradas en un mundo cultural de laicos



Fig. 3 bis. Dos columnas con efigies de apóstoles: Pedro, Andrés y Pablo; Bartolomé, Mateo y Santiago el Menor. Santiago, San Paio de Antealtares, ca. 1152. Madrid, Museo Arqueológico Nacional.

<sup>7</sup> Serafín MORALEJO y Fernando LÓPEZ ALSINA (eds.), *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Santiago, Xunta de Galicia, 1993.

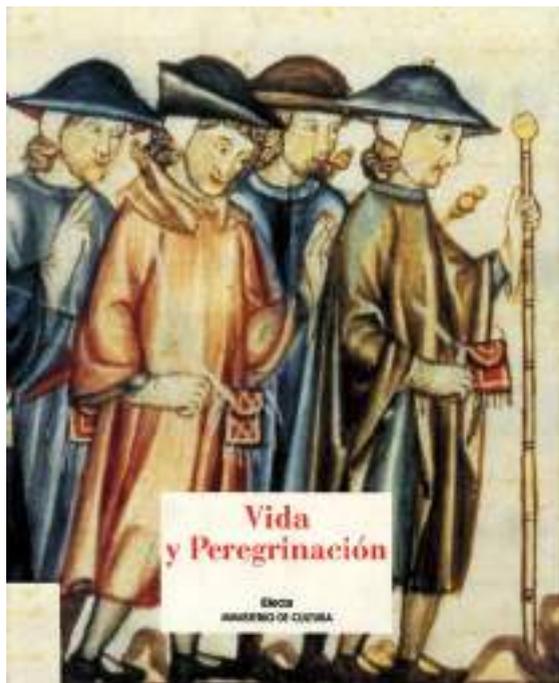


Fig. 4. Catálogo de la exposición *Vida y Peregrinación*.

y eclesiásticos<sup>8</sup>. Más específico fue el proyecto expuesto en el claustro bajo de la catedral burgalesa en aquel mismo Año Santo compostelano 1993, comisariado por Juan Carlos Elorza Guinea, director del Museo de Burgos, y centrado en la iconografía del Apóstol y de los santos burgaleses vinculados a la peregrinación<sup>9</sup>. La entidad promotora fue la Fundación para el Desarrollo Provincial de Burgos, presidida por el alcalde de la ciudad, Valentín Niño, con la colaboración del Cabildo catedralicio y de las parroquias de la provincia. La exposición dio como resultado una valiosa catalogación iconográfica de piezas de escultura, pintura y orfebrería de los siglos XV-XVII

que representan a Santiago el Mayor y a varias devociones vinculadas con el Camino Francés a su paso por Burgos.

En 1995-1996 la Xunta de Galicia organizó un proyecto expositivo itinerante de entidad, para ser visto en diversas ciudades de Europa –Hamburgo, Budapest, Estrasburgo, Toulouse y Zaragoza–, centrado en la catedral compostelana y sus transformaciones arquitectónicas a lo largo del tiempo. “La Meta del Camino de Santiago” se orquestó con una colección de piezas originales de escultura y pintura de los siglos XII-XVI, con el complemento de un catálogo que explicaba el desarrollo histórico-artístico del edificio ligado al fenómeno de las peregrinaciones<sup>10</sup>.

Al año siguiente, en 1997, el Gobierno gallego ordenó la realización del proyecto “Galicia Terra Única”, con una magnífica exposición de arte medieval en la catedral de Ourense realizada bajo el comisariado del profesor Ramón Yzquierdo Perrín. Con un marco tan espectacular, del que formaba parte el Pórtico del Paraíso, la importante selección de escultura, orfebrería y documentos de la Edad Media gallega valorizó el fenómeno jacobeo en el

<sup>8</sup> Reyna PASTOR (dir.), *Vida y Peregrinación*, Madrid, Electa, 1993.

<sup>9</sup> Juan Carlos ELORZA GUINEA, Belén CASTILLO IGLESIAS y René Jesús PAYO HERNÁNZ, *Iconografía de Santiago y de los santos burgaleses vinculados a la peregrinación*, Burgos, Fundación para el Desarrollo Provincial, 1993.

<sup>10</sup> Francisco SINGUL (dir.), *La Meta del Camino de Santiago. La transformación de la catedral a través de los tiempos*, Santiago, Xunta de Galicia, 1995.

marco general de la Galicia medieval<sup>11</sup>. En el mismo año 1997 se celebró en Compostela la exposición “Santiago-Al Ándalus. Diálogos artísticos para un milenio”, que conmemoraba el milenario de la restauración de la ciudad de Santiago tras la razzia de Almanzor, acaecida en agosto de 997. Se presentó la muestra entre el 2 de junio y el 31 de agosto de 1997, en los mismos espacios de San Martiño Pinarío preparados para eventos anteriores<sup>12</sup>. Los contenidos versaban sobre la rica herencia de los musulmanes españoles, desde la época califal (Fig. 5) hasta el sultanato nazarí de Granada, en diálogo con obras medievales cristianas del mismo período.

Los gremios compostelanos más conocidos desde época medieval, orfebres y azabacheros, contaron en 1998 con una exposición antológica en la capilla del Hostal dos Reis Católicos, el antiguo Hospital Real de Santiago. El proyecto “Platería y azabache en Santiago de Compostela. Objetos litúrgicos y devocionales para el rito sacro y la peregrinación” desarrolló la historia de la producción de estos gremios compostelanos entre los siglos IX y XX, a través de una selección espectacular de obras. Entre otras piezas, formaron parte del proyecto las imágenes de azabache del Apóstol que custodia el Instituto Valencia de Don Juan (Madrid), las piezas de orfebrería sacra más representativas del Tesoro de la Catedral de Santiago y otras procedentes de las parroquias de San Bieito do Campo, Santa María do Camiño y Santa María de Sar, así como de los monasterios de Antealtares, San Martiño Pinarío y Santa María de Conxo. Todo ello en diálogo con obras compostelanas de finales del siglo XX, unas dedicadas al adorno personal, otras destinadas a fines litúrgicos y devocionales<sup>13</sup>.

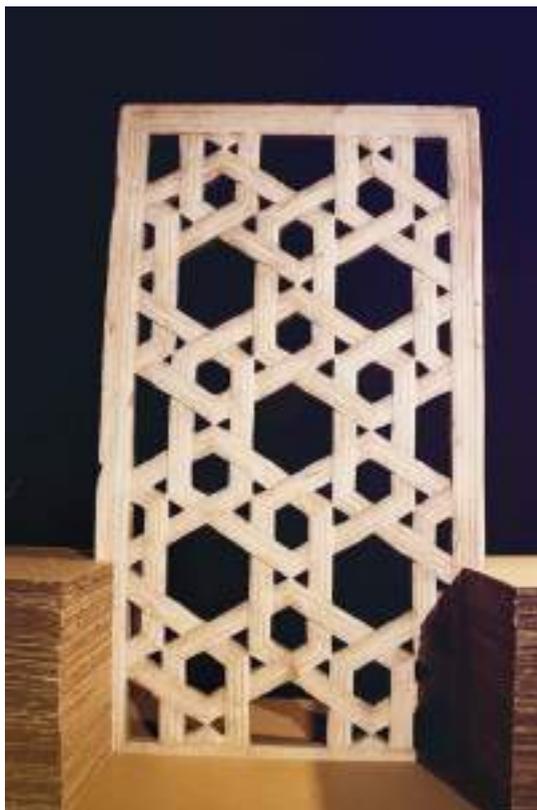


Fig. 5. Exposición *Santiago-Al Ándalus. Diálogos artísticos para un milenio*. Celosía cordobesa de época de Almanzor, mármol blanco, ca. 980. Córdoba, Museo Arqueológico Provincial.

<sup>11</sup> Marcelina CALVO DOMÍNGUEZ, (coord.), *Galicia Terra Única. Galicia románica e gótica*, Santiago, Xunta de Galicia, 1997.

<sup>12</sup> Francisco SINGUL (dir.), *Santiago – Al-Ándalus. Diálogos artísticos para un milenio*, Santiago, Xunta de Galicia, 1997.

<sup>13</sup> Francisco SINGUL (dir.), *Platería y azabache en Santiago de Compostela. Objetos litúrgicos y devocionales para el rito sacro y la peregrinación (ss. IX-XX)*, Santiago, Xunta de Galicia, 1998.



Fig. 6. Exposición *Lisboa-Santiago. A espiritualidade e a peregrinação jacobea*. Santiago de plata de la duquesa de Aveiro. Santiago, Tesoro de la Catedral.

En el marco de la celebración de la Exposición Universal de Lisboa de 1998 se presentó en la Cordoaria Nacional, en la capital portuguesa, la exposición “Lisboa-Santiago. A espiritualidade e a peregrinação jacobea”, un proyecto inspirado en la cultura generada con la peregrinación a través del Camino Portugués<sup>14</sup>. Se resaltó el culto a Santiago en Portugal, las donaciones por devoción, como la imagen argéntea del Apóstol donada por la duquesa de Aveiro en 1677<sup>15</sup> (Fig. 6), y la literatura odepórica relacionada con esta ruta de peregrinación, representada a mediados del siglo XVIII por el napolitano Nicola Albani.

El patrimonio arqueológico, histórico-artístico y documental conservado en iglesias, archivos, bibliotecas y museos de Galicia se relacionó, en el programa expositivo del Xacobeo’99, con otras obras de

semejante naturaleza, procedentes de archivos y museos europeos y americanos. La primera muestra del ciclo fue “Todos con Santiago”, centrada en el patrimonio eclesiástico español relacionado con el culto a Santiago y la peregrinación. Se realizó en espacios de San Martiño Pinario entre el 18 de marzo y el 18 de mayo de 1999, donde se habían realizado otros proyectos desde inicios de la década, e inauguró el programa expositivo de aquel Año Santo Compostelano<sup>16</sup>. Las muestras relativas a la cultura del Camino de Santiago, organizadas en los monasterios de San Martiño Pinario y Antealtares, en el Colegio de Fonseca y el palacio de Gelmírez, se centraron en el patrimonio de los dos monasterios compostelanos<sup>17</sup> y, en el

<sup>14</sup> José Manuel GARCÍA IGLESIAS, Francisco SINGUL, *Lisboa-Santiago. A espiritualidade e a peregrinação jacobea*, Santiago, Xunta de Galicia, 1998.

<sup>15</sup> Francisco SINGUL, “Liberalidad, fervor y fidelidad en la cultura barroca: el Santiago ecuestre de la duquesa de Aveiro”, *Compostellanum*, vol. 59, n° 3-4 (2014), pp. 347-382.

<sup>16</sup> Marcelina CALVO DOMÍNGUEZ (coord.), *Todos con Santiago. Patrimonio eclesiástico*, Santiago, Xunta de Galicia, 1999.

<sup>17</sup> Marcelina CALVO DOMÍNGUEZ, Carmo IGLESIAS DÍAZ (coords), *Santiago. San Martiño Pinario*, Santiago, Xunta de Galicia, 1999; Marcelina CALVO DOMÍNGUEZ y Carmo IGLESIAS DÍAZ (coords), *Santiago. San Paio de Antealtares*, Santiago, Xunta de Galicia, 1999.

caso de Fonseca (27 de mayo – 31 de octubre) y Gelmírez (27 de mayo – 31 de diciembre), en una visión global de la historia de la peregrinación, de la promoción institucional del culto a Santiago (Fig. 7) por parte de arzobispos, reyes, canónigos, nobles y órdenes militares, dedicando un apartado especial a la expansión del culto jacobeo en las tierras del México virreinal. En la sede de Fonseca la exposición contó con piezas paradigmáticas del patrimonio histórico-artístico español y con una evocación –en la capilla del colegio– a Tierra Santa en época del Zebedeo, presentando además una reliquia original del Apóstol, donada por el Cabildo catedralicio al canónigo doctoral José Labín, uno de los investigadores, junto al historiador y canónigo archivero Antonio López Ferreiro, que lograron recuperar en 1879 los restos de Santiago el Mayor y de sus discípulos Teodoro y Atanasio<sup>18</sup>.



Fig. 7. Santiago peregrino, Guido Reni, óleo sobre lienzo, 1º ½ s. XVII. Madrid, Museo del Prado.

Como contrapunto a estas exposiciones de temática histórico-artística, entre el 21 de abril y el 15 de mayo se celebró en el Colegio de Fonseca una original muestra bajo el comisariado de Carlota García Paz, titulada *Galicia Natural. Los Caminos de Santiago*. Un proyecto que mostró la diversidad de los materiales con los que se construyeron las principales iglesias del Camino Francés en Galicia, así como las plantas y animales que pueblan los entornos naturales del Camino de Santiago<sup>19</sup>. Tuvo una segunda sede en Lugo, en el Museo Provincial, entre el 8 de junio y el 10 de julio del Año Santo 1999.

Otra itinerancia desarrollada con motivo del año jubilar fue la titulada “Santiago y los Caminos de Santiago. Obra y fotografía de Manuel Chamoso Lamas”, comisariada por el profesor Yzquierdo Perrín. El proyecto estaba dedicado a uno de los grandes estudiosos del siglo XX, historiador y arqueólogo, que excavó en Iria Flavia y en la catedral de Santiago, dejando un legado revalorizado con esta exposición, celebrada también en el Museo Arqueológico Provincial de Ourense, entre el 6 de septiembre y el 5 de octubre y en el Hospital de la Caridad de Ferrol, entre el 18 de octubre y el 14 de noviembre de 1999<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Marcelina CALVO DOMÍNGUEZ (coord.), *Santiago. La Esperanza*, 2 vols., Santiago, Xunta de Galicia, 1999.

<sup>19</sup> Marcelina CALVO DOMÍNGUEZ (coord.), *Galicia Natural. Los Caminos de Santiago*, Santiago, Xunta de Galicia, 1999.

<sup>20</sup> Marcelina CALVO DOMÍNGUEZ (coord.), *Santiago y los Caminos de Santiago. Obra y fotografía de Manuel Chamoso Lamas*, Santiago, Xunta de Galicia, 1999.

Se organizó en España otro proyecto expositivo importante, relacionado con la celebración del Año Santo Compostelano 1999, dedicado exclusivamente a la pintura de maestros flamencos con presencia en Aragón, Navarra, el País Vasco, Asturias, La Rioja y Castilla y León<sup>21</sup>. En esta ocasión se reunió un conjunto espectacular de piezas del siglo XVI, entre el 23 de abril y el 27 de mayo de 1999, en la Fundación de Cultura del Ayuntamiento de Oviedo. Con esta colección de pintura renacentista procedente de catedrales e iglesias del Camino Francés y Camino del Norte se resaltó la huella del arte flamenco en la España del XVI, dedicada a representar las diversas devociones de la época, mariana sobre todo, pero también jacobea, que los comitentes del norte hispano encargaron a eminentes maestros flamencos del Renacimiento.

Otra gran exposición de aquel año jubilar fue la comisariada por Monique Rey-Delqué<sup>22</sup> y patrocinada por la Esemble Conventuel des Jacobins de Toulouse, dedicada al legado jacobeo de Toulouse y a las devociones específicas vinculadas al Camino de Santiago a su paso por estas tierras. El proyecto se presentó en el convento de los Jacobinos de Toulouse, entre el 8 de noviembre de 1999 y el 31 de enero de 2000, desarrollando un gran fresco cultural, desde el Medievo hasta la época barroca, sobre la huella cultural y el legado histórico del fenómeno jacobeo en una de las ciudades más significativas de los caminos compostelanos del sur de Francia.

La celebración del Jubileo Romano del año 2000 inspiró una gran muestra en el Palazzo Venezia de Roma, titulada “Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)”<sup>23</sup>. En un marco tan sugerente se desarrolló un amplio fresco sobre las tres peregrinaciones mayores, las de Jerusalén, Roma y Santiago, con una parte dedicada a la cultura del Camino de Santiago en la que intervinieron piezas compostelanas del museo y el archivo de la catedral y del Museo das Peregrinacións e de Santiago, con obras de gran importancia, como el Tumbo A de la catedral de Santiago y diversas imágenes del Apóstol de las colecciones de los museos citados.

Otra amplia aproximación al tema del Camino de Santiago y el culto al Apóstol se acometió con motivo del Xacobeo 2004, que celebró el primer Año Jubilar Compostelano del siglo XXI. “Luces de Peregrinación”<sup>24</sup> fue un proyecto visto en Madrid, en el Museo Arqueológico Nacional; en Santiago, en las salas expositivas de San Martiño Pinario; y en la ciudad de Oviedo. La organización se realizó en el marco del Consejo Jacobeo, con la colaboración de varias comunidades autónomas del Camino y el Ministerio de Cultura. El contenido resaltó diferentes aspectos relacionados con la cultura jacobea y su contribución al desarrollo de la cultura occidental, profundizando en aspectos significativos: las ofrendas como metáfora de la construcción colectiva y europea del Camino de Santiago,

<sup>21</sup> Francisco FERNÁNDEZ PARDO (coord.), *Las tablas flamencas en la Ruta Jacobea*, San Sebastián, Diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño, 1999.

<sup>22</sup> VV. AA., *Toulouse sur les chemins de Saint-Jacques. De Saint Saturnin au Tour des Corps Saintes*, Milán, Esemble des Jacobins de Toulouse / Skira, 1999.

<sup>23</sup> Mario D’ONOFRIO, *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, Milano, Electa, 1999.

<sup>24</sup> José Manuel GARCÍA IGLESIAS (dir.), *Luces de Peregrinación*, Santiago, Xunta de Galicia, 2003.

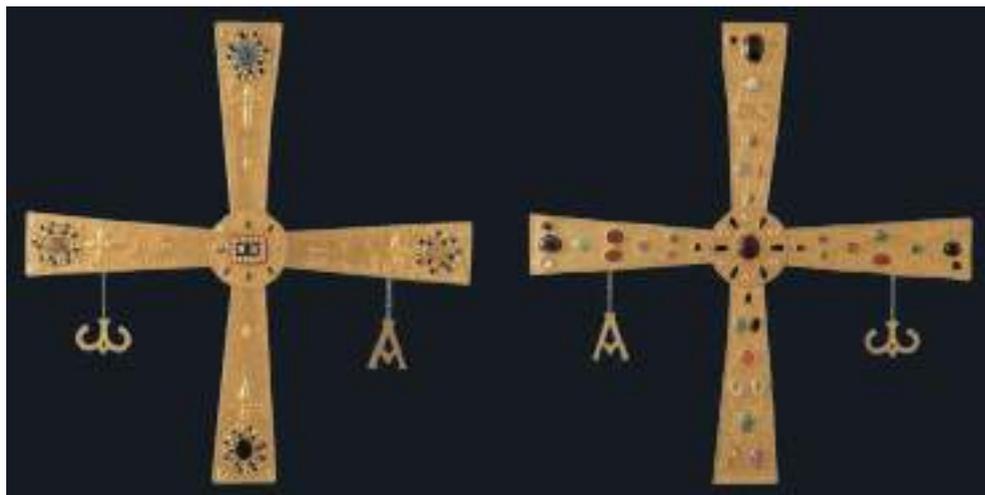


Fig. 8. Réplica de la Cruz de Alfonso III (874). Taller Ángel, Santiago, 2003-4. Santiago, Museo das Peregrinacións e de Santiago. (Depósito de la S.A. de Xestión do Plan Xacobeo).

el origen del románico en las rutas de peregrinación, la expansión del arte mateano, la hospitalidad con los peregrinos, las devociones propias del Camino, la iconografía jacobea y los ritos de la peregrinación. La exposición promovió, una vez más, la restauración de obras relevantes, como el Crucificado gótico de la iglesia muradana de Santa María del Camino<sup>25</sup>, y la elaboración en el Taller Ángel de Santiago de la réplica (Fig. 8) de una obra de orfebrería perdida: la cruz de oro y pedrerías donada al apóstol por Alfonso III en 874, sustraída a la catedral en 1906.

Otra visión de la historia del culto a Santiago, en el mismo año santo 2004, se presentó en la exposición “Santiago y la Monarquía de España”<sup>26</sup> (Fig. 9). El proyecto mostró una exquisita colección de pinturas, esculturas, tapices, documentos, libros, miniaturas y orfebrería de la Edad Moderna, bajo comisariado del historiador del arte Víctor Nieto Alcaide, con dos fechas concretas como

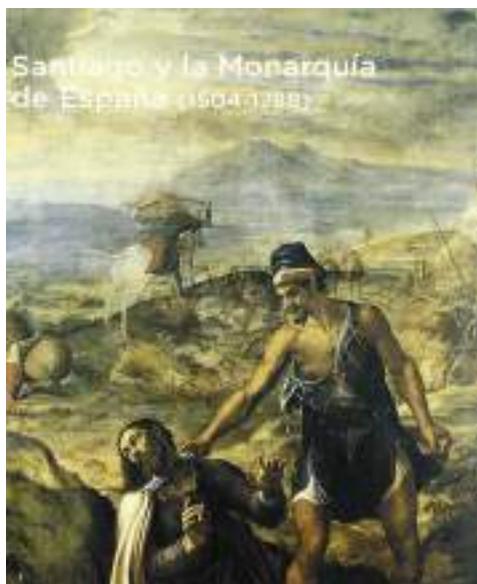


Fig. 9. Exposición *Santiago y la Monarquía de España*. Martirio de Santiago, Juan Fernández de Navarrete, el Mudo, óleo sobre lienzo, 1571. Patrimonio Nacional, Monasterio de El Escorial.

<sup>25</sup> Francisco SINGUL, “Una obra maestra de la escultura gótica italiana: el Crucificado de Santa María de Muros (A Coruña)”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LVIII, nº 124 (2011), pp. 99-110.

<sup>26</sup> vv. AA., *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Madrid, Ministerio de Cultura, 2004.



Fig. 9bis. Exposición *Santiago y la Monarquía de España*. Retrato de Isabel la Católica, Juan de Flandes, ca. 1500, óleo sobre tabla. Patrimonio Nacional, Palacio de El Pardo.

marco cronológico: entre la muerte de la reina Isabel I de Castilla (1504) (Fig.9 bis) y el fallecimiento de Carlos III (1788). El proyecto demostró que, más allá de lo medieval, es posible realizar grandes y atractivas exposiciones jacobeanas centradas en otros períodos históricos.

Formando parte también de la programación de exposiciones del Xacobeo 2004 se organizó una muestra de gran originalidad, titulada “En olor de santidad. Relicarios de Galicia”<sup>27</sup>. Fue pensada por su comisario, Miguel Ángel González, canónigo archivero de la catedral de Ourense, como un monumental catálogo de relicarios de Santiago y de otros santos relacionados con los caminos de peregrinación, custodiados en catedrales e iglesias españolas. Una vez más, la exposición promovió la labor de restauración y recuperación de patrimonio; la principal pieza recuperada fue un retablo-relicario renacentista de la catedral de Santiago, realizado en 1527 por los maestros Cornelis de Holanda y Felipe, en madera dorada y policromada (Fig. 10).



Fig. 10. Exposición *En olor de santidad*. Retablo-relicario, maestro Cornelis de Holanda y maestro Felipe, 1527. Santiago, Tesoro de la Catedral.

<sup>27</sup> José Manuel GARCÍA IGLESIAS (dir.), *En olor de santidad. Relicarios de Galicia*, Santiago, Xunta de Galicia, 2004.

Un aspecto diferente pero significativo, la creación en Galicia de una red pública de albergues de peregrinos del Camino de Santiago, fue el tema de la exposición “Arquitecturas en el Camino, 1994-2004”<sup>28</sup>. Un proyecto itinerante y con montaje sobrio pero eficaz, al servicio de un discurso de puesta en valor de patrimonio histórico y arquitectónico. Muchos de estos albergues fueron escuelas rurales; hay también edificios históricos, rehabilitados con esmero y con la finalidad acoger a los peregrinos; pero otros son arquitecturas de nueva planta, diseñadas con pautas vanguardistas y funcionales.

El Museo do Mar, en la ciudad de Vigo, acogió en el Año Santo 2004 la exposición “Hasta el confín del mundo. Diálogos entre Santiago y el Mar”<sup>29</sup>, un estimulante discurso expositivo sobre las tradiciones jacobeanas, en especial la *Translatio*, sobre las peregrinaciones marítimas de los siglos XIV y XV, y las relaciones entre la España imperial y el Nuevo Mundo, a través del prisma de Santiago y la Virgen de Guadalupe. La variedad temática y su relación con el mar dio lugar a un rico y variado conjunto de piezas de amplio marco cronológico, desde la tardoantigüedad hasta el siglo XVIII, mostrando piezas arqueológicas, escultura medieval, obras del Renacimiento y pinturas y orfebrería de época barroca.

La última exposición del Xacobeo 2004 fue el ambicioso proyecto titulado “El viaje a Compostela de Cosme III de Médicis”, celebrado entre el 15 de octubre de 2004 y el 17 de enero de 2005 en San Martiño Pinario. El comisario, el periodista, filólogo y escritor Xosé Antonio Neira Cruz, rememoró el viaje cortesano, diplomático y devocional de este gran señor de la Florencia del siglo XVII, con piezas que ilustraron un largo itinerario que transcurrió por Cataluña, Granada, Madrid y Portugal, antes de emprender la parte más espiritual del mismo, al dirigirse a la tumba de Santiago<sup>30</sup>.

Al año siguiente, entre octubre de 2005 y febrero de 2006, se realizó en la ciudad de México una gran exposición titulada “España medieval y el legado de Occidente”<sup>31</sup>, con el patrocinio de la Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior de España (SEACEX) y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México. Este ambicioso proyecto, en el que se incluyeron importantes piezas de escultura, pintura, orfebrería, documentos y libros, se desarrolló en varias sedes: el Museo Nacional de Antropología y el Museo Nacional de Historia, en el castillo de Chapultepec; una de las secciones del proyecto se tituló “España y Europa: el Camino de Santiago y el Arte Románico”, con unos contenidos que incidían en el concepto europeísta de muestras anteriores, como la de Gante de 1985 y la de Compostela de 1993.

El proyecto cultural “Las Edades del Hombre”, que desde su primera edición en 1988 restaura y promociona el patrimonio histórico-artístico de Castilla y León, al

<sup>28</sup> José Manuel GARCÍA IGLESIAS (dir.), *Arquitecturas en el Camino, 1994-2004*, Santiago, Xunta de Galicia, 2004.

<sup>29</sup> Vicente CARAMÉS MOREIRA (coord.), *Hasta el confín del mundo. Diálogos entre Santiago y el Mar*, Santiago, Xunta de Galicia / Museo do Mar de Vigo, 2004.

<sup>30</sup> Xosé A. NEIRA CRUZ (dir.), *A viaxe a Compostela de Cosme III de Medicis*, Santiago, Xunta de Galicia, 2004.

<sup>31</sup> VV. AA, *España medieval y el legado de Occidente*, Barcelona y México, SEACEX, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Lunberg, 2005.

tiempo que realiza exposiciones con un gran número de piezas y montajes vistosos en todas las ciudades de la comunidad autónoma, organizó una muestra específica sobre la peregrinación jacobea en Ponferrada (León), entre mayo y noviembre de 2007, con el título “Yo Camino”. Sus diversas secciones se desarrollaron en la basílica de Nuestra Señora de la Encina y en la iglesia de San Andrés, bajo comisariado de Juan Álvarez Quevedo<sup>32</sup>, quien supo vincular y contextualizar el lugar y los espacios donde se celebraba el proyecto, junto con un buen número de piezas específicas, con la cultura jacobea del Camino Francés y con la historia local.

La iconografía de Santiago, como apóstol, peregrino y caballero, el origen de Compostela, las peregrinaciones y su vínculo con las reliquias, la devoción al Zebedeo y la Orden de Santiago fueron los temas que articularon la muestra “No Caminho sob as Estrelas”, celebrada en la iglesia de Santiago do Cacém (Alentejo, Portugal) entre el 11 de julio y el 30 de noviembre de 2007<sup>33</sup>.

Entre las exposiciones promocionales e itinerantes realizadas en aquellas fechas de inicios del siglo XXI, se pensó en proyectos fotográficos y en alguno que incorporaba piezas originales, como sucedió con “Sentimientos de Camino”, presentada en Roma, Burdeos y Buenos Aires, y realizada con grabados y piezas de azabache y plata que acompañaban reproducciones de esculturas románicas, como el célebre “Santiago entre cipreses” de la fachada de las Platerías de la catedral de Santiago<sup>34</sup>. Entre las muestras de fotografía, centradas en la propia peregrinación, se prepararon proyectos colectivos como “Miradas en el Camino de Santiago”, o exposiciones de un único fotógrafo, como “En Camino”, con imágenes tomadas en el Camino Francés y en Compostela por la peregrina alemana Silvia Steinbach. También podía ser el protagonista de la muestra un lugar específico de la ruta, como el monasterio de Samos, con sus espacios, monjes y peregrinos; así sucedió con “Samos, espíritu del Camino”, del fotógrafo Luis Ocaña, con una itinerancia por varias ciudades de Japón a lo largo de 2007 y 2008. Continuando en Japón, el hermanamiento entre las rutas de peregrinación patrimonio de la Humanidad de Santiago y Kumano inspiraron la exposición fotográfica “Santiago-Kumano. Caminos de Peregrinación”<sup>35</sup>, realizada en 2008 en París, Santiago y Tokio con obras en blanco y negro de Tomohiro Muda y Luis Ocaña.

En períodos comprendidos entre dos años jubilaes se buscaron aniversarios concretos para organizar programas culturales y promocionales, en los que se incluía investigación histórica, restauración de piezas y la publicación de los correspondientes catálogos. Con motivo del milésimo aniversario del nacimiento de san Rosendo, se

<sup>32</sup> Juan Álvarez QUEVEDO (coord.), *Las Edades del Hombre. Yo Camino*, Salamanca, Fundación Las Edades del Hombre, 2007.

<sup>33</sup> José António FALCÃO (dir.), *No Caminho sob as Estrelas. Santiago e a Peregrinação a Compostela*, 2 vols., Santiago do Cacém, Câmara Municipal e Departamento do Património Histórico e Artístico da Diocese de Beja, 2012.

<sup>34</sup> José Manuel GARCÍA IGLESIAS (dir.), *Sentimientos de Camino*, Santiago, Xunta de Galicia, 2004.

<sup>35</sup> Francisco SINGUL (coord.), *Santiago-Kumano, caminos de Peregrinación. Luis Ocaña & Tomohiro Muda*, Santiago, Xunta de Galicia, 2008.



Fig. 11. Exposición *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*. Vista parcial de una sala.

presentó en 2007 una exposición en la catedral de Mondoñedo, en pleno Camino Norte a Compostela, junto con otra en la ciudad de Santiago y una tercera en el monasterio de Celanova. Un tríptico expositivo centrado en la memoria del santo y el legado europeo del siglo X vinculado a la cultura de la peregrinación<sup>36</sup>.

El Xacobeo 2010 y la celebración del Jubileo compostelano de ese año ofrecieron la oportunidad de organizar en París, Roma y Compostela una gran exposición sobre la figura de Diego Gelmírez (1070?-1140) y sus viajes a Europa en los inicios del siglo XII. Este proyecto, con mucha labor de investigación por parte de su comisario, el profesor Manuel Castiñeiras, y titulado “Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez” (Fig. 11), relacionó la creatividad europea de aquella época –la específica de los caminos de peregrinación– con el arte y la cultura desarrollados en la catedral románica de Santiago y en la sede compostelana<sup>37</sup>. Entre otros logros, la exposición evidenció la huella del románico francés e italiano en el arte de los portales de la catedral de Santiago, así como la influencia compostelana en el románico del Camino de Santiago (Fig. 12).

La gran muestra fotográfica de este año santo fue obra de Manuel Valcárcel, un creador monfortino que emprende un viaje emocional e intenso a Jerusalén, Roma

<sup>36</sup> Francisco SINGUL (dir.), *Rudesindus*, 3 vols., Santiago, Xunta de Galicia, 2007.

<sup>37</sup> Manuel CASTIÑEIRAS, *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Milán, Skira-Xunta de Galicia, 2010.

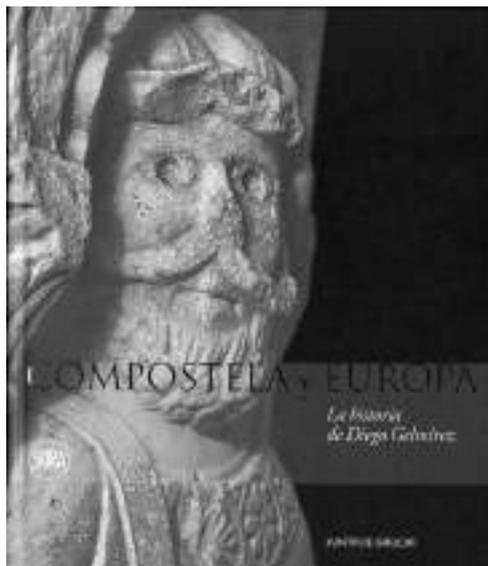


Fig. 12. Exposición *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*. Catálogo.

y Santiago, dando como resultado una exposición muy personal y vivencial sobre las tres metas de las peregrinaciones mayores: “Regreso á orixe. Xerusalén, Roma, Santiago, unha viaxe contemporánea”<sup>38</sup>. El Xacobeo 2010, en el marco del Consejo Jacobeo, promovió otra muestra de arte contemporáneo denominada “Ars Itineris”, que viajó por varias ciudades del Camino de Santiago, con un final en el Museo do Mar de Vigo. Además de los formatos tradicionales de pintura, fotografía y escultura, el proyecto también contenía instalaciones que evocaban la peregrinación: las “Nubes de la memoria”, de José Emilio Pacheco, y “Al final del alba”, de José Freixanes<sup>39</sup>.

Tras el año jubilar vinieron las celebraciones, en 2011, del octavo centenario de la consagración de la catedral compostelana (1211). La muestra “Ceremonial, Fiesta y Liturgia en la Catedral de Santiago”, comisariada por Ramón Yzquierdo Peiró, director técnico del Museo catedralicio, fue vista en la iglesia compostelana de San Domingos de Bonaval. Una parte de la exposición, que supo combinar el arte medieval y moderno con el contemporáneo, estaba dedicada al ceremonial de los peregrinos, los ritos de la peregrinación y la cosmovisión medieval relacionada con la ruta<sup>40</sup>.

La feliz recuperación en 2012 del *Códice Calixtino* del archivo de la catedral, robado el año anterior, inspiró una exposición itinerante sobre la historia del célebre manuscrito, que se pudo ver en España, Italia, Alemania y Francia entre 2012 y 2014. La muestra contó con un montaje versátil y muy llamativo (Fig. 13), que se adaptó a una gran variedad de espacios, incorporando fotografías retroiluminadas, algunas piezas originales de piedra, orfebrería y grabado, material audiovisual y un facsímil del Liber Sancti Iacobi. Todo ello al servicio de un planteamiento didáctico, exponiendo con textos en varios idiomas los contenidos del manuscrito y de sus copias, además del significado de las miniaturas, en el contexto de la historia de la peregrinación a Compostela.

Otro de los eventos celebrados entre años jubiliares fue el octavo centenario de la tradición de la peregrinación de San Francisco de Asís a Santiago de Compostela

<sup>38</sup> Francisco SINGUL (dir.), *Regreso á orixe. Xerusalén, Roma, Santiago, unha viaxe contemporánea*, Santiago, Xunta de Galicia, 2010.

<sup>39</sup> Yolanda HERNÁNDEZ PIN, Luisa LUCUIX (coords.), *Ars Itineris. El viaje en el arte contemporáneo*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC), 2010.

<sup>40</sup> Ramón YZQUIERDO PEIRÓ (coord.), *Ceremonial, fiesta y liturgia en la catedral de Santiago*, Santiago, Consorcio, 2011.



Fig. 13. Exposición *A la luz del Calixtino. El Códice de Santiago*. Vista parcial.

(1214-2014), para el que se contó con varias exposiciones, como la titulada “Nel segno della Tau e della Conchiglia”, dirigida por el profesor Paolo Caucci von Saucken, y la muestra “Peregrinatio. Il cammino di san Francesco a Santiago”, del fotógrafo Manuel Valcárcel. Las dos fueron muestras fotográficas itinerantes, que “caminaron” con un grupo de peregrinos que realizó el itinerario de Asís a Santiago de Compostela, pasando por ciudades del centro y norte de Italia y sur de Francia, culminando con el Camino Francés en España y la llegada a la tumba del Apóstol el 25 de julio de 2014.

Un proyecto especial, enmarcado en esta celebración franciscana y jacobea, fue el denominado “Pellegrino e Nuovo Apostolo. San Francesco nel Cammino di Santiago”<sup>41</sup> (Fig. 14), una gran exposición celebrada en el palacio Bonacquisti de Asís, entre agosto y octubre de 2013, y trasladado al Colegio de Fonseca de Santiago de Compostela entre junio y agosto de 2014. Los contenidos desarrollaron una estructura en cinco partes: la primera presentaba la imagen de san Francisco, desde el punto de vista del arte español, con grandes figuras de la pintura como El Greco (Fig. 15) y Zurbarán, y de la escultura barroca, como Francisco Salzillo. En la segunda parte se reflexionaba sobre el mundo que heredó san Francisco, destacando la Europa del siglo XIII y sus relaciones con el mundo musulmán y Tierra Santa, a través de piezas de la cultura cristiana latina, sagrada y profana; otras islámicas, procedentes del comercio entre Oriente y Occidente; y piezas medievales de Tierra Santa que evocaban la atmósfera de Jerusalén y Belén. La tercera parte reflejaba la memoria de san Francisco como peregrino, su imagen en Santiago

<sup>41</sup> Francisco SINGUL (dir.), *Pellegrino e Nuovo Apostolo. San Francesco nel cammino di Santiago*, Santiago, Xunta de Galicia, 2013.



Fig. 14. Exposición *Pelgrino e Nuovo Apostolo. San Francisco nel Cammino di Santiago*. Vista parcial de una sala.



Fig. 15. Exposición *Pelgrino e Nuovo Apostolo. San Francisco nel Cammino di Santiago*. Catálogo.

de Compostela, las reliquias franciscanas conservadas en Galicia y piezas medievales relacionadas con los franciscanos de Galicia, como el Cristo del convento de los franciscanos de Muros, que hoy se conserva en Santa María de Muros. La cuarta parte de la exposición se centraba en la presencia de las órdenes mendicantes en el Camino de Santiago y la memoria de la Virgen peregrina, advocación franciscana originaria de Sahagún (León). Por último, la quinta parte de la exposición reflexionaba sobre la vitalidad de la peregrinación a Compostela en el siglo XIII, el papel de los franciscanos como predicadores y confesores, y la importancia

de san Francisco de Asís como santo mediador.

A finales de aquel año se celebró la muestra “San Francisco e o Belén”, entre diciembre de 2013 y enero de 2014, con tanta amplitud de contenidos que ocuparon tres espacios: la capilla de la Virgen del Pilar de la catedral de Santiago, una sala de San Martiño Pinario y parte de una nave lateral de la compostelana iglesia de San Francisco<sup>42</sup>. En 2015 se cerró el ciclo de exposiciones y catálogos referidos al franciscanismo y la cuestión jacobea, con

<sup>42</sup> Francisco SINGUL (dir.), *San Francisco e o Belén*, Santiago, Xunta de Galicia, 2013.

un ambicioso proyecto europeo y projacobeo titulado “San Francisco e o seu tempo”, celebrado entre marzo y junio de aquel año en el Palacio de Gelmírez<sup>43</sup>. En ambas exposiciones participaron piezas procedentes de museos de varias partes de Europa, destacando las escenas en pintura y escultura del Nacimiento de



Fig. 16. Exposición *Camino. A Orixe*. Vista parcial de una sala.

Cristo y de la Epifanía, en el caso de la muestra dedicada a los belenes, así como los ejemplares de pintura bajomedieval y renacentista de Italia, la escultura medieval de Portugal, Francia y Galicia, y la orfebrería y los manuscritos que participaron en “San Francisco e o seu tempo”.

En el mismo año 2015, entre el 13 de marzo y el 13 de septiembre, el Museo Centro Gaiás de la Cidade da Cultura produjo una nueva exposición generalista sobre la peregrinación jacobea, bajo el título “Camino. A Orixe” (Fig. 16), con dirección de María García-Alén. A través de una selección de ciento cincuenta piezas y once intervenciones artísticas contemporáneas, el proyecto resaltó el origen de Santiago Zebedeo como apóstol de Cristo, así como de las tradiciones de su predicación en Hispania y el traslado de sus restos al puerto de Iria Flavia y posteriormente al sepulcro del Libredón, junto con una visión contemporánea de la peregrinación a Compostela<sup>44</sup>. Además de piezas de museos como el de Peregrinación e de Santiago y el catedralicio compostelano, se reunieron obras de artistas de la talla de Alberto Durero, en concreto un Santiago representado como anciano, de la Galería de los Uffizi, y una recreación del Apóstol de época barroca pintada por Bartolomé Esteban Murillo, procedente del Museo Nacional del Prado. La exposición se articulaba en tres partes: una dedicada a Santiago el Mayor como apóstol, otra al propio camino de peregrinación y una tercera centrada en la figura del peregrino. Esta concepción se completaba con el proyecto “Lugares jacobeos”, en el que once intervenciones artísticas realizadas por creadores de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Vigo ofrecían un paralelismo espacial entre el trazado de la ciudad histórica de Santiago con la Ciudad de Cultura.

El grandioso arte del maestro Mateo, representado por el Pórtico de la Gloria, el coro pétreo y la desaparecida fachada medieval occidental de la catedral de Santiago, constituyó la exposición que pudo verse en Madrid, en El Museo Nacional del Prado (Fig. 17), entre el 29 noviembre de 2016 y el 26 de marzo de 2017<sup>45</sup>. Con el patrocinio

<sup>43</sup> VV. AA., *San Francisco e o seu Tempo*, Santiago, Xunta de Galicia, 2015.

<sup>44</sup> VV. AA., *Camino. A Orixe*, Santiago, Xunta de Galicia, 2015; Ángel PAZOS-LÓPEZ, “Camino (A Orixe) / Camino (El Origen)”, *Archivo Español de Arte*, LXXXVIII, 350, abril-junio (2015), pp. 215-222.

<sup>45</sup> VV. AA., *Maestro Mateo en el Museo del Prado*, Madrid, Real Academia Galega de Belas Artes, Fundación Catedral de Santiago y Museo Nacional del Prado, 2016.



Fig. 17.  
Exposición  
*Maestro Mateo*  
en el Museo del  
Prado. Vista  
parcial.



Fig. 18. Exposición *Pergamiño Vindel. Un Tesouro en Sete Cantigas*. Las siete cantigas de amigo de Martín Códax, “Pergamino Vindel” (Morgan Library, New York), último tercio del siglo XIII.

de la propia pinacoteca madrileña, la Real Academia Galega de Belas Artes y la Fundación Catedral de Santiago, con la colaboración de la Xunta de Galicia, el Xacobeo, el Consorcio de Santiago y la Diputación de A Coruña, se concretó la primera exposición que el Prado dedicó al Románico. Fue también la primera monográfica realizada sobre el maestro Mateo, que contaba con catorce esculturas procedentes de la fachada del pórtico y del coro pétreo de la catedral de Santiago.

Entre el 10 de octubre de 2017 y el 4 de marzo de 2018 se celebró en el Museo do Mar, en Vigo, la muestra “Pergamiño Vindel. Un tesouro en sete cantigas”, centrada en



Fig. 19. Exposición *Pergamiño Vindel. Un Tesouro en Sete Cantigas*. Vista parcial de una sala.



Fig. 20. Exposición *Xacobeo. Las Huellas del Camino*. Vitrina con el Tumbo A de la catedral de Santiago y otros manuscritos medievales.



Fig. 21. Exposición *Xacobeo. Las Huellas del Camino*. Vista parcial de una sala.

las cantigas de amigo de Martín Códax (siglo XIII) y en la cultura de su tiempo<sup>46</sup>. Fue la primera vez que se pudo ver en una exposición en Galicia el manuscrito (Fig. 18) con las célebres siete cantigas de amigo y su notación musical, conservado en la Biblioteca Morgan de Nueva York, contextualizado en la cultura laica y eclesiástica de su época. El concepto expositivo (Fig. 19) también se refería a la peregrinación a los santuarios locales, aludidos en las cantigas, pero también a Compostela, crisol de cultura donde fructificó la creación poética y musical en los siglos XII y XIII, y que además inspiró, junto a su Camino de Peregrinación, esta rica producción profana.

Con motivo del Año Santo compostelano 2021, prorrogado por el papa Francisco a 2022, la Xunta de Galicia y Acción Cultural Española organizaron la exposición “Xacobeo. Las huellas del Camino”, bajo el comisariado de Darío Villanueva, expresidente de la Real Academia Española; arropado por un comité científico formado por los historiadores del arte Carmen Manso y Juan Monterroso; el presidente del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago, profesor Paolo Caucci von Saucken; y el politólogo Xosé Luis Barreiro<sup>47</sup>. La muestra se celebró en Madrid, en la Biblioteca Nacional, entre el 11 de noviembre de 2021 y el 6 de febrero de 2022, y en la Cidade

<sup>46</sup> Francisco SINGUL (dir.), *Pergamiño Vindel. Un Tesouro en Sete Cantigas*, Santiago, Xunta de Galicia y Universidade de Vigo, 2017.

<sup>47</sup> VV. AA., *Xacobeo. Las Huellas del Camino*, Madrid y Santiago, Biblioteca Nacional de España y Xunta de Galicia, 2021.

da Cultura, en Santiago de Compostela, entre los meses de marzo y mayo de 2022. Los contenidos de la exposición, en la que resalta la presencia de documentos, cartografía histórica, manuscritos medievales (Fig. 20), audiovisuales, estampas y carteles de la Biblioteca Nacional de España, se refuerzan con la aportación de una pequeña colección de piezas de escultura y pintura de varios períodos de la Historia del Arte (Fig. 21); obras de calidad procedentes de museos como el de Santiago e das Peregrinacións, Provincial de Lugo o El Prado. El planteamiento general de la muestra buscaba atender a las realizaciones y expresiones que la cultura de la peregrinación a Compostela ha producido desde la Edad Media; un rico compendio histórico, cultural, patrimonial, natural e humana de una peregrinación comparable a las de Roma y Jerusalén, resaltando la identidad occidental de este hecho histórico vivo, considerado por el Consejo de Europa desde 1987 como primer itinerario cultural europeo y patrimonio de la UNESCO desde 1993, como ya se ha dicho al principio de este texto. La dirección de un comisario filólogo y miembro de la Real Academia Española inspiró las secciones temáticas del proyecto, organizadas teniendo en cuenta las distintas acepciones de la palabra *huella* en el diccionario de la RAE. Con este planteamiento tan imaginativo se fue componiendo la exposición, con cartografía, fotografía, pintura y un gran conjunto de elementos iconográficos, históricos y archivísticos relacionados con el Camino de Santiago.

El porvenir dirá qué tipo de exposiciones jacobeanas se celebrarán; pero no cabe duda de que el elenco aquí sintetizado y sus estudios resultantes servirán de fuente documental, referencia, evocación e inspiración para nuevos proyectos; exposiciones futuras que deberán tener en cuenta la recuperación, el estudio y la adecuada presentación de unas piezas que forman parte de un fenómeno histórico vivo y de un legado universal.

**Volver al índice**

# Asociaciones y cofradías jacobeanas en el mundo latinoamericano

Francisco Javier de Almozara Valenzuela<sup>1</sup>

Universidad Carlos III de Madrid, España

## Introducción

La figura del apóstol Santiago en la América hispana nace gracias a la evangelización española en el siglo XV.

Santiago es una imagen eminentemente española, pero en América por momentos se presenta de manera distinta, y pasa de ser un “Santiago matamoros” en la Península a un “Santiago mataindios”, para convertirse en algunos momentos en un “Santiago protector de los indios”. Este santo, invocado por los españoles en la batalla, llama la atención de los indígenas, generando fascinación por este poderoso protector divino.

El Apóstol logra ser reconocido por ambas culturas, lo que ha ido originando una cultura común, la mestiza, en nuestra América morena.

---

<sup>1</sup> Doctor en Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid; Miembro Correspondiente del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago; Presidente del Círculo Chileno de Amigos del Camino de Santiago y Presidente de la Federación Americana de Asociaciones del Camino de Santiago. E-mail:francisco@caminosantiago.cl.

No es la intención de este trabajo hablar sobre el Apóstol desde un punto de vista hispano, nos centraremos más bien en el vínculo con América y su relación con esta nueva cultura mestiza que baña nuestro continente.

## Santiago en América Latina

Los peninsulares trajeron a América su cultura, sus tradiciones, su lengua y su religión, la cual fue recogida por los naturales, adquiriendo su fe y su cultura y generando así una nueva por medio del sincretismo cultural y religioso, logrando grandes avances sociales, económicos y políticos en el nuevo continente.

Las civilizaciones con las que se encontraron los españoles fueron muy diversas, algunas con un avanzado grado de desarrollo, como los mayas, aztecas e incas, y otras con diversas formas de organización. Estas culturas, más el mestizaje racial y el sincretismo cultural, generaron una nueva cultura, que no era ni española ni indígena, sino más bien americana o criolla, con elementos propios que la distinguen y diferencian; por esta razón en estas tierras el 12 de octubre es conocido como el “Día de la raza”, en alusión a la nueva etnia que nace en América.

Debemos tener presente que tanto la Corona como la Iglesia estaban estrechamente unidas, e incluso el monarca tenía Derecho de Patronato sobre la Iglesia americana. La Iglesia tenía la misión de adoctrinar, formar y educar a los indígenas en la fe como buenos cristianos, pero además debía formarlos como ciudadanos miembros de un territorio que es reconocido por la Corona como parte del Reino y no como una mera colonia.

Esta misma Iglesia, con sus diferentes congregaciones, es la que va configurando la imagen de Santiago protector, defensor de la fe, el guerrero que lucha contra los infieles y el testigo predilecto de Jesucristo, lo que va generando en el indígena un sentimiento filial hacia el santo hispano, al que incorpora a su cultura, al igual que los criollos. La Iglesia no tenía, como dijimos antes, solo un rol evangelizador, sino también el de educar y, en general, participar de los momentos más relevantes de la sociedad de la época. Las órdenes más importantes por número y actividad fueron los franciscanos, los dominicos, los agustinos y los jesuitas.

El culto a Santiago es algo medular de la conquista castellana y lo podemos ver desde dos perspectivas aparentemente contrarias: la primera, que Santiago es el primer santo en pisar el Nuevo Mundo junto a la cruz de Cristo y a las huestes españolas, recordando así la cruzada contra los moros, donde los adelantados y soldados elevan preces para que el Señor Santiago los proteja como antaño en esta nueva empresa de conquista. La segunda es el rol que le corresponde jugar a Santiago como protector de estos mismos indígenas.

En efecto, siendo el patrón de España, claro está que fueron muchas las ciudades que los españoles dedicaron al Apóstol; pero no es esto lo que nos llama la atención, sino los cientos de pueblos indígenas dedicados al Santo durante los siglos, la veneración y

las fiestas que a él se dedican y la importante iconografía que se encuentra en la sociedad americana, en donde, como dice Sebastián Santiago, “el Santo Caballero tuvo un florecimiento inusitado”<sup>2</sup>.

Recordemos la imagen de Santiago en la catedral compostelana, sobre su caballo blanco y con su espada degollando moros por el bien de la fe. El mismo concepto iconográfico es traído a América, pero los moros son reemplazados por indígenas, pasando a ser un *Santiago mataindios*. Esta imagen habría generado terror en los naturales, ya que ven como este ser divino pasa sobre su gente y cultura, pero a la vez genera en ellos la añoranza de ser protegidos y asistidos por él.

Según una leyenda, en Chichicastenango, en la actual Guatemala, durante un combate aparece el apóstol Santiago visible sólo por los indios, y comienza a golpear a Pedro de Alvarado por haber torturado a los indígenas:

Narran que luego de un combate, los españoles reunieron a los indígenas de la población en el centro de la plaza. Entre el grupo se encontraba Pedro de Alvarado, y fue allí cuando vieron a Santiago Apóstol. Alto, rubio, con la espada en la mano, “muchos de los españoles no lo miraban, pero los indios sí. Santiago quedó frente al grupo de indios y como si reprochaba a Alvarado por el trato que le estaba dando a los dirigentes. Santiago lo empujó y Pedro de Alvarado cayó del recinto donde estaba y quedó golpeado. No se explicaban qué es lo que estaba pasando, máxime sus capitanes, pero los indios vieron que Santiago lo empujó para que no siguiera torturando a los indios. Le dio con la espada en la parte de atrás y Alvarado se vino de bruces, golpeándose todo y quebrándose un brazo”. Por lo demás los indígenas odiaban a Santiago porque estaba contra ellos solo esta acción de reproche les hizo ver que, hasta un dios de los españoles, no aceptaba tanta crueldad del “Hijo del Sol”<sup>3</sup>.

La convicción de la milagrosa participación en las batallas de Santiago sigue viva, al punto que, como nos cuenta José Agustín Chacón y Becerra, todavía en el siglo XVIII, y precisamente en el actual Perú, el 1° de agosto de 1786:

Durante la rebelión de Túpac Amaru, tropas rebeldes dijeron haber visto a Santiago entre las fuerzas reales enviadas a suprimirla: A cuya cuaza en las Yglesias, y Capillas donde encontraron los simulacros de nuestro portentoso Mesenas, llegaron al sacrilego arrojamiento de amarrarle las manos, y

<sup>2</sup> S. Sebastián LÓPEZ, “La iconografía de Santiago en el arte hispanoamericano”, en *Santiago y América*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Consellería de Cultura e Xuventude, Arzobispado de Santiago de Compostela, 1993, pp. 276-288.

<sup>3</sup> H. MADRIGAL, “Santiago apóstol y los conquistadores”, en [www.lahora.com.gt/05/07/02/cultural/body.php](http://www.lahora.com.gt/05/07/02/cultural/body.php).

tenerlas como en prizion por que su ignorancia o idolatria les preocupaba la razon para creer que asi no favorezeria a los fieles, leales vazallos de un Monarca justo, y venigno cuyos Dominios Reales defendían.

Vemos como de un santo cruel y vengativo pasó a ser uno protector y justo para los americanos.

En una leyenda de la localidad de Ayatitlán, en la actual México, vemos la lucha del bien y del mal, de lo antiguo y lo nuevo:

En la Sierra de Manantlán, sobre la altura llamada Peña Blanca, lugar sagrado por ser tierra de los ancestros, vivía una enorme serpiente que se extendía a forma de arcoíris sobre el agua y devoraba a los niños, a las mujeres y a los ancianos, o sea, que se iba comiendo al futuro del pueblo, a las reproductoras de su descendencia, y a los conservadores de la memoria. La cultura nahua, pues, estaba en peligro de extinción. Los ancianos decidieron cambiar de lugar, pero adondequiera que fueran, la serpiente los encontraba. Pensaron, entonces, sacrificarle un niño cada ocho días, pero la comunidad seguía en peligro. Decidieron, entonces, enfrentar a la serpiente y una noche doce ancianos, armados de piedras y bastones, fueron a la Peña Blanca. Cuando anocheció, pero, un hombre con una espada, montado sobre un caballo blanco, les apareció a los ancianos y les desaconsejó proceder, porque la serpiente era demasiado fuerte y astuta.

Él, el caballero Santiago, conocía la manera de triunfar sobre la serpiente y los ancianos, convencidos, regresaron a la comunidad.

Durante toda la noche se oían ruidos de truenos y resplandecían, lejos en el cielo, relámpagos.

A la mañana siguiente los ancianos regresaron al lugar en donde vivía su temido enemigo y encontraron, con gran sorpresa, que la laguna se había secado y corría sólo un riachuelo, llamado, después, de San Miguel. Pero la serpiente no había desaparecido del todo, había sido encarcelada por Santo Santiago, hijo del trueno, que todavía la guarda y la obliga a quedarse en su cárcel. Santiago, pues, es quien vigila para que este pueblo no se extinga<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Y. HIGAREDA RANGEL & L. CARDAILLAC, "Una leyenda nahua de Santo Santiago", *Revista de Literaturas Populares*, año 1, n.º 2 (2001), p. 61-62.

La serpiente en esta leyenda representa los valores de la antigua religión y cultura de los indígenas; pero Santiago representa esta nueva era en el Nuevo Mundo que viene de la mano de los castellanos conquistadores, y será el santo Apóstol el que velará para que la serpiente no salga nunca más de su cárcel, ergo, la cultura indígena sería relegada a un segundo plano durante todo el período hispano para que no salga de “su cárcel”.

En la nueva iconografía de la época aparece Santiago junto a la serpiente derrotada y sometida como símbolo de la “falsa fe y la cultura indígena”, junto a otros iconos que buscan representar la maldad, tales como los “bigotes”. En los Andes, en el territorio habitado por los indios Aymara, y precisamente en Arica (Chile), encontramos los bigotes como símbolo del mal. En los murales de la iglesia de Parinacota es representada la crucifixión de Cristo y, en lugar de los romanos, aparecen, entre los crucifijos, los españoles vestidos de armaduras y con bigotes.

La figura de este santo guerrero, poderoso y vencedor se populariza inmediatamente y con el tiempo forma parte de la misma concepción indígena, al punto que empieza a tener una fisonomía propia impregnándose incluso de supersticiones, tanto que como dice José Arraiga se llegó a obligar: “que nadie se llame Santiago sino Diego”<sup>5</sup>.

## Los peregrinos latinoamericanos (2011-2021)

Latinoamérica está conformada por 20 países soberanos, más 7 dependientes, con una población estimada de 639 millones de personas (431 en el Sur, 80 en el Centro y el Caribe y 128 en México), según datos de 2021, el 8,37 % del total de la población mundial.

Los peregrinos latinoamericanos en los últimos 10 años representan el 8 % del total de extranjeros (108.585 personas), pero si lo vemos dentro del total absoluto, representan un 4 % del total<sup>6</sup>.

Los países que más aportan a este total relativo son Brasil, México, Argentina, Colombia, Venezuela, Uruguay, Chile, Ecuador, Puerto Rico, Perú y Costa Rica. Es importante destacar a Haití, que cuenta con 36 peregrinos registrados.

Estos datos del número de peregrinos son interesantes comparados con el número de gallegos en el continente:

<sup>5</sup> Pablo Joseph DE ARRIAGA (1621), “La Extirpación de Idolatrías en el Perú”, en Francisco Esteve, *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, Madrid (ed), Biblioteca de Autores Españoles, 1968, p. 215.

<sup>6</sup> Oficina Internacional del Peregrino, Cabildo Catedral de Santiago de Compostela, en <https://n9.cl/yc3ar>. Revisado el 2 de marzo de 2022.

Nº	País	Peregrinos 2011 - 2021 <sup>7</sup>	Número de gallegos 2018 <sup>8</sup>	Número de españoles 2021 <sup>9</sup>	Población país 2020 <sup>10</sup>
1	Brasil	34.310	48.441	133.680	212.559.417
2	México	20.482	14.201	144.845	126.014.024
3	Argentina	16.176	175.906	475.938	45.195.774
4	Colombia	11.344	1.425	37.496	50.882.891
5	Venezuela	6.345	40.226	139.608	28.435.940
6	Uruguay	3.313	41.085	66.809	3.473.730
7	Chile	2.973	4.170	65.919	19.116.201
8	Ecuador	2.967	724	57.167	17.643.054
9	Puerto Rico	2.245	S/I	7.731	2.860.853
10	Perú	2.124	1.528	28.023	33.149.016
11	Costa Rica	1.307	1.057	8.659	5.094.118
12	Paraguay	745	349	7.385	7.132.538
13	Guatemala	742	445	9.146	17.915.568
14	Bolivia	673	519	16.434	11.673.021
15	República Dominicana	660	2.654	27.496	10.847.910
16	Cuba	594	42.116	149.062	11.326.616
17	El Salvador	468	95	2.526	6.486.205
18	Panamá	458	4.066	14.403	4.314.767
19	Honduras	372	679	2.927	9.904.607
20	Nicaragua	251	119	1.771	6.624.554

## Instituciones jacobeanas en América Latina

### Argentina

La llegada de gallegos a Argentina podría haber generado una gran devoción al Apóstol, pero esta devoción no se remonta necesariamente a la inmigración de los siglos XIX y XX, ya que los antiguos conquistadores del XVI fueron los primeros en traer al Apóstol a tierras argentinas. Por ejemplo, es el patrono de la provincia de

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> M. MENDES (17 junio 2018). Uno de cada seis gallegos vive fuera. *La Voz de Galicia*.

[https://www.lavozdegalicia.es/noticia/galicia/2018/06/17/seis-gallegos-vive-fuera/0003\\_201806G17P2991.htm](https://www.lavozdegalicia.es/noticia/galicia/2018/06/17/seis-gallegos-vive-fuera/0003_201806G17P2991.htm)

<sup>9</sup> Estadística del Padrón de Españoles Residentes en el Extranjero (PERE) a 1 de enero de 2021 del Instituto Nacional de estadística (España), en <https://n9.cl/6lqw1>. Revisado el 2 de abril de 2022.

<sup>10</sup> Países de América por población. (2020, 02 de mayo). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 2 de marzo de 2022 desde [https://es.m.wikipedia.org/wiki/Anexo:Pa%C3%ADses\\_de\\_Am%C3%A9rica\\_por\\_poblaci%C3%B3n](https://es.m.wikipedia.org/wiki/Anexo:Pa%C3%ADses_de_Am%C3%A9rica_por_poblaci%C3%B3n)

Santiago del Estero, de la provincia de Mendoza y su capital desde 1566, donde su fiesta es feriado provincial y se realizan importantes festejos en su honor. En esta ciudad cuyana se lo considera además protector contra los movimientos sísmicos que se manifiestan frecuentemente en la región. En la provincia de Salta, es patrono de los municipios de Campo Quijano y de Isla de Cañas.

Respecto al Camino de Santiago, Argentina aporta el 14,90 % de los peregrinos latinoamericanos en el último decenio.

La Asociación Amigos del Camino de Santiago en Argentina fue fundada el 25 de julio de 2006 y está dedicada a la entrega de credenciales y a realizar caminatas por la ciudad. Junto a esta asociación existen las siguientes cofradías canónicas adscritas a la Archicofradía compostelana: Fraternidad de Santiago de Baradero, Buenos Aires; Cofradía del Glorioso Apóstol Santiago de Buenos Aires; Cofradía de Santiago Apóstol de Avellaneda-Lanús; Hermandad de Santiago Apóstol de Santiago del Estero y Cofradía de Santiago Apóstol de Villa Gesell. Por su naturaleza son instituciones devocionales que realizan peregrinaciones/caminatas en sus respectivas ciudades; celebran cada 25 de julio con una eucaristía y fiestas locales con música y comida en las que participan toda la comunidad y las autoridades civiles y religiosas<sup>11</sup>.

En Argentina entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol están Santiago en Charcas, del Estero, en Larre y en el Temple.

## **Bolivia**

El Estado Plurinacional de Bolivia aporta el 0,62 % de peregrinos latinoamericanos del último decenio. Actualmente no cuenta con asociación jacobea, pero sí existe un grupo de peregrinas bolivianas residentes el cual, liderado desde la Federación Americana de Asociaciones de amigos del Camino de Santiago, se encuentra en proceso de formación y registro, aunque la situación política interna y la pandemia han generado algún retraso. El objetivo principal de la naciente asociación es fomentar y difundir el Camino de Santiago y la figura del Apóstol en Bolivia<sup>12</sup>.

Dentro de las tradiciones santiaguesas en este país se encuentra la de Santiago de Chiquitos, localidad de 1.000 habitantes fundada en 1754 en honor a Santiago, que forma parte del territorio de las Misiones Jesuíticas. Este pueblo está a 467 km de Santa Cruz de la Sierra.

Desde el año 2019 aproximadamente, el 25 de julio se conmemora el día del Apóstol con una caminata de 27 km por los cerros hasta llegar a la iglesia de Santiago. “En el 2021 nosotras participamos en esta caminata y a todos los que nos encontrábamos decíamos ¡Buen Camino!, porque queríamos que se adopte esta costumbre”, señalan Ana María Vaca Díez Cuellar y Martha Roxana Ortiz Boland, las peregrinas que encabezan la futura nueva asociación.

<sup>11</sup> Archicofradía Universal del Apóstol Santiago, véase: <https://n9.cl/33ihx>. Revisado el 2 de marzo de 2022.

<sup>12</sup> Agradecemos el aporte de Ana María Vaca Díez Cuellar y Martha Roxana Ortiz Boland de Santa Cruz (Bolivia).

Junto con este “Camino de Santiago en Bolivia”, se realizan otras tradiciones ancestrales en las que participa todo el pueblo y que atraen a los turistas. Su ambiente apacible se torna ruidoso y festivo algunos días al año, como durante la celebración en honor al patrón, que comienza algunos días antes y acaba varios días después del 25 de julio, día de Santiago Apóstol; jornadas en las que, ocultando su rostro tras una máscara y con cascabeles en las rodillas, los Abuelos danzan incansables acompañados de un tamborete y una flauta. La tradición señala lo siguiente:

Mucho antes de que salga el sol del día 25, superponiéndose a la música que sale de los parlantes de varias fiestas nocturnas, se oyen unos gritos, una especie de risas burlonas, con percusión y flauta de fondo: Los Abuelos desfilan por las calles durante la madrugada.

Poco antes de que callen los parlantes, y cuando ya los gallos anuncian el amanecer, las risas burlonas se concentran en la plaza y repican con fuerza las campanas del pequeño templo chiquitano, acompañadas de petardos: anuncian el día de Santiago.

Amanece y callan los parlantes. Entonces, con la luz tenue de la mañana, sólo se oye el ir y venir incansable de los danzantes con un nutrido coro de gallos de fondo. En la plaza del pueblo, los feriantes que han acudido estos días para vender comidas prenden el fuego sobre las garrafas de gas y comienzan a preparar café, zonzos y arepas. Poco a poco el pueblo despierta y los lugareños se acercan al pequeño templo para asistir a la misa de las 8.30.

Cerca de las 10 de la mañana, cuando el sol ya calienta, los Abuelos están frente a la iglesia esperando a que salga el santo patrón cargado por feligreses; niños, jóvenes y adultos portan las máscaras de hombre blanco, cabello negro, bigote profuso y mejillas exageradamente coloradas. La parte posterior de la cabeza va cubierta por un largo pañuelo, que cada uno lleva del color o estampado que quiere. Los acompañan un grupo de chicas vestidas con tipoi florido y sin zapatos.

Comienza la procesión, encabezada por los numerosos Abuelos: los hay niños, jóvenes y adultos que casi son de la tercera edad. Tras ellos van los santiagueños, que acompañan el paso del Apóstol, al que dan una vuelta una cuadra alrededor de la plaza. Los Abuelos gritan, sacuden sus cascabeles y molestan a alguno que, desde la vereda, los mira y saca fotos.

Todos vuelven al punto de partida: el Santo es llevado dentro del templo y los bailarines se quedan afuera. Ellos dejan espacio a las chicas que

bailan con sus pies descalzos oscilando levemente sus caderas y cantando en honor al patrón, mientras ellos observan. Luego se entremezclan y juegan al baile de las cintas, que consiste en cruzar y descruzar cintas de colores amarradas a un palo.

Tras tanto ajeteo, la fiesta da un pequeño descanso a los Abuelos y en la plaza se celebra una kermesse, que culmina en la hora del almuerzo: chanco a la olla y al estilo vallegrandino y chicharrón de yacaré son algunos de los platos triunfantes<sup>13</sup>.

Otra tradición habla del Tata Santiago, primer patrono de Potosí, que tuvo un templo, pero este se incendió, por lo que la devoción menguó y paso a otras provincias como Pumpuri, donde el Tata fue denominado Bambori, o Chaquí, donde es llamado Santiago de Chaquí. Es una imagen de yeso, de pie, sosteniendo la Biblia en la mano derecha y la espada en la mano izquierda, sobre el pecho el corazón de Jesús y la luna de la Virgen María en plata.

En Bolivia, entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol están Santiago de Cotagaita, en Huari, en la Frontera, en Machaca y en Pacahuayas.

## **Brasil**

En Brasil, a diferencia de lo que sucedió en la mayor parte de América, la colonización portuguesa aportó los santos a los que ellos veneraban y que terminaron siendo incorporados a la cultura brasileña, como son *são Jorge*, *santo Antônio*, *são João*, *Nuestra Señora de Fátima* o *Nuestra Señora de Aparecida*, patrona de Brasil. Santiago es prácticamente un desconocido. A pesar de esto, muchos brasileños hacen el Camino, un 31,60% del total de latinoamericanos en los últimos 10 años, ya sea como una búsqueda espiritual, personal o incluso como un desafío o una aventura.

Independiente de lo anteriormente señalado, en la ciudad de São Tiago (Minas Gerais), la devoción al Santo existe desde el siglo XVIII. En este pequeño pueblo hay una tradición interesante. El 25 de julio, después de las misas y de una procesión, los fieles reciben la imposición del sombrero, que permanece durante todo el año en la cabeza de la bicentenaria imagen tallada en estilo barroco. También es en esta ciudad donde termina la ruta devocional “*Caminhos de São Tiago*”, una adaptación de Minas Gerais inspirada en el camino a Compostela. La ruta comienza en el distrito de Santa Rita de Ouro Preto y pasa por varias ciudades en la región de Rio das Mortes.

<sup>13</sup> G. CANDELA, (27 julio 2015). Santiago de Chiquitos celebró su fiesta patronal. *La Región, periodismo de medioambiente y turismo*. <https://www.laregion.bo/santiago-de-chiquitos-celebro-su-fiesta-patronal/>

Brasil es un país con un gran número de asociaciones jacobeanas, entre las que podemos destacar las siguientes:

- AACS-Brasil: Associação Brasileira dos Amigos do Caminho de Santiago
- ACACSC: Associação Catarinense dos Amigos do Caminho de Santiago de Compostela
- ACACS-SP: Associação de Confrades e Amigos do Caminho de Santiago de Compostela
- Associação dos Amigos do Caminho de Santiago de Aracaju
- AACS-AL: Associação dos Amigos do Caminho de Santiago de Alagoas
- ABACS: Associação Bahiana dos Amigos do Caminho de Santiago
- ACACSC: Associação Cearense de Amigos do Caminho de Santiago de Compostela
- ACASARGS: Associação dos Amigos do Caminho de Santiago de Compostela do Rio Grande do Sul
- Associação dos Amigos do Caminho de Santiago de Belo Horizonte Minas Gerais-Belo Horizonte
- Associação dos Amigos do Caminho de Santiago de Campinas, Goiania, Porto Alegre, Santa Maria, São Paulo, Curitiba Al, Marília, Recife, Santos, Teresina-Piauí, Triangulo Mineiro Minas Gerais-Uberaba
- CAS-RJ: Confraria do Glorioso Apóstolo Santiago do Rio de Janeiro
- Instituto Caminho do Sol
- Guardiões do Caminho de Santiago
- Associação dos Amigos do Caminho de Santiago em Londrina
- Curitigrinos Curitiba-Paraná
- Peregrinos da Paz Centro Cultural de Brasília

Desde la Associação Brasileira dos Amigos do Caminho de Santiago-AACS, nos comentan que la idea de fundar una asociación surgió de la conversación de tres peregrinos frente a la catedral de Santiago de Compostela, y que fue creada el 7 de junio de 1999 en Río de Janeiro. Se realizan reuniones mensuales en la Casa de España de Río de Janeiro, normalmente el primer viernes de cada mes, abiertas a todos los interesados en el Camino. Es una asociación civil sin fines de lucro, que se sostiene con el aporte anual de sus miembros, y está dirigida por un directorio elegido cada 2 años. Su objetivo es el de reunir a todas las personas y entidades interesadas en la ruta jacobea, y en conservar y difundir el Camino de Santiago. Cuenta con grupos regionales en las ciudades de Aracaju-SE, Fortaleza-CE, Marília-SP, Recife-PE, Santa Maria-RS y Teresina-PI. Ofrece voluntariamente elementos de apoyo y orientación para que la peregrinación sea una oportunidad de crecimiento espiritual, cultural y comunitario. Estas acciones se desarrollan principalmente a través de charlas para los futuros caminantes, con información sobre la peregrinación, alojamiento, equipamiento, salud,

comportamiento, señalización, etc. Cuentan con su propia Credencial del Peregrino, autorizada por la Catedral de Santiago<sup>14</sup>.

La Associação dos Amigos do Caminho de Santiago de Santa María (Río Grande del Sur), fue fundada en abril de 2019 y es miembro de la Federación Americana de Asociaciones de amigos del Camino de Santiago.

En Brasil, entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol están: Santiago de Xeres y São Tiago.

## Chile

La República de Chile aporta el 2,74% de los peregrinos latinoamericanos en el último decenio. El apóstol Santiago es el patrono de su capital, Santiago de Chile, fundada como Santiago de la Nueva Extremadura en 1541, y comparte con la Virgen del Carmen el patronazgo del país. Los escudos de armas de la ciudad de Santiago, del Arzobispado de Santiago y de varias comunas de la Región Metropolitana llevan en su contorno ocho conchas de oro en fondo azul, representando las letras del nombre del Apóstol. Así mismo, es venerado en otros poblados y localidades rurales de la zona norte y sur del país, donde su fiesta, el 25 de julio, es celebrada con gran solemnidad. La comunidad de inmigrantes españoles de Galicia celebra su fiesta patronal con danzas y actos artísticos en el Estadio Español de Las Condes.

Chile cuenta con una asociación jacobea llamada Círculo Chileno de Amigos del Camino de Santiago de Compostela, fundada en mayo de 2016. Es fundadora de la Federación Americana de Asociaciones del Camino de Santiago y la Xunta de Galicia le otorgó el Premio Camino de Santiago 2019 como la mejor asociación a nivel internacional, única latinoamericana en recibir este reconocimiento; recientemente le fue otorgado el prestigioso premio Elias Valiña 2022, único país de América, y segundo no europeo, en obtenerlo. Desde esta asociación y la Federación Americana se han generado lazos con diversos países del continente, ayudando de esta manera a la fundación y constitución de diversas asociaciones en los países donde no las había y logrando así una red continental.

Dentro de sus funciones básicas se encuentran la entrega de credenciales y la asesoría a nuevos peregrinos. Junto a lo anterior, realiza una serie de actividades de gran envergadura, tales como:

- “Semana Xacobeas”, actividad que se desarrolla la semana del 25 de julio de cada año, donde se celebra la fiesta patronal de nuestra ciudad con sus máximas autoridades. Cuenta con una asistencia superior a las 500 personas.
- De manera bimensual se realizan las “Cenas de fin de etapa”, que recrean la llegada de los peregrinos a los albergues, compartiendo el Camino.

---

<sup>14</sup> Agradecemos la aportación de Silvia Machado Rosende, presidenta de Associação Brasileira dos Amigos do Caminho de Santiago de Brasil.

- El concurso internacional de relatos cortos llamado “100 Caminos, 100 Relatos, historias breves a Santiago”, anual durante 2020 y 2021 y luego bianual, que logró convocar a peregrinos de 50 países de los 5 continentes, con más de 1.300 relatos en diversos idiomas. Con apoyo de la Xunta de Galicia, se publicaron los dos primeros años los mejores 100 relatos con una edición de 10.000 unidades que se distribuyen de manera gratuita en el Camino.

En Chile, entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol, están: Santiago de Chile y Santiago de Castro.

### **Colombia**

La República de Colombia aporta el 10,45 % de los peregrinos latinoamericanos del último decenio, lo que la convierte en uno de los países con mayor número, pese a no contar con asociación del camino formalmente constituida; sí existe desde 2020 un grupo de peregrinos colombianos que, motivados por la Federación Americana de Asociaciones de amigos del Camino de Santiago, se encuentran en trámites para constituir legalmente una asociación<sup>15</sup>.

El apóstol Santiago el Mayor es santo patrón de la ciudad de Tunja, capital del departamento de Boyacá. La catedral de esta ciudad está consagrada a su advocación.

El municipio de Santiago de Tolú, departamento de Sucre, tiene como santo patrón a Santiago el Mayor y celebra cada año las novenas y fiestas en su honor.

La capital del departamento del Valle del Cauca se llama Santiago de Cali, en honor de Santiago de Compostela; su fecha de fundación es el 25 de julio de 1536.

La ciudad de Rionegro (Antioquia), fundada el 6 de diciembre de 1542, recibe en 1786 el título de ciudad por el rey Carlos III, que la nombra Ciudad de Santiago de Arma de Rionegro y traslada a ella una antigua pintura del Apóstol en la batalla de Clavijo, que hoy se conserva en el museo de la catedral de San Nicolás. Santiago es uno de los santos patronos de Rionegro y, en su honor, los nichos del altar mayor de la catedral están decorados con conchas de vieira.

Existe desde 2018, por lo menos, la Cofradía Colombiana del Glorioso Apóstol Santiago; con sede en Bogotá, es una asociación de fieles que tiene como objetivo principal difundir el culto católico al Apóstol Santiago el Mayor y promover la peregrinación a su sepulcro con sentido cristiano. La institución señala que tiene una estrechísima relación con la Archicofradía Universal del Glorioso Apóstol Santiago, con sede en Compostela, pero no aparece como agregada canónicamente a esta en la web de la Archicofradía compostelana. Además, no hay constancia del reconocimiento canónico del Ordinario<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Agradecemos el aporte de Mauricio Ubaque U., de Colombia.

<sup>16</sup> Agradecemos el aporte de Luis Felipe Téllez R., presidente de la Cofradía Colombiana del Glorioso Apóstol Santiago, Colombia.

La figura de Santiago en Colombia es muy importante desde la época hispana; destacan por ejemplo los nombres de diversas ciudades y pueblos, como Santiago de Tunja, Santiago de Alanhi, Santiago de Atalayas, Santiago de Chaparra, Santiago de Chocontá, Santiago de Fontibón, con su catedral dedicada al Apóstol que cuenta con una imagen ecuestre del mismo, Santiago de la Frontera, Santiago de los Caballeros de Mérida y Santiago de Natága de Real entre otros.

En Colombia entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol están: Santiago en Sucre, en Putumayo, en Norte de Santander, en Nariño, en Córdoba, en Cauca, en Casanare y en Antioquia.

### **Costa Rica**

La República de Costa Rica aporta el 1,20 % de peregrinos latinoamericanos de los últimos 10 años; no cuenta con ninguna asociación del Camino de Santiago y desconocemos si existe alguna cofradía o grupo parroquial.

Santiago apóstol es el patrón de la ciudad de Cartago, capital de la provincia de Nueva Cartago y Costa Rica dentro del Imperio Español, y actualmente capital de la provincia del mismo nombre. En esta ciudad se encuentran las ruinas de Santiago apóstol, antigua iglesia dedicada al santo, destruida en el terremoto de Santa Mónica de 1910. Además se celebra en esta fecha la anexión del partido de Nicoya a Costa Rica, fecha muy conveniente para efectos de celebración religiosa y a la vez política.

También en Costa Rica se encuentran tres templos construidos para devoción del apóstol Santiago. El primero se ubica en la provincia de Cartago, el segundo en la ciudad de Puriscal (cantón cuarto de San José Capital) y el tercero en Río Segundo de la provincia de Alajuela (novenno distrito del cantón de Alajuela). Las dos primeras estructuras se encuentran actualmente en ruinas debido a diversos terremotos. El templo de Río Segundo también fue destruido por un terremoto en la década de 1990 y reconstruido por la comunidad.

En Costa Rica, entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol están Santiago en San José, en Puntarenas, en Heredia, en Cartago y en Alajuela.

### **Cuba**

La República de Cuba aporta el 0,55 % de peregrinos latinoamericanos del último decenio y no cuenta con asociación del Camino de Santiago; se desconoce si existe alguna cofradía o grupo parroquial.

En este país está la ciudad de Santiago de Cuba, capital de la provincia homónima. Fue fundada el 25 de julio de 1515 y se desempeñó como capital de la isla por algún tiempo.

Existe en la isla una historia muy curiosa sobre el Apóstol y Fernando VII:

Los comerciantes de la villa, sabedores del posible beneficio que la acción les traería, solicitaron una representación escultórica del monarca Fernando VII que arribó a puerto santiaguero en 1828, tras encargo del gobernador Francisco Illas.

Ni cortos ni perezosos, la colocaron en la Plaza; mas a nadie complació aquella estatua ecuestre, nadie le encontró parecido con la ilustre figura que decía representar, nadie la quería. Empezaron las burlas y las críticas. Todos respiraron aliviados cuando poco después, se decidió dejarla al Ayuntamiento. Era mejor olvidar aquello.

Santiago de Cuba tenía nombre de Apóstol, pero escaseaba una imagen del santo protector a la altura de la celebración. Un reclamo unánime, desde las posiciones más humildes y desde las más encumbradas. Y de pronto, la estatua ecuestre del monarca, que había fallecido en 1833, emergió del olvido como la solución.

Así, la estatua reconvertida y “santificada” empezó a presidir los festejos patronales. Por supuesto, se le hicieron ciertas adaptaciones y fue abrigado el santo con una capa blanca y roja. Es sabido que un negro liberto, artesano, insertó en una de sus manos una espada curva en forma de serpiente, recordando el culto a la tierra –de posible origen africano–, que se avenía muy bien a la geografía sinuosa y montañosa del lugar.

Cada tiempo impone sus códigos. El sombrero con el ala frontal hacia arriba acabó haciéndose “sospechoso”, porque era la misma usanza de los mambises, mote por el que eran llamados los cubanos que enfrentaban el poder español.

La estatua en madera está preservada en perfectas condiciones en la imponente edificación que acoge el museo que lleva el nombre de Emilio Bacardí<sup>17</sup>.

En Cuba, entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol están Santiago de Cuba, en Pinar del Río, en Holguín, y en Cienfuegos.

## **Ecuador**

La República del Ecuador aporta el 2,73 % de los peregrinos latinoamericanos en los últimos 10 años y aún no cuenta con una asociación del Camino. Desde 2022 un grupo de peregrinos de Ecuador, acompañados por la Federación Americana de Asociaciones de amigos del Camino de Santiago, se encuentran realizando el trabajo previo para la fundación de una futura asociación<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> P. CEDEÑO (23 junio 2018). La increíble historia de Santiago Apóstol rey, santo y pregonero. *Radio Siboney*. <https://www.radiosiboney.icrt.cu/desde-la-cultura/la-increible-historia-santiago-apostol-rey-santo-pregonero/>

<sup>18</sup> Agradecemos el aporte de Diana Gabriela de la Torre Barrera, de Ecuador.

Santiago de Guayaquil es la segunda ciudad de importancia de Ecuador, y Santiago es su patrono. En el año 2019, en el ingreso al puerto Santa Ana, en el centro norte de Guayaquil, se instaló una escultura del Apóstol, de bronce, de 5 metros de altura, obra del escultor Nixon Córdova, y se bautizó el lugar como Paseo y Plaza de España en Guayaquil. El monumento fue financiado gracias a las aportaciones de empresas nacionales y extranjeras, incentivadas por la embajada de España en Ecuador.

En Gualaceo la devoción a Santiago nace con los franciscanos españoles, que tenían particular fervor al apóstol, posteriormente nombrado patrono del cantón. Una de las fiestas religiosas más importantes de Gualaceo, por su vistosidad y número de devotos, es la del patrón Santiago, con una pequeña imagen religiosa que reposa en la Iglesia Central. La celebración principal es el 25 de julio, sin embargo, todo el mes hay actividades culturales y religiosas.

El 1 de julio la imagen religiosa sale en peregrinación por las diferentes parroquias. Es el santo de los campesinos, al que agradecen a diario por las cosechas.

La tarde del 24, resguardada por un desfile de danzas y contradanzas, la imagen se abre paso de regreso a la ciudad hasta el estadio. Allí se vive una batalla entre moros y cristianos, en honor al apóstol Santiago. Danzantes con trajes de época medieval y ataviados soldados hacen real la hazaña entre el pueblo pagano (moros) y los cristianos. En el cielo revientan los cohetes bajo la mirada expectante de la gente. Al día siguiente hay procesión.

En el balcón de la fachada de la iglesia de Gualaceo se encuentra la tradicional imagen de Santiago sobre un caballo blanco y con la espada en mano.

Una de las fiestas más significativas es la celebrada en un cantón de la provincia del Azuay llamado Santiago de Gualaceo. Aquí, como en un sin número de lugares alrededor del mundo, se realizan misas, procesiones, velaciones y oraciones. Este lugar cuenta con dos imágenes del Patrón Santiago (así llamado por los lugareños), que son visitadas en el mes de julio. Esta celebración es conocida a nivel nacional y reúne a miles de personas que con devoción acuden a visitar su a patrón<sup>19</sup>.

En Ecuador, entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol están Santiago en Morona, en Loja y en Bolívar.

## Guatemala

La República de Guatemala aporta el 0,68% de peregrinos latinoamericanos de los últimos 10 años. Actualmente los Carmelitas, junto a un grupo de laicos, y apoyados por la Federación Americana de Asociaciones de amigos del Camino de Santiago, están realizando las gestiones necesarias para constituir legalmente una asociación que ayude a fomentar el culto a Santiago y acompañar y apoyar a los futuros peregrinos<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Fiesta del Patrón Santiago, revisado el 2 de marzo de 2022, en: <https://visitagualaceo.travel/destinations/fiestas-de-patron-santiago/>

<sup>20</sup> Agradecemos el aporte de Isabel Melo, de Guatemala.

El 25 de julio de 1524, don Pedro de Alvarado y Contreras, conquistador español, fundó en Iximché-Tecpán, Guatemala, la primera ciudad, a la que llamó Santiago de los Caballeros de Guatemala, en conmemoración de la solemnidad de Santiago apóstol. Igualmente, las ciudades fundadas el 22 de noviembre de 1527 en el valle de Almolonga, en la actualidad Ciudad Vieja, y el 10 de marzo de 1543 en el valle de Panchoy, actualmente La Antigua Guatemala, también fueron instituidas bajo esta misma advocación. El Cabildo también autorizó que en honor de aquella solemnidad cada año se quemara pólvora y que, en procesión, saliera del ayuntamiento el Pendón Real –pabellón– del rey de España. Esta festividad era considerada principalmente como de recogimiento espiritual.

En la actualidad, la Alcaldía Municipal de la ciudad de La Antigua Guatemala continúa con esta tradición, y organiza para ello eventos culturales, sociales y religiosos.

Cada 25 de julio, en honor al santo patrono Santiago apóstol, se celebra una misa mayor de cabildo en la parroquia de San José Catedral, anteriormente conocida como catedral metropolitana de la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala. Desde el mismo lugar sale en procesión una imagen del santo patrono sobre un anda bellamente estilizada y con una alegoría que se refiere a Santiago amigo de Jesús. En el anda se observan imágenes de ángeles que portan las banderas de Guatemala y de La Antigua Guatemala, representando de esta forma la ruta que Santiago apóstol recorrió desde su ciudad natal hasta España, donde instauró la predicación del Evangelio.

Tras el terremoto de Santa Marta en 1773 se decidió trasladar la capital de Guatemala desde Santiago de los Caballeros a la Nueva Guatemala de la Asunción, donde actualmente se encuentra la catedral basílica metropolitana de Santiago de Guatemala. Es la iglesia madre de la Arquidiócesis de Santiago de Guatemala y de la República de Guatemala. Está localizada frente al costado este de la Plaza de la Constitución, en el Centro Histórico de la Ciudad de Guatemala, también dedicada a Santiago Apóstol<sup>21</sup>.

En Guatemala entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol están: Santiago en Zacapa, en Sololá, en Sacatepéquez y en Retalhuleu.

## Honduras

La República de Honduras aporta el 0,34% de los peregrinos latinoamericanos de los últimos 10 años. Aún no cuenta con una asociación de amigos del Camino y se desconoce si existe alguna cofradía o grupo parroquial.

La ciudad de Yoro, capital del departamento del mismo nombre, tiene como santo patrono a Santiago apóstol, cuya imagen se venera en la catedral de la ciudad. Esta imagen fue encontrada en un municipio de este departamento llamado Jocón, y se decidió pasearla en procesión por todo el departamento de Yoro para recaudar fondos

<sup>21</sup> Historia de la Catedral Metropolitana, revisado el 2 de marzo de 2022, en: <https://catedralbicentaria.org/nuestra-catedral/historia-de-la-catedral-metropolitana>

y construirle una iglesia. Pero al llegar a la capital y tras llevarla a la catedral fue imposible sacarla, pues se volvió pesada y más grande, según cuenta la leyenda, por lo que se decidió que permaneciese como patrón de la ciudad.

Al igual que en Lepaterique, en el departamento de Francisco Morazán, la festividad de su feria patronal se celebra en honor al apóstol Santiago de Lepaterique, que fue traído desde España en tiempos pasados, llenando de leyendas y mitos la ciudad. En su conmemoración, el Instituto de Lepaterique lleva por nombre Instituto Gubernamental Polivalente Santiago.

Cada 25 de julio en el municipio de Santiago de Puringla, en el departamento de La Paz, se celebra la festividad del Apóstol.

En Honduras, entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol están Santiago en Santa Barbara, en Lempira, en La Paz, en Intibuca, en Francisco Morazán, en Cortes, y en Atlántida.

## México

Estados Unidos Mexicanos es uno de los países que más peregrinos aporta a nivel latinoamericano, con el 18,86 % en los últimos 10 años, siendo uno de los focos más importantes de España durante el Período Hispano.

México cuenta con la Asociación de Amigos del Camino de Santiago de Compostela México, A.C., desde octubre de 2015, oficializada legalmente en junio de 2019. Es miembro fundador de la Federación Americana de Asociaciones del Camino de Santiago.

Esta asociación es un referente por su organización y actividades. Dentro de sus objetivos se encuentran los de promocionar, recuperar y fomentar la conservación del Camino de Santiago y su patrimonio, así como impulsar la peregrinación tradicional y la asistencia a los peregrinos mediante la información, el apoyo y la hospitalidad, así como desarrollar actividades tanto culturales como sociales, religiosas, espirituales, literarias, de la naturaleza, artísticas y deportivas; junto con la organización de conferencias, reuniones, talleres, festivales, conciertos y exposiciones artísticas entre otras<sup>22</sup>.

Desde esta asociación y la Federación Americana se han generado lazos con diversos países del continente, ayudando de esta manera a la fundación y constitución de diversas asociaciones en los países donde no las había y logrando así una red continental.

En México la figura del apóstol ocupa un lugar predominante desde su formación como nación, que se muestra en un sincretismo con gran devoción. Fiestas patronales, peregrinación y diversidad de manifestaciones de toda índole se celebran en cada localidad, pueblo y ciudad que portan al Apóstol como un signo de identidad y unión.

El sincretismo de la figura de Santiago es fundamental desde la llegada de Hernán Cortés. El lugar donde los españoles vencen a los indígenas en la derrota de Cuauhté-

---

<sup>22</sup> Agradecemos el aporte de Rosa Martha (Gory) Peralta Gil, presidenta de la Asociación de Amigos del Camino de Santiago de Compostela México, A.C.

moc, logrando así iniciar una nueva etapa el 13 de agosto de 1521, es Tlatelolco, que pasará a denominarse Santiago de Tlatelolco, mostrando su importancia.

El Apóstol se convierte en protector de los indígenas y es asimilado con simbolismos indígenas, y también se une con el dios Tlaloc de la lluvia al ser el señor del trueno. Junto con el proceso de conquista, donde gran parte de los indígenas se unieron a los españoles para dominar a otros indígenas, asumen a Santiago como su protector. También se le llama san Santiago.

En 1531 Querétaro estaba habitado por chichimecas y otomíes que se resistían a la conquista. La leyenda cuenta que el 25 de julio el cielo se oscureció en la batalla entre indígenas y españoles y apareció la figura del apóstol en su caballo, lo que provocó que los indígenas se rindieran y aceptaran la evangelización. Las apariciones de Santiago fueron muy variadas durante la historia de México.

También existe la figura del Santo Niño de Atocha, que cuenta con mucha devoción. La imagen original se encuentra en el santuario del Señor de los Plateros, en Fresnillo, Zacatecas, y representa a un niño sentado en una silla y vestido de peregrino del Camino de Santiago, con sombrero, capa, bastón con una alcuza para el agua, además de unas espigas de trigo en la mano izquierda y una canasta en la derecha, una concha de vieira sobre el pecho y unas sandalias.

En México existen en los 32 estados en que se divide el país gran cantidad de ciudades, pueblos y localidades que llevan el título de Santiago. Varios ejemplos de cada estado son: Santiago en Baja California Sur; Valle de Santiago en Guanajuato; Santiago Michac en Tlaxcala; Santiago en Nuevo León; Santiago Tuxtla en Veracruz; Santiago de Pinos en Jalisco; Mogote de Santiago en Tamaulipas; Izúcar de Matamoros en Puebla; Santiago de Querétaro; Santiago de Tianguistenco en el Estado de México; Villa de Santiago de Compostela y Santiago Ixcuintla en Nayarit; Santiago Papasquiari en Durango; Santiago Sahuayo en Michoacán; Santiago Sahuayo en Coahuila; dentro de la Ciudad de México existen muchos barrios con el patronazgo del apóstol, como Santiago Tlatelolco, Santiago Tláhuac y Santiago Tulyehualco.

## Nicaragua

La República de Nicaragua aporta el 0,23 % de los peregrinos latinoamericanos en el último decenio; aún no cuenta con una asociación de amigos del Camino y se desconoce si existe alguna cofradía o grupo parroquial.

En la ciudad de Jinotepe, capital del departamento de Carazo, se celebra a Santiago apóstol. Su festividad empieza el 24 de junio con la salida de la Demanda Mayor, un recorrido de Santiago por las comunidades rurales de la zona que dura quince días, una especie de Camino de Santiago como el de España, con la única diferencia de que es Santiago el que sale a buscar a los peregrinos. Los días principales son el 24 y 25 de julio. El 24 se da el “tope de los santos”, donde la cultura, la tradición y la religiosidad popular nicaragüense se unen para demostrar el más grande y hermoso gesto de unión entre los pueblos. San Sebastián, patrono de Diriamba, y San Marcos, patrono de la

ciudad que lleva su mismo nombre, se encuentran con Santiago para celebrar juntos el día 25 de julio la solemnidad del Apóstol. El día 1 de agosto se celebra la Octava de las fiestas. El domingo posterior a la Octava se realiza la despedida de los santos, culminando así las fiestas en honor a Santiago. Estas son las fiestas en honor al Apóstol más importantes de Nicaragua, donde se pueden apreciar bailes tradicionales como el gueguense o macho ratón, las inditas, los diablitos, el gigante, moros y cristianos, el viejo y la vieja, la vaquita y los chinegros, entre otros, que llenan de mucho colorido estas tradicionales fiestas, que tienen una duración de casi tres meses.

El apóstol es santo patrono de la ciudad de Boaco, capital del departamento homónimo, y su imagen está alojada en la iglesia que lleva su nombre; el 25 de julio de cada año se celebran grandes fiestas, con gran fervor religioso.

En Nicaragua, entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol están Santiago en Managua y en León.

### **Panamá**

La República de Panamá ha aportado en el último decenio el 0,42 % de los peregrinos a Compostela. Panamá no cuenta en la actualidad con asociación del Camino de Santiago, pero un grupo de peregrinos panameños, de la mano de la Federación Americana de Asociaciones de amigos del Camino de Santiago, ha iniciado los trámites para su creación.

Una de las principales celebraciones y devociones a Santiago apóstol en Panamá tiene lugar en la provincia de Veraguas, cuya cabecera/capital o principal ciudad es precisamente Santiago de Veraguas, de la que el Apóstol es santo patrono; cada año las festividades religiosas y populares comienzan nueve días antes y culminan el 25 de julio.

Dentro de las actividades se celebran misas solemnes, novenas, paseo cada noche del santo peregrino por las principales calles de la ciudad y peregrinos que desde los 13 distritos de la provincia se dirigen hacia la catedral de Santiago, algunos con la saya y el bordón a la usanza del Santo, y algunos incluso desde más lejos, de otras provincias vecinas y hasta de la ciudad de Panamá, la capital del país, situada a más de 250 km.

Las celebraciones populares destacan el folclore y la cultura de la región, con desfiles de atuendos típicos, bailes y cabalgatas por la ciudad, bandas de música de colegios y fuegos artificiales.

Aunque se desconoce la fecha exacta en la que se inició la devoción a Santiago apóstol en esta ciudad, esta ha cobrado auge en los últimos años, convirtiéndose en una de las fiestas religiosas más grande del país. Los miembros de la comunidad católica veragüense coinciden en que Santiago, aunque no es conocido como un santo milagroso, destaca por ser un pilar de la Iglesia.

Hay otras localidades como Natá de los Caballeros y Río Hato, cuya basílica y parroquia respectivamente nominan y dedican su devoción a Santiago apóstol.

En Panamá, entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol, está Santiago en la provincia de Varaguas.

## Perú

La República del Perú aporta el 1,96 % de los peregrinos latinoamericanos de los últimos 10 años y aún no cuenta con una asociación de amigos del Camino; se desconoce si existe alguna cofradía o grupo parroquial.

En el que fuera otrora gran centro virreinal, Santiago Apóstol es patrono de Santiago de Ica; de la ciudad de Pauza de la provincia de Paucar del Sara; de Santiago de Chuco en el departamento de La Libertad; de la villa de Santiago de la Nazca (Nazca) en el departamento de Ica; y de la ciudad de Abancay, capital del departamento de Apurímac (nombrada inicialmente como Santiago de Abancay); además se celebra su fiesta en la ciudad de Cabana, en el departamento de Áncash.

En el distrito limeño de Santiago de Surco se entrega una condecoración con su nombre, la Orden de Santiago Apóstol, a personajes que influyen de manera beneficiosa en la sociedad. Santiago el Mayor es también el patrono del pueblo de Guzmango, en la provincia de Contumazá, departamento de Cajamarca.

En Lunahuaná, capital turística y cultural de la provincia de Cañete, departamento de Lima, se celebra una gran fiesta patronal en honor de Santiago apóstol el 25 de julio de todos los años; en ella participan las autoridades y el pueblo con mucha algarabía, con vistosas comparsas en la Plaza Mayor y una gran misa de fiesta en la iglesia colonial que lleva su nombre, y que antecede a la procesión *del Santi* por las calles principales.

En el Cusco se celebra al patrón Santiago. Participa desde el siglo XVI en la celebración del Corpus Christi, junto a otras notables imágenes como Nuestra Señora de Belén o el patrón San Sebastián. En la Entrada de Corpus, Santiago baja de su templo hacia la basílica catedral del Cusco, donde aguarda hasta el día central. Después de la festividad, el Patrón sube nuevamente al templo y sale otra vez para su fiesta patronal en el mes de julio; finalmente regresa a su casa a la espera de las próximas fiestas del Corpus.

En el departamento de La Libertad, Santiago el Mayor es patrono de la ciudad de Santiago de Chuco, capital de la provincia homónima, cuya fiesta, de mucha fama en esta región, es celebrada todos los años con gran fervor y devoción.

En Perú, entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol están Santiago en Piura, en Pasco, en Lima, en Ica, en Ayacucho y en Apurímac.

## Puerto Rico

El Estado Libre Asociado de Puerto Rico aporta el 2,07 % de peregrinos latinoamericanos del último decenio. Cuenta con una asociación desde el año 2007 llamada Asociación de Amigos del Camino de Puerto Rico que no está constituida legalmente, hecho que no le quita mérito a la gran labor que realizan. Es una institución sin fines de lucro, con credencial propia; de manera periódica dictan cursos para hospitaleros, que luego son enviados a España a cumplir sus funciones. La Asociación es parte de la Federación Americana de Asociaciones del Camino desde febrero de 2022<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Agradecemos la aportación de Maricarmen Matos, directora de la Asociación de Amigos del Camino de Puerto Rico.

En la actualidad cuentan con 49 socios peregrinos (que ya han realizado el Camino) y 21 socios colaboradores (futuros peregrinos o parejas de peregrinos).

Una de las fiestas más tradicionales en honor al apóstol en Puerto Rico es la de Santiago en Loíza, que nos cuenta la historia de la ciudad. Estas fiestas simbolizan la fusión de la cultura española y la africana en Puerto Rico, representando una mezcla única. Parte de la sociedad puertorriqueña tiene su origen en los cuatro siglos de aportes de esclavos africanos, cuyo número aumentó en el siglo XVII, convirtiendo a Loíza en una de las regiones de Puerto Rico más pobladas por estos. El origen de las fiestas de Santiago en Loíza es incierto por el hecho de que esta celebración es tan antigua que se ha olvidado como se originó. Se dice que en esta localidad Santiago encontró sus devotos más fieles entre la comunidad africana.

Santiago apóstol es además patrono de la diócesis de Fajardo-Humacao, donde se estableció el “Camino de Santiago del Yunque”, experiencia de fe inspirada en la de Compostela y semejante a esta. Descrito como una cita de peregrinación, el camino tiene como puntos de partida los municipios de Loíza y Humacao y concluye en el santuario de Santiago Apóstol del municipio de Luquillo.

En Puerto Rico, entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol están Santiago de Loíza y de Lima.

### **República Dominicana**

República Dominicana aporta el 0,61 % de los peregrinos latinoamericanos del último decenio y aún no cuenta con una asociación de amigos del Camino; se desconoce si existe alguna cofradía o grupo parroquial.

Es el santo patrono de la ciudad de Santiago de los Caballeros –capital de la provincia de Santiago–, ciudad fundada en 1495, sede de la arquidiócesis de Santiago de los Caballeros, metropolitana de la provincia eclesiástica homónima. Su catedral está dedicada al santo.

En República Dominicana, entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol están Arzúa de Compostela, Santiago, de la Cruz y de los Caballeros.

### **Uruguay**

La República Oriental del Uruguay aporta el 3,05 % de los peregrinos latinoamericanos de los últimos 10 años. La Asociación Uruguaya de Amigos del Camino de Santiago está constituida legalmente desde julio de 2021. Con 75 socios, es la última creada en América Latina y es miembro de la Federación Americana del Camino.

Cuenta con diversas comisiones de trabajo enfocadas en los jóvenes y en temas culturales y religiosos. Dentro de sus actividades principales está la de realizar caminatas por la ciudad y reuniones informativas para futuros peregrinos<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Agradecemos la aportación de Adriana Fernández, presidenta de la Asociación Uruguaya de Amigos del Camino de Santiago.

Uruguay es el cuarto país del mundo con más gallegos, superado solamente por Argentina (180.908), Brasil (49.467) y Cuba (44.062), y está por encima de Suiza (41.106), Venezuela (33.278) y Estados Unidos (22.527). De todos los anteriores, Uruguay es el que tiene mayor presencia de gallegos entre su población local.

Los patronos de Montevideo desde 1726 son san Felipe y Santiago el Menor, lo que lleva a pensar que la figura de Santiago el Mayor cogería fuerza en el siglo XIX con la migración gallega, ya que antes no era una figura relevante<sup>25</sup>.

En Uruguay, entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol está Santiago en Montevideo.

### Venezuela

La República Bolivariana de Venezuela cuenta con una considerable colonia de gallegos y aporta el 5,84 % de peregrinos a nivel continental de los últimos 10 años. Debido a la situación político-social del país, no es posible determinar si dicho número corresponde a venezolanos residentes en Venezuela o a emigrantes por el mundo.

Venezuela no cuenta con asociación civil de amigos del Camino, pero sí con instituciones con reconocimiento canónico que ayudan a mantener la fe y la devoción al Apóstol, como la “Hermandad de Nuestra Señora del Rocío Rocieros de Corazón”, miembro de la Federación Americana de Asociaciones de amigos del Camino de Santiago, y la “Cofradía del Apóstol Santiago en Caracas”, adscrita a la Archicofradía Compostelana, junto al grupo parroquial “Camino de Santiago los Salias de Caracas”<sup>26</sup>.

La actividad más importante que realizan estas instituciones es el “Camino por la Paz”, que se celebra en la ciudad de Santiago de León de Caracas desde el año 2006, de manera ininterrumpida. El sábado más cercano a la fiesta del Apóstol se organiza esta peregrinación, dirigida por la Cofradía del Apóstol de Caracas, de la parroquia María Madre del Redentor, en la urbanización Los Naranjos, Arquidiócesis de Caracas. Desde las 6.30 de la mañana, cada 25 de julio, la iglesia de la Anunciación del Señor de la urbanización La Boyera abre sus puertas a los feligreses para que quien lo desee pueda solicitar la credencial del peregrino, que deberá ser sellada en cada una de las estaciones durante el recorrido del camino. A las 7.30 a.m. se celebra la Misa de Envío de los Peregrinos, previa al inicio de la romería, de unos diez kilómetros, que llevará a los caminantes al primer descanso en la iglesia Santa Rosalía de Palermo, parroquia del Hatillo. El trayecto continúa hacia el parque La Paz de La Lagunita, en donde se da la vuelta para llegar a la ermita del Calvario y de ahí al Seminario San José, lugar amplio que se encuentra hacia la mitad del camino y en el que se realiza un descanso. La capilla Virgen del Valle de la Universidad Nueva Esparta es el penúltimo punto de parada, hasta llegar a la parroquia María Madre del Redentor,

<sup>25</sup> El origen de la Fiesta de San Felipe y Santiago, revisado el 2 de marzo de 2022, en: <https://icm.org.uy/origen-la-fiesta-san-felipe-santiago/>

<sup>26</sup> Agradecemos la aportación de Eduardo Bonetti, presidente de la Hermandad de Nuestra Señora del Rocío Rocieros de Corazón, Venezuela.

en la urbanización Los Naranjos, en donde cada peregrino inscrito recibirá el diploma que certifica la totalidad del trayecto realizado por la paz y devoción al Apóstol.

Desde el año 2007, y tras acuerdo con el Consejo Municipal del Municipio El Hatillo, la Peregrinación por la Paz – Camino de Santiago en Caracas fue declarada festividad popular de interés público, con rango de costumbre y tradición popular.

Debido a la situación del país, se ideó un segundo Camino de Santiago, esta vez en Mérida, llamado “Camino de Santiago Apóstol en Mérida”, que se hace de manera simultánea desde 2018, cada 24 de julio, fiesta nacional, permitiendo así una mayor participación de fieles. Esta peregrinación es organizada por la Hermandad del Rocío de dicha ciudad.

Debido a la pandemia el Camino de Mérida se realizó de modo virtual, permitiendo la participación de otras entidades para así entablar vínculos con sedes y parroquias diferentes a la canónica de la Hermandad del Rocío, como por ejemplo la de Santiago Apóstol de la Punta y la Iglesia Catedral de la Arquidiócesis, junto a otras siete parroquias incluidas como paradas del Camino.

En Venezuela, entre las ciudades que llevan el nombre del Apóstol está Santiago en Trujillo.

### Otros países

Sobre El Salvador, que aporta el 0,43 % de peregrinos del último decenio, Haití, que lo hace con un 0,03 %, y Paraguay, con un 0,69 %, no logramos encontrar información relevante al respecto.

## Conclusiones

América Latina es un continente muy diverso, lo que dificulta en cierta manera hacerse una idea común sobre su historia, gente y cultura, pese a los rasgos identitarios fundacionales comunes.

La figura del santo Apóstol es transversal en toda América, con nombres, rasgos o elementos identitarios muy diversos entre sí, pero con un trasfondo común: un nuevo y poderoso protector divino, que hace que sea prácticamente imposible desconocer su influencia; incluso nos atrevemos a decir que es un personaje fundante de América y de la nueva cultura americana. La devoción a Santiago se mantiene desde el período hispano en pueblos alejados de las grandes ciudades y movimientos políticos independentistas, siendo hoy en día una devoción rural, pero no en exclusiva. Innumerables procesiones dedicadas a este patrón se mantienen en distintos rincones latinoamericanos, donde se ofrecen pagos o tributos a Santiago en forma de fruta, cebada y maíz para que aleje los tiempos de hambre, y se elevan oraciones para que no falte el agua. Para los indígenas, con el paso de los años y más allá de Santiago, están también Dios y la Virgen, que los protegen, gracias a un fenómeno religioso y cultural llamado sincretismo religioso que se va generando desde el inicio mismo de la Conquista.

Santiago *mataindios*, representado sobre un caballo blanco y con indígenas a los pies, es uno de los patrones más importantes de América Latina. De él se decía que derrotó a los aztecas en la conquista de América, inspirado, tal vez, en el Santiago *matamoros* español, que hacía lo propio en la lucha hispánica contra los musulmanes. Pero como pudimos ver, esa figura del Santiago *mataindios* se transforma en el Santiago *mataespañoles*, convirtiéndose en una nueva deidad amerindia protector de los naturales.

Si hablamos del concepto *Camino de Santiago* en América Latina, podemos decir que es reciente, al observar que las asociaciones del continente no tienen más de 30 años aproximadamente y que nacen de la mano del reflorecimiento del Camino en Europa y España.

**[Volver al índice](#)**

