

## ÍNDICE

### Cuadernos del CEMyR nº 6, 1998

JUAN IGNACIO RUIZ DE LA PEÑA, <i>Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, cauce de transformaciones sociales y reactivación económica en la Edad Media peninsular</i> .....	13
PANNAYOTIS YANNAPOULOS, <i>Pérégrinations et pèlerinages dans l'hagiographie byzantine</i> .....	27
ÁNGEL MEDINA ÁLVAREZ, <i>Notas sobre la simbólica musical del Camino</i> .....	63
FERNANDO CARMONA FERNÁNDEZ, <i>La peregrinación amorosa en los siglos XII y XIII</i> ...	81
LUIS IGLESIAS RÁBADE, <i>Peregrinos y romeros de la Inglaterra medieval. La romería popular</i> .....	97
JOAQUÍN RUBIO TOVAR, <i>Viaje e imagen del mundo en la Divina Commedia</i> .....	125
ANTONIO ALVAR EZQUERRA, <i>Roma, al final del camino</i> .....	147
ACTIVIDADES DEL CEMyR .....	179

Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA

**LAS PEREGRINACIONES A SANTIAGO DE  
COMPOSTELA, CAUCE DE TRANSFORMACIONES  
SOCIALES Y REACTIVACIÓN ECONÓMICA  
EN LA EDAD MEDIA PENINSULAR**

Hablar de las peregrinaciones a Santiago de Compostela en la Edad Media supone evocar uno de los acontecimientos que más profunda influencia ha tenido en la configuración de las estructuras socioeconómicas, los marcos institucionales, las actitudes mentales y la vida cultural de amplios sectores de los Estados cristianos peninsulares en los siglos centrales de aquella edad<sup>1</sup>.

Porque si las romerías a Santiago fueron, en principio, un hecho religioso, muy pronto a ese carácter originario se superpondrán otros factores e ingredientes ajenos a las motivaciones piadosas originarias que acompañaron el nacimiento y difusión del culto jacobeo. Y como ocurrió en otros casos —es inevitable recordar aquí el ejemplo de las Cruzadas— la peregrinación se convirtió en vehículo de aportaciones demográficas, institucionales, económicas, culturales... que acabarían por desplazar a un segundo plano el hecho puramente religioso. Y el Camino de Santiago se convertiría muy pronto en cauce de una intensa corriente migratoria que expresa, al lado de movimientos del mismo signo en otros ámbitos europeos, la efervescencia

---

<sup>1</sup> La exposición de conjunto más completa sobre todos los aspectos imbricados en el fenómeno de la peregrinación jacobea continúa siendo, a pesar del medio siglo transcurrido desde su publicación, la monumental obra de L. Vázquez de Parga, J.M. Lacarra y J. Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948-49, 3 vols. La historiografía jacobea ha experimentado un espectacular desarrollo en los últimos años. Vid. los balances bibliográficos recientes de P. Caucci von Saucken, «Il bordone e la penna: introduzione alla storiografia jacobea», en *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico*, Pamplona, 1994, pp. 19-57, y L. López Alsina, «El Camino de Santiago: realidad histórica y tema historiográfico», en *IV Semana de Estudios Medievales de Nájera*, Logroño, 1994, pp. 89-104.

de una sociedad occidental en aumento creciente desde la undécima centuria. Para esa sociedad en expansión la movilidad geográfica, orientada por motivaciones del signo más diverso, se ofrece en última instancia como una promisoría expectativa de elevación de su condición social y económica.

Las gentes de esta época —escribía J.M. Lacarra hace cincuenta años refiriéndose a la Europa de la plena Edad Media— «siente una colectiva inquietud de trasladarse a tierras remotas; un espíritu aventurero, estrechamente ligado a la unidad del mundo cristiano, mueve a los hombres a dirigirse a los Santos Lugares en plan de Cruzada o de peregrinación, a visitar Roma y Santiago, a luchar en España con los almorávides o a repoblar las tierras peninsulares que van liberando de la morisma. La misma peregrinación compostelana habría, por tanto, que estudiarla como un fenómeno colectivo de la Europa cristiana medieval»<sup>2</sup>.

El culto jacobeo creó el Camino de Santiago. La marea de peregrinos, comerciantes y aventureros, continuamente renovada y especialmente numerosa en los años santos o «años de perdonanza» hizo la historia de ese camino. Una historia entretrejida a veces de leyenda, en la que las realidades perceptibles en las noticias de los textos cronísticos, de los relatos de los viajeros, de las fuentes diplomáticas, tangibles todavía hoy en el arte civil y eclesiástico de las ciudades y lugares de las rutas jacobeanas, en las evocaciones de la toponimia que las esmalta... componen la verdadera imagen de un fenómeno social —insistimos en lo ya dicho al principio— de importancia fundamental a la hora de reconstruir e interpretar el sentido de muchas de las transformaciones que experimentan amplias parcelas norteñas de los reinos peninsulares en el tránsito de la alta a la baja Edad Media.

Dejando ahora al margen las influencias de muy diversa naturaleza y efectos que circularon por las rutas peregrinatorias, interesa destacar aquí cómo y en qué medida el Camino de Santiago y sus desviaciones principales actuaron a lo largo de su recorrido desde los puertos pirenaicos hasta la ciudad del Apóstol y en un dilatado arco temporal —desde finales del siglo XI hasta el tercer decenio, aproximadamente, del XIII— como eje vertebrador de los espacios sometidos al benéfico influjo de las corrientes migratorias y del movimiento comercial que tiene en él su cauce<sup>3</sup>.

Son estas transformaciones sociales, derivadas de las colonizaciones que, estimuladas y ordenadas jurídicamente por una programada política regia de promoción urbana y acompañadas de una profunda reactivación económica, tienen lugar desde finales del siglo XI a lo largo de las rutas jacobeanas, conec-

---

<sup>2</sup> *Peregrinaciones*, I, p. 19.

<sup>3</sup> Remito a las ponencias reunidas en la ya citada obra sobre *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico*, tema de la XX Semana de Estudios Medievales, Estella, 1993.

tadas con la corriente peregrinadora que por ellas fluye, los aspectos que centrarán nuestra atención.

Trataremos de dirigir ésta, sucesivamente, a dos cuestiones. En primer término, la consideración misma del Camino como eje articulador del espacio hispánico norteño sometido a la influencia de los procesos que tienen en él su cauce, para pasar a referirnos seguidamente a los fenómenos de reactivación demográfica y renovación social y económica que presentan las formaciones locales del mismo. Me refiero a las ciudades y villas, nuevas o renovadas, que jalonan ese que, con razón, se ha calificado de verdadero corredor urbanizado del norte de España, y viene siendo objeto de un tratamiento historiográfico específico —son las llamadas «ciudades del Camino francés»— que se justificaría por presentar unas características morfológicas, una estructura social y unas funciones, sobre todo las de acogida, que, en su conjunto, legitimarían el tratamiento autónomo de dichos centros locales por responder a un modelo de desarrollo singular en la compleja red urbana de los reinos hispánicos, y no solamente por su localización en el eje viario jacobeo<sup>4</sup>.

Aunque la fijación de la imagen histórica del Camino de Santiago como vía peregrinadora, arteria comercial y principal ruta de comunicación de los espacios norteños peninsulares con las tierras de ultrapuertos, es históricamente deudora, sobre todo, de la descripción contenida en la famosa *Guía de Americ Picaud*<sup>5</sup>, compuesta hacia 1140, la existencia de esa vía y su percepción como «verdadera espina dorsal de los reinos cristianos, enlace con el exterior, vía comercial y militar a la vez»<sup>6</sup> es bastante anterior en el tiempo; como lo es igualmente el nombre mismo que se le aplica y que la individualiza, entre otras rutas, por ser la que frecuentaban los peregrinos, inmigrantes y comerciantes que la transitaban en dirección a Santiago o al regreso de la ciudad del Apóstol.

Ya en 1079 y en la donación que hace Alfonso VI a Cluny de Santa María de Nájera se sitúa este monasterio «...latus de illa via que discurrit pro ad Sanctum Iacobo» y que se califica en ese mismo año de *strata de francos*, en clara referencia a su percepción como la principal ruta de comunicación

---

<sup>4</sup> Vid. con carácter general, mi artículo «Repoblación y sociedades urbanas en el Camino de Santiago», en *El Camino de Santiago y la articulación...*, pp. 271-314, en el que he tratado de analizar en qué medida las repoblaciones, la reactivación de la vida económica y las sociedades urbanas de las rutas jacobeanas son deudoras del fenómeno peregrinador, y qué rasgos singulares presentan esas sociedades urbanas del Camino en relación con las de las ciudades y villas no sometidas a su influencia.

<sup>5</sup> *Guía del peregrino medieval («Codex Calixtinus»)*, trad. castellana de M. Bravo Lozano, Sahagún, 1989.

<sup>6</sup> J.M. Lacarra, *op.cit.*, II, p. 37.

entre las tierras ultrapirenaicas y Castilla<sup>7</sup>. Poco tiempo después, en 1106, se localiza «*in strata Sancti Jacobi*» la alberguería de Foncebadón, en los ásperos puertos que se abren a las tierras bercianas<sup>8</sup>. Por esta misma época y en los años siguientes se multiplican las menciones (*strata francorum, via francigena, iter Sancti Jacobi...*) a ese *Camino francés* que, desde finales del siglo XI, se nos ofrece no sólo como vía peregrinadora sino, y aún en mayor medida, como cauce del incremento demográfico, la reactivación económica y, en suma, el desarrollo de la vida urbana de los espacios norteños que dicha vía y sus principales derivaciones vertebran.

En esa configuración del Camino de Santiago como verdadero cauce de transformaciones sociales y reactivación económica, ligadas al desarrollo del propio fenómeno peregrinatorio, juegan un papel pionero y fundamental dos monarcas hispanos coetáneos, ambos abiertamente europeizantes y plenamente conscientes de las beneficiosas consecuencias que para el desarrollo integral de sus reinos podía suponer el incremento de las relaciones con Europa a través del Camino: Alfonso VI de León y Castilla (1072-1109) y Sancho Ramírez de Navarra y Aragón (1076-1094).

Recordaremos algunos testimonios, por otra parte bien conocidos, que sirven de expresivos indicadores de esa política regia concertada que prepara y posibilita las grandes transformaciones que van a producirse, ya durante el reinado de esos dos monarcas, a lo largo de ese espacio privilegiado en que se convierte el Camino.

A Alfonso VI se le deben, entre otras iniciativas, la supresión en 1072 del gravoso portazgo que existía en Autares, a las puertas de Galicia, para favorecer a los transeúntes, entre los que se encontraban comerciantes y peregrinos no sólo de España sino de Francia, Italia y Alemania, que se encaminaban a Santiago. Se preocupó, por otra parte, de reparar todos los puentes que había entre Logroño y Santiago, según refiere muy expresivamente la Crónica del obispo Pelayo de Oviedo; y aludiendo a la seguridad del tránsito en el Camino, gracias a unas medidas tutelares regias, señala este mismo texto que «una mujer sola, llevando en su mano oro o plata por toda la tierra de España, tanto habitada como desierta, por montes o por campos, no tenía que temer que nadie le hiciese daño. Mercaderes y peregrinos recorrían el reino sin temor, pues nadie habría osado quitarles el valor de un óbolo»<sup>9</sup>. Alfonso VI desplegó, por otra parte, una amplia labor encaminada al estable-

---

<sup>7</sup> J.I. Ruiz de la Peña, «La formación de la red urbana en el tramo riojano del Camino de Santiago y las colonizaciones francas», en *El Fuero de Logroño y su época*, Logroño, 1996, p. 214.

<sup>8</sup> A. Quintana Prieto, *Temas bercianos, 1: Monasterio del Bierzo Alto*, Ponferrada, 1983, p. 259.

<sup>9</sup> Ed. de B. Sánchez Alonso, Madrid, 1924, pp. 83 y s.

cimiento de una tupida red hospitalaria en el Camino y en sus derivaciones principales, convirtiendo así la ruta jacobea en un espacio privilegiado en el orden asistencial. Y en fin, con la puesta en marcha de una programada política de repoblación urbana y con la concesión a las comunidades locales que se escalonan en los más importantes puntos finales de etapa del Camino de fueros de población, como los de Sahagún (c. 1082) o Logroño (1095), en los que alienta un amplio espíritu de franquicia, hará de aquél un verdadero espacio privilegiado en el orden jurídico<sup>10</sup>.

No menos importantes fueron las medidas promovidas por Sancho Ramírez en Navarra y Aragón<sup>11</sup>. Así, la exención del pago de impuestos a los peregrinos y la regulación de los mismos en los puntos de peaje de Jaca y Pamplona, principales formaciones urbanas de sus reinos, que canalizaban ya una intensa circulación comercial. Fundación de la propia ciudad de Jaca, con la concesión de un fuero especialmente privilegiado (1077) que consagraba jurídicamente unas nuevas realidades sociales y funciones económicas de corte netamente ciudadano, asociadas a la atracción de nutridos contingentes de población ultrapirenaica, fundación o repoblación de burgos a lo largo del Camino, también con abundante presencia de inmigrantes francos, que reciben adaptaciones del fuero modelo de Jaca; y despliegue de una acción tutelar de los centros benéfico-asistenciales de ese Camino, paralela a la desarrollada por Alfonso VI en sus reinos.

El Camino de Santiago, ruta de peregrinación y comercial a un tiempo, fue también cauce de una intensa corriente repobladora que, desarrollada a lo largo del algo más de un siglo (finales del XI, principios del XIII) determinará hondas transformaciones en la tradicional fisonomía de las formaciones locales del corredor espacial vertebrado por aquella vía, desde los puertos pirenaicos hasta la ciudad del Apóstol.

En conexión con las peregrinaciones jacobeanas, al amparo de las medidas tutelares y las concesiones forales de los monarcas castellano-leoneses, desde Alfonso VI, en sintonía con una acción paralela de los reyes navarro-aragoneses, y obedeciendo al impulso espontáneo de la movilidad geográfica que expresa, desde la undécima centuria, la fuerza expansiva y prosperidad demográfica de la sociedad europea de los siglos finales de la Edad Media, se irán

---

<sup>10</sup> Remito a mis trabajos ya citados «Repoblación y sociedades urbanas...» y «La formación de la red urbana...», *passim*.

<sup>11</sup> Vid. J.A. Sesma Muñoz, «El Camino de Santiago en Aragón», en *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, 1993, pp. 87-101; J. Carrasco Pérez, «El camino navarro a Compostela: los espacios urbanos», *Ibidem*, pp. 103-170; C. Laliena Corbera, «La articulación del espacio aragonés y el Camino de Santiago», en *El Camino de Santiago y la articulación...*, pp. 85-128; A.J. Martín Duque, «El Camino de Santiago y la articulación del espacio histórico navarro», *Ibidem*, pp. 129-156.

produciendo en las nuevas o renovadas ciudades y villas del Camino asentamientos permanentes de repobladores extranjeros. Estos inmigrantes, como los peregrinos con los que a veces se confunden, proceden de todos los países del Occidente cristiano, pero fundamentalmente de las regiones de la vecina Francia, de ahí el nombre genérico de *francigeni* o *francos* que se les aplicará<sup>12</sup>. Esa diversidad de origen, que se nos revela frecuentemente en los nombres que portan, se pone expresivamente de manifiesto tanto en la documentación local como en algunos pasajes de los textos narrativos de la época. Así, cuando en la *Primera Crónica Anónima de Sahagún* se refiere cómo llegaron a poblar esta villa de abadengo, aforada por Alfonso VI, gentes

de todas partes del universo... personas de diversas e extrañas provincias e reinos, conbien a saber: gascones, bretones, alemanes, yngleses, borgoñones, normandos, tolosanos, provinciales (provenzales), lonbardos e muchos otros negoçiadores de diversas naçiones e estrañas lenguas<sup>13</sup>.

El interés de los monarcas hispanos por estimular los asentamientos de colonizadores *francos* o extranjeros en sus Estados, que se contemplan expresamente en los preámbulos de algunos ordenamientos jurídicos locales, encuentra su explicación en un doble hecho: por una parte, estas inmigraciones servían para compensar el continuo drenaje demográfico que las empresas reconquistadoras y repobladoras de la frontera en movimiento imponían a las poblaciones norteñas de la Península; de otra, iban a suponer un importante factor de reactivación de la vida económica, por la preferente vinculación profesional de esos francos a actividades comerciales y artesanales en los centros urbanos que los acogen. En concurrencia con ese interés de la Corona deben ser consideradas las propias condiciones creadas por la peregrinación y la política de apertura a Europa de los monarcas castellano-leoneses y navarro-aragoneses, en especial Alfonso VI y Sancho Ramírez, así como sus inmediatos sucesores, y el hecho, repetidamente apuntado, del auge demográfico de la sociedad occidental y de la movilidad geográfica de ese mundo feudal en expansión, como ya señalaron hace tiempo M. Defourneaux<sup>14</sup> y J.M. Lacarra<sup>15</sup>, para quien «peregrinación, comercio, conquista y repoblación son fenómenos que aparecen frecuentemente con-

<sup>12</sup> Una reciente aproximación de conjunto a estos fenómenos de poblamiento en J.I. Ruiz de la Peña, «Las colonizaciones francas en las rutas castellanos-leonesas del Camino de Santiago», en *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador...*, pp. 283-312.

<sup>13</sup> *Las Crónicas Anónimas de Sahagún*, cap. 12, ed. de J. Puyol Alonso, Madrid, 1920.

<sup>14</sup> *Les français en Espagne aux XI et XII siècles*, París, 1949, p. 239.

<sup>15</sup> *Op.cit.*, p. 466.

fundidos como manifestación de esta inquietud que agita a los hombres del Occidente cristiano».

Las referencias de algunos textos narrativos de la época, como la ya citada *Crónica* de Sahagún, la *Historia Compostelana* o el *Liber Sancti Jacobi*, el testimonio de diversos privilegios regioes y ordenamientos jurídicos en los que se contempla una dualidad de pobladores (indígenas y *francos*) o incluso se reconoce a éstos que se juzguen por magistrados propios (Sahagún, Oviedo, Logroño, Belorado, etc.), las propias sugerencias de las huellas artísticas y toponímicas y, sobre todo, la sistemática exhumación en los últimos años de una documentación local a veces de singular expresividad y los recursos de los datos de la antroponimia, permiten reconstruir con cierto detalle el desarrollo cronológico de los asentamientos de pobladores extranjeros. Esas mismas informaciones hacen posible medir su intensidad en las ciudades y villas del Camino y valorar su carácter de incidencia en la composición del tejido social de esas formaciones urbanas y su desenvolvimiento institucional y económico<sup>16</sup>.

Desde finales del siglo XI y hasta principios del XIII son incontables los testimonios reveladores de la existencia de núcleos estables, a veces muy numerosos, de población extranjera en las localidades de los itinerarios jacobeos, incluso en los secundarios con rasgos que permiten caracterizarlos de verdaderas colonias: singularidades lingüísticas y de pautas de comportamiento, un cierto socio-centrismo, localización en calles o barrios propios, ocasionalmente existencia de funcionarios nacionales... Encontramos estas colonias no sólo en ciudades y villas importantes de antigua o nueva fundación, como Jaca, Pamplona, Estella, Logroño, Nájera, Burgos, Sahagún, León, Astorga, Santiago, Oviedo o Lugo, sino en otras formaciones locales más modestas, como las villas bercianas de Molina Seca, Ponferrada, Cacabelos y Villafranca, que se concentran en un corto tramo de 40 Km. de recorrido del Camino en ese espacio leonés<sup>17</sup>.

La misma documentación que nos revela la presencia de asentamientos de francos en las ciudades y villas del Camino de Santiago aporta también abundantes noticias sobre la activa circulación en esas localidades de moneda francesa<sup>18</sup>. Y así los datos de la onomástica franca incorporan igualmente las

<sup>16</sup> Vid. mis artículos ya citados «Repoblación y sociedades...», «La formación de la red urbana...» y «Las colonizaciones francas...» (supra, notas 4, 7 y 12). Y también J.I. Ruiz de la Peña, «La antroponimia como indicador de fenómenos de movilidad geográfica: el ejemplo de las colonizaciones francas en el Oviedo medieval (1100-1230)», en *Antroponimia y Sociedad*, Santiago de Compostela-Valladolid, 1995, pp. 133-154.

<sup>17</sup> M. Durany, *La región del Bierzo en los siglos centrales de la Edad Media (1070-1250)*, Santiago de Compostela-León, 1989, pp. 30 y ss.

<sup>18</sup> Cf. J. Guatier Dalché, «Monnaies d'Outre-Pyrénées dans le nord-ouest de la Péninsule Ibérique (XII-XIII siècles)», *Bulletin Philologique et Historique* (1969), pp. 75 y ss.

referencias de una nueva toponimia urbana indicativa de aquellos asentamientos: la existencia de barrios o burgos de francos (*vicus francorum, burgo francorum*) o de calles de francos (*rua francorum, rua francisca, via francorum, strata francorum, rua gascona, camino francisco, Brotería...*) se comprueba en la práctica totalidad de las formaciones urbanas del Camino, por lo menos en las de cierta entidad, donde también encontramos con frecuencia iglesias parroquiales y alberguerías puestas bajo la advocación de titulares que revelan que los pobladores extranjeros han trasplantado a sus ciudades de destino las particulares devociones y cultos de su lugar de origen.

Cuestión de no fácil respuesta es la relativa a la entidad demográfica de las colonias de francos en el seno de las sociedades locales del Camino. A pesar de que hoy podamos ya disponer de expresivas nóminas de pobladores extranjeros para algunas de las más importantes ciudades y villas gracias a las aplicación de los datos de la antroponimia a las documentaciones locales, algunas con piezas tan detalladas como la *Memoria* de los censos que pagaban anualmente al cabildo de Santo Domingo de la Calzada los vecinos de esta localidad, redactada muy a principios del siglo XIII<sup>19</sup>, o el *Juramento* presentado en 1137 por los habitantes de Jaca y otros lugares a Ramón Berenguer, conde de Barcelona<sup>20</sup>, es muy aventurado cualquier intento de evaluación del volumen numérico de esas colonias. Por otra parte hay que tener en cuenta que la posición destacada que, con frecuencia, ocupan los colonizadores francos y sus descendientes en las comunidades locales y que hace que aparezcan como un sector social muy activo, puede inducir a sobrevalorar su entidad en el conjunto del vecindario, por la mayor frecuencia con que, quizá, se hacen presentes en los negocios jurídicos trascendidos en la documentación disponible.

Aunque parece razonable suponer, como ya en su día sugería Lacarra, que los núcleos más importantes de población franca habría que situarlos en las localidades más próximas geográficamente a las tierras ultramontanas —en el espacio navarro-aragonés ciudades como Jaca, Pamplona o Estella, y en Castilla, Logroño, Nájera, Santo Domingo de la Calzada, en territorio riojano—, disminuyendo su número a medida que nos alejamos hacia Occidente, tal suposición, a la vista de los datos proporcionados por series documentales y estudios publicados en los últimos años, debe ser matizada. Efectivamente se comprueba que una villa como Sahagún, aun acogiendo con prudentes reservas las exageradas referencias de la *Crónica* a la que antes

---

<sup>19</sup> C. López de Silanes y E. Sáinz Ripa, *Colección diplomática calceatense. Archivo Catedral (años 1125-1397)*, núm. 8.

<sup>20</sup> L.H. Nelson, «Personal Name Analysis of Limited Bases of Data: Examples of Applications to Medieval Aragonese History», *Historical Methods*, Winter, 1991, vol. 24,1, pp. 4-15.

aludíamos, contaba con un porcentaje muy elevado de pobladores francos. La documentación de León también nos sitúa ante la evidencia de una colonia muy pujante numéricamente en la ciudad en los siglos XII y XIII. Y algo parecido cabría afirmar, aunque moviéndose en niveles mucho más modestos, para Villafranca del Bierzo. En Oviedo, donde también hemos podido reconstruir con bastante fidelidad la dinámica interna de la colonia extranjera, los pobladores ultrapirenaicos suponían al filo de 1200 quizá no menos del 20% de la población total de la ciudad y, desde luego, figuraban entre la burguesía local más cualificada<sup>21</sup>.

La afirmación de la influencia de las colonizaciones francas en el desarrollo urbano y la reactivación mercantil de las formaciones locales del Camino de Santiago es hoy un lugar común en nuestra historiografía. Al margen de su presencia, abundante y tempranamente documentada, en los cuadros eclesiásticos de esas localidades, estos inmigrantes francos van a ser, fundamentalmente, comerciantes y artesanos, siendo su asentamiento, como había probado ya García de Valdeavellano hace mucho tiempo y confirmaría una amplia bibliografía posterior, uno de los factores determinantes del renacimiento económico que desde fines del siglo XI se opera en las ciudades de la ruta jacobea, y de la aparición y desarrollo en esas ciudades de una verdadera burguesía definida tanto por sus nuevos marcos vitales de referencia, los núcleos urbanos, como por su condición jurídica libre y su dedicación a actividades económicas preferentemente mercantiles y artesanales<sup>22</sup>.

En el seno de esas burguesías locales los pobladores extranjeros son cambiadores, mercaderes, tenderos, albergueros o bien desempeñan otros de los diversos oficios o *mesteres* propios del comercio, la producción artesanal o la construcción. Tanto los textos narrativos como las fuentes diplomáticas confirman ese tipo de vinculaciones profesionales; y el conocimiento cada vez mayor que tenemos de las series documentales de las ciudades y villas del Camino ha permitido ya, en algunos casos susceptibles de ampliarse, confeccionar listados bastante completos de las nóminas de pobladores francos en las que, con frecuencia, se hace indicación de sus dedicaciones económicas, entre las que destacan, sin duda, las referidas a los sectores comercial y artesanal<sup>23</sup>.

Por otra parte, su comportamiento y hábitos sociales en nada difieren de los comunes a sus vecinos. Nutren, en buena medida, los cuadros de un

---

<sup>21</sup> J.I. Ruiz de la Peña, «La antroponimia...», cit. supra, nota 16.

<sup>22</sup> L.G. Valdeavellano, *Sobre los burgos y los burgueses en la España medieval. Notas para la historia de los orígenes de la burguesía*, Madrid, 1960.

<sup>23</sup> *Vid.*, como ejemplos, para Oviedo y las ciudades riojanas J.I. Ruiz de la Peña, «La antroponimia como indicador...» y «La formación de la red urbana...».

patriciado urbano, ciertamente todavía modesto, que, al compás de la reactivación de la vida económica, vemos formarse en las ciudades del camino en el curso del siglo XII; se hacen presentes como titulares de oficios de la Administración local y con frecuencia, siguiendo las pautas de conducta de los burgueses acomodados, aparecen como fundadores y benefactores de cofradías y hospitales y adquirientes de propiedades inmobiliarias y tierras en el entorno rural de las ciudades, conformando patrimonios raíces que fortalecen sus vínculos de integración en las sociedades locales.

El renacimiento urbano que se produce en las áreas de influencia de los itinerarios de la peregrinación jacobea y que parece responder originariamente al movimiento espontáneo de la propia peregrinación y al flujo migratorio y comercial que se asocia a ese movimiento sería inexplicable desligado de la coyuntura expansiva en que se produce. Lo advierte muy bien M. Durany en relación con las villas bercianas del Camino y con palabras que son perfectamente aplicables a los procesos de repoblación urbana que se desarrollan en todos los tramos del mismo:

Evidentemente el Camino de Santiago constituyó la infraestructura necesaria para el nacimiento e incluso desarrollo posterior de estas villas, pero no debemos olvidar que el gran impulso reactivador de la vida urbana hay que buscarlo en las transformaciones económicas y sociales operadas en el conjunto regional. El despertar de estos núcleos obedecía en última instancia al desarrollo de las fuerzas productivas en el seno de la sociedad feudal y a la división del trabajo que como lógica consecuencia aquella había puesto en marcha<sup>24</sup>.

En todo caso, además, ese renacimiento urbano sólo se consolida merced a una acción estimulante y ordenadora de los monarcas, que ocupa un lugar central en sus programas de política interior y se expresa tempranamente, como tuvimos ya ocasión de señalar, de la mano de Alfonso VI y Sancho Ramírez, en la adopción de una serie de medidas tendentes a convertir el propio Camino en un verdadero espacio privilegiado para vertebrar el desarrollo demográfico, la reordenación del sistema tradicional de poblamiento, las transformaciones sociales y político-administrativas y la dinamización de la vida económica de las áreas sometidas a su influencia. La política regia de promoción urbana se materializa en la remoción de obstáculos fiscales, favoreciendo la creación de una red de establecimientos asistenciales en el Camino; y sobre todo y de forma mantenida, hasta principios del siglo XIII, en concesiones de alcance concreto —franquicias singulares, mercados, ferias, atribución o ampliación de alfofes— y de estatutos jurídicos o fueros de población con una clara orientación finalista: la atrac-

---

<sup>24</sup> *Op.cit.*, pp. 44 y ss.

ción y fijación de pobladores y la reactivación de nuevas formas de economía urbana (artesanado y comercio) en las localidades receptoras de tales concesiones.

A pesar de que dichas localidades y sociedades que acogen distan mucho de formar un bloque homogéneo, con unas características compartidas en igual medida por las diversas ciudades, villas o burgos que configuran la red urbana del Camino de Santiago, desde las tierras navarro-aragonesas hasta la lejana Galicia, se observa sin embargo en esas poblaciones, o al menos en las más importantes, una serie de rasgos comunes que se nos revelan en la composición de su tejido social, en sus funciones dominantes e incluso en su propia estructura jurídico-institucional.

De todos estos rasgos, algunos ya aludidos en el curso de esta exposición, debe destacarse especialmente la acusada vocación comercial que, con los lógicos desniveles de desarrollo y en estrecha conexión con su condición de poblaciones del Camino, presentan esas formaciones urbanas.

Frente al predominio de las actividades vinculadas a las explotaciones pecuarias y a la guerra como fuente de obtención de riqueza, características de las ciudades de frontera, «obra de pastores y caballeros» en feliz expresión de Lacarra<sup>25</sup>, las que ahora nos ocupan se singularizan sobre todo por su dinámica actividad mercantil a la que se asocia la existencia de un nutrido artesanado.

La actividad comercial y artesanal de las poblaciones del Camino se instrumentan jurídicamente a través de los mercados locales, cuya existencia comprobamos en la generalidad de las localidades de la ruta jacobea, en algunas de las cuales se registra, además, la temprana celebración de ferias: Belorado (1116), Sahagún (1155), Carrión (1169)<sup>26</sup>, desarrollándose además en las principales formaciones urbanas un comercio estable, en tiendas o establecimientos permanentes, que genera barrios y calles con una acusada polarización mercantil. Por otra parte, artesanado y comercio se vinculan a la que fue, sin duda, la función más representativa de la poblaciones del Camino: la de acogida y atención a los peregrinos y mercaderes que circulaban por aquella ruta, religiosa y mercantil a un tiempo. El geógrafo árabe Al-Idrisi destaca de forma muy expresiva esa función de acogida al referirse a la ciudad de Burgos, que describe como «fuerte opulenta, tiene casas de comercio, mercados, depósitos de provisiones y la frecuentan muchos viajeros, así de paso para otras

---

<sup>25</sup> «Les villes frontière dans l'Espagne des XI et XII siècles», *Le Moyen Âge*, LXIX (1963), p. 221. *Vid.* también J.I. Ruiz de la Peña, «Ciudades y sociedades urbanas en la frontera castellano-leonesa (1085-1250, c.)», en *Las sociedades de frontera en la España medieval*, Zaragoza, 1993, pp. 81-109.

<sup>26</sup> M.A. Ladero Quesada, *Las ferias de Castilla. Siglos XII a XV*, p. 109.

partes como en término de su expedición»<sup>27</sup>. Tanto este autor musulmán como su contemporáneo redactor de la famosa *Guía* del peregrino hacen otras rápidas referencias a la prosperidad y abundancia de bienes de consumo que se encuentran en algunas de las más importantes poblaciones de la ruta, impresión que confirman otras fuentes narrativas de la época, como la *Historia Compostelana* o la repetidamente citada *Crónica* de Sahagún, cuyo anónimo autor nos informa de cómo los burgueses de esta villa, usando «pacíficamente de sus mercaderías y negocios... eran mucho ricos e de muchos deleytes abastados»<sup>28</sup>. Pero son, sobre todo, los datos abundantes y expresivos de la diplomática local los que mejor traducen esa pujanza económica de las formaciones urbanas del Camino de Santiago, a muchas de las cuales conviene la caracterización de verdaderas ciudades-mercado<sup>29</sup>.

En el curso de los primeros decenios del siglo XIII los procesos de desarrollo demográfico y reactivación económica que habían determinado un pujante desenvolvimiento de la vida urbana en el espacio articulado por la vía jacobea parecen alcanzar su punto de inflexión.

El gradual descenso del ritmo de las inmigraciones francas, que tan decisivamente habían contribuido a la constitución y consolidación de las nuevas sociedades burguesas en las formaciones urbanas de la ruta jacobea, parece evidenciarse en torno a 1200, pudiendo afirmarse con seguridad que, a partir de ese momento y en el curso del siglo XIII, los asentamientos de individuos francos —que ciertamente continúan produciéndose— tienen ya un carácter meramente episódico, bien distinto a los establecimientos masivos de época anterior. A pesar de que todavía y por bastante tiempo la onomástica de resonancias ultrapirenaicas continúe haciéndose presente en la documentación de las localidades del Camino, sus portadores parecen ser ya, en la mayoría de los casos, hijos, nietos o biznietos de lo que podríamos llamar «francos de primer asentamiento», como se comprueba a través de las relaciones de filiación y parentesco que se establecen a veces en los diplomas de la época<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Ed. de J. García de Mercadel, *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, 1, Madrid, 1952, p. 210.

<sup>28</sup> Cap. XIII.

<sup>29</sup> Vid. mi libro *El comercio ovetense en la Edad Media. De la «civitas» episcopal a la ciudad mercado*, Oviedo, 1990.

<sup>30</sup> Aporto algunos expresivos ejemplos, con referencia a Oviedo, en mi artículo «La antroponimia...», p. 143. Desde luego en el siglo XIII ya no parece pertinente aplicar a las comunidades francas del Camino el concepto de colonia, cuyas características sí eran detectables en una época anterior, tal como las define J. Gautier Dalché, «Les colonies étrangères en Castille, 1: au nord du Tage», *Anuario de Estudios Medievales*, 10, 1980, pp. 469-486.

En relación con ese descenso de la frecuencia y número de las inmigraciones francas y con referencia al espacio noroccidental peninsular, Gautier Dalché interpreta con razón que la desaparición de las menciones de moneda ultrapirenaica, relativamente abundantes en la zona del Camino de Santiago entre mediados del siglo XII y comienzos del XIII, podría ser uno de los síntomas del desinterés por las rutas comerciales que, durante largo tiempo, habían atraído inmigrantes francos en las tierras castellanas norteñas<sup>31</sup>.

Paralelamente, desde 1200 con el lento despertar, primero, de las villas de la costa cántabro-atlántica, y medio siglo después con la recuperación de la Andalucía Bética, la importancia comercial del Camino de Santiago cede ante el creciente desenvolvimiento del comercio mantenido por las nuevas formaciones urbanas mercantiles del litoral norteño o de la reconquistada Andalucía.

Se está produciendo, en suma, desde finales de la decimosegunda centuria la configuración de nuevos espacios privilegiados para el desarrollo de los fenómenos de poblamiento urbano y reactivación económica en los reinos de la Corona de Castilla. Y en el futuro ya no será el Camino de Santiago el elemento articulador de esos espacios. Ese papel corresponderá a los nuevos ejes tendidos desde el siglo XIII entre las dinámicas villas nuevas portuarias de la fachada cantábrica y el traspais castellano-leonés, prolongándose hacia el interior hasta los reconquistados centros urbanos de un reino que ha llevado ya sus fronteras meridionales a la lejana Andalucía.

Las antiguas ciudades del Camino situadas sobre aquellos nuevos ejes perpendiculares a la ruta jacobea verán fortalecidas sus posibilidades de desarrollo comercial al convertirse en centros redistribuidores de la intensa corriente de intercambios que fluye de norte a sur. Tal fue el caso, sobre todo, de Burgos y en menor medida de León. Santiago y Oviedo, por su singular condición de ciudades santuario a la que habría que sumar también, en segundo caso, una función comercial estimulada por la situación sobre el eje tendido entre los puertos asturianos y las tierras foramontanas leonesas, continuarán manteniendo a lo largo de la Edad Media una activa vida urbana. Pero en otros muchos casos los nuevos derroteros de la vida económica iban a suponer un serio lastre a las posibilidades de desarrollo, sobre todo, de las ciudades y villas más modestas nacidas o renacidas a lo largo del Camino de Santiago.

Un Camino que en la época central de nuestra Edad Media había cumplido el fundamental papel de verdadero cordón umbilical entre Europa y una España progresivamente emancipada de la influencia islámica, siendo cauce de fecundas relaciones sociales, económicas, culturales, instituciona-

---

<sup>31</sup> Remito a su artículo cit. supra, nota 18.

les... Como señalaría atinadamente A. Mackay, «cubriendo el norte de la Península, la ruta —denominada camino francés— permitiría que las influencias europeas penetrasen en España y, saltándose las barreras políticas, impuso una unidad entre las regiones, desde la frontera francesa hasta Galicia»<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el Imperio (1000-1500)*, Madrid, 1980, p. 63.

Panayotis YANNOPOULOS

## PÉRÉGRINATIONS ET PÈLERINAGES DANS L'HAGIOGRAPHIE BYZANTINE

### 1. LA TYPOLOGIE DES SOURCES

Le sujet que je me propose d'étudier est en soi inabordable. La période byzantine couvre douze siècles et la production hagiographique de cette période représente quelques milliers d'ouvrages. Mon intervention d'aujourd'hui se limite à ce que les spécialistes appellent «l'âge d'or de l'hagiographie byzantine», à savoir la période qui va en gros du <sup>v</sup><sup>e</sup> au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle\*. Après cela l'hagiographie byzantine a connu un déclin rapide, qui est parallèle au développement du roman. Malgré cette limitation dans le temps, le volume des pièces hagiographiques rédigées durant cette période reste énorme. Par la force des choses, ma communication s'en tiendra aux faits marquants et significatifs.

Commençons par dire que les textes, anonymes ou éponymes, d'un caractère éducatif et laudatif, selon leur structure et leur nature appartenaient à des sous-genres littéraires<sup>1</sup> Cela impose un classement typologique de nos sources, qui sont:

1. *La biographie (Vita)*, la forme hagiographique la plus courante. Elle était destinée à une lecture individuelle ou collective. Parfois elle est assor-

---

\* La liste complète des *Vies des saints* citées dans les notes sous une forme abrégée, se trouve à la fin de cette étude.

<sup>1</sup> Concernant l'hagiographie, les études de H. Delehay, *Les légendes hagiographiques*, (*Subsidia Hagiographica*, 18), Bruxelles, 1955; *L'ancienne hagiographie byzantine: les sources, les premiers modèles, la formation des genres* (*Subsidia Hagiographica*, 73), Bruxelles, 1991; *Mélanges d'hagiographie grecque et latine* (*Subsidia Hagiographica*, 42), Bruxelles, 1966, restent fondamentales. Cf. en outre Évelyne Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, Paris, 1968, réim. sous le titre *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle* (*Variorum Reprints*, CS, 134, n° 5), Londres, 1981.

tie d'une collection de miracles posthumes, due au même auteur ou à un auteur plus récent. Les hagiographes créaient leurs œuvres sur un canevas commun. Ils commençaient par l'exposé des raisons qui les ont poussés à entreprendre cette rédaction. Les raisons avouées étaient habituellement au nombre de deux: ne pas laisser tomber dans l'oubli les actes des personnes saintes et proposer une lecture édifiante qui, par la projection de l'exemple du saint, pouvait provoquer chez le lecteur l'envie d'imiter le saint. Cet avant-propos est suivi d'un prologue qui relate l'origine du saint, sa naissance et en général son milieu socioculturel. Suit une introduction consacrée à l'enfance du saint ou à sa conversion s'il s'agissait d'un non-chrétien; elle traite l'étape préparatoire et souligne les motifs qui l'ont conduit à la vie merveilleuse qui fait l'objet de la partie centrale. La dernière partie parle de la mort du saint que ce dernier avait habituellement pressentie. Le tout est clos par une courte prière demandant au saint d'intervenir auprès de Dieu en faveur du rédacteur et de ses lecteurs.

2. *La passion (Passio)* est une biographie d'un martyr. Les différentes étapes sont parcourues relativement vite et le rédacteur insiste sur les sévices dont le saint fit l'objet et qui causèrent sa mort.

3. *Le synaxaire (synaxarium)* est une biographie courte à usage liturgique. Le texte était lu lors des matines au moment de la litanie des saints ou des événements qu'on fêtait ce jour-là. Les synaxaires destinés à l'usage monastique étaient plus longs, vu la plus grande longueur de la liturgie dans les couvents. Ainsi, pour une seule et même personne sainte il peut y avoir plusieurs synaxaires de longueurs différentes. Plus tard, des collections de synaxaires par mois ont formés les ménologes. Les collections qui couvraient la totalité de l'année liturgique portaient habituellement le nom de *propyléon*. Les synaxaires à cause de leur brièveté, donnent peu d'éléments biographiques. Certains étant très anciens et ayant servi à la rédaction des biographies, peuvent être historiquement plus fiables que les *Vitae*.

4. *La Collection des biographies (Collectio vitarum)* est une forme hagiographique dont le dernier représentant fut Jean Moschos, auteur de la fin du VI<sup>e</sup>-début du VII<sup>e</sup> s. Il s'agit d'une série de récits brefs concernant des personnages que l'auteur avait personnellement connus ou dont d'autres lui ont raconté l'histoire. Ces historiettes ont dans la majorité des cas la forme d'instantanés. La grande collection de Syméon le Métaphraste n'entre pas dans ce propos, car il s'agit d'une reprise des *vitae* plus anciennes retravaillées selon les goûts du X<sup>e</sup> s.

5. *L'éloge (laudatio)* constitue, d'une certaine manière, une biographie, mais de style oratoire et très fleuri. Il était destiné à être prononcé en public devant les fidèles réunis pour célébrer la fête anniversaire d'un saint. Puisqu'il ne devait pas dépasser le temps d'une homélie, l'éloge est en général plus court que la *Vita*. Les éléments biographiques sont abrégés, tandis que les citations scripturaires et patristiques abondent.

6. *Le discours (oratio)* est une forme très proche de l'éloge, à la seule différence qu'il était aussi destiné à la lecture, en insistant beaucoup plus sur

l'enseignement et les écrits laissés par le saint. Il s'agit d'une pièce plus éducative que laudative.

7. *La translation (translatio)* est une rédaction oratoire destinée à être prononcée lors de la translation des reliques d'un saint dans son pays d'origine. Ce discours contient très peu d'éléments biographiques et beaucoup d'éléments laudatifs avec une attention particulière aux miracles accomplis par les reliques.

8. *La collection des miracles (miracula)* est la rédaction hagiographique la moins littéraire, contenant même très peu d'éléments biographiques. Les rédacteurs épuisaient leur talent à décrire des phénomènes miraculeux attribués aux reliques, aux icônes ou même aux interventions d'un saint après invocation. On peut considérer comme une forme de miracle aussi les *apparitions*.

9. *L'acoulouthie (acoulouthia)* est la forme la moins biographique de l'hagiographie; il s'agit d'une œuvre poétique, d'une collection d'hymnes destinés à être chantés lors de la fête anniversaire d'un saint. Elle ne fait que des allusions à la vie terrestre d'une personne sainte.

Les sources hagiographiques sont des textes qui ne visaient pas la vérité historique, ni même la curiosité du lecteur, mais son salut. Les éléments qu'elles contiennent résultent d'un tri subjectif et sont organisés de telle manière qu'une leçon édifiante en découle. Dans une telle perspective, le déplacement est envisagé dans le cas où ce thème contribue à l'amélioration du lecteur. Les textes rédigés par les moines et destinés à une lecture monastique sont beaucoup plus pauvres en éléments relatifs aux pèlerinages et aux voyages, car l'idéal visé et proposé par le rédacteur devait coïncider avec l'idéal recherché par le monachisme byzantin. Ce dernier prônait plutôt le cantonnement du moine dans son monastère, l'introspection, la réflexion et l'immobilisme. Rien d'étonnant si le pèlerinage y tient peu de place. Les textes destinés aux laïcs et aux prêtres séculiers étaient rédigés habituellement par des laïcs ou par des prêtres séculiers. Ces rédacteurs ayant pour objet de prouver que la sainteté est possible aussi en dehors du monastère, insistent plus sur des vertus pastorales ou sociales, telles que la justice, l'hospitalité, la miséricorde, la générosité, le courage, etc. Ici aussi le pèlerinage ou le voyage ne faisaient pas partie des flèches des hagiographes, qui n'avaient aucun intérêt à inciter les gens au départ. Ces remarques ont pour but de montrer pourquoi le voyage et la pérégrination ne constituent pas des thèmes en soi dans l'hagiographie byzantine, mais des thèmes occasionnels. Pour avoir une vue d'ensemble, il faut réunir plusieurs petites fractions.

## 2. LA TYPOLOGIE DU VOYAGE

Malgré que cela ne soit pas leur préoccupation principale, les hagiographes byzantins parlent de voyages. Il s'agit de voyages entrepris par le héros

principal d'une pièce hagiographique, ou par d'autres personnes qui s'y présentent occasionnellement. Ces voyages étaient de natures différentes<sup>2</sup>.

1. Les voyages d'affaires, les missions administratives, diplomatiques ou militaires, les expéditions, les changements de domicile pour des raisons professionnelles ou familiales et les voyages touristiques au sens actuel du mot n'intéressent pas notre propos<sup>3</sup>. Dans ce groupe, nous rangeons aussi les voyages entrepris par des saints à la recherche d'un couvent ou d'un terrain propice à la fondation d'un monastère.

2. Les voyages d'études, de recherches ou d'apprentissage sont assimilés aux voyages d'affaires et par conséquent sans intérêt. Nous devons toutefois signaler que les déplacements de certaines personnes qui allaient apprendre auprès d'un maître spirituel les règles de la vie monastique ou ascétique, peuvent présenter un intérêt puisque la motivation de ces personnes était d'ordre religieux.

3. Les voyages forcés à cause des invasions, des persécutions, des exils ou des déportations, les déplacements des esclaves qui devaient suivre leurs maîtres ou des captifs emmenés malgré eux loin de leur pays, n'entrent pas non plus dans notre propos.

4. Les voyages entrepris par certains saints, comme par ex. Nikon le «Repentez-vous», Constantin et Cyrille évangélisateurs des Slaves, etc., malgré leur caractère pieux et leur intention de christianiser ou rechristianiser les gens n'ont rien d'un pèlerinage et de ce fait ne seront pas envisagés non plus.

5. Les déplacements entrepris pour le seul goût de l'aventure et les voyages entrepris par des individus ou par des groupes cherchant à visiter des personnes ou des lieux dans un but qui pouvait être soit le remerciement pour une faveur obtenue, soit la demande d'une telle faveur soit un réconfort moral, soit encore la bénédiction divine, feront l'objet de notre analyse. Pour plus de facilité, nous appelons ce type de voyage «pèlerinage», malgré qu'il n'a pas toujours les caractéristiques d'un pèlerinage. Les sources hagiographiques mentionnent de tels voyages qui parfois devenaient de vraies pérégrinations.

---

<sup>2</sup> Pour la bibliographie du voyage à Byzance, cf. l'ouvrage de I. Dimitroukas, *Reisen und Verkehr im Byzantinischen Reich vom Anfang des 6. Jhr. bis zur Mitte des 11. Jhr.*, deux vol. (= *Historical Monographs*, 18), Athènes, 1997, et en outre D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des 11<sup>e</sup> et 1<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1925, et Elisabeth Malamut, *Sur la route des saints byzantins*, Paris, 1993.

<sup>3</sup> Les textes hagiographiques attribuent aux déplacements de leurs héros un caractère sacré. Mais la *Vie de S. Evariste*, p. 300, indique que ce n'est pas toujours le cas; sous le règne de Théophile, le père d'Evariste avec son jeune fils s'était rendu à Constantinople dans le but de confier l'enfant à une famille de parents afin qu'il puisse entreprendre des études supérieures. A l'occasion, il a fait le tour des églises et des monastères de la capitale avec Evariste. Pour éviter les frais, il habitait dans la famille en question. Il s'agit sans doute du tourisme pieux.

Ensuite nous devons répondre à une première série des questions: qui voyageait? quelle était la destination des déplacements? que cherchaient ces gens en entreprenant de tels voyages? Par après, nous devons poser une seconde série de questions, à savoir existait-il des pèlerinages réguliers dans le monde byzantin? y avait-il un statut pour les pèlerins à Byzance?

### 3. QUI VOYAGEAIENT SELON LES HAGIOGRAPHES BYZANTINS?

Dans une société médiévale, chrétienne et orientale, rien d'extraordinaire si les hagiographes, presque tous des moines, mentionnent des pèlerins qui dans leur écrasante majorité étaient des hommes. Dans le cas de Théodore de Cythère, le biographe signale qu'il était un diacre marié et qu'il avait deux enfants quand il a décidé, vers 930, d'abandonner sa jeune épouse avec les enfants dans la ville de Nauplie et de prendre le large pour aller vénérer les tombes des apôtres à Rome. Il n'a d'ailleurs jamais regagné sa famille après cette fuite<sup>4</sup>. Les femmes étaient tellement exposées, en se hasardant seules hors de la maison, qu'elles recouraient à la solution du déguisement pour passer inaperçues<sup>5</sup>. Entreprendre un long voyage toutes seules était impensable. Dans l'hagiographie les femmes pèlerines sont rares, sans être complètement absentes. Par exemple Matrona de Pégré et Marie l'Égyptienne, toutes les deux en visite à Jérusalem pour vénérer les Lieux Saints<sup>6</sup>, mais aussi d'autres anonymes ou moins célèbres mentionnées dans les textes hagiographiques<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> *Vie de Théodore de Cythère*, p. 285-287. Signalons que Théodore (*Vie*, p. 282-283), né à Coroné, en 887, s'était installé à Nauplie, en 894.

<sup>5</sup> À ce propos, cf. E. Patlagean, «L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance», dans *Studi Medievali*, 17 (1976), p. 600 ss. Pour la bibliographie récente, cf. l'article de N. Delierneux, «Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie orientale du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle», dans *Byzantion*, 67 (1997), p. 179-243, et l'ouvrage collectif *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation*, éd. par Alice-Mary Talbot, Washington, D.C., 1996.

<sup>6</sup> *Vie de S<sup>te</sup> Matrona de Perge*, p. 795-797; la sainte visita d'abord Emèse, d'où elle est partie pour Jérusalem. *Vie de S<sup>te</sup> Marie l'Égyptienne*, col. 3712-3713: la sainte s'embarqua sur un bateau à Alexandrie pour faire le voyage jusqu'aux Lieux Saints.

<sup>7</sup> Par ex.: *Miracles des Ss Côme et Damien*, p. 312-314: une femme qui entreprit un voyage pour vénérer les reliques des Ss Côme et Damien, gardées à Alexandrie; *Idem*, p. 315: une femme pauvre qui décida le même voyage; *Vie de S<sup>te</sup> Irène Chrysovalantou*, p. 8-10: des jeunes femmes qui voyageaient vers Constantinople et qui à l'occasion ont fait

Vu les dangers et les peines des voyages lointains à l'époque, il est tout à fait naturel que les enfants ne figurent pas parmi les pèlerins repris par les hagiographes.

Les femmes sont très présentes dans un autre type de voyage. Elles accompagnaient les membres souffrants de leur famille, surtout leurs jeunes enfants, mais aussi leurs époux ou autres personnes de leur entourage familial, lorsque tout espoir de guérison de ces personnes était laissé à la miséricorde des cieux. Les *Miracles de S. Artémius*, ceux des *Ss Côme et Damien*<sup>8</sup>, donnent de tels exemples, mais d'autres textes hagiographiques regorgent de tels cas<sup>9</sup>. Des femmes venant de près ou de loin attendaient patiemment le miracle. Elles-mêmes recouraient aussi souvent que les hommes à l'aide des saints pour demander leur propre guérison<sup>10</sup>. Elles sont aussi présentes parmi les fidèles qui visitaient des personnes vivantes réputées pour leurs pouvoirs, afin d'obtenir pour elles-mêmes ou pour leurs proches l'intervention miraculeuse du saint.

Les personnes qui entreprenaient un voyage dans l'espoir d'un miracle, sont présentées par les sources hagiographiques comme appartenant, dans leur majorité, au peuple anonyme. Dans la presque totalité des cas, ces personnes ne sont pas identifiables, car les hagiographes évitent soigneusement de les définir clairement. Sans doute, la raison est subjective. Citer clairement une personne pouvait s'avérer dangereux car cette personne pouvait donner une autre version des faits qui n'allait pas dans le sens voulu par un hagiographe. Des personnes appartenant aux milieux élevés sont plus rares.

---

un détour pour rendre visite à S. Joannice; *Miracles de la S<sup>te</sup> Vierge de Choziva*, p. 360-363: une femme patricienne qui a entrepris un pèlerinage à Jérusalem pour se diriger ensuite vers le monastère de Chotziva; *Vie de S<sup>te</sup> Élisabeth d'Héraclée*, p. 261-262: la sainte avant de mourir a fait un pèlerinage à sa ville natale, non loin de Constantinople, pour vénérer S<sup>te</sup> Glyceria, Jean Moschos, *Pré spirituel*, dans *Patrologia Graeca*, vol. 87C, col. 3097: la femme d'un sénateur en pèlerigane aux Lieux Saints, etc.

<sup>8</sup> À titre indicatif: *Miracles des Ss Côme et Damien*, p. 250: une femme qui accompagne son mari malade; *Miracles de S. Artémius*, p. 10-11, p. 11-12, p. 12-13, etc.: des femmes qui passent parfois plusieurs jours dans le sanctuaire de S. Artémius demandant la guérison de leurs fils.

<sup>9</sup> Par ex. *Vie de S. Pierre d'Atroa*, p. 169-171, et p. 195; *Vie de S. Syméon le Stylite*, p. 41, p. 130, p. 139, etc.; *Vie de S. Eustratios*, p. 384-385; *Vie de S. Ignace*, col. 564; *Vie de S. Théodore de Sycéon*, ch. 110, *Vie de S. Georges de Choziva*, p. 102, *Miracles de S. Theraponte*, p. 680-682, etc.

<sup>10</sup> Parmi les exemples, signalons une impressionnante série des femmes guéries par Ss Côme et Damien, (*Miracles des Ss Côme et Damien*, p. 279 ss), mais aussi les cas rapportés par la *Vie de S. Evariste*, p. 315-319, la *Vie de S. Ignace*, col. 561, la *Vie de S. Nicétas le Patrice*, p. 347, la *Vie de S. Pierre d'Argos*, p. 248, la *Vie de S. Syméon le Stylite*, p. 98, p. 129, p. 130, etc, la *Vie de S<sup>te</sup> Marie la Jeune*, p. 698, Moschos, *op. cit.*, col. 2977.

Toutefois, dans toute collection de Miracles il y a quelques aristocrates qui bénéficient de la grâce. Ces personnes sont présentées sous des traits standardisés: l'aristocrate, confiant en la science humaine, avait fait appel aux spécialistes pour obtenir une guérison, mais sans résultat. Ces démarches lui avaient imposé des frais considérables et parfois une aggravation de sa situation. Il décida alors de gagner un sanctuaire ou de se rendre auprès d'un saint sans y croire vraiment, parfois même par hasard. Il est encore arrogant et n'espère en réalité rien, jusqu'à ce que le miracle se produise. Nous assistons ensuite à un vrai changement d'attitude<sup>11</sup>. Ce schéma est tellement stéréotypé qu'il n'y a pas le moindre doute qu'il s'agit d'un lieu commun et de ce fait sans vrai rapport avec la réalité historique. Par cette ouverture, nous pouvons apercevoir la portée sociale du pèlerinage. Les Byzantins riches et puissants se souciaient beaucoup moins qu'on ne le pense de leur âme. Ils pouvaient avoir la conscience tranquille avec une donation pieuse ou avec une distribution d'aumônes aux plus démunis. Tout pouvait s'arranger finalement. La ruée sur les sanctuaires, les saints guérisseurs ou les Lieux Saints était laissée aux gens du peuple ou aux moines.

Un groupe de voyageurs qui est relativement bien représenté dans les sources hagiographiques est celui des personnes ayant décidé de quitter le monde et de s'engager dans les ordres monastiques. L'attrance du couvent à Byzance n'avait pas uniquement des mobiles religieux. Le monastère était parfois le dernier refuge pour ceux qui n'avaient plus rien à perdre<sup>12</sup>. Ces moines de fortune n'étaient pas bien acceptés par les monastères qui n'avaient pas toujours les moyens de nourrir les cloîtres. À côté de ceux-ci, il y en avait d'autres qui décidaient d'entrer au couvent par conviction. Ces derniers attirent l'attention des hagiographes qui les exaltent afin de faire comprendre que leur engagement était consciencieux car ces personnes avaient les moyens de rester dans le monde. Ils les comparent aux apôtres qui ont tout abandonné pour suivre le Sauveur. Plusieurs parmi eux, avant de recevoir la tonsure ont effectué des pèlerinages. Ils ont visité des sanctuaires

---

<sup>11</sup> Parmi des milliers de cas, nous rapportons quelques exemples caractéristiques: *Vie S. Syméon le Stylite*, p. 150; *Miracles des Ss Côme et Damien*, p. 276-277; *Vie de S. Evariste*, p. 316, *Miracles de S. Démétrius*, col. 1208-1226. Signalons toutefois l'attitude différente des femmes aristocrates, beaucoup moins arrogantes et plus confiantes dans la Providence divine quand elles se présentent pour obtenir une guérison, cf. *Miracles de la S<sup>e</sup> Vierge de Chozina*, p. 360-363, *Vie de S. Evariste*, p. 316-17, p. 319, *Vie de S. Théodore de Sycéon*, chap. 110, et j'en passe.

<sup>12</sup> Cf. *Vie de S. Georges d'Amastris*, col. 481-482, *Vie de S. Jean de Climaque*, col. 597, *Vie de S. Jean de Cathares*, col. 631-632, *Vie de S. Théophile*, col. 125-126: des familles qui amenaient leurs enfants au monastère pour assurer à ceux-ci une vie plus humaine. Pour plus de détails, P. Yannopoulos, *La société profane dans l'empire byzantin des VI<sup>e</sup>, VII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles* (Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, sér. 6, fasc. 6), Louvain, 1975, p. 201-202.

pour prier, certains ont même visité les Lieux Saints et presque tous se sont rendus auprès de vieux maîtres en retraite pour parler avec eux, recevoir leur bénédiction et surtout être encouragés à poursuivre dans la direction de la décision prise. Voici quelques exemples. Vers la fin du v<sup>e</sup> s., Jean l'Hésychaste, déjà évêque, s'est rendu à Jérusalem et ensuite auprès de vieux maîtres spirituels dans le désert de Judée où il a reçu l'habit monastique<sup>13</sup>. Théodore de Sycéon a fait pratiquement la même chose<sup>14</sup>. Au milieu du v<sup>e</sup> s., S. Sabas, qui voulait devenir moine, a entrepris un pèlerinage aux Lieux Saints, dans le but de rencontrer les grands maîtres spirituels du désert<sup>15</sup>. S. Kyriakos est devenu moine après un pèlerinage à Jérusalem<sup>16</sup>. C'est aussi le cas de S. Théodose le Cappadocien<sup>17</sup>, de Syméon le Fou<sup>18</sup> et bien d'autres<sup>19</sup>. De tels exemples abondent dans les *Vies des saints* avant la prise des Lieux Saints par les Arabes au milieu du vii<sup>e</sup> s. Les exemples qui suivent cette date sont rares. Citons celui de S. Élie le Jeune, qui a vécu comme esclave en Afrique du nord au milieu du ix<sup>e</sup> s.; libéré il a pu visiter les derniers grands maîtres spirituels du désert égypto-palestinien; il s'est rendu ensuite aux Lieux Saints où il a reçu la tonsure<sup>20</sup>. Un peu avant, deux moines prirent l'habit monastique à Jérusalem, à une époque où l'on ne s'y établissait pas<sup>21</sup>. Le voyage vers les Lieux Saints avant l'engagement dans les ordres monastiques, devient un souvenir après le milieu du ix<sup>e</sup> s<sup>22</sup>. Au même moment, Théodore de

<sup>13</sup> *Vie de S. Jean l'Hésychaste*, p. 206.

<sup>14</sup> *Vie de S. Théodore de Sycéon*, chap. 62-67.

<sup>15</sup> *Vie de S. Sabas*, p. 90-92.

<sup>16</sup> *Vie de S. Kyriakos*, p. 224.

<sup>17</sup> *Vie de S. Théodose le Cappadocien*, p. 236.

<sup>18</sup> *Vie de S. Syméon le Fou*, p. 124-126. Il faut peut-être ajouter que Syméon était accompagné par son ami Jean, qui lui aussi a décidé de devenir moine.

<sup>19</sup> Comme dans la *Vie de S. Euthyme l'Ancien*, p. 14.

<sup>20</sup> *Vie de S. Élie le Jeune*, p. 26-32.

<sup>21</sup> *Vie de S. Michel le Syncelle*, p. 267; l'événement doit être situé à l'époque de l'empereur Michel I<sup>er</sup>.

<sup>22</sup> Les souvenirs d'engagements dans les ordres monastiques à Jérusalem resteront toutefois vivants; quand le centre du monachisme s'était déplacé dans la région de la Bithynie, le Mont Olympe qui dans une certaine mesure a remplacé le désert, est appelé «nouvelle Jérusalem», comme par ex. dans la *Vie de S. Étienne le Jeune*, col. 1088.

Cythère visitait Rome avant de devenir moine, alors qu'il était déjà diacre<sup>23</sup>. Blaise d'Amorion voulait faire la même chose, mais en route il fut pris par les Bulgares<sup>24</sup>. S. Pierre d'Atroa au VII<sup>e</sup> s. se rendit d'abord à Olympe en Asie Mineure et puis à Krypta de Phrygie où un vieux maître l'a reçu comme moine<sup>25</sup>. Cette liste peu être facilement allongée par la citation de plusieurs autres saints qui ont décidé de changer leur mode de vie après avoir effectué un voyage d'inspection<sup>26</sup>. Ces déplacements n'ont rien d'une pérégrination. Les personnes concernées, habituellement jeunes, partent dans un but précis et ne perdent pas le temps en se promenant à droite et à gauche.

Quand les rédacteurs des textes hagiographiques sont des moines, le voyageur par excellence, mis en exergue par cette littérature, c'est le moine. Il va de soi que le rédacteur agit dans ce cas en vertu de son public qui lui aussi était monastique. Il présente le moine modèle afin d'inciter chez ses lecteurs le désir d'imitation. Puisque la vie monastique est un continuel apprentissage, le saint est présenté comme n'étant jamais parvenu à l'accomplissement et comme ayant toujours besoin d'apprendre. Le voyage est envisagé comme un moyen d'apprentissage. Le moine oriental devait obéir à son maître, mais quand l'occasion se présentait, il pouvait visiter les moines des environs, desquels il avait toujours quelque chose à apprendre. Par ex. Théophane le Confesseur, qui n'aimait pas voyager, se rendait auprès de vieux moines de sa région afin de profiter de leur expérience, d'être béni par eux et d'être encouragé dans sa voie<sup>27</sup>. Les *Vies des saints* donnent plusieurs exemples de ce type. Il est sans doute difficile de qualifier ces déplacements de pèlerinages ou de pérégrinations; le titre de visites est plus approprié<sup>28</sup>. Par contre, quand des moines

---

<sup>23</sup> Cf. *supra* note 4.

<sup>24</sup> *Vie de S. Blaise d'Amorion*, p. 662.

<sup>25</sup> *Vie de S. Pierre d'Atroa*, p. 77. Signalons que Pierre d'Atroa a toujours mal supporté le fait de ne pas avoir visité Jérusalem. Déjà moine il décida de partir avec son maître Paul pour la ville sainte, mais ils étaient «empêchés par le Saint Esprit» (*Vie*, p. 87-89).

<sup>26</sup> Cf. par ex. *Vie de S. Evariste*, p. 307, *Vie de S. Euthyme de Thessalonique*, p. 20, *Vie de S. Eustratios*, p. 369, *Vie de S. Étienne le Jeune*, col. 1088, *Vie de S. Michel Maleïnos*, p. 10-13, *Vie de S. Joannice*, § 8, *Vie de S. Athanase l'Athonite*, § 23, et § 27, *Vie de S. Alypius le Stylite*, p. 161, etc.

<sup>27</sup> *Vie de S. Théophane le Confesseur* par Nicéphore Skevophylax, p. 20.

<sup>28</sup> Quand par ex. le biographe de S. Euthyme l'Ancien signale (*Vie*, p. 35) que le patriarche de Jérusalem a rendu visite à S. Euthyme, ou que S. Sabas (*Idem*, p. 49-50) était allé le voir, il n'est pas possible de parler d'un pèlerinage. Même chose dans le cas de l'impératrice Théophano qui se rendait couramment dans le monastère de S. Euthyme le Jeune (*Vie*, p. 21), ou encore dans le cas où, selon la *Vie de S. Jean l'Hésychaste*, p. 210, un moine partageait, pour un certain temps, la cellule avec Jean, etc.

partaient au loin dans le seul but de rencontrer les vénérables champions de l'exercice spirituel, le titre de pèlerinage est plus approprié<sup>29</sup>. Certains de ces pèlerins étaient déjà des moines d'un grand renom, comme par ex. Michel Maleïnos<sup>30</sup> ou S. Sabas<sup>31</sup>, Pierre d'Atroa<sup>32</sup>, etc.

Les hagiographes parlent encore des moines qui quittaient leur monastère pour entreprendre un voyage soit vers un sanctuaire vénérable, soit vers les Lieux Saints<sup>33</sup>. Dans ce cas, il s'agit de vrais pèlerinages. Ces moines partaient avec une destination claire mais sans avoir prévu l'issue, comme par ex. S. Fantin qui a quitté la Calabre pour aller visiter le tombeau de S. Démétrius à Thessalonique; arrivé à destination, il n'a plus quitté la ville<sup>34</sup>. Ce cas n'est pas unique<sup>35</sup>. Par contre, d'autres moines semblent ne pas avoir un objectif défini; ils se promenaient de sanctuaire en sanctuaire, comme si rien n'était clair dans leurs plans. Cela paraît être par ex. le cas de S. Grégoire le Décapolite qui a sillonné l'empire dans tous les sens sans toujours savoir pourquoi<sup>36</sup>. Son cas n'est pas unique non plus<sup>37</sup>. Dans de telles circonstances, le terme pérégrination est plutôt le plus approprié.

<sup>29</sup> C'est par ex. le cas des deux moines qui selon la *Vie de S. Euthyme l'Ancien*, p. 50-51, ont quitté la Nitrie en Égypte pour aller voir S. Euthyme. Dans ce même ordre d'idées, trois moines ont quitté l'Arménie pour rencontrer S. Sabas (*Vie de S. Sabas*, p. 105). Des laïcs entreprenait aussi de tels voyages, comme un certain Acace, noble de Constantinople, qui selon la *Vie de S. Théodose le Cappadocien*, p. 238, voyagea en Palestine dans le but de faire la connaissance des ermites, Théodore de Sycéon selon son biographe (*Vie*, chap. 24), visita Jérusalem déjà moine, etc.

<sup>30</sup> *Vie de S. Michel Maleïnos*, p. 16-19.

<sup>31</sup> *Vie de S. Sabas*, p. 108: le saint accompagné d'un de ses disciples, s'est rendu auprès d'un vénérable ermite dans le désert du Jourdain.

<sup>32</sup> Pierre, un grand voyageur, s'est rendu auprès de Jacques, ex-évêque d'Anchiale, ermite en Bithynie (*Vie de S. Pierre d'Atroa*, p. 193) et un peu plus tard auprès de S. Joannice, retiré sur le Mont d'Olympe aussi en Bithynie (*Idem*, p. 213).

<sup>33</sup> Par ex. selon la *Vie de S. Théognis le Cappadocien*, p. 241, le saint était déjà moine quand il partit pour les Lieux Saints où finalement se fixa.

<sup>34</sup> *Vie de S. Fantin*, p. 438: décision de partir pour Thessalonique; p. 444: arrivée à Thessalonique sans jamais repartir.

<sup>35</sup> Par ex. S. Élie le Spéléote (*Vie*, p. 856-859) quitta l'Italie du sud lors d'une razzia arabe; il chercha refuge à Patras, mais huit ans après, il n'avait pas encore quitté la région.

<sup>36</sup> *Vie de S. Grégoire le Décapolite*, p. 53: le saint part pour Constantinople, mais il aboutit à Thessalonique (p. 55), d'où il part pour Rome, sans avoir programmé un tel voyage (p. 56). Même impression dans la *Vie de S. Evariste*, p. 307, où le biographe signale que son saint avec un ami se promenaient sans aucun plan à la recherche d'un maître spirituel.

<sup>37</sup> Jean le Psychaïte (*Vie*, p. 26) par ex. part pour Constantinople et s'installe en Crimée.

Si les moines étaient de grands voyageurs, on ne peut pas dire la même chose des prêtres séculiers. Les hagiographes mentionnent peu d'exemples notables de prêtres qui ont pris le bâton de pèlerin. C'est surtout dans le cas où ils décidaient à passer dans les ordres monastiques qu'ils commençaient à bouger<sup>38</sup>. Le clergé supérieur: évêques, archevêques, métropolitains, est encore moins signalé sur les routes<sup>39</sup>. Dans les deux cas, on peut parler d'un voyage ou d'un pèlerinage, mais jamais d'une pérégrination.

En conclusion, le voyage dans les sources hagiographiques est présenté comme une affaire qui concernait surtout les moines et les futurs moines. Les femmes voyageaient moins. Le petit peuple ne se déplaçait qu'en quête d'un miracle et encore pas très loin. Quand aux puissants, aux aristocrates et au clergé supérieur, ils boudeaient plutôt les pèlerinages, beaucoup trop périlleux pour eux. On est loin de l'image traditionnelle d'une société préoccupée par l'idée du jugement dernier et à la recherche du salut; une société qui ne faisait que prier ou courir auprès des sanctuaires.

Étaient-il nombreux ces gens en voyage? Les sources parlent de mouvements massifs de fidèles qui voulaient assister aux cérémonies religieuses qui avaient lieu dans le voisinage<sup>40</sup>. Une certaine cohue est attestée autour des moines de grande réputation, surtout lorsqu'ils avaient une réputation de guérisseurs<sup>41</sup>. Or, cela est un lieu commun sans grande valeur historique. La

---

<sup>38</sup> La *Vie de S. Abraamios*, p. 244, signale que parmi les visiteurs du saint, il y avait aussi les clercs. La *Vie de S. Syméon le Stylite*, p. 122, mentionne un prêtre parmi les visiteurs de Syméon. Dans la *Vie de S. Euthyme l'Ancien*, p. 32, il est question d'un prêtre de Mélitène qui se rendit aux Lieux Saints et à l'occasion il visita S. Euthyme. Dans ce même texte, p. 35, sont mentionnés des clercs qui accompagnaient le Patriarche de Jérusalem, quand ce dernier visita le saint. Dans la *Vie de S. Evariste*, p. 319, il est question de l'épouse d'un prêtre de Sainte-Sophie de Constantinople. Un économiste de l'évêque de Sébastée est cité encore dans la *Vie de S. Théodore de Sycéon*, chap. 122.

<sup>39</sup> La *Vie de S. Pierre d'Atroa*, p. 111-113, parle de deux évêques iconoclastes qui voyageaient à cheval, mais dont le biographe ne dévoile pas la destination. La *Vie de S. Jean l'Hésychaste*, p. 213-214, fait état d'un évêque du nom d'Aéthérios, d'une ville non précisée de l'Asie Mineure, qui a gagné par bateau les Lieux Saints et qui, après avoir vénéré les reliques, a donné beaucoup d'argent aux monastères de Jérusalem. La *Vie d'Abraamios*, p. 243-245, note que le saint était moine à Constantinople avant d'être ordonné évêque de Kratia; peu après il abandonna son siège épiscopal pour se rendre à Jérusalem.

<sup>40</sup> La *Vie de S. Syméon le Fou*, p. 159, par ex. signale l'habitude des habitants d'Emèse de se rendre chaque année à Jérusalem pour la fête de Pâques. Théodore de Paphos, signale aussi une participation massive des fidèles à la fête de S. Spyridon (*Vie de S. Spyridon*, p. 95).

<sup>41</sup> Il n'y a pratiquement aucun hagiographe qui résiste à la tentation; tous présentent leurs héros comme très achalandés, exerçant une attirance et une fascination sur les foules. À titre d'exemple: *Vie de S. Kyriakos*, p. 228, *Vie de S. Euthyme le Jeune*, p. 4, *Vie de S. Abraamios*, p. 244, *Vie de S. Euthyme l'Ancien*, p. 21, et p. 23, *Vie de S<sup>e</sup> Irène*

*Vie de S. Luc le Jeune* signale à deux reprises le passage de moines qui se dirigeaient par deux vers un lieu de pèlerinage<sup>42</sup>. L'affaire paraît au biographe digne d'être notée. Les autres hagiographes signalent aussi que les voyageurs, pèlerins ou non, partaient habituellement par deux; les groupes plus nombreux sont rares<sup>43</sup>. Puisque les hagiographes rapportent les choses exceptionnelles qui frappaient l'imagination, nous sommes tentés de donner une réponse plutôt négative à cette question. Cette impression est renforcée par le récit de la *Vie de S<sup>te</sup> Marie l'Égyptienne*. Son biographe signale que lors de sa visite à l'église de la Résurrection à Jérusalem, le jour de la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix, elle a voulu se prosterner devant la vénérable relique. Or, une force l'empêchait de progresser. Ainsi elle s'est rendu compte de son état de pécheresse, car, comme dit le texte, rien de matériel ne barrait l'accès à la Sainte Croix. Ainsi, même au VI<sup>e</sup> s., la plus importante relique de la chrétienté, à savoir la Croix du Christ n'était pas inaccessible au grand public<sup>44</sup>. L'impression est qu'il s'agit d'une église fréquentée sans doute, mais pas écrasée par la foule.

#### 4. OÙ ALLAIENT LES PÈLERINS SELON LES HAGIOGRAPHES?

Les sources tracent une ligne très claire quant à la destination des pèlerins. Le petit peuple était attiré par les sanctuaires où étaient conservées des reliques ou des icônes réputées miraculeuses, par les cérémonies religieuses ou les processions et par les hommes en vie réputés pour leur sainteté. Dans ce dernier cas, ils y allaient pour demander une faveur, un conseil ou encore l'absolution et la bénédiction.

Les futurs moines partaient vers les centres monastiques afin d'y rencontrer les vieux maîtres qui seraient disponibles pour les initier à la vie monastique. S'ils pouvaient, ils passaient d'abord par les lieux sacrés où ils

---

*Chrysovalantou*, p. 40-42, *Vie de S. Pierre d'Atroa*, p. 113 et p. 117, *Vie de S. Syméon le Stylite*, p. 46, p. 49, p. 56, p. 58, p. 73, *Vie de S. Joannice*, § 33, etc.

<sup>42</sup> *Vie de S. Luc le Jeune*, col. 453.

<sup>43</sup> La *Vie de S<sup>te</sup> Marie l'Égyptienne*, col. 3712, est parmi les rares textes qui mentionnent un groupe important de voyageurs qui, réunis au port d'Alexandrie, s'apprêtaient à s'embarquer à un bateau pour gagner la Palestine. Or, le texte indique que ce groupe était constitué sur place par des gens venant de Libye et d'Égypte. S<sup>te</sup> Marie a pu s'insérer dans le groupe sans difficulté.

<sup>44</sup> *Vie de S<sup>te</sup> Marie l'Égyptienne*, col. 3713.

vénéraient les tombeaux des apôtres, des martyrs, des saints. Les Lieux Saints se situaient au sommet de la pyramide des pèlerinages.

Les moines fréquentaient les sanctuaires, mais aussi d'autres moines connus pour leur sagesse avec une nette prédilection pour les vieux anachorètes, maîtres indiscutables, dans leur effort de perfectionnement. En outre, les sources parlent de moines qui, pour des raisons non dévoilées, quittaient leur monastère soit pour passer un certain temps en solitude, soit pour voyager loin sans destination claire.

Des personnages attirant des fidèles, il y en eu pendant toutes les époques un peu partout dans l'empire byzantin. A ceux fixés à un endroit s'ajoutaient ceux de passage, dont, comme disent parfois les sources, la réputation arrivait en un lieu avant qu'ils n'y arrivent eux-mêmes. Habituellement les *Vies de saints* présentent ces personnages, surtout les moines, comme étant dérangés par la présence de la foule, parfois même harcelés par les gens. Quand cela les empêchait de se concentrer et de méditer, ils n'hésitaient pas à plier bagages<sup>45</sup>. Les plus fréquentés et à la fois les plus appréciés semblent être les ermites. Le portrait que les sources en tracent est plus ou moins invariable: portant une barbe respectable, minces, brunis par le soleil, vêtus de manière aussi sommaire que possible, simples, calmes et sereins, austères, à la fois sévères et rayonnant de bonté, parlant peu pour dire des choses de lourdes conséquences, ne mangeant et ne buvant pratiquement pas, désintéressés de toute chose de ce monde, investis d'un pouvoir miraculeux, ayant le don de prémonition et de prophétie, des «anges en chair» pour reprendre la tournure littéraire de certaines sources<sup>46</sup>. Ce portrait, dont les similitudes sont troublantes, est manifestement encore un lieu commun. C'est sans doute le moine idéal, celui qui, arrivé à la perfection, devient une personne charismatique porteuse de la grâce divine, mais sans cesser de lutter contre lui-même et contre les forces du mal. Le modèle ainsi projeté était tellement didactique que les biographes ne pouvaient pas manquer l'occasion d'en présenter un. Raison pour laquelle nous doutons de l'historicité de cette vitrine des personnages extraordinaires que les hagiographes byzantins étalent.

---

<sup>45</sup> C'est sans aucun doute un lieu commun pour les moines solitaires ayant vécu avant le x<sup>e</sup> s. et surtout vivant en solitude, comme le dit par ex. la *Vie de S. Syméon le Stylite*, p. 56, la *Vie de S. Euthyme l'Ancien*, p. 21 et p. 23, la *Vie d'Abraamios*, p. 244-245, la *Vie de S. Euthyme le Jeune*, p. 4, la *Vie de Kyriakos*, p. 228, la *Vie de S. Pierre d'Atroa*, p. 113 et p.117 et bien d'autres.

<sup>46</sup> Il faut toutefois faire une place aux «fous de Dieu», dont l'exemple le plus représentatif est celui de S. Syméon le Fou, et dont la *Vie* est écrite par Léonce de Naples. Dans ces cas le portrait est inversé; ces gens, arrivés au sommet de l'humiliation, voulaient être pris par tous comme des fous. Cf. un autre cas dans la *Vie de S. Jean l'Aumônier*, p. 70-71.

Des sanctuaires abritant des reliques ou des objets vénérables ne manquaient pas non plus durant la période envisagée. Les lieux de pèlerinage enregistrés sont tellement nombreux qu'il est permis de dire que toute agglomération byzantine d'une certaine importance avait son sanctuaire, ses reliques, ses objets sacrés, ses miracles à présenter, bref plusieurs raisons pour devenir un centre de pèlerinage autrement qu'à l'échelon local. Parfois même des localités insignifiantes, inconnues autrement, sont présentées comme étant dignes d'être visitées puisqu'on pouvait y vénérer telle relique, tel objet, telle icône ou parce que tel saint y avait vécu<sup>47</sup>. Athènes que l'on visitait pour se recueillir dans le Parthénon, transformé en église dédiée à la S<sup>te</sup> Vierge, permet même de parler d'une forme de tourisme à coloration religieuse<sup>48</sup>. Toutefois, une certaine hiérarchie des lieux de pèlerinage s'était établie. Jérusalem et les Lieux Saints en Palestine tenaient incontestablement le sommet. Une visite de ces contrées permettait aussi l'accès aux pères du désert, toujours tenus en grande estime. Mais la Palestine n'était pas à la portée de n'importe qui. Le pays était loin pour la majorité des régions de l'empire, les moyens de transport rudimentaires et les voies de communication pas toujours très sûres. Il fallait être vraiment motivé pour se décider à un tel voyage. Les pèlerins n'affluaient pas comme les hagiographes aimeraient à le présenter<sup>49</sup>. Car en se barricadant derrière des expressions «grande foule», «un monde incalculable», etc., ils cherchent à impressionner les lecteurs. Or, dans leur presque totalité ces hagiographes n'avaient pas visité eux-mêmes les Lieux Saints et n'avaient aucun jugement personnel<sup>50</sup>. Ils laissaient leur imagination travailler. Et nous avons

<sup>47</sup> Cf. la liste des localités qui attiraient des visiteurs et des pèlerins dans P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985; R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 1975; Malamut, *op. cit.*; A. Külzer, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam (= Studien und Texte zur Byzantinistik, 2)*, Francfort, 1994.

<sup>48</sup> La *Vie de S. Étienne de Sougdaia*, p. 75, signale que ce saint a quitté la Cappadoce vers 700, pour visiter Athènes et y vénérer l'église de la S<sup>te</sup> Vierge. *Vie de S. Luc le Jeune*, col. 445, parle peut-être du même sanctuaire quand il dit qu'à Athènes existait un grand monastère dédié à la S<sup>te</sup> Vierge.

<sup>49</sup> En mettant de côté les voyages entrepris pour s'engager dans les ordres monastiques et ceux organisés dans l'espoir d'une guérison, les textes hagiographiques que nous avons consultés mentionnent les pèlerinages vers les Lieux Saints ci-après: l'évêque Aethérios dans la *Vie de S. Jean l'Hésychaste*, p. 213-214, deux moines d'Emèse dans la *Vie de S. Syméon le Fou*, p. 152, l'illustre Acace dans la *Vie de S. Théodose le Cappadocien*, p. 238.

<sup>50</sup> Parmi les grands hagiographes de la première période, seul Cyrille de Scythopolis semble avoir vécu longtemps en Palestine, cf. E. Schwartz, *Kyryllos von Skythopolis*, Leipzig, 1939, pp. 408-415.

déjà parlé du biographe de Marie l'Égyptienne disant que quand Marie a voulu s'approcher de la Sainte Croix pendant un jour de fête elle n'a aperçu aucun obstacle matériel entre elle et la Croix. Pas de foules donc, telles que certains hagiographes les rêvaient. Cette observation est valable pour la presque totalité des sanctuaires byzantins: quand les hagiographes parlent de leurs héros, ils oublient de dire que l'approche d'un objet vénérable leur était difficile, car en réalité elle ne l'était pas. Le cliché des pèlerins qui arrivaient en masse et qui se pressaient aux portillons des sanctuaires est encore un lieu commun à analyser.

Comme nous l'avons signalé, la Palestine et ses monastères, les Lieux Saints, les centres monastiques de la Nitrie en Égypte et du mont Admirable en Syrie ont beaucoup perdu après la conquête arabe. Les hagiographes en parlent rarement. L'oubli a même gagné certains de ces sites jadis célèbres. Qui parlait encore au x<sup>e</sup> s. des moines qui vivaient dans le désert de Jordanie? La nouvelle situation géopolitique a créé de nouvelles habitudes.

Rome était cotée juste après Jérusalem dans la bourse des actions religieuses. En tant que capitale de l'empire romain elle avait constitué le lieu d'aboutissement des apôtres Pierre et Paul venus de l'Orient. En outre, ayant connu les persécutions les plus atroces, elle avait gardé en souvenir les reliques inégalables de ses premiers martyrs. Les catacombes, les endroits de supplice des chrétiens et les lieux de leurs réunions eucharistiques, les anciens monastères, les églises construites depuis la haute époque, tout cela mis ensemble constituait un haut-lieu du christianisme primitif extrêmement attirant pour les pèlerins. Très tôt, les fidèles venaient de très loin pour contempler cette ville<sup>51</sup> presque aussi sainte que Jérusalem.

«La vénérable Rome», comme les sources l'appelaient, a perdu de son charme après la fin du x<sup>e</sup> s., quand les querelles qui ont conduit au schisme ont commencé à prendre le dessus dans les relations entre Rome et Constantinople<sup>52</sup>. Certes Rome est beaucoup moins mentionnée par les hagiographes que Constantinople. Cela est normal; Constantinople était la capitale de l'empire vers laquelle affluaient, durant la période que nous examinons, pratiquement tous les saints provinciaux<sup>53</sup>, pour lesquels nous disposons d'une

<sup>51</sup> Cf. par ex. *Vie de S. Maxime le Confesseur*, col. 76, *Vie de S. Grégoire le Décapolite*, p. 56, *Vie de S. Luc le Jeune*, col. 445, *Vie de S. Hilarion*, p. 130, *Vie de S. Élie le Jeune*, p. 54-56, etc.

<sup>52</sup> Toutefois, Rome n'a jamais perdu son attrait. S. Christodule (*Vie*, § 6) vers 1054, c'est-à-dire l'année même du grand schisme, quitta la Bithynie pour se rendre à Rome et commencer par là ses voyages qui donnent à penser à une pérégrination.

<sup>53</sup> Cf. Malamut, *op. cit.*, p. 148-164: Constantinople attirait non seulement des pèlerins, mais aussi des personnes venant de près ou de loin pour leurs affaires.

*Vita*. Mais ce n'était pas toujours le désir d'un pèlerinage qui poussait ces gens à gagner Constantinople. Ils y venaient aussi pour faire des études, pour rencontrer des amis, pour régler des affaires, pour trouver un couvent<sup>54</sup>. Par contre, ceux qui, selon les hagiographes, ont pris la route de Rome l'ont fait pour un pèlerinage.

Constantinople au départ n'avait rien d'une ville sainte. Devenue la capitale elle a commencé à attirer du monde. La multiplication des églises, l'installation de plusieurs monastères à l'intérieur de la ville ou dans ses faubourgs, l'importance de plus en plus grandissante du patriarche de la capitale parmi ses homologues, le climat général de religiosité, la concentration dans la ville de reliques venant de partout, les fastes d'allure religieuse de la cour impériale ont fait que dès le v<sup>e</sup> s. Constantinople comptait comme une des villes saintes de l'empire. Rome la dépassait sur le plan des souvenirs vénérables, mais Constantinople pesait lourdement dans la balance à cause du grand nombre des curiosités dignes d'être vues<sup>55</sup>. En outre, les empereurs ont réuni dans la capitale des reliques venant de Palestine, quand cette dernière fut perdue pour les Chrétiens, de sorte qu'un voyage à Constantinople pouvait à la rigueur être considéré comme le substitut d'un voyage aux Lieux Saints<sup>56</sup>. Ainsi la capitale byzantine est rapidement devenue une ville sainte au même titre que Rome. Inutile de dire que peu de saints de l'époque ne l'ont pas visitée, parfois même malgré eux.

Alexandrie abritait elle aussi des reliques vénérables: celles de l'apôtre Marc, de S. Antoine, de S. Athanase; le grand sanctuaire des Ss Côme et Damien et bien d'autres s'y trouvaient aussi. Elle avait en outre le privilège

---

<sup>54</sup> Les hagiographes plus tardifs avouent qu'une des raisons qui amenait leurs héros dans la capitale c'était la recherche des fonds pour construire des bâtiments ou pour faire vivre leur communauté. La *Vie de S. Eustratios*, p. 378, comme celle de *S. Euthyme de Thessalonique*, p. 43, présentent même avec une certaine fierté le fait que ces saints ont trouvé des sommes importantes pour leurs monastères; leurs biographes considèrent cela comme un signe de sainteté.

<sup>55</sup> La liste la plus complète des monuments de Constantinople dignes d'être vus est dressée par R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, 1: *Le siège de Constantinople et le Patriarcat oecuménique*, tome III: *Les églises et les monastères*, Paris, 1953. Cf. en outre G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974.

<sup>56</sup> Parmi ces reliques, il y avait parfois des choses surprenantes. Ainsi un textes sur *Le règne de Nicéphore Phocas*, p. 255-260, signale que cet empereur a fait venir d'Hiérapolis de Phrygie et déposé à l'église de Tous-les-Saints à Constantinople, deux curieuses reliques. Une icône peinte sur un morceau de céramique qui s'inspirait de l'image du Christ, envoyée à Augare, et un vase contenant du sang et de l'eau qui ont coulé de la dite icône. Des reliques de saints et saintes, dont on peut avoir des doutes quant à leur existence, ont été aussi réunies à Constantinople après la crise iconoclaste. Cf. *Vie de S. Paul le Jeune*, p. 251, *Miracles de S<sup>e</sup> Euthémie*, p. 84 ss., etc.

d'être le passage obligé vers le désert de Nitrie ou celui de la Mer Rouge. Les *Vies de saints* d'avant la conquête arabe citent Alexandrie parmi les villes fréquentées par les pèlerins. Mais après la conquête arabe, plus personne ne s'y rendit<sup>57</sup>.

On dira pratiquement la même chose pour Antioche. Fréquentée durant la haute époque à cause de ses sanctuaires et de sa proximité avec la montagne Admirable et le désert de Mésopotamie, elle fut abandonnée comme destination des pèlerins après la conquête arabe<sup>58</sup>.

Ephèse est mentionnée par plusieurs hagiographes comme une ville sainte. Outre qu'il s'agissait d'une grande ville, elle avait encore deux grands atouts: l'apôtre Jean et la S<sup>te</sup> Vierge y ont passé un temps considérable et y sont morts. Des sanctuaires, parmi les plus grands et le plus majestueux du monde chrétien, se trouvaient dans la ville; la basilique de S. Jean était incontestablement le plus important<sup>59</sup>. Certes Ephèse n'a pas pu s'élever finalement au rang patriarcal, malgré le fait qu'un grand synode, le III Concile Œcuménique, y a eu lieu. Mais cela ne l'a pas empêchée de garder un grand prestige parmi les églises apostoliques de l'Asie Mineure et d'attirer, selon le témoignage des hagiographes, des pèlerins.

Passage obligé pour tout voyageur qui se rendait par route de l'Orient vers l'Occident et vice-versa, au croisement des chemins qui conduisaient de la Grèce vers les Balkans et l'inverse, Thessalonique était la ville balkanique la plus visitée. Le fait d'être une grande ville lui donnait déjà du prestige. L'origine apostolique de son église en dorait davantage le blason. Le centre du pèlerinage se situait à la grande basilique de S. Démétrius, tandis que les nombreux monastères et églises de la ville offraient aux visiteurs d'autres occasions de visites<sup>60</sup>. Le développement monastique du Mont Athos, à partir du x<sup>e</sup> s., ajouta une curiosité supplémentaire à celles que possédait Thessalonique et donna une raison de plus aux voyageurs pieux de s'y rendre.

Patras n'était pas une grande ville, ni un lieu de pèlerinage important pendant la haute époque. Détruite par les invasions slaves, elle disparut complètement de la carte. Reconstituée au début du ix<sup>e</sup>, elle prit très vite de l'importance. Les reliques de l'apôtre André, qui fut martyrisé à cet endroit, lui

<sup>57</sup> Maraval, *op. cit.*, p.315-321. Cf. aussi les descriptions des *Miracles des Ss Cyr et Jean*, § 45-70.

<sup>58</sup> Maraval, *op. cit.*, p. 337-342. Sur le pèleriage attesté cf. la *Vie de S. Lazare le Galésiotte*, p. 517.

<sup>59</sup> *Vie de S. Lazare le Galésiotte*, p. 518; *Vie de S. Joannice*, § 12. Cf. la description de Maraval, *op. cit.*, p. 380-382.

<sup>60</sup> Cf. Maraval, *op. cit.*, p. 396.

ont valu une place parmi les villes saintes d'une importance secondaire<sup>61</sup>. Les sources hagiographiques mentionnent plusieurs centres secondaires de ce genre: Larissa avec les reliques de S. Achillios et l'église qui lui était dédiée<sup>62</sup>, Myre en Lycie avec les reliques de S. Nicolas et la grande église en son honneur<sup>63</sup>, Chypre avec les reliques de S. Spyridon, le tombeau de S. Jean l'Aumônier, et d'autres reliques<sup>64</sup>, Euchaïa en Asie Mineure où on vénérât S. Théodore le Conscrit<sup>65</sup>, tandis qu'on vénérât S. Théodore le Stratilate dans une localité voisine, Euchaïta<sup>66</sup>, Argos où étaient déposées les reliques de S. Pierre d'Argos<sup>67</sup>, Taormina, où se trouvaient les reliques de S. Pancrace<sup>68</sup>, Gaza avec le martyrien de St-Timothée où reposaient les reliques de Major et Théé<sup>69</sup> etc. D'autres localités étaient connues non pas à cause des reliques qu'on y gardait mais à cause des objets sacrés conservés dans cet endroit ou encore à cause d'événements qui s'y sont produits. Nous avons parlé d'Athènes qui attirait des pèlerins à cause du Parthénon transformé en église dédiée à la S<sup>te</sup> Vierge. De la même manière, on visitait le sanctuaire de S. Basile à Césarée de Cappadoce<sup>70</sup>, l'église de S. Michel à Chonai<sup>71</sup>, l'église de S. Théodore à Diolkos, petite ville en Lycie non loin de Myre<sup>72</sup>, l'église miraculeuse de S. Michel aux Archanges ou Dix-Mille-Anges ou Germia<sup>73</sup>,

---

<sup>61</sup> Cf. *Vie de S. Élie le Spéléote*, p. 856-857.

<sup>62</sup> *Vie de S. Fantin*, p. 442.

<sup>63</sup> Cf. Maraval, *op. cit.*, p. 386-387: Myre et sa région. Selon la *Vie de S. Constantin le Juif*, § 27, au IX<sup>e</sup>, le saint se dirigeant vers Chypre, a fait un détour par Myre pour y vénérer les reliques de S. Nicolas.

<sup>64</sup> *Vie de S. Spyridon*, p. 95, *Vie de S. Constantin le Juif*, § 30-31.

<sup>65</sup> *Vie de S. Lazare le Galésiotte*, p. 518.

<sup>66</sup> *Idem*; *Vie de S. Alypius le Stylite*, p. 152.

<sup>67</sup> *Vie de S. Pierre d'Argos*, p. 252.

<sup>68</sup> *Vie de S. Élie le Jeune*, p. 74.

<sup>69</sup> *Vie de S. Porphyre*, p. 17-19.

<sup>70</sup> *Vie de S. Lazare le Galésiotte*, p. 517.

<sup>71</sup> *Idem*, p. 511 et p. 518; *Vie de S. Cyrille le Philéote*, p. 94.

<sup>72</sup> *Vie de S. Nicolas de Sion*, chap. 32.

<sup>73</sup> *Vie de S. Théodore de Sycéon*, chap. 167. *Idem*, chap. 100-101: des reliques de S. Georges se trouvaient aussi dans cette petite ville.

et j'en passe. Les sources donnent l'impression que toutes les localités d'une certaine importance disposaient d'au moins un lieu ou un objet qui valait le détour.

Il est difficile de dire s'il y avait des gens qui s'engageaient dans un long voyage pour se rendre dans ces petites localités. Mais si quelqu'un passait par là, il pouvait faire une halte. Ces lieux vénérables d'envergure locale réunissaient davantage les fidèles venant du voisinage à l'occasion des processions ou des fêtes anniversaires.

## 5. LA MOTIVATION DU PÈLERIN SELON LES HAGIOGRAPHES

Cette question est la moins envisagée par les sources byzantines et encore moins par les sources hagiographiques. Il y a moyen d'imaginer une motivation pour les personnes que l'idée d'un miracle mettait en route. Mais il est difficile de parler d'un pèlerinage et encore moins d'une pérégrination dans ce cas. Surtout quand il s'agit de gens démunis pour lesquels le recours aux médecins s'avérait impossible pour une raison d'argent. Tels paraissent être les malades qui se pressaient autour de l'église de S. Artémus à Constantinople ou celle des Ss Côme et Damien ou celle de Ss Cyr et Jean à Alexandrie. Certains venaient parfois de très loin pour demander une guérison miraculeuse, soit pour eux-mêmes soit pour leurs proches<sup>74</sup>. Parfois ils passaient un temps assez long auprès des sanctuaires avant d'obtenir ce qu'ils demandaient<sup>75</sup>. Ces personnes n'auraient jamais entrepris un tel voyage si elles n'y avaient pas été forcées par les circonstances. La seule motivation semble être l'espoir et la seule force motrice le désarroi et le désespoir.

L'habitude, une certaine superstition et sans doute la religiosité diffuse semblent constituer la motivation principale des personnes qui participaient aux processions en tenant des cierges allumés selon le témoignage des hagiographes<sup>76</sup>. Selon le biographe de S. Spyridon, les fêtes religieuses, qui

---

<sup>74</sup> *Miracles de S. Artémus*, p. 4-5: un malade qui est venu expressément d'Afrique à Constantinople pour demander sa guérison. *Miracles des Ss Cyr et Jean*, § 45-70: des gens qui, pour la même raison, venaient pratiquement de tout le monde connu à l'époque.

<sup>75</sup> *Miracles de S. Artémus*, p. 17-20: des séjours relativement longs dans le sanctuaire. Même cas dans les *Miracles de S. Démétrius*, col. 1236, les *Miracles de la S<sup>te</sup> Vierge de Choziva*, p. 360-363 etc.

<sup>76</sup> Cf. des exemples dans les *Miracles de S. Artémus*, p. 20-23, les *Miracles de S. Démétrius*, col. 1273, la *Vie de S. Théodore de Sycéon*, chap. 3-4, 26, 31, 36, la *Vie de S. Nil de Rossano*, p. 81, la *Vie de S. Porphyre*, p. 17-19, etc.

rassemblaient un nombre considérable de personnes, se prêtaient parfaitement aux affaires lucratives. Ainsi, des foires commerciales se tenaient à cette occasion aux abords immédiats de l'église<sup>77</sup>, comme c'est le cas de nos jours encore et pas seulement en Orient. Plusieurs combinaient la dévotion avec les transactions. Ici non plus le mot pèlerinage n'est pas le plus approprié. On peut parler d'habitudes pieuses amalgamées aux besoins du quotidien, mais rien de plus.

Cyrille le Philéote, un saint du XI<sup>e</sup> s. qui vivait dans un village non loin de Constantinople, avait l'habitude, selon son biographe, d'aller chaque vendredi au monastère des Blachernes, situé dans le quartier nord-ouest de la capitale. Il semble que la distance n'était pas grande, car Cyrille la couvrait à pied<sup>78</sup>. Que cherchait-il et pourquoi faisait-il chaque semaine ce déplacement? Le biographe ne le dit pas. Il laisse seulement supposer qu'il s'agissait d'un acte admirable digne d'un saint<sup>79</sup>. Cet acte de dévotion paraît gratuit. Nous ne doutons pas que d'autres personnes, qui n'ont pas eu la chance d'avoir un biographe, s'adonnaient à de telles pratiques, auxquelles nous ne pouvons pas attribuer le titre de pèlerinage.

Les hagiographes parlent fréquemment des gens qui couraient auprès des saints célèbres dès leur vivant. On peut en énumérer des cas célèbres comme celui de Syméon le Stylite, de Théodore de Sycéon, de Pierre d'Atroa, de Joannice et j'en passe. Parmi leurs visiteurs il y avait un peu de tout. Des anonymes, mais aussi des personnalités, voire même des membres de la famille impériale. Sans doute il y a quelque fiction dans ces récits, mais pour les personnalités nommément citées, l'historicité est acquise. Que cherchaient ces visiteurs? Les hagiographes sont beaucoup moins éloquents à ce sujet. Ils mettent plusieurs fois en relation ces visites avec le don de prophétie de leurs héros. Ils disent que les visiteurs venaient pour connaître l'avenir ou pour demander conseil. Dans d'autres cas les visiteurs cherchaient simplement la bénédiction du saint. En partant, ils essayaient d'emporter une relique; il pouvait s'agir de la terre ou des cailloux que le saint avait touchés ou mieux encore d'un morceau de ses vêtements ou d'un poil de ses cheveux. Ces objets, réputés miraculeux, jouaient le rôle de porte-bonheur ou de remède en cas de maladie<sup>80</sup>. Certains allaient même beaucoup plus loin, comme

---

<sup>77</sup> *Vie de S. Spyridon*, p. 96-97.

<sup>78</sup> *Vie de S. Cyrille le Philéote*, p. 83.

<sup>79</sup> *Idem*: les raisons que le biographe avance c'est que S. Cyrille était un ami des églises et que cet acte lui procurait du plaisir.

<sup>80</sup> Les saints eux-mêmes distribuaient ces objets de nature diverse. S. Syméon le Stylite, selon son biographe, donnait couramment des morceaux de sa tunique réputés miraculeux (p. 42, p. 43, p. 45). À une personne, il a donné en outre de l'eau et de la terre

l'impératrice Théophano, épouse de Léon VI, qui essaya de convaincre Euthyme le Jeune de s'installer dans le palais<sup>81</sup>. Peut-on parler de pèlerins dans ce cas, surtout quand parmi ces visiteurs il y avait des personnes venant de très loin? La motivation n'était pas toujours dépourvue d'intérêt personnel, parfois matériel. Les représentants du pouvoir paraissent les plus suspects, car ils se rendaient auprès des saints pour des raisons toutes autres que dévotionnelles. Se rendre auprès d'un saint pour déjouer un complot, comme cela fut le cas d'un représentant du Palais lors de sa visite à Michel Maléinos, cela peut difficilement être qualifié de pèlerinage<sup>82</sup>. Par contre, les personnes qui venaient simplement pour recevoir la bénédiction du saint, nous pouvons les qualifier comme des pèlerins au sens large, ayant comme motivation le salut de leur âme.

Comme nous l'avons signalé, avant la prise de la Palestine par les Arabes, des jeunes ou des moins jeunes qui voulaient s'engager dans les ordres monastiques, avant la décision finale, avaient l'habitude soit de faire un voyage vers un haut-lieu du christianisme, soit de se rendre auprès des vieux maîtres. Rien n'empêchait la combinaison des deux pratiques. Que cherchaient ces personnes dans les Lieux Saints ou auprès de vieux maîtres? Les biographes n'en parlent pas. Ils laissent seulement deviner que la décision de renoncer au monde était grave et lourde de conséquences. Elle ne devait et elle ne pouvait pas être prise à la légère, sans introspection, sans peser le pour et le contre, surtout si une famille perdait son chef. Il était normal que ces personnes se rendent auprès des moines sages qui pouvaient les soutenir

---

bénites (p. 45). Dans une autre circonstance, les fidèles plaçaient des cierges au bout de roseaux, ils les hissaient jusqu'au saint au sommet de sa colonne, celui-ci les bénissait les rendant ainsi miraculeux (p. 49). À une femme, Syméon a donné son icône qui produisait des miracles (p. 98), tandis qu'à un prêtre, venu de l'Ibérie, il a donné des poils de sa barbe qui aussi produisaient des miracles (p. 122). Un pauvre a ramassé même la poussière que le saint avait touchée et qui de ce fait était devenue miraculeuse (p. 145). Les *Miracles de la S<sup>e</sup> Vierge de Choziva*, p. 369, parlent de l'huile bénite qu'on tirait des lampes à huile utilisées devant l'icône de la Vierge; cette huile avait des qualités miraculeuses. Un cas analogue est signalé dans la *Vie de S<sup>e</sup> Théodora de Thessalonique*, p. 211-212, et un autre dans la *Vie de S<sup>e</sup> Matrona de Perge*, p. 807. La *Vie de S. Pierre d'Atroa*, p. 125, parle d'une tunique miraculeuse que le saint a donnée à un certain Athanase qui, grâce à cet objet, opérait des miracles. Nous ne parlons pas des différents remèdes que les saints guérisseurs utilisaient et qui ensuite étaient gardés par les bénéficiaires comme des reliques. Une huile guérisseuse est mentionnée comme jaillissant des reliques des saints déjà morts que les pèlerins recueillaient pieusement, comme dans la *Vie de S. Euthyme l'Ancien*, p. 68, ou dans la *Vie de S. Nikon*, p. 184.

<sup>81</sup> *Vie de S. Euthyme le Jeune*, p. 10-11. La *Vie de S. Daniel le Stylite*, p. 33, transmet le cas d'Eudoxie, impératrice d'Occident, épouse de l'empereur Valentinien III, qui a proposé au saint de s'installer dans une de ses propriétés, près du palais.

<sup>82</sup> *Vie de S. Michel Maleinos*, p. 25-26.

dans leur décision ou leur déconseiller une telle démarche. Le pèlerinage aux Lieux Saints avait les mêmes effets que la consultation des vieux maîtres. Aller se prosterner et prier devant les tombeaux des apôtres, des saints et des martyrs, baiser leurs reliques ou marcher là où le Christ a marché était pour les Byzantins une action sinon salutaire, du moins réconfortante et capable de faire voir clair devant les grands carrefours de la vie. Ici le pèlerinage prend une tournure sociale, mais toujours en relation avec la réalité du monde d'ici-bas<sup>83</sup>.

Des moines chevronnés étaient envoyés par leur communauté à la recherche de reliques ou pour accomplir d'autres missions délicates<sup>84</sup>; ils donnaient à leur voyage un caractère de pèlerinage et dans certains cas cela a tourné à une pérégrination. Mais nous considérons cet acte comme une mission et de ce fait une forme de travail. Nous envisageons de la même façon les voyages des moines, habituellement expérimentés, qui partaient à la recherche d'un lieu propice pour la fondation d'un nouveau monastère<sup>85</sup>. Une motivation autre qu'utilitaire n'est pas visible dans ces deux cas.

Le biographe de Nil de Rossano dit que son héros, évêque de Rossano en Calabre, conseillait à ses fidèles d'effectuer un pèlerinage à Rome, car, disait-il, vénérer les tombeaux des apôtres et des martyres purifie l'âme des péchés, surtout l'âme possédée par le démon<sup>86</sup>. C'est le témoignage le plus clair de l'hagiographie byzantine concernant la motivation des pèlerins, dans le cas où ces derniers ne participaient pas à un pèlerinage par habitude, par curiosité, par intérêt ou pour voir clair avant une grande décision. Or, Nil et son biographe étaient originaires de l'Italie byzantine. Que l'idée soit de lui ou de son biographe, elle représente un point de vue unique dans la littérature hagiographique de l'époque, et dans un texte périphérique. Car les sources hagiographiques occidentales, rédigées par les Occidentaux ou concer-

---

<sup>83</sup> Le cas décrit par Léonce de Naples dans la *Vie de S. Syméon le Fou*, p. 124-125, peut être considéré comme l'idéal. Deux jeunes hommes, aisés sinon riches, Syméon, fils unique d'une veuve et Jean, fils unique d'une famille qui venait d'être marié, quittèrent leurs familles pour assister à la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix à Jérusalem, le 14 septembre. Chacun de son côté caressait depuis un certain temps l'idée de devenir moine. Au retour, ils décidèrent de visiter les anachorètes du désert. Ils confièrent leurs chevaux aux esclaves et ils se rendirent au monastère de S. Gerasime où, après avoir parlé longuement avec un vieux maître, ils entrèrent dans les ordres monastiques.

<sup>84</sup> Cf. *Vie de S. Daniel le Stylite*, p. 55, *Vie de S. Théodore de Sycéon*, chap. 100-101, *Vie de S. Constantin le Juif*, § 30-31, *Vie de S. David*, p. 225, *Vie de S. Jean de Gothie*, col. 168, Moschos, col. 2945, col. 2989, etc.

<sup>85</sup> Comme c'est le cas par ex. dans la *Vie de S. Daniel le Stylite*, p. 55, la *Vie de S. Lazare le Galésiot*, p. 533-535, la *Vie de S. Euthyme l'Ancien*, p. 77, Moschos, col. 2956, etc.

<sup>86</sup> *Vie de S. Nil de Rossano*, p. 100.

nant des saints originaires de l'Italie ou de la Grèce, donnent au pèlerinage une place de prédilection, ce que leurs homologues d'Orient ne font pas. Cela permet une différenciation qui ne semble pas être subjective, mais objective. Dans la suite, l'Occident va connaître de grands mouvements de masses vers les hauts-lieux de vénération, pratique qui n'est pas abandonnée même actuellement, et il va même développer un genre de théologie du pèlerinage. L'Orient n'a pas suivi dans cette voie. Le pèlerinage ne deviendra jamais une force motrice pour l'homme du peuple.

Si donc le pèlerinage n'avait pas, pour les hagiographes orientaux, un impact salutaire, quelle était finalement la raison de son existence, car malgré tout il y avait des pèlerins qui ne couraient derrière aucun intérêt. Ces pèlerins étaient essentiellement des moines et rarement des laïcs aisés qui pouvaient se permettre les frais d'un déplacement. Puisque nos sources restent muettes, il faut exploiter des indices indirects. Les biographes présentent leurs personnages comme désireux de vénérer le tombeau d'un héros du christianisme ou un lieu biblique<sup>87</sup>. Les personnages en question sont des saints, c'est-à-dire eux-mêmes héros du christianisme; il en résulte que le pèlerinage était un acte hors du commun, un exploit. Il n'était toutefois pas une des composantes de la sainteté, car plusieurs saints n'ont jamais entrepris de pèlerinage<sup>88</sup>. Après avoir accompli le pèlerinage et surtout immédiatement après la prosternation devant l'objet de la vénération, les biographes dépeignent leurs héros comblés de joie, comme s'ils avaient tenu parole ou respecté les clauses d'un contrat contraignant. Ils expriment leur satisfaction et ils s'affirment plus forts et plus décidés à se battre pour leur accomplissement spirituel. Ils tirent des leçons utiles en se souvenant des exploits des saints dont ils viennent de vénérer les tombeaux ou les reliques. Ils se remettent en mémoire le sacrifice salutaire du Christ en visitant les Lieux Saints. Ils tirent des conclusions quant à leur état de pécheurs, leur bassesse, leur paresse, etc. Mais ils ne les présentent jamais comme étant pardonnés ou comme ayant reçu une absolution quelconque. Le pèlerinage n'était pas, pour les hagiographes orientaux, salutaire. Il était éducatif et sans doute réconfortant. Pour la théologie orientale le salut n'était pas donné mais mérité;

---

<sup>87</sup> Les tournures que les textes utilisent à ce propos sont significatives: «désirer ardemment embrasser», «désirer se prosterner devant», cf. *Vie de S. Élie le Jeune*, p. 74, *Vie de S. Pierre d'Atroa*, p. 101, *Miracles des Ss Côme et Damien*, p. 313, *Vie de S. Spyridon*, p. 95, *Vie de S<sup>e</sup> Élisabeth d'Héraclée*, p. 261-262, etc.

<sup>88</sup> Selon la *Vie de S<sup>e</sup> Marthe*, p. 308-311, son fils, Syméon le Stylite, non seulement n'a jamais fait un pèlerinage, mais quand il voulait embrasser la Sainte Croix, il a envoyé à Jérusalem un de ses disciples, nommé Antoine, qui a reçu un reliquaire contenant un petit morceau de la vénérable relique qu'Antoine apporta à son maître. Ainsi Syméon a embrassé la relique sans quitter le sommet de sa colonne.

se rendre dans un lieu saint n'avait pas les conséquences que le biographe de Nil de Rossano avance.

## 6. Y AVAIT-IL UN «BON PÈLERIN»?

Il est bien connu qu'en Occident, le pèlerinage prit une forme organisée. Le pèlerin devait observer certaines règles, suivre certaines routes, pratiquer certains actes, avoir avec lui certains objets, etc. Ainsi a pris naissance une véritable «industrie du pèlerinage», comme on dit à l'heure actuelle («l'industrie touristique»). Ces foules de pèlerins qui voyageaient vers des destinations bien connues, avaient des besoins qu'ils devaient satisfaire, offraient une main-d'œuvre à bon marché, consommaient sans être exigeants les produits locaux, créaient, pour reprendre la terminologie moderne, des postes de travail, avaient besoin de soins médicaux et ainsi de suite. Le pèlerin, avant de se mettre en route, pouvait s'informer, consulter des livres, connaître les conditions du voyage, avoir des plans ou des cartes à sa disposition, connaître les étapes, les stations, les points d'approvisionnement, les pratiques, les usages, les dangers, et même des éléments linguistiques. Les pèlerinages ont profondément marqué des régions et des pays entiers; plusieurs siècles après la fin des grands pèlerinages, les traces restent visibles. Que se passait-il en Orient et qu'est-ce que les sources hagiographiques ont enregistré?

Dans le monde chrétien d'Orient, comme dans celui de l'Occident, il existait des ouvrages à l'intention des pèlerins ou des visiteurs des lieux sacrés. La collection de *Patria* est aussi en réalité une description de Constantinople destinée aux visiteurs. Les sources hagiographiques, qui constituent la base de notre recherche, ne font aucune allusion à ces textes. Elles passent encore sous silence les préparatifs qui précédaient le départ pour un voyage<sup>89</sup>. Le seul élément qui est parfois mis en valeur c'est le désir d'une personne de visiter tel ou tel sanctuaire, mais rien de plus. Quand il s'agit de moines qui s'apprêtaient à quitter un monastère, les hagiographes signalent parfois qu'avant leur départ, ces moines arrangeaient leurs affaires afin que leur absence ne cause pas d'ennuis à la communauté<sup>90</sup>. Nous ne doutons pas qu'il y avait d'autres préparatifs, mais les sources ne les citent pas, peut-être

<sup>89</sup> La *Vie de S. Grégoire le Décapolite*, p. 55, en parle de manière indirecte en signalant que le saint quitta le port de Corinthe pour l'Italie sans même se préoccuper de se procurer le nécessaire pour le voyage. Le même texte note (p. 62) à propos d'un moine qui voulait voyager par bateau vers Constantinople depuis Thessalonique, qu'il avait avec lui toutes les provisions nécessaires pour son voyage.

<sup>90</sup> Cf. *Vie de S. Élie le Jeune*, p. 106.

pour souligner le désintéressement total du moine qui ne devait pas se préoccuper, mais remettre complètement sa destinée entre les mains de Dieu.

Un moine qui quittait son monastère pour s'engager sur la route du pèlerin, dans la presque totalité des cas rapportés par les sources, partait apparemment sans plan et sans objectif clair. Parfois ces voyageurs de fortune s'embarquaient sur le premier bateau qu'ils trouvaient disponible dans le port, sans tenir compte de la destination<sup>91</sup>. Et quand ils étaient en mer, rien ne les empêchait de changer la destination<sup>92</sup>. Sur terre leur route semble plus évidente. Mais ici aussi les imprévus ne manquent pas. Grégoire le Décapolite se mit en route pour visiter une région aux environs de Thessalonique, mais à peine sur la route, il renonça et il fit demi tour<sup>93</sup>.

Il y a encore autre chose. Si les pèlerins laïcs après la fin de leur pèlerinage retournaient à leur domicile, les moines, quand ils partaient, le faisaient souvent pour de bon. Plusieurs de ces moines pèlerins n'ont pas regagné leurs monastères. Les uns sont fixés dans une localité qu'ils projetaient de visiter rapidement<sup>94</sup>; les autres une fois en route n'ont plus cessé de se déplacer de localité en localité. C'est peut-être dans ces détails qu'il faut chercher l'absence de préparatifs sérieux avant le départ. Il paraît que certains moines à un moment de leur vie monastique sentaient un besoin d'aventure. Ils partaient alors vers l'inconnu, sans plan de voyage et sans souci pour le temps qu'ils devaient investir puisqu'ils ne comptaient pas revenir au monastère<sup>95</sup>.

Reconsidérant les informations des sources hagiographiques, nous devons répondre de manière négative à la question posée comme titre et dire

---

<sup>91</sup> *Vie de S. Grégoire le Décapolite*, p. 53-54: Grégoire voulait aller à Constantinople, mais a dû s'arrêter à Proconèse à cause d'une incursion arabe. À Proconèse il trouva un bateau qui partait pour Aenos en Thrace et il s'embarqua, d'où il prit un autre bateau pour Chrysoupolis pour se trouver finalement à Thessalonique. Un cas similaire dans la *Vie de S. Élie le Jeune*, p. 44: le saint voulait se rendre par bateau à Rome, mais «empêché» partit pour Corfou. *Vie de S. Grégoire d'Agrigente*, col. 91: saint Grégoire s'embarqua sur un bateau, le seul disponible, qui allait en Afrique.

<sup>92</sup> *Vie de S. Élie le Jeune*, p. 106-108; Élie le Jeune, parti pour l'Épire, s'arrêta à Éricuse, une petite île au nord de Corfou; toutefois, la destination avouée par le saint restait la capitale.

<sup>93</sup> *Vie de S. Grégoire le Décapolite*, pp. 61-62.

<sup>94</sup> C'est par exemple le cas de S. Élie le Spéléote et de son maître spirituel Arsénios; partis pour le Péloponnèse afin de fuir une razzia arabe, ils y sont restés huit ans (*Vie de S. Élie le Spéléote*, p. 858). Selon l'auteur de la *Vie de S. Fantin*, p. 444 ss, Fantin aussi s'installa à Thessalonique jusqu'à la fin de ses jours.

<sup>95</sup> Un cas type est celui de la *Vie de S. Jean le Psychaïte*, p. 26, qui tout à coup quitta la capitale, gagna la presqu'île de Crimée où il a passé le reste de sa vie en circulant dans les régions du sud de la Russie.

qu'il n'y avait apparemment aucun guide du pèlerin dans la partie orientale et pour la période que nous examinons.

## 7. LA RÉALITÉ SUR LA ROUTE

Après la conclusion précédente, une dernière question se pose. Comment se passait un pèlerinage en pratique? Comment voyageaient ces gens? Quelle infrastructure était mise à leur disposition? Comment faisaient-ils face aux multiples problèmes d'approvisionnement et d'hébergement?

L'empire byzantin disposait d'un réseau routier assez bon pour l'époque et relativement sûr. Certes, les cas d'agression ne manquaient pas. Elles provenaient de bandits isolés ou organisés en bandes, mais les cas rapportés sont peu nombreux<sup>96</sup>. Vu la tendance des hagiographes à noter ce genre de détails, il faut conclure que les agressions étaient rares. Ce qui était moins rare, c'était notamment les incursions ou les attaques armées contre les positions byzantines. Les voyageurs dans les zones d'opérations militaires couraient des risques parce qu'ils n'étaient protégés par aucune immunité. Les mêmes dangers existaient dans le cas où quelqu'un s'engageait dans une région non contrôlée par les États organisés. Le cas de Blaise d'Amorion, capturé par les Bulgares et vendu comme esclave est significatif<sup>97</sup>. Sur terre, les voyageurs habituellement marchaient. En tenant compte de certaines sources qui mentionnent les jours mis pour couvrir une distance donnée, aucun doute n'est permis: la marche à pied fut dans ces cas le moyen de déplacement<sup>98</sup>. Il existait d'autres moyens, mais voyager à dos d'animaux ou sur des chars, étaient des moyens de locomotion coûteux et difficiles à trouver<sup>99</sup>. En outre, le voyage demandait d'autres frais, notamment ceux d'hébergement. Nous parlerons de ces problèmes un peu plus loin.

<sup>96</sup> Un cas typique dans la *Vie de S. Grégoire le Décapolite*, p. 54. Un autre cas moins courant est celui rapporté par la *Vie de S. Cyrille le Philéote*, p. 94, qui s'arrêta à une auberge et dont l'aubergiste était un voleur.

<sup>97</sup> *Vie de S. Blaise d'Amorion*, pp. 658-659.

<sup>98</sup> D'ailleurs certains textes signalent expressément que telle ou telle personne voyageait à pied, comme par ex. *Vie de S. Pierre d'Atroa*, pp. 111-113. Les *Miracles des Ss Côme et Damien*, p. 315, signalent encore qu'une femme qui voulait faire un pèlerinage pour vénérer les reliques des saints, couvrait la distance à pied, parce qu'elle était pauvre et ne pouvait pas se payer un animal pour le voyage. *Vie de S. Nikon*, p. 175, le saint voyageait seulement à pied.

<sup>99</sup> Les pèlerins utilisaient les moyens de transports quand ils devaient traverser la mer ou quand les distances sur terre étaient longues. La *Vie de S. Syméon le Fou*, p. 125, note que

Sur mer, la situation était plus ou moins la même. Les cas d'attaque de pirates ou des forces navales arabes ne manquent pas<sup>100</sup>, comme les cas de naufrage, mais en contrepartie, le voyage en bateau était beaucoup plus rapide et plus confortable, tout en étant plus cher, car le voyageur devait payer le transport<sup>101</sup>. Les sources indiquent qu'il était beaucoup plus utilisé dans la partie occidentale de l'empire, comme pour certaines destinations<sup>102</sup>. En outre, il restait le moyen idéal pour contourner une région en état de guerre ou aux mains des ennemis<sup>103</sup>.

Un voyage, même le plus rudimentaire, entraînait des frais. Ici il faut faire la part de choses. Les quelques riches aristocrates qui sont mentionnés dans les sources ne devaient pas avoir de problèmes particuliers pour voyager. Les pauvres, nous l'avons dit, ne voyageaient pas. Les seuls déplacements qu'ils entreprenaient ne les conduisaient pas loin: participer à une cérémonie non loin de son lieu d'habitation ou rendre visite à un saint guérisseur qui passait ses jours dans le voisinage. Les distances étaient couvertes à pied ou à l'aide d'un animal domestique, la nourriture était emportée dans les bagages et la nuit, s'il fallait la passer loin de la maison, était passée à la belle étoile. Les problèmes sérieux commençaient quand une famille ou des personnes isolées partaient pour longtemps afin d'obtenir une guérison miraculeuse. Sophrone dans les *Miracles des Ss Côme et Damien*, parle des campements de fortune installés par les pèlerins de ce type autour du sanctuaire<sup>104</sup>. Ils avaient sans doute avec eux des moyens de subsistance pour

---

le cheval, même pour des distances moyennes, était seulement à la portée des riches. À cheval voyageaient aussi les deux évêques iconoclastes de la *Vie de S. Pierre d'Atroa*, pp. 111-113, tandis que le saint marchait. Ici il ne faut pas exclure une connotation hagiographique. Selon la *Vie de S. Antoine le Jeune*, p. 205, le saint quitta le littoral sud de l'Asie Mineure pour Amorion et ensuite pour Nicée sur le dos d'un âne; cela lui a coûté deux pièces d'or, prix dans lequel il faut compter aussi le salaire du propriétaire de l'animal. La *Vie de S. Nikon*, p. 158, est claire: seuls les aisés pouvaient se payer un cheval. Pourtant, S. Eustratios, selon son biographe (*Vie*, p. 384), préférait voyager à cheval.

<sup>100</sup> Cf. *Vie de S. Joseph l'Hymnographe*, col. 956.

<sup>101</sup> Ainsi, le riche évêque Aéthérios de la *Vie de S. Jean l'Hésychaste*, p. 213-214, voyageait en bateau vers les Lieux Saints à partir de l'Asie Mineure occidentale.

<sup>102</sup> Une telle destination était par ex. la ligne Alexandrie-Palestine, attestée par la *Vie de S<sup>e</sup> Marie l'Égyptienne*, col. 3712, mais aussi par la *Vie de S<sup>e</sup> Mélanie*, pp. 191-193. Une autre était la ligne Constantinople-Athos, cf. *Vie de S. Athanase l'Athonite*, § 90. Une autre ligne attestée par la *Vie de S. Grégoire d'Agrigente*, col. 560, et col. 592, était celle entre la Sicile et Carthage.

<sup>103</sup> Cf. *Vie de S. Grégoire le Décapolite*, p. 54, *Vie de S. Fantin*, p. 444.

<sup>104</sup> *Miracles des Ss Côme et Damien*, p. 272. Le texte note, pp. 273-274, qu'il était parfois permis de coucher à l'intérieur du sanctuaire où existaient sans doute des espaces amé-

quelques jours. Pour le reste ils faisaient appel aux aumônes des plus riches, ou tout simplement quittaient les lieux quand leurs ressources étaient épuisées. Les *Miracles de S. Artémius* mentionnent des personnes qui passaient des périodes plus longues à attendre l'intervention du saint. Habituellement les membres de la famille abandonnaient le souffrant sur une couche qui se trouvait à l'intérieur d'un bâtiment destiné à abriter les malades.; il y attendaient patiemment le miracle. Des riches avaient souvent en traitement de faveur, car en partant ils n'oubliaient pas de laisser quelque chose, au sanctuaire<sup>105</sup>.

Les vrais pèlerins devaient sans doute avoir à leur disposition une somme d'argent pour venir à bout de leurs frais. Cela paraît curieux, mais les sources en parlent rarement. Quand elles parlent c'est pour dire que le saint a pu se procurer l'argent nécessaire de façon miraculeuse. Il était confiant à la Providence, laquelle finalement envoyait l'un ou l'autre riche qui versait la somme nécessaire. Seule la Vie de S<sup>te</sup> Marie l'Égyptienne est plus réaliste. Elle note que Marie a rencontré au port d'Alexandrie un groupe des Libyens et des Égyptiens prêts à partir pour les Lieux Saints afin d'assister à la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix. Elle a demandé de participer au voyage. Les autres lui ont répondu qu'ils n'avaient aucune objection si elle pouvait payer les frais de son voyage et si elle avait les moyens de subvenir à ses dépenses<sup>106</sup>.

Il y a toutefois une autre observation à faire. Les intempéries que les sources mentionnent sont surtout des tempêtes en mer qui pouvaient arriver à n'importe quel moment de l'année. Pour le reste, l'impression donnée est que lors d'un pèlerinage le ciel restait clément, sans pluies fortes, neiges, grêlons ou gel. Il en résulte que ces voyages se passaient plutôt en été, période qui permettait de dormir à découvert et exigeait aussi moins de vêtements, moins de nourriture; la seule denrée qu'il fallait en plus grande quantité c'était l'eau. Les voyages en hiver ne sont pas totalement absents des sources, comme par ex. celui de S<sup>te</sup> Mélanie qui a traversé la Cappadoce et la Galatie couvertes de neige<sup>107</sup>, mais c'est un cas rare, d'une pèlerine très aisée,

---

nagés. Les *Miracles de S. Démétrius*, col. 1236, laissent aussi entrevoir de tels espaces où les malades couchaient sur des matelas placés à terre.

<sup>105</sup> Les *Miracles de S. Artémius*, pp. 17-20, rapportent un tel cas en ajoutant que le clergé inférieur responsable du bon fonctionnement du sanctuaire a laissé un riche dormir à l'intérieur de l'église, malgré que cela n'était pas régulier.

<sup>106</sup> *Vie de S<sup>te</sup> Marie l'Égyptienne*, col. 3712. *Vie de S. Grégoire d'Agrigente*, col. 560, proposa aussi ses services pour couvrir les frais de son voyage vers l'Afrique.

<sup>107</sup> *Vie de S<sup>te</sup> Mélanie*, p. 239.

à l'abri des difficultés habituelles du pèlerin ordinaire. Ce dernier préférait attendre l'arrivée du beau temps<sup>108</sup>.

Les pèlerins pouvaient toujours compter sur les auberges installées le long des routes où ils pouvaient se restaurer, s'approvisionner et dormir<sup>109</sup>. Les sources mentionnent la présence de tels établissements, sans jamais se soucier de les décrire. Loger chez les habitants n'était pas exclu, surtout pour les moines qui trouvaient plus facilement une porte ouverte qu'un simple pèlerin laïc<sup>110</sup>. Mais les moines et les clercs pouvaient surtout compter sur l'infrastructure ecclésiastique<sup>111</sup>. Ils s'adressaient aux monastères qui les recevaient, mais aussi aux autorités ecclésiastiques, évêques ou prêtres. Le cas de S. Fantin relève aussi de la question: le moine, en route vers Thessalonique, est tombé malade à Athènes; il a été soigné par les frères d'un monastère athénien de manière exemplaire<sup>112</sup>. Le même saint a été accueilli pendant une période assez longue par les autorités ecclésiastiques de Larissa, où il prêchait à la cathédrale<sup>113</sup>, et par les moines d'un couvent de Thessalonique<sup>114</sup>, où il a passé plus de huit ans. S. Élie le Jeune était bien reçu par l'évêque de Corfou<sup>115</sup>, tandis que lors d'un autre voyage en Laconie, il a séjourné longuement dans un monastère des Ss Anargyres<sup>116</sup>.

---

<sup>108</sup> Par ex. Grégoire le Décapolite, selon son biographe (p. 53) voulait partir pour Constantinople, mais il a passé l'hiver à Éphèse en attendant l'arrivée du beau temps.

<sup>109</sup> Cf. la *Vie de Théodore de Sycéon*, chap. 3, la *Vie de S. Hypatios*, p. 29, la *Vie de S. Cyrille le Philéote*, p. 94. La *Vie de S. Théodore le Studite*, p. 292, parle même d'un hôtel.

<sup>110</sup> Grégoire le Décapolite quand il était à Proconèse a logé (p. 54) chez un particulier pauvre; à Reggio (p. 55) chez un homme pieux. La *Vie de S. Lazare le Galésiot*, p. 580, parle d'un moine qui logeait à Constantinople chez une veuve.

<sup>111</sup> S<sup>te</sup> Mélanie (*Vie*, p. 243) étant à Sidon habitait dans une église; S. Luc le Jeune (*Vie*, § 18-22) dans un monastère à Athènes; Grégoire le Décapolite (*Vie*, p. 55) dans un monastère à Thessalonique et plus tard (*Vie*, p. 58) dans l'église de S. Ménas; S<sup>te</sup> Athanasie d'Égine (*Vie*, p. 188) dans un monastère à Constantinople, etc.

<sup>112</sup> *Vie de S. Fantin*, pp. 438-442. Pour plus de détails, cf. P. Yannopoulos, «La Grèce dans la Vie de S. Fantin», dans *Byzantion*, 65 (1995), pp. 475-494.

<sup>113</sup> *Vie de S. Fantin*, pp. 442-444.

<sup>114</sup> *Vie de S. Fantin*, p. 456.

<sup>115</sup> *Vie de S. Élie le Jeune*, p. 44. Pour plus de détails, cf. P. Yannopoulos, «La Grèce dans la Vie de S. Élie le Jeune et dans celle de S. Élie le Spéléote», dans *Byzantion*, 64 (1994), pp. 193-221.

<sup>116</sup> *Vie de S. Élie le Jeune*, p. 40-42.

Les sources hagiographiques parlent peu des pèlerins qui effectuaient des travaux pour subvenir à leurs frais, mais le cas devait être courant<sup>117</sup>. Sans doute les saints accomplissaient-ils des miracles, aidaient-ils les populations s'ils pouvaient, prêchaient-ils dans les églises, mais rien de tout cela ne paraît être un service lucratif. Parfois, les fidèles leur proposaient des sommes, même importantes, qu'ils refusaient, mais ils ne mendiaient pas. Cela ne signifie nullement qu'ils ne recouraient pas à l'une ou à l'autre de ces pratiques pour subvenir à leurs besoins. Nos hagiographes, toujours soucieux d'enseigner aux lecteurs que la Providence divine faisait le nécessaire, évitent d'en parler. Or, le cas de Marie l'Égyptienne qui se prostituait dans le bateau afin de couvrir les frais de son voyage, malgré son caractère tendancieux, montre que la réalité n'était pas toujours rose<sup>118</sup>.

Sur les routes, les pèlerins semblent passer inaperçus. Nous avons analysé l'information de la *Vie de S. Luc* qui dit que le saint regardait passer les pèlerins. L'auteur ne prend pas la peine de dire comment le saint distinguait les pèlerins des simples voyageurs. Le biographe de Grégoire le Décapolite dit que son héros cherchait un compagnon pour prendre la route depuis Thessalonique vers le sud<sup>119</sup>. Ici aussi les pèlerins semblent voyager par deux. Pratiquement tous les voyageurs signalés par les hagiographes étaient accompagnés d'un disciple ou d'un autre compagnon de route. L'habitude était de ne pas voyager seul, mais pas en groupe non plus. C'est peut-être la seule caractéristique constante que les hagiographes attribuent aux pèlerins. Sinon, ils ne portaient rien de spécial, ils n'avaient pas de signes extérieurs indiquant leur qualité. Sans risque d'erreur, nous pouvons dire que dans le monde mésobyzantin, le pèlerin n'avait ni une personnalité particulière, ni un statut spécifique. L'absence de statut est plus visible lors des contacts administratifs du pèlerin. Les sources hagiographiques parlent, il est vrai, rarement des contacts administratifs des pèlerins. Quand elles en parlent, elles sont tendancieuses. Elles mettent leur héros dans une situation difficile, celle de la personne injustement accusée, afin d'exploiter ensuite leur acquittement par miracle<sup>120</sup>. Les pèlerins dans une telle situation ne bénéfi-

<sup>117</sup> Grégoire le Décapolite, d'après sa *Vie*, p. 59, a travaillé à Thessalonique comme ouvrier pour gagner sa vie.

<sup>118</sup> *Vie de S<sup>te</sup> Marie l'Égyptienne*, col. 3712. Cf. aussi la *Vie de S. Grégoire d'Agrigente*, col. 560.

<sup>119</sup> *Vie de S. Grégoire le Décapolite*, p. 55.

<sup>120</sup> *Vie de S. Élie le Jeune*, p. 74-80, suggère un tel conflit entre le saint et le patrice Constantin, administrateur de la Sicile byzantine. *Vie de S. Grégoire le Décapolite*, p. 58: Grégoire était pratiquement expulsé de la ville d'Hydrous. Mais le cas le plus représentatif est sans doute celui rapporté par la *Vie de S. Élie le Spéléote*, pp. 856-858: S. Élie

cient d'aucun avantage. Au contraire, leur origine inconnue soulève des soupçons. En analysant en détail ces mises en scènes, il reste toujours la conclusion que les pèlerins ne faisaient pas l'objet de traitements de faveur. Les autorités les traitaient comme n'importe qui d'autre. Quant aux cas où ils tombaient entre les mains des ennemis, ils ne pouvaient rien espérer. Leur sort était celui de n'importe quelle autre personne. Certes la *Vie de S. Blaise* dit que les Bulgares qui ont capturé le saint l'ont vendu aux Scythes, qui l'ont relâché par bonté<sup>121</sup>. Mais sa qualité de pèlerin n'a joué aucun rôle dans cette décision.

À l'encontre de ce qui va se passer dans la partie occidentale de la chrétienté, dans la partie orientale, nous disent les sources hagiographiques, le pèlerinage n'est jamais devenu une institution. Le pèlerin est resté un cas isolé. C'est lui et lui seul qui décidait de partir, pour une raison qui lui restait personnelle. Il choisissait lui-même sa destination et son choix était conditionné par sa propre volonté. Il voyageait comme il voulait ou comme il pouvait; il devait faire face lui-même à tous les problèmes que son voyage provoquait. De son voyage, il pouvait espérer un miracle, un réconfort psychologique, un conseil d'un saint ou d'un vieux champion de la vertu; mais rien de plus. On ne devenait pas saint en Orient parce qu'on accomplissait un pèlerinage et on ne méritait pas le paradis pour la même raison. Le salut pour les Orientaux était, et dans une certaine mesure il est encore, une affaire beaucoup plus profonde et plus tenace que la peine corporelle.

Le pèlerin oriental était surtout le moine qui avait les mains libres et qui pouvait s'appuyer sur un réseau de monastères dispersés partout dans l'empire. Pour le simple citoyen, participer à une procession était déjà une grande affaire. Seule la recherche d'une guérison miraculeuse pouvait l'amener plus loin que son voisinage immédiat pour des périodes plus longues. Quant aux riches, aux aristocrates, aux hauts fonctionnaires de l'État, leur situation était suffisamment agréable pour ne pas avoir besoin de soutiens moraux tels que les pèlerinages. Ils pouvaient verser leurs deniers aux bonnes œuvres au lieu de risquer leur vie sur les routes.

Voici certaines réalités byzantines puisées dans les sources les plus religieuses possible: les hagiographies. Elles nous montrent un monde différent de celui du moyen âge occidental. Un monde qui ne cessera jamais de nous étonner par ces aspects originaux.

---

était accusé par les autorités ecclésiastiques de Patras de vol et de recel, affaire qui lui a causé beaucoup d'ennuis. Selon son biographe (*Vie*, col. 669 ss.) Grégoire d'Agrigente avait aussi de tels problèmes.

<sup>121</sup> *Vie de S. Blaise d'Amorion*, pp. 658-659.

## ABRÉVIATIONS

### Collections de Miracles

*Le règne de Nicéphore Phocas* = éd. F. HALKIN, *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou* (*Subsidia Hagiographica*, 38), Bruxelles, 1963.

*Miracles de S. Artémius* = éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, dans *Zapiski Istorico-Filologiceskago Fakulteta Imperatorskago S. Petersburskago Universiteta*, 95 (1909).

*Miracles des Ss Côme et Damien* = éd. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Los Thaumata de Sofronio*, Madrid, 1975.

*Miracles des Ss Cyr et Jean* = éd. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Miracles de Cyr et de Jean*, Madrid, 1975.

*Miracles de S. Démétrius* = éd. dans la *Patrologia Graeca*, vol. 116.

*Miracles de S<sup>e</sup> Euthémie* = éd. F. HALKIN, *Euphémie de Chalcédoine* (*Subsidia Hagiographica*, 41), Bruxelles, 1965.

*Miracles de S. Theraponte* = éd. dans *Acta Sanctorum Maii*, 6.

*Miracles de la S<sup>e</sup> Vierge de Choziva* = éd. C. HOUZE, *Antoine de Choziba, Miracula beatae Virginis Mariae in Choziba*, dans *Analecta Bolladiana*, 7 (1888).

### Vies de Saintes

*Vie de S<sup>e</sup> Athanasie d'Egine* = éd. F. HALKIN, *Vie de sainte Athanasie d'Egine*, dans *Six inédits d'hagiologie byzantine* (*Subsidia Hagiographica*, 74), Bruxelles, 1987.

*Vie de S<sup>e</sup> Élisabeth d'Héraclée* = éd. F. HALKIN, *Sainte Élisabeth d'Héraclée, abbesse à Constantinople*, dans *Analecta Bolladiana*, 91 (1973).

*Vie de S<sup>e</sup> Irène de Chrysovalantou* = éd. J.O. ROSENQVIST, *The Life of St Irene Abbess of Chrysobalanton*, Uppsala, 1986.

*Vie de S<sup>e</sup> Marie la Jeune* = éd. dans *Acta Sanctorum Novembris*, 4.

*Vie de S<sup>e</sup> Marie l'Égyptienne* = éd. dans la *Patrologia Graeca*, vol. 87.

*Vie de S<sup>e</sup> Marthe* = éd. P. VAN DEN VEN, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, vol. II, (*Subsidia Hagiographica*, 32), Bruxelles, 1970..

*Vie de S<sup>e</sup> Matrona de Perge* = éd. dans *Acta Sanctorum Novembris*, 3.

*Vie de S<sup>e</sup> Mélanie* = éd. D. GORCE, *Vie de Sainte Mélanie* (*Sources Chrétiennes*, 90), Paris, 1962.

*Vie de S<sup>e</sup> Théodora de Thessalonique* = éd. S.A. PASCHALIDES, 'Ο βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ, Thessalonique, 1991.

## Vies de Saints

*Vie de S. Abraamios* = éd. E. SCHWARTZ, *Kyrrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939.

*Vie de S. Alypios le Stylite* = éd. H. DELEHAYE, *Les saints stylites (Subsidia Hagiographica, 14)*, Bruxelles, 1923.

*Vie de S. Antoine le Jeune* = éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, dans *Pravoslavni Palestinskij Sbornik*, 57, XIX, 3 (1907).

*Vie de S. Athanase l'Athonite* = éd. I. POMJALOVSKIJ, *Zitie prepodobnago Afanasija Afonskago*, dans *Zapiski Istorico-Filologiceskago Fakulteta Imperatorskago S. Petersburskago Universiteta*, 35 (1899).

*Vie de S. Blaise d'Amorion* = éd. dans *Acta Sanctorum Novembris*, 5.

*Vie de S. Christodule* = éd. I. SAKKELION et C. BOINES, *Ἀκολουθία ἱερὰ τοῦ ὀσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδοῦλου*, Athènes, 1884.

*Vie de S. Constantin le Juif* = éd. dans *Acta Sanctorum Novembris*, 4.

*Vie de S. Cyrille le Philéote* = éd. E. SARGOLOGOS, *La Vie de Saint Cyrille le Philéote, moine byzantin (Subsidia Hagiographica, 39)*, Bruxelles, 1964.

*Vie de S. Daniel le Stylite* = éd. H. DELEHAYE, *Les saints stylites (Subsidia Hagiographica, 14)*, Bruxelles, 1923.

*Vie de S. David* = éd. I. VAN DEN GHEYN, *Acta Graeca Ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo*, dans *Analecta Bollandiana*, 18 (1899).

*Vie de S. Élie le Jeune* = éd. G. ROSSI TAIBBI, *Vita di Sant' Elia il Giovane (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neellenici. Testi e Monumenti. Testi, 7 = Vite dei Santi Siciliani, III)*, Palerme, 1962.

*Vie de S. Élie le Spéléote* = éd. dans *Acta Sanctorum Septembris*, 3.

*Vie de S. Étienne le Jeune* = éd. dans la *Patrologia Graeca*, vol. 100.

*Vie de S. Étienne de Sougdaia* = éd. V. VASILIEVSKIJ, *Kratkoe zitie sv. Stefana Svrozskago*, dans *Russko-Vizantijskija Izsledovanija*, St-Pétersbourg, 1893.

*Vie de S. Eustratios* = éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS dans *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, IV, réimp. Bruxelles, 1963.

*Vie de S. Euthyme l'Ancien* = éd. E. SCHWARTZ, *Kyrrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939.

*Vie de S. Euthyme le Jeune* = éd. CH. DE BOOR, *Vita Euthymii*, Berlin, 1888.

*Vie de S. Euthyme de Thessalonique* = éd. L. PETIT, *Vie et office de saint Euthyme le Jeune (Bibliothèque Hagiographique Orientale, 5)*, Paris, 1904.

- Vie de S. Evariste* = éd. C. VAN DE VORST, *La vie de S. Evariste higoumène à Constantinople dans Analecta Bollandiana*, 41 (1923).
- Vie de S. Fantin* = éd. Enrica FOLLIERI, *La Vita di San Fantino il Giovane (Subsidia Hagiographica, 77)*, Bruxelles, 1993.
- Vie de S. Georges d'Amastris* = éd. H. DELEHAYE dans *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae = Acta Sanctorum, Propylaeum Novembris*, Bruxelles, 1902.
- Vie de S. Georges de Coziva* = éd. C. HOUZE, *Antoine de Choziba, Vita Sancti Georgii Chozebitae confessoris et monachi*, dans *Analecta Bollandiana*, 7 (1888).
- Vie de S. Grégoire d'Agrigente* = (par Léonce le Moine) éd. dans *Patrologia Graeca*, vol. 98.
- Vie de S. Grégoire le Décapolite* = éd. F. DVORNIK, *La vie de Saint Grégoire le Décapolite (Travaux publiés par l'Institut d'Études Slaves, 5)*, Paris, 1926.
- Vie de S. Hilarion* = éd. Bernadette MARTIN-HISARD, *La pérégrination du moine géorgien Hilarion au IX<sup>e</sup> siècle*, dans *Bedi Kartlisa*, 39 (1981).
- Vie de S. Hypatios* = éd. G.J.M. BARTELINK, *Callinicos, Vie d'Hypatios (Sources Chrétiennes, 177)*, Paris, 1971.
- Vie de S. Ignace* = éd. dans *Patrologia Graeca*, vol. 105.
- Vie de S. Jean l'Aumônier* = éd. H. GELZER, *Leontios' von Neapolis, Leben des Heiligen Iohannes des barmherzigen Erzbischofs von Alexandrien*, Leipzig, 1893.
- Vie de S. Jean de Cathares* = éd. H. DELEHAYE dans *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae = Acta Sanctorum, Propylaeum Novembris*, Bruxelles, 1902.
- Vie de S. Jean de Climaque* = (par Daniel le Moine) éd. dans *Patrologia Graeca*, vol. 88.
- Vie de S. Jean l'Hésyhaste* = éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939.
- Vie de S. Jean de Gothie* = éd. dans *Acta Sanctorum Junii*, 7.
- Vie de S. Jean le Psychaïte* = éd. P. VAN DEN VEN, *La vie grecque de S. Jean le Psychaïte*, dans *Le Muséon*, 3 (1902).
- Vie de S. Joannice* = (par Sabbas), éd. dans *Acta Sanctorum Novembris*, 2,1.
- Vie de S. Joseph l'Hymnographe* = (par Jean le Diacre) éd. dans *Patrologia Graeca*, vol. 105.
- Vie de S. Kyriakos* = éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939.
- Vie de S. Lazare le Galésiotte* = éd. dans *Acta Sanctorum Novembris*, 3.

- Vie de S. Luc le Jeune* = éd. D. SOPHIANOS, "Ὁσιος Λουκάς, Athènes, 1989.
- Vie de S. Maxime le Confesseur* = éd. dans *Patrologia Graeca*, vol. 90.
- Vie de S. Michel Maleïnos* = éd. L. PETIT, *Vie et office de Michel le Maleïnote* (*Bibliothèque Hagiographique Orientale*, 4), Paris, 1903.
- Vie de S. Michel le Syncelle* = éd. TH. SCHMIDT, dans *Izvestija Russkago Archeologiceskago Instituta v Konstantinopole*, 11 (1906).
- Vie de S. Nicéas le Patrice* = éd. Denise PAPACHRYSSANTHOU, *Un confesseur du second iconoclasme. La vie du Patrice Nicéas*, dans, *Travaux et Mémoires*, 3 (1968).
- Vie de S. Nicolas de Sion* = éd. I. SEVCENKO et Nancy SEVCENKO, *The Life of Saint Nicholas of Sion*, Brookline Mss., 1984.
- Vie de S. Nikon* = éd. S. LAMPROS, 'Ὁ βίος Νικωνος τοῦ Μετανοεῖτε, dans *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 3 (1906).
- Vie de S. Nil de Rossano* = éd. P.G. GIOVANELLI, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου*, Grottaferrata, 1972.
- Vie de S. Paul le Jeune* = éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS dans 'Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, IV, réimp. Bruxelles, 1963.
- Vie de S. Pierre d'Argos* = éd. K. KYRIAKOPOULOS, 'Αγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους Βίος καὶ Λόγοι, Athènes, 1976.
- Vie de S. Pierre d'Atroa* = éd. V. LAURENT, *La vie merveilleuse de Saint Pierre d'Atroa* (*Subsidia Hagiographica*, 29), Bruxelles, 1956.
- Vie de S. Porpyre* = *Marci Diaconi, Vita Porphyrii episcopi Gazensis*, éd. de Societatis philologae Bonnensis sodales, Leipzig, 1895.
- Vie de S. Sabas* = éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939.
- Vie de S. Spyridon* = éd. P. VAN DEN VEN, *La légende de S. Spyridon évêque de Trimithonte*, Louvain, 1953.
- Vie de S. Syméon le Fou* = éd. L. RYDÉN, *Das Leben des Heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Göteborg - Uppsala, 1963.
- Vie de S. Syméon le Stylite* = éd. P. VAN DEN VEN, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune* (*Subsidia Hagiographica*, 32), Bruxelles, 1962.
- Vie de S. Théodore de Cythère* = éd. N. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, 'Ὁ βίος τοῦ ἀγίου Θεοδώρου, dans *Πρακτικά τοῦ 3ου Πανιωνίου Συνεδρίου*, vol. I, Athènes, 1967.
- Vie de S. Théodore le Studite* = (par Michel le Moine), éd. dans *Patrologia Graeca*, vol. 99.
- Vie de S. Théodore de Sycéon* = éd. A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Théodore de Sykéôn* (*Subsidia Hagiographica*, 48), Bruxelles, 1970.

*Vie de S. Théodose le Cappadocien* = éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939.

*Vie de S. Théognis le Cappadocien* (*Subsidia Hagiographica*, 39), Bruxelles, 1964.= éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939.

*Vie de S. Théophane le Confesseur* = (par Nicéas Skevophylax), éd. CH. DE BOOR, dans *Theophanis, Chronographia*, vol. II, Leipzig, 1885.

*Vie de S. Théophile* = éd. H. DELEHAYE dans *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae = Acta Sanctorum, Propylaeum Novembris*, Bruxelles, 1902.

Ángel MEDINA

## NOTAS SOBRE LA SIMBÓLICA MUSICAL DEL CAMINO

En el arranque de la muy notable escalera de la Universidad de Salamanca se halla esculpido un peregrino (Fig. 1). Viendo el resto del relieve de la escalera —estudiada iconográficamente por Luis Cortés Vázquez<sup>1</sup>— se advierte que este peregrino no va a Santiago ni a ningún otro centro de peregrinación, sino que trata de llegar a una meta celeste simbolizada por un ángel músico que lo espera al final del tercer y último tramo de la escalinata. La mirada del peregrino hacia lo alto nos parece especialmente significativa. Años después de construirse esta escalera, Juan de la Encina —universitario salmantino mucho tiempo atrás— expresaría también el anhelo de mirar a lo alto en los versos que relatan su peregrinación a Tierra Santa:

¡Oh alma, mi alma, ya tiempo sería  
tus ojos y míos alzarlos de tierra!  
Y siendo tu objeto la Celestial Sierra  
que allá se enderece la esperanza mía<sup>2</sup>

Juan de la Encina acude a Jerusalén para ordenarse. Alza igualmente los ojos desde lo material a lo inmaterial y busca elevarse a la condición sacerdotal en los escenarios fundacionales del Cristianismo. El peregrino de piedra y el poeta comparten el simbolismo de la peregrinación puesto que a ambos les espera un cambio cualitativo y espiritual por vía de elevación.

En términos genéricos y no estrictamente cristianos, el peregrino simbólico desea regresar a un lugar que, en unas culturas, es la patria celeste de donde habría salido<sup>3</sup> o, en otras, el Paraíso perdido con el que se sueña.

---

<sup>1</sup> Luis Cortés Vázquez, *Ad summum caeli. El programa alegórico humanista de la escalera de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1984, 104 págs.

<sup>2</sup> Juan de la Encina, *Viaje y peregrinación que hizo...*, Madrid, Pantaleón Aznar, 1786, p. 14. El viaje del poeta tuvo lugar en 1519, «terciado ya el año», precisa el propio autor. Viajó desde Roma a Jerusalén, vía Venecia.

Ahora bien, por el medio hay dificultades de diversa índole, pruebas y tentaciones. La caída, la propia vida y el cielo son los tres eslabones del itinerario de nuestro peregrino de piedra, como la partida, los avatares del camino y el gozo de la llegada lo son del que realiza el peregrino de carne y hueso.

Pues bien, lo primero que tenemos que destacar es que buena parte de la teoría musical medieval y renacentista puede entenderse de manera clara, sistemática y en su sentido más profundo y superestructural, como una guía que muestra el camino de perfección capaz de elevarnos hasta la deslumbradora e inefable presencia de la divinidad. Exactamente igual a como ocurre en la peregrinación simbólica.

Para comprender lo anterior es necesario considerar algunas premisas. Nos remitimos primero a Boecio. En *De Institutione musica quinque libri* Boecio distingue la música mundana (de los mundos o esferas celestiales), la música humana (interior), y la música instrumental (no la referida estrictamente a los instrumentos, sino la que realmente suena). La música de las esferas representa una entidad suprema, mientras que la música ordinaria, la que podemos oír a través de la voz y los instrumentos, no es sino un débil reflejo de aquélla. Esta división se repetiría durante toda la Edad Media y aun después con rango de autoridad.

El segundo hecho fundamental es que la música se sitúa en el *quadrivium* al lado de la geometría, la aritmética y la astronomía, entre las ciencias. Es, por tanto, una disciplina liberal desde los tiempos de Martianus Capella hasta después del Renacimiento y como tal se estudió en las escuelas monacales y en las universidades europeas. En Salamanca, por ejemplo, se estudió desde el siglo XIII hasta el XIX, con maestros de la talla de Salinas. La valoración de la música en la superestructura cultural del Medieval y del Renacimiento es objetivamente alta, como se demuestra por los cientos de tratados conservados, en contraste con la escasez teórica referente a las artes plásticas, al ser éstas conceptuadas como *artes mechanicae*.

Como tercera premisa no hemos de olvidar *la primacía que ostenta la teoría sobre la práctica* en la música medieval, precisamente por el *status* de la misma entre las disciplinas liberales. La teoría predica la superioridad del *musicus* (como filósofo de la música) frente al *cantor* (intérprete). Esta es una idea absolutamente indiscutible en la Edad Media, que empieza a tener sus fisuras muy a finales del siglo XIII y que, aunque de raíz griega, se consolidó igualmente a partir del famoso tratado de música de Boecio<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Juan Eduardo Cirlot, «Peregrino», en *Diccionario de símbolos*. Madrid, Ed. Siruela, 1997.

<sup>4</sup> Hemos desarrollado estas cuestiones en Ángel Medina, «Los instrumentos en los teóricos medievales», *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria. Su reconstrucción y la música de su tiempo*. 2 vols. Coord. José López Calo, La Coruña, Ed. Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1994, vol. 1, pp. 113-160.

De manera que la concepción dominante sobre la música medieval presupone también un recorrido por ámbitos cualitativamente diferenciados: tiene un origen celeste, vive aquí como una realidad inferior y aspira a volver a su casa primigenia. Aunque convenientemente cristianizada, la idea es estrictamente clásica en cuanto a la primera fase. Por ejemplo, Aristides Quintiliano asoció la caída del alma platónica al perfil moral de los instrumentos musicales de una manera muy interesante.

El alma celeste inicia un itinerario de descenso para humanizarse y en esa caída, dice Quintiliano, «toma y arrastra consigo de cada una de las regiones superiores algunas partes del ensamblaje corpóreo»<sup>5</sup>, la luminosidad y el calor del éter, en primer lugar, que serán asociados acto seguido a los instrumentos de nervios (de cuerda) es decir, a los instrumentos solares, apolíneos, moralmente saludables.

Y sigue Quintiliano: «Pero cuando el alma se precipita a través de las regiones lunares —que son de aire y están asociadas a un viento que de aquí en adelante es consistente— poco a poco es hinchada por el viento que está debajo, produciendo un intenso y estrepitoso silbido a causa de su natural movimiento»<sup>6</sup>. El paralelismo moral, por mera simpatía, se establece ahora con los instrumentos de viento, dionisiacos, moralmente mucho más cuestionados en términos generales.

En el texto de Quintiliano se pone de relieve la necesidad bachelardiana del *dinamismo*, de las *incidencias transformadoras* que se suceden en el itinerario de descenso. Como dice Bachelard, es necesario «comunicar la *diferencial de la caída viva*, es decir, el cambio mismo de la sustancia que cae y que, al caer, en el instante mismo de su caída, se hace *más densa, más pesada, más culpable*»<sup>7</sup>.

Será a partir del Renacimiento carolingio cuando la música cotidiana —es decir, el canto gregoriano de la liturgia— se conciba, cada vez con más fuerza, como un adelanto de la música que está más allá de nuestros oídos, o sea, como una música que, en realidad mira hacia lo alto, al igual que el peregrino de Salamanca y como pide Juan de la Encina a su alma. Regino de Prüm lo expresó así: «La música natural precede con mucho a la artificial, pero nadie puede reconocer la fuerza de la música natural a no ser mediante la artificial». Y luego añade: «de la misma manera que mediante una cosa visible podemos demostrar lo invisible»<sup>8</sup>. Nótese la prelación de aquella música

<sup>5</sup> Aristides Quintiliano, *Sobre la música*, Madrid, Gredos, 1996 (trad. de Luis Colomer y Begoña Gil), p. 160.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Gaston Bachelard, *L'air et les songes*. París, Librairie José Corti, 1943; 12ª reimp. 1981, p. 109.

<sup>8</sup> Regino de Prüm, *Epistola de harmonica institutione*, Gerbert, *Scriptores...*, I, p. 236.

a la que se trata de acceder y el claro dualismo entre lo sensible y lo inteligible. Calvin M. Bower ha destacado la raíz plotiniana de este tipo de textos en relación con el auge y reconsideración del neoplatonismo a partir de los comentarios de Scoto Erígena y de Remigio de Auxerre sobre Martianus Capella y Pseudo Dionisio Areopagita<sup>9</sup>.

La peregrinación y la teoría musical recorren trayectos comparables y, así como el camino se fragmenta en las sucesivas etapas, el ascenso místico-musical se organiza de manera *discreta*<sup>10</sup> en tramos que lo son a la vez en el plano acústico y en el moral. La tradición hermética gustó de las formas piramidales, equivalentes a la montaña escalonada y coronada por un templo que encontramos en diversas culturas y épocas. Mas una escalera —como aquella del sueño de Jacob, recorrida por ángeles que suben y bajan— anclada firmemente en la tierra y elevada hasta el cielo, puede erigirse en el símbolo más apropiado para el ascenso músico-espiritual, merced al firme paralelismo entre los tramos del itinerario musical por excelencia —la escala— y los tramos del trayecto místico, iniciático o cosmológico. Como lo expresó Jean de Gerson, autor que vivió entre los siglos xiv y xv: «es necesario que suba de grado en grado quien quiere alcanzar el extremo superior de la escala o de la torre»<sup>11</sup>. Tal subida se opera a través de un instrumento místico-musical llamado precisamente «Canticordum du pèlerin» y cuyo contrario es el «discordum».

El tratadista inglés Robert Fludd representa —por poner un ejemplo que limita cronológicamente con la caída de este tipo de entramados teóricos— acaso el máximo grado de articulación y matización de la potente corriente de neoplatonismo que había alimentado la teoría musical desde el siglo ix. Su sistema, *llamado indistintamente sistema o escala*, enseña a «ascender a través de las cinco fuerzas internas del alma hacia las regiones superiores y hacia el solio del Creador para la inefable armonía del alma»<sup>12</sup>. Esas fuerzas, naturalmente, van desde lo sensible hasta la fusión con la divinidad y la sabiduría. La imagen que ilustra sus explicaciones no puede resultar más clara (Fig. 2). Todavía en la España del siglo xviii se explicaba el solfeo exacordal nacido después de Guido (siglo xi) mediante un soporte

<sup>9</sup> Calvin M. Bower: «Natural and artificial music: the origins and development on an aesthetic concept», *Musica disciplina*, vol. xxv, 1971.

<sup>10</sup> Desde la tratadística griega se distingue el sonido discreto o graduado interválicamente, del continuo, que presenta fluctuaciones libres.

<sup>11</sup> Jean Gerson, *Canticordum du pèlerin*. Œuvres complètes, París, Tournai, Roma, Nueva York, Desclée & Cie., vol. viii, p. 124.

<sup>12</sup> Robert Fludd, («De la práctica de la música compuesta del alma», 1619) en *Escritos sobre música*, edición de Luis Robledo, Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 209.

manifiestamente simbólico (Fig. 3), deducido de los peldaños, el estrechamiento asociado a la agudeza y a la elevación y el remate con un castillete de órgano como *pars pro toto* de la Jerusalén celeste. Citemos de nuevo a Gerson, ahora con las palabras que cierran su *Canticordum du pèlerin*:

Hemos hablado del canto que le es propio a una criatura razonable, en tanto que su canto aproxima más a ésta del paraíso en perdurable eternidad; cuyo canto del corazón llamamos canticordo de la alta escala, que pertenece al corazón después de haber sido sensual, y después de espiritual ha llegado a ser celestial, a saber, de la devoción a la especulación y luego a la contemplación<sup>13</sup>.

Este gusto por el simbolismo asociado a itinerarios de ascenso y descenso de la realidad musical nos hace suponer que también tendría que detectarse en los aspectos propiamente técnicos de la música medieval. Y efectivamente, así es. Cualquier gregoriano recuerda ejemplos como la subida al agudo del introito *Rorate caeli* en traducción evidente del texto, o el decidido salto a la cumbre melódica que expresa la resurrección de Lázaro en la comunión *Videns Dominus*, entre otros ejemplos. Desde que Aristógenes de Tarento cuestionó la definición aritmética de los intervalos musicales, sustituyéndola por una concepción de tipo espacial, se empezaron a sentar las bases de toda una serie de interpretaciones analógicas por las que una melodía es un trayecto con sus momentos de arranque, sus descansos, sus desviaciones y el correspondiente reposo de la llegada. Un intervalo de diapente, por ejemplo, ya no es la simple proporción aritmética y abstracta de 3 es a 2, sino el cambio de sitio del sonido mediante el movimiento realizado entre sus dos límites<sup>14</sup>. De la aritmética se pasa a una tópica y a una física<sup>15</sup>.

Numerosos ejemplos de escrituras musicales de los siglos IX al XI representan el dibujo musical a la manera de un espectrograma o de un análisis sismográfico, es decir, figurando las subidas y bajadas de la música sin que existiese ninguna necesidad notacional para ello. Incluso se unen las notas mediante una línea, trazando un itinerario musical que se nos ofrece a los ojos al mismo tiempo que a los oídos. Lo que quiere decir que si una escritura refleja el movimiento hacia el agudo o el grave, pero puede expresar lo mismo (y de hecho también ocurre) sin reflejar tales movimientos, es porque en el primer caso el añadido gráfico tiene un carácter simbólico. Un teórico del Cister decía que el reconocimiento del carácter propiamente

<sup>13</sup> Gerson, *op. cit.* p. 139.

<sup>14</sup> Annie Bélis, *Aristoxène de Tarente et Aristote. Le traité d'Harmonique*, París, Klincksieck, 1986. Véase en particular el capítulo IV.

<sup>15</sup> *Ibid.*

musical de una melodía, es decir, la *compositio*, se advierte observándola en su itinerario, de la misma manera que el cazador acecha a la presa en el bosque y, con la observación, sabe luego reconocer sus caminos para cazarla<sup>16</sup>, caminos que lógicamente en la música son las subidas, las bajadas, los arabescos, las zonas de notas sucesivas, y, en definitiva, las anfractuosidades del terreno convertidas en intervalos.

Así, vemos caminos más o menos tortuosos, al dictado de la música que representan (Fig. 4), caminos paralelos y caminos que se bifurcan saliendo de una columna a modo de piedra miliar (Fig. 5), que no simboliza aquí tanto la idea de un centro del mundo como los mecanismos de la simbólica de los niveles, lo alto asociado con lo agudo y lo bajo con lo grave. Esta simultaneidad de los dos caminos en ámbitos distintos, uno agudo y otro grave, no deja de tener su correspondencia con el propio texto, donde se aclama al rey del cielo, de la tierra y de los seres marinos, que representan los tres niveles básicos conectados por la propia columna.

Pero también es posible avanzar en sentido contrario. Citaremos un ejemplo escrito realmente para andar y desandar, a la manera de los peregrinos que van a un santuario y vuelven a casa. Nos referimos a la pieza titulada *Mi fin es mi comienzo y mi comienzo es mi fin*, de Guillermo de Machaut (siglo XIV). Consiste en una retrogradación de las veinte medidas de que consta de manera que el comienzo de la pieza acaba por ser precisamente la conclusión de la misma y el aparente fin es realmente el comienzo del viaje de vuelta, cumpliendo esta disposición lo enunciado en el texto. Como la mítica anfisbena —la serpiente que puede andar para adelante y para atrás— esta pieza no oculta ni en su texto ni en su forma la alusión fúnebre que siempre se desprende de un itinerario siniestro y el fin como simbolismo de un nuevo principio, algo que también está en la propia esencia de las peregrinaciones.

El camino ofrecía al peregrino, en los siglos medios, diversas oportunidades de simbolismo relacionado con la actividad musical. Ello sucede desde el mismo momento de su partida. Si lo hace, según era frecuente, desde una iglesia, recibirá el bordón y la esportilla como símbolos de su peregrinar. Allí escuchará unas antífonas especiales cuyos versículos impetran la ayuda de Dios como guía de los caminos. Las oraciones de este ceremonial recuerdan cómo Dios abrió el Mar Rojo para que pasara su pueblo, cómo dispuso una estrella que condujo a los magos hasta Belén, cómo guió a la familia de Abraham para salir de Ur de los caldeos, porque estos caminos serán modelos del suyo, por lo que tienen de trascendencia o de renuncia. Y, testimoniando a las claras que el principal objetivo de la peregrinación es la transformación espiritual, cuando los peregrinos regresan se cantan antífonas que bendicen a quien anda ya en los caminos del Señor.

---

<sup>16</sup> Johannes Wylde, *Musica manuale cum tonale*, ed. de C. Sweeney, CSM 28, 1982.

Ya en ruta, el peregrino podía perderse y entonces ese mal camino, ese extravío, es un paréntesis de irregularidad y un laberinto. Existe una iconografía tardía del peregrino en el laberinto (el hombre en la vida, a fin de cuentas) como existe la denominación de «tono peregrino» en ciertos tonarios medievales para cierta forma salmódica excepcional. También los trovadores utilizaron con frecuencia la metáfora del camino laberíntico para el tormento amoroso. Aimeric de Peguilhan, un trovador de comienzos del XIII, activo primero en Cataluña y luego en la corte castellana de Alfonso VIII, tiene una composición en la que el amante se compara al jugador, que cree poder retirarse cuando quiera, pero que en realidad acaba ofuscándose y volviéndose loco: «así me voy volviendo yo, poco a poco, por un camino donde creía avanzar con maestría, para poder retirarme cuando quisiera, pero ya he entrado en él y ya no puedo salir»<sup>17</sup>.

El peregrino podía reconocerse en determinados actos litúrgicos teatralizados de los siglos centrales y postreros de la Edad Media. Los más ordinarios de estos dramas litúrgicos tienen su origen en algún itinerario relevante. Así, el de los Reyes Magos o la propia *Visitatio Sepulchri*. Si el peregrino se acercaba a determinadas iglesias en torno al lunes de Pascua podía asistir a la representación del drama «de pelegrinis» e identificarse con los personajes del mismo. Como se sabe, el evangelio de Lucas narra el viaje de dos discípulos de Jesús, de Jerusalén a Emaús, en la mañana del lunes de Pascua. Se les aparece Jesús resucitado y dialoga con ellos. Aquí está la famosa expresión que le dice un discípulo a Jesús cuando les pregunta por qué están tristes: «¡Eres tú el único viajero en Jerusalén que no sabe lo que ha pasado en ella estos días!» (Lucas, 24, 18). La expresión «viajero» aparece en el texto latino como «peregrinus», de ahí la asimilación medieval de Jesús como primer peregrino y de los discípulos como peregrinos simbólicos. Así, cuando Gerson describe el proceso que lleva al «corazón mundano» a convertirse en un «corazón solitario» (merced a la elevación moral y mística que propugna en el *Canticordum du pèlerin*), no deja de compararlo con el experimentado en el «corazón de los dos peregrinos que iban a Emaús, a los que Jesús se acercó en forma de peregrino, que dijeron: ¿no es verdad que nuestro corazón ardía mientras nos hablaba en el camino y nos enseñaba las Escrituras?»<sup>18</sup>

Lo interesante es que algunos dramas litúrgicos llevan rúbricas para representar este diálogo en las que se prescribe vestuario y elementos de *atrezzo* para los dos participantes que representan a los viajeros a Emaús. Como

<sup>17</sup> *Las cançons dels trobadors*. Melodías publicadas por Ismael Fernández de la Cuesta. Textos establecidos por Robert Lafont, Tolosa, Institut d'Estudis Occitans. Col. Opera Omnia, 1979, p. 392.

<sup>18</sup> Gerson, *op. cit.* p. 112.

leemos en un conocido caso: «portantes baculos et peras in similitudinem Peregrinorum»<sup>19</sup>, o sea, «llevando bastones y morrales a la manera de los peregrinos».

Al igual que estos primeros actores del teatro litúrgico medieval representan a peregrinos —que a su vez representan a los discípulos de Emaús, los cuales, por su parte, se transforman espiritualmente al inflamarse su corazón con las palabras de Jesús resucitado— así cualquier circunstancia del peregrinar es susceptible de remitirnos a otro tipo de realidades superiores, en el marco del pensamiento simbólico medieval al que se refirieron autores como De Bruyne, Huizinga, entre otros. ¿No reconocía el formidable abad Suger haber meditado sobre la diversidad de las virtudes a partir de las gemas multicolores «que transforman lo que es material en inmaterial»? También el peregrino —imbuido de esa misma mentalidad simbólica que es un rasgo de época y que se matiza con el concreto bagaje intelectual de cada individuo— realizaba sin duda más de una lectura al atravesar el pórtico de una iglesia<sup>20</sup> o al contemplar una representación plástica en la arquivolta de ese mismo pórtico, en un capitel, en un libro miniado, en un altar o en un tapiz. Cuando se representan instrumentos esta perspectiva simbólica es aún más necesaria. Pongamos un ejemplo muy conocido. En el Pórtico de la Gloria vemos a los veinticuatro ancianos con las *cítaras* referidas en el *Apocalipsis*. Dejamos a un lado ahora la concreta tipología de estas *cítaras*. Sus cuerdas —los nervios que antes veíamos en Quintiliano— pueden simbolizar los propios caminos y aun los planos del universo, aunque en la tradición cristiana no pueden dejar de relacionarse con el ascetismo. La *cítara* produce buen sonido cuando sus cuerdas de materia orgánica —de tripa— están secas y tensas sobre el mástil del instrumento. Del mismo modo, Cristo es la carne reseca por el ayuno y el sufrimiento que se tensa en el mástil de la Cruz para cantar nuestra redención. Por eso Michel de Pressoir, autor de estas poderosas imágenes en el siglo xiv, llamó a Cristo «doctor in arte citharandi»<sup>21</sup> doctor en el arte de tocar la *cítara*, nunca la *cítara* de verdad sino la *cítara* simbólica.

Hay además un instrumento en el Pórtico que llama la atención entre todos. Nos referimos al organistrum que tocan dos ancianos (Fig. 6). Este

<sup>19</sup> Higiní Anglès, *La música a Catalunya fins al segle XIII*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans i Biblioteca de Catalunya, 1935 (Rep. 1988, Biblioteca de Catalunya-Universitat Autònoma de Barcelona), p. 279.

<sup>20</sup> Thomas Connolly, «Entrando por la alegría del Señor: simbolismo musical de los pórticos de las iglesias», *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria. Su reconstrucción y la música de su tiempo*. 2 vols. Coord. José López Calo, La Coruña, Ed. Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1994, vol. 1, pp. 51-77.

<sup>21</sup> Th. Gérold, *Les Pères de l'Église et la musique*, París, 1931.

instrumento reúne el máximo simbolismo del conjunto. El organistrum es en esta época (desde mucho antes y hasta mucho después) uno de los dos instrumentos teóricos por excelencia. El otro es el mucho más simple monocordio.

Para que el organistrum suene hay que accionar una manivela, unida por un eje a una rueda interior que al rozar con las cuerdas emite un sonido continuo y armónico. El giro de la rueda es el símbolo del giro de las propias esferas celestes, de la música mundana a la que nos hemos referido (Fig. 7) y, a diferencia del monocordio, produce no sucesiva sino simultáneamente las *armonías* que desde el pitagorismo rigen los números del cosmos.

Un párrafo especialmente brillante y audaz del profesor Villanueva relaciona este simbolismo cósmico con el *organum* «Dum esset», del *Calixtinus*, en el que se compara la predicación del Apóstol con la voz del trueno que suena en la rueda del mundo (*rota mundi*)<sup>22</sup>. Pero ya el mismo *Apocalipsis* nos habla de la voz «como de muchas gentes» (19, 1) que canta el júbilo en la tierra y en el cielo, precisamente tras haberse consumado el triunfo sobre la gran ramera, y también se oye una voz «como de gran gentío, y como el ruido de muchas aguas, y como el estampido de grandes truenos» (19, 6), es decir, una *voz plural*, que viene de lo alto como la que representa por definición el propio organistrum desde la cima de la arquivolta.

Y luego, imaginando ese giro de la rueda del organistrum, viéndolo y oyéndolo en la realidad (acaso en funciones docentes en la sede compostelana) el peregrino reflexionaría sobre la vida y la muerte, sobre la condición cambiante y fugitiva de la existencia, como en aquellas ruedas de la fortuna en las que se inscriben los lapidarios tiempos del verbo reinar: *reino, reinaba, reiné, reinaré*, respectivamente situadas arriba, a la derecha, abajo y a la izquierda (Fig. 8). Una imagen que también Gerson aplicaría a su instrumento místico-musical, el *canticordo del peregrino*, asociando los cuatro extremos de una cruz en forma de equis a los cuatro puntos cardinales, a los cuatro tiempos del verbo reinar y a cuatro de las vocales (llenas de connotaciones musicales y morales) que giran, dice este autor, «como en la vulgar rueda de la fortuna» sobre el eje y motor de la vocal restante, la I, inicial de Jesús y metáfora de su dinámico amor.

Pero además el organistrum puede aludir a la música como disciplina académica, por tanto teórica. Así lo vemos en un manuscrito con la obra de Von Herrade en el que, a la hora de representar las siete artes liberales, se nos presenta a la Música con los atributos —nada casuales en su común condición de cordófonos— de una lira, una cítara y un organistrum (Fig. 9).

<sup>22</sup> Carlos Villanueva, «La *imago musicae* del Pórtico de la Gloria», *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria. Su reconstrucción y la música de su tiempo*. 2 vols. Coord. José López Calo. La Coruña, Ed. Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1994, vol. 1, p. 115.

La situación central que ocupa en el Pórtico, como eje de los veinticuatro ancianos, no puede ser minusvalorada, máxime cuando en otros pórticos aparece en una posición lateral. El sentido de dualidad que implica su forma en ocho —¿el sol y la luna, como en las antiguas estelas galaico-romanas estudiadas por Fernando Alonso Romero<sup>23</sup> y como sugiere Carlos Villanueva<sup>24</sup>?— y la misma necesidad de los dos intérpretes, nos lleva a pensar que en ese punto cenital de la arquivolta se opera la fusión de la música real y la celestial, del mismo modo que el sufrimiento real de Cristo hecho hombre nos permite escuchar las albricias intangibles del cántico nuevo. También la teoría utilizó alguna vez la forma de los dos círculos que se cortan para expresar la estructura dual (auténtico-plagal) de los modos gregorianos (Fig. 10). El característico dualismo medieval se consuma también a través de este instrumento. Lo asociamos a la música como arte liberal pero tuvo simultáneamente un sentido práctico como instrumento litúrgico, no en vano el espacio de la iglesia donde se guardan los instrumentos es llamado *organistrum* en alguna fuente<sup>25</sup>. Estamos, pues, ante dos realidades que actúan como vasos comunicantes, ya que de la superior *emanan* los destellos, las armonías, las proporciones y el canon que nutre la inferior. Y desde ésta se puede emprender el camino de vuelta, puesto que *participa* de la proporción numérica y de las consonancias arquetípicas que organizan la bóveda celeste<sup>26</sup>.

De lo simbólico pasamos ahora al terreno real con unas brevísimas líneas sobre la música más notable ligada a las peregrinaciones en el medievo hispánico. No es que estas músicas estén ausentes de elementos simbólicos (que no lo están), sino que las presentaremos por razones obvias al margen

<sup>23</sup> Fernando Alonso Romero, «A peregrinaxe xacobeá ata Fisterra», *Actas del Simposio de Antropoloxía, Romarías e peregrinacións*, Coord. A. Fraguas (et al.), A Coruña, Consello da Cultura Galega, 1995, pp. 43-59.

<sup>24</sup> Carlos Villanueva, art. cit. pp. 115-116.

<sup>25</sup> Galbertus Brugensis, *Alterá vita Caroli Boni*, en Migne, *PL*, vol. 166, col. 960A. El pasaje que nos interesa es un episodio de rencillas feudales en el que un cierto Walter se refugia de su enemigo en el *organistro*: «Por su parte, el propio Walter, movido por la angustia, se había ocultado en el organistro (in organistro), o sea, en cierta sede (in domicilio quodam) de los instrumentos de la iglesia, en el mismo lugar (solario) donde yacía el cónsul muerto».

<sup>26</sup> Sería demasiado prolijo añadir aquí siquiera una pequeña parte de la abundante bibliografía existente sobre la representación de los instrumentos en la Edad Media, sus aspectos simbólicos, teológicos, organológicos, la realidad de su uso, etc. No queremos dejar de citar una auténtica guía para músicos y musicólogos interesados en estas cuestiones de Carlos Villanueva, «Criterios, fontes e materiais para a interpretación da música medieval galega», en *O feito diferencial galego. Música*, vol. II, coord. C. Villanueva, Santiago de Compostela, Museo do Pobo Galego, 1998, pp. 41-119.

de su problemática estrictamente musicológica y recordaremos aquí simplemente el tipo de relación que se establece con el peregrino o con los centros de peregrinación, en algún caso con manifiesto valor funcional. Los peregrinos no podían dejar de comparecer en las *Cantigas de Santa María*, compilación impulsada por el Rey Sabio. La Virgen María asume incluso el papel de guía para el camino. «Santa María strela do día móstranos vía», comienza una de las cantigas. En la titulada «Ben com' aos que van per mar», la Virgen ayuda a unos peregrinos en Soissons. En otra protege de un dragón a un peregrino valenciano que va a Santa María de Salas, en Huesca. En la titulada «Mui grandes noit' e dia devemos dar por ende» salva de los ladrones a unos peregrinos de Montserrat. La Virgen de las Cantigas es ecuménica y extiende su favor a peregrinos, comerciantes y necesitados de todo el orbe, de Roma al Oriente, de Rocamadour al Puerto de Santa María en lo que podríamos denominar como una *descentralización inducida de las metas de la peregrinación*. Hasta tal punto que la sede del Apóstol parece acusar las consecuencias de dicha orientación<sup>27</sup>.

Por fin, el peregrino vislumbra su meta. El ambiente musical de las metas de la peregrinación no se limita a la música litúrgica y es necesario pensar en términos de «paisaje sonoro», por emplear la afortunada expresión de Murray Schaeffer. Mariño ha esbozado este paisaje sonoro como una progresión de «zonas concéntricas»<sup>28</sup> desde el silencio reverencial, propio del centro donde habita lo sagrado, hasta niveles de algarabía creciente a medida que avanzamos de manera centrífuga. En esos círculos que rodean el santuario se oírían cantos en diversas lenguas, se escucharían instrumentos diversos, se intercambiarían experiencias musicales y se establecería un fructífero comercio entre las músicas de comarcas vecinas

---

<sup>27</sup> Carlos Villanueva ha destacado la distancia que parece querer marcar la Virgen de las Cantigas respecto al feudo del Apóstol, tanto por las escasas menciones geográficas de Compostela como por la desviación de los méritos como centro de peregrinaje hacia santuarios diversos de la península y aun de otros lugares más lejanos. Es cierto, dice Villanueva, que algunos de los peregrinos favorecidos por María van a Santiago o vienen de allí, pero hay santuarios que parecen gozar de su predilección, como el de Villasirga de Palencia, Santa María de Salas en Huesca o el mismo Montserrat. Cuando Villanueva analiza los milagros de Villasirga de Palencia queda clara esta valoración: algunos de los milagros se operan en Villasirga tras haberlo intentado sin éxito ante Santiago, o bien se producen allí sin necesidad de llegar hasta Santiago. Carlos Villanueva sintetiza así la intencionalidad de estas cantigas: «Vienen a decir en su mensaje: no recorras tanto camino si puedes ser sanado y perdonado en Villa-Sirga». Carlos Villanueva, «Música y peregrinación», *Santiago. La Europa del peregrinaje*. Ed. de Paolo Caucci von Saucken, Barcelona, Lunwerg editores, 1993, p. 156. Por otra parte, Villanueva desarrolla su propuesta a partir de un trabajo de José Filgueira Valverde en el que se estudian las conflictivas relaciones del Rey Sabio con la ciudad del Apóstol. *Ibid.* p. 152.

<sup>28</sup> *Actas del Simposio de Antropoloxía, Romarías e peregrinacións*, Coord. A. Fraguas (et al.), A Coruña, Consello da Cultura Galega, 1995.

o, en el caso de los grandes santuarios, entre las de los más lejanos confines de la Cristiandad.

Dos centros de peregrinación hispánicos cuentan además con una música específica dentro del limitado repertorio de la polifonía medieval. Nos referimos al *Calixtinus*, de Santiago, y al *Llibre Vermell*, de Montserrat. Se trata de casos absolutamente únicos en el contexto europeo, pero muy distintos entre sí. Comparables y cercanos cronológicamente al *Calixtinus* sólo existe —a nivel de las grandes fuentes— el repertorio de la Escuela de San Marcial de Limoges, ajenos en sentido estricto al mundo de las peregrinaciones. Creemos que la polifonía del *Calixtinus* también representa un *cántico nuevo*, sólo que aquí en sentido literal y musical, es decir, una creación absolutamente a la última, una aportación musical que es como un preámbulo a lo que será tiempo después la gran eclosión de la polifonía en el París del 1200. Es un repertorio con técnica y escritura musicales de importación y cuya finalidad se orienta hacia el prestigio de la propia iglesia compostelana. Es un códice cosmopolita y novedoso, que habría de destacar con brillo propio frente a la práctica del repertorio tradicional, monódico o tratado todo lo más en el estilo del *organum* primitivo. Caso especial es la cantilena *Dum paterfamilias*, cuyo segundo estribillo ha bautizado a la pieza como *Canto de Utreia*. No tiene nada que ver con el resto de la música del *Calixtinus* y su porte general es estrictamente gregoriano, aunque la interpolación «Et utreia...» ha generado diversas discusiones.

Del otoño medieval nos queda en Montserrat una joya musical cuyo valor tiene otro sesgo. El *Llibre Vermell* podría haber sido escrito un poco antes de 1400. Una anotación del folio 22 nos da la clave de su sentido:

Puesto que a veces los peregrinos cuando velan en la iglesia de la Virgen María de Montserrat quieren cantar y bailar y también de día en la plaza y allí sólo deben cantarse canciones honestas y devotas, por tal razón hay escritas algunas antes y después. Y deben utilizarse honesta y moderadamente para no estorbar a quienes perseveran en oraciones y devotas meditaciones, en las que todos los que velan deben de igual modo insistir y dedicarse devotamente<sup>29</sup>.

Nótese que hablamos de danza. Y en efecto algunas indicaciones de la polifonía de este códice reflejan este hecho. De modo que, sin entrar ahora en los numerosos valores de ambos códices musicales, destacamos el papel santuario del *Calixtinus*, al tiempo que, en notable contraste funcional, des-

<sup>29</sup> M<sup>a</sup> Carmen Gómez Muntané, *El Llibre Vermell de Montserrat. Cantos y danzas*, Barcelona, Los Libros de la frontera, p. 19. Gómez Muntané ofrece el texto latino y la citada traducción, de la que hemos suprimido algunas anotaciones aclaratorias que figuran entre paréntesis o corchetes.

tacamos el *Llibre Vermell* como instrumento de lo que los antropólogos han denominado la *domesticación de la fiesta*<sup>30</sup>.

Hay otras realidades musicales relacionables con la peregrinación. Acostumbrados como estamos a dedicar nuestras energías a fuentes tan relevantes como el Calixtinus, perdemos de vista la enorme cantidad de música que se copió, se creó o se adaptó en función de la actividad penitencial propia de las romerías y las peregrinaciones menores.

Las llamadas peregrinaciones menores se dirigían hacia aquellos centros religiosos donde se conservaban reliquias de los santos o donde se veneraba alguna imagen especialmente prestigiada. Y en esos lugares, que muchas veces podían formar parte de las grandes vías de peregrinación, es donde surgen los oficios litúrgicos *que colaboran muy activamente en la plasmación de su propia singularidad como centro religioso*.

La publicación sinóptica de doce antifonarios europeos (representativos de un amplio abanico de tradiciones que englobaría a varios centenares de fuentes de este tipo) seis *cursus* monástico y otros seis *cursus* romano<sup>31</sup> nos revela que una de sus grandes diferencias entre ellos estriba precisamente en la presencia de los oficios con música dedicados al santo al que aquella iglesia o monasterio está consagrado o del que guardan sus reliquias. Y hasta ha ocurrido que sobre reliquias dudosas y falsas tradiciones de piedad se hayan confeccionado oficios o piezas paralitúrgicas cuya propia y tangible presencia realzaba el prestigio y la garantía devocional del correspondiente centro religioso. Diríamos entonces que sobre un fondo común que la Iglesia Romana ha ido tratando de unificar (sin conseguirlo, por otra parte), el culto a los santos locales y la veneración de las reliquias son los motores de creación musical de toda la Cristiandad.

Refiriéndonos por un momento a nuestras propias investigaciones en Asturias sobre numerosos fragmentos medievales, es significativo el hecho de que sólo hayamos encontrado una antifona no catalogada en la monumental *Corpus Antiphonarium Officii*, perteneciente precisamente al oficio de San Pelayo, el niño mártir cuyas reliquias se encuentran en el monasterio ovetense de su nombre<sup>32</sup>. Otro oficio parcialmente original conservado en Asturias (ya del siglo xvii, aunque recogiendo una tradición medieval

---

<sup>30</sup> Por ejemplo en José Antonio González Alcantud, «Territorio y ruido en la fiesta», en *Agresión y rito y otros ensayos de antropología andaluza*. Granada, Diputación Provincial, 1993.

<sup>31</sup> R.J. Hesbert: *Corpus Antiphonarium Officii*, 6 vols. Roma, Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior, Fontes viii, desde 1965.

<sup>32</sup> Ángel Medina, «La música medieval en Asturias», Catálogo de la Exposición *Orígenes. Arte y Cultura en Asturias*. Siglos vii-xv. Oviedo, 1993, pp. 313-327.

narbonense) es el dedicado a Santa Eulalia de Mérida, patrona de Oviedo, de la Diócesis, del Principado y de otras diversas localidades, y cuyas reliquias se veneran en la Catedral. Gutierre de Toledo, el famoso arzobispo ovetense del siglo XIV, impuso también un oficio de reliquias, basado en el común de mártires, «fasta quel obispo faga ordenar la estoria propia»<sup>33</sup> en consonancia exactamente con el prestigio internacional de lo más grande que podía ofrecer al peregrino la basílica ovetense del Salvador, que son las reliquias de su Cámara Santa.

La tradición oral, en fin, también ha conservado el recuerdo de los peregrinos medievales y de sus historias, milagros y ansiedades. Siguen publicándose nuevas aportaciones al romancero hispánico en las que se pone de relieve cómo la memoria popular ha sabido guardar estos tesoros:

El lunes por la mañana	madrugó el rey por la estrella
ya vistiúse ya calzóuse	ya echó andar pa la guerra
inda al medio del camino	encontróu con la romera
toda vestida de oro	zapato y media de seda.

Se trata del comienzo del conocido romance del rey y la Virgen romera. Fue recogido y grabado en Degaña (Asturias) por Jesús Suárez. Lo cantó Adela González, de 78 años, el 31 de agosto de 1991<sup>34</sup>. Asombra comprobar que todavía hoy numerosas ancianas son capaces de recitar o cantar estos romances pese a las largas dimensiones de unos y a la complejidad literaria de otros. Su valor simbólico e histórico radica en su misma existencia. Nosotros dejamos huellas en los caminos, y los caminos las han dejado en la música occidental, tanto en las elaboraciones teóricas y simbólicas más complejas como en el secreto y azaroso discurrir de la tradición oral.

---

<sup>33</sup> *Libro de las constituciones* f. 12r. Edición en Javier Fernández Conde, *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377-1389)*, Oviedo, Dpto. de Historia Medieval, Universidad de Oviedo, 1978, p. 333.

<sup>34</sup> Jesús Suárez López, *Nueva colección de romances, Oviedo-Madrid*, Silva Asturiana VI, 1997, p. 349; transcripción musical de Susana Asensio Llamas en p. 748.



Figura 1.

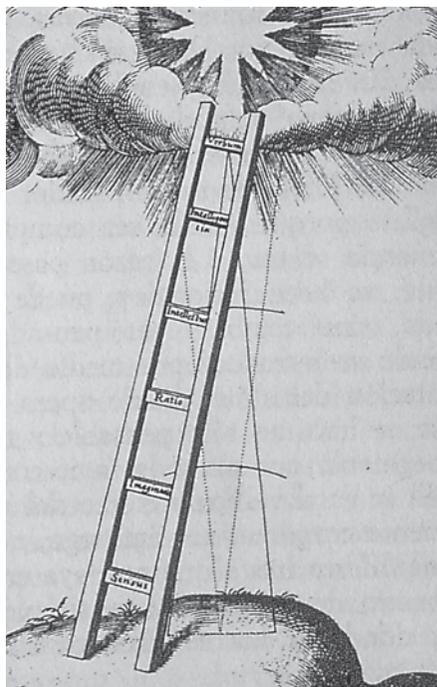


Figura 2.

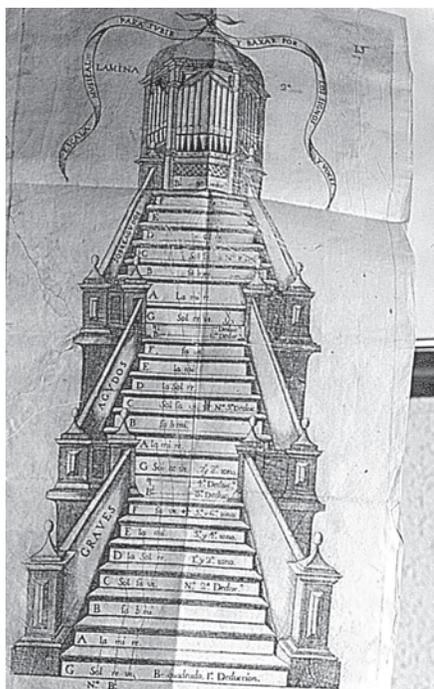


Figura 3.

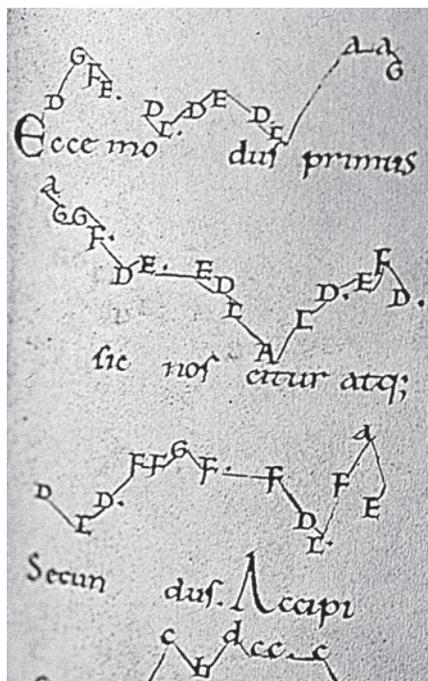


Figura 4.

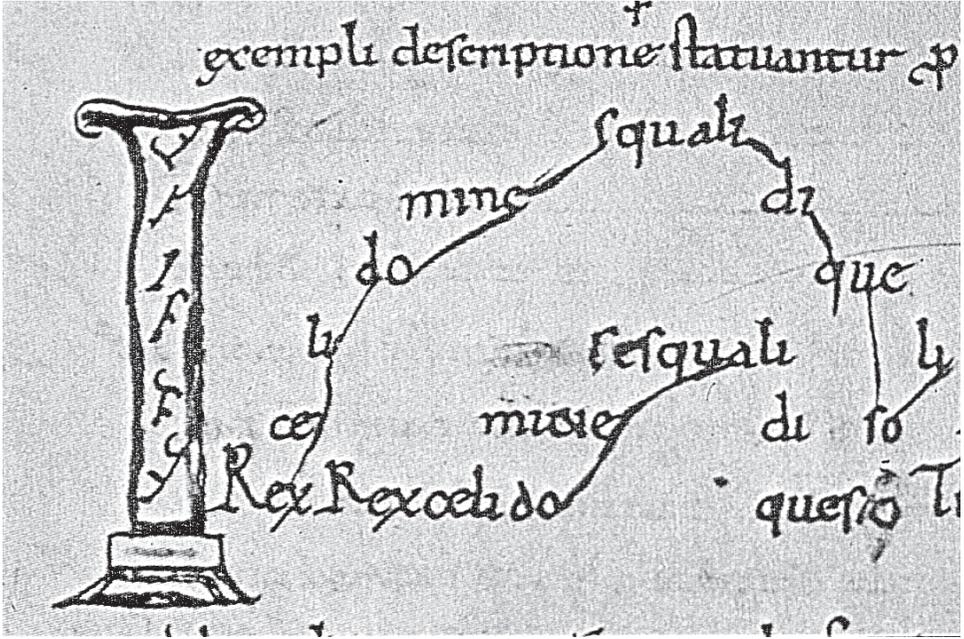


Figura 5.

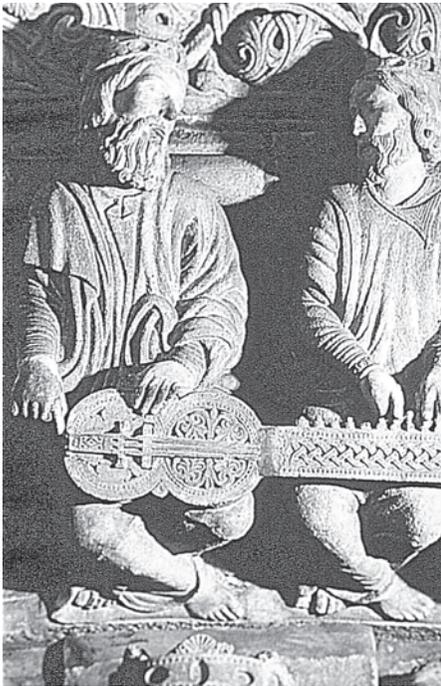


Figura 6.



Figura 7.



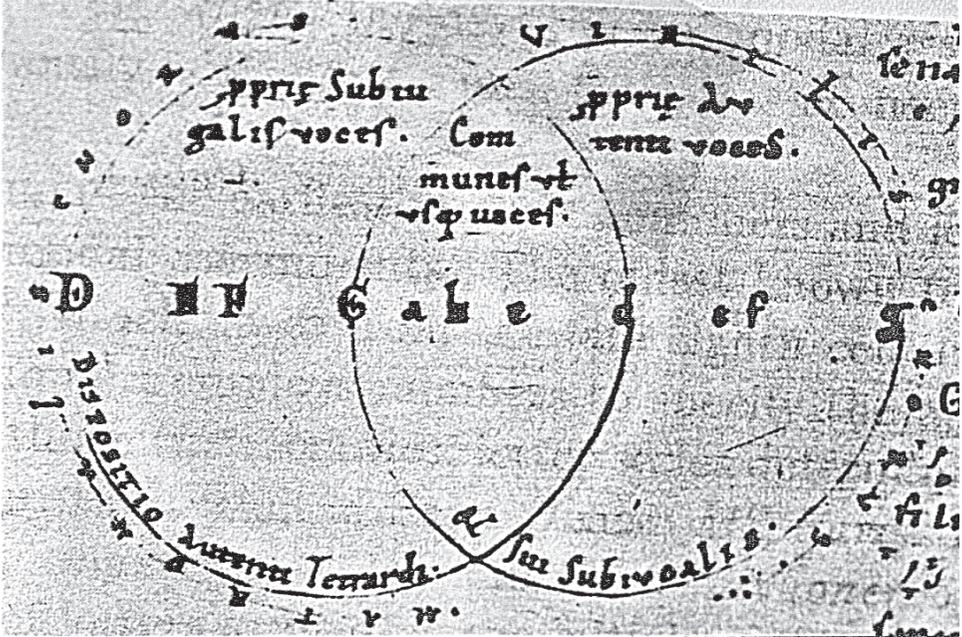


Figura 10.

Fernando CARMONA FERNÁNDEZ

## LA PEREGRINACIÓN AMOROSA EN LOS SIGLOS XII Y XIII

La literatura románica, escrita en las modernas lenguas romances, tiene su origen en la peregrinación. Bédier lo formuló en aquella frase tan repetida sobre los cantares de gesta: «au commencement était la route, jalonné de sanctuaires». Los cantares de gesta surgen en un espacio de peregrinación difundiéndose, a su vez, la propaganda de otra peregrinación: la santa cruzada.

Sorprende una época, con una visión del mundo aparentemente tan estable y estática, que genere tanta movilidad. La sociedad del occidente cristiano, como ha puesto de relieve J. Le Goff<sup>1</sup>, irrumpe en un movimiento imparable. Los caminos se hacen con el andar de mercaderes y escolares<sup>2</sup>, peregrinos y guerreros, monjes y cruzados. Podríamos hablar de una sociedad *errante* ya que la vida no se concibe fuera del camino. La existencia es *peregrinación* y el ser humano *homo viator*.

Hasta la vida misma del estudioso se concibe de una forma *errática*. El estudio y el saber también son una peregrinación o recorrido por un universo interiorizado que lleva a Dios, gracias al estudio de las artes liberales (*trivium* y *quadrivium*). Para san Agustín, la razón puede interpretar la realidad, el universo, para elevarse a la contemplación divina. Así, establece un diagrama del saber, que de las nociones que ponen orden en el mundo material (*gramática*, primera disciplina del *trivium*) asciende a las formas universales y celestes (*astronomía*, última del *quadrivium*): «parábola que sintetiza y simboliza el itinerario terreno y espiritual del hombre»<sup>3</sup>. De la multiplicidad de las cosas a la intuición de la unidad absoluta.

---

<sup>1</sup> Madrid, 1972, pp. 48-52.

<sup>2</sup> Una de las condiciones del estudio, para Bernardo de Chartres, era hacerlo en «terra aliena» (A. Vârvaro, 1983, p.75).

<sup>3</sup> S. Battaglia, Nápoles, 1969, p. 36; Dante y Boccaccio identifican *ciencia* con *cielo* (cfr. C. Alvar, 1993, p. 43).

De forma semejante, se estructura *La Divina Comedia* de Dante. En el segundo libro del *Convivio*, establece una correspondencia entre las siete artes y los siete cielos, haciendo un recorrido por el universo: Luna (*Gramática*), Mercurio (*Dialéctica*), Venus (*Retórica*), Sol (*Aritmética*), Marte (*Música*), Júpiter (*Geometría*), Saturno (*Astrología*). Añade el Cielo Estrellado (*Física y Metafísica*) y el Cielo Cristalino o Primum Mobile (*Ética*). Por encima, finalmente, el Empíreo (*Teología*). Si el número siete (*artes*) simboliza la perfección de la obra humana y natural, Dante completa el ciclo de diez, que indica la perfección absoluta, inmutable y cósmica<sup>4</sup>.

El estudioso medieval es, pues, un peregrino del espacio; el saber es inseparable del recorrido cósmico que se convierte en una peregrinación *vertical* no ajena a la horizontal de la peregrinación habitual. Los cruzados vestían encima de sus ropas una túnica de peregrino<sup>5</sup>. Todo movimiento espacial en los siglos XII y XIII lleva de alguna manera la misma vestimenta<sup>6</sup>. El místico y el sabio pueden peregrinar hacia la ciudad celeste como el peregrino a Jerusalén; ambos ejes, vertical y horizontal, caracterizan al *homo viator* medieval. La cruz es símbolo y síntesis de su identidad y su destino. Con su *arriba/abajo* y *derecha/izquierda*, la cruz representa a la tierra y su orientación en ella —no faltan mapamundis en forma de cruz—; como también representa al tiempo con la repetición de las cuatro estaciones: la cruz es la síntesis espaciotemporal que señala el itinerario de la peregrinación<sup>7</sup>.

Ésta es el viaje por antonomasia que materializa el sentido de la existencia humana. El peregrino recorre un espacio determinado de purificación y de transformación, el viaje a Jerusalén se dirige al centro del mundo y al centro de la historia, penetra a un espacio y tiempo excepcional que anticipa la Jerusalén celestial.

Ese viaje transformador no es ajeno al que llevan los guerreros de los cantares de gesta o los caballeros andantes de la novela cortés o el amante de

---

<sup>4</sup> Cfr. Battaglia, *id.*, pp. 37-39.

<sup>5</sup> D. Régnier-Bohler, París, 1997, p. xxi.

<sup>6</sup> En los siglos XII y XIII, el relato de viaje es fundamentalmente de peregrinación; en la segunda mitad del siglo XIII, con la irrupción histórica de los mongoles y la aparición de viajeros de la generación de Guillermo de Rubruc y Marco Polo, un horizonte espacial nuevo se abre a occidente y podemos hablar de viaje y libros de viaje en un sentido moderno (F. Carmona, 1996, pp. 87-99).

<sup>7</sup> La cruz es la figura humana y el árbol que une la tierra y el cielo cuyas raíces están en el infierno y su vértice en el trono de Dios; a los pies de la cruz del Gólgota está enterrado el cadáver de Adán; puede tener siete escalones por los que se asciende y representan los siete cielos. En fin, la cruz representa la unión cósmica y la historia de la salvación; *cfr.* los diccionarios de símbolos de H. Biedermann (1989, pp. 130-133) y J. Chevalier-A. Gheerbrant (1991, pp. 362-363; P. Zumthor, 1994, p. 22).

la canción trovadoresca. El proceso de acercamiento amoroso que cantan los trovadores se asemeja a una peculiar peregrinación. Entre el poeta enamorado y la dama, hay un espacio a recorrer. Uno de los primeros trovadores —Jaufré Rudel (...1125-1148...)— reproduce en su poesía la distancia amorosa designando su amor como *lejano*: «Amors de terra lonhdana».

La más famosa de sus poesías y que viene a darle su identidad poética —«Lanqand li jorn son lonc en mai»— repite al final de los versos segundo y cuarto, en todas las *coblas* o estrofas, el término *loing*, a modo de *mot-refranh*:

Lanqand li jorn son lonc en mai  
m'es bels douz chans d'auzels de loing,  
e qand me sui partitz de lai  
remembra.m d'un amor de loing<sup>8</sup>.

La expresión *amor de loing* reaparece en las restantes estrofas; y, en algunas, más de una vez. En los primeros versos citados, los términos *lonc/loing* nos hacen pasar del alargamiento temporal a la lejanía espacial<sup>9</sup>. La lejanía amorosa le hace verse cautivo «lai elrenc del sarrazis» (estrofa segunda) o en peregrinación para poder llegar a ella (estrofa quinta):

Ai! car me fos lai peleris  
si que mos fust e mos tapis  
fos pelz sieus bels huoills remiratz!<sup>10</sup>.

El poema alude al recorrido que tiene que hacer, en el que no faltan puertos y caminos (*Assatz i a portz e camis!*, estrofa tercera) hasta encontrar albergue cerca de ella (*albergarai pres de lieis*, cuarta).

Sin embargo, en ningún momento se desprende de su ambigüedad poética, lo que ha favorecido las más variadas interpretaciones por parte de los críticos que han identificado a la dama lejana con la Virgen María (C. Appel), la «terra lonhdana» con Tierra Santa (G. Frank), el «amor divino» (D. Zorzi), el sentimiento de nostalgia (L. Spitzer). Ha sido vista como poesía alegórica

<sup>8</sup> «Cuando los días son largos, en mayo,/me agrada el dulce canto de los pájaros de lejos/  
y cuando me voy de allí,/me acuerdo de un amor de lejos» (trad. C. Alvar, 1981, p. 97).

<sup>9</sup> Insistirá en las estrofas siguientes: *ni pres ni loing* (2<sup>a</sup>), *nostras terras de loing* (3<sup>a</sup>), *sui de loing* (4<sup>a</sup>), etc.

<sup>10</sup> «¡Ay! ¡Ojalá pudiera ir allí como peregrino/de forma que mi bordón y mi capa/fuesen contemplados por sus bellos ojos!» (*id.*, p. 99).

(Frank) o en referencia a una dama real (M. Lazar) o reflejo de las vicisitudes de su experiencia amorosa (A. Jeanroy; R. Nelli)<sup>11</sup>.

Sea cual fuera la interpretación poética por la que optemos, J. Rudel une la dinámica espacial de *cercanía/lejanía* en la concepción amorosa que resume en un verso (*qand, drutz loindas, er tan vezis*, estrofa cuarta). El primer trovador, Guillermo de Poitiers, había formulado el sentimiento amoroso en una dialéctica contradictoria de *ausencia/presencia* en su canción *Farai un vers de dreit nien*:

Amigu'ai ieu, non sai qui s'es:  
c'anc no la vi, si m'aiut fes<sup>12</sup>.

El autor del siglo XIII que compuso la *Vida* de Jaufré Rudel retendrá este dato como punto de partida de su enamoramiento: el hecho de no haberla visto antes, «Et enamoret se de la comtessa de Tripol, ses vezer (...). Et per voluntad de leis vezer, el se croset (...)<sup>13</sup>. La vida provenzal convierte en biografía los elementos poéticos señalados: amar a la que *no ha visto* (Guillermo de Poitiers) y, convertido en peregrino, *albergarse* cerca de ella<sup>14</sup>, poder verla y ser visto<sup>15</sup>.

El amor como recorrido espacial, como peregrinación amorosa, es lo que realmente atrae al autor de la biografía poética y lo que fascinará al público medieval haciendo de J. Rudel un poeta tan difundido.

Jean Renard, en su *Guillaume de Dole*, reproduce, casi un siglo después, en francés, la estrofa señalada del trovador provenzal<sup>16</sup>. La intercalación del texto poético en la narración indica la difusión del poema, pero su importancia es mayor que la de otros poemas intercalados ya que es síntesis y punto de

<sup>11</sup> Sobre este debate, *cf.* M. de Riquer, 1975, vol. I, pp. 151-153; L. Spitzer, 1970, pp. 81-115.

<sup>12</sup> «Tengo amiga, no sé quién es:/nunca la vi, por mi fe» (tr. *id.*, p. 83).

<sup>13</sup> «Se enamoró de la condesa de Trípoli, sin verla, por lo bien que hablaban de ella los peregrinos que volvían de Antioquía. Hizo por ella muchos versos, con buenas melodías y palabras sencillas. Con el deseo de verla se hizo cruzado y embarcó, enfermando en la nave; fue llevado a un hostel de Trípoli, como muerto. Se lo hicieron saber a la condesa, que fue a verlo al lecho y lo tomó entre sus brazos. Jaufré se dio cuenta de que era la condesa y al instante recobró el oído y la respiración y alabó a Dios, por haberle mantenido la vida hasta que pudo verla; así murió entre sus brazos» (*id.*, 93).

<sup>14</sup> «Albergarai pres de lieis», dice la cansó; «E fo condug a Tripol, en un alberc», según la *Vida*.

<sup>15</sup> La insistencia en verla de la *Vida* corresponde al «pelz sieus bels huoiills remiratz», del poema.

<sup>16</sup> F. Lecoy, 1969, p. 41, vv. 1301-1307.

partida de la primera parte del relato narrativo. Se nos cuenta por boca de un juglar la descripción de la belleza de la joven Lienor que hace que el joven emperador se enamore sin haberla visto; sólo por lo que oye decir a aquél. El narrador *narrativiza* los versos que cita de Jaufré Rudel. Sólo al final del relato, la joven se presentará en la corte imperial teniendo lugar la manifestación de su identidad y su matrimonio casi al mismo tiempo. Todos los elementos del relato, traición del senescal incluida, están en función del acercamiento final de los enamorados. La estrofa intercalada del poeta provenzal es el manifiesto poético del programa narrativo que el autor lleva a cabo.

El mismo proceso narrativo caracteriza también el *Lai de l'Ombre* del mismo autor; el protagonista se enamora de una dama también distante, aunque no en la lejanía de ultramar, y se decide a hacer la peculiar peregrinación de ir a donde habita su amada:

Or n'i a fors de tenir chier  
ceus qui la vont ou ele maint,  
quar por ce fere ont eü maint,  
de lor amor joie et solas<sup>17</sup>.

El acercamiento espacial del amante va acompañado de un proceso de correspondencia sentimental prefigurado en la poesía provenzal por sucesivas fases o pasos (*fenhedor*, *pregador*, *entendedor*, *drutz*, *fach*). El itinerario sentimental es un recorrido *espacializado* como muestra la literatura alegórica. Para los trovadores señalados, el amor es peregrinación como lo era su vida misma<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> vv. 172-5: «Ahora sólo me queda encarecer/ a los que van al lugar donde su amada habita/ pues obrando así muchos han tenido/ alegría y consuelo en su amor» (tr. F. Carmona, 1986, p. 35). Cuando nuestro caballero llega al castillo en el que habita la dama dice a sus acompañantes que está dispuesto por su conquista —metafóricamente se refiere a su ocupante— a ser hecho prisionero por Saladino («Je vouldroie estre en la prison/Salahadin...»), vv. 250-1) sonando como un eco los versos de J. Rudel («...del sarrazis/fos eu, per lieis, clamatz!», (ed. Alvar, p. 98). La situación de la dama viviendo en otro castillo con su marido es evocada poéticamente por el trovador: «Luenh es lo castelhs e la tors/on elha jay e sos maritz» (Riquer, 1975, vol. I, p. 161).

<sup>18</sup> A. Tavera, 1976, pp. 431-449. Guillermo de Aquitania, nuestro primer trovador, cuyo abuelo se encaminaba todos los años a Roma o a Santiago de Compostela, tuvo una participación desastrosa en la cruzada (1101-1102): cayó en una emboscada en Asia Menor de la que escapó con unos pocos y, por una tempestad, se vio obligado a regresar a Antioquía, tras embarcarse para Occidente. Mejor le fue en la cruzada peninsular participando en la batalla de Cutanda (1120). El Jaufré Rudel histórico murió en las cruzadas como confirma un sirventés de Marcabré (*A·N·Jaufre Rudel outra mar*), el otro gran poeta de su generación. Marcabré intentó interesar a los monarcas de su tiempo en la cruzada de España, al tiempo que recorría las cortes del Sur de Francia y de Castilla y León. Es famosa su composición (*Pax in nomine Domini*) en la que considera la asistencia a la cruzada en ayuda del rey de Castilla como un «lavador» o baño purificador de los caballeros cristianos (Riquer, 1975, vol. I, p. 206).

La peregrinación y la cruzada connotan, como primordial experiencia, la actividad poética del trovador que se manifiesta en los tres primeros que inician la tradición poética provenzal. Podríamos considerar a J. Rudel como el iniciador de la *canción de cruzada* de carácter amoroso. No tiene este tipo de canción autonomía como género identificándose con el sirventés o la *cansó* amorosa<sup>19</sup>. No falta en alguna *cansó de cruzada*, de desarrollo específicamente político, manifestaciones amorosas e insinuaciones atrevidas<sup>20</sup>. Zumthor, considerando las veintinueve composiciones de la recopilación de Bédier y Aubry, ha constatado catorce motivos relativos al amor y veinte, a la guerra. La media es de doce motivos por canción; un sistema cerrado y variado a la vez; parece la canción de cruzada «‘injertada’ en una canción de amor»<sup>21</sup>.

La *canción de cruzada* entronca con el *planh* provenzal, variante del *sirventés*, que lamenta la pérdida de algo o alguien querido y, al ponerse en boca de mujer, se convierte en *chanson de femme*<sup>22</sup>.

Un bello ejemplo de canción de separación por la cruzada, puesta en boca de la mujer, que con estructura formal de *cansó* es, a la vez, *chanson de femme* y de cruzada, es la anónima «Jherusalem, grant damage me fais,/Qui m’as tolu ce que je plus amoie».

La evocación tradicional trovadoresca de la amada, ahora puesta en boca de ella por la partida inminente de su enamorado, se transforma en un bello y sentido lamento de despedida:

Biaus dous amis, com porrois endurer  
 La grant painne por moi en mer salee,  
 Quant rienz qui soit ne porroit deviser  
 La grant dolor qui m’est el cuer entree?  
 Quant me remembre del douz viaire cler  
 Que je soloie baisier et acoler,  
 Grant merveille est que je ne sui dervee<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> M. de Riquer la clasifica como una variedad del sirventés político (v. I, 1975, pp. 56-7) y J. Frappier coloca otras como una variedad de *canciones de amor* (1966, pp. 86-90), o, tomando un registro popularizante, se convierte en una modalidad de *canción de amigo* o de *canción de separación*, encontrándonos con «uno de los casos mas interesantes de *interferencias registrales*» en expresión de P. Bec (1977, p. 151).

<sup>20</sup> Peire Vidal, en *Baron, Jhesus, qu’en crotz fon mes*, las dos últimas de sus ocho coblas las dedica a atacar a las «domnas vielhas» porque son ajenas a la galantería, para pasar, en la última, a afirmar que sólo piensa en obedecerla y servirla «entre·l despulhar e·l vestir» (Riquer, v. III, p. 906).

<sup>21</sup> Zumthor, 1972, pp. 256 y 91-92.

<sup>22</sup> Para P. Bec, la canción de cruzada «es un género que gravita funcionalmente en la órbita de tres géneros exógenos que son el *sirventés*, la *cansó* y la *chason de femme*» (1977, p. 156).

<sup>23</sup> Bec, v. II, p. 10; «Mi buen y dulce amigo, ¿cómo poder soportar/ tan gran pena en el amargo mar/ cuando no puedo arrancar/ el gran dolor que ha penetrado en mi corazón?/

En el verso que se ubica en el centro de esta estrofa («La grant dolor qui m'est el cuer entree?»), la segunda de las tres que completan la composición, parece resonar los de Jaufré Rudel «Amors de terra lonhdana/per vos totz lo cors mi dol»; como también el de Guiot de Dijon: «De ce qui au cuer dolente»<sup>24</sup>.

En la canción de cruzada, como en la *cansó* trovadoresca, se canta el dolor que provoca la lejanía de los enamorados. En la separación por la cruzada, se encuentra la materialización real de la *lejanía* del enamorado de la *fin'amors*; el enamorado es, en realidad, un peregrino de amor.

La distancia que separa a los amantes tiene su interiorización dramática en la imagen del corazón separado del cuerpo. Y este es el motivo que insistentemente nos repite la poesía trovadoresca. La conciencia del alejamiento provoca dolor y muerte. La siguiente y última estrofa de la canción anónima señalada desarrolla el tema de la muerte como última esperanza de unión<sup>25</sup>.

Podría formularse, así, el tema central: la *lejanía* de los enamorados se convierte en *dolor*; por el alejamiento del *corazón* del cuerpo, lo que lleva a un destino fatal: la muerte. La canción de cruzada integra estos elementos con la distancia de Tierra Santa y la travesía marina. No se ha de olvidar la leyenda de Tristán e Iseo que los resume y es objeto de referencia continua en estos dos siglos: el mar une y, a la vez, separa a ambos amantes —por la tempestad hace que tomen el filtro y de forma semejante provocará la muerte de Tristán—, y también los presenta como arquetipo de amantes fieles que solo pueden encontrar la unión tras la muerte<sup>26</sup>.

La cruzada como materialización de la metáfora de la separación de cuerpo y corazón, es el tema de Conon de Béthune en *Ahi! Amors, com dure departi*, cuya primera estrofa acaba así:

Se li cors va servir Nostre Signor,  
mes cuers remaint del tot en sa baillie<sup>27</sup>.

---

Cuando recuerdo el dulce y claro rostro/ que solía besar y abrazar,/ es un milagro que no haya enloquecido».

<sup>24</sup> Canción de cruzada *Chantarai por mon corage*, edic. P. Bec, v. II, 1977, p. 93, v. 25.

<sup>25</sup> «Que Dios me ayude, no tengo escapatoria;/ tengo que morir, tal es mi destino;/ de verdad que muero por amor/ hasta Dios no me queda ni una jornada./ ¡Ay de mí! deseo que llegue ese día/ para encontrarme con mi dulce amigo,/ antes que permanecer aquí perdida».

<sup>26</sup> En la canción anónima señalada la referencia a la «mer salee» y a la muerte en la siguiente estrofa: «Morir m'estuet, teus est ma destinee;/ si sai de voir que qui muert por amer» es un eco de la leyenda tristaniana.

<sup>27</sup> «Ahi! Amors, com dure departie/Me convenra faire de la millor/Ki onques fust amee ne servie!/Dieus me ramaint a li par sa douçour,/Si voirement con j'en part a dolor!/Las!

En la composición, sigue cantando con fervor la unión de amor caballería y espíritu de cruzada:

Ke la doit on faire chevallerie  
ou on conquiert Paradis et honor  
et pris et los et l'amor de s'amie.

Ante la partida a ultramar, los enamorados interiorizan un drama más profundo que el de una simple separación. El amor cortés es inconcebible sin la *aventura*, la hazaña caballeresca; es decir, el amor exige la marcha a la cruzada de ultramar, pero este alejamiento obstaculiza al mismo tiempo la unión amorosa. De aquí que la dolorosa separación del corazón y del cuerpo sea inevitable: el cuerpo debe estar en ultramar para conquistar *caballería*, *Paraíso*, *honor* y *amor*, como acabamos de leer en los últimos versos, pero el corazón no puede estar allí, tiende a volver con ella.

Esta situación dramática que provoca un sentimiento contradictorio de alegría y tristeza al mismo tiempo, la expresa con todo su patetismo Thibaut de Champagne que encabezó una cruzada (1238)<sup>28</sup>; en su composición *Dame, ensi est q'il m'en couvient aler*, su última estrofa dice así:

Bien doit mes cuers estre liez et dolanz:  
Dolanz de ce que je part de ma dame,  
Et liez de ce que je suis desirranz  
De servir Dieu, qui est mes cors et m'ame<sup>29</sup>.

Estos versos constituyen la conclusión del desarrollo del tema de la separación de la amada que tiene lugar en las estrofas anteriores; en la primera, apunta una maldición a la tierra de ultramar «Qui tanz amanz avra fet desevrer» (v. 6); en la segunda, señala que su corazón no puede separarse de ella: «Ne mes fins cuers ne m'en let retorner» (v. 11); en la tercera, su recuerdo hace que

---

k'ai je dit? Ja ne m'en part je mie!/Se li cors va servir Nostre Signor,/Mes cuers remaint del tot en sa baillie», (Bec, *id.*, p. 94); «¡Ay! Amor, qué dura separación/ me obliga a alejarme de la mejor/ que fue amada y servida!/ ¡Que Dios me dé su dulzura/ como yo parto con dolor!/ ¡Ay! Pero ¿qué digo? ¿No puedo separarme?! si el cuerpo va a servir a nuestro Señor/ mi corazón queda totalmente en su dominio»; cfr. otras referencias de la separación de cuerpo y corazón en el cruzado, de Châtelain d'Arras y Chardon de Reims, en Frappier (1966, pp. 87-88). Conon de Béthune (...1150-1220) participó en la tercera y cuarta cruzadas, desempeñando importantes funciones en esta última (F. Carmona-C. Hernández-J. A. Trigueros, 1986, p.197).

<sup>28</sup> F. Carmona, *id.*, pp. 201-204.

<sup>29</sup> *Id.*, p. 77; «Mi corazón debe estar a la vez alegre y triste/ triste porque me separo de mi dama/ y alegre porque estoy deseoso/ de servir a Dios, que es mi cuerpo y mi alma».

se arrepienta de su viaje; en la cuarta, se dirige a Dios diciéndole que, por él, pierde su corazón: «pour vous pert et mon cuer et ma joie» (v. 28); en la quinta, resuelve su contradictorio sentimiento de alegría y tristeza afirmando su servicio a Dios, para, en el *envío* final, tras invocar a la Virgen, hacer una especie de *fundido* filmico, sustituyendo una dama por la otra, con el que acaba la composición: «Quant dame pert, Dame me soit aidanz!».

No hay la menor contradicción entre la devoción a las dos damas; una lleva a la otra; ambas son la manifestación de una única realidad amorosa. Además de hablar de un amor sagrado y otro profano, en los siglos XII y XIII, podemos referirnos a la unidad de ambos. Una relación cortés, por excelencia, es la de Lanzarote con Ginebra. Su unión amorosa es también una unión sagrada. Él se acerca al lecho como al santuario de una sagrada reliquia:

Et puis vint au lit la reïne,  
si l'aore et se li encline,  
car an nul cors saint ne croit tant<sup>30</sup>.

Al amanecer, el dolor de la separación es el de un *verdadero mártir*:

Au lever fu il droiz martirs,  
tant li fu griés li departirs,  
car il suefre grant martire<sup>31</sup>.

El carácter sagrado de su dama se mantendrá hasta el último momento; se aleja de su dama haciendo genuflexiones como el devoto religioso se retira del altar sagrado:

Au departir a soplóié  
a la chambre et fet tot autel  
con s'il fust devant un autel<sup>32</sup>.

El martirio amoroso que sufre Lanzarote es debido a la cruel separación del corazón de su cuerpo cuya explicación acaba en la concisión de un verso:

Li cors s'an vet, li cuers sejourne<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Ed. D. Poirion, B. de la Pléiade, 1994, pp. 622-3, vv. 4659-61.

<sup>31</sup> *Id.*, vv. 4697-9.

<sup>32</sup> *Id.*, vv. 4724-6.

<sup>33</sup> *Id.*, v. 4705.

El pasaje de Chrétien de Troyes presenta los motivos clave señalados en la canción de cruzada: la fusión de amor sagrado y profano, la separación de cuerpo y corazón, y la unión con la amada como el fin del itinerario de una peregrinación. La *quête* del caballero errante es una peregrinación como la del cruzado.

Si, formalmente, en la canción de cruzada están los más variados registros líricos, la concepción erótica que reproduce es la propia de la narrativa cortés. A ello se debe el efecto y atractiva variedad de las composiciones de este género poético. El paso de unas a otras causa el efecto de una melodía que se enriquece con nuevos tonos y registros.

Así, el tono sereno, íntimo y sentido de Thibaut de Champagne se transforma en un grito dolorido y patético al pasar al registro popularizante en *Chantarai por mon corage* de Guiot de Dijon; el movimiento rítmico, el estribillo y el lamento puesto en boca de mujer hacen que el tema de la separación reaparezca como nuevo<sup>34</sup>. La inquietud, el miedo, la dolorida espera, la desesperación por la ausencia del amado que va desarrollando en cada estrofa resuena concisa y penetrantemente como un grito de dolor:

Dex, quant crïeront outrée,  
Sire, aidiés au pelerin  
par cui sui espavantee,  
car felon sont sarazin<sup>35</sup>.

El tono sincero y realista lleva a la insinuación erótica con toda espontaneidad. En la última estrofa, abraza la túnica de peregrino que su amado le ha enviado y que le hace evocar sus noches de amor:

La nuit, quant s'amor m'argue,  
la met avec moi couchier  
molt estroit a ma char nue,  
por mes maus assoagier<sup>36</sup>.

De la misma manera que la materialización espacial de la distancia del enamorado hace que Jaufré Rudel convierta al enamorado en peregrino, la

---

<sup>34</sup> La estrofa cuarta de esta composición imita la primera de la famosa de Bernart de Ventadorn *Can la frej'aura venta* (Riquer, v. I, p. 388); sin embargo, su ubicación en la canción francesa, con el cambio de género y de registro, convierte los versos provenzales de exaltación del amor en una sentida nostalgia.

<sup>35</sup> «Dios, cuando griten 'outrée',/ Señor, ayudad al peregrino/ por el que estoy llena de miedo/ porque muy traidores son los sarracenos».

<sup>36</sup> P. Bec, II, p. 93; «Por la noche, cuando amor me acucia,/ al acostarme, la pongo junto a mí/ la estrecho contra mi carne desnuda,/ para aliviar mis males».

incorporación de la dimensión espacio temporal convierte la poesía en narración; así, sus poemas originan el relato de su *Vida* provenzal. A finales del siglo XIII, encontraremos un proceso literario similar, convirtiendo al castellano de Coucy, *trouvère* de principios del siglo, en protagonista de una narración que materializa los motivos señalados. Su muerte en la cruzada y el tono sincero y sentido con que canta la separación de su corazón que sólo puede estar con su dama dio lugar, como en el caso de Jaufré, a una biografía novelesca, una extensa narración titulada el *Roman du Castelain de Coucy et de la dame de Fayel*. Jakemes, el autor, intercala composiciones poéticas que resumen y son embrión, a la vez, del desarrollo narrativo. En la narración encontramos dos partes: en la primera, el itinerario amoroso del Castellano hasta que conquista a su dama y las traiciones y obstáculos que tiene que superar para mantener su amor en donde se intercalan *canciones* que hacen referencia a las dificultades de los amantes corteses y a la necesidad del secreto amoroso para no ser traicionados. Esta parte ocupa seis mil de los ocho mil versos de la narración; la segunda, los dos mil versos restantes, cuenta dos peregrinaciones: una, a un lugar cercano y la segunda a Tierra Santa.

El marido de la dama, el señor de Fayel, que tiene estrechamente vigilada a su esposa, decide hacer una peregrinación a Saint-Maur-les-Fossés; ella se anima a acompañarle con la finalidad también de ver a su amante. Cuando los peregrinos atraviesan un vado, finge un desvanecimiento cayendo al agua; obligada a secarse, espera ropa nueva en la habitación de un molino cercano donde está oportunamente su amante, el castellano de Coucy (vv. 6150-6407).

Si esta peregrinación sirve para unir momentáneamente a los amantes, la segunda contribuirá a la separación definitiva. El marido, roído por los celos, se ingenia una treta para alejar al castellano de Coucy; finge haber decidido partir a la cruzada acompañado por su esposa. El castellano no duda ni un momento en participar en la peregrinación que le va a permitir estar más unido a su dama y, mientras hace los preparativos para su marcha, irrumpe en una canción amorosa:

Or me laist Dieus a tel honnour monter  
que celle k'aim entre mes bras nuette  
tienge une fois ains que voise outre mer!<sup>37</sup>.

La esperada felicidad queda truncada por el engaño del marido que, en el último momento, no se incorporará a la expedición, permaneciendo con

<sup>37</sup>Ed. Matzke-Delbouille, vv. 7009-11; «Que Dios me permita tal honor alcanzar/ que, a la que yo amo, entre mis brazos desnuda/ yo tenga, antes de cruzar el mar».

su esposa en Francia; entonces expresa el dolor de la separación en una canción de cruzada, *A vous amant, ains qu'a nule autre gent*<sup>38</sup>.

En la *canción* que reproduce Jakemes encontramos el eco del *amor lejano* de Jaufré («Aler m'estuet sans li en terre estraingne»)<sup>39</sup>. El tema central es el dolor de la separación causada por la peregrinación a la que su honor le impide rehusar. El drama de la separación lo materializa en el tema del corazón separado del cuerpo, lugar común ya tradicional tanto en la poesía como en la narrativa: «coer dolent» (v. 7353); «comment me poet li coers el corps durer» (v. 7369); «ne je ne puis de li mon coer oster» (v. 7377); «u mes coers traie» (v. 7391).

El diálogo que precede a la *canción* gira alrededor de la separación de sus corazones al tener que alejarse uno de otro: «(...) au coer m'afole/ cou que departir nous couvient»; «(...) u je que soie/ li coers est vos» (vv. 7225-6 y 7228-9) para acabar afirmando nuestro castellano: «car jou yrai en corps sans coer» (v. 7249)<sup>40</sup>.

Nuestro poeta muere en la cruzada pero no se resigna a que, tras su muerte, su corazón permanezca alejado de su amada. Ordena a su escudero que, antes de ser enterrado, arranque el corazón de su cuerpo y lo lleve a la que le pertenece. El escudero obedeció: colocó en un preciado cofre el corazón embalsamado, la carta dictada por el enamorado moribundo y las trenzas de la dama que ella misma se había cortado para entregárselas. Pero, desgraciadamente, el marido celoso encuentra en el camino al escudero, descubre el mensaje y trama una pérfida venganza: ordena al cocinero que prepare el corazón y con una rica salsa lo dé a su esposa. Ella, tras comerlo, elogia el plato extrañándose no haber probado antes algo tan exquisito. El marido responde que difícilmente podrá volver a probar esa carne; y lo demuestra con el cofre en el que ha sido enviado y leyendo la carta del castellano. Ella, «tras vianda tan noble», no está dispuesta a probar otro bocado y muere de dolor, siendo estas sus últimas palabras:

Ha! com doloreus envoi a  
de son coer que il m'envoie!  
Bien me moustra qu'il estoit miens,

<sup>38</sup> Esta composición del *trouvère* Gui de Coucy tuvo gran difusión y su estrofa central se puso en boca del protagonista de la *Castellana de Vergy*, evocando la similitud de situaciones de ambos personajes; F. Carmona, 1986, pp. 126-9.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, v. 7357; en una composición anterior, canta «Plain d'unne amour qui ja non ert lointainne» (v. 5989); el autor nos dirá que la última composición la hizo nuestro protagonista poeta porque «mout li ert joie lointainne» (v. 7610), evocando una *lejanía* que nos recuerda la de Jaufré.

<sup>40</sup> Ella no dejará de responder insistiendo también en la pérdida de su corazón que marcha con su partida (vv. 7255 y 7315).

li miens devoit bien iestre siens!  
Si est il! Bien le mousterai,  
Car pour soie amour finnerai<sup>41</sup>.

El involuntario acto de antropofagia es un acto de amor y muerte; de unión mística más allá de la vida. El autor ha sabido reunir amor y peregrinación, aventura cortés y gesta de cruzada. En Tierra Santa, lucha contra los sarracenos como un caballero cortés combatiendo como en un torneo por su dama:

Sabed que por amor y en recuerdo de su dama, a quien pertenecía su corazón, llevaba unas trenzas hechas de hilo de oro sobre su yelmo; se hizo tan temible a los sarracenos que le llamaban «El caballero de extraordinarias proezas de las trenzas sobre el yelmo» (vv. 7448-54).

No se ha de ver en este pasaje una banalización del espíritu de cruzada. Siguiendo la tradición caballeresca, el castellano supedita su amor al honor caballeresco<sup>42</sup>. Pero, al marchar a la cruzada, la peregrinación se convierte en elemento constitutivo del honor. El castellano, como Lanzarote, es un *mártir* de amor<sup>43</sup>, pero su muerte de cruzado le proporciona el otro martirio. Algunas expresiones del castellano pueden parecer irreverentes; en un momento de la narración, cuando disfrazado de vendedor se acerca a Fayel, exclama:

La dedans maint mes diex, pour voir!  
Jhesus doinst que le puisse avoir  
et nue entre mes bras sentir!<sup>44</sup>.

Para nuestro castellano no hay un amor carnal y otro espiritual, sino que uno viene a identificarse en el otro. En la carta de despedida del castellano moribundo encontramos compendiado este pensamiento:

Adiós, amor, dulcísima amiga; me despido por mi marcha. ¡Ay! ¡Desgraciado de mí! ¿Por qué no he de seguir a vuestro servicio y librar-

<sup>41</sup> «¡Ay! ¡Qué doloroso mensaje/ de su corazón que me envía!/ Bien ha sabido demostrarme que era mío./ ¡el mío también debe ser suyo!/ Así es, y lo demostraré/ y, por su amor, moriré» (vv. 8143-8).

<sup>42</sup> *Cfr.* vv. 334, 418-420, 745-6, 860-71, 956-61, 1586-93, 1672-5, 2080-3.

<sup>43</sup> *Cfr.* vv. 2165 y 3400.

<sup>44</sup> «¡Allí es donde mora mi verdadero dios!/ ¡Que Jesús me conceda poder poseerla /y sentirla desnuda entre mis brazos!», vv. 6602-4.

me del terrible daño que me causa la muerte que me mata a dentelladas? Está en un verdadero paraíso, el que vive con su leal amante. Pues amor es tan generoso con los suyos y les da tanto gozo y tantos bienes que no es fácil enumerarlos, ya que cubre de honor a sus seguidores. (...) Destruye y elimina todo vicio sin dejar ninguno en el corazón donde reposa. (...) He llegado a concluir que Amor es una divinidad en este mundo (vv. 7763-95).

El servicio amoroso prepara para el servicio místico y religioso. Los últimos versos del *envío* con que finaliza la canción de cruzada lo resume así:

(...) Ve, canción, anuncia  
que me voy a servir a Nuestro Señor.  
Pero sabed mi incomparable dama  
cuando vuelva, que he ido para servirlos a vos (vv. 7395-8).

Tras su muerte, en el martirio del combatiente por la fe, sólo queda que su corazón, a la vez sagrada reliquia de mártir y símbolo del amor, complete una segunda peregrinación con el viaje de regreso a su dama. Tras comerlo, tiene lugar la unión mística de los enamorados con la muerte. Esta unión más allá de la vida y la muerte, en el Castellano y la dama de Fayel como en Tristán e Iseo, es el final emblemático de los peregrinos de amor.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVAR, C., *Poesía de Trovadores, Trouvères, Minnesinger*, Madrid, 1981.  
— *Boccaccio. Vida de Dante*, Madrid, 1993.  
BATTAGLIA, S., *Le epoche della letteratura italiana*, Nápoles, 1969.  
BEC, P., *La lyrique française au moyen âge (XII-XIII siècles). Contribution à une typologie des genres poétiques médiévaux*, 2 vols., París, 1977-1978.  
BÉDIER, J. y AUBRY, P., *Les Chansons de Croisade*, París, 1909.  
BIEDERMANN, H., *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1993.  
CARMONA, F., *Jean Renard: el Lai de la Sombra. El Lai de Aristóteles. La castellana de Vergi* (intr., tr., ed.), Barcelona, 1986.  
— «La descripción, lo maravilloso y lo real y las *Mirabilia descripta* de Jourdain Cathala de Séverac», en *Libros de viaje*, Murcia, 1996, pp. 87-118.  
CARMONA, F., HERNÁNDEZ, C. y TRIGUEROS, J.A., *Lírica Románica Medieval*, 1986.  
CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A., *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1991.  
FRAPPIER, J., *La poésie lyrique en France au XII et XIII siècles*, París, 1966.

- LECOY, F., ed., *Jean Renart. Le Roman de la Rose ou de Guillaume de Dole*, París, 1969.
- LE GOFF, J., *La Baja Edad Media*, Madrid, 1972.
- MATZKE, J.E. y DELBOUILLE, M. (ed.), *Le Roman du Castelain de Couci et de la dame de Fayel*, París, 1936.
- POIRION, D., *Chrétien de Troyes. Oeuvres complètes*, París, 1994.
- RÉGNIER-BOHLER, D. (ed.), *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre Sainte XII-XIV siècle*, París, 1997.
- RIQUER, M. de, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, 3 vols., Barcelona, 1975.
- SPITZER, L., «L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours», *Études de style*, París, 1970, pp. 81-133.
- TAVERA, A., «Les troubadours, 'gens de voyage'», *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, 1976.
- VÁRVARO, A., *Literatura románica de la Edad Media. Estructuras y formas*, Barcelona, 1983.
- ZUMTHOR, P., *Essai de poétique médiévale*, París, 1972.
- *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, Madrid, 1994.

Luis IGLESIAS RÁBADE

## PEREGRINOS Y ROMEROS DE LA INGLATERRA MEDIEVAL. LA ROMERÍA POPULAR

### 1. PEREGRINOS Y ROMEROS INGLESES EN LA BAJA EDAD MEDIA

La información que podemos obtener sobre la actividad de la peregrinación inglesa a diferentes santuarios de la cristiandad es, sin duda, muy amplia y fiable. Si nos concentramos en las peregrinaciones inglesas a Compostela encontraremos una valiosa información en las siguientes fuentes: los Registros oficiales ingleses, los *Pipe Rolls*, los *Close Rolls*, los *Patent Rolls* y los *Treaty Rolls* nos proporcionan información de gran interés relativa a pagos hechos por peregrinos en los puertos de embarque como Bristol, salvoconductos expedidos por el monarca y otras autoridades civiles y eclesiásticas a innumerables peregrinos en los que constaba el tiempo, motivo y destino de la peregrinación. Estos registros oficiales nos proporcionan también datos de interés en las «Cartas de protección» de bienes y derechos de un gran número de peregrinos. Encontramos asimismo nombramientos de apoderados con facultades de administración de bienes y derechos de la persona ausente en peregrinación. En estos documentos de tutela jurídica se suele hacer referencia al lugar de peregrinación del mandatario y otros datos de interés para nuestro estudio. Los registros oficiales antes mencionados contienen también credenciales, permisos individuales de obligada expedición al objeto de salir del señorío o del país. Igualmente existen estipulaciones y normas concretas sobre la cantidad de dinero que un peregrino puede sacar de Inglaterra, el número de animales —especialmente caballos— que pueden los peregrinos embarcar para salir en peregrinación. Sin embargo, la información más veraz y contundente que se encuentra en estos registros oficiales se refiere a las licencias de barcos destinados a transportar peregrinos al continente. En estas licencias se mencionan datos de gran interés para entender el componente popular y masivo de las peregrinaciones en la Baja Edad Media.

Otra fuente interesante son las *Inquisitiones post mortem* en las que se hallan importantes datos sobre el peregrino muerto en el camino, así como otros aspectos sobre la declaración de fallecimiento, la extinción de la personalidad civil, etc.

De gran interés informativo son también los Registros del *Exchequer*, dado que contienen documentos relativos a pagos realizados por peregrinos por sus licencias, pagos realizados por propietarios de barcos, pagos de aduanas por traslado de mercancías de peregrinos a otro país, etc.

En nuestro estudio reflejamos las peregrinaciones inglesas a Compostela, por lo que resultan primordiales los datos que podemos extraer de las fuentes españolas y del municipio de Santiago. Por este motivo es necesario referirse en primer lugar al *Codex Calixtinus* o *Liber Sancti Jacobi*<sup>1</sup>, cuyo libro v incluye la famosa *Guía del Peregrino*, que proporciona consejos para los peregrinos que sigan la ruta terrestre conocida como el «camino francés». Para el conocimiento de las peregrinaciones a Compostela en el s. XII es de enorme trascendencia *La Historia Compostelana*<sup>2</sup> que narra la historia de Compostela hasta la muerte del arzobispo Gelmírez a finales del año 1139. Junto a estas fuentes de carácter histórico local disponemos de muchas crónicas españolas y registros oficiales que hacen referencia a la actividad de la peregrinación. La mayor parte de ellos han sido compilados y clasificados por Luis Vázquez de Parga, J.M. Lacarra y J. Uría en el tomo III de su obra *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. En esta obra se incluyen referencias a la peregrinación a Compostela en los siguientes documentos: a) documentos relacionados con la historia de la peregrinación y la ruta; b) salvoconductos, licencias y asistencias a peregrinos; c) certificados de peregrinación; d) documentos de fundación y privilegios de hospicios de peregrinos, hospitales y cementerios; e) documentos relativos a la organización y administración de estas fundaciones; f) registros de visitas y listas de peregrinos; g) protección y tutela legal de peregrinos, ordenanzas y decretos que regulan la peregrinación; h) actas municipales de la ciudad de Santiago, prácticamente inexistentes antes del s. XVI.

Además de esta documentación disponible en Inglaterra y en España, existe una fuente extraordinaria de datos relativos a las rutas de peregrinación. Nos referimos a los itinerarios escritos por algunos peregrinos como William Wey, el itinerario descubierto por Purchase, la ruta de Robert

---

<sup>1</sup> La redacción del Códice Calixtino se atribuye al Papa Calixto y a su canciller Aymerico. Lo componen 11 capítulos, los 3 primeros de los cuales describen el itinerario propiamente dicho. A continuación se habla de las penalidades del camino, la descripción de los lugares, albergues, gentes y formas de vida en la ruta.

<sup>2</sup> *La Historia Compostelana* ha sido editada por Flórez en el tomo XX de la *España Sagrada* y se halla en el *Registrum venerabilis Compostellanae Ecclesiae Pontificis Didaci secundi*.

Langton, etc. Estos peregrinos dejaron constancia de los lugares por los que pasaron en su peregrinación a Compostela e hicieron comentarios sobre aspectos diversos relativos al camino, la orografía, los pueblos y ciudades que atraviesan, sus gentes, sus formas de vida, etc.

A toda esta documentación histórica hay que añadir los textos litúrgicos y literarios. Es indudable que la literatura inglesa y española medievales —especialmente aquella escrita en la Baja Edad Media— contienen abundantísimas referencias a la actividad de la peregrinación y al peregrino. Así, es precisamente a través del texto literario donde se descubre Santiago como centro de peregrinación. San Adelmo (Saint Aldhelm, 639-709), en su poema latino dedicado a Santiago el Mayor, se refiere a él como «Primitus Hispanas convertit dogmate gentes»<sup>3</sup>. Se le da mucha importancia a este testimonio, dado que la predicación de Santiago en España no figura en los libros sagrados. El venerable Beda (673-735) confirmaba la misma creencia cuando todavía no se hablaba del sepulcro del apóstol en Galicia.

Los textos literarios ingleses de la Baja Edad Media contienen abundantes referencias a la peregrinación como fenómeno social de masas. Citaremos sólo a modo de ejemplo los *Canterbury Tales* de Chaucer, en los que relata aspectos muy importantes de esta actividad religiosa<sup>4</sup>. William Langland, en su *The Vision of Piers Plowman*, nos habla de la peregrinación penitente<sup>5</sup>, William Dunbar en su *The tretis of the twa mariit women and the wedo* menciona la peregrinación como actividad lúdica<sup>6</sup>. El *Book of the Knight of La Tour-Landry* editado por Thomas Wright habla de la peregrinación como placer y deporte<sup>7</sup>. *The Towneley* y *York Plays* contienen aspectos diver-

<sup>3</sup> «Santi Aldhelmi operum, pars III». Poema «De aris beatae Mariae et doudecim apostolis dedicatis». En «Patrologie», de Migne. Vol. 89, Col. 293.

<sup>4</sup> Chaucer utiliza el marco de la peregrinación a Canterbury para situar en un mismo escenario a toda la sociedad: el caballero, su hijo, el escudero y el arquero; una monja priora, un monje y un fraile; el mercader, el estudiante de Oxford; el carpintero, el tejedor, el tintorero, el tapicero y el cocinero; el doctor, el marino y la viuda; el párroco y el hermano del labrador, el molinero, el mayordomo, el administrador, el alguacil y el bulero; los ladrones y bribones completan el cuadro social. Chaucer nos habla de las peregrinaciones en *La Dama de Bath*, cinco veces casada, peregrina en Tierra Santa, Roma, Compostela, Bolonia, y Colonia.

<sup>5</sup> «For now I am old and hoor and have of myn owene, /To pennaunce and to pilgimage I wol passe with thise othere» (Passus 6).

<sup>6</sup> «I suld at fairis be found new faceis to se; /At playis, and at preichingis, and pilgirmages greit, /To schaw my renone, royaly, quhair preis was of folk» (l. 1-88).

<sup>7</sup> «But y will leue this matere, and go to women that wol goo to see iustinge and other diuerse sightes, and also wol go on pilgimage more for sporte than for deuoucion» (chapter xiv). De modo similar se expresa en el capítulo xxxiv: «All thei that gone on pilgimage to a place for foule plesaunce more thanne deuoucion of the place that thei go to». En el capítulo xxv nos habla de «ladies who go to justs and pilgimages».

sos sobre la peregrinación y constantes referencias a peregrinos y palmeros. Quizás sea una canción marinera de la época de Enrique VI, «The Pilgrims sea voyage and sea sickness», el documento más fiable de las peripecias y penalidades de la travesía marítima para los peregrinos ingleses en su particular cruzada al santuario de Santiago de Compostela<sup>8</sup>. En la literatura española citaré a modo de ejemplo al Arcipreste de Hita:

El viernes de indulgencias vistió nueva esclavina.  
 Grande sombrero redondo con mucha concha marina.  
 Bordón lleno de imágenes, en él la palma fina.  
 Esportilla a cuestras para resar aínda.  
 Los zapatos redondos y bien sobresolados,  
 Gallofas e bodigos lieve, e condensados  
 Destas castas romeros andan aparejados;  
 De yuso del sobaco va la mejor alfalfa.  
 Calabaza vermeja mas que pico de graja<sup>9</sup>.

### 1.1. Traslaciones de reliquias y peregrinaciones

La devoción cristiana medieval presenta dos fenómenos de espiritualidad popular contrapuestos y sucesivos en el tiempo: las traslaciones de reliquias y las peregrinaciones. En la Alta Edad Media se inicia en el Este el fenómeno de las traslaciones de reliquias<sup>10</sup>. Una parte de los restos mortales de un santo milagroso es trasladada a otro lugar con el fin de depositarla en un templo que luego se convierte en santuario y centro de romería. De este modo la iglesia canaliza la religiosidad popular mediante el proceso de la

<sup>8</sup> Insertamos aquí sólo los versos iniciales:

Men may leue alle gamys  
 That saylen to seynt Jamys!  
 For many a man hit gramys,  
 When they begyn to sayle.  
 For when they have take the see,  
 At Sandwyche, or at Wynchylsee,  
 At Bristow, or where that hit bee  
 Theyr hertes begyn to fayle. [¡Los que parten para Santiago han de renunciar a todos los placeres! Muchos son los que enferman cuando se hacen a la mar. Porque cuando salen de Sandwich, Winchelsea, o Bristol, o desde cualquiera otra parte, sus corazones comienzan a desfallecer].

<sup>9</sup> Arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor*, v. 1205 y ss. Cf. Alonso Romero, «Shakespeare y los símbolos de peregrinación a Compostela en una balada inglesa», *1 Congreso de Folclore Galego* (en prensa).

<sup>10</sup> La primera noticia que tenemos de traslación de reliquias es la de San Babybas. Cesar Galo (351-354) llevó su cuerpo a Daphné de Antioquía (cf. Vázquez de Parga, I, p. 15). Constancio trasladó a Constantinopla las reliquias de San Timoteo, San Andrés y San Lucas (*ibid*, p. 15).

veneración de las reliquias. Se trata de un tipo de culto indirecto consistente en una relación mágica con el santo que se transmite tocando o besando el relicario. Este fenómeno de las traslaciones dio origen a una cierta picaresca, dado que con frecuencia algunos miembros de la nobleza y del clero solían traficar con supuestos fragmentos de las reliquias de un santo con poder milagroso para venderlas o llevárselas a su pueblo a instalar allí un relicario del santo y obtener de este modo sustanciosos beneficios<sup>11</sup>.

## 1.2. Las peregrinaciones como fenómeno colectivo

Las traslaciones de reliquias tienen su contrapunto en la Baja Edad Media en el movimiento inverso de multitudes de peregrinos que se dirigen a los principales santuarios de la cristiandad<sup>12</sup>. La invocación directa al santo ante su imagen alienta el movimiento de las peregrinaciones, dado que las peticiones se invocan en presencia del santo que se cree que está presente en el lugar y les sirve de intermediario para alcanzar la presencia de Dios que se ve distante y lejano.

Es difícil entender los motivos de estas peregrinaciones masivas hacia los santuarios, aunque siempre hubo voces críticas que clamaban «Qui multum peregrinatur, raro santificantur». Como dice Jacobo da Varazze en su *Leyenda dorada*, «La fugitiva vida humana se divide en cuatro períodos: La vida errante (de Adán a Moisés), la vida de la renovación (de Moisés al nacimiento de Cristo), la vida de la reconciliación (la pasión de Cristo) y el periodo de la peregrinación que es nuestra vida en la tierra que deambulamos sorteando las penalidades del camino».

La vida era especialmente difícil y dura en el medievo por los continuos conflictos y penalidades: pestilencias, plagas, guerras fratricidas entre reinos, disidencias religiosas, etc. Todos los estamentos sociales viven sumisos bajo esta rueda dentada de la muerte. La constante presencia de enfermedades y violencia producía una forma peculiar de entender la vida como un

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>12</sup> Muchos santos y beatos han atraído el fervor de las masas en la Baja Edad Media: San Francisco en Asís, San Martín en Tours, San Bonifacio en Fulda, Santo Tomás Becket en Canterbury, San Patricio en Downpatrick, San Michele del Gargano, San Andrés en Amaldi, San Mateo en Salerno, San Nicolás de Bari en Ampulia, San Salvador en Oviedo, etc. Sin embargo, los santuarios más importantes del medievo eran Jerusalén, Santiago de Compostela y Roma. Existen indicios de peregrinaciones a Jerusalén ya en el s. II. Es de reseñar que el calendario litúrgico romano del año 354 incluía 29 santuarios que debían ser visitados al menos una vez al año. Hacia el año 400, la monja española Etheria confeccionó una guía de albergues para los que visitasen los santos lugares de Palestina. En Inglaterra el Venerable Beda (†735) catalogó los centros de peregrinación de varios santos desde el s. V al VIII. Como vemos, las peregrinaciones cristianas comenzaron ya en las primeras épocas del cristianismo.

tránsito hacia la eternidad: «inter mortuos mortem expectans». Además, la sociedad medieval creía realmente en la existencia del infierno y el purgatorio, de modo que la presencia del cristiano en la tierra no era más que una preparación para la vida eterna. Todo cristiano tenía que estudiarse las «artes bene moriendi». Desvalido en este mundo, el cristiano busca el amparo de un santo, al que invoca allí donde está su santuario, por eso se desplaza en peregrinación hasta ese lugar sagrado para invocar su protección. Aparece así la imagen y atuendo singular del romero ataviado con su esclavina, su escarcela, su bordón y su calabaza para el agua o el vino. De regreso, se ataviaba además de las insignias características del santuario (e.g. la vieira en Compostela). Todas estas insignias y elementos de peregrinación eran exhibidos en su localidad de origen en procesiones y banquetes ceremoniales. Muchos peregrinos eran enterrados con su atuendo de romero.

La práctica de las peregrinaciones se extendió y se regularizó en la Baja Edad Media. La iglesia aconseja la peregrinación a todos los miembros de la comunidad religiosa. Sin embargo, la sociedad laica se apuntó también a la dureza del camino para fortalecer su espíritu y redimir sus pecados. En el siglo XIII la peregrinación penitente estaba totalmente institucionalizada por la iglesia. Los herejes y criminales podían recibir como penitencia la obligación de peregrinar a un santuario<sup>13</sup>.

La austeridad del camino y la promiscuidad de lugareños y peregrinos desaconsejaba la peregrinación femenina. Alertaba un misionero inglés al arzobispo de Canterbury que prohibiese a las madres de familia y a las monjas ir en peregrinación al continente, dado que muchas caían en la prostitución, como él había observado en Lombardía y en la Galia<sup>14</sup>.

### 1.3. La peregrinación inglesa a Compostela

Un trabajo de esta naturaleza no puede abarcar todos los aspectos sociales, políticos y económicos que se desarrollaron en torno a las peregrinaciones, ni tampoco cabe hacer una exposición de las peregrinaciones inglesas medievales a todos los santuarios conocidos y nombrados en el medievo. Por ello, me centraré exclusivamente en las peregrinaciones inglesas a Compostela.

---

<sup>13</sup> El obispo de Rochester, Hamo de Hethe, conmutó en 1326 la pena impuesta a Mabel de Boclonde, culpable de adulterio con Simon Heyroun, por una peregrinación a Santiago de Compostela (cf. B. Tate, «As Peregrinacións marítimas medievais dende as Illas Británicas a Compostela» en *Santiago, Camiño de Europa: culto e cultura na peregrinación a Compostela* (Santiago, Xunta de Galicia, Consellería de Cultura e Xuventude, 1993), p. 162. En otro juicio en 1329 el clérigo John Lawrence fue condenado por participar en el asesinato del obispo de Exeter. Además de la pena impuesta se le obligó a peregrinar a Compostela y a Notre Dame de Puy (*Ibid.*, p. 162).

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 162.

Los motivos por los que muchos peregrinos ingleses eligieron Compostela como centro de gran peregrinación pueden ser similares a los que pudieron haber elegido Roma o Jerusalén. Sin embargo, es evidente que la elección de Compostela se debía en primer lugar a la notoriedad de este centro de romería y a la existencia de dos rutas (la terrestre y la marítima) perfectamente conocidas en Inglaterra. Además, las peregrinaciones a Compostela llegaron a ser tan masivas que se creó todo un entramado socio-económico que giraba en torno a esta actividad religiosa. Así, junto al clero que recomienda la peregrinación a Compostela como penitencia, surgen promotores que alientan esta actividad para obtener suculentos beneficios. Pronto aparece en escena un nutrido número de personas que se dedican a arreglar los papeles para que el desplazamiento del romero fuese autorizado por su señor, contactan con las compañías de barcos que se dedican al transporte de peregrinos, compran los pasajes, etc. Además, la ruta terrestre contaba con una infraestructura aceptable para el romero: albergues, posadas, pozos de agua, abrevaderos de animales, etc. No obstante, los verdaderos motivos de la peregrinación a Compostela no eran distintos de los que iban a otro santuario. Así, la inmensa mayoría iniciaba el camino para: a) pedir un favor especial al santo para sí o para un familiar impedido de poder acercarse al santuario del apóstol; b) buscar la curación o sanación. A Santiago se le atribuyen muchos milagros. A veces se mandaba a una legación para pedir por la ciudad o región sumida en una plaga o catástrofe; c) dar gracias al apóstol por una curación, o una buena fortuna (como haber sobrevivido a un peligro de muerte, tormenta, accidente, etc.; d) expiar los pecados y malas conductas («peregrinación penitencial» antes mencionada). En los Países Bajos la peregrinación era parte de la pena impuesta en los juicios civiles en la Baja Edad Media. No hay constancia de que el sistema legal inglés aplicase este tipo de pena. Era frecuente la sustitución, especialmente aquellas personas que no habían podido ir en vida, pedían a sus allegados que cumplieran ellos con la promesa; e) huir de la justicia, al menos temporalmente. A veces los siervos de la gleba utilizaban la peregrinación para escapar de la sujeción del señor. Incluso podía ser utilizada la peregrinación como un método de escapar del servicio de las armas; f) para redimir una pena de reclusión. Los penados y encarcelados podían completar a veces parte de su pena en una peregrinación.

Pero a muchos otros les movía exclusivamente la devoción, como a San Godric de Finchale que posiblemente peregrinó a Compostela poco antes de 1170<sup>15</sup>, o la vocación, como a Margery Kempe<sup>16</sup>. A otros les movía su espí-

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>16</sup> Margery Kempe esperó seis semanas en Bristol para embarcar, siendo incluso desautorizada por el obispo de Worcester (*ibid.*, p. 163).

ritu de lucha contra el Islam y se unen a los cruzados. Otras veces la visita a un lugar de peregrinación era incidental. Así, Henry de Blois, obispo de Winchester, pasó por el santuario de Compostela al regresar de Roma por vía marítima. Rehuyó la ruta terrestre ante el temor a ser atacado por Toscanos, Burgundios y Lombardos<sup>17</sup>.

Las peregrinaciones necesitaban un preparativo especial. En primer lugar era preciso un permiso de desplazamiento. Aunque el derecho consuetudinario («Common Law») regulaba la libertad de movimiento de las personas, esta libertad teórica estaba sujeta a la ineludible obligación de defender el reino, de modo que el monarca podía impedir a cualquier súbdito salir del país. Por este motivo toda persona que quisiese salir del país para ir en peregrinación necesitaba en primer lugar la licencia del señor feudal para abandonar el feudo en que habitaba, y en muchos casos se exigía el permiso real. Las licencias reales eran obligatorias para los magnates, alto clero, caballeros y hombres de armas en los periodos de conflicto bélico con Escocia y Francia (la Guerra de los Cien Años<sup>18</sup>). Henry de Blois, obispo de Winchester, fue severamente castigado por no solicitar permiso para peregrinar a Compostela. En los *Close Rolls* y en los *Patent Rolls* se encuentran numerosos permisos reales concedidos a peregrinos que eran solemnemente otorgados bajo la fórmula: «Licenciam concedimus et dedimus» o «*Peregre profecturus cum licencia regis*» para los que se disponían a peregrinar<sup>19</sup>. En los registros antes mencionados se nota un mayor control del peregrino que sale del país a partir del año 1344 y existe una reiteración de la obligación de obtener licencia de peregrino en los años 1350, 1354, 1355, 1358, 1381. En 1391 se obligó a los siervos y campesinos a que especificasen el motivo por el que se ausentaban del *Hundred* y la fecha de salida y regreso, dado que muchos de ellos usaban la peregrinación como pretexto para desligarse del feudo y su señor. También el clero necesitaba proveerse de la licencia de su superior jerárquico: el obispo de la diócesis, el prior del convento, el provincial de la orden, el decano-canónigo de la catedral, etc. La jerarquía eclesiástica llegó a imponer un tiempo de duración en la peregrinación de sus miembros. Así para peregrinaciones al continente, el clero establecía a sus miembros una periodización: 6 semanas para ir a San Denis, 16 semanas

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>18</sup> El conflicto bélico con Francia exigía un control riguroso de los peregrinos y de los barcos que los trasladaban, dado que la ruta marítima que bordeaba la costa francesa con destino a Santiago atracaba en puertos enemigos. Recuérdese que el reino de Castilla se había aliado con Francia en la contienda entre ésta e Inglaterra. Se temían labores de espionaje e incluso incorporaciones de mercenarios ingleses al ejército enemigo bajo la supuesta intención de peregrinaje.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 165.

para ir a Roma y Santiago, y 12 meses para Jerusalén. En realidad, existe toda una casuística de estas limitaciones.

Además del control de las licencias, las autoridades aduaneras y portuarias controlaban, mediante registros personales físicos, la salida de dinero y otros bienes del reino<sup>20</sup>. Desde el siglo XIII hubo restricciones para que los peregrinos saliesen del país con monedas de plata. En Dover, en Santiago y en las ciudades importantes del camino existían puestos de control y cambio.

Los propietarios de barcos necesitaban también licencia para trasladar peregrinos a Compostela. La primera licencia que se conserva data de 1235 cuando Enrique III autoriza a Simon Whistlegray a llevar peregrinos a Santiago y Jerusalén. Este tipo de licencias se expide hasta finales del siglo XV. Los *Close Rolls* y los *Patent Rolls* registran estas licencias hasta finales del s. XIV; sin embargo en los *Treaty Rolls* y en los Registros de Escritos y concesiones de Ricardo III se siguen anotando licencias hasta finales del s. XV<sup>21</sup>.

Las licencias de transporte de peregrinos por mar incluían un límite de peregrinos que podían viajar en el barco. Las licencias de barcos para el transporte de peregrinos que se conservan en los *Close Rolls* y en los *Patent Rolls* tienen un mismo formato, que se reduce a anotar el nombre del capitán, el nombre del armador, el nombre del barco, destino del barco y número de pasajeros permitido. A partir del siglo XVI las licencias incorporan nuevos datos relativos a las características físicas de la embarcación: medidas, tonelaje, etc.

Sin duda, son estas licencias de barcos un elemento de vital importancia para conocer la magnitud de la peregrinación inglesa a Santiago por las rutas marítimas. Así, sabemos que el año Jubilar de 1434 se expidieron 70 licencias de barcos para trasladar peregrinos a Santiago. El peregrino inglés, William Wey<sup>22</sup>, cuenta, en su relato de la peregrinación marítima a Santiago en marzo de 1456, que vio en la bahía de La Coruña 84 barcos, de los cuales 32 eran ingleses que transportaban peregrinos.

Storrs registró un total de 781 licencias a otras tantas embarcaciones entre 1235 y 1500<sup>23</sup>. Según Storrs, las concesiones de licencias de barcos decaen progresivamente entre 1456 hasta 1484, produciéndose una ligera

<sup>20</sup> B. Tate menciona el caso de un dominico que es obligado a devolver su dinero por salir con mayor cantidad de la estipulada en 1381 (*Ibid.*, p. 166).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>22</sup> William Wey sale de Plymouth en el «Mary White» el 30 de abril. Regresa el 5 de junio saliendo de la bahía de La Coruña y llega a Inglaterra el día 9 de junio (cf. Vázquez de Parga, *op. cit.*, I, p. 96 y B. Tate, *ibid.*, p. 165).

<sup>23</sup> C. Mary Storrs, *Jacobean Pilgrims from England from the early Twelfth to the late Fifteenth Century*, Santiago, Xunta de Galicia, Consellería de Cultura e Xuventude, 1993. (Cf. Apéndice del libro).

recuperación a partir del 1389, debido a la paz de Leuligham, hasta el 1399, siendo el Año Santo de 1395 el año en que mayor número de licencias se expiden. Siguiendo con el estudio de Storrs, entre 1423 hasta el Año Santo de 1428 sólo se concedió una licencia. Parece evidente que entre 1423 hasta finales de siglo la peregrinación marítima inglesa a Compostela se restringe a los años jubilaires. No obstante la peregrinación jubilar sigue siendo masiva. Así, en el Año Santo de 1434 se expiden 61 licencias de barcos, en el Año Santo de 1445 se expiden 39<sup>24</sup>.

Además de las licencias oportunas el peregrino realizaba otros actos jurídicos conducentes a la salvaguarda de sus bienes y derechos durante su ausencia. Frecuentemente, el peregrino nombraba un tutor, disponía de sus bienes en testamento en caso de muerte, dado que existían muchos riesgos en el camino. Sin embargo, muchos peregrinos morían ab intestato en el camino. En España, especialmente en las rutas terrestres de peregrinación se protegía al peregrino. Alfonso IX de León decretó en 1229 que los peregrinos en riesgo de muerte debían ser libres de disponer de sus bienes si lo deseaban, de modo que sus últimas voluntades fuesen respetadas en los países de origen. Se disponía, además, que, en caso de muerte, el familiar o amigo del peregrino debía llevar las pertenencias del difunto a los herederos de aquél; si no le acompañasen ni familiares ni amigos, las pertenencias pasaban a la iglesia que le daba sepultura y al rey en partes iguales. Similares decretos propugnó Alfonso X de León y Castilla en 1254.

Una vez conseguida la licencia y protegidos sus bienes y derechos, el peregrino se disponía a obtener un pasaje para embarcar, bien para cruzar el canal y seguir la ruta terrestre francesa o bien hacer la travesía directamente por alta mar hasta La Coruña o bordeando la costa cantábrica protegiéndose en los puertos de la costa en caso de tormenta. El dinero para el viaje se obtenía de los propios recursos, o de la generosidad de otros (amigos, cofradías, gremios, etc.). Ricos y pobres tenían que pagar su comida, a veces tenían que pagar peajes y portazgos para entrar en ciertas zonas o mercados. Además, al llegar a Santiago debían depositar una ofrenda al santo. Los magnates recaudaban dinero entre sus súbditos para costear el viaje<sup>25</sup>. Muchos de estos hacendados solían peregrinar acompañados de un séquito de personas, familiares, amigos y hombres de armas que velaban por la seguridad del séquito. Muchos se hacían al camino pidiendo limosna. Sin embargo, existían muchas cofradías y gremios que recaudaban dinero para que sus miembros pudiesen ir algún día en peregrinación a un santuario de la cristiandad.

---

<sup>24</sup> Cf. B. Tate, *op.cit.*, p. 173, que recoge los datos de Storrs.

<sup>25</sup> Peter des Roches, obispo de Winchester, recaudó dinero a sus arrendatarios libres para su peregrinación a Compostela.

La mayoría de los peregrinos hacían el camino entre el 1 de marzo y el 31 de agosto, incluso los que hacían la ruta marítima.

### 1.3.1. La ruta terrestre

El camino terrestre era penoso y con gran variedad climática. Los relatos de peregrinos coinciden en destacar la aridez de las Landas en Francia o el difícil acceso en la travesía de los Pirineos y el paso de Roncesvalles. Algunos peregrinos alquilaban mulas para transportar su carga por estos parajes, dado que el caballo no se adaptaba a la orografía del terreno.

Sin duda, son los diarios de peregrinos («itinerarios») la fuente más fiable para estudiar la vida cotidiana del peregrino y las condiciones del camino. Nos referimos en especial a los itinerarios de Purchas (1420), Robert Langton (1520)<sup>26</sup> y Andrew Boorde (1538)<sup>27</sup> de Inglaterra a Compostela. Sin embargo, me centraré exclusivamente al itinerario que descubre Samuel Purchas de un peregrino que hizo el camino a Compostela en 1420, dado que pertenece a la época objeto de este estudio.

Samuel Purchas (1577-1626), estudiante de Cambridge y Oxford, vicario de Thames-Side en Essex y más tarde en Londres, se dedicó a la literatura de los viajes y a impulsar la expansión de Inglaterra en otros territorios. Sus relatos son de gran valor como documentos geográficos. Fue continuador de las colecciones enciclopédicas iniciadas por el geógrafo Richard Hakluyt, que recoge en su obra editada un año antes de su muerte, *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes; Contayning a History of the world, in Sea Voyages and Lande Travells, by Englishmen and Others*<sup>28</sup>. Esta obra fue una fuente de inspiración para los románticos, especialmente para Coleridge.

---

<sup>26</sup> Robert Langton estudió en Oxford y en Italia y recorrió toda la Europa Occidental. Peregrinó a Jerusalén pasando por Compostela y Roma. Langton dejó escrito su itinerario de forma muy escueta indicando los lugares por los que pasaba sin hacer comentarios de las condiciones de vida de los lugareños o sobre la orografía del camino y sus alrededores tal y como lo hace el peregrino de Purchas.

<sup>27</sup> Andrew Boorde (1490...), físico y autor de la primera guía inglesa de Europa (*Guidebook to Europe*). Estudió en Oxford y visitó las universidades de Orleans, Poitiers, Toulouse, Montpellier y Wittenberg, y, como él dice, vio «muchos vicios abominables» en Roma. Peregrinó a Santiago de Compostela haciendo el viaje por mar hasta Burdeos, que entonces pertenecía a la corona inglesa. Esta era la ruta normal de los peregrinos británicos, hasta el extremo de que el rey Ricardo I de Inglaterra dirigió una expedición desde Burdeos hasta Dax y Bayona para castigar a los bandidos que atacaban a los peregrinos. Boorde fue a prisión al final de sus días por mantener un burdel en su casa en Winchester. Cf. su libro *The Fyrst Boke of the Introduction of Knowledge* (Londres, 1544, reed. Londres 1870) en el que comenta que la ruta terrestre a Compostela es horrible y aconseja el trayecto por mar.

<sup>28</sup> Obra editada en 4 vols. en 1625. En 1905-1907 se edita en 20 vols. por James MacLehose and Sons en Glasgow. El poema que contiene el itinerario de un peregrino a Compostela

El itinerario que edita Purchas de un peregrino<sup>29</sup> que dejó un poema escrito de su ruta terrestre a Jerusalén pasando por Compostela y Roma merece ser reproducido literalmente al menos hasta su llegada a Compostela [Traduzco en prosa directamente del texto medieval]:

Me hago a la mar en Plymouth, y desembarco en la Bahía de Brest en Bretaña. Descansamos allí dos días, y nos dirigimos a través de Race a Burdeos, a aquella hermosa ciudad, y allí estuve tres días; y desde allí a Bayona, ciertamente aquella es una ciudad hermosa, y desde allí a San Juan Pied-de-Port, con seguridad ciudad importante de Navarra. Está bellamente colocada en lo alto de la montaña, allí es necesario pagar portazgo para acceder a la ciudad. Créanme, tienes que jurar sobre el Evangelio por cada pieza de oro, y allí necesitas primero tener Jacas [«Jakkes», moneda de cobre utilizada en Reino de Aragón cuya antigua capital era Jaca] si quieres seguir con tu oro. El atuendo que las mujeres colocan en su cabeza tiene la forma de una mitra; llevan puesta una capa de paño a rayas, y hay muchas mujeres feas.

Luego el camino nos lleva al valle de Roncesvalles, un paso oscuro, te lo aseguro. El avituallamiento es muy necesario allí, porque mi boca estaba seca en aquel paso. En la cima del monte, distante, está un monasterio de Nuestra Señora de la orden de San Agustín, y allí dentro está el pozo de Roldán y Oliveros. Desde allí directo a Pamplona, la ciudad más importante del reino de Navarra, una ciudad grande y hermosa. Barcos y barcasas llegan allí también. Y desde allí a la ciudad de Keer a treinta millas de distancia [hoy no podemos identificar este pueblo].

Luego a Logroño, en España; aquella es ciertamente la última ciudad del reino de Navarra. Las Jacas apenas tienen valor allí, porque allí comienzan los Maravedíes. Todo es de lata, no tienen nada de plata [...] Cambias una Corona por 80 Maravedíes tanto seas señor o siervo. Luego de Logroño a Santo Domingo de la Calzada hay más de 10 millas. Y desde allí a Grañón, donde la gente sufre muchas penalidades. Está en lo alto de una montaña y los judíos son los señores de aquellas tierras. Hay que pagar peaje y portazgo allí por todas tus pertenencias grandes y pequeñas antes de proseguir; son muy exigentes con el portazgo porque a su vez tienen que pagar ellos tributo al rey de España.

Desde allí tienes que ir a Puente de la Reina. Allí un hombre guarda la entrada. Un buen lugar y vino horrible; allí hay provisiones de todo tipo y excelentes. Seguimos a Puente del Paraíso, hay que pagar tres veces para cruzarlo. Y así desde allí a la ciudad de Burgos, ciertamente una ciudad grande y hermosa. Y desde allí al Hospital del

---

el año 1420 aparece en el vol. VII, págs 527-70. La Xunta de Galicia, a través de su Consellería de Cultura e Xuventude, publicó en 1995 una edición comentada de los itinerarios de Purchas y Robert Langton realizada por B. Tate y T. Turville-Petre con el título *Two Pilgrim Itineraries of Later Middle-Ages*.

<sup>29</sup> Probablemente se trata de un peregrino del norte de Inglaterra, dado que el texto que recoge Purchas tiene características propias del dialecto del norte, aunque pudo haber sido revisado o copiado posteriormente por un copista del norte.

Rey, te sientes feliz de cruzar aquel río. Y así seguimos a San Antón, y los Maravedies son aceptados en todas partes.

Desde allí directamente a la ciudad de León. Hay muchas ciudades hermosas entre ellas. Hay que pagar tributo por pasar la ciudad. Más allá, al pasar el puente, a tu derecha está el camino a San Salvador de Oviedo, donde se ven dos potes en los que el agua se vuelve vino en Architriclyne. Hay muchas otras reliquias allí, y las montañas son extraordinariamente altas y distantes. Las mujeres no usan lana, pero se envuelven todo el cuerpo en cuero, y sus cabezas están extrañamente ataviadas formando una cresta envuelta en un paño envuelto en espiral que se eleva en sus frentes como el cuerno de un unicornio. Y los hombres visten jubones cortos, van descalzos y saltan con gran facilidad. Un caballero es de origen humilde, no viste polainas y va siempre con escudero. Un sirviente porta tres flechas en su mano y así caminan por doquier. Aquí el vino es tan espeso como la sangre y pone a la gente loca. El alojamiento no es bueno en absoluto, es causa de gran descontento para todos los peregrinos. No usan mesas para comer, sino que se sientan en el suelo desnudo, y así se sientan todos juntos lo mismo que en Irlanda.

Luego desde la ciudad bella de León verás desde aquel puente del que he hablado en el camino a tu izquierda que se extiende sobre un brezal y nos conduce a Astorga. Es una ciudad agradablemente situada allí donde se encuentran las grandes montañas, y siguiendo así llegas a Villafranca, un territorio hermoso donde también hay viñedos. Las uvas «Raspis» crecen a lo largo del camino y puedes probarlas si quieres.

Desde allí entras en un valle profundo hasta llegar a la montaña de la Faba, colinas altas y se oye el sonido del mar español, el sonido es muy alto, ciertamente. Y así avanzas a Santiago, todos los peregrinos siguen por este camino, y luego al monte de Nuestra Señora, allí el prior está muy desacreditado. Y luego seguimos a Lugo, hay muchos otros pueblos.

Y luego a Santiago, aquel santo lugar, allí encontrarás una gran dicha. Dos millas antes de llegar a la ciudad pasas por una capilla de piedra con cuatro pilares de piedra de gran esplendor, está en lo alto de una colina, y desde allí tienes la primera vista de Santiago, el Monte del Gozo. Se obtienen cien días de perdón en la capilla si lo pides.

Luego a Santiago, dentro de la ciudad. Lleva algún tiempo relatar todos los términos de las indulgencias. Es una gran catedral, ancha y larga; el edificio antiguo es sólido, y hay sólo unas pocas ventanas de cristal en cada galería dentro de la catedral. Hay ocho cardenales destinados especialmente para confesar, es cierto, y tienen total autoridad para confesar todo tipo de pecado y dar cualquier tipo de penitencia y absolverte de todo; es un privilegio concedido por el Papa. Ahora te describiré las indulgencias, en qué lugar las obtendrás. En el ala norte del edificio hay perdón y gran dicha. En la capilla de la derecha entre los visitantes se obtienen 300 días de perdón. Además, en el altar mayor se obtiene el perdón de tres días en cualquier momento del año. Santiago yace bajo el altar mayor, está escrito su nombre en una lápida en el coro. En todos los altares alrededor se obtienen 40 días de perdón. En las tres puertas bajo el coro se concede remisión plena una vez al año, y 40 días de perdón en cualquier momento del año; una inscripción en una lápida lo dice. En el lado sur detrás de la puerta se halla una gran pieza de piedra, cuando la campana toca las nueve, la puerta se abre y una campana suena vigorosamente. Allí la gente ve la cabeza incorrupta de Santiago el Menor insertada en oro; allí los peregrinos hacen sus ofrendas en interés del

gran Santiago. Y allí en un altar donde Santiago dijo misa se obtienen tres días de remisión si se pide. Según se desprende de la inscripción de la lápida ya no hay más perdón en este lugar. Desde allí a Padrón, la primera ciudad donde Santiago desembarcó y está a 24 millas de Santiago. No hay ni grano ni vino allí, y luego fui a Pontevedra...

### 1.3.2. *La ruta marítima*

Pasamos a describir ahora la ruta marítima a Santiago utilizada por los ingleses. Las peregrinaciones marítimas británicas son conocidas ya en los siglos VI y VII. Los monjes irlandeses adoptaron la peregrinación como un ejercicio ascético<sup>30</sup>. La literatura anglosajona tiene abundantes referencias a la vida errante como forma de fortalecimiento espiritual<sup>31</sup>. Incansables viajeros británicos se echaron al camino en peregrinación a los santuarios de la cristiandad. Algunos fundaron sus monasterios en su camino, otros, conocidos como «gyrovagi», hacían del camino su medio de vida<sup>32</sup>.

Todo peregrino camino de Compostela podía tomar tres rutas. La más corta era la ruta de Dover a Calais o Wissant. Se tardaba unas 8 horas con tiempo favorable. Otra alternativa era la travesía de Southampton o Poole<sup>33</sup> al estuario del Garona o Bayona, desde donde los peregrinos tomaban el camino francés. La tercera travesía marítima, que duraba entre 4 y 15 días dependiendo del tiempo, salía de los puertos ingleses o galeses hacia Galicia parando en San Malo, La Rochelle, y finalmente La Coruña. Este era el puerto favorito en la Edad Media<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> *The Anglo-Saxon Chronicle* nos habla de tres monjes irlandeses que, por amor a Dios, quisieron vivir peregrinación constante. La Crónica nos habla de cómo pasaron de Irlanda a Cornualles en una barca de dos pieles y media y cómo alcanzaron la costa en siete días.

<sup>31</sup> Entre los «Britonnes peregrinabundi» podemos citar a San Malo de Cardiff, primer obispo de Rennes; San Ninio de Solway, que se asentó Tours; San Columba estuvo en Milán en el año 595.

<sup>32</sup> B. Tate, *op. cit.*, p. 162.

<sup>33</sup> Los puertos ingleses de embarque de peregrinos y mercancías más importantes en la Baja Edad Media eran Newcastle-upon-Tyne en la costa este, aunque existían numerosas bahías de embarque entre Wash y Londres y el estuario del Severn. En la costa occidental destacaban Pembroke en Gales, Poole en Dorset, Lymington en Hampshire. En el suroeste se destacaban Newcastle, Bristol, Dartmouth, Fowey y Poole. En la costa sudeste, los puertos más importantes son los de Southampton, Londres, Winchelsea, Southwold, Cley y Cromer. Southampton conserva todavía la puerta del peregrino. En Irlanda existían dos puertos importantes: Galway en el oeste y Dublín en el este; desde ellos se dirigían al Canal de Bristol y desde allí seguían las rutas inglesas (Cf. Elisa Ferreira, *La ruta ineludible: las peregrinaciones colectivas desde las Islas Británicas en los siglos XIV y XV*).

<sup>34</sup> Las peregrinaciones marítimas a Compostela se intensifican a partir del s. XII. El viaje más corto solía tardar 6 días al puerto de La Coruña, pero en todo caso dependía del

Las rutas estaban diseñadas teniendo en cuenta la actividad comercial que se desarrollaba en los diferentes puertos. Muchos barcos llevaban peregrinos hasta Gascuña, desde donde partían con dirección a Burdeos incorporándose al camino francés. En Gascuña los barcos cargaban mercancías (vino, aceite, etc.) con destino a Inglaterra. Las rutas podían sufrir modificaciones por motivos políticos. Así, sólo a modo de ejemplo, en el reinado de Enrique de Trastámara los barcos ingleses que se dirigían a España necesitaban el permiso del rey francés para atracar en sus puertos.

El relato más completo de las peregrinaciones marítimas inglesas a Compostela en el siglo XII se debe a los cruzados británicos Osborne y Arnolfo<sup>35</sup>. Formaban parte de un contingente de 10.000 hombres de una flota concentrada en el puerto inglés de Dartmouth para participar en la 2ª Cruzada proclamada por Eugenio III en marzo de 1146. En el mes de mayo de 1147 se reúnen en este puerto, según testimonio de Osborne, 164 barcos (200 según Arnolfo), en los que iban diversas gentes de diferentes lenguas, costumbres y nacionalidades. Se formaron tres flotas de barcos: una de borgoñones, otra de flamencos y una tercera de ingleses, principalmente de la zona de Norfolk y Suffolk, zona de Londres, Kent y otros, pero básicamente de la zona oriental inglesa. Sabemos, según el relato de Osborne, que iban mujeres a bordo, dado que una de las normas que tenían que observar durante la travesía prohibía a las mujeres llevar vestidos lujosos o dejarse ver en público en la cubierta del barco.

Embarcaron el viernes anterior a la Ascensión. De noche les invadió la niebla y se vieron dispersados y desorientados. La flota de los cruzados tardó dos días en alcanzar la costa bretona (185 millas) y en tres días más llegaron a las costas asturianas, pero antes de alcanzarlas se desató una fuerte tormenta al atardecer. Cuenta Osborne que oía el alarido de las sirenas,

---

viento y las mareas. Muchas veces se paralizaba el viaje en el puerto de La Rochelle, en la costa atlántica francesa, en el estuario del Garona o en Burdeos. El puerto de destino era generalmente La Coruña, considerado un puerto muy protegido. Desde allí se continuaba a pie hasta Compostela. En un itinerario marítimo de la primera mitad del siglo XII, que aparece en un escolio de un manuscrito de la obra de Adán de Bremmen, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, se señala la ruta de navegación que seguían los peregrinos del norte de la Europa continental a Compostela. Zarpaban del puerto de Ribe, Dinamarca, y al llegar a Prawle Point, al sur de Dartmouth, atravesaban el canal, llegando a Saint Mathieu, en la costa occidental de Bretaña, en un solo día (Almazán, V., 1995, p. 21). Allí esperaban la llegada de vientos favorables para alcanzar el puerto de La Coruña en tres días y tres noches (*Ibid.*, p. 21).

<sup>35</sup> El papa Urbano II prometió en el Concilio de Clermont (1095) la misma indulgencia plenaria que obtenían los peregrinos del Santo Sepulcro a los que fuesen en ayuda del imperio bizantino amenazado por los turcos. Masas enardecidas «tomaron la cruz», cosiendo a sus vestidos una cruz en señal de voto. Los privilegios espirituales prometidos a los cruzados y la seducción de la peregrinación atraieron a muchedumbres. El relato de Osborne se conserva en el Códice nº 470 de la Biblioteca del Christ's College de Cambridge; y el de Arnolfo en el monasterio Aquicintense.

que primero eran gritos de dolor y luego risas y carcajadas<sup>36</sup>. Al día siguiente amainó la tempestad y llegaron a Gollim<sup>37</sup> (Gijón) sólo 50 naves; otras fueron a recalar a Viveiro, y otras probablemente desaparecieron. Los cruzados avanzaron de Gijón a Ortigueira y luego se dirigieron a la Torre del Faro (La Coruña), donde dice Osborne que existe un gran puente de piedra de muchos arcos, en total 24 arcos<sup>38</sup>. La Torre del Faro es La Coruña que aparece por primera vez en Códice Calixtino<sup>39</sup> con el nombre de Crunia. Los cruzados se dirigen al puerto del Tambre<sup>40</sup>. Después se dirigen al Sepulcro del Apóstol, donde llegan el Domingo de Pentecostés, 8 de junio, y posteriormente siguen camino de Braga en Portugal. Recordemos que esta flota de unos 10.000 cruzados que había salido del puerto de Dartmouth en 164 barcos en mayo de 1147 pretende bordear la Península Ibérica y unirse a Luis VII y Conrado III en Tierra Santa. Sin embargo, en tierras de Portugal atienden a la llamada de Alfonso Enrique, que pide ayuda a los cruzados para liberar Lisboa todavía en manos de los árabes. Algunos de los cruzados se olvidaron de Jerusalén y se establecieron en Lisboa, como Gilbert de Hastings, que se convirtió en el primer obispo de la ciudad.

Los peregrinos se enfrentaban a muchos peligros por tierra y mar. En el mar sufrían naufragios, tormentas, mareas, pero sobre todo el ataque de los piratas. En 1243 un barco que regresaba a Inglaterra fue asaltado por piratas ingleses, que no respetaron a sus propios compatriotas. La mayor parte de los viajes se realizaba en convoyes, según indican los decretos de 1226 y posteriores. Este tráfico agrupado se hacía no sólo por temor a los naufragios, sino también a los piratas. Era frecuente que un pirata lo fuese un año y fuese transportista el siguiente. Así tenemos constancia de Henry Pay de Poole. Los piratas no sólo atacaban en alta mar, a veces entraban en los mismos puertos. Piratas franceses arrasaron el puerto de Poole en 1377.

---

<sup>36</sup> En la Edad Media se creía que en el mar vivían criaturas semihumanas, hombres y mujeres marinos que se alimentaban de peces, pero eran inofensivos y temían a los hombres.

<sup>37</sup> El puerto de Gollim debe de ser Gijón, dado que se dice que está a diez millas de Oviedo, donde se menciona la Iglesia de San Salvador.

<sup>38</sup> Tal vez el referido puente hubiese sido una arcada arquitectónica en el propio muelle.

<sup>39</sup> Compuesto en torno a 1140.

<sup>40</sup> Probablemente se refiere a Noya, aunque la distancia que se menciona de 7 millas de Santiago podría inducirnos a creer que se trata de Padrón. Sin embargo, el hecho de que se hable de la dureza del camino, de la existencia de muchas fieras, y de que la vida es muy pobre y no existen sembrados de cereales, nos sugiere que el puerto al que llegan es Noya. En dicha localidad costera les sorprendía que existiesen peces que diesen calambrés. Tal vez se refiere a la raya torpedo que produce descargas eléctricas; se la conoce en Galicia como *formigón* o *tembladeira*.

Eran frecuentes las tormentas en las rutas marítimas, origen de algunos naufragios conocidos, como el de 1332 en el que naufragó un barco lleno de peregrinos cerca de las costas de Somerset. Otro de los graves peligros era el consumo de agua y comida contaminadas, o la fiebre producida por picaduras de insectos, como los tábanos, «tavones», de las Landas bordelesas. Sin embargo, el mayor peligro no procedía de la naturaleza, sino del propio hombre. Ciertamente el peregrino era protegido por decretos pontificios y reales. El Concilio Laterano de 1123 imponía la excomunión a todo aquel que robase a un peregrino, y los reyes de Navarra y Castilla castigaban severamente la vulneración de la seguridad del peregrino. El canon IV del Concilio de León de 1114 establece que los peregrinos pueden circular libremente por los reinos españoles<sup>41</sup>. El Rey Alfonso IX de León decretó sanciones para los que atentasen a la integridad y seguridad de los peregrinos<sup>42</sup>. El Fuero Real prescribe el derecho a circular libremente por todo el Reino:

ellos e sus compañías, con sus cosas seguramente vayan e vengan e finquen ca razón es que aquellos que bien fazen que sean por nosotros defendidos e amparados en las buenas obras e que por ningún tuerto que ayan de recibir no dexen de venir ni de cumplir su romería. Onde defendemos que ninguno les faga fuerza ni tuerto ni mal ninguno...<sup>43</sup>

El Rey Alfonso X el Sabio incluye en las *Partidas* una normativa destinada a la protección del peregrino:

Romeros e pelegrinos son omes que fazen sus romerías e pelegrinajes por servir a Dios e honrar los santos, e por sabor de fazer esto estranan se de sus logares, e de sus mugeres, e de sus casas, e de todo lo que han, e van por ajenas, lazerando los cuerpos, e desprendiendo los aueres, buscando los santos. Onde los homes que con tan buena intención, e tan santa andan por el mundo, derecho es, que mientras en esto andouieren, que ellos e sus cosas sean guardados, de manera, que ninguno no se atrea de yr contra ellos, faziéndoles mal<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> «Ut negotiatores et peregrini et laboratores in pace sint, et securi per terras eant, ut nemo eos vel eorum res manus mittat», citado de E. Valiña Sampedro, *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*, Lugo, Diputación de Lugo, 1971, p. 20. Cf. también Vázquez de Parga, *op. cit.*, I, p. 256.

<sup>42</sup> «peregrini Dei et beati Jacobi per uniuersorum regnum nostrum ab omnibus melestiis sint immunos..., nemo sit ausus...aliquam eis violentiam irrogare. Quicumque autem horum aliquid fecerit..., decem mor (abetinus) pectet...de domo domini sui foris mittatur...publice fustigetur» (*ibid.*, p. 21).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 39.

De hecho, el derecho internacional equipara al peregrino al comerciante. Sin embargo, los peregrinos sufrían constantes robos y engaños y violencia física. La inseguridad del peregrino era constante, en el camino, en el barco, en las tabernas, en los hospicios y posadas, etc. Así, en Gascuña el señor feudal Williwim Chisi había robado a muchos peregrinos, hasta que Ricardo I lo capturó y lo colgó en 1190<sup>45</sup>. En 1233 John Newmarket fue desposeído de sus joyas por su propio Chaplain. Otros corrían más riesgos de modo que no sólo sufrían la violencia del robo, sino incluso la muerte. En los albergues, los peregrinos eran objeto de engaños y robos; era muy frecuente que los ladrones se uniesen con traje de peregrinos a los romeros y por la noche los desvalijaran. Muchos de estos ladrones eran luego castigados con el ahorcamiento. En Estella en 1330 se cuenta que un inglés preparó unas pócimas y brebajes que los peregrinos bebieron y una vez dormidos fueron saqueados<sup>46</sup>.

En la travesía marítima los peregrinos comían carne salada, arenques, bacalao y bizcochos muy duros que se ablandaban con vino, agua o cerveza, bebían también vino de malvasía contra el mareo. El capitán tenía la obligación de atracar en ciertos puertos para abastecerse de agua, pan y sal. Solían hacer la travesía en la cubierta, dado que la parte inferior del barco era muy caliente y pestilente por el hacinamiento y el olor de los animales. Dormían bajo cubierta hacinados compartiendo espacio con algunos animales domésticos, aunque a cada peregrino se le asignaba un lugar justo para dormir y un saco de paja. Los peregrinos podían llevar gallinas, conejos y cabras para proveerse de carne y leche en la travesía y posteriormente en tierra; también podían cocinar a bordo utilizando un hornillo sobre la arena de la sentina, aunque esta práctica sólo se autoriza a partir del siglo XIV. Los barcos no estaban equipados con reservados para que los peregrinos pudiesen hacer sus propias necesidades, de modo que tenían que arriesgarse haciéndolo por la borda. El Códice Calixtino cuenta que en 1104 un peregrino que regresaba de Jerusalén cayó al mar en el momento que defecaba por la borda. Su invocación al apóstol Santiago le salvó de la muerte y llegó al mismo puerto de la embarcación después de vagar durante tres días y tres noches. Los peregrinos solían pasar el tiempo en la travesía jugando a las cartas y a los dados, cantando, charlando o escuchando lectura en voz alta. Eran muy frecuentes las algaradas y disputas entre peregrinos producidas por el hacinamiento y los tratos de favor de la tripulación hacia los peregrinos más

---

<sup>45</sup> Los barcos que salían de Inglaterra con destino a Francia o España solían atracar en Burdeos, puerto que entonces pertenecía a la corona inglesa. Era la ruta más utilizada por los peregrinos ingleses. El mismo rey Ricardo I de Inglaterra, hallándose en Burdeos, dirigió una expedición hasta Dace y Bayona para castigar a los bandidos que atacaban a los peregrinos.

<sup>46</sup> Storrs, *op. cit.* se refiere a la inseguridad del peregrino en las pp. 75-82.

puedientes. Eran también muy frecuentes los robos y las peleas con empleo de armas blancas, aunque el capitán solía imponer una férrea disciplina en el barco no sólo para evitar los altercados, sino también para mantener la nave limpia de parásitos y ratas. Los barcos que transportaban peregrinos tenían un régimen estricto de actividades durante el día relativas a los oficios religiosos, misas, rezos, etc.<sup>47</sup>

### 1.3.3. Posición social del peregrino jacobeo

No hay evidencia de peregrinaciones inglesas a Compostela antes de la invasión normanda (1066). A modo de anécdota, cabe señalar que el cronista Wace<sup>48</sup>, en su *Crónica Roman de Rou*, narra que Walter Giffard, señor de Longueville (Normandía), estuvo en Compostela. A su regreso se llevó a Normandía un caballo de batalla español utilizado por Guillermo el Conquistador en la batalla de Hastings. Sin embargo, el primer testimonio fiable que se conoce de la llegada de un peregrino inglés a Santiago se recoge en la *Crónica Compostelana* en 1077. Se trata de Ansgot, procedente de Burwell, en Lincolnshire. Según la *Crónica*, Ansgot y otros mercaderes se dirigían a Compostela, después de desembarcar. En el camino fueron asaltados por unos ladrones, que fueron posteriormente apresados por orden del arzobispo Gelmírez y obligados a restituir las mulas y las mercancías robadas a los ingleses. Según cuenta Storrs, a su regreso a Inglaterra Ansgot pidió al obispo de Lincoln autorización para fundar en su pueblo un priorato de Santiago dependiente de la abadía de la Sauve Majeure, en Aquitania<sup>49</sup>.

La hija de Enrique I, rey de Inglaterra, Matilde, que había estado casada con Enrique V, Emperador de Alemania, llegó a Compostela en 1125 cuando contaba con 27 años. En Santiago el cabildo la obsequió con la reliquia de una de las manos del Apóstol. Según Cuenta López y López, a su regreso a Inglaterra, Matilde cedió la reliquia a la Abadía de Reading<sup>50</sup>, fundada por

<sup>47</sup> B. Tate, *op. cit.*, se refiere a las condiciones físicas del barco, el hacinamiento de los peregrinos, las comidas y otras actividades en la pág. 167. Véase también Storrs, *op. cit.*, pp. 103-108.

<sup>48</sup> Wace (1100-1174) es autor de dos crónicas en verso, *Roman de Brut* (1155) y *Roman de Rou* (1160-74), en memoria de los fundadores de los bretones y normandos, respectivamente.

<sup>49</sup> Vázquez de Parga, *op. cit.*

<sup>50</sup> Enrique VIII llevó a esta abadía santiaguesa a su mujer, Catalina de Aragón. Catalina se encomendó al Apóstol en Santiago de Compostela antes de salir de España en 1501. Parece ser que ese día el *botafomeiro* se soltó de sus argollas saliendo por la puerta de las Platerías. Presagio del infortunio de la pobre infanta española (recogido por Nina Epton). Felipe II, cuando iba a Inglaterra para casarse con María Tudor, visitó Compostela en 1544, y con su esposa visitó la abadía de Reading.

su padre en el año 1121. En 1135 llega a Compostela el hermano del rey Stephen, Henry de Blois, abad de la abadía de Glastonbury y obispo de Winchester. San Godric estuvo en Compostela en algún tiempo antes de 1170, año de su muerte. Godric fue en su juventud vendedor ambulante, comerciante, marinero y peregrino. Visitó los santuarios de San Andrés (Amalfi), Roma, Santiago y Jerusalén. Se retiró finalmente para vivir como ermitaño en Finchale, cerca de Durham, posteriormente un celebrado lugar de peregrinación<sup>51</sup>.

A pesar de la devoción que los monarcas ingleses mostraron tener por el Apóstol, ningún rey de la dinastía normanda o Plantagenet estuvo en Santiago de Compostela. Aun así, Enrique II, después del asesinato de Tomas Becket, pensó en ir a Santiago de Compostela como penitente, dado que llegó a pedir un salvoconducto al rey Fernando II de León. Eduardo I, siendo todavía príncipe, cuando vino a Castilla para llevarse a Leonor, fue armado caballero ante la imagen de Santiago en Las Huelgas de Burgos. También Eduardo III pidió un salvoconducto a Alfonso XI de Castilla para ir a Santiago, aunque finalmente no vino. Sí estuvo ante el Apóstol Juan de Gante, duque de Lancaster, hijo de Eduardo III y hermano del Príncipe Negro. Juan de Gante, en su reivindicación de la corona de Castilla, consiguió del Papa Urbano VI el privilegio de cruzada en 1386 partiendo de Plymouth con una gran flota de «cruzados», desembarcando en La Coruña el día de Santiago. Un relato completo de las hazañas del Duque de Lancaster en Galicia y España se halla en las Crónicas de Froissart<sup>52</sup>. Uno de los peregrinos ingleses más famosos fue Margarita Brunham o Kempe, la célebre devota del siglo XV, naci-

---

<sup>51</sup> Godric combina las características de peregrino, mercader, pirata y santo. Sabemos de él que hacía milagros y convenía a mucha gente para peregrinar a Compostela. En el mismo año de su muerte, un clérigo le pide permiso al santo para peregrinar a Compostela y le dice que morirán ambos antes de que regresase el clérigo. Se habla también de una mujer enferma que visitó dos veces Compostela para recuperar la salud, pero fue ante la tumba de Godric donde consiguió sanar. Como vemos uno de los motivos de la peregrinación Compostela era la de recuperar una salud maltrecha. Otras colecciones de milagros, como las de santo Tomás Becket y San Guillermo de Norwich (1172), contienen relatos de tremendas tempestades en el mar camino de Santiago. La mujer del cocinero del Cabildo de la catedral de Norwich estuvo a punto de naufragar en su regreso de una peregrinación a Compostela y a San Gilles, en La Provenza.

<sup>52</sup> Froissart describe la llegada a Santiago de la Familia del Duque de Lancaster: en su primer viaje fueron a la catedral y todos sus hijos rezaron sus oraciones e hicieron valiosas ofrendas. Según Froissart, el duque, la duquesa, y sus hijas Philippa (más tarde reina de Portugal) y Katheryn (más tarde reina de Castilla) se alojaron en la abadía, mientras que otras nobles como Sir John Holland y Sir Thomas Moreaux y sus esposas se alojaron en la ciudad. Todos los demás señores y caballeros se alojaron fuera de la ciudad en granjas y casas de madera, ya que había muchos árboles. Allí consiguieron carne y vino, y los arqueros ingleses estaban casi siempre borrachos y cogían fiebres, y les dolía tanto la cabeza que no podían valerse en todo el día.

da en Bishop's Lynn, hoy King's Lynn, que tuvo 14 hijos con su marido John Kempe. Se dice que su marido la convenció para que hiciese voto de castidad. En su nueva vida de devota peregrinó a Tierra Santa y a Roma entre 1413-1415. Recuperada de una enfermedad decidió peregrinar a Santiago pidiendo limosna para costearse el viaje; a pesar de las acusaciones de herejía que se vertían contra ella, después de varios días de espera en el albergue de peregrinos de Bristol, llegó a Santiago en Julio de 1417.

Desde comienzos del siglo XII hasta finales del XV, época de esplendor de las peregrinaciones, centenares de obispos y nobles ingleses peregrinaron a Santiago. El número de sacerdotes, frailes y gentes de humilde condición se cuenta por millares. Millares de personas se agrupaban en cofradías compostelanas (e.g. los «fullers» o bataneros de Lincoln<sup>53</sup>). Si volvemos a los datos extraídos por Storrs en su estudio de las licencias de barcos para el transporte de peregrinos, se detecta que en las licencias expedidas en el siglo XIV se trasladaron unos 5.000 peregrinos ingleses a Compostela y 14.000 en las licencias del siglo XV. Según su estudio, la mayor afluencia coincide con los Años Santos de 1428, 1434, 1445, 1451 y 1456. A modo de ejemplo, Storrs constató que en el año 1434 se autorizó el transporte de peregrinos a 63 barcos que trasladaron 2.990 personas<sup>54</sup>.

#### 1.3.4. La huella del peregrino

De regreso a Inglaterra los peregrinos portaban la concha de vieira o venera, emblema de su peregrinación jacobea, adherida a su sombrero o vestido. La concha simbolizaba el poder milagroso del Apóstol. Según la leyenda, Santiago había salvado de las profundidades del mar a un joven que se había ahogado con su caballo. Cuando el joven emergió de las aguas colgaban de sus vestidos conchas de vieira. Además de la vieira, los peregrinos regresaban con «La Compostela», un certificado de peregrinación otorgado por el Cardenal Penitenciario de la Catedral. Este certificado comenzó a ser expedido con regularidad en el siglo XV.

---

<sup>53</sup> Estas confraternidades de aquellos que habían peregrinado a Santiago eran conocidas en Francia, Flandes, Alemania e Inglaterra desde el siglo XIII. Se fundaban en nombre del santo para conmemorar la peregrinación la víspera y día del Apóstol. Para afiliarse a la «confraternidad» debía haberse realizado la peregrinación de forma voluntaria y no como castigo o penitencia. Las «confraternidades» en honor del Apóstol o de otro santo eran abundantes en siglo XIV. Eran famosas las de Holme, Norfolk, Lynn, Icklingham, Bury, Suffolk, Sall in Suffolk. En Burghle-Marsh en Lincolnshire un gremio jacobeo solía dar una misa de acción de gracias el día del Apóstol y solían celebrar la «High Mass» el 25 de julio. A veces los gremios cofinanciaban la peregrinación. Así, los miembros de los gremios de los sastres, el gremio de la resurrección y el gremio del Corpus Christi de Lincoln contribuían con penique o medio penique anual para los peregrinos.

<sup>54</sup> Storrs, *op. cit.*, pp. 111-127.

Cuando los peregrinos llegaban a casa, sus vestidos, insignias y emblemas de peregrinación eran guardados como tesoros y exhibidos en los días festivos en las procesiones, especialmente el día de Santiago, y también en las reuniones de las confraternidades y banquetes.

Muchos peregrinos jacobeos impulsaron a su regreso a Inglaterra la fundación de numerosas iglesias dedicadas a Jacobo el Mayor. Varios templos ingleses anteriores al siglo XVI han sido consagrados al santo compostelano y muchos de ellos todavía conservan la iconografía compostelana: la imagen del santo con traje de peregrino, las conchas marinas. La huella compostelana se ve todavía hoy en el viejo priorato de Saint James en Bristol, en la iglesia de Saint James en lo que hoy es la catedral de Bury Saint Edmunds. En Stoke Orchard (Gloucestershire) existen unas pinturas murales relativas a Santiago e inspiradas en el Códice Calixtino. La concha de Santiago se halla también en Londres en la pequeña iglesia de Saint James Garliskhythe, antigua capilla de los mercaderes del puerto. El palacio de los Tudor, sede de la monarquía inglesa, se construyó sobre una leprosería consagrada al Apóstol.

La peregrinación como movimiento de masas hacia un santuario empieza a decaer a comienzos del siglo XVI. La causa fundamental reside en la falta de control por parte de la iglesia en el reparto de las indulgencias. La iglesia aprovechó el éxito de las cruzadas para extender la misma indulgencia plenaria a los que luchaban contra el islam en España, a los cristianos de Prusia que se defendían de los paganos bálticos, a los polacos y húngaros atacados por los mongoles. Incluso se organizaron cruzadas contra los herejes (los albigenses, y posteriormente los husitas) o contra ciertos soberanos como el rey de Aragón, por su conquista de Sicilia, o a Carlos de Anjou en 1285. El descrédito de la política de indulgencias llegó hasta el extremo de otorgar indulgencia plenaria a los que contribuían a la construcción de grandes templos u otras edificaciones de la iglesia. Este tipo de abuso en el reparto interesado de indulgencias, así como un mayor escepticismo sobre el carácter redentor de la misma provocó la proliferación de movimientos disidentes. Aparecen voces muy críticas respecto del valor de la peregrinación y se recomienda la salvación directa del hombre mediante la lectura e interpretación de las Escrituras (e.g. Wycliff, Calvino, etc.). Se potencia la peregrinación «interior» del alma como «El viaje del peregrino» de Bunyan, más que la actividad lúdica del camino.

### *1.3.5. La peregrinación como desarrollo de la ingeniería civil*

En la Alta Edad Media, hasta bien entrado el siglo XII, las calzadas estaban desatendidas. La gente se movía, pero en pequeñas distancias y con gran dificultad. No existía una planificación de ordenamiento y reparación de los viales, tampoco existía una «industria» pujante en la construcción de carros, de modo que hombres y mujeres solían hacer las grandes distancias a caballo y con mulas para el transporte de mercancías. Los caminos se llenaban de viajeros a caballo y jumentos cargados con mercancías y enseres. En

realidad, frente a este declive de la tecnología del carruaje, emerge con pujanza la tecnología de los arreos y guarniciones de caballos. Avances significativos en la industria del carro los realizan los húngaros hacia el siglo IX. Las Cruzadas contribuyen a desarrollar una mayor actividad en la programación de nuevos viales, reformas de los existentes, al mismo tiempo que se impulsa una nueva tecnología en los medios de transporte. Otro de los factores del desarrollo de los viales se debe a la movilidad de los cristianos de toda Europa occidental para visitar los lugares de culto asociados con la vida de Cristo o de los mártires. Se aúnan esfuerzos para la contribución piadosa del esfuerzo individual para la construcción de viales, puentes, pasos a través de zonas montañosas, etc., con el fin de facilitar el paso a los peregrinos y romeros. Surge así un tipo de ingeniería civil distinta de la militar. A medida que aumenta este movimiento de peregrinos, se impulsa una «industria» del carro y del carruaje. Así como en épocas modernas las vías de comunicación impulsan el asentamiento cercano de industrias, en el siglo XII aparecen fundaciones religiosas que proporcionan cobijo y comida al peregrino. Las prácticas organizadas de estos viajes religiosos impulsan una importante tecnología de los vehículos, de modo que en el siglo XV las clases más pudientes disponen de carruajes confortables.

## 2. ROMERÍAS POPULARES MEDIEVALES

Los estudios del folclore británico en el medievo son difíciles de realizar debido a que las fuentes que podemos manejar no aportan datos suficientes para una investigación sólida. En lo que se refiere a las romerías, entendidas como actos sociales de encuentro de masas en una actividad lúdica, disponemos de una información muy fragmentada disponible en los textos literarios, en los *Manorial Customals*<sup>55</sup> y en los *Court Rolls*<sup>56</sup>. En realidad,

---

<sup>55</sup> Los *Manorial Customals* forman un cuerpo documental en el que se registran los actos jurídicos de un señorío relativos a los usos y costumbres de los lugareños. Un buen «Customal» describe en detalle las tenencias del señorío, la condición social de cada familia, los derechos y obligaciones de sus habitantes, las prácticas de labranza, las tareas agrícolas a desarrollar a lo largo del año, así como un calendario de los días laborables del año, los días de fiesta religiosa, los días de acción de gracias, etc. Los mejores «Customals» editados son los que se conservan de los señoríos pertenecientes al obispo de Chichester en Sussex, los del abad de Glastonbury, los del priorato de St. Within en Winchester o los de Bleadon en Somerset.

<sup>56</sup> Los *Court Rolls* son las actas de las sesiones de los *Hallmotes*, cortes de justicia locales bajo la jurisdicción de un señor feudal. Están consideradas como la fuente más importante para el conocimiento de la historia social de Inglaterra en la Baja Edad Media. Su importancia radica en el hecho de que los lugareños de más baja condición social parti-

estas últimas fuentes nos proporcionan una detallada información de la actividad laboral cotidiana de las gentes que habitaban en un señorío, de sus derechos y sobre todo de sus obligaciones en cada día del año. Sin embargo, ofrecen muy poca información sobre sus actividades lúdicas en sus días de descanso, vacaciones y fiestas. El folclore británico ha sido objeto de estudio, ya en s. XIX, en la obra de E. Hull, *Folklore of the British Isles*; sin embargo, el primer estudio que conocemos sobre el folclore inglés se debe a Thomas Tusser. En su trabajo, *Five Hundred Pointes of Good Husbandrie*, incluye un pasaje en el que describe los días festivos del campesino, tal y como eran en su tiempo a mediados del siglo XVI. Suponemos que los días festivos en la Baja Edad Media no habrían sido muy distintos de los descritos por Tusser en el s. XVI o a como la describe William Warner en 1612:

At Ewle we wonten gambole, daunce, to carrole and to sing,  
 To haue gud spiced Sewe, and Roste, and plum-pies for a King,  
 At Feast-eue pan-puffes, Gang tide gaites did alie masses bring,  
 At Paske began our Morrissse, and ere Penticost our May,  
 Tho Roben Hood, liell Iohn, Frier Tucke, and Marian deftly play,  
 And Lard and Ladie gang till Kirke with Lads and Lasses gay:  
 Fra Masse and Eensong so gud cheere and glee on ery Greene,  
 As, saue our wakes twxt Eames and Sibbes, like gam was neuer seene:  
 At Baptist-day with Ale and cakes bout bon-fires neighbours stood,  
 At Martlemass wa turnd a crabbe, thilke told of Roben hood,  
 Till after long time myrke, when blest were windowes, dares & lights,  
 And pails were fild, & hathes were swept, gainst Fairie-elues & sprits:  
 Rock, & plow Mondaies gams sal gang, with saint-feasts & kirk-sights<sup>57</sup>.

En todo caso, todo proceso de reconstrucción del folclore medieval está supeditado al estudio previo de las actividades desarrolladas en los días vacacionales y festivos que la iglesia prescribía, aun cuando muchas de estas fiestas estaban ligadas a las estaciones del año, y muy especialmente a la finalización de la recogida de cosechas como acción de gracias. Así sabemos que la iglesia dominaba las fiestas litúrgicas como *Hallowmas*, 1 de noviembre, la fiesta de Todos los Santos, la fiesta de Navidad, la Resurrec-

---

cipaban en ellas como miembros del jurado, como víctimas de una transgresión de sus derechos, como inculpados, como testigos, o simplemente en actos de naturaleza civil (registro de su matrimonio, de su pertenencia al *tithing*, de su defunción, etc.). Sabemos que prácticamente todo lugareño de cualquier condición social ha sido registrado alguna vez en estas actas de la corte local. Entre los *Court Rolls* editados cabe destacar, por la inmensa información que aportan, los del señorío de Halesowen en el área fronteriza de los condados de Worcestershire y Shropshire, los de Wakefield en Yorkshire, los de los señoríos de la abadía de San Albans en Hertfordshire, los del priorato de Christchurch en Canterbury, los de Newington en Oxfordshire, etc.

<sup>57</sup> *Albion's England* (1612), Book v, ch. 25. Citado de G.C. Homans, *The English Villagers of the Thirteenth Century*, Nueva York y Londres, W.W. Norton & Co., 1975, pp. 374-5.

ción, la Ascensión, Pentecostés, etc. Pero, junto a la fiesta litúrgica, existían las romerías populares o celebraciones del pueblo.

Una fiesta popular perfectamente dibujada en la literatura inglesa es la celebración del *Mayday*. Esta fiesta existía en el s. XIII, pues los documentos de la época la mencionan. Robert Grosseteste, obispo de Lincoln, se lamenta en una carta que envía a sus arcedianos de que algunos estudiantes hiciesen «games which they call the Bringing-in of May or of autumn»<sup>58</sup>. Es probable que la fiesta del *Mayday* hubiese sido similar a como se describe en la literatura inglesa de épocas posteriores. Como dice G.C. Homans, uno puede adivinar

how on Mayday the young folk went out early in the morning and brought in sprays of the blossoming hawthorn, with which they dressed their houses, how the handsomest girl of the village was crowned with flowers as the May Queen, the summer queen, how the maypole was set up and galarned with flowers and the boys and the girls danced around it<sup>59</sup>.

Se sabe también que en la Baja Edad Media se representaban los *Robin Hood Games* recogidos en gran cantidad de baladas del s. XIV. A finales de la Edad Media es probable que se danzase alguna de las versiones de la *Morris Dance*, danza folclórica extendida por toda Europa. Lo que sabemos de las romerías de la época entendidas como días de fiesta y de jolgorio colectivo en el medievo sólo lo intuimos a través de algunas menciones que se hacen respecto de algunos efectos de la romería, considerados nocivos por la iglesia. Por ejemplo, Walter de Cantilupe, obispo de Winchester, en sus constituciones de 1240 prohibió los «games to be made of a king or a queen»<sup>60</sup>. El mismo Robert Mannyng of Brunne condenaba la tradición de la coronación de una joven en mayo:

Yf þou euer yn felde, eyþer in toune,  
Dedyst floure-gerland or coroune  
To make wommen to gadyr þere,  
To se whych þat feyrer were;  
þys ys ayens þe commaundement,  
And þe halyday for þe ys shent;  
Hyt ys a gaderyng for lecherye,  
An ful grete, & herte hye<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> H.R. Luard, ed., *Roberti Grosseteste Epistolae* (Rolls Series), 317.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p. 367.

<sup>60</sup> Wilkins, *Concilia* 1, 673. G.C. Homans, *op. cit.*, p. 367.

<sup>61</sup> *Handlyng Synne* (EETS), líneas 997-1004. G.C. Homans, *op. cit.*, p. 367.

Suponemos que el *Mayday* era una romería popular en la que los chicos y chicas se reunían para cantar y danzar. Sin embargo los responsables de la iglesia condenaban estos «somour games», «dances» y «carollings» como «gaderyngs for lecherye», «reuniones que fomentaban la lascivia», tal y como dice Robert Mannyng of Brunne.

Otra fiesta de mayo se conoce como *Gangdays*<sup>62</sup>, o días de Rogación, que coincidían con el lunes, martes y miércoles anteriores a la Ascensión. Era una fiesta religiosa precedida de una procesión por los límites del pueblo, y en la que se pedía protección de Dios para que fructificasen los frutos de la tierra, finalmente se danzaba y bailaba dando vueltas por los límites del pueblo.

Otra romería popular coincidía con el esquileo de las ovejas. En la semana de San Juan se llevaban las ovejas a un pecinal o riachuelo para lavarlas y luego esquilárselas<sup>63</sup>. Los vecinos se reunían para hacer este trabajo y al finalizar la tarea se comía abundantemente, se cantaba y danzaba. El «Saint John's Eve» era una fiesta del pueblo. En la noche de San Juan los mozos y mozas reunían desperdicios y los quemaban y se marchaban a los campos con los tizones encendidos y hacían girar una rueda en llamas por una pendiente<sup>64</sup>. Probablemente la rueda representase al sol que se elevaba al punto más alto en esa época del año. Era una fiesta importante porque empezaba la época del duro trabajo de recogida del grano. También durante el tiempo de la recogida del grano los lugareños se reunían en el «hall» al anochecer y cantaban, como dice Tusser:

In haruest time, haruest folke, seruants and all  
Should make all together good cheere in the hall:  
And fill out the black boule of bleith to their song,  
And let them be merie all haruest time long<sup>65</sup>.

Después de la recogida de las cosechas llegaba la fiesta de Lammas (palabra que viene del anglosajón *hlaf-mass* «loaf-mass»). Ese día los lugareños llevaban un cesto de grano a la iglesia para que recibiese la bendición del párroco. Por la tarde se hacían deportes y se cantaba y bailaba.

<sup>62</sup> En un cartulario de la Abadía de Ramsay leemos «inne Iol and inne Easterne and inne þa hali wuca aet Gangdagas», ed. J. Earle, *A Hand-book to the Land-Charters and other Saxon Documents*, 344-345. G.C. Homans, *op. cit.*, p. 368

<sup>63</sup> Shakespeare nos hace una descripción de la fiesta del esquileo en el acto IV de *Winter's Tale*. G.C. Homans, *op. cit.*, pág. 369.

<sup>64</sup> Cf. J.M. Kemble, *The Saxons in England*, I, p. 361. Homans, *op. cit.*, p. 369.

<sup>65</sup> P. 132. G.C. Homans, *op. cit.*, p. 372.

Además, cada pueblo o aldea tenía su *wake day* o *vigilyes* («día de vigilia») en que se conmemoraba la fiesta en honor del santo al que estaba dedicada la iglesia parroquial. La víspera de la fiesta, los lugareños no se acostaban. Estas «vigilias» de constante alboroto popular generaban ciertos desmanes. Eso parece desprenderse de una prohibición de Robert Grosseteste en 1236 en la que ordena a los arcedianos que impidan a los lugareños trasladarse con los estandartes e insignias de la parroquia a otra parroquia porque se producían muchos altercados y derramamientos de sangre<sup>66</sup>. Este día de las fiestas patronales se oía misa en honor del santo patrón, a continuación se hacían demostraciones deportivas en el atrio de la iglesia, aun cuando la iglesia persiguió los juegos en sus recintos durante la Edad Media. Después de la comida de mediodía los asistentes a la fiesta danzaban y cantaban. Esta fiesta la describe Tusser tal y como la vivía en su época:

Fill ouen full of flawnes, Ginnie passe not for sleepe,  
 To morow thy father his wake day will keepe.  
 Then euerie wanton may daunce at hir will,  
 Both Tomkin with Tomlin, and Jankin with Gill<sup>67</sup>.

La fiesta patronal era fecha de reencuentro de la familia. Día de júbilo para niños y mozos y de hilaridad para los adultos abandonados a la danza, la comida y la bebida.

En conclusión podemos afirmar que las peregrinaciones tuvieron aspectos socioeconómicos muy positivos. Nos hemos referido a las relaciones comerciales, al crecimiento económico de las ciudades y pueblos del camino, pero conviene añadir las importantes reformas que se han hecho en los viales y calzadas para favorecer el tránsito de las personas, animales y mercancías. La peregrinación impulsó también las relaciones internacionales y el derecho del individuo a transitar por todos los pueblos de la cristiandad.

En cuanto a las romerías populares de carácter lúdico, no tenemos información suficientemente indicativa de cuáles eran y cómo se celebraban en la Baja Edad Media en Inglaterra. Sin embargo, hemos de suponer que no habrían sido sustancialmente diferentes de las que se celebraban en el siglo XVI, y de las que sí tenemos datos para su estudio.

---

<sup>66</sup> H.R. Luard, ed., *Roberti Grosseteste Epistolae* (Rolls Series), 75. G.C. Homans, *op. cit.*, p. 373.

<sup>67</sup> P. 181. G.C. Homans, *op. cit.*, p. 374.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMAZÁN, V., *Las vías marítimas de peregrinación a Santiago de Compostela de los países escandinavos*, Santiago, Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, 1985.
- ALONSO ROMERO, F., *Navegantes, monjes y piratas de las costas atlánticas en la Alta Edad Media*, Santiago, Tóculo Ediciones, 1997.
- ALONSO ROMERO, F., *Santos e barcos de pedra*, Vigo, Xerais, 1991.
- ALONSO ROMERO, F., *Relaciones atlánticas prehistóricas entre Galicia y las Islas Británicas*, Vigo, Castrelos, 1976.
- ALONSO ROMERO, F., «Shakespeare y los símbolos de peregrinación compostelana en una balada inglesa», *1 Congreso de Folclore Galego* (en prensa).
- FERREIRA PRIEGUE, E., *Galicia en el comercio marítimo medieval*, La Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1998.
- HOMANS, G.C., *The English Villagers of the Thirteenth Century*, Nueva York y Londres, W.W.Norton & Co., 1975.
- STORRS, C.M., *Jacobean Pilgrims from England from the Early Twelfth to the Late Fifteenth Century*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Consellería de Cultura e Xuventude, 1993.
- TATE, B., «As peregrinacións marítimas medievais dende as Illas Británicas a Compostela», en *Santiago Camiño de Europa. Culto e cultura na peregrinación a Compostela*, Santiago, Xunta de Galicia, Consellería de Cultura e Xuventude, 1993, pp. 161-179.
- TATE, B. y TURVILLE-PETRE, TH., *Two Pilgrim Itineraries of the Later Middle Ages*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, 1995.
- VALIÑA SAMPEDRO, E., *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*, Lugo, Diputación de Lugo, 1971.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. y URÍA RIU, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949; Pamplona, Gobierno de Navarra-Iberdrola, 1993.

Joaquín RUBIO TOVAR

## VIAJE E IMAGEN DEL MUNDO EN LA *DIVINA COMMEDIA*

Para J. Taylor, naturalmente.

### 1. EL COSMOS

Aunque el conocimiento del mundo no formara parte ni del *Trivium* ni del *Quadrivium*, ocupaba un lugar en el bagaje intelectual de los hombres cultos de la Edad Media. C.S. Lewis describió en un libro célebre el modelo del mundo construido por la mentalidad medieval<sup>1</sup>. El modelo es un sistema de pensamiento que se caracteriza por su carácter orgánico (muchos de sus elementos provienen de tradiciones muy heterogéneas) y se construye a partir de nociones tan fundamentales como el modo de representar el tiempo y el espacio. Podemos considerar que una concepción del mundo es un modelo cuando ejerce una gran influencia en todos los ámbitos del pensamiento y de la vida y cuando se transmite mediante creencias religiosas, filosóficas, artísticas, etc. Dante expone en su magna obra su idea sobre la naturaleza, sobre el cosmos y su organización y sobre la historia de modo convincente y coherente. Para entender de manera cabal el sentido del periplo por el otro mundo, es necesario ofrecer antes alguna información sobre estos particulares.

Los astrónomos del siglo XVI heredaron dos tradiciones distintas de la Edad Media. Por un lado, un conjunto de técnicas de cálculo que no habían variado prácticamente desde tiempos de Ptolomeo y por otra, un cuadro cosmológico general, cuyo fundamento estaba formado por una amalgama de la física de Aristóteles y de los epiciclos de Ptolomeo, encajada en una armazón construida por los teólogos cristianos como veremos enseguida.

---

<sup>1</sup>C.S. Lewis, *La imagen del mundo*, Barcelona, Antoni Bosch, 1980.

Claudio Ptolomeo vivió entre los años 85 y 165 después de Cristo y es autor del *Almagesto*<sup>2</sup>. El interés hacia esta obra fue muy grande en la Edad Media. Gerardo de Cremona (1114-1187) viajó a Toledo en 1134 con la intención de conocerlo y allí lo tradujo hacia 1175. Como es sabido, una de las consecuencias del vasto movimiento de traducciones desarrollado de manera particular en la península (y muy en especial en Toledo) fue la difusión de los amplios saberes de los científicos orientales en el campo de la astronomía. Un equipo de astrónomos judíos y cristianos elaboró unas tablas planetarias siguiendo los cálculos de Ptolomeo. Estas tablas alfonsíes circularon durante casi tres siglos por toda Europa.

El redescubrimiento (o quizá más exactamente, el descubrimiento) de la ciencia antigua (pienso en Aristóteles y en Ptolomeo) en los siglos XI y XII por los eruditos cristianos suscitó no pocos temores, ya que planteaba problemas a la hora de interpretar las Sagradas Escrituras. El saber profano de la antigüedad y la teología cristiana no podían superponerse sin más:

Los textos antiguos y las Escrituras debían modificarse al unísono para forjar la estructura de un nuevo dogma cristiano coherente. Una vez completada esta nueva estructura, la teología se había convertido en un importante baluarte del antiguo concepto de una tierra central e inmóvil<sup>3</sup>.

El cuadro cosmológico al que me referí más arriba se describe en manuales que podemos entender como divulgativos, tales como *De Sphaera*, pero también aparece explicado en obras literarias y en tratados de teología. Sabido es que Santo Tomás ayudó a hacer compatible la fe cristiana con la mayor parte de la ciencia de la antigüedad. Pero Kuhn recuerda con razón las dificultades que plantea el extremo detalle y la erudición con que se describe el universo en tratados filosóficos y científicos y señala que en pocas obras como en la *Commedia* de Dante puede comprenderse la importancia de la organización del nuevo cosmos.

Dante fue fiel al modelo ptolemaico aunque matizara algunos de sus contenidos. Es bien sabido que la cosmología dantesca se nutre de varias fuentes. Conoció las ideas de Ptolomeo a través de Alfragano, el científico árabe del siglo IX, autor del *Liber de aggregationibus*, que ha sido

---

<sup>2</sup>El título es inexacto y procede de una traducción latina medieval del nombre que a su vez se dio al libro en Bagdad en el siglo VIII; el título original griego podría traducirse como *Sintaxis matemática de la astronomía*.

<sup>3</sup>T.S. Kuhn, *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Oxford, 1957. Las citas provienen de la traducción española: *La revolución copernicana*, Barcelona, Planeta, 1993.

considerado por los dantólogos como el manual astronómico del escritor florentino. Fue influido también por el *Liber de motibus caelorum* de Alpetragio, traducido por Michele Scotto al latín en 1217. Y conoció otros tratados de carácter más divulgativo como *De Sphaera* de Juan de Sacrobosco<sup>4</sup>, la *Composizione del mondo* de Ristoro D'Arezzo y el *Tesoretto* de Brunetto Latini. Todas estas obras recibieron la influencia de imágenes cosmológicas del siglo XII, como por ejemplo el modo de entender la naturaleza de Alain de Lille y de la escuela de Chartres y las ideas sobre la génesis y propagación de la luz creadas por el científico y filósofo Roberto de Grosseteste<sup>5</sup>.

La esfera terrestre está en el centro del universo y está separada de la del mundo incorruptible. Si comenzamos a leer la *Commedia* sin mayor afán que conocer su contenido<sup>6</sup>, convendremos que la epopeya describe el viaje del ciudadano Dante Alighieri a través del universo, representado de acuerdo con la concepción cristiana del siglo XIV. El periplo comienza en la superficie de la esfera y a continuación el viajero va descendiendo hacia el interior del globo terrestre atravesando los nueve círculos del infierno, un gigantesco hondón con forma de embudo que se dirige hacia el centro del planeta, en el que vive Satanás (en el punto más apartado de Dios, el sumo bien y la suma belleza). Estos nueve círculos del Infierno son simétricos de las nueve esferas celestes que están por encima de la superficie del planeta. La tierra se apartó al ver caer al maligno y salió al otro hemisferio, el de las aguas, y formó la montaña del Purgatorio. La cima alcanza las regiones aéreas que envuelven el globo. Después de atravesar todas las esferas, el poeta llega a la región de los cielos. Así las cosas, para un cristiano este universo era tan literal como simbólico y Dante quiso plasmar

---

<sup>4</sup> *Sphaera* o *Sphaericum opusculum* está fundamentado en los escritos de Ptolomeo, Alfragano y Albateni. Era un sencillo manual que iniciaba en los principios de la cosmología y de la astronomía clásica. La obra gozó de una enorme difusión y fue el primer tratado de astronomía impreso (Ferrara, 1472). Agradezco a Rosa Gallego (Universidad de Alcalá) sus esfuerzos para ayudarme a conseguir bibliografía sobre el tema de este trabajo.

<sup>5</sup> Véase Alessandro Ghisalberti, «La cosmologia nel Duecento e Dante», *Lecture classensi* 13 (1984) pp. 33-48. Sandro Orlando «Geografia dell'Oltretomba dantesco», en *Guida alla Commedia*, Milán, Bompiani, 1993. *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970-1978, 6 vols.

<sup>6</sup> «Quiero solamente insistir sobre el hecho de que nadie tiene derecho a privarse de esa felicidad, la *Commedia*, de leerla de un modo ingenuo. Después vendrán los comentarios, el deseo de saber qué significa cada alusión mitológica, ver cómo Dante tomó un gran verso de Virgilio y acaso lo mejoró traduciéndolo. Al principio debemos leer el libro con fe de niño, abandonarnos a él; después nos acompañará hasta el fin», J.L. Borges, «La Divina Commedia», en *Siete Noches*, Madrid, FCE, 1982, p. 32.

este simbolismo cristiano. Permítaseme citar una vez más unas palabras de Kuhn:

La *Divina Commedia*, a través de la alegoría, puso de manifiesto que el universo medieval no podía tener otra estructura que la enunciada por Aristóteles y Ptolomeo. Tal como nos lo plasma el poeta, el universo de las esferas refleja a un mismo tiempo la esperanza y el destino del hombre. Física y espiritualmente, el hombre ocupa una crucial posición intermedia en este universo colmado por una cadena jerárquica de sustancias, que van desde la inerte arcilla de su centro hasta el espíritu puro situado en el Empíreo [...]. El lugar ocupado por el hombre dentro del universo también es intermedio; la superficie de la tierra está cerca del centro de aquél, región vil y material [...].<sup>7</sup>

La vida de los hombres se desarrolla —y ello tiene también una gran carga simbólica— en la superficie, a mitad de camino entre el mundo perfecto y el mundo infernal. Una serie de analogías hacía que concordasen las ideas centrales de la ciencia natural con la teología. Lo que está claro es que el más trascendental de los temas dantescos, el pecado y la salvación humanas, está amoldado al gran plan del universo.

Según la idea que se desprende de la *Commedia*, el planeta estaba dividido en dos hemisferios. El Austral estaba cubierto por las aguas y deshabitado, tal y como se nos dice en *Infierno* (xxvi, 117), y en él se erguía la isla del purgatorio. En nuestro hemisferio emergía, en cambio, «la gran secca»<sup>8</sup>. Jerusalén, el Gólgota era el punto de referencia de toda medida, de manera que a una distancia de 90° estaban situados todos los puntos habitables de la tierra: en un extremo el río Ganges y en el otro las columnas de Hércules. No carece de significado el hecho de que Jerusalén y todas las tierras habitadas estuvieran tan alejadas del sentido general del cosmos, que se orientaba hacia arriba. Esto es debido a la conmoción que sufrió la tierra al caer Lucifer y al trastorno tan profundo que experimentó la vida del hombre<sup>9</sup> y en general toda la creación. Las tierras emergidas estaban en un hemisferio pero, como consecuencia de la culpa y la caída de Lucifer, se produjo una profunda alteración de esta configuración primitiva.

---

<sup>7</sup> T.S. Kuhn, *op. cit.*, p. 158.

<sup>8</sup> «E se' or sotto l'emisperio giunto  
Ch'è contraposto a quel che la gran secca  
Coverchia, e sotto 'l cui colmo consunto  
Fu l'uom che nacque e visse senza pecca»,  
*Infierno*, xxxiv, 112 y ss.

<sup>9</sup> G. Stabile, «Cosmología e teología nella *Commedia*: la caduta di Lucifer e il rovesciamento del mondo», *Lecture classensi* 12 (1983), pp. 139-173.

## 2. SENTIDO MORAL Y ESPACIAL DEL COSMOS

Es importante entender el escenario que recorren Dante y Virgilio. El universo no es solamente un espacio literario ni el viaje de Dante es solamente una modalidad narrativa. El poema pretende ser un universo, y su arquitectura y su sentido responden a las líneas que organizan el cosmos. En el canto xxxiii del *Paraíso* Dante se describe a sí mismo como geómetra. Podría haberse comparado de igual modo con un cosmólogo o con un astrónomo, si se tienen en cuenta las detenidas cavilaciones que abren la *Vita nuova*, pero sobre todo podía haberse comparado con un arquitecto. La *Commedia* es de hecho la construcción de un universo con una finalidad y un significado: «El mundo aparece como un enorme mensaje de su creador, codificado en la lengua de la estructura espacial»<sup>10</sup>, dice Lotman. Dante descifra este mensaje y al mismo tiempo construye el mundo por segunda vez en su texto, con lo que asume no sólo la posición de quien recibe un mensaje, sino la de quien lo transmite.

No es este el momento oportuno para desarrollar con el detenimiento requerido la trascendencia del eje alto / bajo en la cultura medieval y en particular en la *Commedia*. Recordaré solamente que «lo bajo» se identifica con el centro de gravedad de la esfera terrestre y «lo alto» con la dirección del radio que parte del centro, tal y como leemos en unos versos al final del *Infierno*<sup>11</sup>. La construcción cósmica dantesca tiene siempre un alto y un bajo absolutos y esta idea tiene connotaciones geográficas<sup>12</sup> y morales de enorme importancia. La relación entre el espacio real y el cósmico trascendente en la *Commedia* es muy importante, pues en el sistema de las ideas de Dante el espacio tiene significado. A cada categoría espacial se le atribuye un significado preciso<sup>13</sup>. Ya los primeros comentaristas del *poema sacro* (a partir de la *Epístola a Can Grande della Scala* y de ahí a los trabajos de Pietro y Jacopo Alghieri, Bambagliolo o Imola), movidos por la organización espacial de la obra, señalaron sus múltiples significados («la polisemicità della *Commedia*»<sup>14</sup>) y des-

---

<sup>10</sup> Jurij M. Lotman, «Il viaggio di Ulisse nella *Divina Commedia* di Dante», en *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*. A cura di Simonetta Salvestroni, Roma, Laterza, 1980, p. 85.

<sup>11</sup> xxxiv, vv. 106-111.

<sup>12</sup> *Convivio*, III, v, 12.

<sup>13</sup> A. Guriévic, *Las categorías de la cultura medieval*, Barcelona, Taurus, 1990. P. Zumthor, *La medida del mundo*, Madrid, Taurus, 1992.

<sup>14</sup> Lotman, *op. cit.*, p. 85.

tacaron la importancia del eje alto-bajo, que organiza el sentido arquitectónico.

Todas las partes y los cantos del poema están en relación con la posición de esta coordenada fundamental que indica el movimiento hacia la verdad. En el punto más elevado del eje, es posible su contemplación directa. Para quienes están muchos grados más abajo, la verdad se manifiesta en signos. Sin embargo, en el mundo terreno, y debido a su misma naturaleza, es posible interpretar incorrectamente los signos y romper la convención que une la expresión y el contenido (esta es una de las claves para entender el significado de pecado en la obra). El grado más bajo en la subversión que une el contenido y la expresión se produce en el infierno donde mediante traiciones y engaños se tergiversa el sentido de muchas acciones.

El movimiento del viajero en el texto está relacionado con esta coordenada fundamental que he comentado. Cada subida y cada bajada se relacionan con un realzarse o una caída del espíritu. Todos los pecados, a los que Dante ha dado un rígido orden jerárquico, se fijan en el espacio en un modo tal que a la gravedad del pecado corresponde la profundidad de la cavidad infernal que se asigna al pecador. Lo paradójico es que una vez que llega a conocer el abismo del pecado, Dante se eleva moralmente<sup>15</sup>.

Nada es casual en la *Commedia* y el movimiento y la orientación de los viajeros no lo es tampoco. Como explica Lotman, la contraposición de la verdad y la mentira en el modelo espacial se realiza mediante la antítesis entre la línea derecha que tiende hacia lo alto y el movimiento circular que poseía una naturaleza mágica y en cierto sentido diabólica<sup>16</sup>. San Agustín negaba la idea de movimiento circular del tiempo y las repeticiones cíclicas de los hechos y oponía todo ello a la concepción del movimiento lineal del tiempo, puesto que Cristo murió una sola vez por nuestros pecados (San Agustín, *Confesiones*, xi, 14, n. 17). Influyeron también en Dante las ideas pitagóricas. No podemos ignorar la concepción pitagórica sobre la perfección del círculo. El círculo es imagen de perfección, pero el que está situado en lo alto es la perfección del bien, mientras que el que está abajo significa el mal. El sistema de las oposiciones binarias pitagóricas (par-impar, derecha-izquierda, máximo-mínimo, singular-plural, etc.) ejerce una influencia

<sup>15</sup>No deja de resultar paradójico, sin embargo, que Dante y Virgilio bajen a lo más profundo y que a consecuencia de la bajada comience la ascensión. Lo señala Lotman: «Perciò Dante e Virgilio, scendendo lungo la scala relativa dell'opposizione 'alto-basso', cioè dalla superficie al centro della terra, compoiono nello stesso tempo una salita in rapporto all'orientamento dell'asse universale. Questo paradosso è consentito nell'ambito della semiotica dantesca» (Lotman, *op. cit.*, p. 84). «I calarsi di Dante e Virgilio nell'Inferno ha il significato di una discesa in basso. Il paradosso della situazione, il fatto cioè che scendendo salgono [...]» (Lotman, *op.cit.*, p. 91).

<sup>16</sup>Lotman, *op. cit.*, p. 93.

particular en Dante, y en particular la oposición entre lo derecho, que equivale al bien, y lo curvo, que aparece como equivalente gráfico del mal. El movimiento de los pecadores en el infierno sigue una línea curva cerrada mientras que el de Dante se cumple a lo largo de una espiral que termina en un vuelo en línea recta. Y en esto se aparta Dante de las oposiciones pitagóricas, pues el eje alto-bajo predomina sobre todos los demás.

Tras la muerte, el alma debía seguir cumpliendo con el *continuum* de la construcción del universo. Las ánimas benditas están en la quietud; en cambio, las almas condenadas están obligadas a movimientos cíclicos: desde movimientos espaciales, a metamorfosis continuas<sup>17</sup>. Existe una oposición entre el movimiento circular y la oscuridad y la línea recta que se dirige hacia lo alto y la luz. El primero está marcado por la culpabilidad y el segundo por el carácter justo. El movimiento circular del Purgatorio es hacia la derecha (Purgatorio, XIII, vv. 13-16), mientras que en el Infierno (con dos excepciones) es hacia la izquierda.

### 3. EL VIAJE

Una vez que hemos recordado el cosmos, la organización del universo que se refleja en la *Commedia*, pasaremos a hablar del viaje. Escribo viaje con precaución, pues la obra de Dante integra tantas cosas y es tan profundamente innovadora, que resulta simplificador y falsificador reducirla o encerrarla en una única dimensión.

No es ocioso recordar en un trabajo como éste la profunda deuda de Dante con los periplos de Ulises y de Eneas. Para el escritor florentino, el viaje tampoco es un fin en sí mismo. El Ulises de Dante, decía Zumthor<sup>18</sup>, es aquel que parte, no el que regresa, y su ejemplo es una invitación al poeta para no interrumpir su búsqueda. Por lo demás, la huella de la *Eneida*, de la búsqueda de una tierra prometida, es permanente y capital en toda la *Commedia*.

La convicción de que hay una vida después de la muerte y de que es posible conocer el destino de una persona una vez que atraviesa la frontera, está también presente en los relatos mencionados. El mundo de los muertos empieza bajo tierra, allí donde se depositan los cadáveres, y su acceso pare-

---

<sup>17</sup> «Il modello spaziale del mondo dantesco costituisce così un *continuum* nel quale si compoiono le traiettorie di viaggi e destini individuali» (Lotman, *op. cit.*, p. 94).

<sup>18</sup> Paul Zumthor, *La medida del mundo*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 158.

ce que no es difícil («facilis descensus Averno», *Eneida*, VI, 126). Tanto en el viaje de Ulises como en el de Eneas se relata una expedición al mundo de los muertos, un viaje al pasado, al tiempo de los fallecidos, que supone en algún caso la contemplación del futuro.

Pero la relación entre el mundo de los vivos y el de los muertos no es igual en la antigüedad y en la mentalidad cristiana medieval. En primer lugar, la vida del alma después de la muerte estaba relacionada con el comportamiento de aquella cuando habitaba un cuerpo. En segundo lugar, la vida después de la muerte era eterna y, por tanto, más importante que la terrenal. En tiempos de Dante (y desde hacía muchos siglos), el cristiano percibía una profunda unidad entre este mundo y el otro, pues pertenecía a una iglesia única, militante en la tierra y triunfante en el cielo. De todo ello se deduce que visitar el lugar de los muertos era un viaje de enorme interés para los vivos. El apócrifo *Evangelio de Nicodemo* («posuitque Dominus cruce[m] suam in medio inferni, quae est signum victoriae») narra la bajada de Jesucristo a los infiernos (*Infierno*, IV, 53-54). San Pablo confesaba también haber estado en los reinos del más allá (II *Corintios*, 12, 1-4)<sup>19</sup>. Por lo demás, la topografía del más allá era mucho más compleja que la de la antigüedad, y se articulaba a partir del eje alto / bajo, eje importantísimo en el mundo medieval, como ya recordé antes.

He escrito más arriba que empleaba la palabra viaje con precaución. La *Commedia* es una constelación y el viaje es solamente una de sus líneas de fuerza. El término en cuestión se usa con diferentes significados. Por un lado se refiere al camino emprendido por Dante a través de los tres reinos (*Infierno*, I, 91 y *Purgatorio*, II, 92), aunque a veces se carga con un significado simbólico:

‘E ora attendi qui’ e drizzò ‘l dito:  
 ‘Quando sarai dinanzi al dolce raggio  
 di quella il cui bell’occhio tutto vede,  
 da lei saprai di tua vita il viaggio.  
 (*Infierno*, x, 129-132)

Algunos estudiosos sostienen que no es posible olvidar que la *Commedia* se presenta como viaje de un personaje histórico, Dante Alighieri, que se traslada desde la selva oscura del verso primero a la contemplación de Dios. Me interesa presentar algunas consideraciones sobre esta clase de viajes, no la del *peregrinus in itinere* que va de la Jerusalén terrena a la Jerusalén

<sup>19</sup> La *Visio Sancti Pauli* es un texto apócrifo de principios del siglo V que desarrolla la alusión de San Pablo que aparece en la *Segunda Epístola a los Corintios* (12, 2), según la cual él habría sido raptado al tercer cielo. La traducción latina es el origen de numerosas reelaboraciones, recensiones y refundiciones de todo tipo.

celeste, sino el relato que describe los lugares por donde pasa el viajero, su modo de trasladarse por el espacio del más allá y a las observaciones cronológicas a lo largo del itinerario. Las referencias cronológicas y espaciales son dos de los ejes sobre los que se construyen los relatos de viajes medievales<sup>20</sup>. Estoy muy lejos de considerar la *Commedia* como simple relato de un viajero, pero en algún punto nos recuerda a esa clase de relatos. Las observaciones cronológicas y espaciales son muy numerosas en el *Infierno* y abundantes en el *Purgatorio* y van desapareciendo en el *Paraíso*, es decir, que disminuyen a medida que la determinación espacial ha de confiarse a la imaginación.

El descenso de Dante a los infiernos, desde la gruta hasta el embudo en el que mora Satanás está lleno de dificultades. El desplazamiento se realiza siempre hacia el lado izquierdo (dirección connotada negativamente, ya desde la Biblia, según San Agustín). El descenso hacia los abismos sigue una línea espiral y presenta irregularidades notables que se ha de salvar con la ayuda de criaturas del infierno. Es el caso del barquero Flegiás (viii, 19 y ss., que percibe el peso del cuerpo de Dante, pero no el del alma de Virgilio), el del centauro Neso, que por orden de Quirón ayuda a los viajeros a salvar un obstáculo, el del monstruo Gerión (xvii, 97) sobre cuya grupa descienden, en un vuelo aéreo, hasta el Octavo Círculo o la ayuda del gigante Anteo (xxxI, 100 y ss.). Con todo ello se subraya el carácter excepcional del viaje de Dante a los infiernos.

Las observaciones sobre la disposición espacial del reino de ultratumba son numerosas. Dante y Virgilio dan la vuelta a los círculos y van descendiendo hacia la izquierda. La mayor dificultad es el descenso por la sima donde está Satanás hasta el agujero que les llevará a la salida. Los ecos virgilianos son evidentes: «facilis descensus Averno [...] Sed revocare gradum superasque evadere ad auras, / hoc opus, hic labor est» (*Eneida*, vi, 126 y ss.). Pero los obstáculos no terminan en el infierno. En el canto x del *Purgatorio*, los peregrinos han de subir por una roca:

Noi salavam per una pietra fessa,  
che si moveva e d'una e d'altra parte,  
sí come l'onda che fugge e s'appressa (vv. 7-9).

Al principio de la tercera cornisa (*Purgatorio*, xvii, 1 y ss.) han de sufrir la densa humareda de la iracundia y no es extraño el cansancio físico de Dante (*Purgatorio*, xx, 16 y ss.). Algunas dificultades u obstáculos no son

<sup>20</sup> M.A. Pérez Priego: «Estudio literario de los libros de viajes medievales», *Epos* 1 (1984), pp. 217-239, y J. Rubio Tovar, *Libros españoles de viajes medievales*, Madrid, Taurus, 1986.

solamente físicos y están relacionados con la liturgia de la purificación. Pensemos en el triple escalón que aparece en el canto IX del *Purgatorio* (vv. 96 y ss.), que recuerda al sacramento de la Penitencia, pues cada uno de los pedaños corresponde al proceso de reconocimiento de las faltas: examen de conciencia, confesión de los pecados y dolor de corazón. El mecanismo de ascensión es muy distinto en el Paraíso. Al subir Beatriz y Dante al primer cielo o cielo de la luna, Dante explica la rapidez del vuelo: I, 19 y ss. Viajan como «raggio di luce» (II, 36) y atraviesan la incorruptible sustancia de los cielos.

A Dante el purgatorio le recuerda el infierno en algunas ocasiones, aunque destaque la diferencia fundamental entre ambos: ante todo, la estrechez de la puerta (IX, 75) que contrasta con la amplia abertura de la puerta del infierno frente a la estrecha puerta de la salvación que se indica en el Evangelio<sup>21</sup>.

El purgatorio no es subterráneo como el infierno. Es una montaña que se yergue en las antípodas de Jerusalén, en un lugar inaccesible a los vivos (II, 3 y IV, 68 y ss.), y es abordado por Dante y Virgilio al principio del canto IX. Jerusalén, centro de la tierra habitada y ciudad de la redención, y el Purgatorio, el monte de la expiación, están en lugares opuestos, antitéticos, pero en el mismo eje. Al colocar el paraíso terrenal en las antípodas de Jerusalén, Dante fue inducido por la necesidad de simbolizar la radical oposición ética entre la antigua culpa y el perdón, entre el hombre pecador (Adán) y el hombre redentor (Jesús). A partir de esta oposición diametral se funda la simetría arquitectónica de la *Divina Commedia*.

El purgatorio está formado por cornisas escalonadas cuya circunferencia disminuye cuando se van acercando a la cima. La ascensión tampoco es en línea recta y la orientación de la subida es en este caso la derecha. En la cima de la montaña está el Paraíso terrenal, donde transcurren los seis últimos cantos del *Purgatorio*. Dante no fue el primero en situar el paraíso terrenal en una isla<sup>22</sup>. La tradición judeo cristiana situaba el jardín del Edén a

<sup>21</sup> «Entrad por la puerta estrecha. Ancho es, en efecto, y espacioso el camino que conduce a la perdición, y son muchos los que van por él; en cambio es estrecha la puerta y reducido el camino que lleva a la vida y son pocos los que lo encuentran» (*San Mateo*, 47-13/14).

<sup>22</sup> «La idea de colocar en una isla apartada la estancia de los beatos, o de atribuir a islas remotas y desconocidas una felicidad no concedida al resto de la tierra, es una idea muy natural, muy antigua y muy difundida. El Eliseo fue colocado en una o más islas. Las islas de los Feacios y la isla de Ogigia, descritas por Homero, son tierras de alegría y de felicidad. La Atlántida de Platón y la Merope de Teopompo eran inmunes a los infinitos males a los que estaban sujetos los otros territorios habitados por los hombres. Los árabes tenían la isla de Vacvac, recordada en el viaje de Simbad en las *Mil y una noches*. Los celtas

medio camino entre la tierra y el cielo o en un lugar inaccesible para los hombres. G. Boffito consideraba que la idea de situar el paraíso terrenal en lo alto de una montaña pudo llegar a Dante a través del *Tractatus sphaerae* de Bartolomeo de Parma<sup>23</sup>. En cualquier caso, el paraíso terrenal ya no está situado en un rincón perdido del universo sino, como señala Le Goff: «en su propio nivel ideológico, el de la inocencia entre la cima de la purificación en el Purgatorio y el comienzo de la glorificación en el Cielo»<sup>24</sup>.

El Purgatorio no es un lugar intermedio y neutro, sino que contiene una orientación, un sentido. De todas las imágenes geográficas que desde hacía siglos ofrecía el imaginario del más allá, Dante escogió la montaña, pues expresa como pocas el ascenso, la verdadera lógica del purgatorio<sup>25</sup>. La montaña es un lugar cargado de numerosos valores simbólicos y religiosos. Por un lado, participa del simbolismo espacial de la trascendencia (la altura, la verticalidad) pues va más allá del espacio profano y permite pasar de unas zonas cósmicas a otras: es un punto de encuentro entre el cielo y la tierra como explicó Mircea Eliade<sup>26</sup>.

Uno de los méritos de Dante consiste en haber sabido encuadrar el purgatorio dentro de una lógica espacial y moral muy relacionadas, pues anudó estrechamente el vínculo entre su cosmogonía y su teología. Para Le Goff,

Toda la lógica de este purgatorio montuoso reside en el progreso que se lleva a cabo en su ascensión: el alma progresa a cada paso, se vuelve más pura. Es una ascensión en el doble sentido físico y espiritual. El signo de semejante progreso está en el aligeramiento de la pena, como si la escalada fuese más fácil, y la montaña menos escarpada para un alma paulatinamente descargada de pecados<sup>27</sup>.

---

narran las maravillas de una isla de las manzanas de oro» (A. Graf, «El mito del Paradiso terrestre», en *Miti, leggende e superstizione del Medio Evo*, Turín, 1982, p. 5).

<sup>23</sup> B. Nardi, «Intorno al sito del 'Purgatorio' e al mito dantesco dell'Eden», *Il Giornale dantesco*, xxv (1922), pp. 289-300, y G. Boffito, «La leggenda degli antipodi», en AA.VV., *Miscelanea di studi critici edita in onore di Arturo Graf*, Bérgamo, 1903, pp. 583-601.

<sup>24</sup> J. Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1984, p. 386.

<sup>25</sup> J. Le Goff, *op. cit.*, p. 388.

<sup>26</sup> Para los cristianos, «el Gólgota estaba en el centro del mundo; era a la vez la cúspide de la montaña cósmica y el lugar en que había sido creado y enterrado Adán, de suerte que la sangre del Salvador había bañado el cráneo de Adán, enterrado precisamente al pie de la cruz, y lo había rescatado» (Mircea Eliade [1949], *Tratado de Historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981; la cita está en la p. 378).

<sup>27</sup> *Ibid.*

#### 4. LAS ANTÍPODAS

He recordado antes que la montaña del Purgatorio se yergue en las antípodas y conviene recordar en este punto las resonancias que tenía este tema para los hombres cultos medievales<sup>28</sup>.

Podemos encontrar referencias a las antípodas en obras de orientación muy diferente, tanto de la antigüedad como de la Edad Media. El lector de libros de viajes medievales, de descripciones del mundo, pero también de obras teológicas, sabe de la preocupación —y de la fascinación— que ejercía esta parte del mundo en aquellas mentes. En el caso de la *Commedia*, el interés por las tierras que estaban en la parte opuesta del mundo no es en absoluto circunstancial. El escritor florentino conocía bien la teoría de la esfericidad de la tierra, las zonas climáticas<sup>29</sup> en que se dividía el globo y la discusión sobre la existencia de tierras en las antípodas, tema al que dedicó unas páginas en el *Convivio*.

Como ya he dicho, la tierra que se retiró para no tener contacto con Lucifer, formó en medio del Océano la montaña del Purgatorio, en cuya cima estaba el Paraíso terrenal. Se trata, por tanto, de un lugar aislado e inalcanzable para los hombres. Solamente Ulises, en su *folle volo*, va más allá de las columnas de Hércules y llega a ver a lo lejos la montaña del Purgatorio, pero un torbellino arrastra la nave al fondo. La montaña está, en el centro del hemisferio austral, justamente en las antípodas de Jerusalén, tal y como se nos explica en algunos pasajes de la obra<sup>30</sup>. Pero, como es sabido, la discusión sobre las antípodas invade también el campo de las discusiones teológicas. Se trataba de saber si estaban habitadas por hombres, y en este caso, qué relación guardaban con Adán, si formaban parte de otra estirpe humana y si Cristo murió también por ellos<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> J. Le Goff, *op. cit.*, pp. 384 y ss.

<sup>29</sup> Dante recuerda en distintos pasajes la teoría de los climas. En *Paraíso*, xvii, 79 y ss., escribe: «Da l'ora ch'io avea guardato prima / i' vidi mosso me per tutto l'arco / che fa dal mezzo al fine il primo clima». Como es sabido, los geógrafos antiguos distinguían siete climas —es decir, siete zonas horizontales— en la tierra habitada, que corrían paralelas al ecuador en dirección al norte. El primer clima al que se refiere Dante comprendía la zona que va del Ganges a Cádiz; Jerusalén lo dividía en dos mitades. No resulta difícil precisar el tiempo invertido por el viajero en recorrer cada una de las etapas del viaje, pues las indicaciones son muy precisas.

<sup>30</sup> En *Purgatorio*, iv, 67-84, están explícitamente recordadas como antípodas Jerusalén y el Purgatorio.

<sup>31</sup> M. Vallejo, «San Agustín y la evangelización de los extremos: a propósito de *De Civitate Dei* 16, 8-9», *Augustinianum* xxxvii (1997), 2, pp. 441-457.

El Paraíso terrenal estaba situado normalmente *ad Orientem* (según la traducción anterior a San Jerónimo de *Génesis* 2,8) y localizado en ciertos casos en India, Armenia o Mesopotamia, donde fluían dos de los ríos del Edén. Dante los recuerda al llegar a la cima de la montaña (*Purgatorio*, xxxiii, 112-113). En la *Glossa ordinaria* de Valafredo Strabo se lee en el pasaje dedicado a *Génesis* (2,8) que: «Ex quo possumus coniiicere paradisum in oriente situm; ubicumque autemsit, scimus eum terrenum esse, et interiecto oceano et montibus oppositis, remotissimum a nostro orbe, in alto situm, pertingentem usque ad lunarem circulum». Esta descripción apoyaba sin duda la propuesta de Dante de situar la montaña en una isla en el océano, en el hemisferio de las aguas.

El autor florentino admite, pues, de acuerdo con la doctrina cosmológica expresada en el *Convivio*, la existencia de antípodas geográficas; ahora bien, sus habitantes no son como los antípodas del mundo antiguo. Son las almas de los penitentes que forman un reino espiritual en el hemisferio cubierto por las aguas, aunque en sus orígenes estuviera «fatto per proprio de l'umana spece» (*Paraíso*, I, 57). Por lo demás, Jerusalén, centro de la tierra habitada y ciudad de la redención, y el Purgatorio, el monte de la expiación, están justamente en lugares opuestos, antitéticos, pero en el mismo eje.

## 5. ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL TIEMPO

Junto a estas observaciones sobre el espacio han de recordarse las que se refieren al tiempo. Bruno Basile reducía a tres los grandes problemas que plantea esta dimensión: el año de inicio del viaje, los días que se invierten en él y la sistematización de las horas de cada uno de los momentos del viaje con la posibilidad de establecer correlaciones alegóricas. En las palabras de Dante (*Infierno*, xxi, 113 y ss.) puede adivinarse que el viaje se inicia en 1300, año en el que coinciden momentos personales de la biografía de Dante pero también universales (la convicción de que en ese año había transcurrido medio ciclo desde que Dios había puesto a Adán en el Paraíso, la bajada de Cristo a los infiernos, etc.).

Los detenidos estudios de E. Moore<sup>32</sup> señalan que el periplo de Dante por el más allá se inicia en la noche del jueves santo (7 de abril) y terminan el miércoles siguiente. Los días y los diferentes momentos de las jornadas en los que tiene lugar el viaje están cargados de un profundo simbolismo. Al

<sup>32</sup> E. Moore, *Gli acceni al tempo nella Divina Commedia e loro relazione con la presunta data e durata della visione*, Florencia, 1900.

igual que la oposición izquierda / derecha o arriba / abajo, la relación y oposición establecida entre noche (Infierno), aurora (Purgatorio) y mediodía (Paraíso) está cargada de un significado místico que Dante conocía perfectamente.

El concepto de tiempo no existe en el paraíso («a l'eterno dal tempo era venuto», *Paraíso*, xxxi, 38) y tiene una extraña dimensión en el infierno. Al entrar en los círculos de los pecadores Dante arrastra consigo la historia y hace recordar el pasado a muchos condenados. Lo explicó magistralmente De Sanctis:

Entrando nel regno dei morti, vi porta secco tutte le passioni de' vivi, si trae appresto tutta la terra (...) Alla vista e alle parole di un uomo vivo le anime rinascono per un istante, risentono l'antica vita, ritornano uomini; nell'eterno ricomparisce il tempo; in seno dell'avvenire vive e si muove l'Italia, anzi l'Europa di quel secolo<sup>33</sup>.

En el infierno las únicas indicaciones de tiempo son las que llevan consigo Dante y Virgilio, pero la situación cambia en el purgatorio. Durante el viaje por la montaña Dante advierte con todo cuidado el movimiento del sol y los astros que le iluminan a lo largo de su ascensión circular y que simbolizan la gracia de Dios que acompaña y empuja a las almas hacia el Paraíso. Como bien señaló Le Goff, el Purgatorio es el reino del tiempo:

Dante se ocupa de subrayar la situación del tiempo del Purgatorio dentro del conjunto del tiempo de la historia, ya que la estancia máxima en el Purgatorio es la duración que se extiende desde la muerte hasta el Juicio Final (x, 107-111)<sup>34</sup>.

Hay que destacar el cruce de temporalidades, de tiempos encabalgados, que se produce en este segundo reino de la *Commedia*. Por un lado, el tiempo físico del viaje de Dante, inmerso en el que viven las almas del Purgatorio; por otro lado, el tiempo entre la vida terrena y la eternidad que espera a los bienaventurados que han muerto y escalan la montaña de la purificación. Pero podemos hablar de un tiempo todavía enganchado a la historia y de un tiempo ya aspirado por la escatología. El temblor y los gritos que se escuchan alguna vez se deben a la conmoción que producen las almas que van a la eternidad.

<sup>33</sup> F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, 1, Nápoles, Morano, 1870, p. 176.

<sup>34</sup> J. Le Goff, *op. cit.*, p. 407.

## 6. LA VISIÓN

Aunque podríamos matizar mucho más, puede decirse que los reinos de los muertos podían alcanzarse surcando mares lejanos y recorriendo tierras extrañas, pero también gracias a las visiones. Leemos en el *Iter ad paradisum* que Alejandro Magno remontó el río Ganges —tantas veces identificado con el Fisón bíblico— y llegó hasta una ciudad amurallada que era el reino de los muertos<sup>35</sup>. Tres monjes, Teófilo, Sergio e Iginio llegan desde lo que ellos consideran la «tierra de los cananeos» y desde allí al infierno y al paraíso. Los viajeros por Asia en el siglo XIII y los navegantes del siglo XV intentaron encontrar en las extensiones que iban descubriendo los lugares y pueblos citados en el *Pentateuco*. Como decía Zumthor, Moisés es «el geógrafo por excelencia»<sup>36</sup>.

En cuanto a la visión, el problema es más complejo. Una sencilla exposición de las reflexiones de Dante sobre la alegoría y sobre el papel que cumple en su obra este modo de componer textos y de interpretarlos desbordaría los límites de este trabajo. Sin embargo, y aunque sea de pasada, no es posible hablar de viaje y visión en la *Commedia* y dejar de lado el viaje alegórico. Nos interesa recordar la deuda contraída por el poema dantesco con este género.

La clase de viaje alegórico que pudo influir en Dante es un género que se desarrolla desde el siglo XII (el modelo serían unas parábolas de San Bernardo, escritas en torno a 1153) y su muestra más acabada es el *Anticlaudianus* de Alano de Lila. La presencia de personajes alegóricos como Temor, Esperanza o Prudencia, y la importancia otorgada al elemento didáctico o filosófico hizo atractiva esta clase de obras para escritores laicos que se expresaron en vulgar. Es el caso de *romans* alegóricos como *Voies de Paradis* de Rutebeuf y obras similares de Raoul de Houdenc o Baudouin de Condé. El lector del *Tesoretto* de Brunetto Lattini, del *Libro Vizi* de Bono Giamboni y de otras obras por el estilo tendrá noticia de un viajero que se encuentra con Filosofía, Naturaleza o Virtud, las cuales lo interrogan alguna vez con el fin de ilustrar al lector (recuérdese el interrogatorio de San Pedro a Dante a instancias de Beatriz en el canto XXIV del *Paraíso*). En estos viajes alegóricos se generaliza el uso de la primera persona, que no es garantía de verdad documental sino que, como dice Segre, «enfatisa la validità generale dell'esper-

<sup>35</sup> G. Cary, *The medieval Alexander*, Cambridge, 1956.

<sup>36</sup> P. Zumthor, *op. cit.*, p. 220. Un panorama general sobre los problemas que plantea el estudio de las visiones en la Edad Media puede leerse en J. Rubio Tovar, «Literatura de visiones en la Edad Media románica: una imagen del otro mundo», *Études de Lettres*, Revue de la Faculté des Lettres. *Récits et voyages hispaniques* (1992), pp. 53-73.

rienza cognitiva»<sup>37</sup>, pues estos itinerarios están concebidos y organizados para ofrecer una enseñanza sistemática. En alguna ocasión, el viaje comprende la visión de una *psicomachia*, como en el *Anticlaudianus* o en el *Libro Vizi* (XXIII-LX), donde Bono añade la descripción de las luchas y victorias de la fe cristiana y anticipa la descripción alegórica de las vicisitudes de la fe tal y como se narran en el canto XXXII del *Purgatorio*.

Viajes y visiones eran moneda corriente entre los creyentes medievales. Los relatos como el de San Pablo, San Patricio, San Brandán, etc. fueron muy difundidos y repetidamente traducidos a todas las lenguas. Otros fueron difundidos por la *Legenda aurea*, por tratadistas como Beda, y finalmente los textos fueron usados por predicadores. Unas visiones crean otras y, como dice Segre, los autores de visiones:

Avevano fatto sedimentare una vulgata dell'oltremondo, tale che ogni ripresa di motivi valesse a conferma della veridicità delle singole visioni<sup>38</sup>.

Es indudable que Dante conocía esta literatura visionaria y también es cierta la diferencia incommensurable entre su obra y la de sus modestos predecesores. Dante elige aquel modelo de visión presentada por un protagonista narrador, pero una vez elegido este modelo, no lo sigue rígidamente e incorpora elementos que acercan su obra al viaje (él mismo define como viaje su visita a los tres reinos: *Infierno*, I, 91 y *Purgatorio*, II, 93). Dante no ofrece una imagen fugaz del otro mundo como las visiones, sino una detenida descripción en la que no faltan coordenadas geográficas y referencias cronológicas que podrían traducirse a un atlas de los tres reinos en relación con el globo terráqueo.

Dice Segre que esta confluencia entre visión y viaje tiene como centro la persona física de Dante, el cual «narra un viaggio che sarebbe stato compiuto corporeamente, come quelli dei viaggiatori, e a differenza dai visionari»<sup>39</sup>. El viaje o la visión de algunos de sus ilustres predecesores apenas pasa de su descenso a los infiernos o de una imagen casi fugaz de alguno de los reinos del más allá. El viaje al otro mundo de Dante se realiza, dice Segre, al modo de una gran cosmografía.

---

<sup>37</sup> C. Segre, *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagine dell'aldilà*, «L'invenzione dell'altro mondo», y «Viaggi e visione d'oltremondo fino alla *Commedia* di Dante», Turín, Einaudi, 1990. La cita proviene del primer artículo y está en la p. 23.

<sup>38</sup> C. Segre, *op.cit.*, p. 35.

<sup>39</sup> C. Segre, *ibid.*

Dante trasciende la visión, el viaje alegórico y el relato de viajes y le añade una dimensión ética, filosófica y religiosa, que no tenían sus modelos.

## 7. EL VIAJE DE ULISES Y EL DE DANTE

Dante no escogió al viajero Ulises por casualidad. Además de la admiración que sentía por él y del desprecio que le merecían sus acciones arteras —y admiración y desprecio justifican por sí solos la elección del viajero griego—, es importante destacar que Dante escoge a un personaje de la ficción, un héroe que pertenece a la enciclopedia cultural del imaginario. Esto potencia la densa carga simbólica del personaje y ayuda a establecer vínculos dentro de la obra, de acuerdo con la noción de *figura* señalada por Auerbach.

La imagen medieval de Ulises destacaba dos rasgos esenciales: la astucia y la sed de conocimiento. Ulises era el «scelerum...inventor» de la *Eneida* (II, 164), aquel a quien la antigua epopeya contraponía a la fuerza impulsiva de Aquiles<sup>40</sup>. Ya Cicerón (*De fin.* v, XVIII 48 y ss.)<sup>41</sup>, Séneca (*De constantia sapientis*, II, 2)<sup>42</sup> y Horacio (*Ep.* XVI, 60, y *Odas* I, VI, 7)<sup>43</sup> veían en Ulises un ejemplo de sed de conocimiento. Dos versos de la *Odisea* citados por Horacio en su *Arte poetica* favorecían esta imagen. Ulises era el hombre que tras la guerra de Troya anduvo vagando, deseoso de conocer ciudades, pueblos y costumbres<sup>44</sup>. El tema de la sed de saber que impulsaba al hombre a ir más

<sup>40</sup> «Impius ex quo / Tydides sed enim scelerumque inventor Ulixes» (*Eneida*, II, 163 y 164).

<sup>41</sup> «[...] Scientiam pollicentur, quam non erat mirum sapientiae cupido patria esse cariorem. Atque omnia quidem scire cuiuscumquod sint cupere curiosorum, duci vero maiorum rerum contemplatione ad cupiditatem scientiae summorum virorum est putandum» (Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1971, p. 450).

<sup>42</sup> «[...] nullum enim sapientem nec iniuriam accipere nec contumeliam posse, Catonem autem certius exemplar sapientis viri nobis deos immortales dedisse quam Ulixen et Herculem prioribus saeculis. Hos enim Stoici nostri sapientes pronuntiaverunt, inuictos laboribus et contemptores voluptatis et victores omnium terrorum» (Séneca, *Dialogues*, t. IV, Texte établi et traduit par René Waltz, París, Les Belles Lettres, 1959, p. 37).

<sup>43</sup> «Nec cursus duplicis per mare Ulixei».

<sup>44</sup> «Dic mihi, Musa, uirm, captae post tempora Troiae / qui mores hominum multorum uidit et urbes» (vv. 141 y 142 de la *Epístola a los Pisones*). Algún estudioso ha señalado una huella de los versos de Horacio en «divenir del mundo esperto / e de li vizi umani e del valore», de Dante.

allá de los límites del conocimiento es bien conocido en la Edad Media, y su máxima representación es Alejandro Magno. Para él la tierra era pequeña, y decidió sobrepasar los límites geográficos del conocimiento.

Según María Corti, parece que Dante se sirvió de una fuente griega que hoy desconocemos para trazar el periplo de Ulises. En esta fuente se consignarían indicaciones de alguna ruta marítima que evitaba el peligro de los piratas etruscos. Era la *Via Herakleia* que, partiendo de la actual Gaeta, pasaría por Cerdeña y las islas Baleares y llegaría hasta Gibraltar. Se trata del minucioso recorrido de la nave de Ulises, tan precisamente descrito entre los versos 103 y 111 del canto xxvi del *Infierno*. Ir más allá del estrecho —es decir: superar las columnas que había colocado Hércules y que señalarían los límites del conocimiento— fue una empresa realizada por navegantes árabes y era conocida por Dante. Incluso sin apelar a los árabes, sabemos que los hermanos Vivaldi se adentraron en 1291 en el océano Atlántico con el fin de realizar un viaje parecido al de Colón. No regresaron jamás. Destaquemos entonces que, según el relato del propio Ulises en la *Commedia*, se adentró con sus hombres en un territorio prohibido que representaba para el hombre del Medioevo los confines del mundo, lo desconocido.

El emocionante relato de la muerte de Ulises, que abandona su dulce patria y su familia ávido de conocimientos y se pierde en el océano con sus hombres viejos y cansados hasta llegar ante la mole del Purgatorio, impresionó a comentaristas y lectores ya en tiempos de Dante. El naufragio de Ulises es la alegoría del naufragio intelectual de aquellos filósofos que se valen solamente de las potencias humanas, de sus propios medios intelectuales para buscar la verdad. Ulises viaja «per l'alto mare aperto». La navegación era símbolo de una importante empresa humana y una metáfora usada por San Agustín, San Alberto Magno o Santo Tomás. Para Dante superar las columnas de Hércules significaba ir más allá de los límites impuestos al conocimiento humano, una rebelión contra la gracia y el deseo de usar solamente las fuerzas de la razón.

La construcción y el sentido del episodio son claramente dantescos, y el hecho de haber encontrado algunas de las fuentes en que pudo inspirarse lo corroboran. De entre todas ellas, permítaseme recordar aquí tres que nos interesan. En primer lugar la *Eneida* (vi, 19). Se trata de la leyenda de Dédalo e Ícaro. Frente al sabio vuelo de Dédalo, al viaje permitido de Dante, se oponen el *folle volo* de Ulises y el de Ícaro. Los dos se precipitan al abismo. Por lo demás, algunos críticos han destacado el tono épico del viaje de Ulises y otros el tono legendario del naufragio, muy lejos de las costas conocidas. María Corti ha descubierto sin embargo en las palabras que Ulises dirige a sus hombres la influencia incuestionable de Boecio de Dacia, un filósofo danés que enseñó en la Universidad de París en el siglo XIII y cuyos *Modi significandi* debió de conocer el escritor florentino. La Naturaleza, viene a decir Boecio de Dacia, crea hombres imperfectos. Sin el conocimiento el hombre es como un animal. La felicidad se alcanza de tres modos: en la búsqueda del bien, en el conocimiento de la verdad y en la felicidad que se

logra al conseguir las dos primeras. Maria Corti ha encontrado huellas no solamente en los temas que enuncian Boecio y Dante, sino también en la expresión del poeta italiano<sup>45</sup>.

San Agustín, en *De beata vita*, señalaba metafóricamente los tres viajes posibles del filósofo que se adentra, que navega por el conocimiento. Uno sería el de aquel que va costeando, que no se aleja demasiado. Un segundo se aleja más, pero regresa a puerto en cuanto ve que está perdiendo las referencias necesarias<sup>46</sup>. El tercero se aleja tanto que encuentra un *mons altissimus* que provoca el naufragio de la nave...

El viaje de Ulises y el de Dante presentan semejanzas y diferencias. Existe semejanza entre ambos pues los dos se mueven en línea recta. El viaje hacia «lo bajo» y lo oscuro que realiza Dante se desarrolla a través de los círculos mientras que el de Ulises se produce en la superficie de la esfera terrestre y la inclinación de la nave es hacia la izquierda («sempre acquistando dal lato mancino»). Hay una diferencia importante: Dante está en el interior de un globo cósmico y su espacio tridimensional es atravesado de una parte a otra del eje vertical. Ulises viaja encima de un mapa. No existen en su viaje relaciones con el eje alto / bajo. Estas características cambian solamente en el momento del naufragio. El movimiento en línea recta se cambia por el movimiento rotatorio («il turbo»), que produce la tormenta ante la montaña del purgatorio. La nave pasa de la posición horizontal a la vertical:

alla quarta levar la poppa in suso  
e la prora ire in giù, com'altrui piacque  
infin che 'l mar fu sopra noi richiuso<sup>47</sup>.

El fin de Ulises se contrapone así simétricamente con la ascensión de Dante.

Pero Ulises y Dante no son figuras contrapuestas en todos los órdenes, sino que guardan, hasta cierto punto, cierta simetría. Ambos son viajeros y ambos superan continuamente los confines del espacio prohibido y van más

<sup>45</sup> *Modi significandi. Quaestio v*, 23, 70-74; 24, 79-84. Véase Dante, *Commedia, Inferno* (a cura di Bianca Garavelli, con la supervisione di Maria Corti), Milán, Bompiani, 1993, nota a los versos 112-120. Véase asimismo Maria Corti, «Le metafore della navigazione e della lingua di fuoco nell episodio di Ulisse (*Inferno*, xxvi)», en AA.VV., *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant'anni dalla sua laurea*, Módena, Mucchi, pp. 479-491.

<sup>46</sup> Es el caso del propio Dante (según lo cuenta en *Infierno*, I, vv. 25-27, II, 35), que abandona los peligros y extremos de una filosofía apartada de la senda verdadera. Las inquietudes humanas expresadas en el *Convivio* son superadas por Dante en la *Commedia*.

<sup>47</sup> *Infierno*, xxvi, 140-142.

allá de los límites que dividen una región del universo de la otra. Les une además un itinerario común. Siguiendo caminos distintos los dos se dirigen al purgatorio. Dante atraviesa el infierno, la cavidad producida por la caída de Lucifer y Ulises va por el mar. Aunque el viaje de Dante se cumple en el mundo infernal y el de Ulises en el mundo de los vivos, la meta hacia la que se mueven es la misma.

Dante recuerda dos veces a Ulises. Durante la segunda noche en el purgatorio se le aparece una sirena. Su imagen le trae a la memoria las empresas y la audacia de Ulises y su falsedad le recuerda el mundo de los engaños de Malebolge, donde sufren Ulises y Diomedes. Recordará otra vez al héroe griego al entrar en la constelación de los Gemelos. Cuando se encuentra en el punto que está en las antípodas del naufragio de Ulises, Dante está, en realidad repitiendo el viaje de aquel, pero no morirá como Ulises. El florentino sigue el vuelo hacia el Empíreo. De este modo, es como si el viaje fuera la continuación del que realizaba el caudillo griego cuando muere. Ahora es como si uno fuera el doble del otro.

Por lo demás, Ulises y Dante aspiran al conocimiento «delli vizi umani e del valore», ambos desean conocer la estructura secreta del mundo (*Inferno*, xxvi, 115-117). Dante comparte y respeta esta sed de conocimiento. En la *Commedia* leeremos alguna digresión acerca de las diferencias entre hombres auténticos y seres próximos a las bestias con rostro humano. En el canto xiv del *Purgatorio* se da como ejemplo la enumeración de seres próximos a puercos que viven a lo largo del río Arno, perros aretinos, lobos florentinos. Muchas penas infernales se basan en la metáfora de «y seréis como bestias». De ahí que la «orazion picciola» (xxvi, 122) de Ulises que recuerda a sus compañeros que son hombres y no bestias, que han nacido «per seguir virtute e conoscenza» y no para vivir como animales, tiene para Dante un sentido profundo.

El camino para alcanzar el conocimiento es, sin embargo, diferente para uno y otro:

El conocimiento dantesco, que se ve acompañado de una ininterrumpida ascensión a lo largo del eje de los valores morales, es un conocimiento que se desarrolla a medida que crece el perfeccionamiento moral de quien aspira a alcanzar ese conocimiento<sup>48</sup>.

La sed de conocimiento del viajero griego no aparece ligado ni a la moralidad ni a la inmoralidad, sino que está en otro plano. El purgatorio es para él un punto en un mapa y la tentativa de alcanzarlo es un viaje inspirado por la sed de descubrimientos geográficos. Dante es un peregrino, Ulises un

<sup>48</sup> Lotman, *op. cit.*, p. 98.

explorador, sentencia Lotman. Por un lado el *epos* cristiano de la *Commedia*, por otro el *nostos* de un aventurero que se lanza al conocimiento de un planeta lleno de inseguridades<sup>49</sup>.

En el viajero que va en busca de nuevos saberes y que desafía los límites establecidos, parece encontrar Dante algo de un tiempo que intuye que se avecina, los rasgos propios del conocimiento científico de una época nueva en la que la separación entre la ciencia y la moral será la tendencia predominante. El naufragio de Ulises quiere decir para Dante el naufragio de un pensamiento laico, no ceñido a la teología. Dante ve los peligros de una cultura que estaba a punto de manifestarse. La tendencia a la separación de la inteligencia y la autoridad de la teología le resultaba insoportable. La integración de ambas era propia de su ideal:

L'enciclopedismo delle sue conoscenze, che includevano tutto l'arsenale delle scienze del suo tempo, nella sua coscienza non si presentava come somma di informazione eterogenee, ma costituiva un unico edificio integrato che a sua volta rientrava nell'ideale dell'impero universale [ver *Infierno*, I, vv. 101-9] e della costruzione armonica del cosmo. Al centro di questa gigantesca costruzione si trovava l'uomo, potente come i giganti del Rinascimento, ma integrato nel mondo che lo circonda, in rapporto con tutte le sfere concentriche dell'universo e quindi penetrato del pathos morale<sup>50</sup>.

Es necesario recordar en este punto que cuando Dante escribe la *Commedia* todo este equilibrio estaba en entredicho. Auerbach señaló que esta obra representa la unidad física, ética y política del cosmos escolástico cristiano en una época en la que este comienza a perder su invulnerabilidad ideológica.

Dante y Ulises se mueven en perspectivas muy distintas. Ulises se mueve en un plano horizontal, sin la perspectiva del ideal hacia lo alto, según lo interpreta el cristiano Dante. Cuando se le presenta el eje vertical (la montaña), su significado le resulta incomprensible y perece. A Dante, en cambio, la realidad terrena le parece caótica. Se le ha impuesto un movimiento horizontal: el exilio, vagar de un lugar a otro. El impulso hacia lo alto que nutre la *Commedia* habla de un deseo de recuperar el equilibrio, la armónica construcción cósmica.

En este contexto de la *Commedia*, el viajero Ulises viene a encarnar al mismo tiempo que la concepción laica y audaz del hombre antiguo, que se encuadra en el infierno dantesco, el modo de pensar y de vivir que estaba

<sup>49</sup> B. Basile, «Il viaggio come archetipo. Note sul tema della 'Peregrinatio' in Dante», *Lecture classensi* 15 (1986), pp. 9-26.

<sup>50</sup> Lotman, *op. cit.*, p. 99.

naciendo. La inteligencia de Dante le permitió ver lejos. Borges indicó una profunda relación entre el último viaje de Ulises en la *Commedia* y otro viaje emblemático. Con sus palabras cierro este trabajo:

No se ha indicado aún, que yo sepa, una afinidad más profunda: la del Ulises infernal con otro capitán desdichado: Ahab de *Moby Dick*. Este, como aquel, labra su propia perdición a fuerza de vigiliias y de coraje; el argumento general es el mismo, el remate es idéntico, las últimas palabras son casi iguales<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> J.L. Borges, *Nueve ensayos dantescos*, Madrid, Espasa Calpe, 1982, pp. 111-112.



Nerón y Domiciano —sobre todo este último— acometieron nuevos y ambiciosos programas de renovación, que convirtieron la ciudad en la más espléndida de las que se asomaban a las riberas del Mediterráneo<sup>2</sup>. De nuevo, otro pastor, esta vez el anciano Coridón, cuenta a su amigo Licotas las maravillas que ha tenido oportunidad de contemplar en la ciudad con ocasión de unos juegos ofrecidos por el emperador, a quien, sin embargo, no ha podido ver de cerca debido a sus pobres vestiduras, pero cuyo rostro compara, sin titubeo, con los de Marte y Apolo<sup>3</sup>; y junto a este Coridón, otros muchos se hicieron voces de las grandezas de la ciudad, devorada por incendios y, cual ave Fénix, renacida con mayor esplendor cada vez. Otros emperadores, como Trajano o Adriano en el s. II, como Caracalla, Aureliano o Diocleciano en el s. III, o como Constantino en el s. IV<sup>4</sup>, continuaron transformando la imagen de la capital del Imperio, con mayor o menor intensidad y fortuna, para adecuarla a los nuevos tiempos y a las nuevas exigencias.

Es cierto que en el s. IV la ciudad había perdido buena parte de su protagonismo en los acontecimientos del Estado pero para entonces había alcanzado ya la condición de *aurea*, adjetivo que le aplican no pocos escritores, desde Ovidio y Marcial a Ausonio y Prudencio, en estos últimos casos como expresión de una idea abstracta —la de la civilización frente a la barbarie— más

---

*Tonantis, aedem Quirini, aedes Mineruae et Iunonis Reginae et Iouis Libertatis in Auentino, aedem Larum in summa sacra uia, aedem deum Penatium in Velia, aedem Iuuentatis, aedem Matris Magnae in Palatio feci. [20.1] Capitolium et Pompeium theatrum utrumque opus impensa grandi refeci sine ulla inscriptione nominis mei. [2] Riuos aquarum compluribus locis uetustate labentes refeci, et aquam quae Marcia appellatur duplicaui fonte nouo in riuum eius inmisso. [3] Forum Iulium et basilicam quae fuit inter aedem Castoris et aedem Saturni, coepta profligataque opera a patre meo perfeci et eandem basilicam consumptam incendio ampliata eius solo sub titulo nominis filiorum meorum incohauit, et, si uiuus non perfecissem, perfici ab hederibus meis iussi. [4] Duo et octoginta templa deum in urbe consul sextum ex auctoritate senatus refeci, nullo praetermisso quod eo tempore refici debebat. [5] Consul septimum uiam Flaminiam ab urbe Ariminum refeci pontesque omnes praeter Muluium et Minucium. [21.1] In priuato solo Martis Vltoris templum forumque Augustum ex manibiis feci. Theatrum ad aedem Apollinis in solo magna ex parte a priuatis empto feci, quod sub nomine M. Marcelli generi mei esset... Vid. *Res Gestae diui Augusti*, ed., trad. y com. de J.M. Cortés, Madrid, Ed. Clásicas, 1994.*

<sup>2</sup> Vid., entre otros muchos estudios, J.R. Patterson, «The city of Rome: from Republic to Empire», *JRS*, 82 (1992), pp. 186-215; A. Alvar Ezquerra, «El paisaje urbano de Roma visto por M. Valerio Marcial», *Aspectos didácticos de Latín*, 5, Zaragoza, Univ. de Zaragoza, 1997, pp. 99-140.

<sup>3</sup> Calpurnio Sículo, VII.

<sup>4</sup> Para la relación entre Constantino y Roma, vid. R. Krautheimer, *Rome: Profile of a City, 312-1308*, New Jersey, Princeton Univ. Press, 1980, en especial pp. 3-32; y del mismo autor, *Three Christian Capitals: Topography and Politics*, Berkeley-Los Angeles-Londres, Univ. of California Press, 1983, en especial el cap. I «Rome», pp. 6-40.

que como calificación de una realidad tangible<sup>5</sup>. Roma era simplemente *domus diuum*, la morada de los dioses, en feliz expresión del rétor y cónsul Ausonio (*Ordo urbium nobilium* 1). Era Roma un espacio excepcional y, al mismo tiempo, la única vida imaginable; bastaría recordar la inmensa tristeza de Ovidio exiliado la noche que se vio obligado a abandonarla —comparable a la de Eneas tras la caída memorable de Troya—, la nostalgia de Marcial a pesar de su voluntario regreso a la tierra natal, o los sentimientos de Símaco (*Epist.* 1 30: *difficile est hinc abire cum ueneris*) o de Rutilio Namaciano (1 3-4: *quid longum toto Romam uenerantibus aeuo? / nil unquam longum est quod sine fine placet*) al tenerse que alejar de ella; cuatrocientos años de afecciones idénticas, que se condensan en el poderoso himno entonado por este escritor galorromano (1 47-164) del que ahora escojo los primeros versos:

Exaudi, Regina tui pulcherrima mundi, inter sidereos Roma recepta polos!	
Exaudi, Genitrix hominum Genitrixque deorum, non procul a caelo per tua templa sumus.	50
Te canimus semperque, sinent dum fata, canemus: sospes nemo potest immemor esse tui.	
Obruerint citius scelerata obliuia solem quam tuus ex nostro corde recedat honos.	
Nam solis radiis aequalia munera tendis, qua circumfusus fluctuat Oceanus.	55
Voluitur ipse tibi qui continet omnia Phoebus eque tuis ortos in tua condit equos.	
Te non flammigeris Libye tardauit harenis, non armata suo reppulit Vrsa gelu.	60
Quantum uitalis natura tetendit in axes, tantum uirtuti peruia terra tuae.	
Fecisti patriam diuersis gentibus unam; profuit iniustis te dominante capi.	
Dumque offers uictis proprii consortia iuris, urbem fecisti quod prius orbis erat...	65

[¡Escucha, reina bellísima de un mundo tuyo, / Roma aceptada entre los polos llenos de estrellas! / ¡Escucha, madre de hombres y madre de dioses! / no estamos lejos del cielo gracias a tus templos. / A ti te cantamos y siempre, mientras lo consientan los hados, te cantaremos: / nadie puede a salvo olvidarse de ti. / Más rápidos acabarán con el sol criminales olvidos, / a que tu gloria escape de mi corazón. / Pues iguales a los rayos del sol tiendes tus dones, / por donde el Océano que todo lo rodea mueve sus olas. / Gira para ti el propio Febo, que todo lo abraza / y, salidos de ti, guarda sus caballos en ti. / A ti no te detuvo Libia de ardientes arenas, / no te venció la Osa armada con su hielo. / Cuanto la naturaleza habitable se extiende entre los ejes del mundo, / en la misma medida se abre la tierra a tu valor. / Hiciste una sola patria de pueblos diversos; / a los injustos les convino ser domeñados bajo tu señorío. / Y mientras ofreces a los vencidos compartir tus propias leyes, / una ciudad hiciste de lo que antes era un mundo.]

<sup>5</sup> La expresión *aurea Roma* gozó de vida duradera; por poner tan sólo algunos ejemplos, Petrarca la emplea en *Africa* vi 883 y el emperador Carlos IV la tenía inscrita en su bola de oro en la que, por lo demás, había grabada una representación de la Roma antigua.

No obstante, los días esplendorosos de la ciudad habían pasado. Baste decir que si a principios del siglo v Roma podía contar con unos 800.000 habitantes, en el 452 no quedaban más allá de 500.000, y esa cifra descendería hasta no más de 100.000 al acabar esa misma centuria. El proceso de decadencia demográfica —consecuencia de la previa desintegración política y económica— había sido simplemente brutal<sup>6</sup>.

## 2. *MIRABILIA URBIS ROMAE*

Siguieron largos siglos de abandono material y la imagen de Roma sufrió una lenta pero inexorable transformación hasta convertirse en la sepultura de sí misma<sup>7</sup>. Sin embargo y mientras tanto, su fama perduraba y alcanzaba los confines del mundo conocido, de modo que también Roma era, como Catay para el occidente medieval, una ciudad llena de encantos y misterios, de la que se podían contar fabulosas historias y sobre la que se urdían invenciones formidables. No importa que el *Libro de los Prodigios* de Julio Obsecuente no haya sido conocido, al parecer, por la Edad Media<sup>8</sup>; bastaban relatos como los de Tito Livio, por ejemplo, para atizar las fantasías de muchas gentes de países diversos —unas veces remotos, otras cercanos—, a lo largo de muchos siglos.

Por ello no es de extrañar la imagen que de la antigua capital del mundo poseían los geógrafos árabes, más atentos a sus lecturas que al conocimiento directo de una realidad demasiado lejana. Como es bien sabido —y al igual que ocurría en otras latitudes— solían copiar o resumir unos de otros; por eso, la descripción de Roma, cuando aparece en ellos, es siempre poco más o menos la misma, bajo dos versiones, una más breve —de acuerdo con la geografía de Edrisî, concluida en el 1154— y otra más extensa —que sigue las noticias dadas por Ibn al-Faqîh, recogidas después en el *Mu'g'am al-buldân*, el diccionario geográfico de Jâqût, que murió en Siria en 1229—; todas esas noticias son, no obstante, más antiguas, pues en buena medida ya se encuentran en Ibn

<sup>6</sup> Vid. Krautheimer, *Three Christian Capitals...*, ya cit., p. 109.

<sup>7</sup> Jacques Grévin, que visitó Roma en 1567, lo expresó, de manera contundente y siguiendo precedentes latinos mencionados en este mismo estudio, en su soneto 4: «Romme est de long temps en Romme enseveli». La ciudad apenas llegaba a los treinta mil habitantes en el s. XIII y aún descendieron más a principios del siglo siguiente; tal declive demográfico corría naturalmente parejo de su ruina física. Vid. R. Brentano, *Rome before Avignon. A Social History of Thirteenth Century Rome*, Berkeley-Los Angeles, Univ. of California Press, 1991 (= Londres, 1974), pp. 13 ss.

<sup>8</sup> Vid. *Julio Obsecuente: Libro de los Prodigios*, trad. de A. Moure Casas, Madrid, 1990.

Khordâdbeh, muerto en el 912 y que, a su vez, debió informarse en fuentes anteriores.

La descripción abreviada dice en síntesis así: Roma es una de las columnas de la cristiandad y la primera entre las sedes metropolitanas. La ciudad es inmensa pues tiene nueve millas de circunferencia<sup>9</sup>; está rodeada de una doble muralla de piedra; el espesor de la muralla interior es de doce codos y su altura, de setenta; en cuanto a la muralla exterior, tiene ocho codos de ancho por cuarenta y dos de alto. Entre los dos muros hay un canal cubierto con placas de bronce, cada una de cuarenta y seis codos de longitud. El mercado se extiende desde la puerta oriental a la occidental y hay en él columnas de piedra de un diámetro considerable y de treinta codos de alto; junto a cada columna hay otras dos de bronce fundido y a ellas se adosan las tiendas de los mercaderes. Delante de esas columnas y de esas tiendas fluye, de levante a poniente, un río cuyo fondo está pavimentado con lamas de cobre, de manera que ningún navío puede echar ahí el ancla para detenerse; este río es para los romanos un medio de contar los años, pues dicen «a partir del año del cobre»; las embarcaciones navegan por este río y llegan completamente cargadas a las tiendas de los mercaderes. En el interior de la ciudad hay una gran iglesia, construida bajo la invocación de san Pedro y san Pablo; los cuerpos de esos dos apóstoles reposan en ella en una tumba; la longitud de este edificio es de trescientos codos, su anchura de doscientos y su altura de cien; las columnas que sostienen la cubierta son de bronce y los techos están revestidos de cobre amarillo. Se cuentan en Roma mil doscientas iglesias; los mercados y las plazas públicas están cubiertos de mármol blanco o de mármol azul. Hay en esta ciudad mil baños. Destaca una iglesia construida siguiendo el modelo del templo de Jerusalén y sus mismas dimensiones en longitud y anchura; el altar sobre el que se celebra el sacrificio de la misa tiene diez codos de longitud y su superficie está completamente enriquecida con esmeraldas verdes; este altar soporta doce estatuas de oro puro de dos codos y medio de alto y cuyos ojos están hechos con rubíes; las puertas de la iglesia están cubiertas de láminas de oro puro y otras, en el exterior, están revestidas de láminas de cobre o de adornos de madera hábilmente esculpidos. En Roma se ve el palacio del príncipe, llamado «papa»; este príncipe es superior en poder a todos los reyes, que lo respetan como si fuera Dios; gobierna con justicia, castiga a los opresores, protege a los débiles y a los miserables e impide que se cometan delitos; sus decretos tienen pleno poder sobre todos los reyes de la cristiandad y nadie puede oponerse a ellos. La grandeza y la magnificencia de Roma son tales que es imposible describirlas convenientemente.

---

<sup>9</sup> Conviene precisar, sin embargo, que, en este punto, la noticia se queda escasa, pues la longitud del Muro de Adriano es de doce millas.

En cuanto a la versión extensa, de acuerdo con la descripción de Jâqût —tomada según propia confesión de Ibn al-Faqîh—, tras unas consideraciones fabulosas sobre el nombre de Roma y el origen de los romanos, sobre su situación y sobre su condición de capital de la cristiandad y sede del papa, se insiste en el hecho de que Roma es una de las maravillas del mundo, por su construcción, por su grandeza y por la multitud que la puebla, de manera que no tiene rival. A continuación, el geógrafo árabe se limita a recoger numerosísimos y maravillosos testimonios de quienes le precedieron, sin cuestionar sus afirmaciones; de ellos, merecen recuerdo el de Ibn Abbàs, compañero de Mahoma muerto *ca.* 673-674, a propósito de las riquezas del templo de Jerusalén llevadas a Roma, bajo cuya luz podía un caballero cabalgar durante cinco noches seguidas. O aquel otro, atribuido a alguien del linaje de Abû Mûsa, según el cual el mercado de los pájaros medía una parasanga (unos 6 kms.). O el de Mug'âhid, coetáneo de los dos anteriores, que aseguraba que en Roma había seiscientos mil baños. O ese otro lleno de ingenua vivacidad, transmitido a Valíd b. Muslim ad-Dimas, muerto *ca.* 810-811, por un mercader que narra su llegada a las inmediaciones de la ciudad: tras subir a lo alto de una colina desde la que, por primera vez, se divisaba su destino, contemplaron el mercader y sus compañeros de viaje una gran extensión verde, como si fuera agua. «Dios es grande», gritaron y, ante la extrañeza del guía, le explicaron que siempre rezaban a Dios al contemplar el mar. Él les dijo sonriendo: «Lo que estáis contemplando son los tejados de Roma, que están recubiertos de plomo...».

Otros testimonios recogidos por Jâqût se refieren, amén de a las noticias ya conocidas en la versión breve de la descripción de Roma, a las extraordinarias dimensiones de la ciudad, a las insólitas riquezas de sus construcciones —donde el oro, el bronce y el mármol abundan—, a sus iglesias descomunales y sorprendentes (la de san Esteban, de seiscientos codos de longitud, trescientos de anchura y ciento cincuenta de altura, está hecha de una sola piedra; y la de Sión de Jerusalén es aún más extraordinaria, pues a sus dimensiones y riquezas, que exceden todo lo imaginable, suma seiscientos diez y ocho obispos y cincuenta mil presbíteros y diáconos), a sus diez mil conventos, a sus treinta mil columnas para monjes estilitas, a sus doce mil grandes mercados a los que hay que sumar otros veinte mil más pequeños, a sus seiscientas sesenta mil termas, a las cien estatuas de bronce del palacio imperial que representaban a cada una de las naciones sometidas por Roma y de cuyas sorprendentes propiedades se dirá más adelante, o a la deliciosa fabulación del pájaro de oro —llamado as-Sûdâni, obra de Balinàs, bajo cuyo nombre parece ocultarse el de Apolonio de Tiana, a través de una forma intermedia *Bulunjás* o *Bulunjûs*—, que llevaba inscritos signos mágicos en el pecho y sendas aceitunas en el pico y en cada una de las patas; llegado el tiempo de la cosecha, venían pájaros de todas partes cargados de aceitunas para depositarlas en su cabeza; una vez molidos los frutos, se obtenía aceite suficiente para uso público y privado de los romanos durante un año completo...

La lista de prodigios aducidos por los escritores árabes —muchos de ellos basados en hechos reales, si bien muy deformados— podría hacerse aún más extensa, pero no parece necesario en este momento<sup>10</sup>. Tampoco merece la pena subrayar el hecho de que, en el imaginario de los pueblos de oriente, la grandeza de Roma y su extraordinaria riqueza sólo se podía explicar gracias a la utilización de recursos mágicos o incluso demoníacos, que habrían dejado su huella bien visible en la fisonomía concreta de la ciudad.

También para el occidente cristiano Roma se había convertido en un venero inagotable de sugerencias maravillosas, de modo que el inevitable abandono de los usos originales de los edificios antiguos y la consiguiente y progresiva destrucción de los mismos y de los abundantísimos ornamentos de la ciudad, provocaron el nacimiento de no pocas leyendas, protagonizadas, en ocasiones, por personajes insólitos y que nada tenían que ver con los mismos. Hacia el año 1000 había nacido ya una buena parte de las historias tejidas en torno a los vestigios en ruinas, algunas tan burdas como que la bien conocida estatua ecuestre de Marco Aurelio vestido con un sencillo manto representa, en realidad, a un campesino que se había encaramado al caballo del emperador aprovechando que éste se encontraba haciendo sus necesidades<sup>11</sup>. Fue también muy difundida la fábula, narrada por el Anónimo Salernitano (ca. 980), de que los romanos habían erigido en el Capitolio setenta estatuas de bronce a imagen de los otros tantos pueblos sobre los que reinaba Roma; cada una llevaba en el pecho el nombre del pueblo a que correspondía y en el cuello, una campanilla. Si cualquiera de esos pueblos se rebelaba, sonaba la campanilla y unos sacerdotes custodios podían avisar de inmediato al emperador<sup>12</sup>. Esta leyenda aparece de nuevo en relación con

<sup>10</sup> Vid. I. Guidi, «La descrizione di Roma nei geografi arabi», *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 1 (1877), pp. 173-218; N. Purcell, «La ciudad de Roma», en *El legado de Roma, una nueva valoración*, R. Jenkyns (ed.), Barcelona, 1995 (1992), pp. 374-401, en p. 378.

<sup>11</sup> Vid. F. Gregorovius, *Roma y Atenas en la Edad Media (y otros ensayos)*, México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1982 (1ª ed. en español, 1946), p. 66.

<sup>12</sup> También en Maestro Gregorio, *Narracio de Mirabilibus*, 8; editado en *Codice topografico della città di Roma*, R. Valentini-G. Zucchetti (eds.), Roma, 1946, vol. III, pp. 143-167. Vid. G.M. Rushforth, «Magister Gregorius, *De Mirabilibus Urbis Romae*: a new Description of Rome in the Twelfth Century», *JRS*, 9 (1919), pp. 14-58; F. Nichols, *Mirabilia Urbis Romae*, 1986; *Master Gregorius. The Marvels of Rome*, ed. y trad. de J. Osborne, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1987. La anécdota está recogida también, por ejemplo, en Gregorovius, *o.c.*, pp. 72-73; Purcell, art. cit., pp. 379-380. Sin duda, el Maestro Gregorio, de origen inglés, se siente más atraído por la Roma pagana que por la cristiana; vid. R. Weiss, *La scoperta dell'antichità classica nel Rinascimento*, Padua, Antenore, 1989 (= *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Oxford, 1973), pp. 8-9.

otra narrada por la *Graphia aureae urbis Romanae*<sup>13</sup>, en la que se explican los motivos y circunstancias de la construcción del Panteón de Agripa, tras una victoria sobre los persas, cuya sublevación había sido convenientemente anunciada por la campanilla correspondiente<sup>14</sup>.

Julio César era uno de los personajes predilectos de la fantasía popular y de él se contaba, por ejemplo, que sus cenizas se guardaban en la esfera dorada que remataba el obelisco del Vaticano, fuera del alcance de los ladrones y con el mundo a sus pies, como había estado cuando él aún vivía; de ahí que al obelisco se le llame en ocasiones *Memoria* o *Sepulcrum Caesaris*<sup>15</sup>. Y Nerón, tantas veces considerado el Anticristo, no le va a la zaga en los relatos medievales en cuanto a fantásticas leyendas y lugares asociados a su persona se refiere.

Otras leyendas relativas a la prehistoria, a la fundación de Roma y a la historia antigua del Lacio, como que el mismísimo Noé fundó una ciudad no lejos de ella y le dio su nombre, como que Jano era hijo suyo y que construyó con la ayuda de Cam y de Jafet sobre el Palatino la ciudad de Janículo, como que Rómulo se limitó a rodear con una muralla las ciudades que diversos héroes o reyes y en épocas sucesivas habían construido sobre cada una de las siete colinas<sup>16</sup>, circulaban libremente durante la primera Edad Media, con todas las variantes que permite la invención popular a lo largo de los siglos, y se hacían saber a los viajeros que llegaban a la ciudad, que, a su vez, las transmitían a su regreso con mayor o menor fidelidad en sus respectivos lugares de origen. Y todavía proliferaron con no poca intensidad, ahora frecuentemente motivadas por razones políticas de orgullo ciudadano, durante los siglos XIII y XIV; se pueden leer en el *Liber Imperialis*, en el *Romuleion*, en la *Fioritá d'Italia* o en la *Historia Trojana et Romana*.

En esta misma línea de tradición «maravillosa» han de inscribirse, en buena medida, relatos como la *Chronica* del agustino Amalrico Augerio, capellán del papa Urbano V<sup>17</sup>, o la descripción de Roma del también agustino John Capgrave<sup>18</sup>, redactada durante su estancia en la ciudad en 1450 y

<sup>13</sup> Vid. su edición en *Codice topografico...*, ya cit., vol. III, pp. 77-110. Compuesta ca. 1154-1280, es el más temprano intento, con todas las limitaciones que se quiera, de reconstrucción de la topografía de la antigua Roma, muy en la línea de los *Mirabilia*.

<sup>14</sup> Vid. Gregorovius, *o.c.*, p. 73.

<sup>15</sup> Vid. Gregorovius, *o.c.*, p. 75.

<sup>16</sup> Vid. Gregorovius, *o.c.*, pp. 74-75.

<sup>17</sup> Amalricus Augerius, *Actus pontificum Romanorum usque ad...annum 1321*, en J.G. Eccardus, *Corpus Hist. med. aevi*, vol. II, 1743.

<sup>18</sup> *The Solace of Pilgrims. A Description of Rome, circa A.D. 1450*, ed. de C. A. Mills, Londres, 1911; *Codice topografico...*, vol. IV 330-349. Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 85-86. Su

concebida como una guía sobre todo de la ciudad cristiana para los viajeros ingleses<sup>19</sup>, o la del senador de Nuremberg, Nikolaus Muffel, que acudió a la Ciudad Santa, poco después, con motivo de la coronación del emperador Federico III por el papa Nicolás V, en 1452<sup>20</sup>. A esa serie de viajeros venidos de lejanos confines ha de añadirse el nombre del hispano Pero Tafur, que visitó la ciudad en 1437 y del que sabemos que quedó impresionado, cómo no, ante el Coliseo o ante la estatua de Marco Aurelio, si bien él creía que se trataba de Mucio Escévola<sup>21</sup>. Poco habían calado en esos espíritus los nuevos aires del humanismo que con tanta pujanza se expresaban ya en Italia, como se dirá más adelante.

### 3. IAM ROMA CHRISTO DEDITA

Roma es, sin embargo, para los siglos medievales sobre todo la Ciudad Santa<sup>22</sup>. En buena medida, la formalización literaria de esa idea se debe al poeta hispanorromano Prudencio, que contrapone en diversos lugares de su obra la Roma pagana a la Roma cristiana; así, en los versos iniciales del himno en honor de san Lorenzo (*Perist.* II), exclama:

Antiqua fanorum parens,  
iam Roma Christo dedita,  
Laurentio uictrix duce  
ritum triumphas barbarum.

---

capacidad para interpretar monumentos corría paralela de la mostrada para entender los textos clásicos, Salustio y Cicerón incluidos: baste recordar que del ninfeo del Aqua Julia dice se trata del «palacio de un tal Catilina, hombre de maravilloso ingenio y gobierno»; vid. Purcell, ya cit., p. 384.

<sup>19</sup> Otros textos compuestos para viajeros ingleses pueden verse en *The Stations of Rome (in verse, from the Vernon ms., ab. 1370 a. d., and in Prose, from the Parkington ms., n.º 10, ab. 1460-70 a. d.) and the Pilgrims Sea Voyage*, F.J. Furnivall (ed.), Londres, 1867; *A xvth Century Guide-Book to the Principal Churches of Rome, compiled c. 1470 by William Brewyn*, trad. del latín, introd. y notas de C.E. Woodruff, Londres, 1933. Vid. Weiss, *o.c.*, p. 87.

<sup>20</sup> *Codice topografico...*, vol. IV 354-373; vid. Weiss, *o.c.*, p. 86.

<sup>21</sup> Vid. Marcos Jiménez de la Espada, *Andanças e viajes de un hidalgo español. Pero Tafur (1436-1439)*, J. Vives Gatell (ed.), Barcelona, El Albr, 1982; como la noticia de A. Gómez Moreno, *España y la Italia de los humanistas: primeros ecos*, Madrid, Gredos, 1994, p. 268.

<sup>22</sup> Para el proceso de transformación de la topografía romana imperial en la de la capital de la cristiandad a partir del siglo IV, vid. Krautheimer, *Rome: Profile of a City...*, ya cit., en

Reges superbos uiceras  
 populosque frenis presseras;  
 nunc monstruosis idolis  
 imponis imperii iugum. 5

Haec sola derat gloria  
 urbis togatae insignibus,  
 feritate capta gentium 10  
 domaret ut spurcum Iouem,

non turbulentis uiribus  
 Cossi, Camilli aut Caesaris,  
 sed martyris Laurentii 15  
 non incruento proelio...

[Antigua madre de templos paganos, / Roma ya a Cristo entregada, / bajo el mando de Lorenzo victoriosa / triunfas sobre el rito bárbaro. / A reyes soberbios habías vencido / y a pueblos habías sometido con tus frenos; / ahora a ídolos monstruosos / impones el yugo de tu imperio. / Tan sólo esta gloria faltaba / a las insignias de la ciudad togada: / cautivada por la ferocidad de los gentiles, / domó a Júpiter inmundo, / no con las violentas fuerzas / de Coso, Camilo o César, / sino con el sangriento combate / del mártir Lorenzo.]

Es, pues, la sangre de los mártires y, en especial, la de Pedro y Pablo —nuevos Rómulo y Remo, a quienes dedica el poeta hispano su himno XII— la que hizo verdaderamente grande a Roma, porque gracias a ella se unió a Cristo; desde entonces es *Roma caelestis* (*Perist.* II 559) y está *plena abditis sanctis* (*Perist.* II 541-542). Y esa esencial identificación entre Roma y los dos apóstoles lo reconocían, al menos desde finales del siglo X, los peregrinos que visitaban las tumbas de Pedro y Pablo cantando:

O Roma nobilis, orbis et domina  
 cunctarum urbium excelentissima,  
 roseo martyrum sanguine rubea,  
 albis et virginum liliis candida;  
 salutem dicimus tibi per omnia,  
 te benedicimus: Salve per secula! 5

Petre, tu prepotens celorum claviger,  
 vota precantium exaudi iugiter.  
 Cum bis sex tribuum sederis arbiter,  
 factus placabilis iudica leniter; 10  
 teque precantibus nunc temporaliter  
 fertio suffragia misericorditer.

---

especial pp. 33-58; Krautheimer, *Three Christian Capitals...*, ya cit., en especial el cap. IV «Rome again», pp. 93-121.

O Paule, suscipe nostra precamina,  
 cuius philosophos vicit industria;  
 factus economus in domo regia,  
 divini muneris appone fercula;  
 ut que repleverit te sapientia  
 ipsa nos repleat tua per dogmata<sup>23</sup>.

15

[¡Oh noble Roma, del orbe señora / egregia y de las ciudades todas, / por la rosada sangre de los mártires roja, / y por los albos lirios de las vírgenes blanca; / te saludamos por todo, / te bendecimos: salva seas por los siglos! // ¡Pedro, tú omnipotente clavígero de los cielos!, / escucha ahora los ruegos de los que rezan. / Cuando te sientes como juez de las doce tribus, / lleno de clemencia juzga benevolente; / y a los que ahora te rezan en este mundo / dales misericorde tus favores. // ¡Oh Pablo!, acepta nuestras oraciones, / tú cuyo saber venció a los filósofos; / como administrador de la regia mansión, / danos los alimentos del regalo divino; / y que la sabiduría que a ti te colmó / nos colme también gracias a tus enseñanzas.]

De manera que, a lo largo de la primera Edad Media, se fue generalizando la rutina de las peregrinaciones a la Ciudad Santa, siempre por motivos piadosos y haciendo, al parecer, caso omiso tanto de esa otra Roma que ofrecía tantas maravillas en ruinas, evocadoras de un pasado cada vez más lejano, como de aquella otra Roma presentada, según autores y ocasiones, cual la Gran Prostituta del Apocalipsis, que fornicaba con los reyes del mundo, se emborrachaba con la sangre de los santos y se regocijaba por su futura destrucción, o cual nueva Babilonia llena de perversidad y pecado<sup>24</sup>.

Aún más, las peregrinaciones se sustentaron y se incrementaron con las celebraciones jubilares, en las que se ofrecían al peregrino generosísimas ventajas para su eterna salvación, con lo que se propagaba por doquier la imagen de la ciudad de las catacumbas y de los mártires. El año 1300, el papa Bonifacio VIII, ese papa tan malquerido por Dante que lo coloca en el Infierno de su *Divina Comedia*, promulga —cristianizando una tradición judía— una bula mediante la que se convoca la primera celebración jubilar para otorgar «muy grandes perdones e tan conplidamente quanto se pudo estender el poder del papa, a todos aquellos quantos pudieron yr a la çibdat de Roma a buscar las iglesias de Sant Pedro e de San Pablo quinze días en este año»<sup>25</sup>. Naturalmente, la iniciativa del papa se debía no sólo a la gran fe

<sup>23</sup> Vid. *Lírica latina medieval. II. Poesía religiosa*, ed. bilingüe preparada por M.-A. Marcos Casquero y J. Oroz Reta, Madrid, BAC, 1997, pp. 366-369.

<sup>24</sup> Así, desde Victorino de Pettau, m. c. 304, hasta los cátaros y los valdenses, los franciscanos radicales e incluso Dante, aunque éste aplica tal calificativo a la propia iglesia corrupta de papas como Nicolás III y Bonifacio VIII.

<sup>25</sup> Del Prólogo de *El libro del cauallero Zifar*, ed. de C. González, Madrid, Cátedra, 1984, pp. 65 y ss. Agradezco a mi buen y sabio amigo Fernando Gómez Redondo que me haya facilitado este precioso testimonio así como otros de textos medievales hispanos recogidos en las siguientes páginas.

y a la gran devoción que el pueblo cristiano tenía por las indulgencias consiguientes, sino también a los peligros, incomodidades y gastos que comportaba la peregrinación hasta la Ciudad Santa<sup>26</sup>. En esta ocasión, además, el interés de Su Santidad por facilitar a los fieles sus objetivos fue tan grande que hacía extensibles los privilegios incluso a aquéllos que no cumpliesen los quince días de visita a las iglesias antedichas, a quienes muriesen en el camino antes de llegar y a quienes, una vez empezada la peregrinación, tuvieran que abandonarla, aquejados por la enfermedad o por cualquier otro grave contratiempo. Lo cierto es que pocas veces los fieles cristianos pudieron alcanzar tantas mercedes como las que se prometieron en este primer año jubilar, «ca en esta romería fueron todos asueltos a culpa e a pena, seyendo en verdadera penitencia, tan bien de los confesados commo de lo olvidado»<sup>27</sup>; de manera que el perdón alcanzó por igual a los clérigos poco o nada cumplidores de sus obligaciones, ya fuera por irregularidades en el desempeño de su oficio, o por adulterio, o por horas no rezadas, como a los legos, salvo en lo concerniente a las deudas contraídas bien por préstamo, bien por hurto o robo, que sólo podrían perdonarse mediante restitución del daño causado.

No fue ésta, por descontado, la única celebración jubilar romana, aunque sí la primera, que conocieron los siglos medievales. Clemente VI decretó que se celebraran cada cincuenta años (1349)<sup>28</sup> y Paulo II cada veinticinco (1475) pues, aparte de otras legítimas y piadosas razones, la ciudad obtenía cuantiosos beneficios de las muchedumbres peregrinas, hasta el punto de que, ya en el filo de la modernidad y con ocasión del jubileo de 1450, Janus Pannonius (o Janos Kesincei, 1434-1472), sobrino del canciller húngaro Janos Vitez, hombre de temperamento fuerte y de espíritu irónico, alzó su voz para advertir en dísticos latinos:

Hispani, Galli, Sclavini, Teutones, Hunni  
clavigeri petitis limina sancta Petri.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 69-70: «todo el camino eran viandas muy caras por razon de la muy grant gente syn cuento que yuan a Roma en esta romería de todas las partes del mundo, en que la çena de la bestia costaua cada noche en muchos logares quatro torneses gruesos. E fue grant miraglo de Dios que en todos los caminos por do venien los pelegrinos, tan abundados eran de todas las viandas que nunca falliesçio a los pelegrinos cosa de lo que auian mester».

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>28</sup> Cola di Rienzo, del que luego se dirá, en el discurso de profundo contenido político pronunciado el 20 de mayo de 1347 en san Juan de Letrán con motivo de la presentación pública de la *Lex de imperio Vespasiani*, descifrada por él, se había adelantado anunciando grandes peligros y pérdidas para la ciudad si no se tomaban urgentes medidas para atender las necesidades de la ingente multitud de peregrinos que habrían de visitar Roma en la celebración jubilar del año 1350. Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 46-47.

Quo ruitis, stulti, Latios ditare telonas?  
 Salvari in patria siccine nemo potest?

[¡Hispanos, galos, esclavones, germanos, hunos! / los santos umbrales del clavígero Pedro buscáis. / ¿Por qué corréis, necios, a enriquecer las bolsas del Lacio? / ¿Acaso nadie puede salvarse en su patria?]<sup>29</sup>

¿Podría aducirse mejor justificación de la importancia de Roma como destino de peregrinos que la que se desprende del simple hecho de que la palabra *romero* (y toda su familia léxica) —conocida también bajo otras formas en las demás lenguas románicas— deriva del b. latín *romaeus*<sup>30</sup>?

Naturalmente, tal afluencia de peregrinos se bastaba para justificar la necesidad de elaborar guías e itinerarios que facilitasen el éxito a sus esfuerzos, indicando los lugares sacros de visita obligada y las iglesias más importantes; algunos de ellos, incluso de venerable antigüedad, han llegado a nosotros, como es el caso del contenido en un manuscrito del siglo IX conservado en Einsiedeln, versión reducida de otro más antiguo, ahora perdido<sup>31</sup>; figuran en él arcos de triunfo, teatros, anfiteatros, circos, termas, pórticos, palacios y otros monumentos antiguos, pero no por su interés como tales, sino como simples puntos de referencia para el viajero, cuyo destino eran más bien las iglesias, los monasterios y los lugares santos. En esta línea han de situarse también las descripciones de John Capgrave o de Nikolaus Muffel y otras mencionadas más arriba. Sin duda, eran usuales también planos, más o menos fidedignos, a veces incluso fantasiosos —como el que representaba la planta de Roma con

<sup>29</sup> *Epigr. ccxlviii (Deridet euntes Romam ad iubileum)*; vid. *Musae Reduces. Anthologie de la poésie latine dans l'Europe de la Renaissance*, textos escogidos, presentados y traducidos por Pierre Laurens, con la colaboración de Claudie Balavoine, 2 vols., Leiden, Brill, 1975, pp. 26-27. Además de John Capgrave, del que ya se ha dicho, uno de los peregrinos que visitaron Roma con esta ocasión fue el rico mercader florentino Giovanni Rucellai, cuyas anotaciones sobre el recorrido que siguió durante los quince días de estancia en la ciudad, llenas de sabores medievales pero ya también de sensibilidad humanística, las recogería luego en su *Zibaldone Quaresimale*; vid. *Giovanni Rucellai ed il suo Zibaldone*, I, «*Il Zibaldone Quaresimale*», A. Perosa (ed.), Londres, 1960; Weiss, o.c., pp. 84-85.

<sup>30</sup> Es cierto que, a su vez, el lat. *romaeus* deriva del gr. ῥωμαῖος ‘romano’, voz con que se designaba en el Imperio de Oriente a los occidentales, en general, y a los que lo atravesaban camino de los Lugares Santos, en particular. Su aplicación a los peregrinos con otros destinos, incluida Roma, es posterior, pero, sin duda, no se habría aclimatado la voz del mismo modo, y sufriendo un importante cambio semántico, de no haber sido con la firme ayuda de las peregrinaciones a la Urbe. Vid. J. Corominas-J.A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico. RI-X*, Madrid, Gredos, 1980, s. v. *romano*, pp. 58-59.

<sup>31</sup> Vid. C. Huelsen, «La pianta di Roma dell'Anonimo Einsiedlense», *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, s. 2, 9 (1907), pp. 7-9; Weiss, o.c., pp. 5-6.

la figura de un león, por ser ambos reyes de sus respectivas especies—, pero por lo general de forma circular, en los que se dibujaban grandes edificios antiguos, como el Coliseo, el Panteón, el mausoleo de Adriano, etc., en este caso, quizás, dando primacía a los grandes monumentos paganos sobre las iglesias cristianas<sup>32</sup>. Y, junto a todo ello, pronto aparecieron también las descripciones de la ciudad, como las incluidas en la *Graphia aurea* o en cualquiera de los *Mirabilia*, aún de uso entre los viajeros del siglo xv, donde se daba cabida a relatos más o menos legendarios junto a presentaciones topográficas, no siempre acertadas. No faltaron tampoco, para uso de romeros, descripciones de alguno de sus monumentos; tal es el caso de la *Descriptio Lateranensis Ecclesiae* (s. xi ó xii) o la de la Iglesia de san Pedro, que el canónigo Pietro Mallio dedicó al papa Alejandro iii (1159-1181)<sup>33</sup>.

#### 4. QUANTA ROMA FUIT IPSA RUINA DOCET!

Roma, como espacio físico, como ciudad concreta poblada de edificios y ciudadanos, como paisaje, era para el hombre medieval, ante todo, «essa noble cibdat / maestra e señora de toda cristiandat»<sup>34</sup>, donde residía la cabeza visible de la Iglesia de Cristo<sup>35</sup>. Al parecer, muy poco más es lo que de ella se sabe y, si se sabe, nada se dice<sup>36</sup>. Pero los hombres cultos del momento saben

<sup>32</sup> Vid. A.P. Frutaz, *Le piante di Roma*, Roma, 2 vols., 1962. Tales representaciones de la ciudad se trasladaron en forma de frescos para adornar las paredes de algunos edificios, como ocurre en el palacio público de Siena, o a las páginas de volúmenes bellamente miniados, como es el caso de las *Très Riches Heures* del duque de Berry, por no poner sino dos ejemplos; vid. Weiss, *o.c.*, p. 103.

<sup>33</sup> Vid. *Codice topografico...*, ya cit., vol. iii, donde se editan en pp. 326-373 y 382-442, respectivamente.

<sup>34</sup> Berceo, Milagro x 236ab.

<sup>35</sup> «Yo vi en la corte de Roma, do es la santidat», dice Juan Ruiz en *Libro de buen amor* 493a. Para la idea de Roma en los siglos medievales, vid. A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, Turín, 1923; F. Schneider, *Rom und Romgedanke im Mittelalter*, Munich, 1926; *The Idea of Rome from Antiquity to the Renaissance*, David Thompson (ed.), Albuquerque, 1971; C. D'Onofrio, *Visitiamo Roma mille anni fa: la città dei Mirabilia*, Roma, 1988; Ch. Davis, «La Edad Media», en *El legado de Roma, una nueva valoración*, R. Jenkyns (ed.), Barcelona, 1995 (1992), pp. 62-90.

<sup>36</sup> Así sucede en escritores del último medievo tan informados ya, por otra parte, de la materia clásica, como Juan de Mena o el Marqués de Santillana; incluso, ése es el caso de Diego Rodríguez Sánchez de Arévalo, a pesar de haber vivido en la propia Ciudad Eterna.

bien que hay otra Roma, la Roma de los libros y de las historias, que es preciso conocer, pues «cil de Rome sont sage et de sen aprenant»<sup>37</sup>. De hecho,

Ne sont que trois matières à nul home entendant:  
De France, de Bretagne et de Rome la grant;  
Et de ces trois matières n'i a nule semblant<sup>38</sup>.

Esa «materia de Roma», mejor o peor entendida a partir sobre todo, pero no sólo, de los historiadores antiguos, es la que evocan en ocasiones muy por extenso tantos textos como, por ejemplo, nuestra *Estoria de España*. Y, naturalmente, en la medida en que, frente a Francia y Bretaña, Roma era un imperio, sí, pero también un lugar muy concreto en el que florecieron grandes hombres y espléndidos edificios, la ciudad como espacio físico logró impresionar, a la vista de sus ruinas majestuosas, a no pocos espíritus particularmente dotados para entender el sincretismo del pasado con el presente, de tal manera que, en buena medida, la recuperación del legado antiguo emprendida por los humanistas corrió paralela del reconocimiento e interpretación de la imagen arruinada de Roma<sup>39</sup>.

Es bien conocido en los siglos medievales el caso de Hildeberto de Lavardin (ca. 1056-1133)<sup>40</sup>, obispo de Le Mans y luego de Tours, tanto por el valor intrínseco de sus creaciones poéticas relativas a las ruinas de Roma,

<sup>37</sup> Como así reconoce, por no mencionar sino un ejemplo entre muchos, Jehan Bodel hacia 1200 en su poema épico *La chanson des Saisnes*, 11. Para la contraposición entre la topografía sagrada y la histórica, vid. D. Kinney, «Mirabilia urbis Romae», en *The Classics in the Middle Ages. Papers on the Twentieth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, A.S. Bernardo y S. Levin (eds.), Binghamton, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1990, pp. 207-221.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 6-8.

<sup>39</sup> El tema literario de las ruinas de Roma, como es bien sabido, gozó de muchos e ilustres cultivadores desde el barroco, pero hunde sus raíces mucho antes, según se dice a continuación. Vid., entre otros que podrían citarse, los ensayos de C. Fea, *Dissertazione sulle Rovine di Rome*, en J.J. Winckelmann, *Storia delle arti del disegno presso gli antichi*, trad. del abad C. Fea, vol. III, Roma, 1784, pp. 267-416 (= *Opere di G.G. Winckelmann*, vol. XI, Prato, 1832, pp. 321-514); F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, vol. II, Stuttgart, 1859, pp. 96 ss.; E. Garin, *L'Educazione in Europa (1400-1600)*, Bari, Laterza, 1957, pp. 43 ss.; H. Bloch, «The new Fascination with Ancient Rome», en *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, R.L. Benson-G. Constable-C.D. Lanham (eds.), Cambridge, Harvard Univ. Press, 1982, pp. 615-636. Por lo demás, el lector español podrá gozar de unas excelentes y documentadísimas páginas sobre la cuestión escritas por Gómez Moreno, o.c., en especial, los capítulos titulados «La pasión por los vetera vestigia», pp. 242-258, y «La arqueología y el espíritu nacional», pp. 259-272.

<sup>40</sup> Vid. A. B. Scott, «The Poems of Hildebert of Le Mans», *Medieval and Renaissance Studies*, 6 (1968), pp. 42-83; A. Alvar Ezquerro, *Exilio y elegía latina entre la Antigüedad y el Renacimiento*, Huelva, Universidad de Huelva, 1997, pp. 69-89. Para los textos

como por haber servido de modelo de otros muchos escritores que, siguiendo sus huellas y quizás también sus pensamientos y palabras, volvieron a evocar el grandioso pasado de la Ciudad Eterna en contraste con la desoladora situación que se presentaba ante sus ojos. Hildeberto había viajado a Roma muy a principios del siglo XII, con el fin de obtener la bendición del papa, solicitarle la dispensa de sus obligaciones pastorales e informarle de la situación política de su diócesis; en realidad, llegó a realizar tres visitas similares e incluso es probable que participara en el I Concilio de Letrán en 1123. En cualquiera de esas ocasiones pudo componer las dos elegías latinas cuya protagonista es la propia ciudad y que se consideran, habitualmente, como lo mejor de la obra de quien es tenido, además, como el más destacado poeta latino de su siglo. En la primera de ellas, el obispo viajero saluda con entusiasmo y admiración a la capital de la cristiandad, sin que en sus palabras exista referencia ninguna a tal circunstancia, sino tan sólo evocación rendida del pasado pagano, uniendo desde el primer verso la grandeza de antes con la miseria de ahora:

*Allocutio Romae*

Par tibi, Roma, nihil, cum sis prope tota ruina; quam magni fueris integra fracta doces.	
Longa tuos fastus etas destruxit, et arces Cesaris et superum templa palude iacent.	
Ille labor, labor ille ruit quem dirus Araxes et stantem tremuit et cecidisse dolet;	5
quem gladii regum, quem provida cura senatus, quem superi rerum constituere caput;	
quem magis optavit cum crimine solus habere Cesar, quam socius et pius esse socer;	10
qui, crescens studiis tribus, hostes, crimen, amicos vi domuit, secuit legibus, emit ope;	
in quem, dum fieret, vigilavit cura priorum: iuvit opus pietas hospitis, unda, locus.	
Materiem, fabros, expensas axis uterque misit, se muris obtulit ipse locus.	15
Expendere duces thesauros, fata favorem, artifices studium, totus et orbis opes.	
Vrbs cecidit de qua si quicquam dicere dignum moliar, hoc potero dicere: Roma fuit!	20
Non tamen annorum series, non flamma, nec ensis ad plenum potuit hoc abolere decus.	
Cura hominum potuit tantam componere Romam quantam non potuit solvere cura deum.	
Confer opes marmorque novum superumque favorem, artificum vigilant in nova facta manus,	25

---

de Hildeberto, véase *Lírica latina medieval. 1. Poesía profana*, ed. bilingüe preparada por J. Oroz Reta y M.-A. Marcos Casquero, Madrid, BAC, 1995, pp. 264-271, cuyas traducciones seguimos.

non tamen aut fieri par stanti machina muro,  
 aut restaurari sola ruina potest.  
 Tantum restat adhuc, tantum ruit, ut neque pars stans  
 equari possit, diruta nec refici. 30  
 Hic superum formas superi mirantur et ipsi,  
 et cupiunt fictis vultibus esse pares.  
 Non potuit natura deos hoc ore creare  
 quo miranda deum signa creavit homo.  
 Vultus adest his numinibus, potiusque coluntur 35  
 artificum studio quam deitate sua.  
 Vrbs felix, si vel dominis urbs illa careret,  
 vel dominis esset turpe carere fide!

[Nada te iguala, oh Roma, aunque te halles en casi total ruina, / y, quebrantada, muestres cuán grande eras cuando intacta te encontrabas. / El largo paso del tiempo tus fastos destruyó; y del César / los alcázares y de los dioses los templos en la laguna yacen. / Aquella obra, la obra aquella que el cruel Araxes dio a la ruina, / temblar la hizo cuando aún se erguía, y, ahora, devastada, la lamenta. / A ella la espada de los reyes, la atención previsora del senado / así como los dioses en capital del mundo la erigieron. / Recurriendo incluso al crimen, César prefirió él solo poseerla / antes que mostrarse colega y suegro fiel. / (Él, que se encumbró con tres recursos: sometiendo por la fuerza al enemigo, / combatiendo con las leyes el delito y ganando con favores los amigos). / Hacia ella, mientras creciendo iba, se dirigió de sus gobernantes el desvelo; / del huésped la piedad, el agua y el lugar le prestaron su concurso. / Uno y otro hemisferio enviáronle madera, obreros, dádivas, / y el lugar espontáneo a las murallas se ofreció. / Los caudillos tesoros regalaron; los hados, su favor; / los artistas, el ingenio; y el mundo entero, riquezas. / Sucumbió una ciudad de la que, si cantar digno elogio pretendiera, / esto podría decir: «Roma existió». / Mas el decurso de los años, las llamas, las espadas / no han podido por completo destruir belleza tanta. / Tan grande fue la Roma que el desvelo de los hombres levantó / que destruirla no pudo el desvelo de los dioses. / Acopie riquezas, mármol nuevo y favor celeste, / y esfuércense las manos del artista por hacer obras nuevas: / no será la máquina capaz de levantar un muro semejante al que aún subsiste / o restaurar ni una sola de las ruinas. / Es tanto lo que resta y lo arrasado es tanto, que lo que aún se mantiene / no puede ser igualado, ni repararse sus ruinas. / Aquí los dioses admiran las estatuas de los dioses, / y ansían semejarse a los rostros esculpidos. / Natura fue incapaz de crear dioses dotados de aquel rostro / con que el hombre creó las admirables estatuas de esos dioses. / Está presente el rostro en esos númenes, y son más venerados / por el genio del artista que por su divina entidad. / ¡Feliz ciudad, si tal ciudad careciera de señor, / y del señor torpe sería el carecer de fe!]

Sin embargo, la Ciudad responde a este saludo recordando, cual es costumbre en la poesía de Hildeberto<sup>41</sup>, la supremacía de Dios y de la fe sobre los dioses paganos, de manera que el impulso poético del obispo se dispone al servicio de la educación espiritual de su pueblo:

*Respondet Roma*

Dum simulacra mihi, dum numina vana placerent  
 militia, populo, menibus alta fui;

<sup>41</sup> Así ocurre también en su elegía *De casu huius mundi*, donde a los dioses que dan las riquezas materiales —siempre frágiles y perecedoras— y frente a la inestable Fortuna se contraponen Dios Todopoderoso, dispensador de la única riqueza verdadera y definitiva.

at simul effigies arasque superstitiosas deiciens, uni sum famulata Deo.	
Cesserunt arces, cecidere palatia divum, servivit populus, degeneravit eques.	5
Vix scio que fuerim, vix Rome Roma recordor, vix sinit occasus vel meminisse mei.	
Gratior hec iactura mihi successibus illis; maior sum pauper divite, stante iacens.	10
Plus aquilis vexilla crucis, plus Cesare Petrus, plus cinctis ducibus vulgus inerme dedit.	
Stans domui terras, infernum diruta pulso; corpora stans, animas fracta iacensque rego.	
Tunc misere plebi, modo principibus tenebrarum impero; tunc urbes, nunc mea regna polus.	15
Que ne Cesaribus videar debere vel armis, et species rerum meque meosque trahat, armorum vis illa perit, ruit alta senatus gloria, procumbunt templa, theatra iacent,	20
rostra vacant, edicta silent, sua premia desunt emeritis, populo iura, colonus agris; durus eques, iudex rigidus, plebs libera quondam querit, amat, patitur otia, lucra, iugum.	
Ista iacent ne forte meus spem ponat in illis civis et evacuet spemque bonumque crucis.	25
Cruce edes alias, alios promittit honores, militibus tribuens regan superna suis.	
Sub cruce rex servit, sed liber; lege tenetur, sed diadema gerens; iussa tremit, sed amat.	30
Fundit avarus opes, sed abundat; fenerat idem, sed bene custodit si super astra locat.	
Quis gladio Cesar, quis sollicitudine consul, quis rhetor lingua, que mea castra manu tanta dedere mihi? studiis et legibus horum obtinui terras; cruce dedit una polum.	35

[En tanto me agradaron las estatuas y los númenes inanes, / egregia fui por mis ejércitos, mi pueblo y mis murallas. / Mas tan pronto como efigies y supersticiosas aras / se abatieron, sierva me hice del Dios único. / Los alcázares se hundieron, cayeron los palacios de los dioses, / el pueblo se hizo esclavo, degeneró la clase ecuestre. / Apenas sé quién fui; a Roma en Roma apenas la recuerdo; / y apenas el ocaso me permite acordarme de mí misma. / Tal quebranto me es más grato que los éxitos aquellos; / mayor soy pobre que rica; abatida, que encumbrada. / Más que las águilas, aportóme la enseña de la cruz; y más que César, Pedro; / y más que los caudillos bien armados, la plebe inerme. / Mientras estaba en pie, las tierras sometí; ahora, derruida, al infierno combato. / Mientras estaba en pie, regía cuerpos; quebrantada y caída, rijo almas. / Antaño gobernaba sobre mísera plebe; sobre los príncipes de las tinieblas hoy; / sobre ciudades antes, mas ahora mi reino es todo el mundo. / Para que ello no parezca que a los Césares se debe o a las armas, / y que la simple apariencia me arrastra a mí o a los míos, / pereció aquella fuerza de las armas; por tierra cayó del senado / la excelsa gloria; los templos se derrumban; arruinados se hallan los teatros; / vacías se encuentran las tribunas; silencio los edictos guardan; sin recompensa / los soldados licenciados quedan, sin ley el pueblo y los colonos sin campo. / El aguerrido jinete, el rígido juez, la plebe libre otrora / buscan, aprecian, soportan el ocio, la ganancia, el yugo. / Todo ello se halla demolido para que mi ciudadano en ello no base su esperanza, / y destierre la esperanza y el bien de la cruz. / La cruz otras moradas promete, otros honores, / concediendo a sus soldados los reinos celestiales. / Bajo la cruz sirve el rey, pero es libre; la ley lo traba, / pero porta la diadema; teme los mandamientos, pero ama. / Reparte riquezas el avaro y nada en la abundancia; presta a interés, / pero lo guarda bien si a la vista de todos lo coloca. / ¿Qué César con su espada; con su desvelo,

qué cónsul; / qué rétor con su lengua; qué campamentos míos / en mis manos depositaron tanto? Con los afanes y leyes de aquéllos / obtuve tierras; una sola cruz entregóme el mundo entero.]

Si tales composiciones continúan otras anónimas anteriores<sup>42</sup> es algo que no minora la capacidad de observación y de evocación del obispo de Le Mans, así como su conocimiento del pasado romano, poco común para la época. Mas, sin duda, la orgullosa respuesta de la ciudad al peregrino preso de nostalgia y de melancolía, tiene mucho que ver con la dada no mucho antes, en el siglo x, por León el Simple, abad de san Bonifacio y legado apostólico, a otros obispos galos que, reunidos en Reims, se atrevieron a censurar la intolerable ignorancia en las ciencias humanas de su colega de Roma; díjoles León así:

Los representantes de Pedro y sus discípulos no quieren tener por maestros a Platón ni a Virgilio y Terencio y a las demás bestias del rebaño filosófico, que en su vuelo orgulloso se levantan como los pájaros en el aire, se sumergen en las profundidades como los peces en el mar o van pastando paso a paso como las ovejas. ¿Y os atrevéis a decir que quienes no se nutren de semejantes poesías no están capacitados para llegar a ser ni siquiera porteros? Pues bien, yo os digo que esa afirmación es una pura mentira, pues Pedro no sabía nada de todas esas cosas y fue elevado a portero del cielo, porque el mismo Señor le dijo: te entregaré las llaves del reino de los cielos. Por eso sus representantes y discípulos no tienen por qué estar versados más que en las enseñanzas apostólicas y evangélicas; no se adornan con la pompa del discurso, sino con el sentido y la razón de la palabra. Lo dice la escritura: los simples del mundo son elegidos por Dios para avergonzar a los poderosos. Y desde los comienzos del mundo Dios ha elegido no a los filósofos y oradores, sino a los iletrados y a los ignorantes<sup>43</sup>.

Nada tiene de extraño, pues, que se difundiera con facilidad entre los escritores medievales —el autor de los *Mirabilia Urbis Romae* (ca. 1140-1143)<sup>44</sup>,

<sup>42</sup> Como quiere, por ejemplo, C. Pascal en *Poesía latina medieval*, Catania, 1907, pp. 19-37, en particular para los intensos versos 5-8 de la segunda elegía y quizás también para algunos pasajes de la primera.

<sup>43</sup> Tomado de Gregorovius, *Roma y Atenas...*, ya cit., pp. 61-62; el estudio, cuyo pasaje se comenta, recogido en este volumen misceláneo pertenece a su monumental *Historia de la Ciudad de Roma en la Edad Media*, citada poco más arriba, que vio la luz en ocho volúmenes entre 1859 y 1872.

<sup>44</sup> El autor de ese texto (ed. en *Codice topografico...*, ya cit., vol. III, pp. 17-65), de notable éxito en la Edad Media —a juzgar por sus varias traducciones a lenguas vernáculas— y que no ha de confundirse con el homónimo y coetáneo del Maestro Gregorio (ca. 1150-1200) —ya mencionado en estas páginas—, parece ser Benedetto di Sancto Pietro; vid. L. Duchesne, «L'auteur des *Mirabilia*», *Mélanges de l'École française de Rome*, 24 (1904),

Juan de Salisbury (1110-1180)<sup>45</sup>, Martín el Polaco, Tolomeo de Luca, Jacobo de Aquis, Bernardo Guidón, Andrés Dándolo, Amalrico Augerio, etc.<sup>46</sup>— la convicción, matizada de diferentes maneras, de que fue un papa Gregorio, llamado por lo demás Magno (590-604), el impulsor de la sistemática destrucción de los antiguos edificios, de las estatuas e, incluso, de las ingentes riquezas literarias de las Bibliotecas Palatina y Capitolina, con el fin de castigar de ese modo la soberbia de la ciudad que se había atrevido a dominar el mundo bajo la protección de unos dioses tan llenos de vicios y pecados como los hombres sobre los que reinaban<sup>47</sup>. Resume esa larga tradición —con personal acento— Fazio degli Uberti (muerto en 1367) que, por boca de Roma, exclama:

Ahi, quanto ancor mi duole a ricordare  
 i grandi e belli e sottili intagli  
 i quai Gregorio allor mi fe'disfare!  
 E duolmi ancor che con lunghi travagli  
 erano compilati piú volumi  
 dei miei figliuoli e di miei ammiragli,  
 ne' quali il bel parlare e i bei costumi  
 e l'ordine de l'armi eran compresi  
 sí ben, ch'a molti, udendo, facean lumi,  
 che la piú parte fun distrutti e lesi  
 per questo papa; e se'l pensier fu bono  
 non so; ma dur di ciò gran doglia presi.  
 Così da Christo in qua venuta sono,  
 parlando teco, in fine a secento anni,  
 abbreviando ciò ch'io ti ragiono  
 per te ch'ascolti e perch'io men m'affanni!<sup>48</sup>

---

pp. 479-489; J.B. Ross, «A Study of Twelfth-Century Interest in the Antiquities of Rome», en *Medieval and Historical Essays in Honor of J. W. Thompson*, J.L. Cate y E.N. Anderson (eds.), Chicago, Univ. Press, 1938, pp. 302-321; D.J.A. Ross, «Les Merveilles de Rome. Two Medieval French Versions of the *Mirabilia Urbis Romae*», *Classica et Mediaevalia*, 30 (1969), pp. 617-665.

<sup>45</sup> En su *Historia Pontificalis (Memoirs of the Papal Court)*, ed. y trad. de M. Chibnall, Londres-Nueva York, Nelson, 1956.

<sup>46</sup> Vid. T. Buddensieg, «Gregory the Great, the destroyer of pagan idols. The history of a medieval legend concerning the decline of ancient art and literature», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 28, 1965, pp. 44-65 (incluido en sus *Studien zum Nachleben antiker Architektur und Skulptur in Rom. Legenden, Beschreibungen und Bildzeugnisse des Mittelalters und der Renaissance*).

<sup>47</sup> Para Roma en época de Gregorio Magno, vid. Krautheimer, *Rome: Profile of a City...*, ya cit., en especial pp. 59-87. Vid. también A. De Bouard, «Gli antichi marmi di Roma nel medio evo», *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 34, 1911, pp. 239-245; M. Greenhalgh, *The Survival of Roman Antiquities in the Middle Ages*, Londres, 1989.

<sup>48</sup> Fazio degli Uberti, *Il Dittamondo e le rime*, ed. de G. Corsi, Bari, 1952, vol. 1, pp. 135 ss. (lib. II, cap. XVI, 91 ss.), apud Buddensieg, art. cit., p. 50.

Habrían sido, pues, causas internas (en concreto la decidida e, incluso desde Cencio de Rustici y de Ghiberti, criminal voluntad de los gobernantes cristianos —políticos o sobre todo religiosos— por borrar toda huella pagana), y no el simple paso del tiempo o la acción de los bárbaros invasores, las verdaderas causas de la decadencia física de la Ciudad Eterna. De hecho, Roma se había convertido en la mayor cantera imaginable de mármol<sup>49</sup>.

Pero inevitablemente, tras los poemas de Hildeberto y el cambio radical que por lo que respecta al desarrollo cultural supone ese siglo XII, se fue abriendo paso cada vez con mayor firmeza la lectura real de las ruinas de la Ciudad Eterna y de su potencial alegórico como *exemplum* inmejorable de la fragilidad de las cosas de los mortales, por sólidas e indestructibles que pudieran parecer. En realidad, la Roma antigua había conocido tanto diferentes anticipaciones proféticas de su inevitable final —así, la contenida en los bien sabidos versos 1-6 de la oda III 30 de Horacio, al referirse al destino de su obra (*Exegi monumentum aere perennius / regalique situ pyramidum altius, / quod non imber edax, non Aquilo impotens / possit diruere aut innumerabilis / annorum series et fuga temporum. / Non omnis moriar...*)<sup>50</sup>— del mismo modo que había podido gozar también de la ensoñación de su grandeza cuando aún las Siete Colinas no eran sino verdes altozanos donde pastorear los rebaños; Eneas, como Moisés ante la Tierra de Promisión, tuvo el privilegio de ser el primer peregrino de Roma y saber, por boca del rey Evandro transformado en guía solícito, no pocos detalles del grandioso trazado que los dioses habían previsto para la ciudad que habría de fundar su linaje, por más que él nunca alcanzaría a vivirlo (*Aen.* VIII 310-369)<sup>51</sup>.

La tradición iniciada (¿o continuada?) por Hildeberto de Lavardin tuvo una legión de seguidores, nuevos peregrinos literarios en el camino obligado de cantar las ruinas de Roma; de algunos de ellos, el avaro paso del tiempo no nos quiso legar sus nombres, como es el caso del autor de esta composición que tan de cerca parece seguir las elegías del obispo de Le Mans:

*Incerti de Roma antiqua*

Qui Romam in media quaeris, novus advena, Roma,  
et Romae in Roma nil reperis media,

<sup>49</sup> Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 9-10.

<sup>50</sup> La conciencia horaciana de la destrucción, incluso inminente, de Roma aparece de manera más explícita aún en los *Eposos* VII (vv. 9-10: *...ut secundum uota Parthorum sua / urbs haec periret dextera?*) y XVI (v. 2: *suis et ipsa Roma viribus ruit*), escritos durante los duros años de las guerras civiles que asolaron las tierras italianas a mediados del s. I a.C.

<sup>51</sup> Siglos después, Petrarca incluyó también en el octavo libro de su *Africa* una imaginaria descripción de la Roma republicana a propósito de la visita de los embajadores cartagineses al Senado, que responde tanto a la que se hace de Cartago en el libro I de la *Eneida* como a ésta de Roma en el VIII.

aspice murorum moles, praeruptaque saxa,  
 obrutaque horrenti vasta theatra situ.  
 Haec sunt Roma: viden' velut ipsa cadavera tantae 5  
 Urbis adhuc spirent imperiosa minas?  
 Vicit ut haec mundum, visa est se vincere: vicit,  
 a se non victum ne quid in orbe foret.  
 Nunc victa in Roma Roma illa invicta sepulta est,  
 atque eadem victrix victaque Roma fuit. 10  
 Albula Romani restat nunc nominis index:  
 quin etiam rapidis fertur in aequor aquis.  
 Disce hinc quid possit Fortuna. Immota labascunt,  
 et quae perpetuo sunt agitata manent<sup>52</sup>.

[Tú que buscas, recién llegado, a Roma en medio de Roma / y nada de Roma en medio de Roma encuentras, / mira las moles de sus muros y las rocas cortadas / y sus extensos teatros enterrados en lugar encrespado. / Esto es Roma: ¿no ves cómo los cadáveres mismos de tanta / ciudad causan todavía, indomables, pavor? / Así como ella al mundo venció, parece vencerse a ella misma: venció, / para que nada en el orbe hubiera no vencido por ella. / Ahora aquella Roma invicta, vencida, en Roma está sepultada / y vencedora y vencida son la misma Roma. / Queda ahora una pálida huella del nombre romano: / sin duda también lo llevarán al mar rápidas aguas. / Aprende de esto el poder de la Fortuna. Lo inmóvil perece / y lo que por siempre se mueve, perdura.]

Tampoco conocemos al autor del *Tractatus de rebus antiquis et situ Urbis Romae*, que redactó hacia 1411 este catálogo topográfico basándose aún no poco en los viejos *Mirabilia* y concibiéndolo como guía de viajeros<sup>53</sup>. Otras veces los autores nos son bien conocidos, de modo que los trenos nostálgicos ante las ruinas de Roma corrieron paralelos a su investigación arqueológica<sup>54</sup>. Petrarca o, en menor medida, Boccaccio, entre los foráneos<sup>55</sup>, y Cola di Rienzo (ca. 1313-1354) o Giovanni Cavallini dei Cerroni, entre los roma-

<sup>52</sup> Se lee en un volumen misceláneo, publicado en 1554 en Venecia por Gabriel Giolito, cuyo título es *Antonii Terminii Contursini Lucani. Iunii Albini Terminii Senioris. Molsae, Bernardini Rotae, equitis Neapolitani, et aliorum illustrium poetarum carmina*, fol. 64 r<sup>o</sup> (Bibl. Nat. Y<sup>c</sup>. 7964); fue traducido por Du Bellay (*Antiq.* III; vid. infra) y por Jean Doublet (tras sus *Élégies*, 1559), y convertido en trímetros yámbicos por Baif (*Carmina*, 1577, f. 25 v<sup>o</sup>). Desde G. Colletet, *Traité du Sonnet*, 1658, p. 44, se atribuye a Janus Vitalis (ca. 1485-ca. 1560) y así aparece en *Carmina illustrium poetarum Italarum*, París, 1576, t. I, f. 283 v<sup>o</sup>, y en *Delitiae cc. Italarum poetarum*, Francfurt, 1608, t. II, p. 1433; vid. Joachim Du Bellay, *Oeuvres poétiques. II. Recueil de sonnets*, ed. crítica de H. Chamard-H. Weber, París<sup>5</sup>, 1970 (1909), pp. 5-6.

<sup>53</sup> Véase su edición en *Codice topografico...*, vol. IV 110-150. Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 69-70.

<sup>54</sup> Para los inicios de la arqueología, vid. Weiss, *o.c.*, en especial, caps. V-VII.

<sup>55</sup> Vid. R. Weiss, «Petrarch the Antiquarian», en *Classical, Medieval and Renaissance Studies in Honour of Berthold Louis Ullman*, Roma, 1964, vol. II, pp. 199-209; Weiss, *La scoperta dell'antichità...*, ya cit., cap. III, pp. 34-54; A. Schmitt, «Die Wiederbelebung der Antike im Trecento, Petrarca's Rom-Idee in ihrer Wirkung auf die Paduaner Malerei, die methodische Einbeziehung des römischen Münzbildnisses in die Ikonographie

nos, son ejemplos conspicuos, aunque no siempre acertados, del interés que, a partir del Trecento, sintieron los hombres más ilustrados por las glorias pasadas<sup>56</sup>; por su parte, Giovanni Dondi abrió con su *Iter Romanum* (1375)<sup>57</sup> un camino luego recorrido por muchos, entre quienes ocupan un lugar decisivo la excelente *Descriptio urbis Romae* (1432-1434) de Leon Battista Alberti —de uso imprescindible también entre los artistas del momento, por sus minuciosas y abundantes ilustraciones<sup>58</sup>— y Flavio Biondo, considerado el padre de la arqueología romana gracias tanto a su *Roma instaurata* (1444-1446) como a su *Roma triumphans* (1459)<sup>59</sup>. También merece un puesto de honor en cualquier relato sobre la recuperación de la imagen física de la antigua Roma, Eneas Silvio Piccolomini (1405-1464), hombre erudito y apasionado por la Roma antigua que aprovechó su condición de papa (Pío II) para promulgar el 28 de abril de 1462 una Bula que pretendía proteger las ruinas de la ciudad de quienes buscaban en ellas materiales para levantar nuevos edificios<sup>60</sup>; suyo se conserva un breve epigrama que justifica su ac-

---

‘Berühmter Männer’», *Mitteilungen des kunst historischen Instituts in Florenz*, 18 (1974), pp. 167-220. La impresión que causaron en Petrarca las ruinas de Roma en su primera visita a la ciudad en la primavera de 1337, guiado por el dominico Giovanni Colonna, está recogida en la carta que escribió a su acompañante poco después de su partida (*Ep. Fam.* VI 2); vid. E.H. Wilkins, «On Petrarch’s *Ep. Fam.* VI 2», *Speculum*, 38 (1963), pp. 620-622. Para Boccaccio, vid. Weiss, *o.c.*, pp. 50-53.

<sup>56</sup> Cola di Rienzo, hombre de vida agitada y trágico final, notario primero y político apasionado después, enamorado como nadie de las ruinas de Roma y de su pasada grandeza, es tenido también por el primer epigrafista; vid. Anónimo Romano, *La vita di Cola di Rienzo*, A. Frugoni (ed.), Florencia, 1957; Weiss, *o.c.*, pp. 44-48. Para Cavallini, vid. Weiss, *o.c.*, pp. 48-49.

<sup>57</sup> Dondi visitó, en calidad de peregrino, por primera vez Roma en la primavera de 1375 y su entusiasmo ante las ruinas fue extraordinario, de tal modo que el anticuario ganó el puesto al devoto; su descripción de la ciudad y de sus monumentos, que midió no siempre con precisión, se puede leer en *Codice topografico...*, ya cit., vol. IV, pp. 65-73. Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 56-61.

<sup>58</sup> Véase su edición en *Codice topografico...*, vol. IV 212-222. Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 104-105.

<sup>59</sup> El interés anticuario de Biondo, manifestado en no pocos escritos, culmina con una entrega de enorme aliento, su *Italia illustrata*. Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 75-80; A. Mazzocco, «Rome and the Humanists: The Case of Biondo Flavio», en *Rome in the Renaissance: The City and the Myth. Papers on the Thirteenth Annual Conference of the Center for Medieval / Early Renaissance Studies*, P. A. Ramsey (ed.), Binghamton, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1982, pp. 185-195.

<sup>60</sup> Naturalmente no fue el primero en quejarse de tanta desidia; algunas décadas antes el romano Francesco da Fiano, canciller de la ciudad, había alzado su voz con fuerza en ese mismo sentido e incluso se había prestado como guía de muchos jóvenes interesados; su discípulo Cencio Rustici sabía lo que hacía cuando en 1416 le escribe desde el concilio de Constanza incitándole a componer una invectiva contra quienes destruían las ruinas de la ciudad. Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 65-66.

tuación y en el que, de nuevo, late el sentimiento del impacto entre el pasado y el presente, vivo ya en Hildeberto:

*De Roma*

Oblectat me, Roma, tuas spectare ruinas,  
 ex cuius lapsu gloria prisca patet;  
 sed tuus hic populus muris defossa vetustis  
 calcis in obsequium marmora dura coquit.  
 Impia tercentum si sic gens egeris annos  
 nullum hic indicium nobilitatis erit<sup>61</sup>.

5

[Me gusta, Roma, contemplar tus ruinas / por cuya caída la gloria antigua se hace patente; / mas tu propio pueblo los duros mármoles arrancados / de los viejos muros cocina en honor de la cal. / Si por trescientos años así te comportas, linaje sin piedad, / ningún rastro de tu nobleza aquí quedará.]

Duele decir que fue escaso el efecto salvífico de disposiciones como ésta, ni siquiera respetada por el propio Pío II. Hubo otras bulas similares, incluso a corta distancia de la recién mencionada, como la promulgada por Sixto IV el 7 de abril de 1474, pero Roma siguió siendo, como antes y aún durante más de un siglo, la mejor y más económica cantera de Italia; los lamentos de los letrados apenas causaron mella ni en constructores ni en papas, cuya actividad edilicia se incrementó vertiginosamente y con enorme capacidad destructiva —al tiempo que surgía una nueva y espléndida ciudad— a lo largo de todo el siglo XV y aún más durante el siglo XVI. No resulta exagerado decir que, precisamente, la apasionada admiración nada pasiva por la arquitectura clásica fue la principal causa de la destrucción de sus frutos.

Mas siguiendo la línea marcada de manera tan señalada por los primeros humanistas, desde el siglo XIV y con sorprendente vigor durante el siglo XV, se suceden sin interrupción los estudios sobre la topografía de la ciudad, en muchas ocasiones obra de eruditos viajeros, italianos sobre todo, cautivados por las ruinas de Roma y su grandioso pasado. Las visitas de tales hombres propiciaron, en efecto, un mejor conocimiento de la arqueología romana y, a su vez, la abundancia de estudios llamó a nuevos peregrinos sedientos del saber antiguo. Ése es el apasionado ambiente, de obligada aceptación entre los eruditos del Quattrocento, que anima la creación de tantas otras obras empeñadas por desvelar el rostro primigenio de las ruinas de Roma, como la *De Fortunae varietate urbis Romae et de ruina eiusdem descriptio* (1448) de Poggio Bracciolini<sup>62</sup>, como los *Excerpta* recogidos de boca de

<sup>61</sup> *Epigr. xxxi*; vid. *Renaissance Latin Verse. An Anthology*, comp. y ed. de Alessandro Perosa y John Sparrow, Londres, Duckworth, 1979, pp. 32-33.

<sup>62</sup> Véase su edición en *Codice topografico...*, vol. IV 230-245. Poggio se había interesado por la cuestión de los restos del pasado ya en un temprano viaje que hizo a Roma, en

Pomponio Leto por un discípulo suyo (*post* 1484), mientras él actuaba de guía de un viajero extranjero<sup>63</sup>, como el *De urbe Roma* de Bernardo Rucellai (*post* 1495), hijo del Giovanni Rucellai del que ya se ha dicho, que visitó la ciudad por primera vez en 1471 de mano del mismísimo Alberti y llegó a ser uno de los mayores expertos en la materia<sup>64</sup>, como el famoso *Opusculum de mirabilibus novae et veteris urbis Romae* de Francesco Albertini, ya a comienzos de la centuria siguiente, en el que resulta evidente la intención de sustituir definitivamente los viejos *Mirabilia* por una presentación amena y modernizada de la Roma antigua y contemporánea a los viajeros cultos que la visitaban<sup>65</sup>; o, por finalizar con esta selección de algunas de esas obras, como los *Antiquaria Urbis* de Andrea Fulvio (1513), en hexámetros latinos luego convertidos en voluminosa prosa, mucho más rica en información, bajo el título de *Antiquitates urbis Romae* (1527) pocas semanas antes de que se produjera el saqueo de la ciudad por las tropas del emperador, que supuso la interrupción durante un tiempo de toda esta actividad<sup>66</sup>. Mención aparte merece, ya fuera del ámbito estrictamente medieval, la ingente labor desarrollada por Rafael de Urbino que desde 1509 intentó llevar a cabo, primero quizás por encargo de Julio II y luego de León X, un cuidadoso registro de todo lo que aún sobrevivía al paso del tiempo y a la incuria de los romanos, con el fin de levantar un plano fidedigno de la Roma imperial; la muerte le sorprendió en 1520 antes de acabar la empresa pero su trabajo resultó decisivo para la definitiva constitución correctamente interpretada de la imagen antigua de la ciudad<sup>67</sup>.

Aún es preciso sumar a todo lo dicho tantas cartas en donde se contienen las impresiones de los incesantes viajeros a la vista de las ruinas de la ciudad<sup>68</sup>, y esos otros tratados, no menos numerosos, empeñados en explicar

---

1403, con motivo del cual Coluccio Salutati le pidió que le enviase copias de inscripciones latinas (*Epist.* III 655); por lo que respecta al *De Fortunae varietate*, cabe decir que desde el propio título se observa la reiteración de la interpretación medieval de las ruinas de Roma, por más que el tratamiento sea en este caso de talante humanista. Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 63 y 71-75.

<sup>63</sup> Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 88-89.

<sup>64</sup> Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 90-93.

<sup>65</sup> Y, sin duda, lo consiguió en buena medida, pues fue reimpresso cinco veces entre 1510 y 1523. Véase la edición de la parte correspondiente a la Roma antigua en *Codice topografico...*, vol. IV 462-546; vid. Weiss, *o.c.*, pp. 97-99.

<sup>66</sup> Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 100-101.

<sup>67</sup> Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 108-110.

<sup>68</sup> Sirva como ejemplo la del paduano afincado en Florencia Pier Paolo Vergerio, escrita a un amigo quizás a principios de 1398 (*Epist.* 211-220), donde se contiene una descrip-

las instituciones de la vieja Roma<sup>69</sup>. Pero antes de seguir más lejos, quiero recordar ahora también que nuestro Alfonso de Palencia parece haber compuesto un tratado, hoy perdido, en el que se describían los edificios de Roma, puesto que se conserva la que podría haber sido epístola dedicatoria<sup>70</sup> y trata del mismo tema no sólo en su *De perfectione triumpho militaris* sino también en una carta dirigida a Jorge de Trebisonda, que ha de fecharse hacia 1465, en la que dice así:

Romam vides; qualis fuerit non ignoras; nomen durat; ruina conspicitur; Itali undecumque conveniunt, intuentur, admirantur, rationem prostatorum jam edificiorum conjectare vix queunt. Fedus iste conspectus per oculorum fenestras animum ledit: ruet igitur forte ornatus in mente, velut dirupta prosce magnitudinis palatia videntur nimirum...

[Contemplas Roma; no ignoras cómo ha sido; su nombre perdura; se ven las ruinas; los italianos vienen de cualquier parte; la contemplan, la admiran, apenas pueden reconocer la traza de los edificios asolados. Esa fea visión hiere el alma por las ventanas de los ojos; por esta casualidad su sentido de armonía se derruye, justamente por haber contemplado tan largamente estos palacios despojados de su antigua grandeza.]<sup>71</sup>

El testimonio de Alfonso de Palencia es particularmente precioso por haberse sabido mostrar en otros lugares como un fino observador de paisajes urbanos, entre los que ensalza, de manera muy particular, el de Florencia, en esta misma carta y por contraste con el de Roma, y el de Sevilla contenido como motivo principal y muy por extenso en la carta nº 2, la dirigida al arcediano de Carrión<sup>72</sup>.

---

ción sobre todo de la Roma sacra; también aquí fluye la admiración de la grandeza pasada ante el mar de ruinas, entonces en pleno proceso de expoliación, que se extendía ante sus ojos. O la de Bartolomeo Fonzo a Battista Guarino de abril de 1472 (*Epist. libri III* 10-12), donde da cuenta de los monumentos que más le han impresionado. Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 64-65 y 89-90, respectivamente.

<sup>69</sup> Vid. Gómez Moreno, *o.c.*, pp. 253-255.

<sup>70</sup> Vid. *Alfonso de Palencia: Epístolas latinas*, ed., pról. y trad. de Robert B. Tate y Rafael Alemany Ferrer, Barcelona, Univ. Autónoma, 1982, p. 44; dice así: *Volui equidem in edificiorum omnium proprietate ceterisque picturarum adumbrationibus, que magisterii jactanciam dicunt, terrere tempus. Verumtamen, ut situm Romane urbis partesque ejus digniores possem rogatu tuo significare, diligenter studui. Tu qui jamdudum attentissime Romana vidisti edificia, si error picture inest emendare curato. Alfonsus Palentinus.*

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 34-41.



Escopas quebradas: / ésta la cabeza, ésa los pies, aquélla las manos perdió; / ni a ti, Praxiteles, pudo defenderte tu nombre, / para no ocultarte, ay, hermes ruinoso, en el suelo; / ni agrada que ésta nos muestre los rostros vivos / gracias al arte de Fidias: el sabio Méntor por doquier perece. / Si pudiera Augusto regresar de los estanques Estigios / y gozar de la vida en el mundo de nuevo, / por más que recorriese la ciudad entera buscando, / no podría ver ya ninguno de sus monumentos.]

Quizás tienen ahora para nosotros aún más interés las expresiones del impacto que causaban las ruinas de Roma a los viajeros venidos de lejanas latitudes, como es el caso de Janus Pannonius, ya citado, o de Conradus Celtis (o Konrad Pickel, 1459-1508), nacido en Wipfeld cerca de Würzburg, cuya biografía ilustra de manera ejemplar la vida de un humanista centroeuropeo en los todavía tempranos años de finales del siglo xv<sup>74</sup>. Celtis editó varios textos clásicos y fue el descubridor de las comedias de Hroswitha y de la Tabula Peutingeriana pero es más conocido por su poesía, agrupada básicamente en tres colecciones<sup>75</sup> que reflejan su vida viajera, sus amores<sup>76</sup>, sus amistades y sus variopintas aventuras; de él se suele subrayar su capacidad para observar y describir los aspectos característicos de las ciudades, de los pueblos y de los paisajes que conoció. Pues bien, de entre esas composiciones, me gustaría presentar ahora una de notable atractivo para el asunto que nos ocupa, pues se refiere a un insólito y famoso hecho acaecido en Roma, donde él se encontraba en abril de 1485: unas excavaciones en la Vía Apia sacaron a la luz, el día 18 de ese mes, un sarcófago de mármol con el cuerpo de una muchacha romana, inmediatamente identificada con Tuliola, la hija de Cicerón; el cadáver, perfectamente conservado, fue exhibido en el

<sup>74</sup> De origen humilde, abandonó su casa a los 18 años de edad para estudiar literatura y teología en Colonia; poco después, atraído por la fama de Rodolfo Agrícola, se trasladó a Heidelberg, donde se licenció en 1485. A partir de entonces emprendió una vida de viajes continuos que le llevaron primero a varias ciudades de Alemania, luego a Italia, Polonia, Hungría y Bohemia. En el curso de tales andanzas, creó varias *sodalitates*, cuyo objetivo era infundir la nueva vida en el estudio de la antigüedad. En 1487, el emperador Federico III lo coronó como poeta laureado en Nüremberg; en 1492 se hizo profesor en Ingolstadt; Maximiliano de Habsburgo lo nombró Profesor de Poesía en Viena en 1497 y en 1501 lo colocó al frente del «Collegium Poetarum et Mathematicorum», recién fundado en esa ciudad, donde murió.

<sup>75</sup> La primera comprende, a la manera de Ovidio, cuatro libros de *Amores*, dedicados al emperador (Nüremberg, 1502); la segunda, a la manera de Horacio, cuatro libros de odas, un libro de epodos y un *Carmen Saeculare* (Estrasburgo, 1513); y la tercera, cinco libros de epigramas. Escribió también un *Ludus Dianae* (Linz, 1501), una inacabada *Germania generalis* (que pretendía ser una extensa descripción poética de Alemania) y varios discursos y cartas.

<sup>76</sup> Las cuatro historias de amor incluidas en sus *Amores* —cuyas heroínas son la joven polaca Hasilina, la bávara Elsula, Úrsula de Maguncia y Bárbara de Lübeck— se insertan de manera poco feliz como hitos de un itinerario que recorre las cuatro regiones más distantes de Alemania.

Campidoglio ante una enorme cantidad de público que acudió a verlo, y luego vuelto a enterrar en secreto por orden del papa Inocencio VIII<sup>77</sup>. Éste es el epigrama con el que Conrado Celtis dejó constancia de la vivísima impresión que había causado en él, como en otros muchos, tal acontecimiento:

*De puella Romae reperta*

Annos mille super tumulo hoc conclusa iacebam;  
 haec nunc Romanis extumulata loquar:  
 non veteres video Romano more Quirites,  
 iustitia insignes nec pietate viros,  
 sed tantum magnas tristi cum mente ruinas  
 conspicio, veterum iam monumenta virum.  
 Si mihi post centum rursus revideberis annos,  
 nomen Romanum vix superesse reor<sup>78</sup>.

5

[Mil años hace que en esta tumba encerrada yacía; / ahora, desenterrada, esto a los romanos les digo: / no veo a los antiguos Quirites según la moda romana, / ni a hombres de piedad y justicia probadas, / mas tan sólo con mucho pesar enormes ruinas / contemplo, recuerdos ya de hombres antiguos. / Si me vierais tras cien años de nuevo, / apenas quedaría, creo, el nombre romano.]

En esta misma tradición de fascinación por las ruinas de Roma y su melancólica evocación del pasado, se encuentra también Ulrich von Hutten (1488-1523), nacido de linaje noble en Stockelburg, cerca de Fulda, que, con su inagotable actividad como estudiante, soldado, viajero, escritor y reformista, testimonia de manera eficaz las inquietudes de muchos hombres de su siglo<sup>79</sup>. Durante su segunda visita a Italia, von Hutten pasó algún tiem-

<sup>77</sup> Un relato completo de este descubrimiento, que fue celebrado en prosa y en verso por varios humanistas, se debe a Bartolomeo Fonzio en una carta a Francesco Sasseti (*Fonti epistolarum libri III*, ed. J. Juhász, Szeged, 1931, pp. 32 ss.). Vid. Weiss, *o.c.*, pp. 117-118.

<sup>78</sup> *Epigr.* III, XL. Vid. Perosa-Sparrow, *o.c.*, p. 417.

<sup>79</sup> Inició carrera religiosa en el monasterio de Fulda pero la abandonó en 1505. A partir de entonces, pasó de una universidad alemana a otra, e hizo dos viajes a Italia: en 1512-13, como soldado en la guerra contra Venecia; después, en 1515-17, fue a Bolonia a completar estudios de leyes y a Roma, donde conoció a muchos humanistas. De vuelta a Alemania, fue coronado como poeta laureado por Maximiliano y entró al servicio del Arzobispo Alberto de Maguncia, compartiendo amigos con Erasmo cuyos ideales aceptaba. Sus escritos se volvieron más polémicos y más profundamente nacionalistas y antipapales. Estuvo de parte de Reuchlin en su polémica con Pfefferkorn, y colaboró con él en la segunda parte de las *Epistolae obscurorum virorum* (1516), al tiempo que se alineaba junto a Lutero en su batalla contra la Curia romana. Tras la Dieta de Worms (1521) acompañó a su protector, Franz von Sickingen, en la promoción de la Liga de los Caballeros. Cuando fracasó la revuelta propiciada por esta Liga, regresó a Suiza, y murió en la isla de Ufenau en el lago de Zurich. Von Hutten fue un hombre orgulloso y tenaz; su originalidad de pensamiento y su temperamento satírico se muestran por igual en su prosa (v. gr., en sus cartas, en sus discursos y en sus diálogos lucianeos) y en





nuestros pechos yacen por el Quirinal oprimidos. / Las piernas el Palatino, y mis brazos gemelos / la colina Aventina y el Viminal los recubren. / De aquí surgen las Esquilias y surge el Celio de allí: / también ellos son de mis pies los sepulcros. / Así, la que viva abrazó para sí siete montañas, / muerta está por siete túmulos ahora tapada.]

Mas si hay alguna composición del poeta de la Pléiade a propósito del impacto que la visión de las ruinas romanas causaban en el viajero, que goce de más fama, ésa es, sin duda, el soneto tercero de la colección de 32 que du Bellay tituló *Les antiquitez de Rome*, traducción en lengua vulgar precisamente de la composición latina atribuida a Janus Vitalis mencionada más arriba y traducido a su vez por nuestro Quevedo en su famoso «Buscas a Roma en Roma, oh peregrino». Éste es el soneto francés:

Nouveau venu, qui cherches Rome en Rome  
et rien de Rome en Rome n'apperçois,  
ces vieux palais, ces vieux arcz que tu vois,  
et ces vieux murs, c'est ce que Rome on nomme.

Voy quel orgueil, quelle ruine: & comme  
celle qui mist le monde sous ses loix,  
pour donter tout, se donta quelquefois,  
et devint proye au temps, qui tout consomme.

Rome de Rome est le seul monument,  
et Rome Rome a vaincu seulement.  
Le Tybre seul, qui vers la mer s'enfuit,

reste de Rome. O mondaine inconstance!  
Ce qui est ferme, est par le temps destruit,  
et ce qui fuit, au temps fait resistance.

Pero en el momento en que du Bellay compone estos célebres poemas, la recuperación, el estudio y la interpretación de la Roma antigua hacía tiempo que era una actividad generalizada y febril que ocupaba a papas, eruditos y artistas, de manera que a finales del siglo XVI esas ruinas misteriosas y legendarias, que tanta fascinación causaron a los viajeros —peregrinos, poetas y estudiosos— del Medievo, habían sido sustancialmente descifradas, con lo que la topografía literaria de las fuentes antiguas poseía ya, en la mayor parte de los casos y allí donde aún sobrevivían restos, su correlato físico concreto, no imaginario.