

Franciscanos en Tierra Santa: espacios y peregrinaciones en la Baja Edad Media

FRANCISCO SINGUL

S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

RESUMEN

En este trabajo se analiza una serie de cuestiones que afectan a la presencia de los franciscanos en Tierra Santa, la recuperación pacífica de los Santos Lugares y la reactivación de las peregrinaciones cristianas en la baja Edad Media. La peregrinación a Jerusalén en este período es uno de los temas principales a tratar. Por otra parte, en los siglos XIV y XV, el espíritu de la peregrinación puede proporcionar nuevas pistas para un nuevo tipo de relación entre Oriente y Occidente en busca de un viaje maravilloso al absoluto. En esta época determinados sectores de la sociedad occidental siguen viajando piadosamente a los Santos Lugares, con el propósito de visitar célebres santuarios y espacios venerados, como el Santo Sepulcro, la iglesia de la Natividad y el monte de los Olivos. En suma, una cultura desarrollada bajo la influencia de un pensamiento y de una cosmología de raíz medieval, favorecedora de encuentros emotivos y en algunos casos místicos, así como de evocaciones tan sensibles como los Sacromontes europeos, cuyo origen se encuentra en Varallo a fines del siglo XV.

Palabras clave: san Francisco, las peregrinaciones, las cruzadas, Santos Lugares, iglesia de San Sepulcro de Jerusalén, el convento del Monte Sión, el monte de los Olivos.

ABSTRACT

This paper discusses a number of issues affecting to the presence of the franciscans in the Holy Places, the peaceful recovery of the Holy Places and the revival of christian pilgrimages in the low Middle Ages. The pilgrimage to Jerusalem in this period is one of the main topics. Moreover, in the fourteenth and fifteenth centuries, the spirit of the pilgrimage can provide new clues for a new kind of relationship between Near East and Occident, in search of wonderful travel to the absolutely. At this time certain sectors of Western society continue to travel piously to the Holy Places, with the purpose of visiting famous shrines and revered spaces like the Tomb of Christ, the Nativity church and the mount of Olives. In short, a culture developed under the influence of a thought and

a cosmology of medieval roots, flattering of emotional encounters and in some cases mystics and so sensitive evocations as European Sacred Mounts, whose origin is in Varallo in the late fifteenth century.

Keywords: saint Francis, pilgrimages, crusades, Holy Places, church of Saint Sepulchre of Jerusalem, convent of mount Sion, mount of Olives.

Tras la conquista de Jerusalén en 1099¹, en el seno de la sociedad cristiana del Occidente medieval se vivió el anhelo de visitar piadosamente los Santos Lugares de Tierra Santa; peregrinar sobre todo al Santo Sepulcro, el santuario que guarda la roca del Calvario y la tumba vacía, destino principal de un evocador itinerario fijado en la memoria de los fieles, deseosos de recrear *in situ* los episodios narrados en los Evangelios, reviviendo con emoción y fervor el mensaje de Jesús, iniciando este recorrido con el Viacrucis por las calles de Jerusalén², y muchos de ellos deseando íntimamente concluir su peregrinación con la muerte en tan favorecedora geografía sacra, con la creencia de ser de los primeros en resucitar el día del Juicio Final³.

En época bajomedieval la atracción imantadora hacia Tierra Santa continuó auspicando esfuerzos armados y peregrinaciones pacíficas, estas últimas impulsadas por las relaciones comerciales establecidas entre los mamelucos y diversos estados cristianos bien posicionados en Oriente; pero sobre todo gracias al trabajo pastoral y hospitalario de los frailes menores, alentados por su amor a la Cruz⁴ y a la naturaleza tierna y dolorida del Crucificado⁵, y por su fidelidad al fundador, a quien desde fechas tempranas, y en

1 T. Asbridge, *The First Crusade. A new history*, Oxford & New York, Oxford University Press, 2004, pp. 298-319.

2 La Iglesia de los primeros siglos ya se enfrentó al problema de la topografía sagrada de Jerusalén, en concreto en el intento de fijar el itinerario del Viacrucis desde la fortaleza Antonia y el Santo Sepulcro, puesto que los Evangelios no citan un trayecto preciso, por lo que se optó por un itinerario conjetural de catorce estaciones, ubicándose las cuatro últimas en el interior de la iglesia del Santo Sepulcro; véase N. Chareyron, *Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du Saint Voyage d'après Journaux et Mémoires*, Paris, Imago, 2000, pp. 111-112.

3 R. Simek, *Heaven and Earth in the Middle Ages. The Physical World before Columbus*, Woodbridge, UK, The Boydell Press, 1996, p. 77.

4 A fines del siglo XIV la sensibilidad franciscana, inspirada por la mística cristocéntrica, impulsó una significativa devoción por la Cruz, puesto que el Crucificado es “el corazón de la fe” y de acuerdo a ello los franciscanos, a imitación de Cristo, buscaban y promocionaban con sus predicaciones y ejemplo una vida de pobreza evangélica bajo el signo de la Cruz. En este contexto, san Buenaventura destacó en la *Leyenda mayor* que la estigmatización de san Francisco se había producido en fechas próximas a la fiesta de la Exaltación de la Cruz (LM, 13,3), es decir, el 14 de septiembre; véanse J.A. GUERRA (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos, Biografías, Documentos de la época*, Madrid, B.A.C., 1978, pp. 462-463; B. Baert, *A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in text and image*, Leiden & Boston, Brill, 2004, pp. 378-386.

5 Véase la carta de san Francisco a toda la orden, en la que resalta la veneración que debe tributarse al cuerpo y sangre del Señor, en J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos...*, op. cit., 1978, p. 65.

virtud de su estigmatización (1C, 95)⁶ y santidad (1C, 126)⁷, se le consideró un privilegiado intermediario en el Más Allá, heraldo de Dios (2C, 210)⁸, reflejo y Espejo de Cristo (2C, 17)⁹. La espiritualidad cristológica de los franciscanos supo encauzar en Palestina el potencial de una tierra que era santa en sí misma –una suerte de reliquia–, por haber estado en contacto con el cuerpo encarnado de Cristo, y que por esa íntima relación con el Redentor ya se había convertido en sagrada¹⁰.

1. VOCACIÓN EVANGELIZADORA EN UN MUNDO CONVULSO

En el siglo XIII, durante el proceso de expansión franciscana vivida en el mundo urbano occidental, la visión de un pronto establecimiento de la Jerusalén celeste, la esperanza en la segunda venida del Redentor tras el Apocalipsis, llevó a algunos espirituales y a determinados sectores de la sociedad cristiana a pensar que los frailes menores, por su pobreza y humildad, encarnaban el ideal de la Iglesia de perfección evangélica; un ideal que conduciría a la humanidad a una edad del Espíritu, a una renovación vital en espera de la Jerusalén celestial¹¹. No obstante las tendencias milenaristas y apocalípticas de esta minoría¹², el prestigio de san Francisco como mediador en el Más Allá creció tras su rápida canonización (1228), y con él la reputación de los frailes menores, abrazados a la pobreza material¹³, ensalzados por su formación doctrinal y espiritual que los dota de virtudes y estrategias para su labor pacificadora en las ciudades de Occidente¹⁴, a través

6 J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos...*, op. cit., 1978, p. 199.

7 J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos...*, op. cit., 1978, pp. 220-221.

8 J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos...*, op. cit., 1978, pp. 350-351.

9 J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos...*, op. cit., 1978, p. 240. En este aspecto resulta especialmente elocuente la monografía que Gilbert Chesterton dedicó al santo de Asís en 1925: G.K. Chesterton, *San Francisco*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, pp. 104-105.

10 M. Bacci, “La moltiplicazione dei luoghi sacri lungo le vie d’acqua per Gerusalemme nel tardo Medioevo”, in P. Caucci von Saucken (dir.), *Peregrino, ruta y meta en las peregrinaciones maiores. VIII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 13-15 de octubre, 2010)*, Santiago, Xunta de Galicia, 2012, pp. 179-181.

11 D. Burr, *Olivi and Franciscan poverty: the origins of the usus pauper controversy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989, pp. 172-183; Idem, *The spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2001, pp. 210-211 y 285-298; J. Delumeau, *Mil años de felicidad. Historia del Paraíso*, t. 2, Madrid, Taurus, 2002, pp. 70-92 y 95-97.

12 Algunos frailes espiritualistas cayeron en una escatología herética inspirada en la doctrina de Joaquín de Fiore (1135-1202); véase, por ejemplo, J. Le Goff, *San Francisco...*, op. cit., 2003, pp. 64-65.

13 La pobreza de la orden franciscana es reflejo de la pobreza de Cristo y de sus discípulos, los apóstoles; véanse, al respecto, las reflexiones de D. Burr, *Olivi and Franciscan poverty...*, op. cit., 1989, pp. 57-87; Idem, *The spiritual Franciscans: from protest to persecution...*, op. cit., 2001, pp. 267-275.

14 C.H. Lawrence, *The Friars: the impact of the early mendicant movement on Western society*, London & New York, Longman, 1994, pp. 102-112.

de la enseñanza¹⁵, la predicación y de la persuasión del confesionario¹⁶. El pensamiento franciscano medieval forjó la cosmovisión de un orden social tripartito: en la cúspide, en un ámbito supranatural, la sociedad celeste de los santos y los ángeles se ordena en torno al rey divino; en un registro medio se encuentra la *fraternitas* franciscana (2C, 184)¹⁷, formada por clérigos y laicos, *oratores* y *laboratores*, esforzándose por mejorar las condiciones morales y espirituales de la sociedad cristiana, situada esta última en el nivel inferior del edificio simbólico¹⁸.

Siguiendo este planteamiento regenerador del mundo, las comunidades franciscanas toman las ciudades por medios pacíficos, ofrecen consuelo espiritual a las poblaciones, viven según el modelo evangélico de pobreza y paz, predicán en espacios públicos y sirven en las aulas como teólogos, bibliófilos y maestros¹⁹. Todo ello conduce a la construcción de sobrios conventos, con el decidido apoyo de los fieles, inspirados por las bulas papales *Quo elongati* y *Si Ordinis Fratrum Minorum*, otorgadas por Gregorio IX en 1230²⁰. Con el tiempo llegan a Tierra Santa, para cuidar de las necesidades culturales de los santuarios más sagrados de la cristiandad, preocupándose también por la atención a los peregrinos como hospitaleros, guías espirituales e incluso cicerones. El interés demostrado por los franciscanos de recuperar la geografía sacra donde se habían desarrollado los episodios de la Redención se expresa desde muy temprano, pues ya el Capítulo General de 1217, celebrado en Santa María de la Porciúncula, en vida del santo de Asís, dividió la orden en provincias, instituyendo la de Siria y Tierra Santa²¹ como expresión

-
- 15 C.H. Lawrence, *The Friars: the impact of the early mendicant movement...*, *op. cit.*, 1994, pp. 127-151; A. Maierù, "Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicanti", in *Studio e Studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX Convegno internazionale (Assisi, 11-3 ottobre 2001)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 2002, pp. 3-31; B. Roest, "The role of lectors in the religious formation of franciscan friars, nuns and tertiaryes", in *Studio e Studia: le scuole degli ordini mendicanti...*, *op. cit.*, 2002, pp. 85-115.
- 16 Franciscanos y dominicos procuraron para los fieles que acudían a sus conventos la práctica de la confesión anual, de acuerdo con uno de los cánones más célebres del IV Concilio de Letrán (1215). Los franciscanos se especializaron en la predicación penitencial y se dotaron de eficaces manuales de confesores; véanse J. Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII-XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 47-48; C.H. Lawrence, *The Friars: the impact of the early mendicant movement...*, *op. cit.*, 1994, pp. 123-126; J. Le Goff, *San Francisco de Asís*, Madrid, Akal, 2003, p. 138.
- 17 J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos...*, *op. cit.*, 1978, pp. 335-336.
- 18 J. Le Goff, *San Francisco...*, *op. cit.*, 2003, pp. 79-87 y 102-104.
- 19 W.J. Courtenay, "Academic formation and careers of mendicant friars. A regional approach", in *Studio e Studia: le scuole degli ordini mendicanti...*, *op. cit.*, 2002, pp. 199-217; D. Nebbiai, "Le biblioteche degli ordini mendicanti (sess. XIII-XV)", in *Studio e Studia: le scuole degli ordini mendicanti...*, *op. cit.*, 2002, pp. 221-270.
- 20 M. Cuadrado Sánchez, "Arquitectura franciscana en España (siglos XIII-XIV)", *Archivo Ibero-Americano*, Año n° 51, n° 201-202 (1991), p. 52.
- 21 En el Capítulo de 1217 se nombró al hermano Elías provincial de Tierra Santa (*Leyenda de Perusa*, 17, nota 5); véase J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos...*, *op. cit.*, 1978, p. 610.

de la voluntad misionera del *poverello*, y confirmada en 1263 por el Capítulo General de Pisa²².

La vocación evangelizadora de san Francisco y de sus hermanos está íntimamente ligada a la veneración por la encarnación de Jesús y, en consecuencia, a un vivo fervor dirigido a los Santos Lugares que sirvieron de marco a la vida humana de Cristo. En las primeras décadas del siglo XIII, en vida del santo de Asís, Tierra Santa se encontraba bajo el imperio del sultán ayubí Al-Malik el-Kamil (1218-1238), contra el cual se había organizado una cruzada inspirada por el papa Inocencio III (1198-1216) y continuada por su sucesor Honorio III²³. Las flotas cristianas se dirigieron a Egipto, al delta del Nilo, y hasta aquellas tierras fue san Francisco, movido por su vehemente deseo de abrazar la cruz como máxima expresión de su pasión evangelizadora (1C, 57; 2C, 30; LM 9,7-8; 11,3)²⁴. El *poverello* se presentó a finales de agosto de 1219 en el campo de los cruzados durante el asedio a la ciudad de Damietta, con el propósito de convencer a los comandantes del ejército europeo de que le permitiesen cruzar las líneas enemigas para intentar un encuentro con el sultán de Egipto que propiciase por medios pacíficos el fin del conflicto²⁵. Tras no pocas vicisitudes y quebrantos, el santo pudo entrevistarse con el sultán Al-Malik el-Kamil, a quien causó gran impresión, pues con su tierna perseverancia y entusiasmo evangelizador, quizá más con los hechos –su propia disposición al martirio y su falta de interés por las cosas materiales– que con las palabras, le transmitió su proyecto de lograr el final de las cruzadas por medio de la conversión, no por la guerra²⁶.

En aquel mundo de principios del siglo XIII, en el que “lo sobrenatural era la única tabla de salvación que le quedaba al hombre”²⁷, san Francisco le expuso al sultán el

-
- 22 M. Robson, *The Franciscans in the Middle Ages*, Woodbridge & Rochester (New York), The Boydell Press, 2006, pp. 72-74.
- 23 Sobre el desarrollo de la quinta cruzada véase el trabajo clásico de S. Runciman, *Historia de las Cruzadas*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 725-745. Original: *A History of the Crusades*, London, Cambridge University Press, 1954.
- 24 J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos...*, op. cit., 1978, pp. 176, 247-248, 440-441 y 448-449.
- 25 J. Folda, *Crusader Art in the Holy Land, from Third Crusade to the Fall of Acre, 1187-1291*, New York, Cambridge University Press, 2005, pp. 113-114. Para Steven Runciman, san Francisco tenía la buena e ingenua idea de que una acción humanitaria podía conducir a la paz: S. Runciman, *Historia de las Cruzadas*, op. cit., 2008, p. 737; por su parte, Benjamin Z. Kedar ha resaltado la influencia del espíritu de la caballería en esta idea franciscana, pues el santo intentó disuadir a los cruzados de su ataque a los ayubitas, basándose en su alternativa de la predicación y el martirio, como expresión máxima de su deseo de seguir a Cristo, pero también evocando el espíritu de sacrificio de la caballería y el recuerdo de la muerte en Roncesvalles de Roland y los demás paladines del ejército de Carlomagno: B.Z. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1988, pp. 130-131. Una visión general en J. Tolan, *Saint Francis and the Sultan, The curious history of a Christian-Muslim encounter*, Oxford & New York, Osford University Press, 2009.
- 26 Por medios intelectuales, no por materiales, como destacaba G.K. Chesterton, *San Francisco*, op. cit., 1999, pp. 109 y 113.
- 27 En expresiva opinión de Chesterton, quien definía al santo de Asís como “el ingenio más creativo del siglo XIII”: G.K. Chesterton, *San Francisco*, op. cit., 1999, pp. 27-28.

mensaje evangélico, directamente emanado de su proyecto de convertir a todos los seres humanos al cristianismo²⁸; una orientación que, en el curso del último tercio del siglo XIII y a lo largo de la centuria siguiente, llevó a los frailes menores hasta Tierra Santa, Mongolia y China²⁹, pero que en ese momento crucial en el que se entremezclaron dos historias, la de san Francisco y la de las cruzadas, fue un intento tan valiente como inútil, pues aunque Al-Malik le dejó marchar en paz y le ofreció regalos, que san Francisco rechazó, las hostilidades entre cruzados y musulmanes se recrudecieron. El 5 de noviembre de 1219 los ejércitos occidentales entraron en Damietta como una tormenta, dejando como resultado una ciudad saqueada y una población muerta o vendida en los mercados de esclavos. La lucha contra los ayubitas continuó en los años siguientes, salvando los obstáculos que los propios jefes cristianos se ponían a sí mismos, relacionados con el liderazgo de la cruzada, lanzando finalmente un fallido ataque contra El Cairo en agosto de 1221, fracaso que llevó al abandono de Damietta en septiembre del mismo año³⁰. El encuentro de san Francisco con el sultán Al-Malik el-Kamil supuso, no obstante, el comienzo de un nuevo espíritu de diálogo y comprensión en las relaciones de la Cristiandad y el Islam³¹. Se pensó incluso que la solución pacífica a la guerra santa era posible, y que podría considerarse la oferta del sultán de que, a cambio de abandonar Egipto, cedería el reino de Jerusalén a los cristianos. Pese a tan tentadora oferta, los occidentales la rechazaron dos veces, quizá conscientes de que, en aquel momento, el sultán de Egipto carecía de autoridad legítima para la devolución de los Santos Lugares a la cristiandad; y por eso no cesó la guerra en el delta del Nilo³².

Pese al fracaso de Damietta, el espíritu de diálogo y comprensión demostrado por san Francisco cobró gran relieve en el seno de las comunidades franciscanas, y en especial en aquellos frailes que eran enviados a tierras musulmanas con misión evangelizadora. El santo de Asís aspiraba a peregrinar a los Santos Lugares de Jerusalén³³, Belén

28 Tras la experiencia de Damietta, san Francisco insistió en que los frailes menores se esforzasen en predicar y convertir a musulmanes e infieles; véase B.Z. Kedar, *Crusade and Mission...*, *op. cit.*, 1988, pp. 119 y 124.

29 C.H. Lawrence, *The Friars: the impact of the early mendicant movement...*, *op. cit.*, 1994, pp. 202-217.

30 Ch. Tyerman, *Las Guerras de Dios. Una nueva historia de las cruzadas*, Barcelona, Crítica, 2007, pp. 805-806.

31 San Francisco no logró convertir al sultán, pero con su decidida actitud sigue de modo radical los pasos de Jesús y de los apóstoles, y abre las puertas al diálogo con los musulmanes; sobre esta singular experiencia de diálogo interpersonal e interreligioso véase M. Lázaro Pulido (ed.), *Cristianismo e Islam. Génesis y actualidad*, Cáceres, Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara", Servicio de Publicaciones, 2009, pp. 130-135.

32 Ch. Tyerman, *Las Guerras de Dios. Una nueva historia...*, *op. cit.*, 2007, pp. 814-817.

33 Una ciudad –tanto en su expresión terrestre como en la visión celestial– repetidamente recreada en la iconografía cristiana occidental y en la literatura medieval; véanse A. Contessa, *Gerusalemme, promessa e profezia. Il significato escatologico di Gerusalemme nell'arte ebraica e cristiana*, Magnano, Edizioni Qiqajon, 1994, pp. 40-68; D. Dyas, "Journeying to Jerusalem: an overview of literal and metaphorical pilgrimage in Middle English Literature", in *Pilgrimage in Medieval English Literature, 700-1500*, Cambridge, Boydell & Brewer Ltd, 2001, pp. 232-246.

y Nazaret, pero no fue posible alcanzar esa meta, dejando como herencia a su orden ese anhelo: Jerusalén tenía que recuperar su papel histórico, siendo de nuevo la ciudad de la que parte el mensaje evangélico de perdón para todas las naciones del mundo (Lc 24,47), con la roca del Calvario³⁴ asimilada al *omphalos*, el centro simbólico del orbe³⁵.

En el pleno medioevo Tierra Santa, como había sucedido a fines del mundo antiguo y en la temprana Edad Media –y tras el paréntesis que supuso el reino latino de Jerusalén–, había recuperado, en la cartografía de los siglos XII-XIII, su imagen de centro simbólico del mundo físico, punto de intersección de Asia, Europa y África³⁶. Desarrolló así Tierra Santa su privilegiado papel en la cosmovisión del Occidente medieval: una geografía sacra cuya ciudad principal, Jerusalén, considerada desde hacía siglos el *umbilicus mundi*, vuelve a ser el centro de físico de un orbe cuyos destinos espirituales están ligados al peregrinaje y a la práctica cultural en los escenarios donde se desarrollaron los episodios de la Redención³⁷.

2. TIERRA DE MISIÓN. LA RECUPERACIÓN PACÍFICA DE LOS SANTOS LUGARES

La labor cultural, hospitalaria, recuperadora y misionera de los franciscanos en Tierra Santa, fiel a la voluntad del *poverello* de reedificar el edificio espiritual de la Iglesia, tendrá que esperar a los años veinte y treinta del siglo XIV, en una época en la que se favoreció la llegada de frailes y peregrinos gracias a las relaciones comerciales que la Corona de Aragón mantenía con los mamelucos. En este período se recuperan parcialmente para la cristiandad latina los Santos Lugares –espacios naturales y espacios construidos–, con la llegada de los franciscanos a la basílica de la Natividad de Belén a principios

34 G.P. Lavas, “The Rock of Calvary: uncovering Christ’s Crucifixion site”, in B. Kühnel (ed.), *The real and ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art*, Jerusalem, Center for Jewish Art of the Hebrew University of Jerusalem, 1998, pp. 147-150.

35 Sobre este concepto alegórico del monte Calvario como centro del mundo desde el que se expande la Redención, repetido en los diversos textos de peregrinos medievales, desde el siglo VI al XV, véase D.R. French, “Journeys to the Center of the Earth: Medieval and Renaissance Pilgrimages to Mount Calvary”, in B.N. Sargent-Baur (ed.), *Journeys toward God: pilgrimage and crusade* (Occasional studies / Medieval and Renaissance studies Program of the University of Pittsburg), Kalamazoo (Michigan), Medieval Institute, 1992, pp. 45-75.

36 R. Simek, *Heaven and Earth in the Middle Ages. The Physical World...*, op. cit., 1996, pp. 73-74.

37 Así se desprende de los diversos itinerarios, guías y textos informativos de los siglos IV-VIII, escritos por el anónimo bordelés (*Itinerarium Burdigalense*, compuesto en el año 333), la gallega Egeria (ca. 381-384, o ca. 414-416), el norteafricano Teodosio (ca. 530), el anónimo autor del *Breviarius de Hierosolyma* (ca. 530-590), el anónimo del *Itinerarium Antonini Placentini* (ca. 560), Adamnan, monje irlandés y abad de Iona a partir de 679, quien relata en su *De locis sanctis* (ca. 679-682) el viaje del obispo galo Arculfo, o el benedictino inglés Beda el Venerable autor de otro texto igualmente llamado *De locis sanctis* (ca. 702-3); véanse R. Simek, *Heaven and Earth in the Middle Ages. The Physical World...*, op. cit., 1996, pp. 77 y 80; E. Menestò, “La letteratura odepórica dei pellegrinaggi in Terrasanta: l’esempio del *De locis sanctis* di Beda il Venerabile”, in P. Caucci von Saucken (dir.), *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago, Xunta de Galicia, 1999, pp. 245-263.

de 1327, en virtud de un acuerdo entre el sultán mameluco Al-Malik en-Nasir Muhammad Ibn Qalawun (1293-1341) y el rey Jaime II de Aragón (1291-1327)³⁸. Algún tiempo después, en 1333, Ibn Qalawun, interesado en incrementar sus relaciones con los estados cristianos con presencia comercial en el Mediterráneo, reconoce la *Custodia de Terra Sancta* y permite la entrada en Jerusalén de los franciscanos, quienes a partir de 1335 se hacen cargo del lugar del Cenáculo y la capilla del Espíritu Santo, en el monte Sión, y del servicio del culto en la iglesia del Santo Sepulcro, donde ya es posible consagrar el vino de la Eucaristía³⁹. La presencia en estos santuarios de los frailes menores, de esos hombres libres de las ataduras del mundo y del claustro⁴⁰, adquirió estabilidad y carácter institucional en 1342, con la promulgación de las bulas *Gratias animus y Nuper carissimae*, por las cuales el papa Clemente VI les encomienda el cuidado de los Santos Lugares de Palestina, al tiempo que la Custodia consigue el permiso para que varios frailes residan y cuiden del culto en la *Anastasis*⁴¹ y en la basílica de la Natividad

38 A.J. Wharton, *Selling Jerusalem: relics, replicas, theme parks*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, pp. 105-106.

39 A.J. Wharton, *Selling Jerusalem: relics, replicas...*, *op. cit.*, 2006, pp. 106-107; D. Salomon (ed.), *The Chronicle of Pilgrimage to the Holy Land*, Ra'anana (Israel), RMC Publishing, 2008, p. 127.

40 G.K. Chesterton, *San Francisco*, *op. cit.*, 1999, p. 90.

41 El sepulcro vacío de Cristo, tallado en una sólida roca, se encuentra en la rotonda del *Martyrion* del siglo IV, construido por el emperador Constantino (306-337) entre 326/7-335, reconstruido por el patriarca Modesto entre 614-29 y por el emperador bizantino Constantino Monómaco, entre 1045-1048; sobre el edículo sepulcral y el complejo constantiniano del Santo Sepulcro y el Gólgota véanse A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique, I. Architecture*, London, Variorum Reprints, 1972, pp. 234-244 y 251-282; W.E. Kleinbauer, "The Anastasia Rotunda and Christian Architectural Invention", in B. Kühnel (ed.), *The real and ideal Jerusalem...*, *op. cit.*, 1998, pp. 140-146; M. Biddle, *The Tomb of Christ*, Stroud, Gloucestershire, UK, Sutton Publishing, 1999, pp. 5-88. A la rotonda de la *Anastasis* se le añadió en época cruzada un transepto y un presbiterio rodeado por girola con capillas radiales, siguiendo el prestigioso modelo de las llamadas iglesias de peregrinación; en el ángulo del transepto sur y el deambulatorio se construyó una capilla de planta cuadrangular y dos pisos de altura, que alberga la roca del Calvario y el panteón de los reyes de Jerusalén (destruido). Esta arquitectura románica de la primera mitad del siglo XII, cuya fachada meridional, semejante a la de las Platerías (Santiago de Compostela), está compuesta por una portada bifora y dos ventanales con arquivoltas en la planta superior, fue consagrada el 15 de julio de 1149, en el cincuentenario de la conquista de Jerusalén por los cruzados. Hacia el este del ábside románico se levantó un monasterio para los canónigos agustinos que atendían el culto en el Santo Sepulcro, antecesores de los franciscanos en esta labor. Sobre este edificio y sus relaciones con el Románico franco-hispano –en especial edificios como la abadía de Saint-Denis del abad Suger y Saint-Etienne de Beauvais (ca. 1130-40)– véanse K.J. Conant, *Arquitectura carolingia y románica, 800-1200*, Madrid, Cátedra, 1991 (2ª ed.), pp. 365-368; J. Folda, *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 175-245; M. Biddle, *The Tomb of Christ*, *op. cit.*, 1999, pp. 89-98; R. Ousterhout, "The French Connection? Construction of Vaults and Cultural Identity in Crusader Architecture", in D.H. Weiss & L. Mahoney (eds.), *France and the Holy Land. Frankish Culture at the End of the Crusades*, Baltimore & London, The John Hopkins University Press, 2004, pp. 80-90; S. Runciman, *Historia de las Cruzadas*, *op. cit.*, 2008, pp. 888-889; M. Castiñeiras, "Compostela, Bari y Jerusalén: tras las huellas de una cultura figurativa en los Caminos de Peregrinación", *Ad Limina*, nº 1, Santiago, Xunta de Galicia, 2010, pp. 15-51; Idem, "Puertas y metas de la peregrinación: Roma, Jerusalén y Santiago hasta el siglo XIII", in P. Caucci von Saucken (dir.), *Peregrino, ruta y meta en las peregrinaciones maiores...*, *op. cit.*, 2012, pp. 336-350.

de Belén⁴², a la que también peregrinaron fervorosamente los cristianos de la baja Edad Media que viajaban a Tierra Santa, sintiendo la emoción de ver el lugar donde había nacido el Mesías⁴³.

Poco después de haberse instalado en el Cenáculo (1335), una comunidad de doce frailes ocupa en 1343 y oficia en la iglesia del Santo Sepulcro⁴⁴, en cuyo interior los peregrinos de los siglos XIV y XV procesionaban bajo su guía en oración, y pasaban tres noches, haciendo la vigilia en el corazón del mundo⁴⁵, ante el venerado edículo que protege la tumba vacía de Cristo, muy maltrecho tras el último ataque musulmán del verano de 1244, y que por desgracia no podrá ser restaurado⁴⁶. Con el tiempo la presencia franciscana se extiende por Palestina, y en 1485 los frailes adquieren el lugar del nacimiento de san Juan Bautista, en Ain Karem. Aún con pérdidas significativas, como la del Cenáculo, en la Edad Moderna, bajo dominio otomano, se hacen cargo de la basílica de la Anunciación en Nazaret (1620), del monte Tabor (1631), Getsemaní (1661), el santuario de la Visitación, en Ain Karem (1679), obteniendo a lo largo del siglo XIX otros espacios significativos de Tierra Santa.

Además de la iglesia del Santo Sepulcro, otro de los espacios significativos de la Jerusalén cristiana que recuperaron los franciscanos es el Cenáculo, donde según la tradición se celebró la Santa Cena y se vivió la institución de la Eucaristía (Mt 26, 17-29; Mc 14,12-21; Lc 22,7-23; Jn 13, 18-30). A las puertas de este edificio predicó el apóstol san Pedro y conformó la primera iglesia de los cristianos, bajo el episcopado del apóstol Santiago Alfeo⁴⁷. Según esta tradición, la sala de la Santa Cena se ubicaba en la casa de san Bernabé, dispuesta sobre la tumba de David, venerada en la parte inferior del edificio, uno de los espacios sacros más relevantes de la Jerusalén judía⁴⁸. Los cruzados ya habían levantado en el lugar del Cenáculo una arquitectura de vanguardia poco antes de 1187,

42 El edificio original constantiniano era un *martyrium* de planta octogonal que cubría con una cúpula o techo piramidal la gruta de la Natividad, sustituido en época del emperador Justiniano (527-65) por una basílica de tres naves; véase A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique, I...*, op. cit., 1972, pp. 245-251.

43 N. Chareyron, *Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du Saint Voyage...*, op. cit., 2000, pp. 135-136.

44 M. Robson, *The Franciscans in the Middle Ages*, op. cit., 2006, pp. 146-147.

45 N. Chareyron, *Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du Saint Voyage...*, op. cit., 2000, pp. 122-124.

46 En efecto, el edículo medieval de la *Anastasis* no pudo ser tocado desde la segunda mitad del siglo XIII hasta mediados del XVI, debido a las estrictas leyes musulmanas que prohibían a los cristianos construir en sus santuarios, por lo que se mantuvo en un estado de progresiva decadencia, hasta que en 1555 Bonifacio de Ragusa, el Custodio de Tierra Santa, consigue el permiso de los otomanos de reconstruirlo *a primis fundamentis*. El edículo renacentista fue destruido en el incendio que afectó a la cúpula de la rotunda en 1808, y fue reconstruido de nuevo por el arquitecto griego Nikolos Kommenos (1770-1821) entre los años 1809-10; véase M. Biddle, *The Tomb of Christ*, op. cit., 1999, pp. 99-108.

47 M. de Poujoulat, *Historia de Jerusalén*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de D.F. de P. Mellado, 1855, p. 288.

48 F. Díez Fernández, *Guía de Tierra Santa. Historia, Arqueología, Biblia*, Madrid, Verbo Divino, 1993, p. 109.

destacando el diáfano interior de la sala superior, cubierta con un sistema de bóvedas nervadas sobre columnas que dividen el espacio en dos naves⁴⁹. A partir de 1335 los franciscanos se establecen en el edificio del Cenáculo, junto al que fundaron un convento que les sirvió de vivienda y albergue de peregrinos⁵⁰, cuya presencia fue muy frecuente en monte Sión durante la baja Edad Media, puesto que contiene los espacios donde se celebró la Última Cena, descendió el Espíritu Santo en Pentecostés y se produjo la Dormición de María, además de poseer la cisterna donde se presumía que se había extraído el agua para el Lavatorio⁵¹.

-
- 49 Antes de la caída de Jerusalén en 1187, el Cenáculo y monte Sión estaba bajo el cuidado de una comunidad de canónigos agustinianos; de hecho, la arquitectura del Cenáculo, el lugar donde Jesús y los apóstoles compartieron la Última Cena, sirvió de modelo para varios refectorios agustinianos de las Islas Británicas, como el de Easby Abbey, o a diversas salas capitulares cistercienses, como las de Fontenay o Senanque; los monjes del Císter de estas comunidades evocarían en sus reuniones la congregación de los apóstoles en Pentecostés; esta transmisión de formas basadas en estas asociaciones y relaciones simbólicas han sido destacadas por H. Plommer, “The Cenacle on Mount Sion”, in J. Folda (ed.), *Crusader Art in the Twelfth Century, British Archaeological Reports. International Series*, 152, Oxford, 1982, pp. 139-166; R. Ousterhout, “The French Connection? Construction of Vaults and Cultural Identity...”, *op. cit.*, 2004, pp. 81-82.
- 50 El lugar del Cenáculo estaba autenticado por una tradición cristiana del siglo IV, a partir del testimonio de san Epifanio (+403), que indica que cuando el emperador Adriano visitó Palestina encontró Jerusalén cómo la había dejado la destrucción ordenada por Tito en el 70, a excepción de algunas casas, entre ellas una pequeña iglesia que se había construido sobre el lugar donde el Espíritu Santo descendió en Pentecostés (Hech 2, 1-41). El recuerdo de esta iglesia pervivió hasta la peregrinación de Egeria, quien describe la liturgia que se celebraba en la iglesia del monte Sión. Parece que la iglesia había sido restaurada por el obispo de Jerusalén Juan II, y que a partir de entonces fue conocida como la Santa Sión, donde se veneraban algunas reliquias de la Pasión, y se celebraba la memoria del apóstol Santiago el Menor –primer obispo de Jerusalén y de toda la Iglesia–, y del rey David, cuya tumba se conservaba bajo el Cenáculo. Desde la segunda mitad del siglo IV, cada 25 de diciembre, la Iglesia de Jerusalén celebraba una ceremonia en monte Sión, en la que conmemoraba al rey David y a Santiago Alfeo. Más tarde, cuando se aceptó la fecha del 25 de diciembre como la del nacimiento de Jesús, la celebración del rey David y de Santiago el Menor pasó al 26 de diciembre. El edificio contenía en su planta superior el espacio donde se celebró la Santa Cena. El conjunto fue destruido en el ataque persa del 614, fue restaurado por el monje Modesto y nuevamente destruido por tras la conquista de Jerusalén por el califa Omán. Cuando en 1099 los cristianos recuperan la ciudad santa encuentran una sencilla iglesia rodeada de ruinas, de modo que construyeron una basílica que contenía la sala superior, conocida como la capilla del Cenáculo, y el lugar de la Dormición de la Virgen. Con la desaparición del reino latino de Jerusalén en 1187, los pocos cristianos que quedaron en la ciudad siguieron cuidando del lugar y celebrando la liturgia, de modo que se salvó en parte de la ruina hasta la llegada de los franciscanos en 1333, quienes restauran el Cenáculo y construyen un convento adyacente. Por ello el superior de los franciscanos, el Custodio de Tierra Santa, cuya sede hoy se encuentra en el convento de San Salvador de Jerusalén, asumió el título de *Guardián de Monte Sión*. La tumba de David, rey de Israel –un sarcófago de piedra, hoy cubierto por un terciopelo con el nombre bordado del monarca–, fundador de la dinastía mesiánica, se encuentra en una pequeña cámara del piso inferior del edificio del Cenáculo, próxima a las estancias del convento franciscano, construido en el siglo XIV sobre las ruinas de la iglesia de monte Sión, del siglo XII. En la segunda planta se encuentra el Cenáculo, propiamente dicho, cuyo espacio está articulado por dos naves cubiertas por bóvedas nervadas, y que, en general, conserva su forma original de la década de 1180; véase O. Limor, “Sharing Sacred Space: Holy Places in Jerusalem between Christianity, Judaism and Islam”, in I. Shagrir, R. Ellenblum & J. Riley-Smith (eds.), *In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusades and Medieval Culture in honour of Benjamin Z. Kedar*, Aldershot (Hampshire, UK) & Burlington (USA), Ashgate Publishing, 2007, pp. 223-225.
- 51 N. Chareyron, *Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du Saint Voyage...*, *op. cit.*, 2000, p. 115.

Con la herencia recibida de la iglesia de la *Anastasis* y el lugar del Cenáculo, ambos espacios sustancialmente modificados en el siglo XII, y la elevación de la sencilla arquitectura del convento e iglesia de monte Sión, los franciscanos de Jerusalén demostraron que habían superado, o que no les afectaba en absoluto, la polémica nacida a principios del siglo XIV en el seno de los espirituales, sobre la inconveniencia de poseer grandes y costosos edificios, de acuerdo con los votos de pobreza y renuncia de los bienes materiales⁵². Si la iglesia cruzada del Santo Sepulcro, añadida a la rotonda del edículo de Cristo, articula en sus espacios el Calvario, la tumba vacía y el lugar donde santa Elena encontró los restos de la Cruz, bajo la inspiración modélica de las llamadas iglesias de peregrinación, la armoniosa arquitectura protogótica del Cenáculo enfatiza y solemniza un espacio tocado por el misterio de la trascendencia⁵³, un lugar venerado por judíos y cristianos.

Esta convivencia cultural de distintas religiones en un mismo lugar sagrado era posible en Jerusalén⁵⁴. No así, evidentemente, en el Occidente cristiano del siglo XIII, pues se consideraba que el Judaísmo era una tradición superada; las escrituras hebreas –Levítico, Números y Deuteronomio– contaban, según este planteamiento, la historia, costumbres y profecías del pueblo elegido por Dios, pero tras el misterio de la encarnación, estas leyes habían sido derogadas, de modo que el Antiguo Testamento pasaba a ser precursor del Nuevo Testamento; en este sentido, la influyente concepción de san Agustín acerca de los judíos, planteada a fines del siglo IV e inicios del V, ofrecía la sugerente reflexión de que Dios había constituido una nueva Israel con los seguidores de Cristo⁵⁵. Como ya se ha dicho, la cosmovisión occidental le había dado un rango especial a Jerusalén, como centro simbólico del orbe, y al templo de Salomón, considerado en Europa durante la Edad Media como prototipo de santuario cristiano, pues su autor había sido el mismo Dios, que había guiado la mano de Salomón en su construcción, y así se le citaba en piezas litúrgicas, textos intelectuales y de carácter práctico, llegando incluso a pensarse que la unidad de la Iglesia había sido prefigurada en el propio templo de Jerusalén⁵⁶. Por eso se explica la frustración de los peregrinos cristianos que en la baja Edad Media no podían acceder al templo de Salomón, “convertido” en mezquita por los musulmanes⁵⁷.

52 Los principales críticos fueron Pierre-Jean Olivi y Ubertino da Casale, como destaca D. Burr, *The spiritual Franciscans: from protest to persecution...*, *op. cit.*, 2001, pp. 121-123.

53 Y lo hace con una estructura que anuncia un sistema arquitectónico –el gótico– que aspira a simbolizar la unidad espiritual de la cristiandad medieval; véanse las reflexiones de Willibald Sauerländer sobre los trabajos clásicos de Hans Sedlmayr (*El nacimiento de la catedral*, 1951) y Otto von Simpson (*La catedral gótica*, 1956) en W. Sauerländer, “Gothic: The Dream of an Un-classical Style”, in C. Hourihane (ed.), *Gothic Art & Thought in the later medieval period*, Pennsylvania, Princeton University Press / Pennsylvania University Press, 2011, pp. 10-12.

54 Ora Limor así lo ha destacado y documentado recientemente: O. Limor, “Sharing Sacred Space: Holy Places in Jerusalem...”, *op. cit.*, 2007, pp. 219-231.

55 N. Rowe, “Rethinking Ecclesia and Synagoga in the Thirteenth Century”, in C. Hourihane (ed.), *Gothic Art & Thought...*, *op. cit.*, 2011, pp. 269-271.

56 O. Von Simson, *La catedral gótica*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 58, 113 y 249.

57 N. Chareyron, *Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du Saint Voyage...*, *op. cit.*, 2000, pp. 105-106.

3. PEREGRINACIONES CRISTIANAS EN LOS SIGLOS XIV-XV

La presencia franciscana en Tierra Santa incentivará a partir de la década de 1330 el desarrollo de unas peregrinaciones que habían conocido tiempos mejores en los siglos XII y XIII⁵⁸. Esta reactivación en pleno siglo XIV propiciará un negocio de apreciable lucro para los monarcas mamelucos de Palestina⁵⁹, que cobrarán una tasa a cada peregrino para permitirles entrar en su territorio y en los santuarios cristianos.

Los peregrinos europeos que visitaban los Santos Lugares podían contar con las oraciones propiciatorias de media Europa⁶⁰, y en el terreno más prosaico con la flota mercante veneciana, cuyas capacidades en el transporte de pasajeros ya se habían probado sobradamente en el traslado de los ejércitos cruzados que tomaron Constantinopla en 1204⁶¹. Las viejas relaciones de la *Serenissima* con Oriente, como potencia económica de primer orden, facilitaron que las autoridades mamelucas permitiesen que Jaffa se convirtiese en el principal puerto de atraque de barcos con peregrinos procedentes de Venecia⁶²; influyó en ello que los venecianos controlasen las rutas comerciales que pasaban por Egipto y el Sinaí, de gran interés para el tesoro de los mamelucos, y que el sultán cobrase diversas tasas a cada peregrino: por entrar en Palestina, por pasar de la desolada Jaffa⁶³ a Jerusalén,

58 Véanse las descripciones de Jerusalén y en especial del Santo Sepulcro de los peregrinos llegados a Tierra Santa entre 1099 y 1291 en J. Fold, "Jerusalem and the Holy Sepulchre through the eyes of crusader pilgrims" in B. Kühnel (ed.), *The real and ideal Jerusalem...*, op. cit., 1998, pp. 158-164.

59 Una tolerancia interesada, no generosa, pero que tenía su inspiración o precedente en los permisos otorgados por Saladino, tras la conquista de Jerusalén en 1187. Tras el tratado de Chipre y Egipto de 1370 esta situación favorable al peregrinaje se consolida, impulsando un flujo a gran escala durante los siglos XIV y XV; véase Ch. Tyerman, *Las Guerras de Dios. Una nueva historia...*, op. cit., 2007, p. 1.134.

60 Parroquias, monasterios y catedrales de buena parte de Occidente establecieron en los siglos XIII-XVI una gran variedad de ritos litúrgicos y oraciones, dirigidos a la liberación de Tierra Santa; una práctica ritual o "cruzada de salvación" estudiada por Ch. Tyerman, *Las Guerras de Dios. Una nueva historia...*, op. cit., 2007, pp. 1.139-1.141.

61 Un transporte de peregrinos armados que comenzó en el Lido veneciano, a principios de octubre de 1202, continuó con la toma de Zara en noviembre, y siguió con el nuevo embarque en abril de 1203, en dirección a Corfú, donde la flota permaneció hasta mayo; retomaron la navegación rodeando la costa del Peloponeso, pasaron a la isla de Eubea donde se dividieron: unos barcos atravesaron el Egeo hasta Asia Menor, mientras otros navegaron hasta la isla de Andros; juntos pasaron el estrecho de los Dardanelos, tomaron la ciudad de Abydos, en la costa de Asia Menor, y llegaron a la capital de Bizancio en junio de 1203; véase J. Phillips, *La cuarta cruzada y el saco de Constantinopla*, Barcelona, Crítica, 2005, pp. 161-168 y 189-197.

62 Aunque en los siglos XIV y XV Venecia fue el puerto principal de salida de las peregrinaciones a Tierra Santa, otros grupos salieron de Génova y Ancona, y en menor medida de Pisa y Nápoles, siendo el puerto de llegada Jaffa o Alejandría; véanse M. Tangheroni, "Itinerarios marítimos a Jerusalén", in P. Caucci von Saucken (dir.), *El mundo de las peregrinaciones. Roma, Santiago, Jerusalén*, Barcelona, Lunberg, 1999, pp. 224-256; N. Chareyron, *Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du Saint Voyage...*, op. cit., 2000, pp. 41-64; D. Tollet, "Itinéraires et conditions des voyages de pèlerins polonais vers la Terre Sainte (XVe et XVIe siècles)", in P. Caucci von Saucken (dir.), *Peregrino, ruta y meta en las peregrinaciones maiores...*, op. cit., 2012, pp. 227-229.

63 Son numerosas las noticias de los peregrinos sobre la decadencia de Jaffa en época bajomedieval y a principios del siglo XVI, según N. Chareyron, *Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du Saint Voyage...*, op. cit., 2000, pp. 90-96.

por cuidar de su seguridad en el trayecto y durante las visitas, y por entrar en el Santo Sepulcro⁶⁴. Este negocio se mantuvo durante la segunda mitad del siglo XIV y durante buena parte del XV, basado en la rentabilidad económica que extraían los mamelucos de los devotos cristianos. Los peregrinos de los siglos XIV-XV pasaban unas cinco semanas de viaje por mar, desde Venecia hasta Jaffa o Alejandría, en barcos poco confortables e insalubres, a merced del mal tiempo y los piratas⁶⁵. Pero la experiencia del viaje iniciado en la Laguna les depararía la oportunidad adicional de disfrutar de un itinerario sacro en Ultramar, pautado por reliquias y lugares vinculados a la memoria de los apóstoles y de sus itinerarios evangelizadores, destacando el legado de san Pablo. Antes de embarcar, los peregrinos visitaban los tesoros de las iglesias de Venecia, para continuar oteando desde las naves las capillas y eremitorios costeros que formaban parte de la red de santuarios propios de las devociones de los marineros, visitando determinados lugares sacros especialmente destacados, como la iglesia de la Virgen de Kassiopi, en la isla de Corfú, o el monasterio de la Virgen de Fraskiá, próximo a Candía, y un apreciable número de iconos, reliquias y recuerdos relacionados con determinados santos, como san Jorge, santa Catalina de Alejandría, cuya tumba en El Cairo era muy visitada, san Juan Bautista o san Francisco de Asís, evocando la ruta que el *poverello* había realizado para entrevistarse con el sultán ayubí Al-Malik el-Kamil⁶⁶.

Una vez salvados los peligros de la navegación y los obstáculos de tipo económico, los peregrinos contaban con los franciscanos, que tomarán para sí el papel hospitalario que habían tenido las órdenes militares, en especial la de San Juan de Jerusalén; para ello acondicionarán espacios de acogida en el convento de monte Sión, en el gran hospital fundado en el siglo XII por los sanjuanistas, y en diversas casas de la ciudad. Este acomodo, organizado según criterios de nacionalidad, condición social o sensibilidad espiritual⁶⁷, era compatible con la difusión del conocimiento de los Santos Lugares, gracias a su trabajo con los peregrinos y el apoyo de las guías como la escrita a mediados del siglo XIV por el fraile toscano Niccolò da Poggibonsi⁶⁸.

64 D. Salomon (ed.), *The Chronicle of Pilgrimage to the Holy Land*, op. cit., 2008, p. 131.

65 N. Chareyron, *Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du Saint Voyage...*, op. cit., 2000, pp. 66-74. De este renovado flujo peregrinatorio participaron mujeres ilustres como santa Brígida de Suecia o la princesa Margarita de Lusignan, quienes viajan a Jerusalén en 1372, o la mística Margery Kempe, quien lo hace en 1414; véase R. Pernoud, *La mujer en tiempos de las cruzadas*, Madrid, Editorial Complutense, 2000, pp. 286-287.

66 M. Bacci, "La moltiplicazione dei luoghi sacri lungo le vie d'acqua per Gerusalemme...", op. cit., 2012, pp. 181-194.

67 A los italianos se les daba hospitalidad en Monte Sión, a los franceses en el Hospital de San Juan y a los alemanes en diversas viviendas de Jerusalén, según N. Chareyron, *Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du Saint Voyage...*, op. cit., 2000, p. 108.

68 B. Bagatti, *Fra Niccolò da Poggibonsi. Libro d'oltramare (1346-50)*, Jerusalem, Studium Biblicum Franciscanum, 2, 1, 1945; M. Bettini & O. Calabrese, *Bizarramente. Eccentrici e stravaganti dal mondo antico alla modernità*, Milano, Campi del sapere/Feltrinelli, 2002, pp. 41-43; D. Salomon (ed.), *The Chronicle of Pilgrimage to the Holy Land*, op. cit., 2008, pp. 128 y 130.

Esta visita piadosa seguía un ritual *ordo peregrinationis* en compañía de los frailes, y se revestía de un carácter hondamente emotivo, pues el itinerario estaba asociado a una meditación sobre las escenas evangélicas, encaminada a revivir los episodios de la Pasión, en especial las procesiones tras los pasos de Jesús. Nada se dejaba a la improvisación y el descubrimiento aleatorio. Se iniciaba la ruta en la *via captivitatis*, donde se evocaba el arresto y el juicio a Jesús, después se seguía la *via Crucis*⁶⁹, que conducía del Pretorio al Santo Sepulcro, y allí terminaba, con una procesión en el interior de la iglesia, donde rezaban, tocaban los lugares sagrados del templo, acudían a misa y pasaban la noche en vigilia⁷⁰. Curiosamente, a fines del siglo XV se invirtió este itinerario, iniciando muy temprano el recorrido en el Santo Sepulcro y yendo hacia el Pretorio, para evitar el bullicio de la ciudad y el fragor comercial de las estrechas callejas.

Estas prácticas, en las que se combina el recorrido por las calles de la ciudad con la visita a iglesia del Santo Sepulcro, transforman el espacio ritual, no limitado al interior del templo, en consonancia con la tradición franciscana de predicar y escuchar la confesión al aire libre, en calles, plazas y mercados⁷¹, y además son reflejo de un cambio en la sensibilidad religiosa occidental, orientada así hacia la meditación sobre temas evangélicos⁷². A la capacidad emotiva y evocadora del Viacrucis, de la visita a basílica de la Natividad y al Santo Sepulcro, hay que sumar la que también poseen determinados espacios y elementos naturales, como el monte de los Olivos y el huerto de Getsemaní, así como las cruces y rosarios formados con la madera de sus árboles, ejemplo paradigmático de una naturaleza íntimamente ligada a la esperanza mesiánica⁷³, a la que el franciscanismo venera como a todo lo creado (1C, 80)⁷⁴. Una naturaleza que es parte sustancial de la geografía sacra

-
- 69 La descripción que realiza en 1436 Joerg Pfintzing, patricio de Nuremberg que peregrinó con varios compañeros, se detiene precisamente en las calles y esquinas de Jerusalén donde Jesús, camino del Gólgota, se encuentra con Simón de Cirene y después con Verónica. Este peregrino alemán resaltaba las indulgencias que se otorgaban en el transcurso del recorrido: R. Plötz, "Triatlón germánico. Jerusalén-Roma-Santiago de Compostela desde 1320 a 1520", in P. Caucci von Saucken (dir.), *Peregrino, ruta y meta en las peregrinaciones maiores...*, op. cit., 2012, pp. 87-88.
- 70 Es muy elocuente, en este sentido, el testimonio del noble sajón Hans von Sternberg, quien peregrinó a Jerusalén en septiembre de 1514, en compañía de varios nobles y clérigos: R. Plötz, "Triatlón germánico. Jerusalén-Roma-Santiago de Compostela...", op. cit., 2012, pp. 99-100.
- 71 C. Bruzelius, "The dead come to town: preaching, burying and building in the mendicant orders", in A. Gajewski & Z. Opacic (eds.), *The year 1300 and the creation of a new european architecture*, Turnhout, Brepols Publishers, 2007, pp. 203-224, especialmente 203 y 212-213.
- 72 N. Chareyron, *Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du Saint Voyage...*, op. cit., 2000, pp. 107-109.
- 73 A. Contessa, *Gerusalemme, promessa e profezia. Il significato escatologico...*, op. cit., 1994, pp. 32-34.
- 74 El amor de san Francisco hacia todas las criaturas, por ser precisamente creaciones de Dios, ya está referido en la *Vida primera* del biógrafo Tomás de Celano: J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos...*, op. cit., 1978, pp. 189-190. Lejos de un espíritu panteísta, en el que el bosque sería un espacio habitado por lo sagrado, san Francisco de Asís expresaba su amor hacia el árbol concreto, como criatura de Dios y por lo tanto hermano del hombre, según la original lectura de G.K. Chesterton, *San Francisco*, op. cit., 1999, pp. 76-77.

neotestamentaria; un espacio natural y culturalmente recreado por las visiones proféticas, por la dramática oración de Cristo que precederá a la Pasión y por las huellas perennes dejadas por Jesús, en ocasiones físicas, como las veneradas en la capilla de la Ascensión, en lo alto del monte de los Olivos⁷⁵.

El aspecto emotivo y la práctica de la meditación contenidos en los rituales de peregrinación de la Jerusalén bajomedieval podía suscitar en espíritus sensibles una vivencia superior del espíritu, como le sucedió a santa Brígida de Suecia. Su misticismo le llevó a peregrinar a Santiago, Roma, Colonia, Asís y Jerusalén, donde acudió respondiendo a la llamada del propio Jesucristo⁷⁶, en compañía de tres de sus ocho hijos –Catalina, Carlos y Bingerio–, y de otras personas entre las que se encontraba el clérigo español Alfonso Fernández Pecha. El grupo partió de Roma el 25 de noviembre de 1371, con destino a Nápoles, donde tomó un barco en marzo de 1372. La nave que les llevó a Palestina pasó por Messina, Cefalonia y Chipre, y a punto estuvo de encallar en la costa de Jaffa. De este puerto partieron los peregrinos a Jerusalén, en cuyas puertas pagaron la preceptiva “donación al sultán”; en ese momento una tasa de setenta y dos dinares que el gobernador mameluco le cobraba a cada peregrino. Cuando santa Brígida llega a Jerusalén se encuentra una ciudad en decadencia, con las murallas desmochadas, escasa población, vida provinciana y aspecto general maltrecho; una situación heredada del siglo anterior, pues la ruina parcial de la ciudad fue sentenciada en 1219-20, cuando los ayubitas desmantelaron las murallas y ordenaron diversas demoliciones⁷⁷. Debido a la peste negra los peregrinos cristianos no abundaban en 1372, cancelándose durante veinticinco años el flujo peregrinatorio, desde 1348 hasta 1373⁷⁸.

Santa Brígida visitó en primer lugar la iglesia del Santo Sepulcro, relicario del Gólgota y del edículo de la resurrección. Ante la roca del Calvario sufrió una visión de la crucifixión y muerte de Cristo que la dejó agotada⁷⁹, aunque poco después fue a Getsemaní y a la capilla de la Ascensión, en el monte de los Olivos. Después peregrinó con su grupo a Belén para visitar la basílica de la Natividad –la Virgen le había anunciado en una revelación que allí le mostraría cómo había sido el nacimiento del Salvador–, y después aún viajaría a Jericó y al río Jordán, donde Jesús recibió las aguas bautismales. La santa permaneció cuatro meses en Tierra Santa, y durante este período su vivencia mística fue

75 N. Chareyron, *Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du Saint Voyage...*, op. cit., 2000, p. 114.

76 Según las *Revelaciones* de la santa, Jesucristo le dijo: “Ha llegado la hora para que te prepares para la peregrinación a Jerusalén, en donde visitarás mi Sepulcro y los otros Santos Lugares. Saldrás de Roma cuando Yo te lo diga”; véase V. Almazán, *Santa Brígida de Suecia. Peregrina, política, escritora*, Santiago, Xunta de Galicia, 2000, pp. 42-43 y 65.

77 Ch. Tyerman, *Las Guerras de Dios. Una nueva historia...*, op. cit., 2007, p. 815.

78 V. Almazán, *Santa Brígida de Suecia. Peregrina...*, op. cit., 2000, pp. 65-70.

79 Evocó de modo tan intenso la Pasión del Señor en Jerusalén que esa vivencia espiritual fue más allá de lo místico, provocándole un gran deterioro físico. Al regreso a Roma una fiebre se apoderó de su cuerpo, falleciendo el 23 de julio de 1373; véase V. Almazán, *Santa Brígida de Suecia. Peregrina...*, op. cit., 2000, p. 70.

tan arrebatadora como elocuente: el Libro V de sus Revelaciones, *Liber Questionum*, indica que Jesús le habló sobre los cinco lugares sagrados –Nazaret, Belén, Calvario, Santo Sepulcro y monte de los Olivos– y de los beneficios espirituales que los peregrinos podían obtener en ellos⁸⁰.

No obstante el éxito de las peregrinaciones cristianas y el lucro que de ellas obtenían los musulmanes de Tierra Santa, ello no fue óbice para que a principios de 1450 surgiese un debate entre cristianos y judíos por el control de monte Sión, donde, como ya se ha dicho, están la tumba de David, el Cenáculo y la capilla del Espíritu Santo; una disputa concluida con el envío de una delegación que en nombre del sultán supervisó el Cenáculo, tras los insistentes rumores de que los franciscanos se habían saltado la prohibición de realizar nuevas edificaciones cristianas en Jerusalén. Esta acusación y el dictamen de los enviados del sultán ocasionaron la pérdida del Cenáculo en 1452⁸¹, confirmada en 1523, tras la conquista de Palestina por los turcos otomanos, cuando la sala donde se evoca la Santa Cena es convertida en mezquita. Años después, en 1551, los frailes fueron obligados a abandonar el convento.

No se extingue a finales del siglo XV el fervor franciscano hacia los Santos Lugares; muy al contrario, pues esta pasión les anima a continuar cuidando del culto y de los peregrinos, animando a una determinada élite a conseguir por méritos propios la concesión del título de “caballero del Santo Sepulcro”, lo que, en definitiva, sirvió para incrementar el interés hacia Tierra Santa⁸². Y además las guías seguían publicándose, una de ellas muy prestigiosa, pues había sido escrita por el propio superior de los franciscanos en la Custodia, fray Francesco Suriano, hijo de una familia de mercaderes venecianos, gran estudioso del árabe y el griego, buen conocedor por sus viajes de todo Oriente próximo. Su descripción de los Santos Lugares a buen seguro cosechó éxito entre las capas más cultivadas de Europa, y continuó incentivando la peregrinación de occidentales en los finales del siglo XV, una época en la que ya se hacía preocupante la rivalidad entre las diferentes confesiones cristianas de Jerusalén –sirios, nubios, maronitas, armenios, abisinios, griegos y latinos–, siendo muy lacerante la antipatía que los griegos sentían por los franciscanos⁸³.

No fueron estos desencuentros los peores peligros que afrontaban los hijos de san Francisco, pues la amenaza otomana estaba latente, y por eso ante esta desfavorable situación el fraile Bernardino Caimi comenzará en 1491, en Varallo (Piamonte), una

80 Estas enigmáticas revelaciones “hablan de un navío cerrado y no cerrado, de un león que se veía y no se veía, de un cordero trasquilado y no trasquilado, de una serpiente aplastada y no aplastada y de un águila que volaba y no volaba”. El navío representa el lugar donde nació la Virgen María (Nazaret), el león es Belén, el cordero es el Calvario, la serpiente es el jardín del el Santo Sepulcro y el águila el Monte de los Olivos; véase V. Almazán, *Santa Brígida de Suecia. Peregrina...*, op. cit., 2000, p. 68.

81 Existía una ley islámica muy estricta que prohibía toda edificación cristiana posterior a la conquista del califa Omar (638); véase D. Salomon (ed.), *The Chronicle of Pilgrimage to the Holy Land*, op. cit., 2008, p. 133.

82 D. Salomon (ed.), *The Chronicle of Pilgrimage to the Holy Land*, op. cit., 2008, p. 135.

83 N. Chareyron, *Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du Saint Voyage...*, op. cit., 2000, pp. 127-131.

recreación de Jerusalén bajo la óptica de la piedad franciscana; una obra espectacular de resultados fecundos, que conjuga naturaleza, urbanismo, arquitectura y artes visuales. Nace así la tradición de los Sacromontes y Via Crucis procesionales que durante los siglos XVI-XVIII se realizan en buena parte de Europa⁸⁴, tomando como punta de partida y referencia los modelos piemonteses fundados por los franciscanos en Varallo (1491)⁸⁵, Crea (1589)⁸⁶ y Orta (1590)⁸⁷, este último dedicado en exclusiva a evocar en sus capillas, por medio de la imaginería y la pintura, la vida del santo de Asís. Pronto se convirtieron en centros de peregrinaje y meditación, que reproducían los Santos Lugares de Jerusalén y/o recreaban, en escenográficas capillas, los episodios de la Pasión del Señor y, en el caso de Orta, la Vida de san Francisco, como imitación de la de Cristo.

Los Sacromontes están empapados de espiritualidad y sensibilidad franciscanas, estímulos inspiradores al servicio de una recreación nostálgica y popular de los Santos Lugares a los que cada vez era más difícil acceder, debido a la expansión turca en Palestina. A finales del siglo XVI, tras el Concilio de Trento y la peregrinación a Varallo del carismático arzobispo de Milán, el futuro san Carlos Borromeo, se explota la capacidad evangelizadora de la Nueva Jerusalén evocada en los Sacromontes, instrumentos capaces de canalizar el fervor emanado de la religiosidad popular. En estos espacios naturales sacralizados con tan elocuentes escenografías, la piedad de muchas comunidades rurales y urbanas, peregrinos llegados de regiones más o menos próximas o lejanas, encuentran un espacio de meditación y oración, de catequesis cristiana, capaz de paliar de algún modo, gracias a la destreza de los teólogos y artistas concernidos, la palpitante emoción que suscita la peregrinación a los verdaderos Santos Lugares.

4. CONCLUSIONES

La mística cristocéntrica franciscana y la atracción espiritual hacia los Santos Lugares, que ya había inspirado en 1229 el viaje a Egipto del santo de Asís, incentivó un temprano interés de los frailes menores hacia una geografía sagrada que estuvo en

84 E. Massone (dir.), *Sacri Monti in Piemonte. Itinerari nelle aree protette di Belmonte, Crea, Domodossola, Ghiffa, Orta, Varallo*, Torino, Kosmos Edizioni, 1994; L. Cerrutti & F. Mattioli Carcano (dir.), *I Sacri Monti Raccontati. Atti Convegno di Studi, (Orta, 6,7,8, novembre 1998)*, Ornavasso, Ente di Gestione Riserva Naturali Speciali del Sacro Monte di Orta, del Monte Mesura e del Colle della Torre di Buccione, 1999; A. Barbero (dir.), *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*, Novara, Istituto Geografico De Agostini, 2001; A. Barbero & E. De Filippis (dir.), *Linee di integrazione e sviluppo all'Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*, Sacro Monte di Crea (Ponzano Monferrato), Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei, 2006.

85 E. De Filippis (dir.), *Gaudenzio Ferrari. Le Crocifissione del Sacro Monte di Varallo*, Torino, Umberto Allemandi & C, 2006; E. De Filippis, *Sacro Monte of Varallo*, Borgosesia, Regione Piemonte, 2009.

86 A. Castelli e D. Roggero, *Un Santuario mariano: Il Sacro Monte di Crea*, Casale Monferrato, Fondazione Sant'Evasio, 2000.

87 E. De Filippis e F. Mattioli Carcano, *Guida al Sacro Monte di Orta*, Novara, Ente di Gestione Riserva Naturali Speciali del Sacro Monte di Orta, del Monte Mesura e del Colle della Torre di Buccione, 2001.

contacto directo con el Salvador. A ello hay que sumar la voluntad de evangelización de los franciscanos en tierras musulmanas, aunque este empeño pudiera ser coronado con el martirio, y su deseo de recuperar para la cristiandad los santuarios de Tierra Santa. Su actividad misionera y hospitalaria tuvo fértil cauce a partir del siglo XIV, valorizando edificios tan relevantes como la iglesia del Santo Sepulcro, el Cenáculo y la basílica de Belén, compartiendo espacios con gentes de otros credos y preparando a los peregrinos europeos a un encuentro emotivo e íntimo con lo trascendente, a través de un ritual, un reflexivo Viacrucis, en el que se revivían los episodios de la Pasión. La rivalidad entre cristianos en Jerusalén y la amenaza otomana a fines del siglo XV llevó a determinados franciscanos a evocar los Santos Lugares en el norte de Italia, en primer lugar en los Sacromontes piemonteses, con espectaculares escenografías como las que componen el conjunto de Varallo, ilusión lograda con el concurso de la naturaleza, la arquitectura, la escultura y la pintura, al servicio de un itinerario que, con el tiempo, favorecerá en estos espacios la experiencia de una evocadora y fructífera peregrinación.