



De Madrid al Camino

Número Especial
Junio de 2007

Boletín Informativo de la Asociación de Amigos de los Caminos de Santiago de Madrid

Carretas, 14, 7.º - Teléfono 915 23 22 11 - 28012 Madrid
Http://www.demadridalcamino.org E-mail: demadridalcamino@eresmas.com

Martes y Jueves de 19 a 21 h
Miércoles de 11 a 12:30 h.

Actas del SEMINARIO

José Antonio Cimadevila Covelo
DE ESTUDIOS JACOBEOS
Edición 2006

José Luis Abellán
**SANTIAGO:
LAS DOS CARAS DEL MITO**

Antonio Bonet Correa
**LA CULTURA BARROCA
Y EL CAMINO DE SANTIAGO**

José María Díaz Fernández
**SANTIAGO
Y LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA**

Robert Plötz
**ITER STELLARUM: LA VISIÓN
DE CARLOMAGNO EN EL CODEX CALIXTINUS**

Conferencias que tuvieron lugar los días
27, 28, 29 y 30 de Noviembre de 2006
en la Casa de Galicia de Madrid



CASA DE GALICIA
M A D R I D

Cocina casera del Camino de Santiago



Desde 1995
haciendo Camino

TABERNA



Gastronomía Jacobea

www.tabernaultreya.com

General Pardina, 26. Madrid
Teléfono: 91 578 23 70
Parking



**SERVICIO DE
PUBLICACIONES**



2.^a Edición.
176 págs.
Mapas color
P.V.P. 15 €



2.^a Edición.
196 págs.
P.V.P. 15 €



Actas Seminario
2001, 2002, 2003,
2004, 2005



20 págs.
P.V.P. 2 €



40 págs.
P.V.P. 3 €



20 págs.
P.V.P. 3 €



20 págs.
P.V.P. 2 €



24 págs.
P.V.P. 2 €



176 págs.
P.V.P. 6 €

Nota: Las Actas que aquí se presentan corresponden principalmente al texto aportado posteriormente por cada conferenciante, que corrige, resume o sintetiza la expresión oral. La conferencia de Antonio Bonet, fue ilustrada por medio de diapositivas, lo cual hace que lo publicado se deba a una adaptación literaria coetánea a la conferencia.

Coordinación: Angel Simón Irala y Antonio Olivera.
Transcripción: Ana Martínez.

Fotografía: Jorge Martínez y Alfonso Gómez.
Maquetación: Eva María Villegas.

José Luis Abellán

Santiago: las dos caras del mito



La unidad de España como entidad espiritual está representada arquetípicamente por la figura de Santiago. Santiago es el símbolo de lo español por excelencia; de aquí que se eligiese como patrón de España. Esto no invalida, sin embargo, sus orígenes mitológicos, puesto que no existe base real para la construcción del mito, ni siquiera ha podido documentarse la batalla de Clavijo, donde se produjo su intervención milagrosa más sonada. Américo Castro y Sánchez-Albornoz, dos historiadores casi siempre enfrentados en sus concepciones historiográficas, están acordes en este punto: Santiago es un gran mito.

Por todos los indicios, el mito de Santiago aparece estrechamente vinculado al de los Dióscuros, los famosos Cástor y Pólux, que se aparecieron en sendos caballos blancos el año 449 a. de C., decidiendo la victoria sobre el dictador Póstumo, junto al lago Regilo. Así aparecen también estrechamente vinculados en la figura del Santo español los dos hermanos de Santiago, el Mayor y el Me-

nor, que aparecen en los Evangelios; si el segundo era hermano de carne de Cristo, según consideraba la tradición, un parentesco similar cabe atribuirle al primero, el hijo del Zebedeo, que vino a España como predicador de la «buena nueva» evangélica. Una bendición divina que recae sobre la España invadida y asolada por la morisma, promoviendo la intervención bélica que se le atribuye. En esa intervención aparecen pues, simbolizadas las dos figuras.

Esta doble imagen de Santiago como inspiración dioscurica viene a reflejarse en la literatura medieval con diversos motivos. Tenemos un ejemplo muy claro en la *Vida de San Millán*, de Gonzalo de Berceo; nos relata el famoso clérigo como Fernán González ganó la batalla de Simancas en 939, gracias a la intervención conjunta de Santiago y San Millán, que aparecen en dos caballos blancos propiciando la victoria sobre los moros que eran numéricamente muy superiores. He aquí el relato:

Mientras en esta duda sedien las buenas yentes, asuso contra cielo fueron parando mientes: vieron dues personas hermosas e lucientes, mucho eran más blancas que las nieves recientes. Vinien en dos cavallos plus blancos que cristal... avien caras angélicas, celestial figura, descendían por el aer a una gran presura, catando a los moros con torva catadura, espadas sobre mano, un signo de pavura.¹

En la Edad Media española se va produciendo la transformación del tranquilo pescador de Galilea en un animoso guerrero, hasta el punto de que su figura queda marcada por dicha actividad, pues no es lo que se produce una aparición o dos de tipo coyuntural y aleatorio, sino algo constante; como dice Américo Castro: «una *continua* intervención en la guerra contra la morisma»².

El valor, pues, guerrero y bélico de Santiago, en contraste con el pescador galileo que nos presenta el Evangelio, está fuera de toda duda. Como un guerrero armado con brillantes armas y montado en un caballo, combatiente aguerrido contra los moros, nos le presenta ya la tradición local recogida en la *Crónica Silense* (siglo XII), y así viene a describirlo la *Crónica General*, de Alfonso el Sabio, donde se narra su milagrosa aparición en la batalla de Clavijo (822), un día antes de la cual se apareció al rey Ramiro I, y le dijo: «Nuestro Señor Jesucristo partió a todos los otros apóstoles, míos hermanos et a mí, todas las otras provincias de la tierra, et a mí sólo dio a España que la guardasse et la amparasse de la mano de los enemigos de la fe... et por que non dubdes nada en esto que yo te digo, veerm'edes cras [mañana] andar y en la lid, en un caballo blanco, con una seña blanca et grand espada reluzient en la mano»³. Este es ya el Santiago Matamoros que se popularizó entre los cristianos y cuya fama ha llegado hasta nuestros días. La iconografía no nos ha



¹ Brian Dulton, *La «Vida de San Millán de la Cogolla», de Gonzalo de Berceo*, edición y estudio preliminar de..., Támecos Boobs Utd, Londres, 1967; pág. 150.

² Américo Castro, *Santiago de España*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1958; pág. 33.

³ *Primera Crónica General de España*, N. B. A. E., Madrid, 1906, edición de Menéndez Pidal, pág. 360.



conservado otra imagen, pues es la que corresponde a la necesidad que los cristianos de la época sentían para convertir la lucha contra los moros en una «guerra santa», que sirviese de baluarte eficaz contra el sentido religioso que aquéllos habían dado a su invasión. No bastaba con oponer la cruz a la media luna; era necesario crear todo un repertorio de elementos taumatúrgicos. Así surge la figura de Santiago como un Anti-Mahoma, y la de Compostela como una Anti-Kaaba. La contraposición adquiere carta de naturaleza en el siglo XII con el respaldo del *Poema del Cid* en un famoso verso, donde en medio de una batalla el poeta dice que:

«Los moros llaman: ¡Mafomat!, e los cristianos: ¡Santi Yagüe!» (731).

Se trataba de una necesidad psicológica imperiosa, pues el impulso de la arremetida islámica así lo exigía. La fe musulmana se había propagado con fuerza avasalladora desde la India hasta el extremo más occidental de España y su empuje era tan irresistible que los cristianos acorralados en el

Norte peninsular se vieron obligados a pedir una ayuda extraterrenal. Es así como surge la figura de un Santiago como invencible jinete celeste que será decisiva en el auspicio de la reconquista.

Aparece otra vez de esta manera el mito dióscurico: la de un Santiago pacífico predicador de la fe cristiana en lontano tiempo, por un lado; y la de un belicoso adalid, ardiente defensor de la fe cristiana, varios siglos después, por otro lado. Claro que era necesario un enlace entre una y otra faceta, y surge así la propuesta de situar el cuerpo de Santiago en España. El proceso no era difícil, porque según una antigua tradición Santiago había muerto degollado en Palestina, hacia el año 44 d. de C., siendo después traído, custodiado por ángeles, a Galicia, por ser el lugar más lejano donde había dejado huella de su predicación. El hecho es que pasaron ochocientos años sin que se produjesen manifestaciones de este hecho; sólo durante el reinado de Alfonso II de Asturias (791-842), se descubrió un sepulcro antiguo cerca de Iria Flavia, debido a la aparición de unas estrellas

o luces sobrenaturales («Campus Stellae»), que llamaron la atención de los moradores del lugar. Allí se construyó un santuario que a través de sucesivas reconstrucciones se convirtió en la magnífica catedral románica que hoy conocemos, y que se convirtió muy pronto en meta de importantísimas peregrinaciones para toda la Cristianidad.

Es curioso que no tengamos antecedentes de esta elaboración mítica anteriores al siglo IX, es decir, justo en el momento en que la misma podía tener valor en la sociedad cristiana de la Reconquista, para la cual la función psicológica y espiritual de un Santiago representado como guerrero invencible era decisiva. En este mismo orden de sentido hay que inscribir el énfasis que los obispos de Galicia ponían en su servicio eclesiástico, hasta darle prácticamente el carácter de un pontificado; sin duda se veían autorizados a ello por el hecho de no conservarse el sepulcro de un Apóstol de Jesús en ningún otro lugar del mundo. En la etapa del obispo Gelmírez llegó a su culminación esta tendencia, de la que dice Américo Castro: «Durante el obispado o pontificado de Diego Gelmírez (1100-1140), período de máximo esplendor para Santiago, aquel magnífico personaje instauró en su corte pompa y honores pontificales; muchos lo censuraron, y le recordaban «que algunos de sus antepasados habían pretendido nada menos que equiparar su iglesia con la de Roma». Gelmírez nombró cardenales, que vestían paños de púrpura; recibía a los peregrinos «Apostólico more», como si fuera, en efecto, el papa»⁴. No es extraño que la ciudad de Santiago aspirase a rivalizar con Roma, como no es extraño que sus obispos se creyeran pontífices, pues para ellos Santiago ocupaba como apóstol más alta jerarquía que San Pedro: era a la vez protomártir, predilecto de Dios, hermano de Cristo e «hijo del trueno». Precisamente en conexión con esta idea está el autodenominarse emperadores los reyes de León, pues es sabido que Papado e Imperio van unidos. Los hijos y súbditos de Alfonso III le llaman a éste en 917 «Magnus Imperator». Comentando este hecho escribe Américo Castro: «Me atrevo a decir que el título de «imperator» es inseparable del título de pontífice dado con gran pompa verbal a los obispos de Santiago, y de lo cual tenemos la primera muestra, que yo sepa, en un documento del año 954»⁵. También en este punto, el sistemático contradictor de Castro, Claudio Sánchez-Albornoz, parece hallarse acorde con él cuando escribe: «Orgullosos de poseer las sagradas reliquias de un apóstol de Cristo, los obispos de Compostela trataron en el siglo X de emular a los Pontífices de Roma. La categoría apostólica de la tumba compostelana contribuyó en parte, quizá, a la adulatoria titulación de los reyes de León por sus notarios, titulación de que nació la vaga e imprecisa idea imperial leonesa»⁶.

⁴ Américo Castro, *La realidad histórica de España*, Editorial Porrúa, México, 1966; pág. 330.

⁵ *Ibid.*, págs. 328-329.

⁶ Claudio Sánchez-Albornoz, *España: un enigma histórico*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Vol. I; pág. 276.

En la misma idea se afirma Menéndez Pidal cuando escribe: «El hallazgo del sepulcro de Santiago y el Imperio son dos hechos correlativos»⁷. El palmario reconocimiento de este hecho por nuestros más ilustres historiadores, pone de manifiesto que el origen del sentido imperial español, luego patente en gran parte de nuestra historia, está en el imperialismo asturleonés, y no en Castilla, como tantas veces se ha interpretado con error. Y así viene a confirmarlo también uno de los historiadores que más atención ha dedicado al tema: «Mientras la monarquía imperial leonesa —escribe este historiador— se pone bajo la advocación —que luego se extenderá a toda España— de una de las mayores figuras de la cristiandad, Santiago, cuyo sepulcro se venera en Galicia, dentro de las fronteras del reino de León, los castellanos invocan a un modestísimo santo local: el riojano San Millán de la Cogolla, patrón de Castilla»⁸. Con ello se quiere poner de manifiesto la tradición democrática y comunera de Castilla, frente a la tradición imperialista y autoritaria de León sobre cuya contraposición se extiende este historiador ampliamente en su citado libro. La elaboración mítica de Santiago a que venimos aludiendo alcanza así sus últimas consecuencias, cuando se extiende su patronazgo a toda España, y San Millán se nos aparece como enlace necesario en esa operación.

Esta elaboración mítica alcanza tanta mayor importancia cuanto que no hay apenas base real en que sustentarla. Como hemos visto, no hay ninguna correspondencia entre este Santiago Matamoros bélico y aguerrido y el pacífico pescador de Galilea. Por lo que se refiere a la predicación de Santiago en España, aparece por primera vez en versiones latinas de catálogos bizantinos sin ninguna autoridad histórica. En ellos se asigna a cada apóstol una provincia determinada para evangelización de la misma. Sin embargo, no encontramos referencia en los escritores visigodos sobre la venida a España de Santiago. Por primera vez aparece en un opúsculo titulado *De ortu et obitu patrum*, falsamente atribuido a San Isidoro de Sevilla. Hay noticias de la predicación santiaguina en los *Comentarios al Apocalipsis* del beato de Liébana; y, sin embargo, todavía en una de las redacciones de la *Historia Compostelana del siglo XII* no se alude a la predicación de Santiago en nuestro país. La misma debilidad de noticias soporta la creencia de que Santiago estuviese sepultado en España, sobre lo que nada se sospechaba todavía en el siglo VIII. Un historiador católico como el jesuita García Villada recalca el escaso valor probatorio de los documentos que relatan el descubrimiento del cuerpo de Santiago, aparecidos en el siglo XI, pues no pueden por menos de levantar la sospecha de haber sido creados para justificar una antigua creencia popular. Por último, y

por lo que se refiere a la aparición de Santiago en la batalla de Clavijo, ni siquiera hay seguridad de que dicha batalla haya tenido nunca lugar. Luis Vázquez de Parga dice que carece de todo fundamento histórico, añadiendo a continuación: «Ninguna de las más antiguas crónicas cristianas de la Reconquista (Alfonso III, Albeldense) la menciona, y la existencia de esta batalla ni siquiera se plantea a un historiador serio»⁹.

La conclusión obligada de todo lo expuesto es que la única base sustentadora de esta genial elaboración mítica es la necesidad psicológica y vital del mito mismo. La presión cultural islámica, por el sur, y la franco-borgoñona, por el norte, obligaron al cristiano hispánico a proyectar su necesidad y conciencia de ser en torno a la mítica figura de Santiago. Y sin duda es esta presión franco-borgoñona la que explica otra dualidad de la singular figura: la que dará lugar a las seculares peregrinaciones. Los europeos viajarán también —en compañía de los españoles— a esa meta religiosa representada en el ámbito compostelano. Aparece otra vez, de forma inesperada, el mito dióscuro, es decir, las dos caras de Santiago: el predicador, convertido ahora en peregrino, vuelve a enfrentarse al guerrero y belicoso.

Y este es, al fin, el que va a pervivir, dando continuidad a una tradición que, no sólo no se ha perdido, sino que adquiere cada día más fuerza. El peregrino Santiago cobra fuerza y actualidad en los cientos de itinerantes que recorren cada año el camino. La naturaleza del «homo viator» adquiere así una dimensión espiritual como reactivación del viejo «itinerarium mentis ad Deum». El hombre se transfigura en el trayecto, reconvirtiendo su vida en un proyecto trascendente, que se

inicia en Europa; recordemos que es en París donde los que van a iniciar el camino se congregan. Aún recuerdo la emoción que me produjo en mi primera visita a París ver en el corazón de la ciudad —l'isle de France, a pocos metros de Notre Dâme— esa Torre de Santiago —Tour Saint-Jacques—, viejo recuerdo desde 1259 de lo que fue un centro de reagrupación de los peregrinos provenientes de toda Europa hacia la meta compostelana. Hace apenas un mes volví a ese lugar —lo que luego se llamó «Saint-Jacques de la Boucherie»—, donde se refugiaban los camiceros parisienses de las incursiones normandas. La Revolución acabó con la iglesia, pero mantuvo la Torre —hoy en reconstrucción— como viejo símbolo de la hermandad europea en torno a Santiago el Mayor, a quien estaba dedicado el templo. Aquel «cruce de caminos» —«axe routière», como dicen los franceses— recupera hoy su carácter de emblema continental.

He aquí otra vez la doble cara del Apóstol: aquel Santiago Matamoros que ayudó bélicamente a la conservación de una identidad nacional para España, se reconvierte ahora en conductor pacífico de muchedumbres que reclaman a su vez la identidad europea de nuestro país. El camino es lugar de transacciones comerciales, de convivencia multicultural, de hospederías compartidas, de realización plena de la fraternidad humana. Santiago se hace así personaje poliédrico de múltiples manifestaciones y significados, centro de variadísimas irradiaciones, referencia inexcusable de nuestro destino trascendente. El viejo mito de los Dióscuros se mantiene así vivo y actual en nuestro presente.

(Madrid, 27 de Noviembre de 2006)



⁷ R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Madrid, 1969; vol. I, pág. 69.

⁸ Anselmo Carretero y Jiménez, *La personalidad de Castilla en el conjunto de los pueblos hispánicos*, Fomento de Cultura Ediciones, Valencia, 1965, 1965; pág. 104.

⁹ *Diccionario de Historia de España*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1968; pág. 847.

Antonio Bonet Correa

La cultura barroca y el Camino de Santiago



Las peregrinaciones a Santiago de Compostela alcanzaron su cenit en el medioevo. La afluencia de peregrinos desde países lejanos y la construcción de edificios románicos y góticos marcaron un momento estelar del mundo cristiano. Durante la Edad Moderna, por razones históricas y políticas como el protestantismo, la aparición de las monarquías absolutas y la demarcación de las fronteras entre las naciones, las peregrinaciones sufrieron una merma considerable. Sin embargo no sólo no se acabó la atracción multitudinaria que tenía la tumba del Apóstol sino también continuó siendo una meta religiosa de carácter popular. Por otra parte, tanto la catedral como la ciudad de Compostela conocieron una renovación arquitectónica y artística que convirtieron su conjunto en uno de los centros monumentales más esplendorosos de Occidente. Otro tanto se puede afirmar de las iglesias y de los monasterios que jalonaban el Camino de Santiago, de forma que con sus revestimientos barrocos y neoclásicos constituyen hoy, en su totalidad, uno de los grandes capítulos de la historia de la cultura europea.

Para comprender el cambio que durante la Edad Moderna se produjo en la mente de aquellos que emprendieron la ruta a Compostela para orar ante la tumba del Apóstol, tenemos que considerar la mutación que sobrevino en su concepto de la vida. El hombre medieval se consideraba a sí mismo como un *viator mundi*, un peregrino cuyo destino era caminar hacia el cielo. Para alcanzar la gloria necesitaba obtener el gran perdón de sus pecados. En Compostela, tras el largo y penoso viaje, lograba no sólo la remisión de sus anteriores faltas sino la gozosa paz que le proporcionaba el contacto directo con lo «santo». Durante el Renacimiento se operó una transformación del concepto de la vida. El hombre dejó de ser un *viator mundi* para convertirse en un *faber mundi*, es decir un creador e inventor, un dueño del mundo. El espíritu del humanismo hizo que el hombre fuese el centro y la medida del universo. Sólo las crisis morales del barroco corrigieron esta visión optimista de la vida, retornando, en gran medida, a la

idea piadosa de que la salvación del alma de los mortales únicamente era posible a través de una profunda piedad enraizada en lo religioso.

Con la Edad Moderna es indudable que comenzó una nueva era en la cultura occidental. Las nuevas formas del culto y del arte fueron decisivas para la transformación de la vida religiosa y la liturgia y la organización de las manifestaciones colectivas. El protestantismo primero y el Concilio de Trento y la Contrarreforma después, al igual que la aparición de las monarquías absolutas y el establecimiento de fronteras entre las naciones, fueron acontecimientos históricos y políticos que modificaron el mapa religioso y geográfico de Europa, causando grandes trastornos en la organización y el funcionamiento del Camino de Santiago. A partir de las Guerras de Religión y la rivalidad entre Francia y España y la Guerra de los Treinta Años en Centroeuropa, las peregrinaciones jacobeanas encontraron dificultades que, desde un primer momento, resultaron ser como insoslayables y de difícil solución. Sólo en el siglo XVIII, cuando los Borbones acceden a la Corona española, con la apertura de las fronteras el Camino de Santiago volvió a estar franco para los peregrinos europeos.

En la Historia nunca cambia todo de repente y de forma radical. Hay procesos, usos y costumbres que se prolongan y perduran durante siglos. Pese a las dificultades existentes para el paso de las fronteras, todavía desde el siglo XVI tanto en París como en las ciudades de provincia francesas existían cofradías de peregrinos que celebraban procesiones y el banquete anual, con la actuación de juglares, desapareciendo estos festejos en 1676 por considerarlos la policía demasiado ruidosos. También se sabe de la acogida de peregrinos en los hospitales hasta entrado el siglo XIX, como el Hospice de Saint Nazaire hasta 1781. Aparte de conservarse objetos, cédulas e insignias de peregrinos, se pueden señalar libros que, como el de *Les Chansons des pèlerins de Saint-Jacques*, publicado en Troyes en 1718, muestran la popularidad de la devoción a Santiago. En el siglo XVIII, el pintor galante Watteau no sólo nos ha dejado

dibujos de peregrinos o el grabado de «Mademoiselle Desmares jouant le rôle de Pèlerine» sino que, como señaló el gran hispanista Élie Lambert, este artista rococó, en su famoso cuadro «El embarco para Citera», viste a los enamorados que subían a los barcos para ir a la isla del amor con la capa, el sombrero, las veneras y el bordón, como verdaderos *jacquots* o peregrinos a Compostela. Verdaderamente asombroso es constatar cómo Stanislas Leczynski, el rey de Polonia, que fue el último Duque de Lorena, en Nancy se hizo retratar en peregrino de Santiago por el pintor J.B. Oudry. Su mundana efigie, de empolvada peluca, es una prueba de la pervivencia de una peregrinación que por igual tenía arraigo en las más altas esferas sociales que en lo popular.

Muy importante es señalar cómo en la trama urbana de París, el eje norte-sur de la ciudad está marcado por el camino que seguían, desde la Edad Media, los peregrinos a Compostela que, viniendo del septentrión europeo, entraban en la ciudad por la Puerta de Saint-Martin, llegaban a la actual Plaza del Châtelet, en donde todavía se alza majestuosa la Tour Saint-Jacques, de la desaparecida iglesia de Saint-Jacques de la Boucherie y tras atravesar el río Sena y la isla de la Cité, continuaban por la rue Saint-Jacques, en donde se encontraba, primero la iglesia de Saint-Jacques-du-Haut-Pas y luego la llamada entonces puerta de Santiago, camino de la actual Puerta de Orléans. En pleno Barrio Latino aún puede el viajero evocar el mundo medieval que conocieron los devotos peregrinos a Compostela.

Es a través de los relatos de los viajeros que desde el siglo XV hasta fines del siglo XVIII emprendieron la ruta hasta Compostela que se pueden conocer los cambios que se operaron a lo largo del camino a la vez que obtener noticias acerca de la ciudad del Apóstol. El viaje del barón de Rosmihal, en 1466, que conoció un momento dramático de la ciudad por estar asediado en su palacio el arzobispo por el noble Bernardo Yañez y las gentes de Compostela, el viaje del noble polaco Nicolás de Popplan, en 1484, el del médico de Nuremberg Je-



rónimo Münzer, que entró en tierras españolas por Perpignan en 1494 o el del armenio obispo de Arzendjan, en 1498, lo mismo que el del noble Antoine Lalaing que en 1502 acompañó al rey Felipe el Hermoso, pertenecen todos ellos al género periegrético de carácter medieval. Sus descripciones son escuetas y admirativas, propias de viajeros cuyo principal interés es el de ganar el jubileo o el conocer una tumba célebre en el mundo cristiano.

De carácter diferente son, por el contrario, los diarios y relatos de los viajeros modernos. El más conocido es, sin duda, *El Viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal* (1668-1669), publicado con notas por Ángel Sánchez Rivero y Angela Mariutti de Sánchez Rivero, en 1933 (y edición actual: Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2004; edición a cargo de Paolo Caucci von Saucken). Además del texto o relación del viaje, de la cual es autor Lorenzo Magalotti, este manuscrito cuenta con un magnífico álbum de vistas pintadas a la acuarela de las ciudades del recorrido hechas por el artista Pier Maria Baldi. Al florentino Médicis la ciudad de Compostela le causó una impresión desfavorable. En su opinión, era «piccola, brutta e per le più fabricata de ligneo», es decir «pequeña, fea y en su mayoría fabricada de madera» y con murallas de torres intercaladas, recubiertas de hiedra y en gran parte en ruinas. Santiago no era todavía el bosque de piedra barroco que hoy nos maravilla. En la vista panorámica desde la Herradura por Baldi, podemos constatar que todavía las torres de la catedral no estaban rematadas y que el efecto del conjunto carecía de la prestancia actual. Para el Médicis, en la ciudad sólo había cuatro monumentos que le parecían aceptables: la iglesia y convento clasicista de San Agustín, el monasterio de Santo Domingo y la Catedral. De esta última comenta con escándalo la costumbre de abrazar al Santo y lo único que parece interesarle es el botafumeiro. Peor parada que Compostela queda, en su relato, la población de Padrón, que según sus palabras, tenía calles puercas y míseros habitantes. De notar es

que quizás lo que más le desagradó de Santiago fue su clima atlántico. La primera mención que se hace de la ciudad es la de la abundante lluvia que caía sin cesar. Es indudable que nacido y criado en la bella y monumental ciudad de Florencia debía echar de menos la luz mediterránea de la capital de la Toscana.

La visión del clérigo boloñés Domenico Laffi, que visitó Galicia dos veces, en 1666 y 1670, merece ser consignada por ser la de un erudito y curioso intelectual que, cuando viajaba desde Italia hasta el Finisterre galaico, todavía podía sentir vivas las instituciones nacidas al calor de la peregrinación y que, tal como señala Luis Vázquez de Parga, «su itinerario coincide con desviaciones insignificantes con el que describe la Guía del Peregrino del siglo XII». En su libro *Viaggio in Ponente a S. Giacomo di Galitia e Finisterre per Francia e Spagna* (Bolonia, 1673), describe su recorrido, primero en Italia de Bolonia a Piacencia por la antigua Via Aemilia, Milán, Turín, para cruzar los Alpes por el Mont-Cenis. En Francia continúa por Briançon, Carpentras, Avignon, Nîmes, Montpellier, Carcassonne y Toulouse para entrar en España por Saint-Jean-Pied-de-Port. Lleno de noticias curiosas, nos informa de los cambios que se produjeron en Santiago de Compostela, ciudad de la que elogia su mercado con *abbondanza d'ogni sorti de fruti* y en la que el pan y el vino son, en su opinión, excelentes. De notar es el elogio que hace de la monumental escalera de la Catedral, en la Plaza del Obradoiro, obra de principios del siglo XVII del arquitecto Ginés Martínez de Aranda. Según sus palabras, es *bellissima, ma bizzarra*. Indudablemente este clérigo italiano coetáneo de Vega y Verdugo, el canónigo fabriero de la catedral, fue sensible al complejo trazado y a la belleza plástica de sus estatuas y balastradas manieristas que anuncian el gran barroco santiagués.

Distinto fue el viaje que, en 1726, emprendió el sastrero picardo Guillermo Manier. Natural de una pequeña localidad gala, es todo lo contrario de un aristócrata de la categoría de un Médicis o de un clérigo boloñés con su erudición y curiosidad intelectual. De veintidós años de edad, en la flor de la vida, emprendió la peregrinación para salir del apuro de las deudas que había contraído con su capitán en el ejército. El relato de su viaje lo escribe diez años más tarde de haberlo realizado, utilizan-



do como fuentes varios libros sin citarlos. Siguiendo el itinerario de París, Orleans, Blois, Poitiers, Saintes, Burdeos, Dax y Bayona, entra en España por Irún para continuar por Pancorbo, Santo Domingo de la Calzada y Burgos, pasando por Zaldueño en vez de San Juan de Ortega. De Santiago va a Oviedo y Madrid y entra de nuevo en Francia por Roncesvalles. Publicado en 1890 por el Barón de Bonnault d'Houët el relato de Guillermo Manier: *Pèlerinage d'un paysan Picard* (vuelto a editar modernamente con el siguiente título: *Un paysan picard à Saint-Jacques-de-Compostelle (1726-1727)*). Ed. Payot & Rivages, Paris, 2002), es libro en el cual abundan las ingenuas y detalladas descripciones de imágenes, retablos y reliquias. También, es hombre práctico y sencillo que sabe apreciar los bienes materiales, se refiere a las comidas de limosna que proporcionaban los monasterios a los peregrinos. Así elogia la sopa, el bacalao y la carne que le dieron los monjes de San Martín Pinario.

Si un peregrino de finales del siglo XVIII entendiese el viaje siguiendo el tradicional camino de Santiago, indudablemente encontraría que las iglesias y los grandes edificios monasteriales que habían sido fundados y construidos en la Edad Media habían adquirido un aspecto moderno. El arte barroco, con su universalidad dentro de sus variantes estilísticas nacionales y regionales, unificó y proporcionó una nueva faz moderna a los viejos monumentos que, remozados y recubiertos con sus galas, adquirieron una magnificencia que, para el hombre de los siglos XVII y XVIII, era debida a la divinidad y a un santo tan venerado como el Apóstol Santiago, patrón de España y cuyo culto abarcaba no sólo Europa sino también América. En Pamplona, Logroño, Santo Domingo de la Calzada, León, Astorga o Samos, se encontraba con esbeltas torres y fachadas barrocas, retablos y pinturas, edificios civiles y religiosos de monumental traza. No se diga cuando el viajero entraba en Santiago. A finales del siglo XVIII, Compostela (con la grandiosa Plaza del Obradoiro, realizada por la fachada de Fernando de Casas y Novoa y completada por el Palacio de Rajoy, del ingeniero francés Charles Lemaire, la Plaza de la Quintana, con el desnudo lienzo pétreo de San Payo de Antealtares, la grandiosa escalinata y Casa de la Parra y la Torre del Reloj o Berenguela, de Domingo Antonio de Andrade, la Plaza de Platerías, con la Casa del Cabildo de Clemente Fernández Sarela y la Plaza de la Azabachería, con la enorme mole de San Martín Pinario) tenía que asombrar al visitante. La ciudad, convertida en el actual bosque de piedra granítica, había adquirido una magnificencia que, sin duda alguna, hubiese pasmado no sólo al refinado Cosme de Médicis sino a cualquier viajero ilustrado incluso poco partidario del barroco. La culminación arquitectónica de Santiago de Compostela fue el resultado de la suma de dos culturas, la medieval y la barroca.

(Madrid, 28 de Noviembre de 2006)

José María Díaz Fernández

Santiago y la evangelización de América



La consideración del Apóstol Santiago, como evangelizador de España estaba en su más pleno vigor cuando en 1492 se culminó la Reconquista con la toma de Granada. Si anteriormente se registró algún rechazo más o menos cualificado, la convicción general permaneció viva e incluso fue en aumento con el riego fecundo de la devoción constante; y resultaba plenamente convincente que nuestro Padre en la fe hiciera que su cuerpo llegase a Compostela «para dar luz a donde / el sol su resplandor huende y esconde», como cantó fray Luis de León. La controversia llegó con fuerza bastante más tarde a partir de la postura negativa del Cardenal Baronio. Y ya se sabe la reacción que produjo en toda España, con amplia cosecha de amplios memoriales marcados de carácter apoloético, algunos, por cierto, escritos en América.

El hecho es que el descubrimiento de América, en el mismo año en que se clausura la Reconquista, se produce, lo mismo que ésta, a la sombra lanceada del Apóstol. Siempre corresponden a los poetas las más profundas y certeras intuiciones. Para nuestro caso, contamos nada menos que con Paul Claudel. En su obra *El libro de Cristóbal Colón* (1892) cuando el Almirante comienza a adentrarse en los mares, Claudel ve al Apóstol Santiago rompiendo brumas y quebrando cadenas, decorado con los luceros de la constelación Orión: «Es el peregrino Santiago Apóstol que se pone en marcha a través del mar... Ha arrancado las columnas de Hércules y las lleva al hombro».

Conquistar y colonizar

La larga recuperación hispana de ocho siglos la resume Sánchez Albormoz en *Conquistar, colonizar y cristianizar*. A este mismo esquema se atuvo, según él, aquel enorme contingente humano que, terminada la Reconquista, habría quedado ocioso. No fue así, porque a punto estuvo todo un continente recién descubierto. Ahora bien, si el triple cometido se había llevado a cabo invocando al Evangelizador y Patrono, lo mismo iba a suce-

der en América, por obra de los conquistadores y de los misioneros, todos ellos concordes en reconocer a Santiago con nuestro padre en la fe.

De modo muy bello lo escribió en 1940 el marqués de Lozoya D. Juan Contreras: «Santiago pasa a las Indias con su patrocinador de la Península: acaso el caballo blanco del Apóstol cabalgaba entre las nubes sobre los navíos». Años más tarde, en 1946, apareció en México la obra de Heliodoro Valle: *Santiago en América*. Merece la pena ofrecer ya aquí un para de conclusiones bastante elocuentes:

«El grito de ¡Santiago y cierra España!, al salir hacia América abrió un camino a la cultura occidental. El Apóstol conquistador fue conquistado por América, pero siendo demócrata, fundador de pueblos y ciudades, amigo de los indios, primera persona del teatro, inspirador de pintores e imagineros».

Esta visión, ofrecida desde la Nueva España, está traspasada de amor al Apóstol y a la «madre patria» como han denominado a España, desde las distintas repúblicas de América, muchos escritores eximios, no contaminados de extemporá-

neas reivindicaciones. Podrían registrarse como datos iniciales el hecho de ir la cruz de Santiago pintada en las velas de la carabela mayor Santa María, el haber designado el mismo Colón, con el nombre de Santiago, a una de las primeras islas descubiertas, la Jamaica actual, y el haber impuesto el nombre de Diego (Santiago) al primer indio bautizado, apadrinado por el mismo Almirante.

Pero muy pronto entran en juego toda la pléyade de conquistadores, desafortunados tantas veces, pero creyentes sinceros hasta el final. Es significativo que los más importantes, Hernán Cortés y Pizarro, considerasen como supremo honor, el poder ostentar la cruz santiaguista, como aparece en sus retratos. Para ellos y otros más se registran apariciones del Apóstol montado en su caballo blanco y repitiendo, en medio de del fragor de las batallas la escena de Clavijo: es el *Santiago matatindios*, réplica del *matamoros*, del que quedan abundantes pinturas en Hispanoamérica. Prueba de la asimilación por los indígenas, habían de ser, cuando la independencia de las distintas repúblicas, nuevas representaciones del Apóstol defen-



diendo a los indios y transformado en *mataespañoles*.

La acción misionera

Al margen de lo legendario y de los datos extremos, se documenta para el Apóstol la acción evangelizadora de los misioneros. Las Órdenes Religiosas más madrugadoras en la cristianización de América, franciscanos, dominicos, mercedarios, agustinos..., fueron portadores eficaces de su devoción. Concretamente los franciscanos, a los que corresponden de hecho, según se ha llegado a afirmar, las tres cuartas partes de la cristianización de América, se sentían imbuidos del mismo fervor jacobeo que sintió San Francisco, peregrino a Compostela «cuando los hermanos todavía eran pocos», como se dice en *Las florecillas*, y en una vigilia en la Catedral, tuvo la revelación de la gran extensión e implantación que había de alcanzar su Orden. Los famosos «Doce apóstoles de México» procedían mayoritariamente de la provincia franciscana de Santiago de Compostela. A ellos había de corresponder en 1607 la constitución de la provincia franciscana de Santiago de Jalisco (Nueva Galicia), que conserva su denominación actualmente. Los dominicos —Santo Domingo figura entre los santos peregrinos que llegaron a Compostela— también constituyeron, ya en 1532, la provincia dominicana de Santiago de Nueva España. La impronta más perdurable, de éstas y las demás órdenes religiosas, está sobre todo, en las iglesias conventuales que tienen a Santiago por titular.

Bien podemos decir, por lo demás, que los misioneros dulcificaron la figura belicosa de los conquistadores. En no pocos casos, optaron por la representación de Santiago Peregrino, sin relegar por ello, al Santiago del caballo blanco, que llegó a aposentarse hasta nuestros días en incontables hogares. Así, ya en el siglo XVII, escribía desde México el arzobispo D. Francisco Aguiar y Seijas, en carta dirigida al Cabildo Compostelano, afir-

mando que «no hay cabaña de indios donde no figure la imagen de Santiago a caballo».

Nos encontramos, por tanto, ante los resultados de acciones provenientes de sectores distintos —conquistadores, misioneros— complementarias y en buena medida concordes, ya que los conquistadores, creyentes sinceros, sentían la responsabilidad, asumida por los Reyes Católicos, de evangelizar los territorios conquistados, y para la común empresa se contaba con la protección del Apóstol Santiago, reconocido sin titubeos como nuestro Padre en la fe. De ahí la implantación de su devoción.

La geografía jacobea de América

El dato está ahí: precisamente cuando se le acortaban a nuestro Apóstol los caminos de Europa, él se procuraba un camino incomparable, que recorre de norte a sur todo el nuevo mundo. Son en este camino puntos clave los topónimos santiaguistas. Partiendo de algunas relaciones ya publicadas en 1993, se ha llevado a cabo un recuento bastante pormenorizado de las grandes ciudades, villas importantes, poblados, ríos, montes... He aquí algunos nombres de ciudades importantes siguiendo el orden alfabético de las repúblicas:

- Santiago del Estero (Argentina)
- Santiago de Jerez (Brasil)
- Santiago de Cali (Colombia)
- Santiago de Cuba (Cuba)
- Santiago de Guayaquil (Ecuador)
- Santiago de los Caballeros (Antigua Guatemala) (Guatemala)
- Santiago de Querétaro (México)
- Santiago de Veragua (Panamá)
- Santiago de León de Caracas (Venezuela).

En el escudo de casi todas estas ciudades sigue figurando la imagen de Santiago a caballo y espada en mano, las veneras o la cruz santiaguista.

En la relación de topónimos (incluidas poblaciones, municipios, distritos, ríos, bahías e in-

cluso volcanes) se ofrecieron, en 1993, siguiendo los estados de norte a sur las cifras siguientes, que han seguido aumentando:

- Argentina: 12
- Bolivia: 21
- Brasil: 5
- Canadá: 2
- Colombia: 47
- Costa Rica: 12
- Cuba: 8
- Ecuador: 11
- El Salvador: 5
- Estados Unidos: 7
- Guatemala: 34
- Honduras: 5
- Jamaica: 2
- México: 223 (casi todas, poblaciones)
- Nicaragua: 5
- Paraguay: 1
- Perú: 56
- Puerto Rico: 4
- República Dominicana: 9
- Uruguay: 3
- Venezuela: 3

Presencia viva

El interés creciente de toda Europa por el Camino de Santiago y acontecimientos de tan universal alcance como la Jornada Mundial de la Juventud, celebrada en la capital gallega en 1989, con la presencia de Juan Pablo II, han tenido enorme repercusión en toda América Latina, especialmente en los lugares marcados por una tradicional devoción a nuestro Apóstol. Además, se han producido allí obras literarias sobre la peregrinación, ciertamente de contenido discutible, pero de un fuerte efecto propagandístico... Hasta resulta que desde aquel continente llegan brasileños, mexicanos, peruanos... a situarse en Roncesvalles para peregrinar a pie hasta Compostela.

Signo también de los nuevos tiempos, marcados por la peregrinación y alejados de cualquier aire de contienda, es la sustitución en importantes iglesias de la imagen del Santiago caballero por la del peregrino. Así, desde hace bastantes años, en la catedral de Querétaro y, recientemente, en la de Guayaquil.

En el Año Santo Compostelano de 1993 tuvo lugar en el monasterio de San Martín Pinario, en Compostela, una magna exposición sobre Santiago y América. La entusiasta colaboración que obtuvo en todas aquellas repúblicas hizo patente que nuestro Apóstol sigue siendo allí tema vivo. El equipo de entusiastas colaboradores entonces suscitado debió cristalizar en un Seminario Permanente de Estudios Jacobeo-Americanos, que sigue deseándose.

(Madrid, 29 de Noviembre de 2006)



Robert Plötz

Iter Stellarum: la visión de Carlomagno en el Codex Calixtinus

¿Cuál es el trasfondo histórico de la visión de Carlomagno? Todo comenzó con una plegaria de los viernes (djuma), hecho que conocemos por el mundo árabe.

Trasfondo histórico

La unidad islámica se quebró en 773, cuando el omayyade 'Abd al-Rahmán I' (756-788) como Emir de Córdoba prohibió la aplicación de fórmulas de plegarias de los califas procedentes de Bagdad con el fin de instaurar su propio califato. Entre otros propósitos esto sirvió al gobernador musulmán de Zaragoza, Sulaymán al-Arabi, para atreverse a organizar un levantamiento contra 'Abd al-Rahmán I' a causa de la violación de la autoridad religiosa de los califas del este. Sulaymán al-Arabi se desplazó junto con una comisión a Paderborn con el fin de invitar a Carlomagno a intervenir en esta disputa religiosa que se comenzaba a fraguar en la península ibérica. Las diferentes constelaciones políticas que condujeron al proceso de unión bajo el califa de Bagdad Muhammad al-Mahdí alrededor de 777/778 hicieron inecesaria la intervención por parte de Carlomagno. Este, a su vez, perseguía sus propios objetivos políticos y marchó con un gran ejército a través de los Pirineos. Zaragoza no podía o debía ser tomada; no obstante, Sulaymán al-Arabi custodió excepcionalmente a Carlomagno durante su presencia en la península ibérica, poniéndole a su disposición sus rehenes y acompañándole con múltiples regalos de vuelta a la frontera del reino de los francos. Durante esta marcha se tomó y destruyó el pueblo vasco-navarro de Pamplona. En los Pirineos la retaguardia cayó en una emboscada, siendo aniquilada junto con su comandante Hruodland. Así se relata en los «Annales regni Francorum» (1057-1270). Según la tradición, los contingentes francos pasaron los Pirineos por el «port de Cize» (Ibañeta), cerca de Roncesvalles, al menos a partir del año 1100, fecha en la que la canción de Rolando fija dichos acontecimientos.

La batalla entre los vascos y la caballería de los francos se produjo el 15 de agosto del año 778.

Después del escaso éxito de la marcha sobre España, el joven rey Carlos abandonó su política ofensiva para la península. Su hijo Luis, como rey súbdito aquitano, y el conde Guillermo de Toulouse (en la literatura épica Guillaume d'Orange) se encargaron de proteger las fronteras. Posteriormente, los países fronterizos de la región del este de los Pirineos, bajo poder carolingio, se llegaron a denominar como la «marca de España».

Transformaciones literarias de la materia (ejemplos)

Probablemente fuese Eginhardo quien pronto (alrededor de 830) idealizase de un modo casi temático las actividades de Carlomagno en España y mostrase por primera vez en la «Vita Karoli Magni» en base al principio virgiliano del arte épico a Carlomagno como Augusto, estilizándole a modo de Aeneas.

En la «Gesta Karoli Magni» el monje Notker «Balbulus» de Sankt Gallen aún en el mismo siglo IX elevó a Carlomagno de un modo mítico.

A finales del siglo X el emperador Otón III permitió la apertura de su sepulcro en la catedral de Aquisgrán. En los relatos sobre este acto se puede notar ya sensiblemente el tránsito de la imagen de Carlomagno como emperador histórico al emperador mítico de toda la cristiandad que se realizó cada vez más expresivo en cuando a la distancia temporal. Es que en su tumba Carlomagno apareció sentado en trono, con corona y cetro, su cuerpo sin estar descompuesto.

No sorprende en este contexto que a la figura del emperador se atribuyeron características casi cristómorfas, entre otras y amenudo para aprovecharse del «mito Carlomagno». Falsificaciones de documentos y de acontecimientos históricos le mencionan como fundador de obisposdos, de monasterios e iglesias así como otorgante de derechos y privilegios y donante de reliquias y como admira-



dor de santos determinados que —partiendo de esto— alcanzaron una importancia elevada.

La unión con Dios y los poderes celestiales caracteriza también la «Canción de Rolando». En la «Canción» es un ángel, Gabriel, que requiere a Carlomagno para la expedición a Hispania y la liberación de los infieles.

Al margen de las tradiciones populares en lengua vernácula sobre los hechos de Carlomagno existe una serie de textos latinos que retoman y aprovechan los elementos comparables sobre Carlomagno como emperador mítico. La obra más famosa, el Pseudo-Turpin, libro IV del *Codex Calixtinus*, está redactada según la tradición del único perviviente de la batalla de Roncesvalles, de Turpin, arzobispo de Reims. En su *Historia Caroli Magni et Rotholandi* el Apóstol Santiago manda a Carlomagno a España para liberar la tumba apostólica del poder de los infieles. Según la narración, que data de 1130/1140, Carlomagno funda iglesias a lo largo del camino, edifica la catedral en honor del apóstol y proclama un concilio. Se le considera como primer peregrino en la sepultura apostólica. Se puede considerar el Pseudo-Turpin quizás —entre otras cosas— como reflejo posterior a una carta del papa de la reforma, Gregorio VII del año 1075. En dicha carta, el papa no alude ni con una palabra a la evangelización de la Hispania por Santiago, su translación y su tumba allí, e.d. a las tradiciones hispánicas apostólicas.

Parecida al Pseudo-Turpin es la «Descriptio qualiter Carolus Magnus clavum et Coronam domini a Constantinopoli Aquisgrani detulerit ...», una narración sobre la expedición de Carlomagno vía Bizancio a Jerusalén, que data de la segunda mitad del siglo XII con antecedentes en la crónica real de San Dionisio. En cuanto a la tradición textual del Pseudo-Turpin se debe mencionar brevemente aquí la constelación Saint Denis —Aquisgrán— Cluny, abordada, a su vez, por múltiples autores. Se trata en cierto modo del triángulo mágico de las tradiciones en el occidente cristiano en torno a Carlomagno que se reflejó a través de

disputas de poder e influencia en determinadas regiones, así como alrededor de acuerdos sobre reliquias valiosísimas, que ayudaban a potenciar la importancia de la propia historia de la salvación. En la «descriptio», Carlomagno vivió muchos milagros y adquirió reliquias preciosas que depositó después de su regreso en St-Denis. Con la «descriptio» el poderoso monasterio de St-Denis cerca de París quiere manifestar y fijar sus derechos y privilegios como «lugar de coronación» de los reyes de Francia, además como sepultura real. El *Pseudo-Turpin* forma junto con la «descriptio» la base para la narración «De sanctitate meritorum et gloria miraculorum beati Karoli Magni ad honrem et laudem nominis Dei» que se compuso después de la canonización de Carlomagno en 1165. Se debe añadir que —para apoyar a este evento que sirvió a los intereses de la dinastía de los Stauffer, en especial a Federico I Barbaroja, se buscó y coleccionó textos en todo el orbe que pudieran servir para ratificar la santidad de Carlomagno e igual de prueba para la investidura santificada de un emperador del imperio sacro. La lucha por la investidura aún no había acabado por completo con el concilio de Worms (1122).

Entramos en el tema principal de nuestra conferencia, dediquémonos a la «Visio Karoli Magni» en el *Pseudo-Turpin*. Empieza el capítulo I del IV Libro del *Codex Calixtinus*, llamado «Pseudo-Turpin» con una pequeña introducción que alude a la falta de fe de los gallegos en el tiempo anterior de Carlomagno, cuyos múltiples trabajos hayan fortificado con divinos auxilios, distintos reinos así como innumerables ciudades de un mar al otro, y las arrancó de manos de los sarracenos y las sometió al imperio cristiano. Dice el texto que Carlomagno, fatigado por tan penosos trabajos y sudores, se haya propuesto no emprender más guerras y darse un descanso.

Pero —como podemos leer en el texto del epígrafe siguiente— todavía su trabajo no fue acabado. Y ahora, a través de una visión, recibe otra orden de Dios que le mandó como mensajero el Apóstol Santiago

«Visio Caroli Magni» en el Pseudo-Turpin (Liber IV, cap. 1)

«Y en seguida vio en el cielo un camino de estrellas que empezaba en el mar de Frisia y, extendiéndose entre Alemania e Italia, entre Gallia y Aquitania, pasaba directamente por Gascuña, Vasconia, Navarra y España hasta Galicia, en donde entonces se ocultaba, desconocido, el cuerpo de Santiago. Y como Carlomagno lo mirase algunas veces cada noche, comenzó a pensar con gran frecuencia qué significaría.

Y mientras con gran interés pensaba esto, un caballero de apariencia espléndida y mucho más hermosa de lo que decirse puede, se le apareció en un sueño durante la noche, diciéndole: —¿Qué haces, hijo mío?— A lo cual dijo él: ¿Quién

eres, señor? ‘Yo soy’, —contestó—, ‘Santiago apóstol, discípulo de Cristo, hijo de Zebedeo, hermano de Juan el Evangelista, a quien con su inefable gracia se dignó elegir el Señor, junto al mar de Galilea, para predicar a los pueblos; al que mató con la espada el rey Herodes, y cuyo cuerpo descansa ignorado en Galicia, todavía vergonzosamente oprimida por los sarracenos. Por esto me asombro enormemente de que no hayas liberado de los sarracenos mi tierra, tú que tantas ciudades y tierras has conquistado. Por lo cual te hago saber que así como el Señor te hizo el más poderoso de los reyes de la tierra, igualmente te ha elegido entre todos para preparar mi camino y liberar mi tierra de manos de los musulmanes, y conseguirme por ello una corona de inmarcesible gloria.

‘El camino de estrellas que viste en el cielo significa que desde estas tierras hasta Galicia has de ir con un gran ejército a combatir a las perfidas gentes paganas, y a liberar mi camino y mi tierra, y a visitar mi basilica y sarcófago. Y después de ti irán allí peregrinando todos los pueblos, de mar a mar, pidiendo el perdón de sus pecados y preguntando las alabanzas del Señor, sus virtudes y las maravillas que obró. Y en verdad que irán desde tus tiempos hasta el fin de la presente edad.

Ahora, pues, marcha cuanto antes puedas, que yo seré tu auxiliador en todo; y por tus trabajos te conseguiré del Señor en los cielos una corona, y hasta el fin de los siglos será tu nombre alabado’.

De esta manera se apareció a Carlomagno por tres veces el santo Apóstol [Santiago]. Así, pues, oído esto, confiando en la promesa apostólica y, tras habérsele reunido muchos ejércitos, entró en España para combatir a las gentes infieles.»

Ahora, hago una pequeña incisión para familiarizarnos con el tejido de espacio y tiempo de la literatura visionaria jacobea en su conjunto:

El siglo XII supone el punto más álgido del tiempo que un cambio de época para la literatura de las revelaciones. Dentro del devenir visionario de la «revelaciones» el Apóstol Jacobus Maior desempeña un papel importante en este siglo, que

además coincidió con la época de florecimiento europea del culto al mismo y de la «peregrinatio ad Sanctum Jacobum».

Al margen del contexto del *Codex Calixtinus*, Santiago se manifiesta en la *Historia Silense* (1115), en la *Visio Henrici de Aharin* (alrededor de 1130) y en la *Visio Thurkili* (1206). En la *Historia Silense*, que se refiere a la toma de Coimbra por parte de Fernando I de León el 9 de julio de 1064, Santiago aparece en el cielo a lomo de un caballo. En el *Pseudo-Turpin* se produce una orden a modo de instrucción y en los dos últimos textos Santiago guiaba a través del más allá, transmitía mensajes y otorgaba misiones.

Resultan de gran interés las dos primeras visiones en la *Historia Silense* y en el *Codex Calixtinus* dado que están directamente relacionadas con la guerra contra los musulmanes, es decir, los infieles.

¿De qué manera se incluyó a Carlomagno en la legalización y canonización de la guerra contra los infieles, de las cruzadas contra los no creyentes, que surgió en el siglo XI?

Desde las guerras de Sajonia, también incluidas en una campaña de cristianización, Carlomagno era considerado el difusor de la cristiandad por vía bélica, de la aplicación de la iglesia en su época como medio de conversión a la fe cristiana de creyentes de otras religiones, por aquel entonces no toleradas. ¿Cómo se produjo la modificación radical de la imagen de Carlomagno en el siglo XI, desde, por expresarlo en términos exagerados, el «camicero de Sajonia» al guerrero de Dios? ¿Qué tipos de desarrollos condujeron a la inversión de estos principios? Primero debemos mencionar la hagiografía que ‘supera’ la subyugación y la cristianización con la aplicación de medidas bélicas. ¿Qué modelos se siguieron y qué constantes fueron relevantes? Algunos sospechan que los relatos acerca de los milagros de Alfonso VI sirvieron como punto de referencia para el prototipo de proyecciones del *Pseudo-Turpin* y hablan incluso de una transferencia de mitos desde la corte de Carlomagno a la de Alfonso I de Asturias. Como argumento contrapuesto se podría aducir que en la época en cuestión las acciones de Carlomagno en España sólo se mencionan en las obras históricas de los francos. Fuentes españolas como la *Historia Silense* tienden a negar las tradiciones francas.

Incluso se llegó a preparar —con la incorporación de los motivos— un contraprograma en el que la figura de Bernardo del Carpio, según la tradición sobrino de Alfonso II, desempeñaba un papel importante en la lucha de los españoles contra Carlomagno en la tradición dentro de la poesía navarro-aragonesa del siglo XIII «Cantar de Roncesvalles». En esta misma obra Rolando celebró su debut en la literatura de la península ibérica.

En relación de Carlomagno como «miles Christi» cito el párrafo correspondiente de la *Visio Caroli Magni*:

«El camino de estrellas que viste en el cielo significa que desde estas tierras hasta Galicia has



de ir con un gran ejército a combatir a las pérfidas gentes paganas, y a liberar mi camino y mi tierra, y a visitar mi basílica y sarcófago».

Puesto en un marco global, la figura de Carlomagno como «miles Christi», como comandante en la guerra contra los infieles, como «peregrino, cruzado y santo» en el siglo XII se deja conciliar con su canonización en 1265. El *Pseudo-Turpin* se encuentra estrechamente relacionado con la temática de lucha contra el enemigo islámico así como con las cruzadas. Los dos motivos de la idea de las cruzadas residen, se puede argumentar, en la peregrinación a los lugares originarios de la cristiandad y la noción de la guerra santa, de la lucha al servicio de la Iglesia.

Ya en la visión del *Pseudo-Turpin* se encuentran nexos de unión entre el culto a Carlomagno y el sepulcro de Santiago por un lado y, por otro lado, con la guerra santa. Esta suena como una orden divina bajo la promesa de recompensa.

Carlomagno recibe de Santiago, que en su sueño le aparece como caballero (*heros* en el texto latino), el encargo de liberar «Hispania» de los infieles y de liberar el camino a su sepulcro en Galicia. Carlomagno recibiría amplias compensaciones celestiales.

¿Cómo pudo producirse una modificación tan radical de la imagen de Carlomagno en el siglo XI, desde, por volver a expresarlo en términos exagerados, el «carnicero de Sajonia» al guerrero de Dios? A este hecho contribuyeron significativamente factores de cambio estructural del siglo XI que no puedo tratar en su extensión debida en esta conferencia.

La apertura cara al este significó una mayor participación de nobles y caballeros extranjeros. Sobre todo la presencia de combatientes normandos y del sur de Francia en la Reconquista creó una condición favorable para la recepción de la épica en torno a Carlomagno, especialmente en el siglo XI.

«Un caballero de apariencia espléndida»

El cambio de mentalidad desde la lucha contra el enemigo hasta la guerra contra él se puede seguir a través del ejemplo de la figura del apóstol Santiago, cuya evolución resultó indispensable para la protección de la comunidad cristiana en España y sobre todo en Galicia. En el marco de la sociedad feudal, a partir de la segunda mitad del siglo XI comenzó a imponerse el ideal de guerrero y caballero del contexto socio-cultural de la segunda fase feudal. ¿Cómo podía ignorar esta evolución una figura santa que en la visión mental de la génesis feudal aparecía como protector, líder y *bellator* ideal de la comunidad política y cristiana, y al que además se atribuyó la tarea de intervenir en la expansión territorial contra el Islam? Santiago le es a Compostela, cuyos obispos también eran los señores de la «Tierra de Santiago»,

«dominus ac patronus».

Las fuentes latinas dominantes hasta el siglo XIII/XIV hablan continuamente del patronato ca-

balleresco del santo (*miles*), sin embargo, no existe una forma latina para el *matamoros*. Únicamente a partir de la extensión del castellano como lengua popular el término *matamoros*, para los que rogaban por la ayuda del apóstol, como también la protección de otros santos como San Millán (Emiliano) y San Jorge, designó de modo general una nueva función del apóstol.

«Y en seguida vio en el cielo un camino de estrellas»

Excluyo aquí por su falta de relevancia para el tema en cuestión, ámbitos como el de apariciones de luces o la utilización de las mismas en apariciones, excluyo también apariciones emblemáticas de luces (*in hoc signo vinces*) como en la victoria de Constantino sobre Maxentius (312 d.C.) en el puente milvico —resulta inevitable la comparación, teniendo en cuenta la tradición de la figura de Carlomagno como un «nuevo Constantino»—, asimismo trabajos, que conectan de modo muy especulativo los denominados caminos de estrellas de la prehistoria y que responsabilizan una «geomantía megalítica» como precursor para la detección y descubrimiento de caminos de estrella y de culto, entre los que se encuentra el «camino de estrellas» más importante para nosotros, el que llega desde el este de los Pirineos hasta Galicia».

Resultado emocionante seguir la imagen cambiante y fluctuante de Carlomagno a lo largo del tiempo sobre el fondo de la movilidad de los motivos. Se trata de un proceso que puede ser considerado coherente, convincente y categorizable durante la época medieval en el ámbito europeo. La última parte textual al que nos queremos dedicar es la ubicación de la «vía láctea», del «camino de estrellas» para Carlomagno por parte del Apóstol.

En este punto la búsqueda de pistas de nuevo se vuelve interesante. Surgen varias preguntas.

¿Se trata de una pieza de traslado de cualquiera al uso dentro del canon de la literatura en torno a las visiones? ¿Este motivo se encuentra en un contexto del mundo antiguo-clásico? ¿Cómo se transmite literalmente? ¿Qué relación etno-mitológica guarda y que mundo imaginario se encuentra detrás del mismo? Finalmente, se pretende identificar el lugar de composición del *Pseudo-Turpin* y las preguntas de siempre: ¿De quien? ¿Por que? y ¿Para quien?.

Los glosarios comunes no ofrecen respuestas satisfactorias acerca del «*caminus stellarum*», tampoco una encuesta entre colegas de renombre. Con una visión de la situación de las fuentes se puede comenzar a trabajar sobre el tema.

El «camino de estrellas» / «vía láctea» se muestra en la mitología griega antigua como explicación del derramamiento de la leche de Hera cuando amamantaba a Hércules. Así el «camino de estrellas / vía láctea» equivale al camino de los dioses a la imagen de Pitágoras de la vía láctea como camino de almas y lugar de ubicación del alma antes del nacimiento terrenal y después de la



muerte terrenal. Tanto para Cícero en la mitología romana antigua como para Macrobio, la «vía láctea» también era el lugar de las almas de personas destacadas. Se puede prescindir en este punto de más pruebas y fuentes filosófico-físicas por su irrelevancia para el tema en cuestión.

Sin lugar a dudas, la fuente más antigua para la teoría alrededor de la «vía láctea» para toda la Alta Edad Media fue Macrobio (*Somnium Scipionis* I, 15), que interpretó la «vía láctea» como aglomeración de calor de estrellas.

Isidoro menciona que la «vía láctea» es la pista luminosa que deja tras de sí el sol en su recorrido. Esta pista luminosa también se atribuye en la mitología griega a Phaeton, el hijo de Helios, que sube a escondidas al carro del sol, sale del trayecto y, como consecuencia, traza una línea en el cielo (= «vía láctea»), a lo que Zeus le destruye con un rayo. Sería en el siglo XIII cuando se sustituyese la interpretación de la «vía láctea» de Macrobio por la de Aristóteles (384-322 a. C.) que veía en el «camino de estrellas» una aparición meteorológica.

Primera pista

Junto con Miguel, Gabriel es el arcángel más relevante y aparece en los relatos del *Nuevo Testamento* de las anunciaciones de Zacarías (Lucas 1, 11-20) y a María como mensajero de Dios. En relación con Gabriel también se menciona por primera vez el motivo del «camino de estrellas» en la literatura del ámbito germano parlante en la época carolingia, aunque no se corresponde con la noticia del *Pseudo-Turpin* sobre el «*iter stellarum*» y sobre el encargo para Carlomagno de dirigirse a España. En el marco de las representaciones de las revelaciones Otfried von Weissenburg (aproximadamente de 800 hasta después de 870—es considerado el primer poeta de habla alemana conocido) en su libro de evangelios ofreció la imagen del mensajero celestial que vuela a través del

cosmos: «*Floug er sunnen pad, sterreno straza, wega wolfono*»... Después de revelar el misterio de la salvación el arcángel regresa al trono de Dios. Detrás de esta escena se encuentran relatos de heraldos y mensajeros de Dios, que al parecer fueron incorporados aparentemente temprano al mundo imaginario de los cristianos. Se identificó un sermón de navidad como el punto de partida de la escena de la revelación, atribuido inicialmente a San Agustín, y después al teólogo francés Ambrosio Autpertus (* en Galia - 784) que fue identificado como verdadero creador del sermón pseudo-Agustino. Al margen de sus obras en el ámbito exegético y ascético, también ha redactado homilias marianas entre las que se encuentra la obra mencionada más arriba.

Segunda pista

¿Qué sucede con la búsqueda de motivos en la literatura del latín medio? Encontramos pistas evidentes en *La Historia de Sajonia*, de Widukind de Corvey, una obra que comúnmente está considerada «tendenciosa» y relata acontecimientos y procesos de la primera mitad del siglo X. Los dos primeros tomos de la «Gesta» probablemente fueron finalizados entre 967 y 968. Con la «Gesta» hemos vuelto a la figura de Carlomagno. En las obras de Widukind se convierte en misionero de los sajones. La fe cristiana une a los sajones y a los francos, desapareciendo por completo las diferencias que los separaban. No obstante, Corvey se encontraba en el este del imperio, hecho importante en cuanto a la interpretación de la visión de Carlomagno, que conduce a la pista de dos interpretaciones de mitos germánicos del fenómeno.

Widukind habla en la historia de Sajonia de Iring, de la historia de la traición y asesinato doble del sajón Irminfried y del turingio Thiadrich. Al mismo tiempo menciona la «vía láctea». «Abriéndose [Iring] el camino con su espada, desapareció. Si estas palabras son fidedignas, depende del lector. Nosotros no dejamos de extrañarnos ante la relevancia de la saga, de modo que la

denominada vía láctea sigue denominándose hasta hoy por el nombre de Iring». En la «Saga de Irmenfried, Iring und Dietrich» (nº 545), que editaron los hermanos Grimm entre 1816 y 1818, el pasaje textual parece haber sido simplificado: «La fama de Iring es tal que el círculo lácteo en el cielo es denominada *Iringstraße*». Las dudas que albergaba Widukind acerca de la relación entre Iring y el nombre de la «vía láctea», desde su propio punto de vista, parecen justificadas, pero se basan en una confusión. No se trata del Iring de la época de Carlomagno, al que se refiere el nombre en la *Historia de Sajonia*, sino que es otro, es el Iring mencionado en una obra, que relata la destrucción del reino de Turingia por los francos, así como el asesinato de Irmin alrededor de 531. Así que el fondo histórico de este relato, creado por los turingios derrotados y sólo existente en las tradiciones sajonas, se refiere a la destrucción del reino de los turingios a manos de Thiadrich (=Teodorico) con la ayuda del poder militar sajón.

Tercera y última pista: llegada a la meta

¿A qué podría hacer referencia entonces la *Iringstráza*? Extraigamos la denominación del camino en alto alemán antiguo de su entorno de latín medio y alejémonos por un momento del uso textual en latín medio, vemos que se nos presentan en el ámbito de la mitología indoeuropea los siguientes contextos con respecto a la denominación «camino de estrellas/vía stellarum/etc.» Sólo las fuentes anglosajonas y en ocasiones las de inglés antiguo, mencionan entre los cuatro caminos que atraviesan Inglaterra la *Ermingestrete*, desde el sur al norte de la isla. Sin embargo, se puede suponer la forma puramente anglosajona *Eormenstræt* o *Eormenesstræt*. El erudito inglés Lye menciona a *Iringstræt* junto con *Irmingsul*. Y el «supuesto» *Eormenstræt* en anglosajón llevaría a una *Irmanstráza* en alto alemán antiguo, *Eormenesstræt* a *Irmanesstráza* y a los significados 'vía pública' o 'vía Irmani'. Lo que no se puede ignorar con respecto al desarrollo de la investigación es que uno de los cuatro caminos por tierra, a la vez que la *Vaetelingastræt* ubicada en el cielo, gana así una relevancia mítica, un determinado camino desde Dover a Cardigan se extiende y se crea en el cielo la «vía láctea», es decir, que es transitado por el carro de un dios de los paganos.

Se puede concluir que las tradiciones épicas germánicas sabían de la existencia de un *Iringswec auf der erde und an dem himmel*, e.d. «un camino de Iring en tierra y en el cielo», como la anglosajona conocía una doble *Vaetelingastræt*. Menciono en este contexto la trilogía ancestral de los pueblos germanos, siguiendo los nombres de los hijos del padre vetusto de los germanos, Manus, es decir de las tribus de los Ingwaeones, Herminones e Istwaeones, para poder determinar al *Irmingsul* como punto inicial de los cuatro caminos a través del país y en este contexto conceder a Ir-

ming y a Iring en forma de la tradición inglesa de la *Ermingestret*, una personalidad divina así como la transición a la naturaleza de héroes. Es probado que se refiere generalmente a la mutua contaminación de motivos en relatos visionarios y en mitos sea en la literatura celta sea en la literatura germánica. La interpretación de la «vía láctea» representada en la saga como un camino, sobre el que viaja Dios, encontró un análogo en el ámbito del mito germánico en la noción de la vía láctea como un camino sobre el que viaja Odín (posteriormente Cristo, Dios o San Pedro). En la antigüedad la imagen de la «vía láctea» se identificaba como oímos con el camino de los dioses a la vez que el de las almas. A esta noción, por primera vez utilizada a nivel literario en la clásica griega por Píndaro, le sirvió como modelo la imagen de la «vía láctea» en la representación todavía hoy conocida, como camino de las almas de los fallecidos. De este modo la «vía láctea» se convirtió en la vía que conduce a Dios y sobre la que caminaba una deidad.

De esta manera ya no se producían conflictos en la cristiandad con esta representación dado que no sólo las deidades podían caminar sobre esta vía, sino que al mismo tiempo era un indicador de camino para los humanos hacia Dios y su lugar terrenal en Roma, de ahí «camino de Roma», y, derivado del contexto entre «vía láctea» y los peregrinos y Santiago en Galicia, también «camino de Santiago». La confusión entre Galaxia y Galicia todavía pudo contribuir significativamente a este término conceptualizador.

Para completar esta visión cabe mencionar la identificación de la «vía láctea» con el camino que Odín trazó en su caza salvaje. La variante cristiana serían los ejércitos celestiales, que seguían a su capitán Miguel y utilizaba dicho camino como vía de guía y del ejército. En la mitología germánica de la Europa antigua todavía se encuentra el término *Irmen* / columna de Irmen, que a su vez remite a Sajonia. En este contexto tribal se trata de un santuario en forma de una columna de madera, que supuestamente se creó como una reproducción de la columna que sustenta el mundo en el espacio. En 772 Carlomagno destruyó el *irmingsul* (columna de Irmin) en la fortaleza fronteriza de la Eresburg (Westfalia), despojando a los sajones de uno de sus elementos de identificación. Al igual que en el caso de los celtas aparece aquí en el ámbito sajón un palo de madera como símbolo del eje celestial, *columna universalis quasi sustinens omni*, como lo formuló —según se transmite— Tácito.

Como «Interpretatio Romana» de la representación del eje celestial aparece en la época romana la construcción de columnas de Júpiter (Júpiter con rueda de sol) en Gallia y en la región central del Rin. Además existe otra comunicación simbólica entre el cielo y la tierra: la escalera de Jacobo el Viejo (1 Moisés 28, 12-13).

¡El camino de Iring como camino en la tierra como en el cielo! Este motivo es transformado en





testimonios pictóricos posteriores del siglo XII: en una tabla en el techo inclinado del relicario/sarcófago de Carlomagno, acabado en 1215 en Aquisgrán y en una miniatura de manuscrito en el Pseudo-Turpin de Avignon que destaca expresamente la reciprocidad de la caminos del cielo y en la tierra. En la cinta de escritura circular se puede leer: *Caminum stellarum: iter stellarum sancti Iacobi, seu caminum* (Ms. 1379 Bibl. Municipal de Avignon).

¿De quien?

Repito: «Y en seguida vio en el cielo un camino de estrellas —y sigo— que empezaba en el mar de Frisia y, extendiéndose entre Alemania e Italia, entre Gallia y Aquitania, pasaba directamente por Gascuña, Vasconia, Navarra y España hasta Galicia».

¿Por qué razón no conocía Widukind de Convey esta tradición? Su ignorancia en este sentido probablemente se deba al aislamiento y la situación de lejanía de los territorios de asentamientos y con ello la pertenencia a un ámbito de mentalidad distinta. Las tempranas formas de lenguas de Turingia y Sajonia se ubican bastante centradas en la geografía centro-alemana, las regiones costeras del Mar del Norte, sin embargo, no se alcanzan. La imagen del camino de estrellas celestial con su proyección en la tierra —en el Pseudo-Turpin de modo sensato se encuentra en la costa norte donde se ubica Frisia— probablemente proceda en la tradición del noroeste germano a través del Canal de la Mancha.

El período anglosajón en la historia y cultura clerical de Inglaterra (en el sur, centro y este del país, así como en el sudoeste de Escocia) se extiende desde el siglo V / VI hasta el año 1066. El término colectivo «anglosajón» abarcaba a anglos de Jutlandia, anglos y antiguos sajones e inmigrantes llegados de territorios frisios. También en este caso se puede partir de estructuras comunes que disponían de modelos similares en la «gestión

de mitos». Como uno de los antecesores del «*iter stellarum*» se ofreciera por ejemplo la estrella que vio el rey Uthier Pendragon (410-495 después de Cristo) y que le motivó a luchar contra los sajones. En la narración que pertenece al círculo de sagas alrededor del rey Artus, la estrella tenía una cola, fue por lo tanto un cometa, y en la punta de la cola se encontraba un globo de fuego, similar a un dragón, de cuyas fauces se levantaban dos rayos. Uno señaló contra Francia, otro contra Irlanda. Este rayo se volvió a dividir en siete rayos. La crónica de Geoffrey de Monmouth del siglo XII relata sobre este asunto.

No obstante, se plantea la pregunta de quién pudo conocer esta mitología y quién la pudo transferir. Transferencia en cuanto consideramos que la persona o las personas en cuestión pertenecían al círculo de clérigos en la catedral (Scriptorium) de Santiago. Se trataría seguramente de personas que conocían tanto Frisia, donde comienza el «*iter stellarum*», y que ya en tiempos del imperio romano pertenecía al círculo anglo-sajón con influencias de Jutlandia. Es posible que el autor del Pseudo-Turpin tome a Frisia como punto de referencia territorial situado más al norte para comenzar desde allí el camino hacia Santiago. Las incursiones de los normandos de la época carolingia tardía han dejado profundas huellas en las tradiciones del país así como en fuentes jurídicas, sagas y mitos. Asimismo habrán tenido recepción profundamente en la «Memoria» de sus vecinos casi directos, los normandos. Los normandos como recientes cristianos se mostraron como miembros especialmente activos de la reforma de los monasterios del siglo XI y ya participaban desde los momentos iniciales en la Reconquista. También se encontraban entre los primeros peregrinos al sepulcro del Apóstol en Santiago, que a su regreso fundaron varios monasterios de la reforma. No resulta extraño que actualmente tanto los franceses como los ingleses consideren a estos peregrinos procedentes de sus respectivos países, dado que éstos tenían pertenencias y tierras a ambos lados del Canal. La estrecha relación entre normandos y anglos en el ámbito de la épica de los héroes se demuestra entre otros en que la lengua del manuscrito de Oxford de la antigua canción francesa de Rolando era al anglo-normando de la primera mitad del siglo XII. Son pequeñísimas huellas que se presentan y al que no se ha prestado la atención que se merecía si consideramos lo que hemos elaborado hasta ahora. Sacando una breve conclusión podría imaginarme que se podría tratar, en caso del autor del Pseudo-Turpin, de uno o más clérigos normandos que conocían tanto Frisia donde comienza el «*iter stellarum*» como las tradiciones anglosajonas.

¿Por que? y ¿Para quien?

Ellos fueron ayudados y dirigidos en Compostela por un círculo de personas interesadas y

con maniobras de despiste y de ocultamiento excelentes, que habían intentado crear una situación de intereses paneuropea con referencia a Santiago, que si bien intentaban asegurar sus privilegios con tradiciones de Carlomagno, al mismo tiempo, apelando a Santiago, pretendían fortalecer su exigencia de la iglesia del apóstol frente al Papado. Lo que me parece poco probable es, que en algún momento un clérigo del Poitou, de nombre y apellido Aimeric Picaud, considerado frecuentemente en la literatura como el autor del *Liber Sancti Jacobi / Codex Calixtinus*, y así mencionado allí apareciese en Santiago y entregase un Codex lujosamente elaborado y de valor incalculable. Detrás de esta empresa costosísima tenía que encontrarse un gran «scriptorium» con un equipamiento financiero apropiado. Únicamente las catedrales de las diócesis económicamente bien dotadas y monasterios ricos e importantes podían permitirse la línea de producción entera de un manuscrito iluminado. Al no existir para el *Liber Sancti Jacobi* en las fuentes conocidas hasta ahora ningún tipo de indicio acerca de los costes, se podría tratar en caso de la creación del Codex de una acción que fue ocultada en un contexto mayor dentro de otros grandes proyectos, con el fin de desplazar actividades propagandísticas hacia el exterior, a otros centros o incluso regiones, e.d. de la *Historia Compostellana*, del *Cronicon Iriense*, del *Tumbo A* y *Tumbo B*, y más tarde (después de 1150) del *Privilegio de los Votos*.

De hecho, en Santiago existía un scriptorium de estas características y en Santiago se encontró en esos años «*tout le monde*». Y en el centro de los intereses encontramos al ambicioso arzobispo (a partir de 1120 / 21) Diego [II.] Gelmírez, «*Saint James's Catapult*» como le llamó el inglés Richard A. Fletscher. Entre la «élite» que agrupó Diego Gelmírez en su sede, deberían haber estado clérigos normandos con el plan territorial divino-mítico de su pertenencia en su cabeza. Desde 1116 por ejemplo, un «*Giraldus magister*» desempeñaba allí según la *Historia Compostellana* la función de «canónigo de la iglesia del santo apóstol» que probablemente procedía de Beuavais en la Picardía francesa entre regiones flamencas y normandas.

Fue el mismo prelado Diego Gelmírez que, por un lado, trajo clérigos franceses a Santiago para la reforma de los capítulos y con ello la mejora de calidad de los canónigos y de la vieja escuela episcopal y, por otro lado, también envió a sus clérigos a escuelas francesas, para estudiar «gramática». Tampoco habrán faltado los clérigos del norte de Francia en el cabildo de la catedral de Santiago, igualmente debido a las amenazas de Gregorio VII, que de ahí resultó que Alfonso VI había suprimido las liturgias hispanas y mozárabes, había animado a clérigos franceses que vengan en gran número sobre todo de Cluny a España con el propósito de realizar esta reforma y adaptar las condiciones españolas a las del resto de Europa,

además eliminó la «letra visigoda» e introdujo la «letra francesa». Desgraciadamente no se tiene constancia de demasiada información acerca del Diego Gelmírez de los últimos años que se veía implicado en luchas internas y externas de la Iglesia. Además a partir de 1129 se encontró medio paralizado y marcado de enfermedades. El rey Alfonso VII le traicionó varias veces, el cabildo se opuso a sus órdenes y la nobleza feudal de la región le humilló. Al igual se sabe poco acerca de sus órdenes al scriptorium y su organización de trabajo. Gelmírez se murió alrededor de 1139/1140. Como otro indicio más de la presencia de clérigos y escribanos normandos se puede considerar la influencia francesa-normanda aparente en la elaboración del *Codex Calixtinus*.

«El Señor... te ha elegido entre todos».

Fue Santiago quien dio la orden a Carlomagno de dirigirse a España, para liberar el camino y la tierra de Santiago de los infieles y visitar el sepulcro de Santiago. La «Tierra de Santiago» realmente existió y se refería a la pertenencia del propio «lugar sacro» y los bienes correspondientes. De la gestión se encargaban el reino y los duques de la región junto con los arzobispos desde Compostela.

Santiago Apóstol estableció la dirección, provocó la campaña. También mostró el camino de las estrellas. ¿Por qué eligió Dios a Carlomagno a través del mensajero Santiago? La figura de Carlomagno es representada en la amplia mayoría de los textos medievales —salvo algunas excepciones (Visio Wettini, por ejemplo)— positivamente e idealizada. Repito: Carlomagno frecuentemente es considerado, por error, como fundador de obispos, monasterios e iglesias, como generoso benefactor que otorgaba privilegios. En la época de creación del *Pseudo-Turpin* la representación de Carlomagno ya había pasado del «emperador histórico al mito de emperador». A esto se suma la evidente relación entre Carlomagno y Dios y los poderes celestiales. Un ángel, por ejemplo, le insta en la canción de Rolando a marchar sobre España y en la persecución del ejército de infieles después de la pérdida de la retaguardia en Roncesvalles, Dios para el sol a la plegaria de Carlomagno. Carlomagno era el emperador supremo, unido a Dios, que parecía predestinado a combatir y vencer a los infieles y monstruos con la ayuda de Dios que se manifestaba en milagros. ¿Cómo se produjo la unión entre Aquisgrán y Compostela con la proyección del camino tanto en el cielo como sobre la tierra? Como ya se ha mencionado más arriba, el apóstol Santiago se aparece a Carlomagno como mensajero del Señor y le da la orden. Con ello se sirve a los intereses del círculo de clérigos de Santiago. El texto parece estar orientado en función de intereses locales, aunque posteriormente fuese utilizado en la anexión de Compostela al este del reino franco para la canonización de Carlomagno por parte de los «Staufer». El *Pseudo-Turpin* debe ser comprendido —según mi entender— en primer lugar y sobre todo como escrito propagandístico

para el camino de peregrinación hacia Santiago de Compostela. ¿Quién sino podría tener algún interés y la osadía de instar al emperador la campaña a España, para asegurar la seguridad del camino al sepulcro de Santiago?

Volviendo por última vez a Roma y al Papado, resulta evidente que Roma no parecía dispuesta a fomentar una competencia apostólica, ya que Compostela se había convertido en demasiado poderosa por su colaboración con los clérigos de las órdenes francesas de carácter cluniacense o cisterciense. En el caso particular de Cluny se puede decir que poco después de la muerte de Alfonso VII (a partir de 1111 rey de Galicia, a partir de 1126 rey de León y Castilla, a partir de 1135 emperador, † 1157) las buenas relaciones con Cluny habían empeorado considerablemente, hasta desaparecer a mediados del siglo XII. La importancia de Cluny para la península ibérica radicaba sobre todo en su parte en la implementación de la regla benedictina en España y en su participación en una estrecha unión cultural, política y eclesiástica de la península ibérica al resto de Europa.

«Y conseguirte por ello una corona de inmarcesible gloria... Ahora, pues, marcha cuanto antes puedas, que yo seré tu auxiliador en todo; y por tus trabajos te conseguiré del Señor en los cielos una corona, y hasta el fin de los siglos será tu nombre alabado».

Se ofrece una recompensa doble, la gloria eterna en la tierra y en el cielo. A esto se suma la gloria póstuma. En principio, la corona en el cielo sólo le corresponde a los mártires, a los testigos de sangre, tal y como se puede observar en una imagen policromada de piedra de la época tardo-romana en color del apóstol Santiago coronado, contenido en el museo de la catedral. El propio *Codex Calixtinus* ofrece la interpretación en el relato del propio Liber III: «... y adornado con una estola púrpura y una corona, goza de la corte celestial con sus discípulos, él que protegerá a los desgraciados que se acojan a su invencible protección».

La corona como recompensa por los servicios más allá de la muerte también le fue prometida a Carlomagno y a los discípulos de Santiago, que según la tradición, encontraron un lugar en su mausoleo de mártires al lado de Santiago. En cualquier caso, Carlomagno tenía asegurada la gloria.

«Y después de ti irán allí peregrinando todos los pueblos, de mar a mar, pidiendo el perdón de sus pecados y pregonando las alabanzas del Señor, sus virtudes y las maravillas que obró. Y en verdad que irán desde tus tiempos hasta el fin de la presente edad».

Este censo utópico de peregrinos se muestra como real en el sermón «Veneranda dies», lo que supone un argumento más a favor del «engranaje» de las partes del *Codex Calixtinus*. En alegaciones enciclopédicas de casi todas las «gentes» conocidas en el siglo XII, incluidos pueblos ya desaparecidos, toda la alta sociedad fluye hacia el santuario glo-

rioso en el lejano occidente al borde del «Orbis christianus». La visión de Carlomagno en el *Pseudo-Turpin* también revela la enorme seguridad en sí mismo de los obispos de Santiago que habían creado una región amplia de poder al borde de la ya existente provincia eclesiástica de Braga a través de la apropiación del poder del arzobispado y con nuevos obispos de diócesis bajo el arzobispo en el devenir de la Reconquista. Se tenía que tratar del mito más poderoso al este de los Pirineos, que fuese llamada para ayudar a Santiago, tenía que ser Carlomagno.

Conclusión

A partir de la época de los carolingios comienza la era de las visiones políticas en el sentido que los intereses políticos eran cada vez más relevantes. Surge un tipo de visiones, que se identifica claramente como ficción y se aleja notablemente de la base de las experiencias a nivel religioso.

En la «Visio Caroli Magni» se encuentran muchos acontecimientos que ocurrieron con anterioridad. La orientación propagandística de la visión queda claramente demostrada. Si bien se enumeran los hechos siguientes para la glorificación de Carlomagno, es Santiago y su sepulcro en Compostela lo que prima en el centro del texto y en su orientación. Según mi opinión, todos los datos y hechos indican que esta visión fue compuesta y escrita en la primera mitad del siglo XII en Compostela, magnífico y universal centro de peregrinación. La Europa occidental se autodefinió a través de la peregrinación a Santiago de Compostela y del mito en torno a Carlomagno, un mito que se realiza entre otro y es evidentemente europeo y medieval.

(Madrid, 30 de Noviembre de 2006)



El **Seminario José Antonio Cimadevila Covelo de Estudios Jacobeos** constituye en Madrid un lugar de reflexión sobre el Camino de Santiago y toda la diversa y rica realidad que el fenómeno de la Peregrinación ha creado a lo largo de los siglos. Nuestro Seminario abre sus puertas a cuantos ámbitos de conocimiento: historia, arte, geografía, filosofía, teología, legislación, sociología, naturaleza, ingeniería, etc, puedan ayudar en el estudio y conocimiento de la realidad jacobea. En la edición del año 2006, del 27 al 30 de noviembre, hemos contado con la participación de los siguientes conferenciantes.



José Luis Abellán (Madrid. 1933). Catedrático emérito de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Presidente del Ateneo Literario y Artístico de Madrid. Premio Nacional de Ensayo (1981). Está en posesión de la Encomienda de Alfonso X el Sabio (1999). Su especialidad más destacada es la de «historiador de las ideas». Autor de obras como: *El Erasmismo Español*; *El exilio como constante y como categoría*; *Sociología del 98*; *La idea de América: origen y evolución*; o la monumental *Historia Crítica del Pensamiento Español* (7 vol.; 1979-1992), en cuyo primer volumen trata del mito de Santiago. Conferencia: «Santiago: las dos caras del mito».

Antonio Bonet Correa (La Coruña. 1925). Catedrático emérito de Historia del Arte de la Universidad Complutense de Madrid. Premio Nacional Menéndez y Pelayo (1957). Académico de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando y director de su Museo, así como miembro de otras Academias españolas y extranjeras. Su especialidad es el «Barroco». Autor de obras como: *La arquitectura en Galicia durante el siglo XVII* (1965); *Arte pre-románico Asturiano* (1967); *Andalucía barroca* (1978); *Santiago de Compostela: la vía del peregrino* (1985); *El urbanismo en España e Hispanoamérica* (1991); *La Plaza del Obradoiro* (2003). Conferencia: «La cultura barroca y el Camino de Santiago».



José María Díaz Fernández (Mondoñedo, Lugo. 1930) Sacerdote. Licenciado en Teología. Archivero de la Catedral de Santiago (1972), Canónigo de la misma (1975) y Deán (2006). Fundador de la Biblioteca Jacobea de la Catedral de Santiago (2003). Fue el *alma mater* de la gran exposición «Santiago y América» que para el Año Santo de 1993 organizó la Xunta de Galicia en el monasterio de San Martín Pinario (Santiago de Compostela), empresa que le llevó a recorrer toda América en aquellos años precedentes. Sus obras: *Santiago y América* (Coordinador, catálogo exposición, 1993); *Santiago, Europa y América* (1999). Conferencia: «Santiago y la evangelización de América».

Robert George Plötz (Nürnberg, Baviera, Alemania. 1942). Doctor en Filosofía. Director del Museo Regional de Etnografía de la Baja Renania, Kevelaer (1979). Peregrino. Presidente de la Deutsche St. Jakobus-Gesellschaft (Aquisgrán). Colaborador y asesor museístico en grandes exposiciones internacionales, como las jacobeanas: «Santiago de Compostela. 1000 Ans» («Europalia». Gante, 1985) y «Santiago. Camino de Europa» (Santiago, 1993). Co-editor de la serie científica alemana: *Jakobus-Studien* (11 vol.) y co-autor de *Camínaron a Santiago. Relatos de peregrinos al fin del mundo* (Santiago, 1998), ambas en colaboración de Klaus Herbert. Conferencia: «Iter stellarum: la visión de Carlomagno en el *Codex Calixtinus*».



A nuestros conferenciantes agradecemos su participación y sabiduría. Agradecimiento que también realizamos con sumo reconocimiento a: **Casa de Galicia en Madrid, Xunta de Galicia, Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago** y revista **Peregrino**, que de manera generosamente jacobea nos acogieron, asesoraron y colaboraron para que el Seminario y estas *Actas* sean realidad.

