



**FERNANDO LÓPEZ ALSINA  
HENRIQUE MONTEAGUDO  
RAMÓN VILLARES  
RAMÓN YZQUIERDO PERRÍN  
COORDINADORES**

# **O século de Xelmírez**





## O século de Xelmírez

**Edita**

© CONSELLO DA CULTURA GALEGA, 2013  
Pazo de Raxoi · 2º andar · Praza do Obradoiro  
15705 · Santiago de Compostela  
T 981 957 202 · F 981 957 205  
correo@consellodacultura.org  
www.consellodacultura.org

**Proxecto gráfico**

Imago Mundi Deseño

**Imprime**

Grafisant, S.L.

Depósito Legal: C 1873-2013

ISBN 978-84-92923-53-3

**FERNANDO LÓPEZ ALSINA  
HENRIQUE MONTEAGUDO  
RAMÓN VILLARES  
RAMÓN YZQUIERDO PERRÍN  
COORDINADORES**

# **O século de Xelmírez**



**CONSELLO  
DA CULTURA  
GALEGA**

(a)

actas

# Presentación

O fomento de análises anovadas e interdisciplinares de grandes figuras da cultura galega é un dos obxectivos centrais do Consello da Cultura Galega. En tempos pasados foron Rosalía de Castro ou Ramón Otero Pedrayo, pero tamén Martín Sarmiento, Luís Seoane ou Álvaro Cunqueiro algúns dos autores merecentes de congresos científicos de longo alento. Nunca, ata hoxe, se afrontara a realización dunha actividade centrada no primeiro dos persoeiros da Galicia medieval, como é o caso do arcebispo Diego Xelmírez. A ocasión veu dada pola conmemoración do nono centenario da consagración do infante Afonso Raimundes como rei de Galicia, na catedral de Santiago, no ano 1111, da que foi gran promotor e protagonista o daquela aínda bispo Xelmírez. Novecentos anos despois, e co precedente da ambiciosa exposición *Compostela e Europa*, debuzada tamén na época de Xelmírez e que visitou lugares ben singulares da tradición xacobeá, como París ou Roma, antes de chegar a Compostela, o Plenario do Consello da Cultura acordou convocar este congreso, do que tiven tamén a honra de formar parte da súa comisión organizadora, canda excelentes expertos como Fernando López Alsina, Henrique Monteagudo e Ramón Yzquierdo Perrín.

A idea central do congreso foi a de reunir en Compostela os mellores especialistas na obra e no tempo de Diego Xelmírez, coa idea de analizar a súa excepcional biografía pero tamén a influencia que exerceu na Europa do seu tempo, tanto nas artes e nas letras, como no ámbito da política laica e, desde logo, da eclesiástica, na que se volveu un gran cabezaleiro. O elenco de convidados reunido no Consello non podía ser mellor, pois relatores participantes no congreso e que hoxe son coautores deste libro proveñen dos campos da historia, da historia da arte, da filoloxía latina e da literatura romanista, procedentes asemade de prestixiosas universidades europeas (Colonia, Liverpool, Núremberg, Porto), españolas (Autónoma de Barcelona,

Sevilla, Zaragoza), alén das universidades galegas da Coruña e Santiago e do Museo Arqueolóxico Nacional de Madrid. No nome dos organizadores e, desde logo, no meu propio, quero agradecerlles a súa contribución e presenza en Compostela. As sesións do congreso foron moi intensas e a pluralidade de enfoques disciplinares e de procedencias institucionais que logramos reunir naquel encontro ficaron ben patentes nos debates e, agora, nos textos que se publican e que espero que fagan xustiza á figura de Xelmírez e ao seu tempo. Un tempo excepcional, certamente único na historia de Galicia, de acordo coa opinión dun dos máis devotos biógrafos do prelado compostelán, Manuel Murguía, que alcumou esta fase histórica como «O século de Xelmírez». E así denominamos nós este libro dedicado á figura e ao século que o viu vivir, como un recoñecemento tanto ao biografado como ao seu biógrafo.

O arcebispo compostelán era consciente da dimensión histórica da súa executoria e da grandeza da obra que estaba a facer, tanto no plano eclesiástico como no propiamente político. De certo, tivo a habilidade de coroar a súa biografía cunha obra esencial para o coñecemento das súas xestas e benfeitos, que foi a *Historia Compostelana*, un dos libros fundadores, co *Liber Sancti Jacobi* ou *Codex Calixtinus*, da identidade cultural de Galicia. Primeiro arcebispo da sé metropolitana de Compostela, dignidade lograda en dura disputa coas sés de Braga e de Mérida, e figura principal dos reinos cristiáns das primeiras décadas do século XII, viaxeiro a Cluny e a Roma e promotor da monumentalización da cidade de Santiago con artistas e mestres traídos de diversos lugares de Europa, a figura de Diego Xelmírez encarnou como ningún outro príncipe eclesiástico ou civil coetáneo as liñas mestras dun tempo de grandes mudanzas. Para dicilo coas verbas de Manuel Murguía, nada relevante se tería feito despois do século de Diego Xelmírez, pois na arte e na literatura, na política e mesmo na estratexia política e relixiosa da época, algo do prelado compostelán se descobre en cada un dos grandes acontecementos da época que marcaron unha liña divisoria ou parteaugas no curso da historia. Para o caso que nos ocupa, o da historia das terras da vella *Gallaecia* regadas polos ríos Sil e Miño, a acción de Xelmírez supuxo adoptar unha vía «franca» ou ultrapirenaica, no canto de escoller unha vía «lusitana» cara á fronteira do sur, que tivo como principal resultado a formación do reino de Portugal e a incardinación da *Gallaecia* lucense no marco da monarquía leonesa e castelá. Pero tamén tivo a consecuencia de colocar

nun lugar único a cidade e a sé de Compostela e de facer das terras galegas un laboratorio onde se desenvolveu unha colonización do territorio guiada pola sabedoría das ordes monásticas francas, nomeadamente a asentada na abadía de Cluny. El foi un «notorious cluniophile», en palabras de Charles Bishko oportunamente lembradas por Ludwig Vones, pero tamén foi un debelador das posicións políticas e relixiosas da diocese de Braga e do condado portugalense.

A influencia de Xelmírez na historia do seu tempo foi máis que importante. Foi, no sentir de Murguía, a «única» que merece ser entendida como tal en toda a historia de Galicia. Como asevera un dos relatores deste libro, o profesor da universidade do Porto Luís C. Amaral, «o futuro das terras e das gentes a sul do Minho podía ter sido ben diferente», de non concorreren as políticas desenvolvidas por Xelmírez, os condes borgoñóns Raimundo e Henrique e, desde logo, os monarcas leoneses así como os influentes abades de Cluny e os papas de Roma. Foi unha constelación de figuras e de iniciativas que non é frecuente atopar no teatro da historia. Talvez algunha das súas apostas teña deitado unha longa sombra no resto da historia das terras do occidente atlántico da Península Ibérica. Pero polo menos temos a certeza de que, nunca de forma tan patente como daquela, a *Gallaecia* de ecos romanos e suevos non era unha periferia do continente europeo, senón un lugar central deste. Dado que a análise histórica tende a caer na irremediable tentación de emitir xuízos propios do «futuro pasado», como advertiu Reinhart Koselleck, non é de xeito considerar a obra do bispo Xelmírez polas consecuencias duns actos que nós coñecemos pero que el e os demais protagonistas daquela altura histórica non podían coñecer nin mesmo imaxinar.

A figura de Diego Xelmírez, con ser tan senlleira e mesmo única na historia de Galicia, goza dunha irregular fama. Xa no seu día se ocupou do asunto Santiago Montero Díaz, pero antes del foron nomes maiores da cultura galega, desde Benito Vicetto e Manuel Murguía ata Ramón Otero Pedrayo ou Alfonso R. Castelao, os que labraron esa fama de Xelmírez, ben como un traídor á causa galega ou ben como un gran príncipe da cristiandade. A súa executoria histórica reúne en si mesma, a partes iguais, tanto de grandeza como de maldición. Non deixou indiferente a ningún dos seus estudosos, pero tampouco os seus coetáneos inmediatos lle gardaron fidelidade. As súas cinzas fican en lugar ignoto e o seu recordo, na propia cidade que tanto engrandeceu,

limitase a unha humilde rúa que levou durante moitos séculos o popular nome de «Rego de auga». Con todo, seguen en pé as obras e pazos, rúas e fontes cuxa construción promoveu, seguen manando auga os libros que alentou e a súa figura continúa a ser tan interesante como controvertida. Talvez sexa esta a maíca que debe pagar quen aspirou a estar por riba dos tempos que lle tocou vivir, que tal foi o caso do arcebispo Diego Xelmírez.

**Ramón Villares**

Presidente do Consello da Cultura Galega



**actas**

**Índice**

- 6 **PRESENTACIÓN**
- 15 **HISTORIA**
- 17 **As sedes de Braga e Compostela e a restauração da metrópole galaica**  
Luís Carlos Amaral
- 45 **Diego Gelmírez y el trono de Hispania. La coronación real del año 1111**  
Ermelindo Portela Silva
- 75 **El papado en el tiempo de Gelmírez. Constancia y variación**  
Klaus Herbers
- 93 **Diego Xelmírez et les courants de la politique ecclésiastique de son temps**  
Ludwig Vones
- 117 **ARTE**
- 119 **La pintura románica en el Antiguo Reino de Aragón. Intercambios estilísticos e iconográficos**  
M.<sup>a</sup> Carmen Lacarra Ducay
- 151 **Fascinación de Occidente por Bizancio en las artes suntuarias de los siglos XI y XII: iconografía y liturgia**  
Ángela Franco
- 207 **Diego Gelmírez y los inicios del Románico en Galicia**  
Ramón Yzquierdo Perrín
- 245 **Jaca, Toulouse, Conques y Roma: las huellas de los viajes de Diego Gelmírez en el arte románico compostelano**  
Manuel Castiñeiras
- 299 **CULTURA**
- 301 **Diego Gelmírez, las raíces del *Liber Sancti Jacobi* y el Códice Calixtino**  
Fernando López Alsina
- 387 **Nas orixes da lírica trobadoresca galego-portuguesa**  
Henrique Monteagudo
- 439 **Las reformas del siglo XII y su vertiente lingüística**  
Roger Wright
- 459 **La *Historia Compostelana* en el panorama de la historiografía latina medieval**  
Emma Falque



# HISTORIA



# AS SEDES DE BRAGA E COMPOSTELA E A RESTAURAÇÃO DA METRÓPOLE GALAICA\*

Luís Carlos Amaral

CITCEM, Faculdade de Letras,  
Universidade do Porto

\* O presente estudo constitui uma versão abreviada e revista dum tema que desenvolvemos longamente na nossa dissertação de doutoramento (Amaral 2007).



## INTRODUÇÃO

A leitura atenta de um qualquer manual de História Medieval peninsular, mais concretamente das páginas dedicadas ao período que decorreu, *grosso modo*, entre meados do século XI e meados da centúria seguinte, oferece aos leitores, mesmo aos mais informados, um cenário histórico de extraordinária complexidade. Duas impressões muito fortes colhem-se de imediato: por um lado, aquilo que poderíamos definir como uma espécie de aceleração do processo histórico, graças à qual um conjunto alargado de personagens e de sucessos relevantes estabeleceu entre si uma teia de relações invulgarmente dinâmica; e, por outro, a natureza efémera e a acentuada vulnerabilidade que, as mais das vezes, essas relações apresentaram. É óbvio que o que acabámos de dizer resulta, em larga medida, do carácter fragmentário, e, não raro, desconexo de boa parte dos vestígios documentais que sobreviveram até aos nossos dias. Mas outra razão de peso existe que muito tem marcado a visão historiográfica (especialmente a portuguesa) da época que aqui nos ocupa, a saber, a História posterior, mais especificamente, a própria fundação do reino de Portugal. O resultado de tudo isto imagina-se sem grandes dificuldades: procurou-se reconstruir, explicar, interpretar e até justificar este ou aquele facto, esta ou aquela atitude de determinada personagem, em função do seu concurso favorável ou desfavorável em proveito da ulterior afirmação da independência política portuguesa. Deste ponto de vista, o futuro não apenas ordena e esclarece o passado, como, sobremaneira, o legitima, conferindo-lhe um sentido e, conseqüentemente, legitimando-se também.

Enveredando por este caminho, o risco a que nos expomos, em particular quando a época seguinte se afigura especialmente *grandiosa*, é o de não conseguirmos apreender a identidade específica do período em estudo, aquilo que o caracteriza de forma mais profunda. O tema que nos propomos abordar integra-se perfeitamente neste enunciado. Sendo certo que muito do que ocorreu depois, muitas das acções e das formas de proceder que descobrimos na primeira fase da governação do infante Afonso Henriques (1128-1185) mergulham as suas raízes na administração dos condes portucalenses, não é menos verdadeiro que, tal como se apresentavam as relações de poder no interior da monarquia de Leão e Castela nos começos do século XII, o futuro das terras e das gentes a sul do Minho podia ter sido bem diferente. A formação do reino de Portugal

não foi, portanto, uma ocorrência historicamente inevitável e, menos ainda, um produto do acaso. Em consequência, explicar as origens deste processo implica, obrigatoriamente, um conhecimento prévio e alargado da História coeva galega, leonesa e castelhana, cenário primordial no qual se inscreve e ao qual pertence.

Não é fácil sintetizar um período histórico que englobou tantas e decisivas mudanças, que marcaram em definitivo a configuração posterior das sociedades ibéricas. Os séculos XI e XII presenciaram não só a afirmação e o desenvolvimento de comunidades e de regiões que haviam encetado o seu processo identitário ainda antes do Ano Mil, mas também o aparecimento de novos territórios e respectivos grupos humanos, que começaram a ostentar uma visível individualidade política. Não admira que, especialmente no plano político-militar, as forças e as tendências de unificação e de fragmentação alternassem entre si, como que ensaiando diversas, ou mesmo todas as combinações possíveis. E também não causa estranheza que, parafraseando Thomas N. Bisson<sup>1</sup>, a grande massa dos dependentes e dos súbditos olhasse tanto para os príncipes como para os monarcas e visse neles os seus naturais senhores e governantes, e aceitasse que duques e condes pudessem aspirar a transformar-se em reis.

A estes poderosos magnates, adestrados na chefia de terras e de homens e na guerra contra o Islão, a figura do monarca fazia sombra, mas não intimidava em demasia. De facto, ansiavam pelo poder, pela riqueza e pelo prestígio que a monarquia proporcionava. Ao longo do século XII, na Península Ibérica e no resto da Europa, iniciar-se-ia o duradouro processo de transformação desta realidade. De momento, porém, interessa-nos somente abordar um dos aspectos fundamentais que preludiou e concorreu de forma decisiva para a formação do reino de Portugal, a saber, o pleno restabelecimento da metrópole eclesiástica da antiga Galécia. Não tendo tido um percurso linear, este processo acabou por conduzir a uma quase total convergência dos interesses e dos objectivos da Igreja de Braga e da liderança política da terra portugalense, facto este incontornável quando procuramos compreender o acesso ao poder do jovem príncipe Afonso Henriques.

---

<sup>1</sup> Bisson 2009, pp. 84-85.

## 1. EM TORNO DA FORMAÇÃO DO CONDADO PORTUCALENSE

Numa primeira apreciação seríamos levados a concluir que o afastamento do bispo D. Pedro (1071-1091), em 1091, resultou duplamente nefasto para a diocese de Braga<sup>2</sup>. Originou não apenas um período de vacância, como também adiou, por uma década, a reposição da dignidade metropolitana. No entanto, apesar de formalmente correctos, estes factos encobrem uma outra realidade. Se é certo que até à chegada de Geraldo (1097/1099-1108) nenhum outro prelado sagrado foi colocado à frente dos destinos de Braga, não é menos verdade que a diocese foi administrada, pelo menos até finais de 1095, pelo experiente arce-diago e prior do cabido, Rodrigo Bermudes, entretanto eleito bispo de Braga<sup>3</sup>. Finalmente, logo nos inícios de 1099, senão mesmo desde meados de 1097, já Geraldo fora designado para a cátedra bracarense<sup>4</sup>.

Deste modo, o lapso de tempo em que a diocese ficou efectivamente privada de autoridade superior não excedeu em muito os três anos, podendo mesmo ter-se resumido a pouco mais de ano e meio. Esta constatação não significa que a última década do século XI decorreu sem problemas de maior para a Sé de Braga. Houve por certo dificuldades várias, mas nada que nos permita secundar a visão calamitosa que Bernardo, na sua *Vita Sancti Geraldi*<sup>5</sup>, traçou do estado em que

<sup>2</sup> Sobre este assunto consulte-se: Costa 1997-2000, vol. 1, em especial pp. 395-406; e Amaral 2007, em especial pp. 302-307.

<sup>3</sup> Acerca deste importante arce-diago bracarense veja-se o que escrevemos em: Amaral 2007, pp. 317-318, e especificamente a bibliografia citada na nota 298.

<sup>4</sup> Sobre a cronologia da chegada de Geraldo a Braga consulte-se: Costa 1991a, especialmente pp. 8-10; e Amaral 2007, pp. 382-384.

<sup>5</sup> Chegaram até nós duas fontes narrativas em latim, que relatam de forma desenvolvida aspectos diversos da vida de S. Geraldo. A primeira, mais importante, mais extensa e a mais divulgada entre os investigadores, é a citada *Vita Sancti Geraldi* da autoria do arce-diago Bernardo (PMH, Scrip., pp. 53-59), da qual existe uma tradução em língua portuguesa da responsabilidade de José Cardoso (*Vida de S. Geraldo*). A segunda é constituída pelas nove *lições* contidas no denominado *Breviário de Soeiro*, que eram lidas na Sé de Braga no dia da festa de S. Geraldo, celebrada a 5 de Dezembro. Na realidade, este breviário não é mais do que uma cópia quatorcentista de um breviário bracarense desaparecido, dos inícios ou dos meados do século XIV (Rocha 1980, pp. 497-499; *Breviário Bracarense de 1494*, p. 23 (da *Introdução* de Pedro Romano Rocha); e Costa 1991a, p. 11). As nove *lições* foram editadas por: Rocha 1980, pp. 503-509. Este autor, mesmo admitindo que as *lições* são uma variante da *Vita* (*ob. cit.*, p. 372), não deixou de colocar a hipótese de ambas as fontes constituírem recomposições distintas de um texto latino anterior, actualmente desconhecido (*ob. cit.*, p. 503). E isto porque, apesar de haver nos dois textos uma evidente consonância no desenvolvimento da narrativa, figuram nas *lições* certas passagens que não se encontram

se achava a cidade e a diocese no momento da chegada do novo prelado. O nível de desenvolvimento alcançado pelas estruturas eclesiais e senhoriais durante o episcopado de D. Pedro, apesar das suas manifestas limitações, desmente, em absoluto, que o panorama pudesse ser tão ruinoso ou ter-se degradado tão repentinamente na sequência da deposição do prelado<sup>6</sup>. Na realidade, o cenário desenhado por Bernardo com tintas muito negras foi intencional e servia ao seu confessado objectivo de descrever a vida e os milagres do «beati Geraldii Bracarensis Archiepiscopi»<sup>7</sup>. Ora, Bernardo, conterrâneo e fiel discípulo do Santo arcebispo, fora por ele nomeado arcebispo da Sé de Braga<sup>8</sup>, vindo mais tarde a alcançar a dignidade episcopal na diocese de Coimbra (1128-1146). O seu depoimento assume, portanto, um duplo e privilegiado estatuto, que decorre do facto dele ter sido testemunha presencial de vários dos acontecimentos que narra e, ao mesmo tempo, autor comprometido com o protagonista da história. O texto revela-

---

na *Vita*. Já para José Galdes Freire «as “lições” do Breviário são um resumo e uma reelaboração feita em Braga, com alguns elementos locais, para fins litúrgicos do original do arcebispo bracarense» (Freire 1990, p. 575; ver também pp. 576, 579). Por último, ainda de acordo com Pedro Romano Rocha, «les légendes des bréviaires bracariens manuscrits et de la première édition imprimée, ainsi que celles des bréviaires de Compostelle, Évora et Rio Covo», e também «la traduction portugaise de la vie de Saint Géraud qu'on trouve dans le *Flos Sanctorum*, édité à Lisbonne en 1513», todas mais resumidas, dependem, sem excepção, da versão do *Breviário de Soeiro* (*ob. cit.*, p. 503).

Dispomos presentemente de uma edição fac-similada do primeiro breviário impresso, *Breviário Bracarense de 1494*, encontrando-se o texto relativo a S. Geraldo nas pp. 629-632, e também de uma edição contemporânea do conjunto de 34 narrativas dos santos *Extravagantes* (acrescentado ao *Flos Sanctorum* publicado em 1513), *Ho Flos Sanctorum em Lingoagê: os Santos Extravagantes*, achando-se a parte respeitante ao Santo arcebispo de Braga nas pp. 169-178 («A vida e fim do bemaventurado sam Giraldo, arcebispo de Braaga»).

Por último, refira-se que o estado ruinoso em que, segundo o arcebispo Bernardo, se encontrava a urbe e a diocese bracarense aquando da chegada de S. Geraldo, vem relatado especialmente no capítulo 5 da *Vita* (PMH, Scrip., *Vita Sancti Geraldii*, p. 54).

<sup>6</sup> Sobre este assunto consulte-se: Costa 1997-2000, vol. 1, pp. 255-412; e Amaral 2007, sobretudo pp. 241-354.

<sup>7</sup> «Cupientes minus eruditos ad fidei incrementa provehere, beati Geraldii Bracarensis Archiepiscopi vitam et miracula quae Deus omnipotens in ejus honore mundo hominibus exhibuit describere dignum duximos, quatinus ipsi tanti viri virtutibus auditis, ad eum imitandum zelo vitae similis accendantur» (PMH, Scrip., *Vita Sancti Geraldii*, prólogo, p. 53).

<sup>8</sup> «Ego vero Bernaldus natione Gallicus ad partes Bracarensum a Beato Geraldo ductus, et ab eodem ad archidiaconatus apicem in Ecclesia Bracarensi promotus [...]» (PMH, Scrip., *Vita Sancti Geraldii*, capítulo 36, p. 58). De acordo com Maria Cristina Almeida e Cunha, a sua actividade como arcebispo encontra-se documentada entre Maio de 1101 e igual mês de 1128 (Cunha 2005, p. 101).

-se, assim, como um verdadeiro panegírico, cheio de admiração e devoção pelo antigo mentor, integrando também todos os tópicos característicos da narrativa hagiográfica coeva.

Ao denegrir o estado de coisas anterior à chegada de Geraldo, Bernardo não só separava claramente as águas entre os dois tempos, como enfatizava a acção do novo prelado, que trouxera a *ordem* a uma terra mergulhada na *desordem*. Ao narrar os actos maiores do seu *herói*, o autor, consciente e inconscientemente, acabou por testemunhar também as importantes alterações em curso no Ocidente cristão peninsular e, de um modo geral, ao longo de todo o reino de Leão e Castela. *Francês* como Geraldo, a sua fidelidade ao espírito reformista gregoriano não pode ser posta em causa. Não admira, portanto, que a vida do beato Geraldo esteja recheada de acontecimentos que ilustram em abundância a aplicação dos princípios romanos. Por toda a obra perpassa, como verdadeiro fio condutor, a ideia de que estava em movimento uma autêntica *renovatio* na terra portuguesa, da qual era actor principal o agora arcebispo metropolitano de Braga, D. Geraldo. Acontece, porém, que a dita *renovatio* não se verificava apenas no plano eclesiástico, mercê da definitiva implantação da disciplina gregoriana. Também ao nível da organização política e militar e da articulação interna das elites dirigentes eram muitas e profundas as transformações em curso, desde os inícios da última década do século XI.

Esta afirmação remete-nos para a segunda consequência resultante da deposição do bispo D. Pedro, enunciada mais acima: o eventual retardamento de uma década na restauração do estatuto metropolitano de Braga. Como tivemos oportunidade de demonstrar em outro lugar, parece-nos muito claro que as ambições da diocese em relação à recuperação da sua antiga metrópole estavam votadas ao fracasso total, pelo menos a partir da conquista de Toledo (1085)<sup>9</sup>. A estrutura gizada pelo imperador e seus colaboradores para a Igreja hispânica não implicava necessariamente a reconstrução integral da velha ordem eclesiástica de tradição romano-gótica, e menos ainda no que respeitava aos direitos históricos de uma diocese marginal, situada bem próxima de uma fronteira relativamente calma desde a ocupação definitiva de Coimbra, em 1064. Neste contexto, o notório desfavor da conjuntura política e eclesiástica da monarquia leonesa enquadra e

---

<sup>9</sup> Consulte-se: Amaral 2007, sobretudo pp. 288-307.

explica devidamente o insucesso das iniciativas de D. Pedro. De forma rigorosa não deveremos falar, então, de um hipotético adiamento, mas antes do tempo necessário para que o processo histórico evoluísse e se desenvolvessem as condições favoráveis e indispensáveis à reformulação do problema.

Entre a precipitada atitude cismática de D. Pedro e a deslocação de Geraldo à cúria romana, a fim de receber o pálio e o privilégio das mãos de Pascoal II (1099-1118), verificaram-se assinaláveis transformações no Noroeste peninsular, suficientes para diluírem a memória do primeiro facto e tornar conveniente o segundo. Tal como em outros momentos do passado, só as importantes alterações verificadas no interior dos territórios dominados por Afonso VI (1072-1109), nos finais do século XI e inícios da centúria seguinte, permitiram a Braga reorientar os objectivos da diocese no quadro da Igreja hispânica<sup>10</sup>.

Do ponto de vista político-militar, a década que sucedeu à derrota sofrida em Zalaca (23 de Outubro de 1086) frente à coligação de almorávidas e andaluzes, representou para Afonso VI uma fase conturbada da sua governação, assinalada por graves contrariedades. Aos problemas externos somavam-se velhas questões internas que, de tempos a tempos, teimavam em reacender-se. Liderada pelo conde Rodrigo Oveques e com a hipotética cumplicidade do bispo compostelano D. Diogo Pais (1071-?), a rebelião galega de 1087-1088 tinha claras motivações políticas e, talvez, eclesiásticas, e reflectia não só o complexo processo de integração dos territórios mais ocidentais no conjunto da monarquia de Leão e Castela, mas também certos «asuntos muy cercanos, muy relacionados con el control de bienes y de hombres, con el ejercicio y el beneficio cotidiano del poder»<sup>11</sup>. Afonso VI interveio de forma rápida e eficaz, prendendo o conde e destituindo o prelado. Porém, o conflito não teve uma célere e consensual decisão, acabando por arrastar-se durante vários anos. Mais do que reter os factos bem conhecidos que marcaram o seu curso, importa sublinhar que o conflito, para além das recorrentes

---

<sup>10</sup> Como se imagina, a bibliografia sobre o reinado de Afonso VI é já muito vasta, pelo que nos limitaremos a indicar aqui dois trabalhos que entendemos relevantes, nomeadamente no que respeita à contextualização da política eclesiástica do monarca e às suas múltiplas implicações: Reilly 1988; e Mínguez 2000.

<sup>11</sup> Portela Silva 1995, p. 50; ver também pp. 47-54. Acerca desta revolta consulte-se ainda: Reilly 1988, pp. 195-199; e Fletcher 1993, pp. 48-49. Este último investigador defende 1085 como o ano do levantamento (p. 48), ao contrário de Bernard F. Reilly que propôs 1087-1088 (p. 195), cronologia esta que adoptámos porque se nos afigura mais fundamentada.

tes questões de âmbito regional, traduz também os mal-entendidos entre Roma e Afonso VI, resultantes da aplicação prática dos princípios gregorianos.

A difícil convivência entre os poderes *estatais* e a versão romana da *libertas ecclesiae*, numa região fortemente marcada por uma longa história de promiscuidade entre as duas esferas, acabou por exigir do monarca uma renovada estratégia. Na realidade, a evolução dos acontecimentos ameaçava gravemente o tipo de centralização favorecido por Afonso VI, tanto no plano político-militar como no eclesiástico, sendo certo que, neste último ponto, era seguramente a *demora* na aplicação dos princípios gregorianos aquilo que maior apreensão causava ao imperador. Ora, na fronteira meridional, mais exactamente na cidade e região de Coimbra, erguera-se um verdadeiro baluarte de moçarabismo, refractário a toda e qualquer diligência que implicasse o abandono das antigas tradições da Igreja hispânica, em particular no que respeitava aos costumes litúrgicos e à vida religiosa<sup>12</sup>. Sustentado no bispo D. Paterno (1080-1088)<sup>13</sup> e no clero catedralício e, sobretudo, no poderoso magnate Sesnando Davides (1064-1091)<sup>14</sup>, que governava o território beneficiando de uma alargada autonomia, este espaço transformou-se num sério obstáculo à política eclesiástica do monarca. Entraves como este levantados à implementação da reforma, diminuían, inevitavelmente, os efeitos integradores que uma Igreja *unificada* podia desenvolver em prol da *unidade* do reino. Já Gregório VII (1073-1085), aquando do processo de eleição do novo arcebispo de Toledo, aproveitara a oportunidade para definir com clareza o lugar que, no seu entendimento, competia ao prelado designado, ou seja, nada menos do que a cabeça da *Igreja do rei*, superintendendo a todas as Igrejas do reino<sup>15</sup>. Significa isto, portanto, que quer na perspectiva de Roma, quer na do monarca leonês, a unificação política e a eclesiástica eram processos convergentes que corriam em simultâneo e que deveriam fortalecer-se mutuamente.

<sup>12</sup> Acerca do papel de Coimbra e da sua região como centro de *resistência* de tradições e costumes moçárabes veja-se: David 1947, em especial pp. 426-429; Pradalié 1974, pp. 77, 78-79, 81, 82, 84-85, 87, 88-96; Mattoso 1987, em particular pp. 26-27; *idem* 1993, pp. 40, 41-43; Mattoso, Krus, Andrade 1989, pp. 133-134; e Silva 1993, pp. 579-580.

<sup>13</sup> Sobre as circunstâncias que envolveram a vinda de D. Paterno para Coimbra veja-se: Costa 1990, pp. 1315-1316; e *idem* 1991b, pp. 27-28.

<sup>14</sup> A propósito desta personagem consulte-se a bibliografia referida em: Amaral 2007, p. 142, nota 38.

<sup>15</sup> Consulte-se: Feige 1991, p. 65.

Neste contexto, e como muitas vezes sucede, a fracassada revolta galega acabou por abrir o caminho à inevitável intervenção e reforço da autoridade da coroa na zona mais ocidental do reino. Assinalámos já o pronto afastamento do conde Rodrigo Oveques e do bispo compostelano, processo este concluído em Março ou Abril de 1088. Entretanto, pela mesma altura, faleceu em Coimbra o bispo D. Paterno<sup>16</sup>, tendo Sesnando Davides promovido, de imediato, a sua substituição através da nomeação do prior do cabido, Martinho Simões. Este, porém, nunca viu reconhecida a sua eleição episcopal e, menos ainda, recebeu a respectiva sagração. Finalmente, em 25 de Agosto de 1091<sup>17</sup>, morreu o próprio conde Sesnando, e apesar da sua sucessão ter recaído em Martim Moniz, seu genro, membro da poderosa família de Riba Douro e homem forte do *partido* moçarabe, estavam criadas as condições suficientes para uma ampla acção régia.

Verdadeiramente, esta já havia começado a partir do momento em que Afonso VI colocara à frente da Galiza e dos condados de Portucale e de Coimbra o conde borgonhês Raimundo, senhor de Amous, entretanto casado com sua filha, a infanta D<sup>a</sup>. Urraca<sup>18</sup>. Estes factos ocorreram entre finais de 1090 e os inícios de 1091, e inscrevem-se no conjunto de iniciativas encetadas pelo monarca, no sentido de dar continuidade à reordenação política e eclesiástica da monarquia e de promover uma eficaz defesa dos territórios fronteiriços, acossados pela pressão crescente dos guerreiros norte-africanos e seus aliados. Com a nomeação de Raimundo para o governo da Galiza e a sua integração na família régia, Afonso VI procurava rentabilizar, em benefício da coroa, o auxílio franco, ao mesmo tempo que buscava responder, de forma enérgica e de uma só vez, a vários outros problemas. Restabelecer a paz política no seio da aristocracia galega era indispensável, assim como acelerar o processo de romanização das dioceses e das comunidades monásticas a norte e a sul do Minho. Neste sentido, o desaparecimento de Ses-

<sup>16</sup> Deve ter falecido entre Março e os princípios de Abril de 1088 (Costa 1990, p. 1317; e *idem* 1991b, p. 28).

<sup>17</sup> É esta a cronologia indicada na notícia do óbito do conde, registada na *Chronica Gothorum*: «Era 1129 (1091) octavo calendas septembris (25 de Agosto) obiit aluazil Domnus Sisnandus» (*Annales Portugalenses Veteres, Chronica Gothorum*, p. 300; e PMH, Scrip., *Chronica Gothorum*, p. 10).

<sup>18</sup> Especificamente sobre a conjuntura e as circunstâncias que rodearam a chegada do conde D. Raimundo à Hispânia, bem assim como acerca do seu casamento com a infanta D.<sup>a</sup> Urraca e da concessão do condado da Galiza e dos territórios portugalense e coimbrão veja-se: Reilly 1982, pp. 13-20; *idem* 1988, pp. 194-195, 217, 224, 228-229; Gamba 1997-1998, tomo I, pp. 477-482; e Pallares e Portela 2006, em particular pp. 29-40.

nando Davides viabilizara a colocação definitiva de um novo prelado em Coimbra. O eleito, D. Crescónio (1092-1098), antigo abade de S. Bartolomeu de Tui, representa, como sublinhou Bernard F. Reilly, uma clara escolha de Afonso VI e de D. Bernardo de Toledo (1086-1124), que acabou mesmo por sagrá-lo na catedral de Coimbra, na oitava do Pentecostes (23 de Maio) de 1092<sup>19</sup>. Aliás, a própria deslocação do primaz à cidade do Mondego nesta altura deve ser interpretada como uma iniciativa tendente a afirmar a sua autoridade e, conseqüentemente, a do rei, na região, bem como a legitimar o novo prelado. Nesta mesma linha de pensamento deve ser interpretada a presença do toledano na dedicação do altar-mor da catedral bracarense, ocorrida em 28 de Agosto de 1089, e o posterior afastamento do bispo D. Pedro<sup>20</sup>.

Seja como for, as consequências mais fundas e duradouras da reordenação promovida pelo imperador no Ocidente peninsular resultaram da nomeação do conde Henrique de Borgonha para o governo dos territórios situados entre o Minho e o Tejo, ou seja, os condados de Portucale e de Coimbra e o recém-formado *distrito* de Santarém<sup>21</sup>. Como é sabido, esta iniciativa revelara-se necessária face aos escassos resultados alcançados por Raimundo, sobretudo no plano militar<sup>22</sup>.

Apesar de não se justificar repetir aqui os bem conhecidos argumentos e factos avançados para fundamentar a designação do conde D. Henrique e a criação do Condado Portucalense, gostaríamos de sublinhar um aspecto que, por regra, não é devidamente tido em conta, ou seja, o significado da dimensão espacial da nova circunscrição. A atribuição de uma carta de foral a Santarém, nos finais de 1095<sup>23</sup>, constitui, talvez, a primeira acção concreta tomada por Afonso VI com o objectivo

<sup>19</sup> Reilly 1988, p. 238. Ainda sobre este assunto veja-se também: Costa 1990, pp. 1317, 1319-1320; e *idem* 1991b, pp. 29-30.

<sup>20</sup> Sobre estas questões veja-se a bibliografia referida na nota 2 e também: Costa 1991b.

<sup>21</sup> Acerca da concessão do Condado Portucalense a D. Henrique e D.<sup>a</sup> Teresa, tema que ocupou durante décadas um lugar central na historiografia portuguesa, veja-se a síntese que apresentámos em: Amaral 2007, pp. 372-378, bem como a bibliografia aí citada, nomeadamente no nota 44.

<sup>22</sup> Continua a ser esta a opinião mais comum entre os investigadores portugueses. A título de exemplo veja-se: Soares 1989, pp. 40-44; Mattoso 1993, pp. 32-33; Silva 1993, pp. 580-583; e Amaral 2007, pp. 366-372.

<sup>23</sup> Gamba 1997-1998, tomo II, doc. 133, pp. 340-343. Acerca desta carta foralenga consulte-se: Soares 1989, pp. 41-42, 44. Refira-se que, de acordo com Bernard F. Reilly, o ano da outorga deste diploma (1095) está errado. Em sua opinião, só pode ter sido concedido em 1093 ou 1094, mais provavelmente no último ano (Reilly 1988, p. 253 e nota 90).

de reforçar a fronteira. Ora, é impossível não estabelecermos uma relação directa entre este acontecimento e a separação administrativa dos territórios a sul do Minho do condado da Galiza. Acreditamos que as duas medidas foram pensadas em conjunto e de forma articulada, e faziam parte do objectivo mais alargado do monarca, no sentido de estabelecer uma nova unidade territorial claramente vocacionada para a defesa da fronteira. Desta interpretação se depreende, que a própria delimitação do novo condado abona em favor da circunstância militar, como tendo sido a mais ponderosa na decisão de Afonso VI. Temos, assim, que a protecção eficaz de Santarém e da linha do Mondego exigia recursos que deviam ultrapassar as capacidades das duas zonas, pelo que a associação do Entre-Douro-e-Minho revelou-se indispensável<sup>24</sup>.

Esta última região conhecia há várias décadas um significativo crescimento humano e material, que se traduziu no adensar da malha do povoamento, no desenvolvimento de uma autóctone e poderosa aristocracia guerreira e na reconstrução das estruturas eclesiásticas, em que pontificava, desde 1071, a restaurada diocese de Braga. Vários dos infanções e cavaleiros pertencentes às linhagens minhotas e durienses haviam já começado a expandir os seus domínios para as terras a sul do Douro, e não hesitaram em acompanhar Fernando I (1037-1065) aquando do avanço até ao Mondego. Não admira, portanto, que tenha sido um dos seus mais proeminentes representantes, Soeiro Mendes da Maia, o escolhido por Afonso VI e Raimundo para governar as praças ocupadas na margem direita do Tejo, em 1093<sup>25</sup>. O monarca não podia deixar de conhecer o essencial do cenário portugalense, donde resulta que a sua decisão, correspondendo embora a uma conjuntura específica, ditada pela guerra contra os muçulmanos, poderá ser classificada de tudo menos de arbitrária.

De facto, a História da Galiza e do Entre-Douro-e-Minho começara já a separar-se, nomeadamente no que tocava aos interesses mais imediatos das elites dirigentes. Resultava desta situação, como explicou José Mattoso, que o empenhamento militar de galegos e de portugalenses na guerra anti-islâmica tinha

---

<sup>24</sup> Esta mesma opinião é partilhada por vários autores, nomeadamente: Soares 1989, em especial pp. 45-48; e Mattoso 1993, p. 34.

<sup>25</sup> Sobre estes assuntos consulte-se: Reilly 1988, pp. 238-240; Soares 1989, p. 41; e Mattoso 1993, pp. 30-32.

de ser necessariamente desigual<sup>26</sup>. Ao reunir pela primeira vez, e sob a mesma autoridade, os condados de Portucale e de Coimbra, associando-lhes a praça de Santarém, verdadeiro baluarte da fronteira meridional, o monarca acabou por acelerar a articulação e complementaridade desses territórios, promovendo as respectivas aristocracias dirigentes, cujas ambições convergiam primordialmente no exercício continuado da guerra contra os muçulmanos. Com celeridade, a evolução dos acontecimentos consolidou a região do Baixo Minho como uma fronteira efectiva, ao mesmo tempo que foi diluindo o estatuto de barreira que o Douro corporizou durante séculos. No imediato, porém, e face aos desaires militares de Raimundo, o novo condado tinha de ser obrigatoriamente confiado a outra pessoa, até porque o monarca buscava também limitar as ambições políticas do seu genro. D. Henrique deve ter assumido, aos olhos de Afonso VI, o perfil conveniente para tão exigente tarefa, e, por isso, cumpriu percurso idêntico ao do senhor da Galiza: casou com uma infanta<sup>27</sup>, integrando-se na família real, e recebeu um importante domínio juntamente com alargados poderes de proveniência régia. Indissolavelmente relacionados entre si, a criação do Condado Portucalense, o matrimónio de D.<sup>a</sup> Teresa e D. Henrique e a concessão do condado representam, em suma, as mais significativas e duradouras medidas tomadas pela coroa, na sequência da nova fase de reorganização política, militar e administrativa empreendida nos territórios ocidentais do reino.

Observe-se ainda, que as iniciativas de Afonso VI, tendo originado uma estrutura administrativa e espacial nunca experimentada até essa data, conduziram, igualmente, à fixação no território de uma autoridade superior muito forte e intimamente associada à pessoa do monarca. Para além do âmbito dilatado da concessão, entre o imperador e o seu genro não havia qualquer instância intermédia de poder, o que, tudo junto, conferiu a D. Henrique uma enorme capacidade decisória, ou seja, uma alargada autonomia própria de um grande senhor feudal. Assim sendo, e à semelhança do que acontecia com a coroa, para quem o ordenamento superior dos assuntos da Igreja respeitava à governação geral do reino e derivava do exercício costumeiro da *iussio regis*, também nos casos do conde de

---

<sup>26</sup> Mattoso 1993, p. 34.

<sup>27</sup> Sobre o casamento de D.<sup>a</sup> Teresa e D. Henrique consulte-se: Reilly 1988, pp. 253-254; Soares 1989, pp. 55-64; e Gamba 1997-1998, tomo 1, pp. 482-483.

Borgonha e de sua mulher, o intervencionismo nas estruturas religiosas da terra portugalense constituiu parte inseparável das respectivas administrações. Ora, é precisamente este horizonte global que parece ter orientado as relações que os condes portugalenses desenvolveram com os prelados de Braga, independentemente dos objectivos de uns e de outros serem quase sempre conjunturais e, não raro, contraditórios, pelo menos de acordo com as nossas concepções actuais.

## 2. O RESTABELECIMENTO DA METRÓPOLE GALAICA

Pode hoje afirmar-se com segurança, que desde meados de 1096, senão mesmo antes, já D. Henrique estava casado com a infanta D<sup>a</sup>. Teresa e a governar o Condado Portugalense<sup>28</sup>. Os dois primeiros documentos que se conhecem da sua chancelaria, as cartas de foral concedidas aos povoadores de Guimarães e de Constantim de Panoias<sup>29</sup>, revelam bem que não hesitou em exercer prontamente os amplos poderes de que fora investido. Paralelamente, estes diplomas descobrem-nos uma das suas directrizes prioritárias, a saber, a promoção e fixação de antigas e novas comunidades urbanas e rurais no interior dos seus domínios. Mas logo no início D. Henrique evidenciou outra das linhas condutoras do seu governo: o favorecimento da aristocracia regional. Efectivamente, foi com este grupo que estruturou a administração do condado, e foi entre os seus membros que recrutou os oficiais mores da sua cúria<sup>30</sup>. Não deixou, portanto, de beneficiá-los e de lhes atribuir, pela primeira vez, elevadas responsabilidades políticas, solidificando a sua já forte implantação no território e incentivando o seu empenhamento na guerra contra os muçulmanos.

No que respeita ao âmbito eclesiástico, muito cedo os esforços de D. Henrique foram no sentido de implementar a difusão dos costumes beneditinos no seio das comunidades monásticas do Entre-Douro-e-Minho e de apoiar a reconstrução

---

<sup>28</sup> Modernamente é esta a cronologia mais consensual entre os investigadores. A título de exemplo consulte-se: Soares 1989, pp. 55-64; e Mattoso 1993, pp. 32-33.

<sup>29</sup> Respectivamente: DMP, DR, I, tomo I, doc. 1, pp. 1-3, doc. 3, pp. 4-6.

<sup>30</sup> A este propósito veja-se a terceira parte da *Introdução* de Rui Pinto de Azevedo à edição dos *Documentos Medievais Portugueses* (DMP, DR, I, tomo I, pp. CXV-CXVIII), e sobretudo os dados recolhidos por: Ventura 1992, vol. I, p. 46, vol. II, pp. 987, 990, 997, 999, 1000, 1001, 1002, 1004, 1005, 1007, 1011, 1012, 1018, 1020, 1021, 1024, 1025, 1027, 1028, 1031, 1033, 1034.

dos bispados portucalenses, e, muito em particular, do de Braga. Deste ponto de vista, a nomeação do bispo Geraldo, entre meados de 1097 e o começo de 1099<sup>31</sup>, assume-se como facto exemplar, na medida em que resultou da convergência e do equilíbrio estabelecidos entre diferentes interesses e vontades: de Afonso VI, de D. Bernardo de Toledo e de D. Henrique de Borgonha. Para este o assunto era mesmo primordial, uma vez que a reposição do poder episcopal em Braga, de alguma maneira representava o equivalente eclesiástico da própria constituição do Condado Portucalense. No seu entendimento, o poder efectivo de que dispunha, resultante da superior autoridade político-militar que o monarca lhe conferira sobre a região a sul do Minho, achava-se agora mais prestigiado e reforçado, graças à revitalização da principal instituição eclesiástica do território. D. Henrique era, nesta perspectiva, a pessoa mais interessada na presença de um bispo forte e colaborante em Braga. Consequentemente, não admira que a chegada de Geraldo tenha sido interpretada como uma nova restauração da vetusta diocese e, sobretudo, como uma restauração completa<sup>32</sup>.

Na realidade, quando Geraldo chegou ao território portucalense, a situação global do reino de Leão e Castela era já bem distinta da que fora uma década atrás. As mudanças verificadas tinham evoluído num sentido que podemos considerar como muito favorável para os interesses bracarenses, e não apenas em termos políticos. Tal como em outros momentos do passado, também nos finais do século XI e nos inícios da centúria seguinte, as alterações observadas na conjuntura política e religiosa garantiram a Braga as condições suficientes para reformular o seu papel na estrutura eclesiástica do Noroeste peninsular, e reivindicar definitivamente o seu estatuto de sede da metrópole galaica.

De acordo com o texto da *Vita Sancti Geraldi*, o anúncio oficial da reposição da dignidade metropolitana de Braga ocorreu no concílio de Palência, realizado em Dezembro de 1100, sob a presidência do cardeal Ricardo, abade de S. Vítor de Marselha e legado pontifício eventual<sup>33</sup>:

---

<sup>31</sup> Ver nota 4.

<sup>32</sup> A designação *restauração completa* quer significar que Geraldo conseguiu obter o pleno reconhecimento e a reposição da dignidade e da autoridade metropolitanas da sede bracarense, objectivo que, apesar de múltiplos esforços, o bispo D. Pedro não alcançara.

<sup>33</sup> Acerca deste concílio veja-se: Reilly 1988, pp. 299-301; García y García 1988, pp. 398-400; e Gamba 1997-1998, tomo I, pp. 545-546.

In Concilio enim Palentino, [...] Romanum privilegium in auribus omnium recitatum est, et justa tenorem ipsius privilegii Bracare metropolis suffraganei Pontifices venerabili Geraldo Bracarensi Metropolitano iustitia dictante et Cardinali praecipiente obedientiam et reverentiam promiserunt, et eum per Bracarensem provinciam incedentem tamquam proprium Metropolitanum in propriis sedibus honorifice susceperunt, et ei deinceps reverentiam exhibuerunt<sup>34</sup>.

O fundamental desta longa notícia encontra plena confirmação na importante bula *Experientiam vestram*, datada criticamente de 28 de Dezembro de 1099, e endereçada por Pascoal II aos «Hispaniarum Episcopis»<sup>35</sup>. Através deste diploma, que, com toda a probabilidade, foi apresentado por Geraldo no concílio palentino, o sumo pontífice ordenou a todos os prelados que, de acordo com o «antiquo jure cogoverit ad bracarensem metropolim pertinere, venerabili fratri vestro Guirardo, quem ejusdem urbis Metropolitanum, auctore Domino, constituimus, obedientiam sicut proprio Archiepiscopo debitam reverenter exhibeant»<sup>36</sup>. Menos reveladora, mas igualmente explícita, é a escritura da avultada doação do bispo D. Raimundo de Palência (1085-1108) ao respectivo cabido, outorgada no decurso do concílio, em 5 de Dezembro de 1100. No rol das subscrições, e para além da do cardeal legado e das de vários outros prelados e abades, surge a de S. Geraldo

---

<sup>34</sup> PMH, Scrip., *Vita Sancti Geraldi*, capítulo 6, p. 54.

<sup>35</sup> Publicada em Portugal por José Augusto Ferreira (Ferreira 1928, tomo I, p. 215), esta carta papal apresenta um intrincado problema cronológico, uma vez que no texto apenas figura o dia e o mês da sua redacção. Esta circunstância levou a que a maioria dos autores propusesse uma de duas datas para a sua emissão: 28 de Dezembro de 1099 ou 28 de Dezembro de 1101. Pela primeira opinaram: Reilly 1988, p. 273; e García y García 1988, p. 399; e pela segunda: Ferreira 1928, tomo I, pp. 214, 215, nota 1; Erdmann 1927, doc. 160, 5., p. 382; *idem*, 1935, p. 15; Feige 1991, p. 76, e Mansilla Reoyo 1994, tomo II, pp. 51-52. Em nosso entender o ano de 1101 está fora de questão, pois tudo leva a crer que o documento foi apresentado no concílio palentino que, como dissemos antes, decorreu em Dezembro de 1100. Sobretudo por esta razão optámos pelo ano de 1099 e também porque esta cronologia é a que melhor se coaduna com o ordenamento dos factos que estabelecemos.

Deve referir-se, por último, que aquando da edição do primeiro tomo do *Liber Fidei* (1965), Avelino de Jesus da Costa teve a oportunidade de se pronunciar sobre o assunto, sugerindo uma nova data, 28 de Maio de 1100, com base em argumentos que não poderão deixar de ser considerados em futuras análises deste diploma (*Liber Fidei*, tomo I, doc. 231, pp. 270-271, nota 1). Em suma, trata-se de uma questão em aberto que exige mais investigação.

<sup>36</sup> Ferreira 1928, tomo I, p. 215.

que, pela primeira vez, confirma como arcebispo num documento redigido fora da diocese bracarense<sup>37</sup>.

Apesar de tudo, o texto da bula *Experientiam vestram* apresentava-se demasiado vago no que respeitava à definição dos bispados sufragâneos de Braga, que, pura e simplesmente, não ficavam definidos. E estamos em crer que o mesmo devia acontecer na bula perdida com que Pascoal II restaurou a metrópole. Como muito bem observou Carl Erdmann, perante alterações tão profundas na estrutura administrativa eclesiástica, o Papado evitou resolver o assunto de uma só vez<sup>38</sup>. Sucessos imprevistos, no entanto, aceleraram o curso dos acontecimentos.

Em Novembro de 1102, D. Diogo Gelmires, bispo de Santiago de Compostela (1100-1140), deslocou-se a Braga à frente de uma importante comitiva, com o objectivo aparente de assegurar e afirmar os seus direitos sobre as terras do senhorio de Santiago localizadas a sul do Minho, em especial as igrejas bracarenses de S. Vítor e de S. Frutuoso. A boa recepção que lhe proporcionou S. Geraldo não o impediu de levar a cabo o verdadeiro e inconfessado motivo da sua viagem, ou seja, despojar Braga do seu mais valioso e prestigiado conjunto de relíquias. Este episódio, que ficou conhecido pela ingénua designação de *pio latrocinio*, foi objecto de uma notável descrição, expressamente redigida para a *Historia Compostellana* pelo arceidiago Hugo, dignitário da sede compostelana, fiel servidor de D. Diogo Gelmires e futuro bispo do Porto (1112-1136)<sup>39</sup>. O teor geral da narrativa de Hugo, testemunha presencial dos factos, obedece às características formais de uma *translatio*, o que parece querer significar que a motivação primordial da deslocação de D. Diogo Gelmires a Braga, não foi outra senão a de transferir para

<sup>37</sup> Consulte-se: Reilly 1988, p. 273; García y García 1988, p. 399; e Gamba 1998, tomo I, p. 546.

<sup>38</sup> Erdmann 1935, p. 15.

<sup>39</sup> A narrativa da viagem de D. Diogo Gelmires e da sua comitiva ao Condado Portucalense, na qual se inscreve o episódio do roubo das relíquias, encontra-se na *Historia Compostellana*, I (xv), pp. 31-36. Tanto quanto sabemos, existem em português duas traduções modernas deste texto, uma parcial da responsabilidade de Mário Martins (Martins 1957, pp. 54-57), e outra integral da autoria de António Matos Reis (Reis 2009 (27 de Outubro)).

Acerca do arceidiago Hugo e da redacção do citado capítulo da *Historia Compostellana*, e sobre as suas motivações e objectivos, veja-se: López Alsina 1988, pp. 60-61; e *Historia Compostellana*, pp. xiv-xv da *Introduction*, da autoria de Emma Falque Rey. A propósito do *pio latrocinio* pode ainda ler-se: Ferreira 1928, tomo I, pp. 114-119, 216-218.

Santiago as veneradas relíquias dos «sancti Fructuosi, Siluestri, Cucufati, Susane uirginis et martyris»<sup>40</sup>.

Face a tão gravosa situação, S. Geraldo dirigiu-se a Roma nos primeiros meses de 1103, a fim de apresentar as suas queixas contra o compostelano e encerrar o processo da restauração metropolitana<sup>41</sup>. Nada tendo obtido no que tocava à devolução das relíquias, conseguiu, ainda assim, que Pascoal II promulgasse uma sentença decisiva sobre a questão da metrópole, entregando-lhe o pálio e o privilégio correspondente e estabelecendo o rol das dioceses sufragâneas: Astorga, Lugo, Tui, Mondonhedo, Ourense, Porto, Coimbra, Viseu e Lamego<sup>42</sup>. Do ponto de vista dos interesses de Braga, esta viagem representou um importante sucesso, visível, sobretudo, na integração de Coimbra e dos bispados satélites de Viseu e Lamego na província bracarense, quando estas dioceses, situadas na antiga província da Lusitânia, dependiam, historicamente, de Mérida. Para S. Geraldo afigurava-se concluído, e em termos definitivos, o restabelecimento da metrópole de Braga, salvaguardado que estava o essencial das suas reivindicações e o seu domínio sobre as estruturas eclesíásticas da Galiza e do Condado Portucalese. Apenas ficara de fora a diocese compostelana, à qual o papa Urbano II (1088-1099) concedera o privilégio de isenção, em 1095<sup>43</sup>. Não passaram muitos anos, porém, até que a sempre volátil conjuntura peninsular revelasse a fragilidade do cenário construído no tempo do Santo arcebispo e demonstrasse que as decisões papais eram tudo menos irrevogáveis.

---

<sup>40</sup> *Historia Compostellana*, I (xv), p. 32.

<sup>41</sup> Sobre esta viagem de S. Geraldo à cúria romana e acerca dos seus resultados consulte-se: Ferreira 1928, tomo I, pp. 218-221; Erdmann 1935, pp. 16-19; e Feige 1991, pp. 76-77.

<sup>42</sup> Apesar de se ter perdido o privilégio outorgado por Pascoal II, Carl Erdmann reconstruiu o essencial do seu conteúdo, graças a um conjunto de fragmentos documentais posteriores que encontrou e publicou (Erdmann 1927, doc. 91 (17), p. 281, doc. 110 (17), p. 313, (25), p. 322; e *idem*, 1935, pp. 17, 19). O excerto do privilégio que integrava o rol das dioceses sufragâneas foi transcrito num extenso relatório sobre questões diversas entre as Igrejas de Santiago de Compostela e de Braga, lavrado em Tui, a 7 de Fevereiro de 1187, e enviado ao papa Urbano III: «Presentis itaque privilegii pagina iuxta petitionem tuam, karissime frater Girarde, Bracarensi metropoli Galletiam prouinciam et in ea episcopalium cathedralium urbes redintegramus, id est Austuricam, Lucum, Tudam, Mindonium, Auriam, Portugalem, Colimbriam, et episcopal(is) nomina nunc oppida Viseum et Lamecum» (Erdmann 1927, doc. 110 (17), p. 313; *idem*, 1935, p. 17, nota 3; e Ferreira 1928, tomo I, pp. 219-220).

<sup>43</sup> Sobre a complexa problemática que envolveu a transferência definitiva da sede episcopal de Iria para Compostela, em 1095, bem como acerca do significado dos vários privilégios então outorgados, consulte-se, por todos: López Alsina 1999.

Seja como for, a relação das dioceses sufragâneas afigura-se-nos extremamente favorável às pretensões de Braga, sobretudo pela inclusão de Coimbra e dos bispados dependentes de Viseu e Lamego na província bracarense, pelo que se torna difícil explicar todo este processo recorrendo, em primeiro lugar e em exclusivo, a argumentos de ordem eclesiástica. Mesmo aceitando que S. Geraldo preparou devidamente a sua deslocação a Roma, levando consigo documentos que sustentavam os seus objectivos —já Carl Erdmann sugeriu que a denominada *Crónica de Braga* foi redigida com esse propósito específico<sup>44</sup>—, para provar que os bispados de Coimbra, Viseu e Lamego deviam integrar a província galaica, não podia invocar muito mais do que a experiência do segundo concílio de Braga (572) e, sobretudo, a tradição contida nos textos do *Paroquial suevo* e da *Divisão de Vamba*<sup>45</sup>, mais precisamente nas versões destes documentos elaboradas, digamos assim, *ad usum ecclesiae Bracarensis*.

A dependência das dioceses referidas em relação a Braga —todas situadas a sul do Douro, nos limites históricos da antiga província da Lusitânia—, acontecera apenas durante a fase final do domínio suevo e prolongara-se, o mais tardar, até meados do século VII, altura em que foi reposta a divisão eclesiástica começada a erguer durante a romanidade tardia. Por conseguinte, o argumento da História afigurava-se muito precário, além de que o Papado, no que se refere a este tipo de assuntos, optou sempre por promover a reconstrução e a manutenção das estruturas religiosas herdadas do Baixo Império, revelando-se muito reticente a alterações profundas desse cenário. Acresce ainda que a colocação de Coimbra, Viseu e Lamego sob a tutela de Braga prejudicava directamente os interesses do próprio D. Bernardo de Toledo, a quem, em teoria, estava confiada a salvaguarda dessas dioceses, uma vez que a respectiva sede metropolitana, Mérida, não só não fora restaurada, como se encontrava ainda debaixo do domínio muçulmano. Razão bastante para acreditarmos que o restabelecimento da metrópole bracarense, nas condições em que se verificou, só pôde

<sup>44</sup> Erdmann 1935, p. 18, nota 2. A *Crónica de Braga* encontra-se publicada em: *Liber Fidei*, tomo I, doc. 20, pp. 40-42; e Costa 1997-2000, vol. II, doc. 69, pp. 428-429.

<sup>45</sup> O *Paroquial suevo* encontra-se publicado em: David 1947, pp. 30-44; e *Liber Fidei*, tomo I, docs. 10 e 11, pp. 16-24, tomo II, doc. 551, pp. [298]-[300]. A *Divisão de Vamba* acha-se editada em: *Liber Fidei*, tomo I, doc. 9, pp. 11-16.

concretizar-se porque contou com o apoio da sede toledana, ou, pelo menos, com a garantia de que a mesma não levantaria qualquer obstáculo.

Que a questão não era pacífica e, pelo contrário, poderia mesmo suscitar conflitos— como, aliás, o futuro demonstrou amplamente—, prova-se sem dificuldade através das cinco bulas que Pascoal II expediu de Latrão, no primeiro dia de Abril de 1103<sup>46</sup>. Pelos destinatários, pelos conteúdos e pela coincidência das datas, deduz-se que as cartas papais foram requeridas pessoalmente por S. Geraldo, a fim de ser dada plena satisfação às suas reivindicações. Interessam-nos particularmente as que o sumo pontífice dirigiu aos bispos D. Maurício de Coimbra (1099-1109) e D. Diogo Gelmires de Santiago de Compostela: pela bula *Noveris nos* exortou o primeiro «ut fratri nostro Geraldo ipsius ecclesie metropolitano debitam obedientiam reddas et ei ad chatedre sua bona redintegrandi adiutor et cooperador existas»<sup>47</sup>; e pela bula *Et fratrum relatione* ordenou ao segundo que devolvesse à Sé de Braga a parte das paróquias de S. Vítor e de S. Frutuoso, pelas quais a Igreja de Compostela recebera do rei Garcia II da Galiza (1065-1071) o mosteiro de Cordário, aquando da restauração da diocese bracarense (1071). No caso de D. Maurício tratava-se, portanto, de deixar bem claro que o bispado de Coimbra fora transferido para a província eclesiástica galaica, ficando o seu pastor vinculado ao metropolitano de Braga. É verdade que também nas bulas enviadas a D. Gonçalo de Mondonhedo (1070-1111/1112) e a D. Paio de Astorga (1099-1121), Pascoal II convidava os prelados a reconhecerem e a obedecerem ao arcebispo de Braga, apesar das suas dioceses nunca terem deixado de integrar a metrópole galaica. Porém, o objectivo principal destes dois documentos era, sobretudo, o de obrigar os respectivos bispos a restituírem a Braga certos patrimónios que mantinham indevidamente

<sup>46</sup> Bula *Strenuitatis tue* endereçada ao conde D. Raimundo da Galiza (*Liber Fidei*, tomo I, doc. 2, p. 6; e Erdmann 1927, doc. 3, pp. 156-157); bula *Iusticie ordo* endereçada ao bispo D. Gonçalo de Mondonhedo (*Liber Fidei*, tomo I, doc. 3, pp. 6-7; Erdmann 1927, doc. 4, pp. 157-158); bula *Et fratrum relatione* endereçada ao bispo D. Diogo Gelmires de Santiago de Compostela (*Liber Fidei*, tomo I, doc. 4, pp. 7-8; López Ferreiro, 1900, tomo III, apêndice XXI, pp. 67-68; e Erdmann 1927, doc. 5, pp. 158-159); bula *Conquestus est* endereçada ao bispo D. Paio de Astorga (*Liber Fidei*, tomo I, doc. 6, p. 10, tomo III, doc. 588, p. 10; e Erdmann 1927, doc. 6, pp. 159-160); e bula *Noveris nos* endereçada ao bispo D. Maurício Burdino de Coimbra (*Liber Fidei*, tomo I, doc. 7, p. 10; e Erdmann 1927, doc. 7, p. 160).

<sup>47</sup> *Liber Fidei*, tomo I, doc. 7, p. 10.

em sua posse, a saber, a igreja de S. Martinho de Dume no caso de Mondonhedo, e as terras de Ledra, Aliste e Bragança no caso de Astorga.

Já a bula endereçada a D. Diogo Gelmires tinha outras motivações e visava um alvo diferente. Uma vez que a obediência do compostelano a Braga estava fora de questão, em virtude do privilégio de isenção que a Igreja do Apóstolo recebera de Urbano II, Pascoal II limitou-se a instar D. Diogo Gelmires a devolver a Braga as parcelas que possuía das paróquias de S. Vítor e de S. Frutuoso. Estamos em crer, no entanto, que as reclamações apresentadas por S. Geraldo não eram exactamente estas, ou, melhor dizendo, não eram apenas estas. Não podemos duvidar que do ponto de vista de Braga, a posse total e efectiva daqueles patrimónios não só era legítima como se justificava plenamente, mercê do prestígio e da riqueza material dos dois templos. Nessa mesma altura, contudo, aquilo que mais preocupava a sede bracarense era o recente esbulho cometido por Gelmires, das principais relíquias depositadas nas igrejas de S. Vítor, de Sta. Susana e de S. Frutuoso, as quais o arcebispo Hugo, na *Historia Compostellana*, não hesitou em qualificar de «pretiosas [...] margaritas» e de «thesauro»<sup>48</sup>. A restituição integral das relíquias deve ter constituído, portanto, a reclamação maior que S. Geraldo formulou na cúria contra Compostela. Face a esta solicitação, a resposta papal foi cautelosa e diplomática.

Com efeito, o texto da bula *Et fratrum relatione* apresenta-se mais elaborado do que os das restantes quatro cartas, tendo o redactor deixado bem claro que o pontífice acolhera e ponderara devidamente as informações chegadas à cúria, certamente pela mão de S. Geraldo, decidindo em conformidade: «Et fratrum relatione accepimus et gestorum veterum lectione cognovimus»<sup>49</sup>. O veredito baseou-se, assim, em sucessos da História passada, mas não só. De facto, os acontecimentos ocorridos no momento da restauração de Braga, em 1071, levaram Pascoal II a não satisfazer as pretensões de Compostela sobre as igrejas de S. Vítor e de S. Frutuoso, reconhecendo a S. Geraldo o domínio pleno do coração da sua diocese. Contudo, aos olhos do sumo pontífice, a realidade do presente —ou seja, uma Igreja compostelana poderosa e em crescimento, dirigida por um bispo influente e fiel a Roma—, aconselhava-o a não referir e,

<sup>48</sup> *Historia Compostellana*, I (xv), p. 33.

<sup>49</sup> *Liber Fidei*, tomo I, doc. 4, p. 7.

menos ainda, reprovar explicitamente o roubo das relíquias, procurando antes, com este procedimento, encerrar o conflito e passar a Braga a mensagem de que a perda das relíquias representava uma espécie de *preço* a pagar pela recuperação das igrejas.

Aparentemente salomónica, a decisão de Pascoal II acerca dos assuntos que dividiam Braga e Compostela revela bem que não estavam em jogo apenas questões do foro eclesiástico. As investigações conduzidas há vários anos por Manuel Luís Real, a propósito do primitivo projecto da catedral bracarense, mostraram que «remontam precisamente à época de S. Geraldo as primeiras notícias que confirmam como estava em marcha um movimento destinado a criar em Braga um importante [...] santuário que se equiparasse aos principais centros de peregrinação europeus», sendo esta uma maneira «de justificar a sua tradicional condição de sede metropolitana, estatuto que havia interrompido com a invasão árabe e, agora, era cobijado por Santiago de Compostela»<sup>50</sup>. A busca por parte da grande diocese galega de um estatuto de excepção no seio da Igreja hispânica, levava-a a esforçar-se por retardar o processo de restauração de Braga, a procurar restabelecer em seu benefício a antiga metrópole da Galécia, e, agora, a neutralizar as tentativas da Sé bracarense no sentido de se converter em importante centro de peregrinação. O roubo das relíquias representou, portanto, mais um dos graves episódios que marcaram as conflituosas relações entre as duas poderosas dioceses do Noroeste peninsular.

A profundidade deste golpe, contudo, extravasou seguramente as fronteiras do cenário eclesiástico e religioso, uma vez que os seus reflexos não podiam deixar de se manifestar em termos políticos e económicos. Bastará recordar, como exemplo significativo, que grande parte do sucesso e do poder de D. Diogo Gelmires resultou dos abundantes meios financeiros de que pôde dispor, proporcionados pelo significativo crescimento do número de peregrinos que, oriundos de todos os cantos da Cristandade, rumavam ao túmulo do Apóstolo. Temos, pois, que a conclusão do processo de restabelecimento da metrópole de Braga, em 1103, bem como as várias disposições papais que daí resulta-

---

<sup>50</sup> Real 1990, pp. 475, 477; veja-se também p. 476. Acerca dos eventuais projectos de criação de um centro de relíquias em Braga, capaz de atrair peregrinos e concorrer com Santiago de Compostela, veja-se igualmente: David 1947, em especial pp. 477-479, e ainda pp. 473-476.

ram, derivaram não só da ponderação e do peso dos factores eminentemente eclesiásticos, mas também, e muito, das circunstâncias políticas conjunturais.

Em nosso entender, é sobretudo na configuração da *nova* província bracaraense, tal como foi estabelecida por Pascoal II, que melhor se vislumbram os condicionalismos ditados pela referida conjuntura. O rol das dioceses sufragâneas, ao incorporar Coimbra, Viseu e Lamego, permitiu a Braga ampliar a sua autoridade para sul do Douro, e fazê-la coincidir, mais ou menos, nessa região, com os limites do recém-formado Condado Portucalense. Uma tão grande convergência de interesses denuncia uma estratégia definida, quer em termos políticos quer espaciais, tendente a articular e a sobrepor as áreas das administrações civil e eclesiástica do território. Dito isto, não é difícil concluir que só uma personagem bem colocada como a do conde D. Henrique estava em posição de reivindicar e detinha os poderes necessários para influenciar tanto a coroa como o Papado —lembramos a sua estreita ligação a Cluny—, e, ao mesmo tempo, assegurar a passividade e/ou o recuo de forças tão influentes e enérgicas como as corporizadas por D. Bernardo de Toledo e por D. Diogo Gelmires de Compostela. A autoridade alargada de que desfrutava, e que soube fortalecer nos seus domínios, permitiu a D. Henrique não só intervir cada vez mais na cena política do reino de Leão e Castela, mas também adoptar um estilo de governação que muito se aproximava do do próprio monarca. Consequentemente, não estranha que detectemos semelhanças várias entre o tipo de relações que mantiveram Afonso VI e o primaz toledano e as que cultivaram D. Henrique e S. Geraldo<sup>51</sup>.

Resulta, portanto, que ao tentar reproduzir no seu senhorio a mesma articulação de forças que observava ao nível da monarquia, D. Henrique não podia prescindir do suporte de Braga e, por isso, não hesitou em promovê-la de acordo com os seus próprios interesses; assim procedeu na eleição de S. Geraldo, e assim parece ter procedido também, aquando da restauração da metrópole. Confrontámo-nos, desta maneira, com o primeiro ensaio, no território portucalense, de um modelo de organização política e administrativa, que defendia uma grande concordância entre os poderes e as fronteiras civis

---

<sup>51</sup> E algo de semelhante poderíamos dizer acerca do relacionamento entre o conde D. Raimundo e o prelado compostelano D. Diogo Gelmires.

e eclesiásticos. Mesmo que os limites da província bracarense excedessem em muito os do domínio confiado a D. Henrique, a verdade é que todo este estava, do ponto de vista religioso, sob uma única autoridade superior, cuja sede se situava bem no coração do condado. Com fases de maior ou menor relevância, e devidamente reequacionada, esta questão integrou, desde D. Afonso Henriques, as preocupações de sucessivos monarcas portugueses, ao longo da Idade Média.

É tempo de concluir. Os 20 anos que decorreram entre a morte do arcebispo S. Geraldo (5 de Dezembro de 1108) e a chegada ao poder do jovem infante D. Afonso Henriques (24 de Junho de 1128), revelaram-se decisivos no esclarecimento da situação política do Condado Portucalense, acelerando o processo de autonomia que veio a culminar na plena independência do novo reino de Portugal. A diocese de Braga assumiu, neste contexto, um papel fundamental, concorrendo decisivamente para que os interesses e objectivos eclesiásticos e políticos da larga maioria das elites do território fossem convergentes e, de um certo ponto de vista, acabassem mesmo por se confundir. A estruturação de um sólido poder político na região, na sequência da chegada do conde D. Henrique, proporcionou a Braga e aos seus prelados um suporte com o qual nunca tinham podido contar até então. As mudanças tornaram-se inevitáveis e com assinalável rapidez as reivindicações de Braga entrelaçaram-se com as exigências da aristocracia regional. Articulados de forma tão estreita os interesses das autoridades religiosas e civis, não causa estranheza que Braga, tendo em conta o seu passado histórico e a efectiva liderança das estruturas eclesiásticas a sul do Minho, procurasse preservar e afirmar um conjunto de direitos que entendia legítimos, em particular no território portucalense<sup>52</sup>.

Tudo isto processou-se, obviamente, com o permanente cuidado posto pelos prelados no fortalecimento da autoridade pastoral, cada vez mais cingida à disciplina romana, e do poder senhorial no interior da diocese. Tudo isto acabou por processar-se, também, num cenário de intermináveis litígios com os interesses toledanos e as sempre crescentes ambições de Compostela, e de vários enfrentamentos colaterais com outras dioceses. E tudo isto, finalmente,

---

<sup>52</sup> Sobre o crescente envolvimento da sede bracarense e dos seus prelados nas questões políticas do Condado Portucalense veja-se: Amaral 2007, em especial pp. 417-462.

decorreu em simultâneo com o amadurecimento dos *projectos* e aspirações autonómicas de certos sectores da aristocracia portugalense, que não demoraram em estimar conveniente às suas pretensões o desenvolvimento de uma *Igreja regional*, tanto quanto possível coincidente com o espaço que eles dominavam política, económica e militarmente<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Acerca da globalidade do processo histórico da formação de Portugal consulte-se o excelente e já clássico estudo de José Mattoso intitulado, significativamente, *Identificação de um País. Ensaio sobre as Origens de Portugal*, que representa, na actualidade, o mais importante e inovador contributo sobre a matéria (Mattoso 1995).

## FONTES E BIBLIOGRAFIA CITADAS

### FONTES

- ANNALES Portugaleses veteres*, ed. de Pierre David, em *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> Siècle*, Lisboa-Paris, Livraria Portugália Editora, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1947, pp. 257-340.
- BREVIÁRIO Bracarense de 1494*, intr. de Pedro Romano Rocha, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987 (reprodução em fac-símile do exemplar da Biblioteca Nacional).
- DMP, DR, I – *Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios*, vol. 1, *Documentos dos Condes Portucalenses e de D. Afonso Henriques. A.D. 1095-1185*, org. de Rui Pinto de Azevedo, 2 tomos, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1958-1962.
- ERDMANN, Carl: *Papsturkunden in Portugal*, Berlim, Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1927.
- HISTORIA Compostellana (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, LXX)*, estudo e ed. crítica de Emma Falque Rey, Turnhout, Brepols, 1988.
- Ho Flos Sanctorum em Lingoagê: os Santos Extravagantes*, ed. de Maria Clara de Almeida Lucas, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.
- LIBER Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae*, ed. crítica por Avelino de Jesus da Costa, 3 tomos, Braga, Junta Distrital de Braga, 1965-1990.
- PMH, Scrip. – *Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum. Scriptores*, vol. 1, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1856-1861.
- VIDA de S. Geraldo (Da autoria de D. Bernardo, Arcebispo de Braga, seu discípulo e valido)*, tradução, notas e posfácio de José Cardoso, Braga, Livraria Cruz, 1959.

### ESTUDOS

- AMARAL, Luís Carlos: *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (século IX-1137)*, Porto, edição policopiada, 2007.
- BISSON, Thomas N.: *The Crisis of the Twelfth Century. Power, Lordship, and the Origins of European Government*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- COSTA, Avelino de Jesus da: «Coimbra – Centro de atração e de irradiação de códices e de documentos, dentro da Península, nos sécs. XI e XII», em *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, vol. IV, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Universidade do Porto, 1990, pp. 1309-1334.
- *A Vacância da Sé de Braga e o Episcopado de São Geraldo (1092-1108)*, Braga, 1991a.
- *Dedicação da Sé de Braga, 28 de Agosto de 1089. Resposta a Bernard F. Reilly in «The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI. 1065-1109»*, Princeton University Press. 1988, Braga, Cabido Metropolitano e Primacial Bracarense, 1991b.
- *O Bispo D. Pedro e a Organização da Arquidiocese de Braga*, 2.<sup>a</sup> ed. refundida e ampliada, 2 vols., Braga, Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, 1997-2000.
- CUNHA, María Cristina Almeida e: *A Chancelaria Arquiepiscopal de Braga (1071-1244)*, Noia, Editorial Toxosoutos, 2005.
- DAVID, Pierre: *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> Siècle*, Lisboa-Paris, Livraria Portugália Editora, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1947.

- ERDMANN, Carl: *O Papado e Portugal no Primeiro Século da História Portuguesa*, Coimbra, Publicações do Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1935.
- FEIGE, Peter: «La primacía de Toledo y la libertad de las demás metrópolis de España. El ejemplo de Braga», em *La Introducción del Cister en España y Portugal*, Burgos, Editorial La Olmeda, 1991, pp. 61-132.
- FERREIRA, José Augusto: *Fastos Episcopais da Igreja Primacial de Braga (Séc. III-Séc. XX)*, tomo I, Braga, Edição da Mitra Bracarense, 1928.
- FLETCHER, Richard A.: *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*, Vigo, Editorial Galaxia, 1993 (1.ª ed. inglesa, 1984).
- FREIRE, José Geraldes: «Aspectos literários da *Vita Sancti Geraldii*», em *Actas do IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga. Congresso Internacional*, vol. I, *O Bispo D. Pedro e o Ambiente Político-Religioso do Século XI*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Faculdade de Teologia-Braga, Cabido Metropolitano e Primacial de Braga, 1990, pp. 575-579.
- GAMBRA, Andrés: *Alfonso VI. Cancillería, Curia e Imperio*, tomo I, *Estudio*, tomo II, *Colección diplomática*, Leão, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Archivo Histórico Diocesano de León, 1997-1998.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio: «Concilios y sínodos en el ordenamiento jurídico del Reino de León», em *El Reino de León en la Alta Edad Media. I. Cortes, Concilios y Fueros*, Leão, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Archivo Histórico Diocesano de León, 1988, pp. 353-494.
- LÓPEZ ALSINA, Fernando: *La Ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Ayuntamiento de Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, Museo Nacional de las Peregrinaciones, 1988.
- «Urbano II y el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela», em *El Papado, la Iglesia Leonesa y la Basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la Sede Episcopal de Iria a Compostela en 1095*, coord. de Fernando López Alsina, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 1999, pp. 107-127.
- LÓPEZ FERREIRO, Antonio: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, tomo III, Santiago de Compostela, Imp. y Enc. del Seminario Conciliar Central, 1900.
- MANSILLA REOYO, Demetrio: *Geografía Eclesiástica de España. Estudio Histórico-Geográfico de las Diócesis*, 2 tomos, Roma, Iglesia Nacional Española, Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1994.
- MARTINS, Mário: *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*, 2.ª ed., Lisboa, Edições «Brotéria», 1957.
- MATTOSO, José: «Os moçárabes», em *Fragments de uma Composição Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1987, pp. 19-34.
- «Dois séculos de vicissitudes políticas», em *História de Portugal*, vol. II, *A Monarquia Feudal (1096-1480)*, coord. de José Mattoso, [Lisboa], Círculo de Leitores, 1993, pp. 23-163.
- *Identificação de um País. Ensaio sobre as Origens de Portugal. 1096-1325*, vol. I, *Oposição*, vol. II, *Composição*, 5.ª ed. revista e actualizada, Lisboa, Editorial Estampa, 1995 (1.ª ed., 1985).
- MATTOSO, José, Luís KRUS e Amélia ANDRADE: *O Castelo e a Feira. A Terra de Santa Maria nos séculos XI a XIII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1989.
- MÍNGUEZ, José María: *Alfonso VI. Poder, expansión y reorganización interior*, Hondarribia, Editorial Nerea, 2000.
- PALLARES, María del Carmen e Ermelindo PORTELA: *La reina Urraca*, San Sebastián, Editorial Nerea, 2006.

- PORTELA SILVA, Ermelindo: «Galicia y la Monarquía Leonesa», em *El Reino de León en la Alta Edad Media*. VII, Leão, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Archivo Histórico Diocesano de León, 1995, pp. 9-70.
- PRADALIÉ, Gérard: *Les faux de la Cathédrale et la crise à Coïmbre au début du XII<sup>e</sup> siècle*, separata de *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tomo X (1974), Paris, Édition E. de Boccard, 1974.
- REAL, Manuel Luís: «O projecto da Catedral de Braga, nos finais do século XI, e as origens do românico português», em *Actas do IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga. Congresso Internacional*, vol. 1, *O Bispo D. Pedro e o Ambiente Político-Religioso do Século XI*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Faculdade de Teologia-Braga, Cabido Metropolitano e Primacial de Braga, 1990, pp. 435-511.
- REILLY, Bernard F.: *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca, 1109-1126*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI, 1065-1109*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- REIS, António Matos: «D. Diogo Gelmires e as terras sob a jurisdição do Arcebispo de Santiago de Compostela a sul do rio Minho», em *O Povo do Lima*, 1 de Setembro de 2009, 18 de Setembro de 2009, 12 de Outubro de 2009 e 27 de Outubro de 2009.
- ROCHA, Pedro Romano: *L'Office Divin au Moyen Âge dans l'Église de Braga. Originalité et Dépendances d'une Liturgie Particulière au Moyen Âge*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1980.
- SILVA, Maria João Violante Branco Marques da: «Portugal no Reino de León. Etapas de uma Relação (866-1179)», em *El Reino de León en la Alta Edad Media*. IV. *La Monarquía (1109-1230)*, Leão, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Archivo Histórico Diocesano de León, 1993, pp. 533-625.
- SOARES, Torquato de Sousa: *Formação do Estado Português (1096-1179)*, Trofa, Livraria Editora Sólivos de Portugal, 1989.
- VENTURA, Leontina: *A Nobreza de Corte de Afonso III*, 2 vols., Coimbra, Faculdade de Letras, 1992.

**DIEGO GELMÍREZ Y EL TRONO  
DE HISPANIA.  
LA CORONACIÓN REAL DEL  
AÑO 1111**

**Ermelindo Portela Silva**

Universidade de Santiago de Compostela



El 17 de septiembre de 1111 hubo fiesta grande, es decir, celebración litúrgica especialmente solemne, en el templo del obispo de Compostela. Se trataba, nada menos, que de ungir y coronar a un rey. Era el escogido para tan alta posición un muchacho, un niño aún, de entre seis y nueve años: el hijo del difunto conde Raimundo de Galicia y de la entonces reina Urraca. El maestro Giraldo, que se encargó de componer el relato escrito de los acontecimientos del día<sup>1</sup> lo hizo, pese a que seguramente dio forma a su texto definitivo algunos años más tarde, con precisión notable. De la ceremonia en la iglesia de Santiago recordó y anotó lo siguiente: que fue traído a la ciudad, con gran y noble pompa y con la alegría de todos, «el príncipe que próximamente iba a reinar»; que lo recibieron, en gloriosa procesión, el obispo, vestido de pontifical, y los demás clérigos con los ornamentos que les correspondían; que lo llevó el prelado ante el altar del Apóstol y que allí, de acuerdo con los cánones sagrados, lo ungió religiosamente en rey, le entregó espada y cetro y, una vez coronado con diadema de oro, hizo sentar al ya *regem constitutum* en la silla pontifical. Después, se celebró misa solemne según la costumbre. Quiso el cronista recordar también la fiesta profana que siguió a los actos sacros. Fue el escenario el palacio episcopal, adonde fue conducido el *regem nouum*, el nuevo monarca. Todos los próceres de Galicia estaban invitados a un real convite, en el que fue real dapífero —es decir, corrió con los gastos— el conde Pedro Fróilaz, fue alférez su hijo Rodrigo, ofreció los manjares al niño rey el yerno Munio Peláez, y Bermudo, otro hijo del conde Pedro, se encargó de que en todas las mesas se sirviera sidra y vino en abundancia. Y luego, satisfechos todos del banquete, se pasó lo que quedaba del día en himnos jubilosos y alegres

---

<sup>1</sup> La narración forma parte de su extensa colaboración en la crónica que conocemos con el nombre de *Historia Compostelana*. Para el manejo de esta fuente, base principal de nuestro estudio, nos hemos servido de la edición crítica del texto latino a cargo de E. Falque, *Historia Compostellana*, Turnholt, 1988 y de las traducciones al castellano de M. Suárez y J. Campelo, *Historia Compostelana o sea Hechos de D. Diego Gelmírez, Primer Arzobispo de Santiago*, Santiago de Compostela, 1950 y E. Falque, *Historia Compostelana*, Madrid, 1994. Se ha empleado también la edición electrónica (*Patrologia Latina Database*, Chadwyck-Healey Ltd., 1995) del texto latino de la edición de Enrique Flórez de 1791, incluida en el vol. 170 de la *Patrologia Latina* de J.-P. Migne. Se citará en lo sucesivo por las siglas HC, seguidas de la indicación del libro y capítulo que correspondan.

Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación «La formación de la monarquía feudal en Hispania. Sociedad y poder en la época de la dinastía de Navarra (1000-1135)» (HAR2012-31940), financiado por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad.

cánticos<sup>2</sup>. La ocasión, ciertamente, no era para menos, puesto que no todos los días ni todos los años se constituía un rey, se hacía un monarca nuevo.

De que era eso lo que había ocurrido, la constitución de un rey nuevo, no había duda alguna para los asistentes a los actos de aquel día de fiesta en Compostela. Tampoco la hay hoy para los historiadores de que lo que tuvo lugar entonces fue un acto de unción y coronación regias. Otra cosa distinta es decidir de dónde era rey el rey nuevo, cómo se llamaba su reino.

Antonio López Ferreiro consideró que Alfonso Raimúndez había sido, antes que rey y emperador de toda España, rey de Galicia. El título de su libro de 1885, *Don Alfonso VII, rey de Galicia, y su ayo el conde de Traba*, lo afirma sin ambages. En esa obra y en el tercero de los tomos de su historia de la catedral de Santiago, publicado en 1900, afirmó el canónigo historiador que, como inmediata reacción al matrimonio de Urraca con Alfonso de Aragón, Pedro Fróilaz hizo proclamar rey de Galicia al hijo de Raimundo de Borgoña, el mismo año de la muerte de Alfonso VI. Los apoyos de esta tesis son, sin embargo, muy débiles o solamente conjeturales<sup>3</sup>. Luego, al narrar y explicar el acto de coronación de 1111, López Ferreiro guardó silencio sobre el reino que había de regir el nuevo ungido y difuminó algunas evidencias, al atribuir sin fundamento al conde Fernando, pariente de la reina, la idea de sentar al niño rey, junto a su madre, en el trono de León<sup>4</sup>. La rotundidad de la afirmación de la proclamación como rey de Galicia contrasta con la ambigüedad mostrada respecto al sentido de la unción regia y, estando los dos hechos tan próximos en el tiempo, no extraña que la historiografía posterior haya tendido a fundirlos y confundirlos. En la perspectiva gelmiriana del asunto, que es la que nos importa, los dos estudios monográficos sobre el primer arzobispo compostelano dan al problema soluciones diferentes. Para Amselm Gordon Biggs, las dudas se suscitan a propósito de la legalidad del acto de 1111; pero su sentido es bien claro: lo que entonces se decidió fue coronar a Alfonso Raimúndez como rey de Galicia<sup>5</sup>. Para Richard Fletcher, las cosas son menos claras: cree

---

<sup>2</sup> HC, I, 66.

<sup>3</sup> A. López Ferreiro, *Don Alfonso VII, rey de Galicia y su ayo el conde de Traba*, Santiago, 1885, p. 11. El propio autor reconoce que no existe relato expreso de tal proclamación.

<sup>4</sup> A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. III, Santiago, 1900, p. 365.

<sup>5</sup> A. G. Biggs, *Diego Xelmírez*, Vigo, 1983, pp. 82-83.

inverosímil la proyección territorial gallega, se inclina por la asociación del niño rey al gobierno de su madre y mantiene algunas dudas acerca del conjunto de los acontecimientos<sup>6</sup>. En todo caso, las tesis de Fletcher no han sido suficientes para desbancar la idea de la coronación del hijo de Raimundo de Borgoña como rey en Galicia y de Galicia, que sigue siendo recurrente e incluso dominante en la bibliografía más reciente.

Me propongo estudiar el problema, siempre desde el ángulo de observación gelmiriano que adoptamos en esta reunión científica, situándolo en dos marcos explicativos diferentes: el marco ideológico, contemplado desde un punto de vista esencialmente estructural; el marco de la acción política, examinado principalmente en su evolución coyuntural.

Comencemos por la acción política. Las cosas vienen de atrás. A la altura de 1111, en modo alguno puede considerarse al obispo de Santiago, al que aún quedaban por delante tres décadas de vida, un bisoño en los asuntos públicos. Bien al contrario, acumulaba por entonces veinte años de experiencia en papeles de cierto relieve en la escena política del reino. En particular, el acompañamiento cercano y constante de la trayectoria hispana del noble borgoñón Raimundo de Amous le había permitido una familiarización intensa con cuanto, desde la década de los noventa del siglo XI, se había planteado, discutido y decidido acerca de la futura sucesión de Alfonso VI. Y, puesto que la coronación de 1111 tiene muy directas implicaciones con los problemas que trajo consigo la sucesión del conquistador de Toledo, podemos situar nuestro punto de partida en el momento en que el joven clérigo compostelano Diego Gelmírez es escogido para ocupar el puesto de canciller y secretario de Raimundo de Borgoña, una vez convertido éste, por deseo del rey, en conde de Galicia. No es del todo segura la fecha de esta designación real. Y no sería irrelevante su fijación precisa. A falta de precisiones absolutas, no están de más algunas consideraciones acerca de las certezas relativas.

El año 1090 venía siendo tradicionalmente aceptado como el del inicio de la importante función política de Raimundo en Galicia. El apoyo exclusivo de esta tesis es el privilegio otorgado por Alfonso VI, el 28 de enero de ese año, a favor del monasterio de Montesacro, en las inmediaciones de Santiago. Confirmante

---

<sup>6</sup> R. A. Fletcher, *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*, Vigo, 1984, pp. 167-168.

destacado del diploma, lo signa Raimundo, en efecto, como imperante en Galicia por gracia del emperador Alfonso<sup>7</sup>. Siendo así las cosas, el nombramiento del rey a favor del noble franco podía interpretarse como una muy significativa cesión de gobierno hecha por el monarca en reconocimiento de quien, prometido en esponsales con su legítima sucesora, ocupaba ya una relevante posición política con futuro aún más prometedor. La muerte del hermano menor de Alfonso VI, el rey García de Galicia, en la prisión del castillo de Luna, en marzo de ese mismo año, venía a reforzar la idea de la cercanía de Raimundo al trono y la perspectiva de su futura instalación en él, en la medida en que el conde desempeñaba sus funciones en el mismo espacio en que había ejercido su poder el monarca destronado. Se entendía también que el encargo hecho por el rey del gobierno en el amplio territorio occidental a favor de una persona de su entorno más próximo y de su plena confianza venía a resolver las dificultades que, para el control de Galicia, había conocido Alfonso VI en los años inmediatamente anteriores, manifestadas en la crisis que terminó con el encarcelamiento del obispo de Iria-Compostela, Diego Peláez, y, tal vez también, en la actitud levantisca de algunos aristócratas del área lucense. Todo encajaba de manera muy adecuada en una explicación que entendía al poderoso aristócrata borgoñón —para el que se abrían, en razón de los nuevos vínculos familiares anudados, brillantes perspectivas de futuro— como un eficaz instrumento usado por el monarca al servicio de sus designios políticos.

Pero el documento del monasterio de Montesacro es falso. Lo cree, con muy sólidos argumentos, su editor último, Andrés Gamba, para quien una estructura diplomática anómala y un conjunto de innegables anacronismos prueban que estamos ante un texto amañado en fecha indudablemente posterior<sup>8</sup>. De este modo, lo que puede afirmarse con seguridad, a partir de las evidencias disponibles, es que el primer testimonio fidedigno de la presencia de Raimundo de Borgoña en la Península es del año 1091<sup>9</sup> y que de su gobierno en Galicia no hay

---

<sup>7</sup> La suscripción, que figura a continuación de la del rey y antes de la de la infanta Urraca, a la que se le asigna la condición de *domini Raimundi maritata*, dice así: *Comes dominus Raimundus, imperans Galicie sub gratia imperatoris Ildefonsi, quod iustum est laudo et hoc caractere confirmo*. A. Gamba, *Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio*. II: *Colección diplomática*, León, 1997, doc. 104.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 270-271.

<sup>9</sup> B. F. Reilly, *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI*, Toledo, 1989, p. 240, nota 6.

prueba alguna anterior al año 1094<sup>10</sup>. Ahora bien, sobre estas nuevas bases, toda la construcción explicativa anterior amenaza ruina. Entre 1090 y 1094, el crucial asunto de la sucesión de Alfonso VI ha conocido, con el nacimiento del infante Sancho en el año 1093<sup>11</sup>, un cambio radical que, para el yerno del rey, significa, si no el colapso total, por lo menos un evidente oscurecimiento de las hasta ese momento claras perspectivas de futuro político. No estamos en condiciones de hacer afirmaciones rotundas; pero, en este nuevo marco, el nombramiento para el gobierno en Galicia ha de ser considerado no solamente a la luz de los estímulos de integración y colaboración que venían aduciéndose hasta ahora; se abre también la posibilidad de que hayan existido estímulos de marginación generados por el deseo de Alfonso VI de apartar al noble franco de la presencia permanente en la corte. Es decir, que la designación de Raimundo de Borgoña como conde de Galicia puede ser entendida no como el testimonio de la colaboración con el rey sino, tal vez, como la expresión del desencuentro entre ambos. De que, después del nombramiento, hubo tensiones conflictivas entre suegro y yerno podemos estar más seguros.

El documento de 1094 a que nos hemos referido, primero de los expedidos por la cancillería de Raimundo y Urraca, fue redactado por Diego Gelmírez en su condición de notario del nuevo conde de Galicia<sup>12</sup>. He señalado en otro lugar las especiales características de este y otros diplomas signados por el futuro obispo de Compostela en cumplimiento de sus funciones cancellescas<sup>13</sup>. Llama en ellos la atención el elevado rango del tratamiento que se da al conde gallego en los usos diplomáticos escogidos. Expresiones como *Ego Ramundus Dei gratia Comes et totius Gallecie dominus*, empleada en la suscripción de la

<sup>10</sup> A Gamba, *Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio*. I: *Estudio*, León, 1997, p. 481. El documento, al que luego hemos de referirnos, tiene fecha de 13 de noviembre y forma parte de los emitidos por el conde Raimundo, que figura en él como *totius Galletie dominus*. Gamba cree probable, pero sin concretar argumentos, que la decisión real de conferirle el gobierno del territorio gallego tuviese lugar en 1093 y no antes.

<sup>11</sup> Son consistentes las razones aducidas por Reilly para situar en ese año el nacimiento del infante, fruto de las relaciones del rey con la princesa andalusí Zaida. B. F. Reilly, *Alfonso VI*, cit., pp. 258-259.

<sup>12</sup> Es la donación que Raimundo y Urraca hacen a la sede de Coimbra del monasterio de Vacariza. *Portugaliae Monumenta Historica. Diplomata et Chartae*, Lisboa, 1867; Nendeln, 1967, doc. 813.

<sup>13</sup> E. Portela, «Diego Gelmírez. Los años de preparación (1065-1100)», *Studia Historica. Historia Medieval*, vol. 25 (2007), pp. 121-141.

donación de Vacariza, o la consideración, en las disposiciones conminatorias, de los preceptos del conde en el mismo nivel que los de los monarcas son expresión de una voluntad de afirmación política por parte del grupo creado alrededor de Raimundo de Borgoña. Ese grupo, del que forman parte los obispos Cresconio de Coimbra y Dalmacio de Compostela, puede considerarse muy próximo a las orientaciones y a los intereses de la abadía de Cluny en el reino leonés; en él está también, confirmante habitual de los diplomas condales, Pedro Fróilaz, junto a otros miembros de la aristocracia galaica y portugalense. No extraña la reacción de todos ellos ante la alteración de las coordenadas políticas que significaba el nacimiento de un hijo varón del rey. El altisonante registro diplomático de la cancillería condal del que es responsable directo Diego Gelmírez puede entenderse, en ese contexto, o como manifestación del deseo de no renunciar a los derechos sucesorios que se consideraban adquiridos para el conjunto del reino, o como amenaza de ejercitar la plenitud de los poderes en el territorio en el que solamente se tenían por delegación.

Cualquiera de las dos posibilidades hubo de ser para el monarca causa de inquietud. Así que, sobre la base de esa tensión subyacente, se explica mejor la decisión tomada en 1096 por Alfonso VI de retirar a Raimundo de Borgoña el gobierno del territorio al sur del Miño para entregárselo a su otro yerno, el también aristócrata franco Enrique, desposado con la infanta Teresa. Está claro que la reducción del poder del conde de Galicia favorecía, en la medida en que quitaba recursos de acción a un posible oponente, los planes del rey con vistas a la sucesión en el trono, que pasaban ya por el infante Sancho. Es en este clima de acciones y reacciones en el que puede explicarse que, entre el 22 de noviembre de 1093 y el 14 de abril de 1097, Raimundo de Borgoña desaparezca de la lista de confirmantes de los diplomas regios<sup>14</sup>. Sin embargo, estos desencuentros y estas tensiones acumuladas a partir de 1093 no dieron finalmente lugar a un estallido de violencia. He propuesto recientemente una explicación posible para la inexistencia de un desenlace de estas características: la firma del llamado pacto sucesorio entre Raimundo de Galicia y Enrique de Portugal<sup>15</sup>. Tenemos noticia

<sup>14</sup> A Gamba, *Alfonso VI*, II, cit., docs. 129 a 140.

<sup>15</sup> El documento, en la forma en que se ha transmitido, carece de fecha y, pese a los muchos esfuerzos realizados con esa intención, no ha podido ser datado con seguridad. He reunido y presentado los argumentos que permiten considerar entre las posibles las fechas de 1096 o 1097 y relacionar, por

de la realización de tal pacto a través de la carta que los dos nobles francos asentados en Hispania dirigieron a Hugo de Cluny, para darle cuenta de la alianza que, a instancias del propio abad y ante su representante el monje Dalmacio Geret, habían firmado entre ellos acerca de sus proyectos políticos futuros<sup>16</sup>. El contenido de ese acuerdo, revestido de inequívocas fórmulas feudales, tiene como objetivo único regular la sucesión de Alfonso VI estableciéndola a favor de Raimundo de Borgoña y señalando, para el conde Enrique, muy importantes concesiones de gobierno en la dependencia del futuro rey. El pacto, como expresamente se dice en el texto de la carta que lo comunica, se hizo a instancias del abad de Cluny<sup>17</sup> y expresa la voluntad de san Hugo de eliminar de raíz los conflictos entre los dos aristócratas de su influencia y de mantener, pese a los cambios ocurridos en la familia real, las buenas relaciones con el conquistador de Toledo, que venían siendo tan beneficiosas para su casa. Se trata, en realidad, de diferir hasta la muerte del rey —que, en este tiempo, ha cruzado ya el umbral de la ancianidad— la definitiva solución de un problema que no excluye, sino que expresamente contempla, el recurso a la guerra<sup>18</sup>. Los objetivos inmediatos del pacto parecen haber sido alcanzados, puesto que sus consecuencias no fueron otras que la paz entre Raimundo y Enrique y la normalización de la relaciones del conde de Galicia con Alfonso VI. El 14 de abril de 1097, Raimundo confirma, inmediatamente después de la reina Berta y en tanto que *Gallecorum omnium comes et regis generum*, la donación real en favor de Santa María de León<sup>19</sup> y, en adelante, el conde gallego será habitual en la lista de subscripciones de los diplomas regios, participante asiduo de las reuniones de la curia y miembro activo en las medidas y las acciones de gobierno del rey.

---

tanto, este acuerdo con el conflicto de que hablamos en «Galicia después del reino de Galicia», ponencia presentada al *Coloquio Internacional «Afonso Henriques: em torno a criação e consolidação das monarquias do Occidente Europeu (séculos XII-XIII). Identidades e Liminaridades»*, celebrado en Lisboa del 14 al 16 de diciembre de 2009 y cuyas actas se hayan en prensa.

<sup>16</sup> R. de Azevedo (ed.), *Documentos medievais portugueses. Documentos Régios*, vol. I. *Documentos dos Condes Portugaleses e de D. Afonso Henriques. A. D. 1095-1185*, tomo, 1, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1958, doc. 2.

<sup>17</sup> *Sciatis, Carissime Pater, quod postquam vestrum vidimus legatum, pro Dei omnipotentis atque Beati Petri Apostoli timore, vestraeque dignitatis reverentia quod nobis mandastis in manu Domini Dalmati Geret fecimus.*

<sup>18</sup> *Et si aliquis mihi uel tibi obsistere voluerit, et injuriam nobis fecerit, guerram simul in eum vel unusquisque per se ineamus usquequo terram illam mihi vel tibi pacifice dimittat et postea tibi eam praebeam.*

<sup>19</sup> A. Gamba, *Alfonso VI*, II, cit., doc. 141.

Diego Gelmírez conoció sin duda muy de cerca, como notario de los condes de Galicia y como administrador del señorío episcopal compostelano en los años de sede vacante, todo el proceso que venimos tratando. Contribuyó a impulsarlo y procuró también adaptarse a las cambiantes circunstancias. Por ejemplo, las que se derivaron del establecimiento del pacto de amistad entre los condes de Galicia y Portugal. El 9 de diciembre de 1097, el conde Enrique y su mujer —la infanta Teresa—, por amor al apóstol Santiago y deseando orar ante su tumba, viajaron a Compostela; signaron allí un diploma por el que garantizaban el aprovechamiento de montes y pastos a los habitantes de la *villa* de Correlhã, situada cerca de Ponte de Lima y de antiguo perteneciente a la iglesia de Santiago<sup>20</sup>. Hacían esto, explicaban, porque bajo su dominio y mandato estaba toda la provincia portugalense. Este reconocimiento explícito de las funciones de gobierno propias hecho en el corazón del territorio gobernado por Raimundo es, junto con la aplicación de tales funciones en beneficio de la iglesia compostelana, buena muestra de que el pacto urdido por el abad de Cluny había surtido los efectos deseados y de que, por tanto, la acción de los condes de Galicia y Portugal se desarrollaba pacíficamente en los términos de la colaboración y la buena vecindad. Y es evidente que el administrador del señorío de Compostela no desaprovechó la oportunidad de hacer que el viento de la historia empujara la vela de su barca<sup>21</sup>.

Ni que decir tiene que las relaciones de Raimundo de Borgoña con quien había sido su canciller continuaron siendo excelentes, antes y después de que Diego Gelmírez se convirtiera en obispo titular de la sede de Santiago. Ocupando todavía el cargo de notario condal, redactó y signó el clérigo compostelano el privilegio de salvoconducto otorgado por Raimundo y Urraca a los mercaderes de Santiago en 1095<sup>22</sup>. Diez años más tarde, el ya obispo es destacado como más importante procurador en la concesión de fuero que los condes de Galicia hicie-

---

<sup>20</sup> M. Lucas Álvarez (ed.), *Tumbo A de la catedral de Santiago*, Santiago, 1998, doc. 97.

<sup>21</sup> En 1097, tras la muerte del obispo Dalmacio, Gelmírez se convirtió por segunda vez en *villicus* del señorío episcopal compostelano. La concesión a los vecinos de Correlhã fue hecha por el conde Enrique a instancias de parte: *unde, dum plerumque dominis et senioribus apostolice aule fuisset prolata querimonia et nos, amore huius Apostoli uenientes causa orationis, eorum precibus rogati...* No hay duda alguna de que estuvo entre los solicitantes, y seguramente no en posición secundaria, el administrador señorial recientemente nombrado.

<sup>22</sup> M. Lucas Álvarez (ed.), *Tumbo A*, cit., doc. 74.

ron en beneficio de los hombres y mujeres de Compostela<sup>23</sup>. Y el 13 de septiembre de 1107, solo una semana antes de su muerte y en el escenario en que esta tuvo lugar, el castillo de Grajal, Raimundo de Borgoña hizo su última donación a favor de la iglesia de Santiago y de su obispo Diego II<sup>24</sup>. La muerte del conde de Galicia y, al año siguiente, la del infante Sancho en la batalla de Uclés alteraron por completo las previsiones del pacto sucesorio. Fue preciso reorientarse en el imprevisto escenario político que se creó, a la muerte de Alfonso VI en 1109, con el acceso al trono de la infanta Urraca y, en seguida, con el matrimonio de la nueva reina y el rey Alfonso I de Aragón.

La postura de Gelmírez ante los cambios producidos y sus consecuencias inmediatas está condicionada por circunstancias específicas que conviene tener en cuenta. Entre ellas, tiene especial interés la actitud del obispo ante la frontera política creada tras la división del gobierno de los condados de Galicia y Portugal. La aceptación de esa nueva realidad, desde el punto de vista de Raimundo de Borgoña, podía ser considerada como una situación provisional, a la espera de la reordenación que habría de seguir al cumplimiento de los acuerdos establecidos en el pacto sucesorio y, por tanto, de su propia instalación en el trono; para Diego Gelmírez, la nueva demarcación territorial parece haber cobrado, antes ya de la desaparición del conde de Galicia, sentido nuevo y especial relieve.

En la secuencia de acontecimientos que ha quedado registrada en la *Historia Compostelana*, la primera decisión de Diego Gelmírez una vez consagrado obispo, esto es, habiendo alcanzado la plenitud de las funciones propias del cargo, fue enviar a Roma dos legados con la instrucción precisa de recabar de Pascual II la confirmación del privilegio concedido por Urbano II a su antecesor Dalmacio, en virtud del cual se autorizaba el traslado *de iure* de la sede de Iria a Compostela y se declaraba a sus titulares exentos de cualquier dependencia eclesiástica que no fuera la del obispo de Roma. Lo que preocupa ante todo al nuevo obispo es la segunda parte del contenido del privilegio, la exención. Munio Alfonso, autor de esta parte de la crónica, es uno de los dos integrantes de la legación y da

<sup>23</sup> Actúan Raimundo y Urraca por amor al apóstol e *interuentu uenerabilis Didaci, eiusdem apostolice sedis. II. episcopi et ceterorum seniorum uel iudicum.*

<sup>24</sup> M. Lucas Álvarez (ed.), *Tumbo A*, cit., doc. 77. El objeto de la escritura de donación es la concesión de la iglesia de San Mamed de Piñeiro. Da cuenta de ella también la *Historia Compostelana* en el capítulo que dedica a la muerte del conde Raimundo. HC, I, 27.

cuenta de los hechos en primera persona; describe en pocas líneas el sentido de su misión y, al señalar el objetivo concreto que se persigue, solamente menciona, y lo hace por dos veces, la independencia de la iglesia de Santiago, su «tan grande autonomía»<sup>25</sup>. Tuvieron éxito Munio y su compañero Gaufrido y regresaron de su viaje con la bula pontificia que confirmaba y aseguraba a Gelmírez y a sus sucesores que no estarían sometidos a ningún metropolitano excepto el de Roma y que solo podrían ser consagrados por mano del romano pontífice en tanto que especiales sufragáneos suyos<sup>26</sup>. Es claro que la urgencia de estas gestiones tiene relación directa con el reconocimiento de la dignidad metropolitana obtenido por la sede de Braga y su obispo Giraldo en el año 1100.

La preocupación que generó en el recién nombrado obispo de Compostela esta nueva realidad parece haber sido, en efecto, grande y siguió condicionando los primeros pasos en el gobierno de la sede. Hubo inmediatamente una segunda legación a Roma, llevada a cabo en esta ocasión por los canónigos Hugo y Diego<sup>27</sup>, buscando de nuevo la defensa de los intereses de la iglesia compostelana. Las cartas del papa con las que regresaron los enviados prueban que el objetivo perseguido era el mismo, puesto que en ellas se insiste en la dependencia exclusiva respecto a la sede romana, no ya de la diócesis compostelana en su conjunto, sino también de las iglesias que, estando fuera de su territorio, pertenecían a la sede de Santiago por donaciones de los fieles<sup>28</sup>. La relación con el problema de Braga se hace ahora más clara puesto que, precisamente en Portugal y en Braga, poseía la sede compostelana iglesias propias a las que cabe aplicar directamente el contenido de la recabada bula papal. Al viaje que para visitarlas hizo Diego Gelmírez con un grupo de sus clérigos está dedicado el capítulo de la crónica que sigue justamente a continuación<sup>29</sup>.

Lo redactó el canónigo Hugo, el mismo que acababa de regresar con el documento pontificio que declaraba la libertad de las iglesias propias de Santiago

---

<sup>25</sup> HC, I, 11.

<sup>26</sup> HC, I, 12.

<sup>27</sup> HC, I, 14.

<sup>28</sup> *Tuis ergo, frater in Christo karissime, petitionibus annuentes pagine presentis assertione statuimus, ut, sicut Compostellana ecclesia pro singulari beati Iacobi deuotione Sedis Apostolice se letatur protectione muniri, sic et cetera sui iuris ecclesie per diuersas parrochias constitute, que fidelium donationibus ad prefatam uidentur ecclesiam pertinere, eadem mereantur tuitione foueri.* HC, I, 14.

<sup>29</sup> HC, I, 15.

respecto a cualquier metropolitano que no fuera el obispo de Roma. El encadenamiento lógico de los acontecimientos en la narración cronística sigue teniendo como argumento la actitud de Diego Gelmírez ante la restauración de la metrópoli bracarense<sup>30</sup>. Una actitud defensiva que adquiere ahora las connotaciones de la ofensa. Es famoso el viaje de que hablamos y le ganó a Gelmírez no precisamente buena fama. Sintiéndose seguramente fortalecido por los privilegios pontificios recientemente confirmados y precisados, pero ciertamente extralimitándose en los derechos sobre las iglesias propias, el prelado compostelano concibió y llevó a la práctica la audaz empresa de trasladar un importante conjunto de reliquias de santos desde la antigua sede metropolitana recientemente restaurada hasta su propia ciudad<sup>31</sup>. Este pío latrocinio, como lo califica el autor de la narración refiriéndose concretamente a la incautación de los restos de san Fructuoso, era un ataque directo y grave a la sede presidida por el arzobispo Giraldo y puede considerarse la culminación del conjunto de reacciones inmediatas de Diego Gelmírez ante la restauración de la metrópoli de Braga<sup>32</sup>.

La reacción duró más tiempo y uno de sus efectos duraderos tuvo que ver con la frontera galaicoportuguesa. En el texto, esencialmente propagandístico, que compuso el canónigo compostelano y futuro obispo de Porto, Hugo, la frontera del Miño adquiere un relieve especial. En la narración del viaje de regreso a Compostela con el sacro botín incautado, se hace depender en gran medida de ella el éxito de la operación: al sur de la raya fronteriza, la inseguridad y el riesgo son graves, de modo que es necesario tomar precauciones y ocultarse; cuando los cuerpos santos alcanzan Tui, al otro lado del Miño, la seguridad es completa y el viaje se hace público y triunfal. En torno a Raimundo y Urraca, en el norte, y a Enrique y Teresa, en el sur, comenzaban a tejerse las redes de poder que decidirían el futuro. La reaparición del arzobispado bracarense tuvo importancia decisiva en

---

<sup>30</sup> La bula de Pascual II tiene fecha de 1 de mayo de 1102. El viaje a Braga concluyó el 19 de diciembre de ese mismo año; así que transcurrieron solo pocos meses entre la llegada de los enviados a Roma y la partida de Gelmírez con rumbo sur.

<sup>31</sup> Para una contextualización del relato de Hugo en la literatura sobre traslado de reliquias, véase A. Nascimento, «*Furta sacra*: reliquias bracarenses en Compostela», en *Gramática e Humanismo. Actas do Colóquio de Homenagem a Amadeu Torres*, Braga, 2005, pp. 121-140.

<sup>32</sup> El segundo viaje a Roma de Diego Gelmírez, llevado a cabo en 1103, del que el obispo compostelano regresó con la dignidad del palio, puede considerarse aún como formando parte de esta misma secuencia de acontecimientos. HC, I, 16.

la evolución futura del núcleo de poder portucalense. Desde el punto de vista del obispo de Santiago, la situación creada con la separación de Galicia y Portugal adquiriría, a partir de la conversión de san Giraldo en arzobispo, perfiles nuevos; tenía, en efecto, la virtud de generar un ámbito de influencia política diferente del que los metropolitanos del sur podían considerar propio, de tal modo que la frontera nueva se convertía en una pieza de indudable interés para la estrategia de distanciamiento y defensa respecto a Braga.

Cualesquiera que hubieran sido los pensamientos del canciller de Raimundo de Borgoña y del grupo del que formaba parte acerca de la pervivencia posible de un reino de *Gallaecia* vinculado a la tradición altomedieval, para el ya obispo de Santiago el escenario se había transformado de manera substancial. El desarrollo de la evolución política que hemos trazado ofrece, me parece, algunas claves para entender la posición de Gelmírez en las circunstancias finalmente generadas por la sucesión de Alfonso VI y, entre ellas, en el acto de coronación de 1111, en que tuvo el obispo protagonismo muy especial.

Con la narración de la muerte de Alfonso VI y del comienzo, por tanto, del reinado de Urraca, tiene lugar en la *Historia Compostelana* un cambio de autor. Toma ahora la pluma Giraldo de Beauvais. Desde el punto de vista que nos importa aquí, el comienzo de su relato nos presenta un encadenamiento de hechos que conduce directamente hasta la coronación de 1111. Conviene que le prestemos atención y que, al hacerlo, tengamos en cuenta dos cosas: que el maestro Giraldo escribe sobre este asunto con la perspectiva de una década<sup>33</sup> y que, lo mismo que Munio Alfonso, trabaja para Gelmírez. Tanto como lo que muestra, nos importa lo que deja ver.

El primero de los capítulos que dejó escritos lo dedicó Giraldo a entonar las alabanzas del rey Alfonso y a dar noticia, antes de su muerte, de lo dispuesto tras la desaparición de Raimundo de Borgoña. El hilo argumental de la sucesión del conquistador de Toledo es el que, ante todo, interesa proponer y dejar claro a estas alturas de la historia. Se señala el punto de partida. Hubo concilio en León a fines

---

<sup>33</sup> Es probable que el inicio de su tarea haya tenido lugar hacia 1120, el momento en que la sede compostelana alcanza la condición metropolitana. En todo caso, no faltan evidencias de distancia temporal con respecto a la primera parte de su relato. F. López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 72-73.

de 1107<sup>34</sup> y allí el rey dejó establecido que, en caso de que su hija Urraca volviera a casarse, el gobierno de Galicia correspondería al hijo habido del matrimonio con el conde Raimundo. Garantes del acuerdo, asistieron a la asamblea Guido, arzobispo de Vienne —hermano del conde difunto y futuro papa Calixto II—, y el propio Gelmírez. Los miembros del grupo del desaparecido conde de Galicia trataban de mantener sus posiciones reordenándolas en torno a Urraca y Alfonso Raimúndez y, en vida aún del heredero Sancho, sin perder seguramente de vista los acuerdos del pacto sucesorio.

Faltaba, sin embargo, muy poco para que, al año siguiente, la muerte del infante Sancho en la batalla de Uclés diera un vuelco completo a la situación para hacer de nuevo a Urraca la sucesora en el trono y convertirla, en el verano de 1109, en reina titular de León<sup>35</sup>. Todo había de ser nuevamente repensado. De la alineación de Diego Gelmírez junto a Urraca no parece que quepa duda alguna. En cuanto tuvo noticia de la muerte del infante, partió con la hija del rey a los lugares que habían atacado los musulmanes, muy consciente de las implicaciones de lo ocurrido y de la necesidad de estar, en ese momento, cerca de los centros de decisión<sup>36</sup>. Convertida Urraca en reina y contraído matrimonio con el rey de Aragón, las cosas vuelven a complicarse. Lo que ahora cambia es la perspectiva de la siguiente sucesión en el trono, indiscutida hasta ese momento a favor del hijo varón de Urraca y amenazada, a partir de ahora, por la descendencia posible del nuevo matrimonio real. En el entorno de Alfonso Raimúndez, fue preciso definirse y tomar posiciones.

Hubo posiciones diferentes y encontradas. Giraldo, en la distancia, las difumina; pero no quiere o no consigue ocultarlas del todo. Muerto el rey Alfonso, surgieron los conflictos. En Galicia, se enfrentaron entre sí el conde Pedro y un

---

<sup>34</sup> Por dos veces da cuenta de esta reunión la *Historia Compostelana*. En I, 34, Munio Alfonso destaca la intervención en ella de Diego Gelmírez para defender los intereses de su sede en la disputa que mantenía con el obispo de Mondoñedo por los arciprestazgos de Bezoucos, Trasancos y Seaya. Ahora, en I, 46, la trae a colación Giraldo para tratar de la política del reino. Ha llegado, además, noticia de la celebración del concilio a través de cauces diferentes. A. García y García, «Concilios y sínodos en el ordenamiento jurídico del reino de León», en *El reino de León en la Alta edad Media*, I: *Cortes, concilios y fueros*, León, 1988, p. 406.

<sup>35</sup> Sobre el problema general de la sucesión de Alfonso VI por su hija Urraca, véase M.<sup>a</sup> C. Pallares y E. Portela, *La reina Urraca*, San Sebastián, 2006, pp. 93-105.

<sup>36</sup> HC, 29.

grupo de nobles<sup>37</sup>. Defendía el primero al niño Alfonso Raimúndez, cuya tutela le había sido encomendada. No se dice en este punto qué defendían los otros. Pero sí se nos explica quiénes eran los buenos y quiénes los malos. Los buenos estaban con Pedro Fróilaz, que trataba de convencer con blandas palabras y con amenazas a los otros y «alejarlos de las tinieblas de la ignorancia», mientras que estos, faltos de la gracia del cielo y «cegados por la niebla del error», se empecinaban en lo suyo. Lo curioso del asunto es que Gelmírez está indudablemente con los malos: forma con ellos hermandad, ha aceptado para la ocasión su juramento de fidelidad y muchos de los notables de la partida —Arias Pérez, Pedro Gudesteiz, Juan Díaz, Pelayo Gudesteiz y «otros muchos egregios caballeros»— eran sus propios *militēs*, los que estaban unidos a él por los vínculos del homenaje. Una cosa está clara: Pedro Fróilaz y Diego Gelmírez, los antiguos fieles de Raimundo de Borgoña, están en este momento en bandos distintos. Y Giraldo disimula como puede. Páginas atrás en la crónica, Munio Alfonso nos ha hecho llegar un eco anticipado de este encuentro entre el conde y el obispo. Da cuenta de la adquisición por Gelmírez de una propiedad, muy deseada por Pedro Fróilaz según parece; y explica por qué el obispo le jugó al conde esta mala pasada: lo hizo, «previendo con la sutil habilidad de su inteligencia los futuros males, como si estuviera seguro de los acontecimientos sucesivos, para que los pobres no fueran oprimidos por el intolerable peso de un parroquiano nuestro, a saber, del cónsul Pedro, el cual acostumbraba a devastarlo todo como hacen los enemigos»<sup>38</sup>. Está claro que, escribiendo desde 1110, el anticipo de Munio Alfonso solo puede referirse al conflicto de que hablamos; parece que pensaba tratar sobre él y que tenía la intención de hacerlo sin los miramientos de Giraldo. Muestra, en todo caso, que hubo enfrentamiento y que fue más enconado que lo que su continuador en la crónica nos da entender.

Una vez que, pese a la calculada inyección de ambigüedades, ha dado cuenta el maestro Giraldo del choque entre partidarios del conde y del obispo, cierra el capítulo con el extracto de una carta de Pascual II a Gelmírez, en la que expresamente se condena, por incestuoso, el matrimonio entre Urraca y el Batallador y se insta al prelado a que tome cartas en el asunto. Esta carta significa, me parece, un punto de ruptura en el desarrollo de los acontecimientos, tal como el cronista

---

<sup>37</sup> HC, 47.

<sup>38</sup> HC, I, 31.

quiere presentarlos. Antes de ella, ha dejado entrever la división entre los que toman partido por la defensa de los intereses de Alfonso Raimúndez y los que, aun después del matrimonio con el rey aragonés, siguen estando del lado de la reina. Diego Gelmírez está entre los segundos. Hasta que el matrimonio da muestras de caminar, con el impulso decidido de la mayoría de los obispos y el refrendo pontificio, hacia el fracaso y la ruptura completa. Después de la carta, el obispo es presentado en la tarea de corrección de rumbos que le permite convertirse en mediador entre las partes y, finalmente, con el acto de 1111, en el gran pacificador de la situación.

No es necesario que recontemos la complicada peripecia de asedios, traiciones, encuentros y desencuentros que llevó a Gelmírez por el castillo de Miño, el monasterio de San Esteban de Ribas de Sil y las fortalezas de Pena Corneira, Lobeira y Torres de Oeste. Antes de dar cuenta pormenorizada de todo eso<sup>39</sup>, el cronista transmitió una noticia por la que parece querer pasar un poco de puntillas, pero que tiene para nosotros un interés considerable. Se daba ya por roto el matrimonio real. Llegaron a Galicia mensajeros de Urraca para buscar a su hijo, «puesto que ardía en deseos de que fuera elevado al trono»<sup>40</sup>. Acudieron los nobles gallegos —unos y otros, los de los dos bandos— a la llamada. Pero, pasada ya la ciudad de León, tuvieron noticia de que los reyes se habían reconciliado. Hubo entonces una consulta al conde Enrique de Portugal acerca de lo que debía hacerse. «El cónsul Pedro, muy conmovido por el consejo de este, cogió presos en el camino cerca de Castrojeriz a algunos de aquéllos, que faltaban al juramento hecho al hijo del conde, y con ellos regresó a Galicia apresuradamente». Con los malos bajo custodia. Importa subrayar este contacto entre Pedro Fróilaz y el conde Enrique; y la desconexión de los oponentes, es decir, del grupo del obispo. Gelmírez está completamente excluido de todo este episodio. Es difícil creer que no participara en él en absoluto. Al recurrir al conde Enrique, Pedro Fróilaz demuestra que su acción política está aún influida, de algún modo, por el pacto

---

<sup>39</sup> Llama la atención la minuciosidad con que Giraldo describe estos acontecimientos, que ocupan los capítulos 49 a 61 del libro primero e incluyen descripciones muy precisas de idas y venidas, negociaciones y parlamentos reproducidos en ocasiones con citas que se quieren textuales. Cuesta creer que todo esto se haya reconstruido desde 1120 fiándose únicamente de la memoria propia o de la de otros, sin el apoyo de textos escritos anteriores.

<sup>40</sup> HC, I, 48.

sucesorio y que, en cualquier caso, está interesado en la relación con Portugal. Por las razones que hemos dicho, el pacto es, para Gelmírez, agua pasada; y, respecto a Portugal, está ya interesado en marcar distancias. Y es muy probable que el maestro Giraldo, al apartar al obispo de este escenario, quisiera, o por lo menos no le importara, demostrarlo.

El convencimiento de que el matrimonio entre el aragonés y Urraca carecía ya de futuro y el fracaso, en 1110, de Alfonso el Batallador en su intento de controlar la situación política en Galicia<sup>41</sup> no dejaban a Diego Gelmírez otra posibilidad, por el momento, que el entendimiento con el conde Traba. En la crónica ha quedado, convenientemente adobado, el recuerdo de esta catarsis gelmiriana.

Ciertamente este prelado gemía con gran lamento y suspiros por el infante, el nieto del glorioso rey Alfonso, digno de ser recordado solemnemente por la santidad de su reinado, el cual, como hubiera sido hecho prisionero junto con el pontífice, era retenido aún en la misma prisión, y por ello con más preocupación temía que aquél, al que esperaba sin duda ver en el trono, pereciese por la venenosa astucia de estos. El venerable prelado, aterrado por este miedo y temor, empezó a dirigir toda la atención y el esfuerzo de su mente a que el mencionado hijo de la reina, que indignamente había sido capturado, fuera puesto en libertad como convenía, considerando que con su liberación Galicia podía ser llamada de nuevo a la unión de la paz y la concordia<sup>42</sup>.

Las vistas entre el conde y el obispo fueron junto al río Tambre, en el límite de los dominios jurisdiccionales de uno y otro. A partir de ahora, Diego Gelmírez pasa a ser el protagonista indiscutido en el relato de la crónica. Él es el que tiene la idea de elevar al infante al trono. Él es el que pacta las condiciones de su liberación, procurando que los autores del secuestro no sean castigados por su acción<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Dan cuenta de la única expedición gallega del rey de Aragón, que llegó hasta Monterroso, tanto la Primera Crónica de Sahagún como la *Historia Compostelana*. A. Ubieto (ed.), *Crónicas Anónimas de Sahagún*, Zaragoza, 1987, pp. 30-34. HC, I, 64. M. <sup>a</sup> C. Pallares y E. Portela, *La reina Urraca*, pp. 67-69.

<sup>42</sup> HC, 62.

<sup>43</sup> *Quia ergo episcopus se proprie captionem persone et dedecus condonare ad communem totius terre salutem et ad publicam utilitatem subtiliter prouidebat pertinere, P. Arie et Arie Petride et Fernando Sanciate et Oduario Ordonide ceterisque traditoribus inpiis iniuriam sue prodicionis et obprobrium non solum ex animo relaxauit et inultam esse concessit, uerum etiam comiti P. suas itidem iniurias iniuriarumque inimicitias postponere blando sermone persuasit.* HC, I, 66.

Él es el que considera indispensable contar con el conocimiento y la aquiescencia de la reina para llevar a cabo la proyectada elevación al trono.

Y se llega así a la ceremonia de unción y coronación que tuvo lugar en septiembre de 1111. Para Diego Gelmírez, no hay dudas. Desaparecido del horizonte, por la evolución de las circunstancias, el papel de Alfonso el Batallador en la dirección política del reino de León, Urraca vuelve a ser la figura central y su hijo la persona clave para los proyectos de futuro. El acto de 1111, tal como es presentado en la crónica compostelana, mira esencialmente al futuro, a la garantía de los derechos de Alfonso Raimúndez en la sucesión del trono que ocupa su madre. Hasta entonces, la trayectoria política de Gelmírez durante la etapa anterior al episcopado y en la primera fase de su pontificado ayuda a entender una posición política que, aceptando plenamente el reino leonés como la instancia esencial para la legitimación de los poderes públicos, considera y aun favorece, dentro de él, la frontera galaicoportuguesa como un instrumento de defensa ante el poder de los condes Enrique y Teresa que actúa en la proximidad de los arzobispos de Braga. El acto de coronación de 1111, perfectamente coherente con la evolución anterior, es el acto de coronación del rey que ha de reinar en León. Y es evidente que, en adelante, la acción política de don Diego pasará siempre por el trono y el reino de León o, mejor dicho, por el trono y el reino de Hispania.

Porque la acción política se recubre siempre de una teoría. En aquella en la que podemos considerar que creía Diego Gelmírez, a juzgar por el testimonio de la crónica que mandó componer, el reino de Hispania desempeñaba una función primordial. Esta teoría política, que examinaremos ahora desde una perspectiva estructural<sup>44</sup>, explica también la unción regia que tuvo lugar en la catedral compostelana. Ayuda a entender, especialmente, sus resultados y se explica desde ellos.

El reino de Hispania es expresamente mencionado en veinte ocasiones en la *Historia Compostelana*. Con diecisiete referencias cuenta el reino de Galicia. En tres pasajes se escribe sobre el reino de Aragón. En fin, el reino de Toledo y el reino de Portugal constan con sendas solitarias ocurrencias. Y no hay más reinos

---

<sup>44</sup> Recojo aquí, en parte, los resultados de la ponencia «El reino de León desde la *Historia Compostelana*», presentada al *Congreso Científico Internacional Regnum Legionis (910-1230)*, de próxima publicación en las actas correspondientes.

en la Compostelana. Reyes, sí; o, mejor dicho, menciones de reyes hay muchas más. Mil doscientas cincuenta y una, para ser exactos. El rey o la reina, los referentes principales del ejercicio del poder público, están continuamente presentes en el texto de la crónica gelmiriana, como no podía ser menos en un conjunto de escritos de contenido esencialmente político. Sin embargo, el número de veces en que, junto a las palabras *rex* o *regina*, se hace constar una indicación acerca del territorio al que corresponde el título es comparativamente muy escaso. A este respecto, la proyección aragonesa va por delante; el rey de Aragón es mencionado, en efecto, en cuarenta y siete ocasiones. Alfonso I es el aludido en la inmensa mayoría de los casos; él es el *rex aragonensis* por excelencia, el tirano aragonés o el aragonés a secas, cuando no, en palabras puestas en boca de su esposa la reina<sup>45</sup>, el cruel y furibundo celtíbero. Desde que Gelmírez intuyó cuál debía ser el camino a seguir, el Batallador no fue personaje especialmente simpático para quienes en Compostela escribían de historia y, sobre todo, para la historia. En diecisiete pasajes, los reyes son reyes de Hispania. Diez veces es señalada la infanta Teresa como reina de Portugal. Y, luego, de manera esporádica o, en la mayoría de los casos, única, aparecen el rey de teutones y romanos, el rey de Sicilia, el rey de los godos, el rey de los francos y el rey de los sarracenos. En las más de mil apariciones restantes, no es necesaria aclaración de lugar alguna, puesto que el rey o la reina de que se escribe son el rey o la reina propios, el rey o la reina bajo cuyo dominio se está. Nótese, de paso, que el muy elevado número de apariciones de la palabra *regina* no obedece al deseo de registrar reinas consortes sino, ante todo, a la presencia dominante de la reina titular, la reina Urraca, que en tantas páginas ocupa, y preocupa, a los redactores que trabajan para Gelmírez.

Desde el comienzo al final de la crónica, sus diferentes autores dejan bien claro que el reino de Hispania es el ámbito político principal en que se desenvuelve su vida y la de las personas sobre las que escriben, aquel en que han de tomarse y se toman las decisiones últimas que afectan a todo el entramado de las relaciones de poder. Las cosas son así desde el principio. Y el principio, en la *Historia Compostelana*, es el momento en que, a partir de celestiales luminarias y angélicas visiones,

---

<sup>45</sup> *Seuus igitur Celtiberus Gallitiam furibundus intrauit*, le hace decir Giraldo a Urraca cuando, en conversación con su pariente el conde Fernando, delibera sobre la conveniencia de la coronación real de su hijo. HC, I, 64.

el obispo Teodomiro de Iria dice en qué lugar cree él que se halla la tumba del apóstol de Cristo Santiago el Mayor. Tal cosa ocurría, en la primera mitad del siglo IX, en el reino de Hispania<sup>46</sup>. Y el reino de Hispania y la región hispánica de la que en ese pasaje se escribe son evidentemente el espacio que dominan los reyes de Oviedo. En efecto, confirmado el hallazgo, se dirigió en seguida el obispo a la presencia del rey Alfonso el Casto, «que entonces reinaba en España»<sup>47</sup>.

Y así siguen siendo las cosas después. Alfonso VI, su hija Urraca y el hijo de esta —Alfonso VII— reciben y gobiernan, durante el tiempo en que se redacta la *Historia Compostelana*, el reino de España. De sí misma hace decir a la reina el cronista Giraldo que es bien conocido de cuantos habitan el reino de España cómo su padre, al acercarse la hora de la muerte, en Toledo, le había entregado todo el reino<sup>48</sup>. Más claro aún. Legado del pontífice romano, al abad de Chiusa, en cumplimiento de las instrucciones que le habían sido dadas, se presentó ante el «impío aragonés» y le prohibió que «en adelante volviera a la ilícita unión con su consanguínea y se atreviera a inquietar más con el torbellino de su ferocidad el reino de España, que, al pagar la deuda debida a la naturaleza, el nobilísimo rey Alfonso había entregado a su hija la reina Urraca y a su nieto, el pequeño rey Alfonso, porque, si se atrevía a hacer alguna de estas cosas sucumbiría bajo la espada del anatema»<sup>49</sup>. Están ahí señaladas las dos sucesiones que se produjeron en el tiempo durante el que fue escrita la crónica. Y las sucesiones son, como se ve, en el trono del reino de España.

El reino de España es, para Diego Gelmírez, no el único, pero sí el más importante plano para el desarrollo de la acción política. Por debajo de la instancia pontificia —operativa e influyente en este tiempo— y por encima del marco

---

<sup>46</sup> *In toto igitur tempore Sarracenorum et longo etiam tempore post restitutionem fidelium ueneranda beati Apostoli tumba, nullius Christiani accessu frequentata, fruticum siluarumque spissitudine mansit diutissime cooperta nullique usque ad tempus Teodomiri Hiriensis episcopi fuit reuelata aut cognita. Sed quando omnipotenti Deo placuit ecclesiam suam laborantem uisitare et eius aduersitatem in prosperitatis tranquillitatem misericorditer conuertere, tempus statim suo potenti imperio mutauit, regnum Hispanie transtulit et, gentili superstitione per regionem Hispanicam conculcata et prorsus annullata, Christi sui nomen atque fidem inibi suscitauit.* HC, I, 1.

<sup>47</sup> HC, I, 2.

<sup>48</sup> HC, I, 64.

<sup>49</sup> HC, I, 79.

señorial —soporte fundamental de la capacidad de participar en el reparto del poder—, el reino cuyo trono está en León es el articulador esencial del sistema, el ámbito en el que se toman las decisiones trascendentes. Los dos discursos que el obispo compostelano pronunció en Burgos, en el año 1113 y en el contexto de la pugna en que definitivamente se decidía el conflicto entre Urraca y Alfonso de Aragón, muestran claramente que las opciones políticas de Gelmírez pasan por el reino de Hispania. En el primero de ellos, la homilía pronunciada en la iglesia de San Juan, el obispo pasa revista al «estado del reino de España»<sup>50</sup> y dice por dónde han de ir las cosas para remediar su lamentable situación: «Pues nosotros sabemos que la reina Urraca y su hijo el rey Alfonso deben poseer por derecho el reino que les fue entregado y que mientras vivan no puede transferirse el gobierno del reino a otros». La reina y su hijo el rey Alfonso; la coronación compostelana surte los efectos deseados afianzando la línea sucesoria a favor del hijo de Urraca y Raimundo. Volvió a hablar Gelmírez, esta vez en el claustro de la catedral<sup>51</sup>. Intervino allí bien pertrechado de argumentos de autoridad: él es el «emisario del Rey omnipotente», el «mensajero y ministro de Dios» al que se ha entregado la potestad de atar y desatar en el cielo y en la tierra; a nosotros los pontífices, explica, «están sometidos los reyes de naciones, los caudillos, los príncipes y todo el pueblo, renacido en Cristo, y al cuidado de todos atendemos». El partidario de la reforma eclesiástica pone a su servicio la ideología hierocrática y toma aquí por suya, en su particular querella con los gobernantes del reino de Hispania, la misma posición que ocupan los papas frente a los gobernantes del imperio. Los discursos burgaleses son visible ocasión, me parece, para la manifestación del encuentro y la fusión de dos corrientes ideológicas diferentes. La una, de procedencia ultrapirenaica, es la potente construcción del pensamiento político gregoriano, de cuyos dos faros principales —Roma y Cluny— hace tiempo que Diego Gelmírez recibe orientación plenamente aceptada. La otra, de larga tradición autóctona, es la vieja creación mental que hace del reino hispanocristiano occidental el heredero de la monarquía visigótica. Porque no cabe duda alguna de que el reino de España del que se escribe en la *Historia Compostelana* es el que resulta de la ideología política

<sup>50</sup> El sermón de don Diego va precedido, en el texto de la crónica tal como nos ha sido transmitido, del epígrafe *Sermo episcopi de statu regni Hispanie*. HC, I, 86.

<sup>51</sup> HC, I, 89.

del neogoticismo, nacida y desarrollada al amparo de los reyes de Oviedo y luego de León; es la expresión de la legitimación que deriva de la reivindicación de la herencia de los reyes de Toledo, tal vez desde tiempos de Alfonso II, con seguridad plena desde Alfonso III. Adormecida, aunque no desaparecida, a lo largo del siglo X, la poderosa idea del *regnum Hispaniae* resurge con fuerza en el tiempo de la instauración de la dinastía Navarra y alcanza su plenitud durante los tres reinados, los de Alfonso VI, Urraca y Alfonso VII, durante los que se redacta la crónica compostelana.

Por eso se escribe en ella del reino de España, de los reyes de España o de los emperadores de España<sup>52</sup>. El empleo en ciento quince ocasiones de la palabra *imperator* o sus variantes morfológicas, referidas en su práctica totalidad a los reyes asturianos y leoneses, muestran que los cronistas de Gelmírez han aceptado plenamente la ideología del imperio hispánico. Refiriéndola también a los orígenes. Si Alfonso II el Casto era el primer rey de España expresamente nombrado como tal, fue Alfonso III el primer emperador; él es, en efecto, para el autor de los capítulos iniciales del texto cronístico, el santísimo emperador Alfonso<sup>53</sup>. De Alfonso III el título pasa a Alfonso VI. Y se aplica también Alfonso a VII. En este caso, de manera sistemática en los últimos doce capítulos de la crónica. La razón no es otra que la coronación imperial leonesa del año 1135. Desde esa fecha en adelante, el autor del texto tiene en cuenta el solemne reconocimiento oficial del título y lo aplica a partir de entonces de manera constante. Es éste, también en la crónica de Gelmírez, un cambio muy visible respecto a la tradición antigua. Porque la tradición no era inamovible y no permanecía inmóvil. Hemos de ocuparnos de los cambios. Y adoptamos para hacerlo otro punto de vista. El punto de vista del reino de Galicia.

Entretanto, la reina Urraca regresó a Galicia y llegó a Compostela. Pues el mencionado obispo de Santiago, puesto que sabía que ella fácilmente prestaba atención a los chismosos y detractores y conocía su ánimo mujeril y débil para gobernar en paz y justicia el reino de España, y puesto que el reino de Galicia debía estar sometido al mandato de su hijo

---

<sup>52</sup> Sobre el uso del título imperial en la *Historia Compostelana*, véase J. A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, 1981, p. 411.

<sup>53</sup> HC, I, 2.

el rey Alfonso, si reinaba la justicia, según convenía, había retraído algo su ánimo a favor de la reina<sup>54</sup>.

Cuando el ánimo a favor de la reina se le retrae, propende el obispo, como se ve, al replanteamiento de ciertas cosas. En esta ocasión, la retracción del ánimo nos permite contemplar, en la misma frase, los reinos de España y de Galicia. Conviene hacer notar que la Galicia de que aquí se habla es la Galicia al norte del Miño; al sur del río, el gobierno está encomendado a Teresa y nadie discute ahora de eso. ¿Son los reinos de España y Galicia a que se refiere el cronista equiparables, yuxtapuestos en el espacio físico y en el plano político? Evidentemente, no. Las pruebas están aquí mismo, en el relato de la concordia que siguió al enfrentamiento entre Gelmírez y Urraca. Dice saber la reina que la conservación o la pérdida del reino de Galicia depende del obispo y de la iglesia de Santiago, porque el obispo «es cabeza y espejo de Galicia, y la esperanza de este reino está puesta en él». De modo que, en seguida fluyen las conclusiones. Conviene, pues, que al frente de Galicia esté el obispo, en nombre de la reina; en consecuencia, por tanto, prometió la reina al prelado el gobierno sobre Galicia. Está perfectamente claro que es la reina de España la que tiene el poder sobre el reino de Galicia; es a ella a quien corresponde la capacidad de cesión de la función de gobernar; solo en su nombre puede alcanzar el obispo una posición política tan destacada. La relación entre los reinos no es horizontal, sino vertical, jerárquica. El ilustrado clérigo e indudable experto político que estaba al frente de la sede de Compostela no opone objeción teórica alguna a una acción cuyo deseable y esperado resultado no era otro que poner en sus manos el *primatum* sobre Galicia.

La concordia entre el obispo y la reina fue seguida de la discordia entre Urraca y su hijo, es decir, entre la reina y el conde Pedro Fróilaz, que seguía encabezando el grupo de partidarios de Alfonso Raimúndez. Da la impresión de que las posturas se radicalizan y se extreman los objetivos. Fueron expuestos en una carta dirigida por el infante a don Diego<sup>55</sup>. Es difícil de creer que fuera escrita por un muchacho, un adolescente aún. En todo caso, refleja la opción política coyuntural de quienes la redactaron. El joven, o quienes escribían por él, se remonta al

---

<sup>54</sup> HC, I, 102.

<sup>55</sup> HC, I, 108.

aún no muy lejano origen de sus derechos. Sobre la base de una interpretación interesada e inexacta de las voluntades sucesorias de Alfonso VI, se propone aquí, a lo que parece, la creación del reino independiente de Galicia bajo la autoridad del hijo de Raimundo de Borgoña, que se sitúa, por tanto, completamente al margen de la autoridad de su madre, la reina legítima<sup>56</sup>. Gelmírez acepta la propuesta. Y se muestra plenamente dispuesto a apoyar su realización. Y recibe al muchacho, con todos los honores de rey de Galicia, en Iria y en Compostela. La nueva construcción teórica tuvo muy poco recorrido práctico. Y no porque, del lado de la reina, expertos juristas opusieran sesudos argumentos en contra, sino porque Urraca, que se presentó rápidamente en Compostela, ofreció, las armas en la mano, razones mucho más eficaces.

En estos capítulos, que inmediatamente preceden al gran estallido de violencia urbana de 1116 en Santiago, se nos muestran las dos posibilidades de entender la relación entre los reinos de Galicia y España que ofrece la *Historia Compostelana*: la vertical y jerarquizada, que entiende el reino de Galicia en la dependencia integrada en el reino hispánico; la horizontal o igualitaria, que, mediante la existencia de dos reinos diferentes, expresa, bien que solo por vía del deseo, la carta del joven Alfonso Raimúndez. Es la primera la que, más allá de planteamientos circunstanciales de corto recorrido, resulta claramente dominante. Desde el punto de vista del obispo de Santiago y de la crónica que lo pone de manifiesto, la situación creada con la separación de Galicia y Portugal tenía, como ya hemos visto, a partir de la conversión de san Giraldo en arzobispo de Braga, la virtud de generar un ámbito de influencia política diferente del que los metropolitanos del sur podían considerar propio. Y esta será, sin duda, una poderosa razón en el futuro y definitivo asentamiento de la frontera nueva. En todo caso, la Galicia de Gelmírez ha dejado de ser para siempre la *Gallaecia* antigua y es ya la Galicia actual. Un espacio que el nuevo obispo se ha acostumbrado a entender, en términos políticos y de acuerdo con la invariable concepción de Alfonso VI desde que concediera

---

<sup>56</sup> Las referencias a las disposiciones de Alfonso VI no están exentas de alguna ambigüedad. Lo que acordó el rey en el concilio de León de 1107 es, según se dice en la carta, conceder al infante el *dominium totius Gallicie*. Si Urraca permaneciera en la condición de viuda, a su poder (*dominio*) quedaría sometido *totius Gallicie regnum*. Y, puesto que hasta ciegos y barberos saben que su madre se ha regocijado en el tálamo nupcial, reclama ahora el mozo Raimúndez *iura regni mei*. Es decir, que en el desarrollo de la epístola, se pasa de la posesión del señorío sobre Galicia a la propiedad del reino de Galicia.

el título condal a Raimundo de Borgoña, no como lo que había sido durante la época altomedieval y hasta el fin de reinado de García —uno de los ámbitos para el ejercicio del gobierno entre coherederos<sup>57</sup>—, sino como otra cosa diferente, como una pieza en el juego de fidelidades y dependencias en el interior del reino. La antigua posición horizontal en el marco del reino de Hispania pasaba ahora a ser una posición vertical, jerarquizada en su mismo seno. La Galicia de la *Historia Compostelana* es ya la Galicia feudal, integrada, con larga proyección de futuro, en la monarquía hispánica. Pasados los años conflictivos, asentada Urraca en el trono de León y definitivamente despejado el horizonte sucesorio a favor de Alfonso Raimúndez, el reino de Galicia es un ámbito de proyección política del primer arzobispo compostelano, desarrollado al amparo y con la legitimación de la reina de Hispania.

Esa concepción política fue asumida también por Pedro Fróilaz y el grupo aristocrático que encabezaba, por más que en la práctica fuera desmentida por acciones coyunturales que, al contrario de lo que ocurría con el obispo, no excluyeron la proyección portuguesa y la posibilidad consiguiente de difuminación de la frontera nueva. En el momento de la unción compostelana y en los años inmediatamente posteriores, es la teoría de la integración de Galicia en la monarquía feudal hispánica la que ampara, desde el punto de vista de los nobles, una práctica cuyos objetivos no parecen diferentes de los del obispo. También el conde de Traba estaba interesado en el gobierno de Galicia, ejercido al amparo de la reina de León. La donación del monasterio de San Salvador de Valverde, hecha por la condesa Esloncia al abad Poncio de Cluny, está fechada en Astorga el día uno de mayo de 1112 e incluye las suscripciones de la reina y del conde Pedro. Y esta indicación: *regnante rege Ildefonso cum matre sua Urraca in Galecia*<sup>58</sup>. Independientemente de la proyección territorial que el término *Galecia* tenga en el contexto de los usos diplomáticos cluniacenses, la subrayada asociación de Alfonso Raimúndez al trono de su madre y la mención de ésta como presente en el acto de cesión quitan valor a este testimonio como prueba del sentido exclusivamente

<sup>57</sup> Sobre el sistema de sucesión en época altomedieval, véase A. Isla, *Realezas hispánicas del año mil*, A Coruña, 1999, pp. 2-27. Por lo que a Galicia se refiere, remito a E. Portela, *García de Galicia. El rey y el reino*, Burgos, 2001, pp. 156-170.

<sup>58</sup> A. Bernard y A. Bruel, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, t. v: 1091-1210, Paris, 1894, doc. 3900, pp. 250-253.

gallego de la coronación del infante el año anterior. Por otra parte, la presencia de Pedro Fróilaz junto a Urraca y el uso del título de conde de Galicia que en este texto se le otorga muestran bien cómo se establecía la cadena de la legitimación y cuáles eran los intereses del *nutritor* del hijo de la reina. Como conde de Galicia encabeza, al año siguiente, Pedro Fróilaz la donación del monasterio de Xubia al abad Poncio de Cluny<sup>59</sup>. No hay en este caso mención alguna de *regnante*. No está la reina. Asiste Gelmírez, que confirma el documento, aunque tal vez no estuviera muy de acuerdo con el título empleado por su viejo conocido. Otros documentos de Xubia, directamente vinculados con el conde Pedro y su familia más próxima, sí incluyen referencias a los reinantes. Es particularmente expresiva la que figura en la donación de doña Mayor Rodríguez, hecha con el consentimiento de su marido, Pedro Fróilaz, el 26 de diciembre de 1113, *temporibus regina domina Urraca regnante in Toletum cum suo filio Adefonsus rex, filius Reymundus Bergunien-sis*<sup>60</sup>. Confirma don Pedro nada menos que como *comite supra dicto imperante orbem Gallecie*. El dominio sobre el orbe de Galicia al amparo legitimador de la monarquía; esto es lo que importa y lo que, en el fondo, discuten, al comienzo del reinado de Urraca, el conde de Traba y el obispo de Santiago.

Volvamos ahora a la solemne ceremonia de unción y coronación regia que tuvo lugar en la catedral de Santiago en el año 1111. La idea de la elevación al trono del pequeño hijo de Raimundo y Urraca fue de Gelmírez o, al menos, eso dice su crónica, lo que demuestra que el obispo se atribuía a sí mismo el plan. Según el relato de Giraldo, manifestó el prelado en primer lugar a los miembros

<sup>59</sup> *Ibidem*, doc. 3906, pp. 255-257. Sobre la vinculación de la familia de los Traba con la abadía de Cluny, véase C. M. Reglero de la Fuente, *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270)*, León, 2008, pp. 256-261.

<sup>60</sup> S. Montero Díaz, «La colección diplomática de San Martín de Juvia», *Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela*, VII, 25 (1935), doc. XIX, pp. 69-70. No hay indicación alguna en los documentos de Xubia de la condición de reinante en Galicia de Alfonso Raimúndez; por el contrario, se insiste en la asociación al trono de su madre, que es el trono de todo el reino. *Regnante rex domino Adefonso et mater sua domina Urraca*, dice la donación de Munia Fróilaz del año 1114 (doc. XXI, p. 71). *Regnante Rex domino Adefonso, et mater sua donna Urraca regina*, consta en la donación hecha por Rodrigo Fróilaz en el mismo año (doc. XXIII, p. 72). *In temporibus Regina Domina Urraca filioque eius Adefonsus et comes eius Petro Froila*, donaron Eka Telix y su mujer Marina Telix sus bienes al monasterio en 1120 (doc. XXV, p. 74). Al año siguiente donaron los suyos el abad Munio y su hermano Vimara *temporibus regina domina Urraca, filia (sic) eius Rex Adefonsus tenente et possidente suo regno, ualente suisque Comitibus, Maior inter eos comes dominus Petrus Froilat* (doc. XXVI, p. 74).

más importantes de su iglesia el proyecto al que daba vueltas en su corazón. Luego acordó ponerlo en común con el conde Pedro Fróilaz. El paso siguiente fue buscar el consejo, el acuerdo y la ayuda de la reina. Todo lo otorga Urraca; pero no sin serias dudas y sesudas reflexiones que comparte y discute, en el relato cronístico, con su pariente consanguíneo el conde Fernando<sup>61</sup>. La decisión final tomada parece menos el corolario de principios teóricos que la consecuencia directa de las apretadas circunstancias prácticas. Sin embargo, la reina teoriza. Y vuelve, de nuevo, al origen del problema, a las disposiciones de su padre. Lo que el cronista pone en boca de la reina es perfectamente coherente con lo que antes se ha hecho decir a Alfonso VI<sup>62</sup>. Urraca recibe, gobierna y transmite todo el reino de España, independientemente de que, en determinadas circunstancias, el hijo de Raimundo pudiera repetir la historia de su padre. Galicia sigue entendiéndose no como reino independiente, sino como tenencia cuyo gobierno ha de desarrollarse en el marco y la dependencia del reino y de los reyes de España. Sobre estas bases establecidas y comunicadas por la reina, se desarrolla luego la ceremonia en el interior del gran templo románico que se construía en Compostela. Condujo Gelmírez al niño ante el altar de Santiago y «allí, según normas de los cánones religiosamente le ungió como rey, le entregó la espada y el cetro y, coronado con diadema de oro, hizo sentar al ya proclamado rey en la sede pontifical»<sup>63</sup>. Luego vinieron las celebraciones, el banquete, los himnos y los cánticos.

En el pasaje de la coronación no se dice cuál es el territorio sobre el que ejercerá sus poderes el nuevo rey. Podría interpretarse —y así se ha hecho con frecuencia— que ante el altar del apóstol Santiago, en el templo compostelano, ungiendo el obispo de la sede, rodeado de los próceres gallegos, no hacía falta decir nada, no era necesario señalar lo obvio: el reino no podía ser otro que el reino de Galicia. Y, sin embargo, no es así. Porque expresamente se señala a continuación lo contrario.

---

<sup>61</sup> HC, I, 64.

<sup>62</sup> *Tibi etenim notum est et omnibus Hispanie regnum incolentibus quoniam pater meus imperator Adefonsus, appropinquante sui transitus hora, mihi apud Toletum regnum totum tradidit et filio meo Adefonso nepoti suo Gallitiam, si maritum susciperem, et post obitum meum totius ei dominium regni iure hereditario testatus est.*

<sup>63</sup> HC, I, 66.

Al día siguiente, el primero que brilló después de su proclamación como rey, se presentaron todos ante el obispo y acordaron conducir el rey a León y allí, una vez instalado junto a su madre, intentar junto con todos los próceres castellanos someter todo el reino a su poder<sup>64</sup>.

La expedición se puso efectivamente en marcha y llegó lejos; pero el encuentro con Alfonso el Batallador en Viadangos, entre Astorga y León, puso punto final a un recorrido que no alcanzó la meta que estaba prevista. No hay, sin embargo, duda alguna sobre las intenciones; el trono pensado para el nuevo rey era el trono de León, al que solo provisionalmente había sustituido el sitial del obispo en la ceremonia compostelana. Más claro aún; en la diáspora de la rota de Viadangos, Gelmírez se preocupa ante todo por el recién ungido; piensa no solo en su muerte, sino en la ruina de toda España, de modo que con hábil cuidado y prudente diligencia procura sustraer del peligro de tan gran batalla y entregar sano y salvo a su madre la reina al *imperatorem paruulum*. La expresión no deja lugar a dudas sobre el sentido que en la crónica se da al acto de unción y coronación de 1111. Lo que allí había nacido era el pequeño emperador. De Hispania, claro está.

El pequeño emperador creció y ocupó el trono de su madre a la muerte de esta en 1126. Al año siguiente estaba con el ejército en la frontera entre Galicia y Portugal guerreando a su tía, la reina, como la llama el cronista, de Portugal, «Pues aquélla, engreída con la altanería de la soberbia, traspasaba los límites de la justicia y no se dignaba prestar ningún servicio por el reino que en nombre de aquél debía tener...»<sup>65</sup>. El nuevo rey es rey de varios reinos, es el *imperator* que ejerce su función por encima de reyes que le deben servicio. Más allá de intentos ocasionales y, por otra parte, de muy corto recorrido, por imponer realidades diferentes, esta es la concepción política que domina en el texto de la *Historia Compostelana*. El reino del que se forma parte es el reino de Hispania. Existen otros reinos en su interior o por debajo —Galicia, Portugal, Aragón son, por más próximos, los más visibles—, gobernados mediante los vínculos de la sumisión vasallática. La vieja Hispania visigótica ha llegado al final de su recorrido y se ha convertido en la España feudal. Los cronistas que escribieron para Diego

---

<sup>64</sup> HC, I, 67.

<sup>65</sup> HC, II, 85.

Gelmírez dieron cumplida cuenta del último tramo de ese camino. Muy poco antes de su desaparición, de su fragmentación en los cinco reinos, escribieron del reino y el imperio de España. Y lo entendieron como la cúspide de una estructura piramidal, en la que Galicia, redefinida territorial y conceptualmente respecto a la tradición antigua, fue entendida como una de las piezas del segundo nivel. Para Diego Gelmírez, un espacio de proyección propia interesadamente puesto al margen del núcleo de poder surgido y fortalecido junto a los arzobispos de Braga. Se ha llegado al final del recorrido en la ideología política, permanente reflejo e impulso de la práctica. Están ya lejos los tiempos en que el joven Diego, en su condición de canciller, redactaba para Raimundo, conde único de toda *Gallaecia*, diplomas de marcado tono soberanista que miraban aún a la tradición antigua.

# EL PAPADO EN EL TIEMPO DE GELMÍREZ, CONSTANCIA Y VARIACIÓN

Klaus Herbers

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg  
(Alemania)



La *Historia Compostellana* caracteriza el cisma papal del año 1130 en Roma de esta manera:

Según deliberación de la humana razón ha parecido a aquellos que no quieren que la verdad sea apoyada en la mentira, que Inocencio fue elegido como Romano Pontífice después de la muerte del papa Honorio con canónica elección y que el otro, el antipapa, hijo de Pierleone, inducido por los estímulos de la ambición y de la envidia por la violencia de los suyos que eran muchos y los más ricos de la ciudad, menospreciando totalmente la norma de la justicia había arrebatado la cátedra no de honor sino de pestilencia<sup>1</sup>.

En varios sitios la *Compostellana* deja entrever la situación en Roma, pero esta fuente nos proporciona sobre todo una cierta cantidad de documentos papales, aspecto este último que ya ha sido bien investigado. Sabemos hoy más precisamente en qué escala y también de qué manera Diego Gelmírez aprovechó el papado para llegar a sus fines: legitimación, imitación y oposición son quizás las palabras idóneas para caracterizar los diversos aspectos de esta política, eminentemente pragmática y que, por ello, tuvo éxito<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Historia Compostellana*, ed. Emma Falque Rey, *Historia Compostellana* (Corpus Christianorum: Continuatio mediaevalis 70), Turnhout, 1988, III 25, 461. El texto español, según Eadem, *Historia Compostellana*, Madrid, 1994, 534-535. Sobre la palabra «antipapa» cf. Harald Müller, «Gegenpäpste – Prüfsteine universaler Autorität im Mittelalter», en: *Gegenpäpste: ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen*, ed. por Harald Müller / Brigitte Hotz, Viena, 2012, 13-54; aquí 14-16..

<sup>2</sup> Cf. la bibliografía abundante, en general para Diego Gelmírez, reunida recientemente en el volumen que acompaña la exposición: *Compostela e l'Europa – Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, ed. por Manuel Castiñeiras González / Victoriano Nodar Fernández / Rosa Vázquez Santos, Milano, 2010 (también versiones en inglés, francés, italiano y gallego). Sobre Diego y los papas según la *Historia Compostellana* cf. Ludwig Vones, *Die «Historia Compostellana» und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts*, Köln, 1980; Fernando López Alsina, «Urbano II y el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela», en: *El Papado, la Iglesia Leonesa y la Basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la Sede Episcopal de Iria a Compostela en 1095*, ed. por Id., Santiago de Compostela, 1999; Klaus Herbers, «Das Papsttum und die Iberische Halbinsel im 12. Jahrhundert», en: *Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts*, ed. por Ernst-Dieter Hehl / Ingrid Heike Ringel, Stuttgart, 2002, 25-60; reimp. en: Klaus Herbers, *Pilger, Päpste, Heilige. Ausgewählte Aufsätze zur europäischen Geschichte des Mittelalters*, Geburtstag, Tübingen, 2011, 237-278, versión española: «El papado y la Península Ibérica en el siglo XII», en: *Rom und die Iberische Halbinsel im Hochmittelalter. Die Konstruktion von Räumen, Normen und Netzwerken*, ed. por Klaus Herbers / Santiago Domínguez Sánchez, León / Göttingen, 2009, 29-80 y las otras contribuciones en: *Landulphi Historia: Landulphi junioris sive de Sancto Paulo Historia Mediolanensis*

Pero hasta ahora —según mis conocimientos— no se ha estudiado de una manera explícita la política papal de esta época para preguntar en qué medida los asuntos de Diego Gelmírez se encuadraban en sus líneas generales<sup>3</sup>. Por eso hay que tener en cuenta los aspectos que se referían a Roma y a otros sitios de la cristiandad. Gozaba de actualidad durante esa época, todavía, la lucha entre el Imperio y el Sacerdocio, pero no quisiera profundizar en este tema, sino centrarme sobre todo en aspectos de la historia papal de mayor importancia para la Península Ibérica y Diego Gelmírez. Trataré básicamente tres puntos, que me parecen fundamentales: la institucionalización y sus consecuencias para la universalidad del papado, las elecciones y el cisma y, finalmente, el aspecto geográfico y la posición excepcional de Calixto II. Antes de presentar otros tres aspectos que desempeñaron también un papel significativo en la evolución eclesiástica y política de Galicia y Compostela, realizaré una breve introducción referida a los papas de los tiempos del obispo, y después arzobispo, Diego Gelmírez. Es decir, Pascual II, Gelasio II, Calixto II, Honorio II y, finalmente, Anacleto e Inocencio II. Me referiré además, brevemente y en primer lugar, al pontificado de Urbano II.

## I. DE URBANO II A INOCENCIO II (1088-1143)

Los nombres que los pontífices se imponían en estos tiempos después de su consagración incorporaban casi siempre la cifra II. Se ha interpretado este hecho como

---

*ab anno MXXCV usque ad annum MCXXXVII*, (Rerum Italicarum Scriptores<sup>2</sup> 5, 3), ed. por Carlo Castiglioni, Bologna, 1934, c. 48 bis, 31; *Erinnerung – Niederschrift – Nutzung. Das Papsttum und die Schriftlichkeit im mittelalterlichen Westeuropa*, ed. por Klaus Herbers / Ingo Fleisch (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 11), Berlin / New York, 2011; *Rom und die Regionen. Studien zur Homogenisierung der lateinischen Kirche im Hochmittelalter*, ed. por Jochen Johrendt / Harald Müller (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF 19, Studien zu Papstgeschichte und Papsturkunden), Berlin, 2012; *Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns. Legaten – delegierte Richter – Grenzen*, ed. por Klaus Herbers / Fernando López Alsina / Frank Engel (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 25), Berlin, 2013; cf. la documentación completa en el futuro en el volumen de la Iberia pontificia sobre la arquidiócesis de Compostela.

<sup>3</sup> Mi artículo «Das Papsttum» (versión española: «El papado») (véase nota 2) me sirve como punto de partida, pero trata el papado y la Península Ibérica en general. Véase también mi libro general sobre el papado: Klaus Herbers, *Das Papsttum im Mittelalter*, Darmstadt, 2012, esp. 133-162; cf. una bibliografía más abundante en estas dos publicaciones.

resultante de la voluntad de los papas de la época por situarse en una cierta tradición reformista, evocando sobre todo los nombres de grandes papas de la antigüedad y de la Alta Edad Media. Para la solución de varias cuestiones pendientes —por ejemplo, la discusión sobre los derechos de investidura u otros problemas de la reforma eclesiástica—, desde una perspectiva romana era seguramente una ventaja que los protagonistas fuesen en general personajes muy destacados, dedicados a solucionar los problemas contemporáneos con gran dedicación. Algunos de ellos tenían fuertes relaciones con ambientes de la Reforma, aunque el origen monástico no desempeñó un papel tan importante<sup>4</sup> —contamos solamente con Urbano II.

Urbano II<sup>5</sup> nació en Chatillon, siguió su carrera como arcediano de Reims, en 1067, y después como monje del convento reformador de Cluny. En 1080 Gregorio VII lo nombró cardenal-obispo de Ostia. Su elección y su consagración como papa tuvieron lugar en Terracina en 1088. Hasta su fin tendría que contar con el antipapa Clemente (III) (Wiberto de Ravenna), que era desde 1080 el papa de Enrique IV. En esta situación Urbano actuó de una manera muy diplomática. Como aliado principal en los inicios de su pontificado contó con Matilda de Toscana, sin olvidar que un largo viaje de más o menos un año por Francia sirvió para estabilizar su autoridad. Casi al final de este viaje reunió en el concilio de Clermont en 1095 laicos y clérigos —sobre todo provenientes de Francia— no solamente para predicar la Cruzada, sino también para tomar decisiones relativas a varios problemas pendientes de la reforma eclesiástica. En el este, Urbano quería solucionar el cisma con la iglesia de Constantinopla, pero en el oeste el papa contaba menos con el imperio que con las monarquías en desarrollo, en Francia, en Inglaterra y también en España. Para la Reconquista en la Península se puede destacar también la propuesta de una nueva teología histórica. En muchas de sus cartas, Urbano II evoca la necesidad de un cambio citando sobre todo un pasaje

<sup>4</sup> Cf. Rudolf Schieffer, «Aus dem "Hafen des Klosters" auf die Cathedra Petri: Zur monastischen Herkunft frühmittelalterlicher Päpste», en: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Kleine Reihe 24)*, ed. por Enno Bünz / Stefan Tebruck / Hans G. Walther, Köln et al., 2007, 241-250.

<sup>5</sup> Cf. Alfons Becker, *Papst Urban II. (1088-1099)*, Tomo 1: *Herkunft und kirchliche Laufbahn. Der Papst und die lateinische Christenheit* (Monumenta Germaniae Historica Schriften 19/1), Stuttgart, 1964, Tomo 2: *Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug* (Monumenta Germaniae Historica Schriften 19/2), Stuttgart, 1988, Tomo 3: *Ideen, Institutionen und Praxis eines päpstlichen «regimen universale»*, (Monumenta Germaniae Historica Schriften 19/3), Hannover, 2012.

del libro de Daniel 2,21: *(Deus) [...] transfert regna et mutat tempora* o *Omnipotentis Dei dispositione mutantur tempora, transferuntur regna*<sup>6</sup>. El cambio de los pesos políticos a favor de los reinos cristianos de la Península tenía así también su legitimación bíblica en la cartas de Urbano. En este sentido se desarrolló también la idea de una *cristianitas* de clérigos y laicos dedicada a formar una nueva sociedad luchando en la Cruzada o, en su caso, en la Reconquista.

La noticia de la tomada de Jerusalén, el 15 de julio de 1099, llegó a Roma después de la muerte de Urbano. Ya tenía el pontificado Pascual II<sup>7</sup>. Este papa de Bieda, en la Romagna, había sido presbítero cardenal de San Clemente, y fue consagrado en su cargo el 14 de agosto de 1099. Conocía bien las tareas universales del papado en la época, pues había sido enviado como legado papal durante los años 1089-1090 a Francia y a España. Poco después de su consagración, el «anti-papa» Clemente III murió (1100) y Pascual pudo neutralizar sin problemas los antipapas siguientes Theoderico (1100), Alberto (1102) y Silvestro (IV) (1105).

Durante su pontificado la familia de los Pierleoni apoyó a Pascual en Roma y en el *patrimonium Petri*. Para la lucha de las investiduras el papa quedaba en contacto, y muchas veces también en conflicto, con el sucesor de Enrique IV, es decir, con Enrique V. Las negociaciones de 1111-1112 condujeron a una estancia temporal del papa en la cárcel y, aunque finalmente no tuvieron éxito, esas negociaciones prepararon —eso sí— la solución definitiva de Calixto II en el Concordato de Worms en 1122<sup>8</sup>.

Gelasio II fue formado antes de su promoción al papado como oblató en Montecassino, siendo en 1088 nombrado cardenal (deán) con la función de canciller en la cancillería papal. El autor de tres *vitas hagiographicas* tendría problemas poco después de su elección el 24 de enero de 1118, porque Cencius (Cencio) II Frangipani lo encarceló a pesar de su elección unánime. Gelasio tuvo que esperar al 10 de marzo, cuando recibió la consagración en Gaeta. Permaneció poco tiempo

<sup>6</sup> Cf. Becker, *Urban* (véase nota 5), I, 227-254, esp. 249.

<sup>7</sup> Cf. Carlo Servatius, *Paschalis II. (1099-1118). Studien zu seiner Person und seiner Politik* (Päpste und Papsttum 14), Stuttgart, 1979.

<sup>8</sup> Cf. la discusión sobre la «realidad» del «concordato» de Worms: Claudia Zey, «Der Romzugsplan Heinrichs V. 1122/23. Neue Überlegungen zum Abschluß des Wormser Konkordats», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 56 (2000), 447-504; Beate Schilling, «Ist das Wormser Konkordat überhaupt nicht geschlossen worden? Ein Beitrag zur hochmittelalterlichen Vertragstechnik», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 58 (2002), 123-191.

en Roma ya que en septiembre de 1118, después de nuevos ataques, huyó hacia Francia, donde murió el 29 de enero de 1119 en el famoso monasterio de Cluny. Sus problemas estaban motivados porque el emperador Enrique V —debido a la posición de Gelasio II en el conflicto de las investiduras— había instituido con la ayuda de los Frangipani un antipapa: Gregorio (VIII). Este personaje es conocido en tierras hispánicas con el nombre de Mauricio, cluniacense del sur de Francia pero en esos tiempos ya arzobispo de Braga. Este papa —llamado por los romanos Burdino, pequeño burro— controlaba, con la ayuda de Enrique V y de la familia Frangipani, la ciudad de Roma.

En el lugar de la muerte de Gelasio II, en Cluny, los cardenales eligieron el 2 de febrero de 1119 a su sucesor: Guido de Vienne<sup>9</sup>, hijo de la nobleza de Borgoña y bien conocido en Compostela por sus relaciones familiares con el conde Raimundo y sus hijos. Calixto, coronado el 9 de febrero en Vienne, ya era conocido como una persona que defendía enérgicamente la reforma eclesiástica. Durante un viaje a través de Francia, presidió el concilio de Tolosa (8 de julio de 1119), donde los Petrogrusianos fueron condenados, evocando por primera vez también el poder secular para la persecución de herejes. Quería reconciliarse con Enrique V antes de volver a Roma, pero las tentativas del concilio de Reims a partir del 20 de octubre de 1119 no condujeron a un resultado positivo, ya que se renovó la excomunión del emperador. Estos concilios de Tolosa y Reims son bien conocidos por los compostelanos, porque allí se encontraban también las delegaciones de la sede compostelana para avanzar en otros asuntos, es decir, en la petición de elevar la sede compostelana. A partir de marzo de 1120, Calixto empezó su viaje para recuperar Roma y el 3 de junio fue entronizado en San Pedro<sup>10</sup>. Rápidamente neutralizó al «antipapa» Mauricio Burdino, hasta abril de 1121 subyugó el Patrimonio Petri y fortaleció la posición «vasalla» del reino normando con tres viajes en 1120, 1121 y 1123. El fin de las luchas de investidura, con el llamado concordato de Worms, en 1122 y las reformas fijadas durante el primer concilio de Letrán en 1123 son sin duda las acciones más importantes de Calixto. Con la elección de Aimerico como canciller influyó además la política papal futura.

<sup>9</sup> Beate Schilling, *Guido von Vienne – Papst Calixt II.* (Monumenta Germaniae Historica Schriften 45), Hannover, 1998.

<sup>10</sup> Johannes Laudage, «Rom und das Papsttum im frühen 12. Jahrhundert», en: *Europa an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert. Beiträge zu Ehren von Werner Goez*, ed. por Klaus Herbers, Stuttgart, 2001, 23-53.

Después de la muerte de Calixto el 13/14 de diciembre de 1124, una minoría de los cardenales eligió a Theobaldo, que se llamó Celestino II (1124), pero en el mismo acto de elección unos armados enviados por los Frangipani instauraron a Honorio II, un boloñés que ya desde 1117 era obispo cardenal de Ostia y que había participado en la preparación del concordato de Worms. De este acto se puede deducir la influencia persistente de los Frangipani, así como el importante papel del canciller Aimerico, tal y como dejan entrever las fuentes.

Esta situación no cambiaría a la muerte de Honorio, quien había creado un buen número de nuevos cardenales. Las fracciones de los Frangipani y Perleoni eran decisivas también en la próxima elección de 1130: dieciséis cardenales eran del lado Frangipani y eligieron a Inocencio II. En la misma noche del 13 al 14 de abril, catorce cardenales se negaban a tal elección precipitada y elegían a Anacleto II. A pesar de que algunos cardenales aceptaron posteriormente la elección de Anacleto, quedaban establecidas dos fracciones y empezaba un cisma que duraría desde 1130 hasta 1138<sup>11</sup>.

Anacleto tenía su base fundamentalmente en Roma y fue apoyado por la muy rica e influyente familia de los Pierleoni. Por su parte, Inocencio tenía que huir de Roma. En los años siguientes, los dos protagonistas lucharon —a veces con medios fuertes, por ejemplo evocando un origen judío de Anacleto— para ganar adeptos. El cisma se terminó únicamente con la muerte de Anacleto II en 1138.

## II. PAPADO ROMANO – PAPADO UNIVERSAL. LAS NUEVAS ESTRUCTURAS

Nos centraremos a partir de ahora en los aspectos temáticos. La historia papal parece, desde la perspectiva presentada hasta aquí, sobre todo una historia de poder personal. Pero no es exactamente así, si tenemos en cuenta factores como los concilios, los contratos y otros aspectos. Urbano II influyó por ejemplo con su teología de la historia —ya cité el punto de partida bíblico *Deus qui mutat tempora*—, y según las investigaciones de Alfons Becker, la concepción de la Reconquista

---

<sup>11</sup> Franz-Josef Schmale, *Studien zum Schisma des Jahres 1130*, Köln / Graz, 1961; Mary Stroll, *The Jewish Pope: Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130*, Leiden / New York / Kopenhagen, 1987.

integró conceptos dominantes en España a una idea general de la Cruzada, encuadrada a su vez en la perspectiva de la Reforma eclesiástica<sup>12</sup>.

Pero a pesar de estos aspectos, la historia papal parece ser una historia de luchas continuas con resultados diferentes y con grandes discontinuidades. Un apogeo de estabilidad parece existir durante el pontificado de Calixto II con el concordato de Worms y el primer concilio de Letrán. Al fin y al cabo, se deja entrever un proceso de fuerte institucionalización. Recientemente, Rudolf Schieffer destacaba la así llamada «Papstgeschichtliche Wende» a finales del siglo XI, una «vuelta» que significa el cambio de una política papal reactiva a una política activa<sup>13</sup>. La institucionalización puede ser percibida además a través de una palabra. Hasta mediados del siglo XI se habla en general de los papas, mientras que en 1059 aparece por primera vez la palabra «papatum»: el normando Roberto Guiscard prometió ayuda al papa, *ut secure et honorifice teneas papatum Romanum, terramque sancti Petri*<sup>14</sup>. La tendencia a una institucionalización se refleja en esta palabra abstracta. La misma tendencia se podría concretar, asimismo, a partir de otros términos; pensemos, por ejemplo, en la palabra *cancellaria* que aparece también —según las investigaciones de Hans-Walter Klewitz— por primera vez en la segunda mitad del siglo XI<sup>15</sup>. ¿Pero cuáles son las nuevas instituciones que se concibieron de una manera innovadora y cuáles son los medios de distribución que se instalaron en Roma a partir de esta época? Mencionaremos solamente la formación del colegio de cardenales con el derecho de elección (1059), los legados, la cancellería, la organización fiscal en la cámara o la difusión del derecho canónico. A través de

<sup>12</sup> Becker, *Urban* (véase nota 5), I, 227-254.

<sup>13</sup> Rudolf Schieffer, «Motu proprio. Über die papstgeschichtliche Wende im 11. Jahrhundert», *Historisches Jahrbuch*, 122 (2002), 27-41.

<sup>14</sup> *Liber Censuum*, c. 163, ed. por Paul Fabre / Louis Duchesne, *Le liber Censuum de l'Église romaine* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2<sup>e</sup> série 6), Paris, 1889, 422; cf. Ernst-Dieter Hehl, «Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts. Einleitende Bemerkungen zu Anforderungen und Leistungen», en: *Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts* (Mittelalter-Forschungen 6), ed. por Id. / Ingrid H. Ringel / Hubertus Seibert, Stuttgart, 2002, 9-23, esp. 15; cf. Gerd Tellenbach, «Papatum», en: *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prodocimi*, 2 Tomos, ed. por Cesare Alzati, Roma, 1994-2000, Tomo 1, 47-58; reimp. en: Id., *Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, 5 Tomos, Stuttgart, 1988-1996, Tomo 5, 83-94.

<sup>15</sup> Hans-Walter Klewitz, «Cancellaria. Ein Beitrag zur Geschichte des geistlichen Hofdienstes», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 1 (1937), 44-79.

determinadas personas, estos nuevos sistemas aseguraban al mismo tiempo un aspecto universal del papado también respecto a la Península Ibérica.

El derecho canónico y romano complementaban las relaciones personales, esta tendencia a la rutina y profesionalización es a partir de los años 30 más claramente reconocible y pertenece a un desarrollo de cambios estructurales en lo que se refiere al dominio pontificio en general. La formación institucional, el peso de los cardenales creados, en principio de toda la *christianitas*, influyeron en las decisiones pontificias<sup>16</sup>. Se formalizó una emisión de privilegios en la que los cardenales tomaban parte cada vez en mayor medida y cantidad, al menos con su firma<sup>17</sup>. Los peticionarios le daban importancia, con frecuencia, a las firmas cardenalicias, pero por lo general tenían que formular ellos mismos la disposición de los privilegios. Los formularios, que en el último período de Alejandro III elaboró su canciller Albertus de Morra (más tarde Gregorio VIII), debían servir para simplificar asuntos rutinarios<sup>18</sup>. Para terminar las disputas se desarrollaron en todo el occidente latino formas más fijas y adaptadas: legados, jueces delegados, posibilidades de apelación y otras palabras claves describen este proceso<sup>19</sup>. Cada vez con mayor frecuencia, los allegados de todo el *Orbis christianus* buscaban las decisiones en Roma. La ayuda pontificia se solicitaba con tanta frecuencia

<sup>16</sup> Cf. ahora el manual precioso: *Geschichte des Kardinalats im Mittelalter* (Päpste und Papsttum 39), ed. por Jürgen Dendorfer / Ralf Lützelshwab, Stuttgart, 2011.

<sup>17</sup> Bruno Katterbach / Wilhelm M. Peitz, «Die Unterschriften der Päpste und Kardinäle in den "Bullae Maiores" vom 11. bis 14. Jhdt.», en: *Miscellanea Francesco Ehrle*, Tomo 4: *Scritti di storia e paleografia* (Studi e testi 40), Roma, 1924, 177-274, para el siglo XII: 122-144. Para Calixto cf. Schilling, *Guido* (véase nota 9) y Laudage, *Rom* (véase nota 10), 31-32 y 42-53.

<sup>18</sup> Para el formulario de Albertus de Morra («forma dicendi» y estilo, que más tarde se llamaría en su honor «stylus gregorianus»), véase a modo de resumen Ulrich Schmidt, *Gregor VIII en Lexikon für Theologie und Kirche*, 3ª ed., Freiburg, 1995, vol. 4, 1018, con reservas respecto a la autoría de Gregorio como autor de un libro de «stilus».

<sup>19</sup> Este desarrollo estuvo acompañado de una recepción del derecho canónico y romano. Véase el todavía válido informe de investigación de Antonio García y García, «La canonística ibérica (1150-1250) en la investigación reciente», *Bulletin of Medieval Canon Law NS* 11 (1981), 41-75; cf. ahora varias contribuciones de Ingo Fleisch, *Sacerdotium – Regnum – Studium. Der westiberische Raum und die europäische Universitätskultur im Hochmittelalter. Prosopographische und rechtsgeschichtliche Studien* (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 4), Berlin, 2006; Id., «Rom und die Iberische Halbinsel im 12. Jahrhundert. Das Personal der päpstlichen Legationen», en: *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie*, ed. por Jochen Johrendt / Harald Müller, Berlin *et al.*, 2008, 135-190; Ingo Fleisch, «Rechtstreit und Schriftkultur – Zum Vordringen des römisch-kanonischen Prozessrechts auf der Iberischen Halbinsel», en: Herbers / Fleisch, *Erinnerung* (véase nota 2), 93-118.

que Eugenio III se quejaba de la gran cantidad de procesos insignificantes que debían atender<sup>20</sup>. Esta tendencia continuó siendo apoyada por la recepción de las colecciones romanas, jurídico-eclesiásticas. Ya a principios del siglo XII se le había dedicado a Gelmírez de Roma la colección pre-graciana de Policarpo<sup>21</sup>, que podemos ver en la exposición «Diego Gelmírez» en un ejemplar de la Biblioteca Vaticana. En relación con la adopción de costumbres y tradiciones romanas, aparte de la incorporación de la liturgia romana, en Compostela estaba implantado ya desde las primeras décadas del siglo XII el derecho canónico<sup>22</sup>. Al parecer, un no tan pequeño grupo de Compostela estudiaba jurisprudencia en Bolonia desde finales del siglo XII<sup>23</sup>. Después de 1140, tras el Decreto Graciano, apare-

<sup>20</sup> Así pues, a partir de Alejandro III solo se tomarían decisiones en Roma si la cuantía de la disputa ascendía al menos a 20 marcos de plata. Al parecer, había mejorado la reputación del papado y se esperaba de Roma resoluciones más objetivas, véase Bernhard Schimmelpfennig, *Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance*, Darmstadt, 1996, 179.

<sup>21</sup> *Petitis iam dudum et hoc sepe, ut opus arduum et supra vires meas aggredere, librum canonicum scilicet ex Romanorum pontificum decretis aliorumque sanctorum patrum auctoritatibus atque diuersis conciliis autentis utiliora sumens seriatim componerem*, ed. por Hermann Hüffer, *Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechtes und des römischen Rechts im Mittelalter*, Münster, 1862, 75 (según Paris, Bibl. Nat., Ms. lat. 3881); véase para otras ediciones del prólogo el exhaustivo estudio sobre algunos problemas más de Uwe Horst, *Die Kanonensammlung Polycarpus des Gregor von p. Crisogono. Quellen und Tendenzen* (MGH Hilfsmittel 5), München, 1980, 7 nota 23, 14 nota 60. Horst data el origen de la colección en el período posterior a 1111 (pp. 4-6). Sobre la «escuela» compostelana véase Manuel C. Díaz y Díaz, «Problemas de la cultura en los siglos XI-XII: La escuela episcopal de Santiago», *Compostellanum*, 16 (1971), 187-200; Adeline Rucquoi, «La cultura compostellana e il Cammino di Santiago», en: *Compostela e l'Europa* (véase nota 2), 100-109.

<sup>22</sup> La *Historia Compostellana* menciona en un pasaje la posesión de catorce libros: II 57, ed. por Falque Rey, *Historia Compostellana* (véase nota 2), 334, véase para la identificación entre otros la colección de setenta y cuatro títulos: Antonio García y García, «Reforma gregoriana e idea de la "Militia sancti Petri" en los reinos ibéricos», en: *Studi Gregoriani 13: La Riforma Gregoriana e l'Europa. Congresso internazionale, Salerno 20-25 maggio 1985*, 1990, 241-262, esp. 248 y ss.; Id., «Antiguos manuscritos jurídicos en Compostela», en: *In iure veritas: Studies in Canon Law in Memory of Schafer Williams*, ed. por Steven B. Bowman / Blanche E. Cody, Cincinnati, USA, 1991, 85-92; véase para la imitación de Roma y la recepción del derecho de carácter romano en Compostela Klaus Herbers, «Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des "politischen Jakobus"», en: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (Vorträge und Forschungen 42), ed. por Jürgen Petersohn, Sigmaringen, 1994, 177-275, esp. 215 y ss.; versión española: Id., *Política y veneración de santos en la Península Ibérica. Desarrollo del «Santiago político»* (Colección Historia y arte 2), Pontevedra, 1999, 2ª ed., 2006, 46-47.

<sup>23</sup> Véase Hellmut G. Walther, «Spanische und deutsche Kanonisten in Bologna und ihr Dialog über das Imperium», en: *España y el «Sacro Imperio». Procesos de cambios, influencias y acciones recíprocas en la época de la «Europeización» (siglos XI-XIII)*, ed. por Julio Valdeón Barúque / Klaus Herbers / Karl Rudolf, Valladolid, 2002, 151-178.

cían cada vez con más frecuencia complementos (*paleae*) y más tarde también en apéndice nuevas colecciones de textos. Estas contenían de forma progresiva un mayor número de decretos pontificios, que procedían especialmente del pontificado de Alejandro III. Con ello, el papado pudo poner en práctica las ideas jurídicas pontificias, en gran parte gracias a los respectivos coleccionistas canónicos locales<sup>24</sup>, de los cuales a modo de ejemplo<sup>25</sup> mencionaré<sup>26</sup> solo la incompleta colección de Sigüenza, que contiene veinticinco decretos de Alejandro III y uno de Eugenio III.

Pero a pesar de esta sistematización e institucionalización queda el aspecto personal, y a pesar del papel preponderante de los cardenales en la elección del papa, otro aspecto que subraya la dimensión universal de la Iglesia, las luchas personales permanecían. La creación de las personas dentro de estos nuevos sistemas ganó una importancia primordial. Las observaciones de Werner Maleczek, donde se resalta lo difícil que resulta al colegio cardenalicio del siglo XII separar por un lado sistema y por otro personas<sup>27</sup>, son válidas también desde una perspectiva general. A pesar de una formalización creciente, a menudo siguió siendo decisiva la actuación personal del peticionario o del intermediario. Esto se muestra en el ejemplo de los legados: según las investigaciones de Stefan Weiss, la Península Ibérica aparece en segundo lugar, después de Francia, en cuanto al número de documentos de legados<sup>28</sup>. Pero significativamente

<sup>24</sup> De forma general Schimmelpfennig, *Papsttum* (véase nota 20), 186.

<sup>25</sup> Véase Antonio García y García, «Manuscritos jurídicos medievales de la Catedral de Sigüenza», en: *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppli O. P.* (Studia e Letteratura: Raccolta di Studi e Testi 141), Roma, 1978, 27-50, esp. 45 y ss.

<sup>26</sup> A colecciones posteriores pertenecen las *Collectiones Alcobacenses* así como diversos textos más que la canonística clasifica y aprovecha cada vez en mayor medida. La *Collectio Romana* de Bernardo de Compostela surge a comienzos del siglo XIII (hacia 1206). Sobre personas como Petrus Hispanus con su aparato sobre «*Compilatio prima antiqua*», Martin Arias de Zamora y otros, algunos de los cuales se quedaron en Italia y nunca más regresaron a la Península Ibérica, véase la compilación de García y García, *Canonística* (véase nota 19), 53-63; para las personas documentadas sobre todo en el siglo XIII véase Walther, *Kanonisten* (véase nota 23) con más bibliografía.

<sup>27</sup> Werner Maleczek, *Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216. Die Kardinäle unter Coelestin III. und Innocenz III.* (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom 1/6), Wien, 1984, 207 y ss.; cf. también id., «Das Schisma von 1159 bis 1177. Erfolgsstrategie und Misserfolgsgründe», en: *Gegenpäpste* (véase nota 1), 165-204.

<sup>28</sup> Stefan Weiss, *Die Urkunden der päpstlichen Legaten von Leo IX. bis zu Coelestin III. (1049–1198)* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii

muchos de estos documentos proceden del legado pontificio Jacinto, citado con mucha frecuencia, que durante los períodos de 1154-1155 y 1171-1174 se encontraba en la Península Ibérica<sup>29</sup>. En esta época arbitró en luchas episcopales, predicó la Cruzada, apoyó la Orden de Caballeros de Santiago e incluso santificó con *auctoritate domini Pape* al gallego Rodesindus<sup>30</sup>. En conclusión: apoyó el nuevo sistema de relaciones en diversos lugares y de diferentes modos y maneras, pero sobre todo era su personalidad lo que le permitía este apoyo al sistema, observación que vale también para la época anterior.

### III. ELECCIONES – CISMAS Y OBEDIENCIAS

Si tenemos en cuenta este sistema personal y sus consecuencias en Roma, podemos observar que casi todos los papas presentados eran miembros del colegio cardenalicio menos Calixto II. Él es el único de fuera, porque los cardenales presentes en Cluny no podían convenir en un candidato de su grupo. Las formaciones monásticas anteriores de muchos candidatos existen, pero hay que subrayar con Rudolf Schieffer que ninguna de las personas en cuestión adquirió el pontificado por su formación monástica, sino que en el momento de su elección ya se encontraban normalmente en el contexto de la curia Romana<sup>31</sup>.

Además, es una época de «antipapas». Hasta 1111 y de 1118 a 1121, se trata de los papas que podríamos llamar «papas del Emperador». Con el antipapa

---

13), Köln *et al.*, 1995, 337 y ss., destaca la función de los legados sobre todo como «portadores de paz» e «intermediarios».

<sup>29</sup> Véase los aproximadamente cincuenta documentos mencionados en *op. cit.* (Weiss), 173-190, esp. 190: «A través de las dos delegaciones a España de Jacinto alcanzó el asunto de los documentos de los legados pontificios el más alto nivel de su desarrollo dentro del período» (es decir, antes de 1198). Sobre los legados y sobre todo las funciones de Jacinto cf. Fleisch, *Rechtstretit* (véase nota 19).

<sup>30</sup> Ambos escritos sobre la santificación de San Rosendus de Celanova, que García y García descubrió hace treinta años en Nueva York, son esclarecedoras porque Celestino III reforzó más tarde su anterior resolución como legado con autoridad pontificia. Véase Antonio García y García, «A propos de la canonisation des saints au XII<sup>e</sup> siècle», *Revue de droit canonique*, 18, 1968, 3-14; cf. Klaus Herbers, «Le dossier de saint Rosendus de Celanova. Structure, évolution, réécriture et influence papale», en: *Miracles, vies et réécritures dans l'occident médiéval* (Beihefte der Francia 65), ed. por Monique Goulet / Martin Heinzelmann, Ostfildern, 2006, 103-120, esp. 110.

<sup>31</sup> Schieffer, *Hafen* (véase nota 4).

Mauricio, en 1118, y seguramente a partir de 1124 —con la muerte de Calixto— cambia la situación: los papas y antipapas representan fundamentalmente las familias de gran influencia romana, los Frangipani y los Pierleoni, aunque se trate de fracciones ya establecidas con anterioridad. Las nuevas estructuras formales no introducían ninguna solución para los conflictos de las familias. Por eso, el cisma de 1130 creó nuevas formas de establecer un pontificado universal. Un siglo antes, seguramente, la mayoría hubiera reconocido al candidato que tenía el poder en Roma, es decir, a Anacleto, pero la situación cambia en 1130. Con Inocencio y Anacleto empezó el sistema de asegurarse partisanos, de asegurar *oboedientias*, como dicen las fuentes, en todo el *orbis christianus*. Esta evolución demuestra que la universalidad papal comenzó a funcionar en este momento.

A este respecto, Inocencio tenía más éxito, porque en los importantes países de Francia, Alemania e Inglaterra, la mayoría de las personas y de las comunidades lo seguían a él. Además consiguió en Francia el apoyo de los cistercienses con su «líder» Bernardo de Clairvaux. También el «fundador» de los premonstratenses, Norberto de Xanten, era partidario de Inocencio II. La mayoría de los reinos ibéricos y la mayoría de los obispos lombardos apoyaban asimismo a Inocencio. Anacleto tenía Roma, pero ganó partidarios solamente en Escocia y en el sur de Italia. A pesar de este desequilibrio, el cisma duró ocho años porque Roma tenía menos importancia, si bien no llegó a perder su peso completamente. Inocencio se encontraba en Roma en 1133 para coronar a Lothario de Supplinburg como emperador, pero lo hizo en la basílica de Letrán, donde permanecieron poco tiempo porque el poder militar de Anacleto era demasiado fuerte en el resto de la Ciudad Eterna.

De esta forma, el cisma terminó solamente con la muerte de Anacleto en 1138. Si prescindimos de la importancia menguante de Roma, se deja entrever también el peso creciente de Francia en la política papal, una tendencia que la cantidad de cartas papales y otros indicios durante el siglo XII podrían subrayar.

#### IV. ¿UBI PAPA, IBI ROMA? MODOS DE TRANSFORMACIÓN

*Ubi est papa, ibi est Roma.* Con esta frase los canonistas solucionaban en el siglo XIII el problema del lugar donde se debería buscar la sede principal de la cristian-

dad<sup>32</sup>. La evolución al inicio del siglo XII es diferente. Pero ya hemos visto como Urbano II, Gelasio II, Calixto II e Inocencio II reinaron —por lo menos por un cierto tiempo— desde Francia. También la Borgoña —en apariencia formalmente parte del Imperio— tenía gran importancia. Calixto II gozaba dentro de esta evolución, desde mi punto de vista, de una posición clave, que quisiera relacionar con su papel respecto a Compostela. En muchos aspectos, este papa constituye una excepción.

Calixto, sin ser cardenal, tuvo mucho éxito político debido al concordato de Worms y al concilio de Letrán (1123), pero también a la deposición de su «anti-papa» y a la conquista de Roma. Aparentemente, la competencia entre las familias romanas permanecía en una cierta calma durante su pontificado. ¿Por qué? Hace algunos años, Beate Schilling caracterizó la política papal de Calixto como relativamente tradicional, pero Johannes Laudage ha puesto el acento en otra cuestión. Ha destacado la influencia creciente de los cardenales, que se deduce no solamente de la producción de cartas papales con las firmas de los mismos, sino también de las decisiones tomadas durante las reuniones y concilios. Para explicar la llegada fulminante de Calixto a Roma en 1120 tiene otra propuesta.

A primera vista parece difícil encontrar una interpretación coherente de por qué las luchas con las familias romanas se calmaron con Calixto. La paz hizo posible la construcción del palacio de Letrán con la capilla de San Nicolás. Uno de los pisos, la *camera pro secretis consiliis*, fue ornado con frescos, que recordaban la victoria sobre los «antipapas» y los resultados del concordato de Worms<sup>33</sup>. Vemos

<sup>32</sup> Cf. con muchas referencias Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, New Jersey, 1957, 2.; Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the publicists*, Cambridge, 1963, 400-404; Michele Maccarrone, «Ubi est papa, ibi est Roma», en: *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf zu seinem 75. Geburtstag und fünfzigjährigen Doktorjubiläum*, ed. por Hubert Mordek, Sigmaringen, 1983, 371-382. Para esta cuestión voy a seguir: Laudage, *Rom* (véase nota 10), esp. 23 y 48-53.

<sup>33</sup> La fuente más importante respecto a los edificios nuevos de Letrán: Pandulf, *Liber Pontificalis nella recensione di Pietro Guglielmo OSB e del card. Pandolfo. Glossato da Pietro Bohier OSB, vescovo di Orvieto 2, 163, c. 1*, ed. por Ulderico Prerovský (Studia Gratiana 22, 1978) 163, c. 7, 748 y el *Liber Pontificalis 2* (Bibliothèque des Études Françaises d'Athènes et de Rome), ed. por Louis Duchesne, Paris, 1892, 378 y ss.: *Hic a fundamento construxit in palatio Lateranensi capellam sancti Nycolai ad assiduum Romanorum pontificum usum, iuxta quam edificavit duas cameras contiguas cum tuto vestiario quod sub eis fieri fecit, unam videlicet cubicularem et pro secretis consiliis alteram*. Cf. Schilling, *Guido* (véase nota 9), 589-597; cf. también en general Bernhard Schimmelpfennig, «Heilige Päpste – päpstliche Kanonisationspolitik», en:

en estas imágenes, según el manuscrito Barberino, cuatro veces un papa con su curia, como victoria sobre el antipapa que se encuentra bajo sus pies. Además, en la última escena, el papa enseña el concordato de Worms. Son los éxitos puestos en imagen.

Sabemos además de grandes donaciones de Calixto a San Pedro y de muchas restauraciones en otras iglesias<sup>34</sup>. Pero también los predecesores de Calixto habían intentado crear un ambiente de paz. ¿Qué diferencia deja entrever el pontificado de Calixto? Las fuentes no contestan claramente esta pregunta, pero no hablan de violencia, sino más bien de dinero, como estrategia para tranquilizar los conflictos<sup>35</sup>. El medio que antes se cualificaba como *simonía* parece que tenía su importancia en la política de Calixto. Es verdad que Mauricio Burdino tenía más problemas porque Enrique V no lo apoyaba<sup>36</sup>, pero la iniciativa de paz en Roma y su aspecto monetario se deducen de algunos documentos relacionados con la entrada de Calixto en la Ciudad Eterna.

En una carta del 11 de junio de 1120, el papa no anuncia solamente su *posse* solemne en Letrán, sino que habla también de las personas que le habían jurado fidelidad públicamente: Petrus Leonis, el líder de los Pierleoni, el *praefectus urbis* Petrus con sus hermanos, Leo Frangipane y su familia, Esteban Normannus, Petrus Colonna y otros<sup>37</sup>. ¿Eran todas las personas importantes de Roma! Pero

---

*Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, ed. por Jürgen Petersohn (VuF 42, 1994), 73-100, esp. 87 y ss; cf. Jochen Johrendt, «Das Innozenzianische Schisma aus kurialer Perspektive», en: *Gegenpäpste* (véase nota 1), 127-164, esp. 136-142.

<sup>34</sup> Pandulf, *Liber Pontificalis* (véase nota 33) 163, c. 7, 748; Cf. otras referencias en Laudage, *Rom* (véase nota 10), esp. 49.

<sup>35</sup> Cf. «Annales Romani Annales Romani», en: *Liber Pontificalis* 2, ed. por Duchesne (véase nota 32), 347; Pandulf, *Liber Pontificalis* (véase nota 32), 163, c. 7, 748 y 164, c. 3, 754.

<sup>36</sup> Cf. Carl Erdmann, «Mauritius Burdinus (Gregor VIII.)», en: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 19 (1927), 205-261, 240-248, esp. 247 y s.; versión portuguesa: Id., «Maurício Burdino» (Publicações do Instituto Alemão da Universidade de Coimbra), Coimbra, 1940.

<sup>37</sup> Véase Jaffé-Loewenfeld 6852 del 11 de junio de 1120; ed. por Robert Ulysse, *Bullaire du pape Calixte II 1119-1124 I*, (Paris, 1891) Nr. 176, 261: *Caeterum fratres nostri episcopi et cardinales cum toto clero ac nobilitate populoque extra Urbem obviam nobis progressi, summis honoribus exceperunt. Et Frigii quidem, corona capiti nostra imposita, gaudentes exultantesque per Viam sacram ad Lateranense palatium usque sollemni nos ritu prosecuti sunt; ubi postquam, authore deo, bene ac secure fuimus, Petrus Leonis in magno hominum omnis ordinis coetu, clientelaribus sese sacramentis Ecclesie nobisque devinxit. Similiter a praefecto et fratribus ejus, necnon a Leone Frangipane totaque illa gente, Stephano Normannoque factum. Neque ab horum sese studiis, impigra parendi voluntate, Petrus Columna caeterique nobiles Romanorum seceverunt.*

en esta carta Calixto no menciona que en el mismo mes de junio los grandes de Roma participaron en una convención del papa con los genoveses Caffaro y Berizo sobre la exención de los obispados en Córcega<sup>38</sup>. Aparte de las sumas que resultaron de este privilegio para Calixto y su curia<sup>39</sup>, tenemos la información de que romanos como los Pierleoni, los Frangipani y otros participaron en gran medida en estas «bendiciones» de dinero<sup>40</sup>.

Johannes Laudage habla en este contexto de una corrupción sistemática. En todo caso, no era un sistema completamente nuevo, pero Calixto lo condujo a una cierta perfección porque hay sugerencias en las fuentes de que el dinero se distribuyó de acuerdo con unas claves determinadas<sup>41</sup>. No quiero tratar aquí la historia de este privilegio, que tuvo una segunda discusión en el primer concilio de Letrán. Hay otras noticias: Landulfus caracteriza por ejemplo a Calixto II en otro asunto con la frase: «Mi hermano, dinero es una cosa con que uno puede hacer muchas cosas buenas. Tú no tienes dinero, por eso no es ahora el tiempo para tratar tus asuntos...» (*Frater, pecunia est res, de qua homo postest facere multum bonum. Tu pecuniam non habes, nec tempus supersedendi cause tue nunc est...*)<sup>42</sup>. Si el gobierno consensual y el medio de calmar la situación política con dinero tenían cierto éxito por la llegada de Calixto a Roma, quisiera solamente recordar que la primera época de Calixto en Francia se relaciona también con las legaciones compostelanas preguntando por la elevación de Compostela a arzobispado. Y sabemos todos bien que grandes cantidades de dinero fueron transportadas al sur de Francia y a Reims, o sea, a Cluny, para obtener este importante privilegio para Compostela. ¡Diego había pagado muchísimo! Para Compostela en aquel momento la orientación del papado a Francia ofrecía más posibilidades de

<sup>38</sup> Cf. *Codice diplomatico della repubblica di genova dal DCCCCLVIII al MCLXIII 1*, ed. por Cesare Imperiale di Sant' Angelo (Fonti per la storia d'Italia 77, 1936) Nr. 31, 38-40; cf. Hans-Walter Klewitz, «Das Ende des Reformpapsttums», *Deutsches Archiv* 3 (1939), 371-412, esp. 393 y ss.; reimpr. en: Id., *Reformpapsttum und Kardinalkolleg*, Darmstadt, 1957, 207-259, esp. 236.

<sup>39</sup> Véase también: Imperiale di Sant' Angelo, *Codice*, 38: se trata de 1200 marcos de plata por el papa y 300 por la curia.

<sup>40</sup> Se asignaron 100 marcos de plata a Petrus Leonis, sus hijos deberían recibir 55 más, Leo Frangipane 40, el prefecto de la ciudad 100; Stephan Normannus recibió 25, que luego quería aumentar a 300. Por ese asunto véase también Imperiale di Sant' Angelo, *Codice*, 40.

<sup>41</sup> Parecen ser las consecuencias de las observaciones y de la documentación de varias fuentes, cf. las referencias en Laudage, *Rom* (véase nota 10), 50-52.

<sup>42</sup> *Landulphi Historia* (véase nota 2), c. 48 bis, 31.

contacto y, además, con la riqueza de Santiago el sistema de Calixto funcionaba también perfectamente en el caso compostelano. Quizás los donativos de Galicia sirvieron igualmente al éxito de Calixto en Roma.

## V. BALANCE

Para concluir, resumiré en algunos puntos la continuidad y discontinuidad en la historia papal en tiempos de Diego Gelmírez:

1. El nuevo papado universal se aprovechó de nuevas estructuras que fueron perfeccionadas en la época de Gelmírez. El pontificado de Calixto II parece a este respecto un pontificado clave.
2. La época presentada en este texto fue una época de «antipapas» y cismas. La competencia entre papado e imperio se transformó todavía más en una competencia entre las grandes familias, sobre todo entre los Frangipani y los Pierleoni.
3. Los conflictos en Roma proporcionaron un papel creciente a Francia; quisiera recordar los viajes de Urbano II, Calixto II, Gelasio II e Inocencio II, además de la elección de Calixto y, finalmente, las *oboedientias* de Inocencio II. En parte la frase *ubi papa ibi Roma* ya empezó a desarrollarse así (y con cierta realidad «avant la lettre»).
4. Y, por último, Calixto II, el gran promotor de Santiago, tenía su posición especial dentro de la serie de los papas presentados: fuera de los cardenales, aprovechó el apoyo de Francia para compensar esta laguna con una política financiera que algunos califican como corrupta. De forma irónica, podría interpretarse que quizás con el dinero compostelano no se solucionó solamente la elevación a arzobispado, sino también la liquidación de Mauricio Burdino, o sea, Mauricio de Braga, en Roma. ¿El conflicto de Compostela y Braga solucionado en Roma? No es tan fácil, pero esta perspectiva papal demuestra la vertiente universal de una política eclesiástica y romana que empezó en los tiempos de Diego Gelmírez.

# **DIEGO XELMÍREZ ET LES COURANTS DE LA POLITIQUE ECCLÉSIASTIQUE DE SON TEMPS**

**Ludwig Vones**

Universität zu Köln

(Alemaña)



L'*Historia Compostellana*, ce témoignage singulier des exploits juridiques de l'église apostolique de Saint-Jacques-de-Compostelle et des actes de son évêque Diego Xelmírez — l'évêque le plus important qu'elle ait eu dans cette période de transformations fondamentales concernant la réforme et la structure de l'église —, ne laisse pas de doute que Diego s'était mêlé déjà assez tôt à la politique ecclésiastique de l'espace galicien, auquel il appartenait de par ses origines et son éducation<sup>1</sup>. D'abord simple chanoine du siège épiscopal d'Iria-Compostelle, puis chancelier, secrétaire, notaire et scribe du comte Raimond de Galice, ensuite administrateur des biens du diocèse pendant deux vacances du siège, puis évêque et enfin archevêque, Diego Xelmírez avait pris dès le début une influence décisive sur le destin de l'église hispanique<sup>2</sup>. Il n'aspira qu'à assurer l'existence et l'indépendance de son évêché, et en dernière conséquence à faire élever l'église de Saint-Jacques au rang de métropole, pour qu'elle obtienne dans la péninsule ibérique comme chef d'une province ecclésiastique une position au moins

<sup>1</sup> Sur l'*Historia Compostellana*, les différentes étapes de sa formation et le milieu ecclésiastique et politique dont elle est issue voir Ludwig Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130*, Köln-Wien 1980; Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela 1988, qui traite de nouveau la question de ses auteurs tout en apportant d'importants aspects nouveaux; Emma Falque, qui réalisa avec l'*Historia Compostellana*, Turnhout 1988 (= CC. Cont. Med. LXX) l'édition critique définitive (citée dorénavant: HC [ed. Falque] p. ...) tout en fournissant en même temps un commentaire avec sa traduction *Historia Compostelana. Introducción, traducción, notas e índices*, Madrid 1994. En ce qui concerne le personnage de Diego Xelmírez voir en plus des études déjà citées l'ouvrage de référence de Anselm Gordon Biggs, *Diego Gelmírez. First Archbishop of Compostela*, Washington, D.C. 1949 (traduit en Galego: *Diego Xelmírez*, Vigo 1983), ainsi que surtout Richard A. Fletcher, *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford 1984 (traduit en Galego: *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*, Vigo 1992), qui avait déjà dans le cadre de ses études sur l'épiscopat du royaume de León traité en détail le personnage de l'évêque de Compostelle (Richard A. Fletcher, *The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century*, Oxford 1978). Pour une vue d'ensemble de l'état actuel des recherches voir Klaus Herbers, «Santiago de Compostela zur Zeit von Bischof und Erzbischof Diego Gelmírez (1098/1099-1140)», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 98 (1987) 89-102; Richard A. Fletcher, «Las iglesias del Reino de León y sus relaciones con Roma en la Alta Edad Media hasta el concilio IV de Letrán de 1215», in *El Reino de León en la Alta Edad Media*, Vol. VI, León 1994, 459-495; Barbara Abou-El-Haj, «Santiago de Compostela in the Time of Diego Gelmírez», *Gesta* 36 (1997) 165-179, ainsi que quelques contributions à des ouvrages collectifs ou des catalogues, tels que récemment: *Compostelle et l'Europe. L'histoire de Diego Gelmírez*, Santiago 2010.

<sup>2</sup> Sur les débuts de sa carrière voir maintenant en plus des biographies citées et de Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 102ss., Ermelindo Portela, «Diego Gelmírez. Los años de preparación (1065-1100)», *Studia Historica. Historia Medieval* 25 (2007) 121-141.

équivalente à celle du siège primatial de Tolède<sup>3</sup>. Après la reconquête et à le ralliement définitif à Rome et à la papauté romaine, après l'adoption du rite romain et l'abolition des structures wisigothiques-mozarabes et hispaniques, l'église hispanique devait se reconstruire. Dans bien de régions d'ailleurs il était devenu presque impossible de renouer les liens avec les traditions de l'antiquité tardive ou des temps des wisigoths. Les anciennes structures ecclésiales avaient en grande partie disparues ou subsistaient à peine, ne correspondant en tout cas plus à la réalité politique de l'espace nord-ouest de la péninsule ibérique<sup>4</sup>. La situation était pareille à Compostelle, qui d'abord n'avait pas été le siège d'un évêché et n'avait réussi à obtenir son rang prééminent que grâce à la découverte du tombeau de Saint-Jacques en 800<sup>5</sup>. À l'origine le siège de l'évêché se trouvait à Iria, suffragant de la province ecclésiastique de Braga. Mais en 1095, ce fut grâce à la découverte du tombeau de Saint-Jacques, explicitement mentionnée, que l'évêque Dalmace, le prédécesseur immédiat de Diego, obtint la translation de l'évêché d'Iria à Compostelle<sup>6</sup>, l'exemption de l'église de Saint-Jacques de tout autre pouvoir métropolitain que celui de l'église romaine et la confirmation de tous les privilèges royaux y compris les titres de l'«Hiliensis cathedra»<sup>7</sup>. Le privilège issu par le pape Urbain II au début du mois de décembre 1095 à Brioude pour garantir la «Libertas

<sup>3</sup> Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, pass.

<sup>4</sup> Cf. sur ce sujet par le menu Demetrio Mansilla Reoyo, *Geografía eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las diócesis*, 2 Tomos, Roma 1994.

<sup>5</sup> Sur la problématique autour de la découverte du tombeau voir Odilo Engels, «Die Anfänge des spanischen Jakobusgrabes in kirchenpolitischer Sicht», *Römische Quartalsschrift* 75 (1980) 146-170; Jan van Herwaarden, «The origins of the cult of St James of Compostela», *Journal of Medieval History* 6 (1980) 1-35, et toujours Louis Duchesne, «Saint-Jacques en Galice», *Annales du Midi* 12 (1900) 145-179. Les origines du culte de Saint-Jacques retrace Robert Plötz, «Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert», *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 30 (1982), 19-145.

<sup>6</sup> JL 5601; HC (ed. Falque) p. 18-20. Cf. Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 80ss.; *Historia de las diócesis españolas*, Vol. 14: *Iglesias de Santiago de Compostela y Tuy-Vigo*, coord. José García Oro, Madrid 2002. Voir aussi José Freire Camaniel, «Las cartas de la Historia Compostelana», *Compostellanum* 46 (2001) 335-455, ici 337ss.

<sup>7</sup> HC (ed. Falque) p. 19. Cf. Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 85ss.; Andrés Gamba Gutiérrez, «Alfonso VI y la exención de las diócesis de Compostela, Burgos, León y Oviedo», in *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, Tomo 2, Toledo 1988, 181-217; Fernando López Alsina, «Urbano II y el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela», in Idem (ed.), *El Papado, la Iglesia Leonesa y la Basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la Sede Episcopal de Iria a Compostela en 1095*, Santiago de Compostela 1999, 107-127.

Compostellanae Ecclesiae» a été transcrit dans l'*Historia Compostellana*, le «Registrum» à valeur juridique de l'église de Saint-Jacques, en tête de nombreux privilèges pontificaux, qu'on y trouve<sup>8</sup>. Il forme la base juridique de toute future promotion de l'église de Saint-Jacques et résume — comme l'a déjà constaté Fernando López Alsina<sup>9</sup> — les privilèges royaux en faveur de Compostelle, rendant ainsi superflu d'énumérer chaque fois tous les privilèges reçus avant. L'artisan officiel de ce succès n'était pas Diego Xelmírez mais l'évêque Dalmace, qui dans une situation de crise, provoquée par la déposition de l'évêque Diego Peláez et du candidat royal Pedro de Cardeña, fut unanimement approuvé par les autorités ecclésiastiques et politiques au concile de Léon en 1090<sup>10</sup> et confirmé par le pape au Concile de Clermont<sup>11</sup>. Mais Diego, comme administrateur de l'église de Saint-Jacques connaissait mieux que personne ses titres de droit et était ainsi en état de juger de la situation politique devenue plus difficile. L'évêché d'Iria-Compostelle ne risquait-il pas depuis les tentatives de restaurer la province ecclésiastique der Braga, d'être de nouveau soumis à son ancienne métropole?<sup>12</sup>. L'évêque Dalmace avait été moine à Cluny et lors de son installation à Compostelle l'abbé Hugues de Cluny, comme chef de sa congrégation, lui avait donné sa «benedictio et licentia»<sup>13</sup>. Quand il demanda donc l'exemption de son siège: «quod nemo praedecessorum suorum impetrare potuerat»<sup>14</sup>, il pouvait compter sur le soutien d'Hugues de Cluny, qui était lui aussi présent à Brioude et plus tard à Saint-Flour, comme le prouve le fait, que plusieurs privilèges en faveur de Cluny y furent délivrés en même temps que le privilège en faveur de Compostelle<sup>15</sup>. Diego Xelmírez en tant qu'administrateur des biens de l'évêché était probablement

<sup>8</sup> Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 25ss.

<sup>9</sup> López Alsina, «Urbano II y el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela», pass.

<sup>10</sup> Voir Alfons Becker, *Papst Urban II. (1089-1099)*. Bd. 1: *Herkunft und kirchliche Laufbahn. Der Papst und die lateinische Christenheit*, Stuttgart 1964, 230ss.

<sup>11</sup> HC (ed. Falque) p. 18.

<sup>12</sup> Mansilla Reoyo, *Geografía eclesiástica*, Tomo II, 47ss., 67ss., 136ss.

<sup>13</sup> HC (ed. Falque) p. 18. Sur Hugues de Cluny, sa vie, faits et activités voir Armin Kohnle, *Abt Hugo von Cluny 1049-1109*, Sigmaringen 1993; Noreen Hunt, *Cluny under Saint Hugh 1049-1109*, London 1967; *Le gouvernement d'Hugues de Sémur à Cluny*, Cluny 1990; Peter Segl, *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Kallmünz/Opf. 1974, pass.

<sup>14</sup> HC (ed. Falque) p. 18.

<sup>15</sup> JL 5602-5604.

le principal responsable si non l'instigateur des revendications de l'église de Compostelle. Qui d'autre aurait pu le faire? Mais cela signifie aussi qu'il entretint des contacts réguliers avec Cluny, ce qui paraît autrement probable. Dans ces recherches sur Cluny, Charles Julian Bishko a constaté que des monastères portugais et galiciens en nombre impressionnant ont été donnés à Cluny, très souvent avec le concours de Diego Xelmírez, qu'il caractérise comme 'notorious Cluniophile'<sup>16</sup>. L'*Historia Compostellana* avait déjà désigné Cluny comme «caput totius monasticae religionis» et constaté que l'évêque de Compostelle, lors de son voyage à Rome, avait été reçu à Cluny comme «familiaris ac specialius»<sup>17</sup>. Il ne faut certainement pas sous-estimer l'influence de la puissante congrégation bourguignonne et de son abbé Hugues. Depuis longtemps déjà les rois de Castille et de Léon avaient demandé que leur mémoire soit célébrée à Cluny par des prières. Dès le temps de Ferdinand I<sup>er</sup> et surtout d'Alphonse VI, ils avaient étroitement collaboré avec Cluny, et l'avaient favorisé par la donation de monastères et l'affectation de sièges épiscopaux<sup>18</sup>. Le Clunisien Bernard de Sédillac, un proche intime de l'abbé Hugues, en avait profité le plus: nommé d'abord abbé de Sahagún, du monastère royal le plus important de Léon, il monta après sur le siège métropolitain de Tolède<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Charles Julian Bishko, «The Cluniac Priors of Galicia and Portugal: Their acquisition and Administration, 1075-ca. 1230», in Idem, *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, London 1984, Nr. XI (d'abord publié dans: *Studia Monastica* 7, 1965), 334; voir aussi, Segl, *Königtum und Klosterreform*, pass.; Kohnle, *Abt Hugo von Cluny*, 52, 124ss. et 230.

<sup>17</sup> HC (ed. Falque) p. 38.

<sup>18</sup> Bishko, «The Cluniac Priors of Galicia and Portugal», pass.; Segl, *Königtum und Klosterreform*, pass.; Idem, «Die Cluniacenser in Spanien – mit besonderer Berücksichtigung ihrer Aktivitäten im Bistum León von der Mitte des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts», in Giles Constable / Gert Melville / Jörg Oberste (edd.), *Die Cluniacenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster 1998, 537-558; Carlos Manuel Reglero de la Fuente, *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270)*, León 2008; Idem, «La primera reforma cluniacense de Sahagún, el concilio de Burgos y la Crisis de 1080. Revisión cronológica y desarrollo», in *Monarquía y sociedad en el Reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, Tomo II, León 2007, 689-732; Patrick Henriot, «Moines envahisseurs ou moines civilisateurs? Cluny dans l'historiographie espagnole (XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)», *Revue Mabillon* N.S. 11 (2000) 135-159; Idem, «La politique monastique de Ferdinand I<sup>er</sup>», in *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, Ávila 2007, 101-124.

<sup>19</sup> Juan Francisco Rivera Recio, *El Arzobispo de Toledo Don Bernardo de Cluny (1086-1124)*, Roma 1962; Idem, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, Tomo I, (Roma-Toledo 1966) 125-196; Ramón González Ruiz, «La reorganización de la iglesia de Toledo durante el pontificado de Bernardo de Sédillac, primer arzobispo después de la reconquista (1086-1124)», in Fernando López Alsina (ed.), *El Papado, la Iglesia Leonesa y la Basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la Sede Episcopal de Iria a Compostela en 1095*, Santiago de Compostela 1999, 157-176.

C'est le pape Urbain II, ancien Clunisien lui-même, qui lui conféra la dignité de primat de l'église hispanique et le chargea de l'administration de tous les sièges épiscopaux, pas encore restaurés depuis l'invasion des maures<sup>20</sup>. Le roi de Castille avait par ailleurs épousé Constance de Bourgogne, une nièce de l'abbé Hugues<sup>21</sup>. Et il donna deux de ses filles, les infantes Thérèse et Urraque à des parents d'Hugues: Thérèse, issue d'une liaison illégitime du roi, devait épouser Henri, de la maison ducale, qui allait devenir comte du Portugal, et Urraque se marier avec Raimond, de la maison comtale de Bourgogne, futur comte de Galice<sup>22</sup>. La cour de Castille-Léon était le centre vers lequel convergeaient toutes ces relations avec Cluny et la Bourgogne, pour y former un réseau étroitement connecté, dont on ne connaît pas encore en détail toutes les composantes<sup>23</sup>. Mais ce qui est sûr ce que Diego Xelmírez, grâce à sa formation à la cour d'Alphonse VI et de Raimond de Galice, fit parti du réseau. Par lui ce réseau fut relié en ligne directe avec d'autres foyers, où il avait été formé: l'école de la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle et la maisonnée de l'évêque Diego Peláez<sup>24</sup>. Ce dernier, un protégé du roi Sanche II de Castille, tomba en disgrâce après la mort violente du roi et fut déposé au concile de Husillos en 1088<sup>25</sup>. Son successeur Pedro de Cardeña

<sup>20</sup> JL 5366-5367, 5371; Francisco J. Hernández, *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*, Madrid 1985, 536-538, Nr. 535-538; Demetrio Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Roma 1955, 39-45, Nr. 24-45. Cf. Robert Somerville, *Pope Urban II, the Collectio Britannica and the Council of Melfi (1089)*, Oxford 1996, 74ss., 81ss.

<sup>21</sup> Kohnle, *Abt Hugo von Cluny*, 225ss.

<sup>22</sup> Bernard F. Reilly, *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca 1109-1126*, Princeton, N.J. 1982, 13s.; Idem, *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI, 1065-1109*, Princeton, N.J. 1988, 247s.; Peter Feige, «Die Anfänge des portugiesischen Königiums und seiner Landeskirche», *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 29 (1978) 85-436, spéc. 110ss.; Ana Isabel Cerrada Jiménez, «Tres generaciones de mujeres en el poder: Urraca de Zamora, Urraca de Castilla, Teresa de Portugal y doña Sancha», in *Las mujeres y el poder: representaciones y prácticas de vida*, ed. Cristina Segura Graíño / Ana Isabel Cerrada Jiménez, Madrid 2000, 99-106; Georges Martin, «Hilando un reinado. Alfonso VI y las mujeres», *E-Spania. Revue électronique d'études hispaniques médiévales* 10 (2010).

<sup>23</sup> Cf. maintenant aussi Thomas Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape. L'Espagne et Rome (586-1085)* (Bibliothèque d'Histoire Médiévale, 1), Paris 2010, 414ss.

<sup>24</sup> HC (ed. Falque) p. 17s. Cf. Portela, *Diego Gelmírez. Los años de preparación*, 127s.

<sup>25</sup> HC (ed. Falque) p. 15sq. Cf. Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 108s.; Biggs, *Diego Gelmírez*, 20s.; Fletcher, *Saint James's Catapult*, 50s.; Idem, *The Episcopate in the Kingdom of León*, 183; Becker, *Papst Urban II.*, Bd. 1, 233s.; Odilo Engels, «Papsttum, Reconquista und spanisches Landeskoncil im Hochmittelalter», *Annuario Historiae Conciliorum* 1 (1969) 37-49, 241-287, ici 42-49.

ne réussit pas vraiment à prendre possession de son diocèse, puis qu'Urbain II n'hésita pas à annuler presque toutes les décisions de ce concile<sup>26</sup> et à jeter l'interdit sur le diocèse de Saint-Jacques «quia sancti Iacobi episcopus in regis carcere depositus fuerat»<sup>27</sup>. Que Diego ne fut pas entraîné dans la chute de Diego Peláez, mais put même en profiter, est une preuve de l'implantation solide de sa position en ce moment précoce de sa carrière. Il devint même administrateur du siège épiscopal pendant la vacance, ce que lui assura une influence toute particulière sur le sort de l'église de Saint-Jacques en ces temps difficiles. L'*Historia Compostellana* rapporte que l'élection unanime de Dalmace de Compostelle, «monachus Cluniacensis religionis», n'était pas seulement dû au conseil du clergé et du peuple avec le concours de l'autorité de l'église romaine, mais surtout à l'instigation du roi Alphonse VI, de son gendre Raimond de Galice et de sa fille Urraque, s'inscrivant ainsi dans le réseau des relations bourguignonnes à la cour royale<sup>28</sup>. Le pontificat de Dalmace de Compostelle ne fut pas de longue durée et après sa mort précoce la situation s'envenima dans cet évêché exempt, où le droit à la consécration de l'évêque revenait maintenant au pape. Entre-temps remis en liberté Diego Peláez pensa le temps venu pour se rendre à Rome, pour y faire valoir ses droits à l'évêché de Compostelle et pour se justifier devant le pape, qui par l'annulation des décisions du concile de Husillos n'avait pourtant pas abrogé les normes du droit canonique, dont il se réclama. Mais il s'avéra impossible de persuader Alphonse VI de le rétablir comme évêque de Compostelle. De nouveau on se retrouva dans une situation de pat, qui devait durer quatre ans. Car le pape aussi ne voulait pas de revenir sur sa décision de permettre à Diego Peláez d'exercer l'«officium episcopale», si dans le cas d'une sedisvacance, on faisait appel à lui<sup>29</sup>. Le pape préféra donc de laisser l'évêché vacant et Diego Xelmírez fut une seconde fois chargé de l'administration du diocèse. Mais cette fois il prépara sa propre candidature. Tandis qu'une ambassade du roi Alphonse VI se trouvait à Rome pour régler une fois pour toutes la question du siège de Compostelle, Urbain II décéda et Rainier de San Clemente lui succéda sous le nom de Pascal II<sup>30</sup>. C'était lui, qui lors d'une

---

<sup>26</sup> HC (ed. Falque) p. 16.

<sup>27</sup> Somerville, *Pope Urban II, the Collectio Britannica and the Council of Melfi*, 72, 78ss.

<sup>28</sup> HC (ed. Falque) p. 18, 20.

<sup>29</sup> JL 5810; HC (ed. Falque) p. 22.

<sup>30</sup> Carlo Servatius, *Paschalis II. (1099-1118)*, Stuttgart 1979.

légation en Espagne avait déposé Pedro de Cardeña et cette légation lui avait permis de se familiariser avec la problématique en question<sup>31</sup>. Il adopta donc le point de vue du roi et ordonna à l'église de Compostelle d'élire un nouvel évêque. En même temps il demanda au roi de doter l'«exepiscopus» avec un honneur digne de son rang<sup>32</sup>. Pour Diego Peláez, qui avait d'abord cherché l'appui du roi d'Aragón, cela signifia en fin de compte de passer le reste de sa vie en exil<sup>33</sup>. Compte tenu de la situation à Compostelle et de la répartition du pouvoir au sein de son église, Diego Xelmírez, fort du soutien du roi Alphonse et du comte Raimond de Galice, était le seul à pouvoir se présenter comme candidat. Mais Diego n'était pas là. Il s'était rendu à Rome, «orationis gratia» comme il prétendait, et venait d'être consacré sous-diacre<sup>34</sup>. Il est plus que probable qu'il existe en rapport direct entre la décision prise par Pascal II dans le cas de Diego Peláez, le 29 décembre 1099<sup>35</sup>, la consécration de Diego le 18 mars suivant<sup>36</sup> et la présence de l'ambassade d'Alphonse VI à Rome. D'autant plus que Diego comme administrateur du diocèse et homme de confiance du roi était directement concerné. Que penser alors de l'assertion de l'*Historia Compostellana*, que l'élection du nouvel évêque avait eu lieu, «eum nolentem atque renitentem»?<sup>37</sup>. Même si l'on peut considérer cela comme un topique, il est peu vraisemblable que le récit de l'*Historia Compostellana* sur l'élection ayant eu lieu avec le concours de toute la noblesse de Galice, du roi Alphonse VI et du comte Raimond de Galice, tous les deux venus expressément pour l'occasion, corresponde à la réalité<sup>38</sup>. Ne parle-t-elle pas un peu plus loin de la peur de Diego de tomber dans une embuscade, tendue probablement par des nobles qui lui étaient hostiles et des parents de Diego Peláez? En raison de ces menaces, l'élu ne pouvait se rendre à Rome, où la consécration était censée avoir lieu de la main du pape, comme prévu par le privilège d'exemption.

---

<sup>31</sup> Servatius, *Paschalis II.*, 18s.

<sup>32</sup> HC (ed. Falque) p. 22; JL 5810.

<sup>33</sup> Antonio Ubieto Arteta, «El destierro del obispo compostelano Diego Peláez en Aragón», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 18 (1951) 43-51.

<sup>34</sup> HC (ed. Falque) p. 23.

<sup>35</sup> JL 5810-5811; HC (ed. Falque) p. 21-23.

<sup>36</sup> JL 5822; HC (ed. Falque) p. 23. Cf. Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 114ss., 127ss.

<sup>37</sup> HC (ed. Falque) p. 23.

<sup>38</sup> HC (ed. Falque) p. 23.

Il fallait donc qu'il demandât au pape qu'elle soit fait «apud nos»<sup>39</sup> et que celui-ci acquiesçât à sa demande. Pascal II lui notifia alors que la consécration lui serait conférée soit par l'évêque Geoffroy de Maguelonne, lui aussi immédiatement soumis au Saint-Siège, soit — si celui-ci était empêché de venir — par l'évêque de Burgos, «qui nostri juris est»<sup>40</sup>.

L'installation de l'évêque de Compostelle comme résultat de la situation politique et ecclésiastique dans le nord-ouest de l'Espagne indique assez clairement l'existence d'une alliance entre Diego Xelmírez et le pouvoir royal et comtal en place, favorable à Cluny et à la Bourgogne<sup>41</sup>. Le fait que le nouvel évêque se rendit immédiatement après son élection à Tolède pour une première visite chez le roi et l'archevêque Bernard est un indice de plus<sup>42</sup>. Mais bientôt on devait constater que les objectifs de l'évêque de Saint-Jacques étaient bien plus complexes, portait toujours sa propre marque et n'étaient pas toujours compatibles avec ceux d'autrui. Maintenant que le plus grave danger était détourné — l'exemption interdisant désormais l'intégration du diocèse dans une autre province ecclésiastique comme suffragant —, il devient clair que le rang du diocèse nouvellement créé et sans véritable tradition ne correspondait plus à l'idée que l'église de Saint-Jacques se faisait d'elle-même. Depuis le IX<sup>e</sup> siècle cette conception était surtout fondée sur l'apostolicité du siège et sur le culte qui s'était développé autour du tombeau de l'apôtre et des reliques de Saint-Jacques. Mis à part les privilèges du siège primatial de Tolède et son droit à l'exercice d'une légation apostolique permanente, le danger pour tout projet d'expansion de l'église de Saint-Jacques venait surtout du siège métropolitain de Braga, revendiquant toujours la juridiction sur l'ancienne province ecclésiastique de Galice et ses suffragants<sup>43</sup>. Au temps de Grégoire VII l'évêque Pierre de Braga avait malencontreusement demandé la confirmation de l'élévation de son église au statut d'église métropolitaine à l'antipape impérial Clément III et avait été ensuite déposé comme schismatique<sup>44</sup>. Quand en 1095

<sup>39</sup> HC (ed. Falque) p. 24.

<sup>40</sup> JL 5838; HC (ed. Falque) p. 24-25. Cf. JL 5860, 5840, 5861, 5862; HC (ed. Falque) p. 25-27.

<sup>41</sup> Sur ses relations avec Cluny voir les travaux cités ci-dessus note 18.

<sup>42</sup> HC (ed. Falque) p. 24.

<sup>43</sup> Mansilla Reoyo, *Geografía eclesiástica*, Tomo II, 47ss., 72ss.

<sup>44</sup> Cf. Carl Erdmann, *Das Papsttum und Portugal im ersten Jahrhundert der portugiesischen Geschichte*, (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jg. 1928, Phil.-Hist. Kl., Nr. 5) Berlin 1928, 8-9; Avelino de Jesús da Costa, «O Bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga», *Biblos*

le Clunisien Gérald, ancien moine de Moissac, était monté sur le siège de Braga, l'évêché de Saint-Jacques-de-Compostelle avait été déclaré exempt et soustrait à sa juridiction<sup>45</sup>. Si l'on veut accorder foi au récit de l'*Historia Compostellana* Dalmace de Compostelle aurait tenté, lors de la confirmation de sa dignité épiscopale par le concile de Clermont, d'obtenir d'Urbain II l'imposition du pallium, normalement réservée aux patriarches et archevêques. Il avait espéré de renforcer ainsi sa juridiction, mais avait subi un échec, le pape n'étant pas prêt à porter préjudice aux droits d'autrui<sup>46</sup>. C'est au cours de son second voyage en France et grâce au soutien de l'abbé de Cluny que Diego Xelmírez verra ses efforts couronnés de succès et obtiendra le pallium des mains de Pascal II<sup>47</sup>. Il déblaya ainsi le terrain pour accroître la grandeur de l'église de Saint-Jacques. C'était d'autant plus nécessaire qu'on se souvenait encore à la cour pontificale d'une défense expresse de conférer le pallium à l'église de Compostelle, puisqu'un de ses évêques avait autrefois dédaigné d'exécuter les décisions prises par un cardinal-légit<sup>48</sup>. C'est pour cette raison qu'en 1105 Diego Xelmírez dut prêter un serment de fidélité au pape et reconnaître explicitement le pouvoir des légats apostoliques, l'évêque en question ayant autrefois justifié son refus d'obéir à l'église romaine en disant: «ad huius ecclesie cardinales et tantum obediencie honorisque Romane ecclesie cardinalibus exhibeant, quantum eis postea Romani cardinales uersa uice Rome exhibituri sunt»<sup>49</sup>. Il avait ainsi pris position contre les prétentions de Rome à la primauté universelle, une attitude qui avait déjà causé sa perte à l'archevêque Manassès de Reims<sup>50</sup>. De la bouche d'un évêque de Saint-Jacques-de-Compostelle cette phrase comportait une connotation particulière puisqu'on y comptait aussi des cardinaux parmi les dignitaires, ne fut-ce qu'à titre honorifique. Impossible pourtant de se méprendre sur la similitude des institutions des deux églises se réclamant de l'apostolicité de leurs sièges. Maintenant que Diego Xelmírez avait

---

33 (1957) 135-672, 34 (1958) 1-659; Jürgen Ziese, *Wibert von Ravenna. Der Gegenpapst Clemens III. 1084-1100*, Stuttgart 1982, 132s.

<sup>45</sup> Mansilla Reoyo, *Geografía eclesiástica*, Tomo II, 55ss., 136ss.

<sup>46</sup> HC (ed. Falque) p. 39.

<sup>47</sup> HC (ed. Falque) p. 36-40, 41-42 = JL 5986.

<sup>48</sup> HC (ed. Falque) p. 39.

<sup>49</sup> HC (ed. Falque) p. 39.

<sup>50</sup> Sur cette controverse voir toujours John R. Williams, «Archbishop Manasses I of Rheims and Pope Gregory VII», *American Historical Review* 54 (1949) 804-824.

reçu le pallium, il était quasiment devenu l'égal des archevêques de Tolède et de Braga, auxquels ce symbole d'un pouvoir juridictionnel avait été aussi concédé lors de leur investiture par le pape. Le siège métropolitain de Braga, qui — après l'exemption d'Iria-Compostelle — avait déjà assez à faire pour ramener sous son autorité ses biens et les autres évêchés suffragants de sa province ecclésiastique — c'est-à-dire Lugo, Orense et Dumio-Mondoñedo —, se vit donc confronté en 1105 à un nouveau problème: une décision importante avait été prise, destinée à affaiblir le rayonnement religieux et spirituel de l'ancienne métropole de la Galice et de rehausser outre mesure la position de l'église de Saint-Jacques comme centre du culte d'un apôtre.

Déjà en 1102, sous prétexte d'une visite amicale officielle, l'évêque de Compostelle avait commis un «*pium latrocinium*», enlevant les plus précieuses reliques de l'église de Braga, c'est-à-dire, les ossements de saint Fructueux, archevêque de Braga au temps des wisigoths, et ceux des martyres Cucufat, Sylvestre et Susanne<sup>51</sup>. Et tel *furtum sacrum* n'était pas une action insolite dans les querelles entre centres religieux désireux de rehausser leur propre prestige au détriment de leurs concurrents<sup>52</sup>. Comme souvent on avança dans le cas présent le prétexte que les reliques avaient été mal conservés et peu honorés, mais en réalité des intérêts solides étaient en jeu. L'action de Diego Xelmírez n'était pas simplement destinée à réclamer des territoires ou des droits par ailleurs difficiles à récupérer ou à conserver, mais surtout à affaiblir la position de la métropole de la Galice comme centre d'un culte local, lui enlevant pratiquement toute possibilité d'opposer quelque chose à peu près équivalent au culte de l'apôtre Jacques à Compostelle<sup>53</sup>. L'action de 1102 donna quasiment le signal pour le début d'une rivalité ouverte entre l'église de Saint-Jacques et la métropole de Braga: la concession du pallium faisant date, toute comme la réforme du chapitre cathédral de Saint-Jacques qui eut lieu environ vers la même époque. La réorganisation du chapitre et l'abandon de mauvais usages permirent à Diego Xelmírez de se profiler comme représentant

<sup>51</sup> HC (ed. Falque) p. 31sqq.

<sup>52</sup> Voir sur ce sujet en général Patrick J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Middle Ages*, Princeton, N.J. 1990<sup>2</sup>, qui cependant ne mentionne pas le vol des reliques par l'évêque de Compostelle.

<sup>53</sup> Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 219ss.; cf. aussi Manuela Domínguez García, «Gelmírez y el Furtum Sacrum», *Santos, obispos y reliquias*, ed. Concha Bosch Jiménez / Luis A. García Moreno / María Elvira Gil Egea / Margarita Vallejo Girvés, Madrid 2003, 155-161.

de la réforme de l'église. En augmentant en même temps les canonicats au nombre de 72 — conformément au nombre des disciples du Christ, «*juxta numeralem discipulorum Domini collectionem*»<sup>54</sup> — lui facilita pas seulement de s'attacher quelques membres de sa propre famille, tel que son neveu, le prieur Pierre<sup>55</sup>, mais aussi d'autres représentants de la noblesse de Galice<sup>56</sup>. Lors des grands processions et des jours de fêtes il apparut toujours entouré de tous les membres de son chapitre cathédral «*ad instar Romanae curiae*»<sup>57</sup>, pour montrer au public combien la présence de ce groupe éminent rehaussait sa position, et cela face à des gens plutôt difficiles à manier, avec qui ses rapports étaient tendus comme on verra lors des révoltes urbaines. Après la réforme du chapitre, les chanoines de la cathédrale continuaient à vivre selon une règle mixte, comportant des éléments de la règle de Saint Augustin et de celle de Saint Isidore<sup>58</sup>. En ce qui concerne la distribution des offices au sein du chapitre, Diego Xelmírez s'orienta sur le modèle d'une organisation interne, proposé en décembre 1100 par le concile de Palencia, tenu par le cardinal-légat Richard de Marseille et auquel il avait assisté comme élu. Une place spéciale y était réservée aux cardinaux de l'église de Compostelle<sup>59</sup>. En 1102 l'évêque exigea même des chanoines la prestation d'un serment de fidélité, pour lier ce groupe très important plus intimement à sa personne et obtenir son soutien. Un soutien d'ailleurs sans faille, dont il avait besoin et qu'il cherchait à gagner par le partage de la mense entre évêque et chapitre et une distribution équitable des prébendes, pour éviter de futures querelles<sup>60</sup>. Après cette consolidation interne, Diego Xelmírez avait donc depuis 1102 les mains libres pour chercher la confrontation avec Braga, qui n'avait pas réussi à renforcer sa position. Seul l'évêque Maurice de Coimbra, le futur successeur de l'archevêque Gérald, semble avoir reconnu les signes du

<sup>54</sup> HC (ed. Falque) p. 47.

<sup>55</sup> Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 102ss., 105s., 356s.

<sup>56</sup> HC (ed. Falque) p. 48, on retrouve la liste de leurs noms.

<sup>57</sup> HC (ed. Falque) p. 46.

<sup>58</sup> À propos du chapitre cathédral de Saint-Jacques de Compostelle voir surtout Francisco Javier Pérez Rodríguez, *La Iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: El Cabildo Catedralicio (1110-1400)*, Santiago de Compostela s.d. (1996), surtout 23ss., même si je ne suis pas toujours d'accord avec sa version des faits.

<sup>59</sup> Cf. Fidel Fita, «El concilio nacional de Palencia en el año 1100 y el de Gerona en 1101», *Boletín de la Real Academia de la Historia* (1894) 214-235.

<sup>60</sup> HC (ed. Falque) p. 47sq.

temps<sup>61</sup>. Dans les années suivantes il se mit intensivement à la recherche de reliques, pour augmenter considérablement le stock de son diocèse et plus tard de son archevêché, pour contrebalancer les richesses de l'église de Saint-Jacques. Le plus spectaculaire de ses exploits était, certainement, que lors d'un pèlerinage en Terre Sainte il enleva la tête de saint Jacques, vénérée dans une petite chapelle pas loin de Jérusalem. Mais les troubles de la guerre empêchèrent la tête d'arriver dans la région de Braga. La reine Urraque en fit don à la cathédrale de Saint-Jacques, et on l'y amena solennellement en procession<sup>62</sup>. Quand plus tard Maurice de Braga se laissa prendre au traquenard de la politique curiale et y échoua, après avoir été créé antipape par l'empereur sous le nom de Grégoire VIII<sup>63</sup>, Diego Xelmírez put tranquillement poursuivre sa politique ambitieuse en Castille-Léon.

Déjà assez tôt, après les premières années de son pontificat à Compostelle, il devient évident qu'il savait jouer de tous les instruments de la politique ecclésiastique mis à sa disposition pour faire respecter les droits de l'église de Compostelle et rehausser peu à peu son statut d'église apostolique. Pour arriver à ses fins il se servit de chartes pontificales, qui ne nous sont connues que grâce à leur transcription dans l'*Historia Compostellana*, ce qui rend leur authenticité dans certains cas au moins suspecte<sup>64</sup>, mais aussi du culte de l'apôtre Saint Jacques et de ses reliques, dont le rayonnement va être diffusé bien au-delà de l'espace nord-ouest de l'Espagne, faisant passer les autres églises aux yeux des croyants au second rang<sup>65</sup>. Ses rapports intenses avec la congrégation de Cluny et ses abbés — bien au-delà de la mort d'Hugues de Cluny — lui procuraient pas seulement le soutien nécessaire de la papauté mais l'aidaient aussi à tisser des liens politiques étroits avec la maison de Castille-Léon et ses rois, issus de la maison de Bourgogne<sup>66</sup>. Depuis la réforme du chapitre cathédral et la multiplication

<sup>61</sup> Carl Erdmann, «Mauritius Burdinus (Gregor VIII.)», *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken* 19 (1927) 205-261.

<sup>62</sup> HC (ed. Falque) p. 194-197. Voir Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 260ss.

<sup>63</sup> Erdmann, «Mauritius Burdinus», pass.

<sup>64</sup> Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, pass.

<sup>65</sup> Sur le développement du culte de Saint Jacques au temps de Diego Gelmírez voir notamment Klaus Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der «Liber Sancti Jacobi»*, Wiesbaden 1984.

<sup>66</sup> Sur les relations intenses entre la cour de Castille-Léon, Cluny et la Bourgogne voir les travaux cités ci-dessus, note 18.

des canonicats, ses relations avec la noblesse léonaise et galicienne avaient gagné une toute autre qualité. Une des bases la plus importante pour affermir sa position dans l'église et le monde politique devenait un réseau de relations personnelles. Il parvint ainsi à s'attacher d'importantes familles de la noblesse, mais courut toujours le risque d'être impliqué dans leurs conflits et querelles au sein de la société urbaine de Compostelle, susceptibles de dégénérer en de violents affrontements<sup>67</sup>. Tandis que les prétentions du pouvoir métropolitain de Braga ne cessaient de planer comme une menace permanente sur les ambitions de l'église de Compostelle, l'évêque poursuivit partout ailleurs une politique consensuelle, pour intégrer autant que possible tous les groupements sociaux et cléricaux dans le cadre d'une politique ecclésiastique favorable à ses desseins. Ce consensus fut remis en question dans les années à venir par des troubles politiques imprévisibles, surgissants dans le royaume de Castille-Léon après la mort du roi Alphonse VI, sans héritier mâle, précédé de celui de son gendre, le comte Raimond de Galice. Ne restèrent en place que sa fille Urraque comme héritière de la couronne et son petit-fils Alphonse, encore mineur. Le royaume risquait alors d'être absorbé par le puissant royaume d'Aragón et son roi belliqueux,

---

<sup>67</sup> Cf. María del Carmen Pallarés Méndez / Ermelindo Portela Silva, «Aristocracia y sistema de parentesco en la Galicia de los siglos centrales de la Edad Media: el grupo de los Traba», *Hispania* 53 (1993) 823-840; Esther Pascua Echegaray, «Redes personales y conflicto social: Santiago de Compostela en tiempos de Diego Gelmírez», *ibid.*, 1069-1089. Sur les troubles à l'intérieur de la cité, que l'HC (ed. Falque, p. 199-217) expose en détail, si bien que Luis Vázquez de Parga, «La revolución comunal de Compostela en los años 1116 y 1117», *Anuario de Historia del Derecho Español* 16 (1945) 685-703 ne fait que paraphraser ce récit, voir Reyna Pastor de Togneri, «Las primeras rebeliones burguesas en Castilla y León (Siglo XII). Análisis histórico-social de una coyuntura», *Estudios de Historia Social* 1 (1965) 29-106; Carlos Estepa Díez, «Sobre revueltas burguesas en el siglo XII en el reino de León», *Archivos Leoneses* 55-56 (1974) 291-307; H. Salvador Martínez, *La rebelión de los burgos: Crisis de estado y coyuntura social*, Madrid 1992; María del Carmen Pallarés Méndez / Ermelindo Portela Silva, «De Gelmírez a los «Irmandiños»: Conflictos sociales en la ciudad de Santiago», in *El Camino de Santiago: estudios sobre la peregrinación y sociedad*, ed. Carlos Estepa Díez / Pascual Martínez Sopena / Cristina Jular Pérez-Alfaro, Madrid 2000, 107-132; sur les grandes familles de la noblesse en Galice et León, telles que les Flainéz-Froilaz, les Traba et les Beni Gómez, voir José García Pelegrín, *Studien zum Hochadel der Königreiche León und Kastilien im Hochmittelalter*, Münster i. W. 1991; Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, «La nobleza del Reino de León en la Alta Edad Media», in *El Reino de León en la Alta Edad Media*, Vol. VII, León 1995, 149-329; Simon Barton, *The aristocracy in twelfth-century León and Castile*, Cambridge 1997; Margarita Torres Sevilla-Quiñones de León, *Linajes nobiliarios en León y Castilla (Siglos IX-XIII)*, León 1999, notamment 320ss., et plus spécialement sur la situation en Galice José Luis López Sangil, *La nobleza altomedieval gallega. La familia Froilaz-Traba*, A Coruña 2002.

Alphonse I<sup>er</sup>, dit le Batailleur. Même le projet d'un mariage entre la princesse et son prétendant ambitieux s'avéra fatal, puisqu'il constituait une menace pour les droits du prince héritier Alphonse, sans empêcher le roi d'Aragón de poursuivre ses objectifs ambitieux. La rupture irrémédiable ne tarda pas à venir et tout le royaume devint alors un champ de bataille<sup>68</sup>. Ce n'est pas le lieu ici de retracer en détail les désordres politiques de cette époque, mais on peut constater que l'évêque de Compostelle réussit à y jouer un rôle de premier rang. De concert avec la noblesse galicienne et léonaise il prit le parti du prince héritier Alphonse Raimúndez, dont les justes revendications semblaient menacées par les intrigues de sa mère, la reine Urraque, et de son beau-père, le roi d'Aragón. Quand Diego Xelmírez couronna en 1111 le jeune prince roi de Galice, il était pratiquement parvenu à un compromis avec le parti de ses partisans, dirigé par les comtes Pedro Froilaz et Pedro Ansúrez, un compromis qui devait s'avérer utile pour les ambitions de l'Église de Compostelle. C'était pourtant un compromis bien précaire, puis que Diego Xelmírez ne pouvait pas risquer une rupture ouverte avec la reine Urraque pour des raisons de politique ecclésiastique. Des phases de rapprochement se relayaient avec d'autres où leur divergences de vues éclataient en hostilité ouverte, l'influence de la reine restant toujours déterminante jusqu'au couronnement de son fils comme roi de Castille-Léon en 1126<sup>69</sup>. Alphonse n'oubliera jamais que Diego Xelmírez l'ait soutenu dès le début. Il en fit son chancelier et l'aida autant que possible à réaliser ses projets<sup>70</sup>.

Mais revenons aux années troubles des débuts, où l'évêque de Compostelle fut obligé de s'arranger avec des circonstances peu stables, sans perdre de vue ses futures projets. A Braga il allait se heurter à un adversaire non négligeable en la personne de l'ancien évêque de Coimbra, Maurice, comme nous avons déjà vu en parlant des reliques. Cela ne voulait pas dire qu'il n'était pas prêt à s'allier avec lui contre les empiètements toujours présents de l'archevêque Bernard de Tolède en ce qui concernait le rattachement d'anciens évêchés suffragants. Avant que

<sup>68</sup> Bernard F. Reilly, *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca 1109-1126*, Princeton, N.J. 1982.

<sup>69</sup> Bernard F. Reilly, *The Kingdom of León-Castilla Under King Alfonso VII, 1126-1157*, Philadelphia, Pa. 1998, pass.; María del Carmen Pallarés / Ermelindo Portela Silva, «La reina Urraca y el obispo Gelmírez: Nabot contra Jezabel», in *Os reinos ibéricos na Idade Média. Livro de homenagem ao professor doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*, Vol. 1, Lisboa 2003, 957-962.

<sup>70</sup> Reilly, *The Kingdom of León-Castilla Under King Alfonso VII*, notamment 213ss.

Maurice Bourdin n'allait se mettre lui-même hors de combat en se faisant une fausse idée de la situation à Rome, il réussit bien mieux que son prédécesseur Gérald à réclamer pour son église les droits métropolitains perdus et de convaincre Pascal II de les lui restituer, même si son élection fût entachée d'irrégularités<sup>71</sup>. Les documents en question nous sont uniquement connus grâce à des fragments de registres pontificaux, l'*Historia Compostellana* n'en parlant pas. Elle insère uniquement le privilège délivré par Pascal II en 1101<sup>72</sup>, en faveur de Compostelle, avec une confirmation de ses droits et possessions. Manque par contre la lettre du pape, dans laquelle il demande à l'église de Saint-Jacques de restituer à l'église de Braga tous les droits aliénés par elle depuis les temps du roi García<sup>73</sup>. Cette lettre nous est seulement connue parce qu'elle a été inscrite dans les registres pontificaux contemporains. Peu après le siège de Braga tomba vacant pour une période assez longue. Cette sédisvacance prolongée était due à l'absence de l'évêque Maurice, qui s'était rendu à Rome, pour y déposer une plainte, avait ensuite été excommunié en raison de son usurpation des droits de l'église de Léon, avait fait un pèlerinage et avait été élu pape. Pendant cette période Diego Xelmírez de son côté se tourna de nouveau vers Cluny, où Pons de Melgueil avait entretemps succédé à l'abbé Hugues, pour reprendre sa politique d'alliance avec l'abbaye bourguignonne et se prévaloir de son influence sur la papauté<sup>74</sup>. Il essaya en plus d'instrumentaliser les synodes et les confraternités pour ses fins. Quand il le jugea nécessaire, il n'y

<sup>71</sup> Erdmann, «Mauritius Burdinus», 211s.; Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 292ss.

<sup>72</sup> JL 5880-5881; HC (ed. Falque) p. 28-30. Cf. Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 149ss.

<sup>73</sup> Carl Erdmann (ed.), *Papsturkunden in Portugal*, Göttingen 1927, 158-159, n° 5; *Bulário Bracaraense. Sumários de Diplomas Pontificios dos Séculos XI a XIX*, Braga 1986, n° 5; Avelino de Jesús da Costa, *Liber Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae*. Edição crítica, Vol. 1, Braga 1965, 7; Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Tomo III, Santiago de Compostela 1900, Apénd. 67-68, n° XXI; Fita, «El concilio nacional de Palencia...», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 24 (1894) 220; Hernández, *Los cartularios de Toledo*, 551, n° 550.

<sup>74</sup> HC (ed. Falque) p. 295sq., 464. À propos des difficultés surgies à Cluny lors de l'abbatit de Pons de Melgueil et ses rapports compliqués avec la curie romaine voir Hayden V. White, «Pontius of Cluny, the Curia Romana and the End of Gregorianism in Rome», *Church History* 27 (1958) 195-219; Gerd Tellenbach, «Der Sturz des Abtes Pontius von Cluny und seine geschichtliche Bedeutung», in Idem, *Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, vol. 3, Stuttgart 1988, 1024-1066; Herbert E. J. Cowdrey, «Abbot Pontius of Cluny», in Idem, *Two Studies in Cluniac History* = *Studi Gregoriani* 11 (1978) 176-277; Joachim Wollasch, *Das Schisma des Abtes Pontius von Cluny*, *Francia* 23/1 (1996) 31-52.

assista pas, comme par exemple sous un prétexte peu convaincant au concile de Palencia en 1113, pour ne pas voir la portée de sa politique restreinte par l'intervention de l'archevêque Bernard de Tolède, disposant comme légat apostolique permanent de pouvoirs assez étendus. Bien que les synodes ne lui offrissent pas une base assez stable pour atteindre ses objectifs, ils étaient pourtant la meilleure plate-forme pour imposer des changements dans la structure de l'organisation des évêchés suffragants. Ici les objectifs même de Diego étaient en jeu: par l'installation de ses hommes de confiance sur les sièges des évêchés de la province ecclésiastique de Braga, l'évêque de Compostelle avait l'intention d'amener un changement dans la structure même de cette province et de faire transférer en fin de compte le pouvoir métropolitain des archevêques de Braga à son siège. Pour cela il était indispensable que la papauté donne son approbation, que Bernard de Tolède comme primat de l'*Hispania* et confirmé comme tel par le pape Pascal II<sup>75</sup> le tolère, et que — et cela était au moins aussi important — la royauté et la noblesse se sentent profondément attachées à l'église de Saint-Jacques, ce qui devient de plus en plus difficile, face à une situation politique très instable. A n'en pas douter — la réalisation de toutes ces données allait se heurter à quantité d'obstacles. Alphonse VI et Raimond de Bourgogne venaient juste de mourir, lors qu'une partie de la noblesse de la Galice formèrent en 1109 à Léon une association jurée, une *hermandad*, pour sauvegarder les droits de l'héritier mineur, destiné un jour à monter sur le trône de Castille. Pour cela ils avaient juré un serment entre les mains de Diego Xelmírez, qui depuis deviendra le défenseur le plus déterminé des droits du jeune prince<sup>76</sup>. En 1114 l'évêque de Compostelle et tout le clergé de Galice n'assistèrent pas à un concile à Léon, malgré une invitation spéciale de la part de l'archevêque de Tolède<sup>77</sup>. Les décisions y prises furent promulgués par Diego à la fin de l'année en présence de tous les évêques de la Galice au cours d'un synode, qu'il avait convoqué à Saint-Jacques-de-Compostelle. Une confraternité, une *hermandad*, y fut établie par tous, les obligeant à s'entraider, à faire adopter toutes les mesures évoquées et à se rencontrer régulièrement chaque

<sup>75</sup> JL 5858. Cf. Hernández, *Los cartularios de Toledo*, 547, Nr. 546; Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, 64-66, n° 45.

<sup>76</sup> Voir Biggs, *Diego Gelmírez*, 68ss.; Reilly, *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca*, 78ss.

<sup>77</sup> HC (ed. Falque) p. 169.

année vers la Mi-Carême à Compostelle<sup>78</sup>. Ainsi le concept d'une province ecclésiastique de Compostelle, présidé par l'évêque de Saint-Jacques, revendiquant pour lui le droit de consacrer chaque évêque nouvellement élu, avait été clairement énoncé par un synode à caractère de concile provincial. Ce résultat fut communiqué à d'autres évêques, leur demandant en même temps, de se joindre à la confraternité<sup>79</sup>. En rapportant ces événements l'*Historia Compostellana* établit un lien avec une lettre du pape Pascal II, dans laquelle celui-ci s'était plutôt gardé de répondre directement et s'était contenté de rappeler d'une manière générale que la paix devait être gardée<sup>80</sup>. Seul le cardinal-diacre et chancelier Jean de Gaète entra dans une lettre également citée par l'*Historia Compostellana* dans les détails des *desiderata* de l'église de Compostelle, en évoquant la possibilité d'un transfert de la dignité métropolitaine pas encore rétablie de Mérida au siège de Saint-Jacques<sup>81</sup>. L'assemblée annuelle des évêques galiciens — pour la plupart des partisans de Diego Xelmírez —, sous la présidence de l'évêque de Compostelle, restait une institution permanente, une option remarquable, apparemment supportée par Bernard de Tolède. Il est vrai qu'il n'est pas question d'un rapport direct avec le siège vacant de Mérida, comme l'*Historia Compostellana* l'avait établi, parce que l'archevêque de Tolède n'aurait probablement pas soutenu des projets préjudiciables aux droits primatiaux de son siège. Après l'échec de Maurice Bourdin, Diego essaya en vain d'obtenir du pape Gélase II, l'ancien chancelier Jean de Gaète, le pouvoir métropolitain de Braga<sup>82</sup>. Mais bientôt allait s'annoncer un changement favorable à Diego, lui permettant de jouer de nouveau la carte de la Bourgogne. Au moment de la constitution de la *hermandad* de 1109, l'archevêque Guy de Vienne, de la maison comtale de Bourgogne, avait été présent comme oncle, *patruus*, du jeune Alphonse Raimúndez. Guy, qui était aussi apparenté à l'abbé Hugues de Cluny, entretient peut-être aussi pour cette

---

<sup>78</sup> HC (ed. Falque) p. 169sq.

<sup>79</sup> Sur l'instrumentalisation des conciles de Saint-Jacques-de Compostelle par Diego Gelmírez pour affermir sa position voir Jaime Justo Fernández, «Los Concilios Compostelanos de Diego Gelmírez», *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (2001) 9-50 et le même, *Die Konzilien von Compostela 1120-1563*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002, spéc. 22ss.

<sup>80</sup> JL 6397; HC (ed. Falque) p. 171.

<sup>81</sup> HC (ed. Falque) p. 171sq.

<sup>82</sup> HC (ed. Falque) p. 222sqq.

raison des relations étroites avec Diego Xelmírez<sup>83</sup>. Il n'est donc pas étonnant que l'*Historia Compostellana* raconte en détail l'élection de Guy de Vienne qui prendra le nom de Calixte II. Elle ne passe même pas sous silence l'existence probable d'un autre candidat, l'abbé Pons de Cluny, mais sans évoquer le danger d'un schisme<sup>84</sup>. Tant d'espérances conçues devaient aboutir à un succès: après quelques détours diplomatiques Calixte II éleva en 1120 l'église de Compostelle au rang d'église métropolitaine à la place de l'église lusitanienne de Mérida, et cela sur la demande de l'abbé de Cluny, de l'évêque de Porto ainsi que d'une multitude de cardinaux et de nobles bourguignons<sup>85</sup>. Les négociations préalables s'avéraient certainement difficiles, le pape ayant avant tout l'intention de renforcer l'élément monastique dans l'église, surtout l'influence des grandes congrégations bénédictines de Cluny et de Saint-Victor de Marseille, et de réduire en même temps le pouvoir redoutable des grandes métropoles et des sièges primatiaux<sup>86</sup>. Le pape partageait apparemment les conceptions de politique ecclésiastique de son futur évêque métropolitain de Mérida-Compostelle. Dans son grand privilège Calixte ne lui conféra pas le titre d'«archiepiscopus» mais le nomma légat permanent pour les provinces ecclésiastiques de Mérida et de Braga pour réduire le rayon d'action de Bernard de Tolède et mieux délimiter les différentes sphères d'influence<sup>87</sup>. Pour ne pas donner trop de poids à la nouvelle métropole, le privilège de 1120 n'avait rehaussé le rang de Compostelle qu'à titre provisoire — un fait que l'*Historia Compostellana* semble ignorer et retoucher par un contrefait de la version insérée, tandis que la version du Tumbo B est de toute évidence davantage conforme à la tradition originale<sup>88</sup> — et seulement Coimbra et Salamanque, jusqu'alors des bases de

<sup>83</sup> Beate Schilling, *Guido von Vienne – Papst Calixt II.*, Hannover 1998, 447ss.

<sup>84</sup> HC (ed. Falque) p. 235-237. À propos de l'abbé Pons de Cluny voir la note 74 ci-dessus, ainsi que Schilling, *Guido von Vienne – Papst Calixt II.*, 569ss.

<sup>85</sup> HC (ed. Falque) 246-254, 254-257 = JL 6823, 6827. Cf. Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 365ss.; Mansilla Reoyo, *Geografía eclesiástica*, Tomo II, 136ss.

<sup>86</sup> Sur le pontificat, la parenté et les projets du pape Calixte II voir en plus de Schilling, *Guido von Vienne – Papst Calixt II.*, notamment 390ss., Mary Stroll, *Calixtus II (1119-1124): A Pope Born to Rule*, Leiden 2004.

<sup>87</sup> HC (ed. Falque) p. 257-258 = JL 6824-6825. Cf. Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 374ss.

<sup>88</sup> Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 380ss. Voir l'édition de la version du Tumbo B chez María T. González Balasch (ed.), *Tumbo B de la Catedral de Santiago*, Santiago 2004, 602-605, n° 321.

pouvoir de l'archevêque de Tolède, y figurent comme ses nouveaux suffragants<sup>89</sup>. Il fallait des troubles politiques et ecclésiastiques sans fin, la venue de différents cardinaux-légats à latere et différentes ambassades de l'église de Compostelle à Rome, souvent suspectées de distribuer des pots de vin, pour que Diego Xelmírez arrivât à ses fins: c'est avec satisfaction que l'*Historia Compostellana* constate en 1120 que «hec priuilegia translata maximo cum gaudio Compostelle VIII Kal. August. Suscepta in ipsa sollempnitate passionis beati Iacobi coram omni clero et populo in eiusdem Apostoli ecclesia excelsa uoce lecta sunt. Ab hac die predictus ecclesie beati Iacobi episcopus habitus atque uocatus est Compostellane ecclesie archiepiscopus et Sancte Romane Ecclesie legatus»<sup>90</sup>. Vers le milieu de l'année 1124 son évêché fut élevé définitivement au rang d'une métropole, dans la succession de Mérida, dont les suffragants formèrent désormais part de sa province ecclésiastique, mais il dut accepter l'existence et l'indépendance de la province ecclésiastique de Braga et le fait, que ses propres suffragants se trouvaient assez loin de son siège, que sa propre province ecclésiastique n'était en conséquence pas unie et sera plus tard éparpillée sur deux royaumes, celui de Léon et celui du Portugal, des conditions qui devaient susciter des querelles interminables avec Braga et Tolède<sup>91</sup>.

Dans un discours fictif, que l'*Historia Compostellana* place en 1113, Diego Xelmírez reprouva le mariage entre la reine Urraque et Alphonse I<sup>er</sup> d'Aragón, pour des raisons de consanguinité. Il dit qu'ils étaient «contribules et consanguinitatis linea adfines» et que leur intention de reprendre après une rupture cet «illicitum connubium» était à condamner<sup>92</sup>. Il s'y référa aux évêques et aux apôtres auxquels Dieu selon saint Mathieu, chapitre 18, vers 18, avait confié les saints sacrements et conféré le pouvoir de lier et de délier, et de par cette 'potestas' la cure d'âmes et le pouvoir disciplinaire. À eux, c'est-à-dire aux évêques et apôtres, aux «specialiores et praecordialiores filii Dei», Dieu a confié l'église, son épouse: «Nobis reges terrarum, duces, principes omnisque populus renatus subjugatus est, omniumque

---

<sup>89</sup> JL 6827.

<sup>90</sup> HC (ed. Falque) p. 258-259.

<sup>91</sup> HC (ed. Falque) p. 355-356 = JL 7160. Cfr. HC (ed. Falque) p. 349-355. Cf. Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 443ss.; Mansilla Reoyo, *Geografía eclesiástica*, Tomo II, 92ss.; Feige, *Die Anfänge des portugiesischen Königtums*, 345ss.

<sup>92</sup> HC (ed. Falque) p. 145.

curam gerimus»<sup>93</sup>. Impossible d'énoncer plus clairement l'idée que l'évêque de l'église apostolique de Compostelle se faisait de sa fonction et de ses pouvoirs, même si c'est maître Giraldus, l'auteur de cette partie de l'*Historia Compostellana*, qui parle ici<sup>94</sup>. C'est l'apostolicité de son siège qui aux yeux de Diego Xelmírez donna droit à son église d'aspirer à la plus haute dignité au sein de la chrétienté, et pas seulement dans l'*Hispania*. Pour arriver à ses fins, après des débuts incertains, il agit toujours conformément aux conditions politiques et ecclésiastiques en vigueur, pour éviter de courir les mêmes risques qui devaient causer la ruine du siège concurrent de Braga.

D'abord il réclama pour l'église de Compostelle la 'Libertas ecclesiae', la liberté de toute ingérence de la part des laïcs<sup>95</sup>.

Puis il obtint la promotion de l'église de Compostelle jusqu'au rang de métropole, toujours en étroite collaboration avec la congrégation de Cluny et ses abbés — de saint Hugues à Pierre le Vénérable —, qui entretenaient presque toujours d'excellents contacts avec la papauté. En plus il avait l'intention d'introduire les «consuetudines ecclesiarum Francie» dans l'église de Saint-Jacques<sup>96</sup>. Pour la plus grande gloire de cette église il ne se servit pas seulement du culte des reliques et des saints, du culte de l'apôtre Saint-Jacques et du rapt de reliques, mais surtout du bras séculier, représenté par la famille comtale de Bourgogne et la dynastie castillane d'origine bourguignonne. C'est pourquoi il fut impliqué d'une part dans quantité d'intrigues politiques, parfois assez graves, mais obtint aussi d'autre part sous le pontificat de Calixte II l'érection définitive de son église en métropole en 1124 pour devenir ainsi l'égal du siège primatial de Tolède. Ces objectifs il les poursuivit déjà au moment où il reçut le pallium. Il annonça alors que partout où reposa le corps d'un apôtre «aut Papatus aut patriarchatus aut

---

<sup>93</sup> HC (ed. Falque) p. 145.

<sup>94</sup> Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 55ss., 66ss.

<sup>95</sup> Brigitte Szabó-Bechstein, *Libertas ecclesiae. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte* (Studi Gregoriani 12), Roma 1985; Rudolf Schieffer, «Freiheit der Kirche: Vom 9. zum 11. Jahrhundert», in *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*, ed. Johannes Fried, Sigmaringen 1991, 49-66, et toujours Gerd Tellenbach, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996 (= réédition de la 1<sup>ère</sup> édition de 1936).

<sup>96</sup> HC (ed. Falque) p. 222.

ad minus archiepiscopatus erat»<sup>97</sup>. Seul l'église de Saint-Jacques faisait encore exception, bien que l'apôtre Jacques fut comme les apôtres Pierre et Jean un des disciples favoris du Christ. Quand Diego Xelmírez lors de l'imposition du pallium exigea aussi l'élévation de son siège au rang d'un archevêché, le pape lui demanda de patienter en disant: «Dignum namque est, ut ecclesia beati Iacobi archiepiscopatu aut etiam maiori dignitate decoretur»<sup>98</sup>. Cette dignité encore plus élevée ne pouvait être que celle d'un patriarcat, impliquant depuis l'antiquité tardive la position primatiale. L'élévation de l'église de Saint-Jacques au rang de métropole ne fut donc qu'un premier pas, le véritable but étant la primatie sur les églises de l'*Hispania*, comme la *Historia Compostellana* le formula clairement: «le *privilegium honoris* dans l'église occidentale revient de droit à l'église de Compostelle, comme l'église romaine en raison de son apostolicité a la primauté sur toutes les autres églises, ainsi l'église de Compostelle en raison de la présence de son apôtre doit avoir la primauté sur les églises occidentales»<sup>99</sup>, c'est-à-dire, sur toutes les églises de la péninsule ibérique. Jusqu'à sa mort en 1126, Bernard de Tolède usa de toute son influence pour s'opposer à une telle prétention.

Les implications de Diego Xelmírez dans les troubles au sein de l'église jusqu'à l'avènement du schisme d'Anaclet et les tentatives d'Innocent II de consolider son pouvoir, ainsi qu'un complot des chanoines de son propre chapitre de le faire déposer, ne lui laissait plus assez de temps pour réaliser d'autres objectifs.

---

<sup>97</sup> HC (ed. Falque) p. 223.

<sup>98</sup> HC (ed. Falque) p. 224.

<sup>99</sup> HC (ed. Falque) p. 224. Une telle conviction se heurta toute suite à l'opposition des «Romani», se plaignant que: «Hactenus Compostellana ecclesia superba et arrogans nobis extitit, hactenus Romanam ecclesiam non ut dominam, sed quasi sibi comparem respexit et inuita famulata est ei. Iste tamen episcopus quoniam tantam humilitatem tantumque obsequium nobis exhibit, cum humilitas uincat omnia, humilitate et obsequio suo si perseuerauerit, in posterum nostro consensu uoti sui compos esse poterit» (HC [ed. Falque] p. 224).



**ARTE**



# LA PINTURA ROMÁNICA EN EL ANTIGUO REINO DE ARAGÓN. INTERCAMBIOS ESTILÍSTICOS E ICONOGRÁFICOS

M.<sup>a</sup> Carmen Lacarra Ducay  
Universidad de Zaragoza\*

\* El presente trabajo se ha realizado en el marco del Grupo de Investigación Consolidado: Artífice (Patrocinio y circulación artística y musical en Aragón en las Edades Media y Moderna) del Gobierno de Aragón.



En la segunda mitad del siglo xx, comenzaron a salir a la luz importantes conjuntos de pintura mural románica en el Alto Aragón que permitieron hablar de una escuela pictórica aragonesa. Obras dispersas por diferentes lugares de las diócesis de Huesca, Jaca y Barbastro, que no dejaron de llamar la atención de los investigadores españoles y extranjeros, configurando un nuevo mapa de la geografía artística peninsular.

Recientes hallazgos de pinturas murales románicas dotadas de documentación han ayudado a profundizar en estos estudios, estableciendo nuevas relaciones entre los diversos talleres artísticos aragoneses de la primera mitad del siglo xii.

Para nuestro análisis hemos seleccionado algunas obras de pintura mural y sobre tabla de origen aragonés, de las que las más antiguas coinciden en el tiempo con la prelatura en Compostela de don Diego Gelmírez (1100-1140), figura clave en la historia política y cultural de Galicia.

## 1.

El primer gran conjunto de pintura mural románica corresponde a la localidad de Bagüés, lugar con ayuntamiento de la provincia de Zaragoza que pertenece al partido judicial de Ejea de los Caballeros desde 1965 y a la diócesis de Jaca desde 1971. Bagüés habría sido donado al monasterio de San Juan de la Peña en tiempos del rey Ramiro I (1035-1064) con otras diversas propiedades dispersas por los territorios más o menos cercanos, villas, iglesias y «monasteriolos»<sup>1</sup>, con



Vista general de las pinturas murales de Bagüés (Zaragoza). Museo Diocesano de Jaca (Huesca).

<sup>1</sup> Diminutivo de monasterios para referirse en plural a la habitación de eremita, en algunos casos rupestres, frecuentes en Aragón y Navarra en la segunda mitad del siglo xi, como consecuencia del fervor monástico de la época. A. Durán Gudiol (1991).

sus derechos y términos. Durante el reinado de Sancho Ramírez (1064-1094), su iglesia parroquial pasaría a ser priorato de San Juan de la Peña en tiempos del abad Aquilino (1071), por donación del obispo Sancho de Aragón (1058-1075)<sup>2</sup>.

En las últimas décadas del siglo XI, hay que fijar la construcción de la iglesia parroquial de los santos Julian y Basilisa de Bagüés, dada la generosidad manifestada por el rey aragonés Sancho Ramírez (1064-1094) con el monasterio pinatense, que tendría continuidad con su hijo y sucesor, Pedro I de Aragón y Navarra (1094-1104)<sup>3</sup>.



Bagüés, vista general del ábside.  
Museo Diocesano de Jaca (Huesca).

La iglesia, edificada a las afueras de la población y próxima al cementerio, fue construida en origen con una sola nave de gran altura y una cabecera semicircular que recibe bóveda de cuarto de esfera precedida de tramo cubierto con bóveda de medio cilindro. La nave se cubría con armadura de madera para soportar el tejado a dos aguas. Realizada en mampostería irregular, se decora en el exterior con arquillos ciegos que apean alternativamente en ménsulas y pilastras de tipo lombardo, como pervivencia de elementos del primer románico, visibles también en otros puntos de la geografía aragonesa.

El acceso al edificio se realizaba por el lado norte o del evangelio a través de una puerta de arco de medio punto carente de decoración escultórica. Los vanos de iluminación, de medio punto y de derrame interno, se ubicaban uno en el muro central del ábside, para la iluminación del altar principal, y los cuatro restantes en los muros laterales de la nave, de los que tres se sitúan en el lado derecho o de la epístola, y el último, de menor tamaño, en el centro del lado norte o del evangelio, próximo a la puerta de ingreso al templo.

En época posterior se construyó, a los pies del edificio, la torre campanario, de planta cuadrada y piedra sillar, insertada en gran parte en el interior de la nave, en

---

<sup>2</sup> A. I. Lapeña Paul (1989).

<sup>3</sup> Entonces tiene lugar una gran actividad constructiva en el propio monasterio con la edificación de la iglesia superior, consagrada el 4 de diciembre de 1094, y cuando se multiplican las donaciones por parte del alto clero y de la nobleza, habida cuenta su condición de Panteón Real.

el lugar donde pudo estar en origen la puerta de ingreso principal que hubo que sacrificar. Posiblemente, en esta nueva fase constructiva —que algunos autores fijan en el siglo XVI o incluso después— se edificó una segunda nave de menores dimensiones, que se adosa al lado meridional. Ambas se comunican a través de sendos arcos de medio punto practicados en el muro de la iglesia primitiva, hecho que afectó al conjunto de pintura mural del lado derecho o de la epístola<sup>4</sup>.

La decoración mural de la iglesia parroquial de Bagüés es un conjunto de una belleza espectacular para cuya presentación en el Museo Diocesano de Jaca se utilizó una antigua dependencia claustral situada como prolongación de la galería norte, que se adoptó para configurar la reconstrucción fiel de la iglesia original.

Cuando el restaurador catalán Ramón Gudiol llevó a cabo el arranque de las pinturas murales, en julio de 1966, se descubrió en un pequeño hueco tallado en uno de los sillares de la pared del semicilindro absidal, a la altura de la cabeza del Crucificado que la ocultaba, la presencia de una lipsanoteca en madera de boj, lacrada y sellada, envuelta en una larga cinta de lino<sup>5</sup>. En uno de sus lados, una inscripción en letra minúscula visigótica informaba de la dedicación del templo a San Miguel Arcángel, a San Acisclo, a Santa Engracia, a los santos Julián y Basilisa y a San Cristóbal. El mismo texto se repetía en una tira de pergamino de reducido tamaño escrita por ambos lados, conservada dentro<sup>6</sup>. El tipo de letra de las dos inscripciones, minúscula visigótica, corresponde al último cuarto del siglo XI, data que coincide con el modelo arquitectónico de la iglesia; ambas circunstancias permiten situar la cronología de la decoración pictórica mural en una fecha cercana al año 1100.

La que ha sido calificada como «capilla Sixtina del románico» comprende la decoración de la capilla mayor y de los dos muros de la nave. La decoración del arco triunfal se ha perdido casi por completo. La apertura de dos arcos de medio punto en el muro meridional, con el fin de comunicar la nave añadida con la iglesia primitiva, afectó gravemente al conjunto mural del lado derecho o de la epístola. Y las pinturas, que sin duda había en el muro de los pies como cierre del ciclo narrativo, se perdieron con la construcción de la torre, incorporada con posterioridad.

<sup>4</sup> G. M. Borrás Gualis y M. García Guatas (1978), pp. 47-105.

<sup>5</sup> La caja mide 3,6 x 6,2 x 5,1 cm. La cubierta, 4 x 33 cm. M.<sup>a</sup> C. Lacarra Ducay (1993), p. 81.

<sup>6</sup> M. García Guatas (1993), pp. 244-245.

La tradición había impuesto la costumbre de enfrentar en los muros de las naves escenas del Antiguo y Nuevo Testamento. Costumbre que se mantiene tanto en los grandes conjuntos románicos benedictinos como en la iglesia de Sant'Angelo in Formis (Capua)<sup>7</sup>, donde un ciclo del Antiguo Testamento se desarrolla en las naves laterales mientras que las escenas del Nuevo Testamento se encuentran en tres pisos superpuestos de los muros de la nave central.

La iglesia de Bagüés, de una sola nave, ofrece un esquema compositivo diferente, con las escenas del Antiguo Testamento distribuidas en el registro superior, tanto en la nave sur o de la epístola, como en la norte o del evangelio, y las del Nuevo Testamento ampliamente desarrolladas en los tres registros inferiores. Estos últimos se prolongan incluso en el ábside con una representación de la Ascensión del Señor, en la bóveda de horno y de su Pasión y Resurrección, en la pared curvada.

El programa narrativo se inicia en el registro superior del lado meridional o de la epístola junto a la cabecera, y se prolonga hasta alcanzar el muro occidental del templo. Seguidamente hay que trasladarse al muro del lado norte o del evangelio, para continuar la narración en la zona más alta, desde los pies hasta la cabecera. Encima de algunos episodios quedan restos de la banda con inscripciones que aludían a lo representado debajo.

El programa iconográfico comienza con la Creación del mundo, continúa con los pasajes más conocidos del Antiguo Testamento, sigue con el Nuevo Testamento, Nacimiento y Vida pública de Cristo, para terminar en la cabecera con su Pasión, Muerte, Resurrección y gloriosa Ascensión a los cielos. Es decir, incluye desde el Libro del Génesis hasta el de los Hechos de los Apóstoles, como una Biblia ilustrada en imágenes<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> La pintura mural de la basílica de Sant'Angelo in Formis constituye el conjunto de frescos más completo y mejor conservado de toda la Italia del sur. Según Marcel Durliat (1982): «Las notables variaciones que hay en su estilo no implican necesariamente, como a veces se ha creído, que su composición haya sido llevada a cabo en distintas etapas. Pueden ser el resultado de la participación de artistas de formación y sensibilidad diferentes». Para este mismo autor, la fecha razonable de su realización estaría entre 1072, año en que esta iglesia fue donada al gran monasterio benedictino de Monte Cassino, y la muerte de su abad Didier (1059-1087), es decir, entre 1072 y 1087.

<sup>8</sup> G. M. Borrás Gualis y M. García Guatas (1978), pp. 47-105. M. García Guatas (1993), pp. 246-251. M.<sup>a</sup> C. Lacarra Ducay (1993), pp. 81-84.

En el lado derecho o de la epístola, en el piso primero, comenzando por arriba, se encuentran las primeras escenas del relato bíblico: Creación de Adán; Dios entrega a Adán el dominio sobre los animales; Dios extrae la costilla del costado derecho de Adán; Creación de Eva; Dios presenta Eva a Adán; Dios muestra a los primeros padres el árbol del bien y del mal; Eva es tentada por la serpiente; Adán es tentado por Eva; Eva y Adán se cubren ante Dios, avergonzados por su culpa. En el lado izquierdo o del evangelio, a la misma altura, se hallan las siguientes escenas: Oraciones de Caín y Abel; Caín da muerte a su hermano Abel; Dios maldice a Caín; Dios habla a Noé y le predice el diluvio; Construcción del arca por Noé con ayuda de sus hijos Sem, Cam y Jafet; Ingreso de Noé y su familia en el arca acompañados de diversas parejas de animales; Fin del diluvio y agradecimiento de Noé, que ofrece sacrificios en el altar.

En el lado derecho o de la epístola, en el piso segundo, donde se encuentran las tres ventanas iguales, se inician las escenas del Nuevo Testamento: Anunciación, la primera ventana, que tiene en su intradós pintada la media figura de Cristo; Visitación de María a su prima Isabel; Nacimiento de Cristo; la segunda ventana, que tiene en su intradós pintada la media figura de la Virgen María; Anuncio a los pastores; Epifanía; la tercera ventana, que tiene pintadas en su intradós las figuras de los Reyes Magos. En el lado izquierdo o del evangelio, en el piso segundo, donde se abre una sola ventana, prosiguen las escenas de la Infancia de Cristo: Huída a Egipto; Herodes ordena la matanza de los niños menores de dos años; una ventana que contiene en su intradós pintada la mano derecha de Dios; Presentación de Jesús en el templo y, finalmente, el Bautismo de Cristo por su primo Juan en el río Jordán.

En el lado derecho o de la epístola, en el piso tercero, se inicia la Vida Pública de Cristo: Tentaciones de Cristo en el desierto; Vocación de los primeros apóstoles: Simón-Pedro y Andrés; Santiago y Juan Evangelista y Bodas en Caná de Galilea. En el lado izquierdo o del evangelio, en el piso tercero, prosigue la Vida de Cristo: Cristo con los apóstoles; Cristo con la Samaritana; Marta y María con Cristo y Resurrección de Lázaro.

En el lado derecho o de la epístola, en el cuarto y último registro, se reconocen, en mal estado de conservación, las escenas de Cristo con Simón-Pedro e Institución de la Iglesia (;). En el lado izquierdo o del evangelio, en el cuarto y último registro se encuentran: Entrada de Cristo en Jerusalén; una puerta de



Beso de Judas. Detalle. Lado izquierdo o del evangelio. Pinturas de Bagüés, Museo Diocesano de Jaca (Huesca).

acceso al templo, hoy inutilizada, en cuyo tímpano semicircular se encuentra pintado el busto de Cristo bendiciendo acompañado por dos ángeles; Última Cena; Cristo lavando los pies a los apóstoles; Oración en el Huerto y Beso de Judas.

El arco triunfal de ingreso a la capilla mayor se decoraba con pinturas en los lados, hoy casi perdidas, dispuestas en dos registros superpuestos. En el lado izquierdo o del evangelio, en la zona de arriba se encontraba San Juan

Bautista hablando con escribas y saduceos (?), y en el registro inferior, un grupo de soldados con lanzas. En el lado derecho o de la epístola, en la zona de arriba se encontraba San Juan Evangelista con otro personaje (?) y en el piso inferior, la escena de la Resurrección de los muertos y el Encuentro de Cristo resucitado con María Magdalena.

En los muros del ábside la decoración se dispuso en tres pisos o registros: el inferior o zócalo, que simula cortinajes pintados, y dos superiores de tipo narrativo en ritmo ascendente, coincidentes en altura con los que decoran los muros de la nave y el arco triunfal.

En el registro central, bajo la ventana central de iluminación, se representa el tema del Calvario con Cristo en la cruz, de cuatro clavos, flanqueado por los dos ladrones, Dimas y Gestas, escoltados por sus respectivos verdugos. Los soldados romanos Longinos y Stefaton acompañan al crucificado; el primero le perfora el costado derecho con su lanza, el segundo le aproxima a la boca la esponja empapada en vinagre y hiel, sujeta al extremo superior de una caña. La Virgen María y Juan Evangelista, con gesto dolorido, le acompañan situados uno a cada lado de la cruz. Por encima de esta, se encuentran las representaciones del sol y de la luna en figura humana insertadas en círculos.

El tema del Calvario va precedido de la escena de Cristo cargado con la cruz o Vía Crucis, a la izquierda; y se concluye con la escena de las santas mujeres ante el sepulcro vacío, símbolo de la Resurrección de Cristo, a la derecha. Y en el registro

superior se representa al apostolado, distribuido en dos grupos a los lados de la ventana axial, con la Virgen María en el grupo del lado izquierdo o del evangelio.

La actitud en todos los asistentes es la de mirar hacia lo alto para contemplar a Cristo, que en el centro de la bóveda, asciende a los cielos, tema poco frecuente en la pintura románica europea. Se muestra en pie con los brazos abiertos, inscrito en una mandorla flanqueada por ángeles mancebos.

Una pintura, hoy desaparecida, decoraba el muro occidental de la nave, a los lados y encima de la primitiva puerta principal. Se representaba en ella, según lo acostumbrado, el tema del Juicio Final Universal, con el regreso de Cristo en el último día de la humanidad para juzgar a vivos y muertos, según lo anunciado.

Aunque las modificaciones constructivas efectuadas en la iglesia románica de Bagüés a lo largo de los siglos, como la construcción de la torre campanario y de la segunda nave en el lado derecho, mutilaron algunas escenas, todavía se advierte la firmeza en el trazo, de formas bien silueteadas, que se acercan al procedimiento utilizado en la iluminación de manuscritos, y el uso de colores planos de notable variedad cromática.

Frente a lo que sucede en las pinturas murales de la iglesia inferior del monasterio de San Juan de la Peña, dedicadas al martirio de los santos médicos Cosme y Damián (ca. 1090-1094), cuyos fondos son claros —casi blancos—, en este caso se distingue un fondo de color azul, sobre el que destacan los colores cálidos, ocre, rojo, castaño, junto con el negro y el blanco, sin olvidar el color amarillo para los nimbos de los personajes sagrados<sup>9</sup>.

El empleo del color azul como fondo en la pintura mural románica europea es algo habitual en el área oriental francesa, de tradición bizantina y origen italiano, como sucede en las pinturas murales de la iglesia de Berzé-la-Ville, priorato de la abadía benedictina de Cluny, en Borgoña, mientras que en las pinturas del occidente de Francia los fondos son habitualmente claros, casi blancos.

Las pinturas murales de Bagüés han sido emparentadas, por razones de estilo, con talleres del centro occidental de Francia, activos en la región del Poitou en torno al año 1100, con obras de pintura mural y de miniatura.

En el primer ejemplo, son las pinturas murales de la abadía benedictina de Saint-Savin-sur-Gartempe (Departamento de Vienne), localizadas tanto en su

---

<sup>9</sup> M.<sup>a</sup> C. Lacarra Ducay (2000), pp. 54-56, figura 22.



Beso de Judas. Detalle.



Santa Radegunda libera a la posesa Fraifeda (*Vida de Santa Radegunda*, Biblioteca Municipal de Poitiers).

cripta, con escenas del martirio de los santos Sabino y Cipriano, como en la totalidad de la bóveda de la nave mayor, dedicada al Antiguo Testamento, desde la Creación a la historia de Moisés incluida, datadas cerca del año 1100<sup>10</sup>.

Y en el segundo, son las veintidós miniaturas a gran formato del libro de la *Vida de Santa Radegunda* (*Vita Radegundis*), procedente del monasterio de la Santa Cruz de Poitiers, hoy en la Biblioteca Municipal de la ciudad (Poitiers, Ms. Lat. 250), que se relacionan estilísticamente con los frescos de Saint-Savin, con los que comparte el dinamismo narrativo, y manifiestan, de igual modo, su relación artística con Bagüés<sup>11</sup>.

Sobre el único taller que llevó a cabo las ilustraciones del libro de Santa Radegunda, se ha sugerido que pudo estar habituado a trabajar en pintura mural, en una cronología cercana al último cuarto del siglo XI.

Otro ejemplo, un poco posterior, lo constituye el Sacramentario de la catedral de Saint Etienne de Limoges, conservado en la Biblioteca Nacional de París (Ms. Lat. 9438), cuyas ilustraciones de Cristo crucificado (folio 59r) y de la Ascensión (folio 84v) poseen conexiones iconográficas indiscutibles con las pinturas de la cabecera de Bagüés<sup>12</sup>.

Las alianzas tradicionales de los reyes de Aragón con la casa ducal de Aquitania pueden justificar estas relaciones artísticas y culturales. El futuro rey Pedro I de Aragón (1094-1104), cuando todavía era el heredero del reino, contrajo matrimonio por vez primera en enero de 1086 con Inés de Aquitania, hija de

<sup>10</sup> J. Wettstein (1978), pp. 4-24, figuras 1-12.

<sup>11</sup> J. Wettstein (1978), pp. 27-31 y pp. 97-108, figs. 1-24.

<sup>12</sup> Se trata de una compilación de plegarias para el oficiante de la misa, realizada por encargo del cabildo de la catedral de Saint-Étienne. Se adorna con once ilustraciones policromadas de gran belleza, obra de un solo taller, que se han datado hacia el año 1100. Véase: J. Wettstein (1978), p. 107.

Gui-Geoffroi —también llamado Guillermo VIII—, conde de Poitou y duque de Aquitania (1058-1086), y de Audearde o Aubrade, hija de Roberto I, duque de Borgoña (1033-1076).

Este enlace establecía lazos estrechos con dos de las más importantes estirpes de príncipes de la época, con la gran abadía de Cluny y con el pontificado romano, y lo colocaba «en primera fila de los príncipes europeos». De esta unión nacería un solo hijo, Pedro, que no sobrevivió a su padre.

Un segundo matrimonio del monarca, en agosto del año 1097, con una tal Berta, dama de enigmática procedencia e ilustre linaje, a la que se ha supuesto un origen italiano por parte de padre, y que su madre fuera prima hermana de la primera esposa del rey, tampoco le daría el ansiado heredero; pero no hizo sino reforzar la relación con Aquitania, al pertenecer a la misma rama familiar que la anterior<sup>13</sup>.

Sin renunciar a estas influencias francesas del Poitou, conviene señalar, además, la variedad y riqueza de modelos culturales que se desarrollaron en el reino de Aragón durante la segunda mitad del siglo XI y recordar que, hasta la reconquista de la ciudad de Huesca por el rey Pedro I, en 1096, fue Jaca el lugar elegido por su padre, el rey Sancho Ramírez (1064-1094), para situar la capitalidad del pequeño reino de Aragón en el territorio regado por el río de su nombre que había quedado desglosado de la monarquía pamplonesa a la muerte del rey Sancho Garcés III el Mayor, en el año 1035.

La situación estratégicamente favorable de la ciudad de Jaca, en la vertiente sur de los Pirineos, en una ladera que domina una amplia llanura donde se bifurcaban dos rutas importantes —la occidental de enlace con los reinos de Navarra y



Ascensión. Detalle del ábside de Bagüés. Museo Diocesano de Jaca (Huesca).



Ascensión (Sacramentario de San Esteban de Limoges, Biblioteca Nacional de Francia, París).

<sup>13</sup> C. Laliena Corbera (1996), pp. 130-183.

Castilla, y la septentrional, antigua vía romana de Bearn a Zaragoza—, justificaba la elección real en donde hasta entonces había sido una aldea poblada por pastores y modestos campesinos en la que ya existía un monasterio dedicado a San Pedro apóstol.

La política europeísta desarrollada por Sancho Ramírez, manifestada abiertamente en sus actuaciones personales con sus estrechas relaciones con la Santa Sede y con la abadía de San Pedro de Cluny, fructificó en la nueva orientación que supo dar a su reino. Así, no solo concedió el Fuero de población a Jaca, en 1077, con el que se convirtió legalmente en ciudad, sino que introdujo la liturgia romana en sustitución de la liturgia hispánica o mozárabe, y estableció la reforma gregoriana y la regla benedictino-cluniacense en los centros monásticos de su territorio. Y a su iniciativa se debe el inicio de su catedral, dedicada a San Pedro, monumento singular de estilo románico dentro del contexto europeo de su tiempo.

La creación en Jaca de un núcleo de población extranjera, especialmente francesa, el llamado Burnau (*Burnou*) o Burgo Nuevo de la ciudad, constituido por mercaderes y artesanos, contribuyó a darle un aire más cosmopolita, acrecentando su prosperidad económica.

La unión de los reinos de Aragón y de Navarra —a la muerte en Peñalén (Merindad de Olite) de Sancho Garcés IV de Navarra, en 1076— en la figura del monarca aragonés Sancho Ramírez, que se mantendría hasta el fallecimiento de Alfonso I el Batallador en 1134, tuvo que favorecer la venida de peregrinos por las facilidades otorgadas por la realeza a quienes atravesaban el reino por Jaca y por Pamplona, con dirección a Santiago.



Hombre montado a caballo. San Esteban de Almazorre (Huesca). Cabecera, lado derecho o de la epístola.

Y a poca distancia de Jaca, en dirección a Navarra, se encontraba el ilustre monasterio benedictino de San Juan de la Peña, protegido por la casa real de Aragón, del que dependía en su calidad de priorato la iglesia de Bagüés. Y, en este monasterio, existía un destacado taller de miniaturistas y pintores activos durante los años en que se decoraba la iglesia de los santos Julián y Basilisa.

## 2.

Las pinturas murales de la iglesia de San Esteban de Almazorre, recientemente descubiertas, proporcionan datos nuevos sobre la pintura románica en el Alto Aragón<sup>14</sup>. Estas pinturas, perfectamente documentadas, contribuyen a identificar la existencia de un taller itinerante al que se pueden atribuir otras obras de pintura mural y sobre tabla por su similitud estilística<sup>15</sup>.

Almazorre es una pequeña localidad de la comarca de Sobrarbe, situada al nordeste de la provincia de Huesca, a cuya diócesis pertenece. Su iglesia parroquial se encuentra ubicada en la ladera de una colina, en un promontorio rocoso, a cierta altura de la población que queda abajo.

Es un edificio de origen románico, realizado en mampostería irregular, que conserva la cabecera y la parte baja de la torre de su época fundacional, a principios del siglo XII, durante el reinado de Alfonso I el Batallador (1104-1134). El resto es el resultado de añadidos y reformas, efectuados dentro y fuera del edificio en diferentes épocas, que adulteraron su carácter primitivo.

Se trata de una iglesia de pequeñas proporciones, de una sola nave, con acceso por el lado meridional, o muro de la epístola, con arco de medio punto adovelado protegido por un pórti-



Calvario. Iglesia de San Esteban de Almazorre (Huesca).



Dos apóstoles. Iglesia de Santa Eulalia de Mérida, Susín (Huesca). Museo Diocesano de Huesca.

<sup>14</sup> En el año 2006, técnicos del Servicio de Conservación y Restauración de la Dirección General de Patrimonio Cultural del Gobierno de Aragón junto al párroco don José María Cabrero descubrieron restos de pintura mural románica en la cabecera del templo, oculta bajo una capa de color azul fuerte incorporada en época moderna. Las tareas de restauración se iniciaron seguidamente para finalizarse en el otoño del año 2009.

<sup>15</sup> M.<sup>a</sup> C. Lacarra Ducay (2010).

co. Su cabecera, de planta semicircular precedida de tramo, se cubre con bóveda de cuarto de esfera y con bóveda de medio cañón el tramo que la precede. La nave recibe bóveda de medio cañón apuntada, articulada en tres tramos por dos arcos fajones que apean en ménsulas adosadas a cierta altura del muro. Su iluminación se efectuaba a través de un vano de pequeño tamaño, abierto en el muro del ábside con arco de medio punto abocinado.

En el tramo anterior a la cabecera se adosan sendas capillas laterales de planta rectangular y testero recto, cubiertas con bóveda de medio cañón, que se abren a la nave con arco de medio punto, a modo de falso transepto. Son incorporaciones añadidas al edificio románico en época moderna. La torre campanario se encuentra en el lado meridional, cercana al presbiterio. Tiene planta cuadrada y presenta dos pisos separados por una imposta con el cuerpo superior para campanas culminado por un chapitel octogonal. Se accede a ella desde el exterior, y la fecha grabada en el lado meridional, «1867», puede aludir a una posible reparación o reforma.

Al terminar la edificación de la iglesia se decoró su interior con pinturas murales al temple, en estilo románico, que hay que datar entre los años 1130 y 1131, cronología que se apoya en el documento de consagración hallado bajo la mesa de altar, en el presbiterio. Aunque lo que haya llegado hasta hoy de esta decoración sea escaso, es grande su importancia a nivel histórico-artístico ya que no son muchas las pinturas que se conservan en el Alto Aragón de las que se tengan datos fidedignos de su cronología.

Debajo de la mesa del altar apareció enterrado entre piedras un texto escrito en letra carolina, con tinta negra sobre pergamino, que incluye la fórmula de consagración, la fecha —el día 6 de enero del año 1131— y el nombre del obispo ejerciente —don Arnaldo Dodón de Huesca-Jaca (1130-1134). Acompañaban al documento sendas reliquias de San Juan Bautista y de San Andrés apóstol, identificadas por el texto con su nombre escrito en el pergamino que las acompañaba para protegerlas.

Esta información documental, de extraordinario valor histórico, ayuda a datar la construcción del templo en la primera mitad del siglo XII y proporciona, además, el nombre de su primitiva advocación —San Esteban protomártir—, que, en fecha posterior al siglo XVI y sin que se pueda aventurar la causa, se sustituyó por la de San Agustín, obispo de Hipona, su advocación actual.

Debemos a don Antonio Durán Gudiol un importante estudio monográfico dedicado a los obispos de Huesca y Roda en la primera mitad del siglo XII, en el que trata la controvertida personalidad de don Arnaldo Dodón, obispo de Huesca y Jaca entre 1130 y 1134 y, anteriormente, canónigo de Roda de Isábena<sup>16</sup>.

Su corto pontificado abarca desde marzo de 1130 hasta su muerte, acaecida el 19 de julio de 1134. Su fallecimiento habría tenido lugar el mismo día que el del obispo don Pedro Guillermo, de Roda-Barbastro (1129-1134), como consecuencia de la derrota de Fraga (Huesca) sufrida por el Batallador frente a los musulmanes, a quién habrían acompañado en la campaña.

Y los años de mandato del obispo Arnaldo Dodón coinciden, como nos recuerda el Padre Ramón de Huesca<sup>17</sup>, con los últimos del reinado de Alfonso I (1104-1134), quién terminó sus días en septiembre de ese mismo año<sup>18</sup>. Con la desaparición del rey Batallador, se consumó la separación de los reinos de Aragón y Navarra, siendo entronizado en el primero Ramiro II el Monje, hermano de Alfonso I; y en el segundo, García Ramírez, conocido como «el Restaurador».

La pintura original cubría la totalidad de la cabecera de la iglesia, bóveda e intradós del arco triunfal de ingreso a la capilla mayor. Puede que continuase la decoración a lo largo de los muros de la nave, aunque de ello no quedan restos suficientes que autoricen una conclusión definitiva.

En la bóveda de cuarto de esfera que cubre la capilla mayor, se representaba un Cristo en Majestad entronizado, perfectamente identificable, insertado en una mandorla flanqueada por la representación simbólica de los cuatro evangelistas: Mateo, el hombre alado, Marcos, el león, Lucas, el toro, y Juan, el águila. Se trata de una iconografía habitual en época románica para ocupar la cuenca del ábside que tiene como fuente literaria el Apocalipsis de San Juan (4-6-8).

---

<sup>16</sup> Con el título de «La Santa Sede y los obispos de Huesca y Roda en la primera mitad del siglo XII», fue publicado por primera vez en la revista *Antológica Annuá*, n.º 13 (Roma, 1965, pp. 35-134) por el Instituto Español de Historia Eclesiástica. En 1994, este trabajo fue publicado de nuevo por el Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Aragón, en un solo volumen, *Los obispos de Huesca durante los siglos XII y XIII*, junto con otros tres estudios del mismo autor.

<sup>17</sup> P. Huesca (1797), p. 179.

<sup>18</sup> Alfonso I, rey de Aragón y de Navarra, sobrevivió a la batalla de Fraga y falleció en el lugar de Poleñino (Sariñena, Huesca), el 7 de septiembre de 1134. Su lugar de enterramiento fue el castillo-abadía de Montearagón, a la vista de la ciudad de Huesca. José M.<sup>a</sup> Lacarra (1978), pp. 130-137.

La imagen de la divinidad se muestra en posición frontal y entronizada, flanqueada por el Alfa y la Omega. Bendice con la mano derecha y sujeta el libro de los evangelios con la izquierda. Estaba ataviada con túnica y manto, de los que se reconocen algunos pliegues, paralelos y quebrados, en la parte baja del cuerpo. Se encuentra dentro de una mandorla o silueta de forma almadrada, que no limita su figura, tal y como se advierte en la mano derecha y en los pies descalzos situados encima.

Quedan fragmentos de su rostro y del nimbo crucífero que enmarca su cabeza. Es el tipo de Cristo encarnado que persiste después de su misión terrestre, en el que los signos de la Pasión perduran imborrables, como vemos en los pies, que conservan las heridas producidas por los clavos de la crucifixión. El trono es un escabel con almohadón encima. Las imágenes de los símbolos de los evangelistas, que flanquean la mandorla, se distinguen fragmentariamente. Son medias figuras nimbadas y con alas, cuyas cabezas se dirigen hacia la Divinidad que preside la composición.

En el medio cilindro del ábside se abre una ventana de arco de medio punto y disposición abocinada para dotar de luz al presbiterio, vano que sirve de centro de la composición pictórica que la flanquea.

La zona mejor conservada corresponde al lado derecho o de la epístola y representa a un hombre montado a caballo que se dirige hacia la ventana. De rostro alargado, nariz recta, boca pequeña y grandes ojos abiertos que miran de frente al espectador, recuerda a otras representaciones pintadas en época románica de origen pirenaico. Se cubre con un original tocado a modo de turbante, terminado en punta, y se protege el cuerpo con un escudo que cubre su brazo izquierdo. La cabeza de su montura, de color castaño, reproduce fielmente la de un equino en posición de avanzar hacia la ventana.

En el lado izquierdo, o del evangelio, quedan restos de otro posible jinete, del que se distingue la cabeza del caballo y parte de sus extremidades, en actitud de cabalgar hacia el centro del ábside. Y, a cada lado de la ventana, se pintaron sendos crismones, que pueden interpretarse como signos de consagración, de los que está mejor conservado el del lado derecho del observador.

Tal vez se podría identificar esta escena como la representación del enfrentamiento entre las fuerzas del bien y del mal, entre la fe cristiana y el Islam, tema idóneo para su desarrollo en una tierra de frontera y en un ambiente imbuido

por el espíritu de cruzada. El caballero cristiano sería aquel situado en el lado izquierdo o del evangelio, apenas visible en la actualidad, y el enemigo de la fe de Jesucristo sería el soldado ataviado a la morisca, ubicado en el lado derecho o de la epístola.

En la parte baja del muro, a manera de zócalo, hay una decoración pintada que reproduce unos cortinajes o paños bordados, algo frecuente en esa zona del ábside en la pintura mural románica.

La decoración prosigue en el arco triunfal de acceso al presbiterio con diversas composiciones de carácter narrativo dispuestas en el intradós del arco. Son de difícil identificación debido a su grave estado de deterioro.

Coincidiendo con el lado izquierdo o del evangelio, se representa un Calvario, con el Crucificado flanqueado por la Virgen María y San Juan Evangelista, uno a cada lado de la cruz, sobre un fondo de bandas horizontales de diversos colores. Se distingue nítidamente a Cristo muerto con el paño de pureza atado a las caderas, nimbo crucífero y brazos y pies clavados con cuatro clavos al madero, según la iconografía románica tradicional. María y Juan, acompañados por sus nombres —«Maria», «Ioannes»—, en posición erguida y con gesto de dolor, se cubren con largos ropajes hasta los pies. Lucen nimbos de santidad y sus rostros repiten las facciones ya vistas en los personajes pintados en la cabecera. En los extremos, hay pintados dos hombres, a mayor escala que el resto, parcialmente borrados. Podrían ser los profetas David y Juan el Bautista, pareja antitética que confirma el simbolismo de la composición, o el lancero Longinos y el porta-esponja Stéfaton, que mantienen la ordenación simétrica del tema simbólico, para enriquecerlo. Por encima del árbol de la cruz se reconocen sendos círculos radiales, identificables con el sol y la luna.

En el lado derecho o de la epístola, se aprecia lo que pudiera ser el grupo de una Epifanía, al distinguirse dos personajes que avanzan de derecha a izquierda del observador, cubiertos con originales tocados terminados en punta, quienes parecen llevar objetos en sus manos.

Otras composiciones, casi perdidas y de difícil identificación dado su mal estado, se distribuyen en el intradós del arco.

Además interesa destacar la abundancia de inscripciones existentes en la cuenca del ábside, en la zona de separación entre la bóveda y el muro, realizadas en letras mayúsculas latinas con abreviaturas. Son de diferentes épocas y de manos

distintas, como se advierte por su policromía y grafía diferenciada, de difícil lectura. En el lado izquierdo del muro, es posible leer: «(En)carnac(io(n))», y en lado derecho hay nuevos trazos incompletos.

Tanto el paso del tiempo como la humedad, a lo que se sumaron repintes posteriores, adulteraron su policromía original. Hoy, con ocasión de las transformaciones efectuadas en el edificio, son los tonos tostados y ocres, el almagre, el blanco y el negro, los colores que predominan en una gama de evidente pobreza cromática, al haberse perdido los colores fríos, como el azul y el verde.

El análisis estilístico de las pinturas de Almazorre las identifica como románicas, de carácter popular, dentro de las tendencias del Pirineo central de la primera mitad del siglo XII. Y, al mismo taller, hay que atribuir dos obras de pintura mural y sobre tabla procedentes de la provincia de Huesca, de las que hasta ahora no se precisaba con exactitud su cronología.

### 3.

De la iglesia parroquial de Santa Eulalia de Mérida en la aldea de Susín, localidad de la provincia de Huesca situada en la margen izquierda del río Gállego, en la diócesis de Jaca, proceden dos fragmentos irregulares de pintura mural que decoraban el centro de su cabecera, similares a las pinturas de Almazorre. Eran parte de una decoración mural desaparecida por las reformas que afectaron al edificio en el siglo XVIII, que fueron descubiertas de manera casual y arrancadas de la pared en 1966, para su posterior exposición en el Museo Diocesano de Jaca<sup>19</sup>.

El fragmento de mayor tamaño corresponde a dos figuras apostólicas imberbes, en posición erguida y expresión doliente, que lucen nimbos de santidad. El fragmento menor representa parte de la mitad izquierda del cuerpo de otra figura en pie que tiene el brazo izquierdo levantado, con restos de una inscripción ilegible sobre unos signos o trazos igualmente incompletos. Y, en los dos casos, las figuras destacan sobre un fondo de bandas horizontales de distintos colores, como en la cabecera de Almazorre.

---

<sup>19</sup> M.<sup>a</sup> C. Lacarra Ducay (1993), pp. 85-86.

Las pinturas murales de Susín fueron relacionadas por don José Gudiol<sup>20</sup>, por razones formales, con el conocido como «Maestro del Juicio Final», el tercero de los tres pintores que trabajaron en la iglesia de Santa María de Tahull, situada en el valle de Bohí (Lérida), que fue consagrada el 11 de diciembre de 1123. Habría colaborado simultáneamente con los demás maestros, autores de la pintura de las capillas orientales, en la pintura de las naves y del muro occidental de la iglesia. Esta atribución fue rechazada luego por algunos historiadores aragoneses, que se las otorgaron a un pintor arcaizante, de carácter popular y origen autóctono, dentro de la primera mitad del siglo XII<sup>21</sup>.

Años más tarde, un nuevo estudioso del arte medieval aragonés, catalogaba los fragmentos de pintura mural de la iglesia de Susín como de los años centrales del siglo XI, durante el reinado de Ramiro I de Aragón (1035-10964), cronología que proponía también para la iglesia que las cobijaba<sup>22</sup>. Esta temprana datación de las pinturas de Susín se contradice abiertamente con los datos históricos que se poseen de la consagración de la iglesia de Almazorre, los cuales obligan a datarlas en los años finales del reinado de Alfonso I el Batallador (1104-1134).

Recientemente, el profesor Castiñeiras ha recuperado la tesis propuesta por Gudiol Ricart para las pinturas de Susín, que hace extensible también a Almazorre, confirmando la vinculación ribagorzana de estos murales aragoneses en relación con el tercer maestro de Santa María de Tahull<sup>23</sup>.

#### 4.

En el Museo Diocesano de Barbastro se custodia un fragmento de pintura sobre tabla que fue descubierto de manera casual en el año 1974 en la iglesia parroquial de San Vicente de Vió, localidad de la comarca de Sobrarbe situada al nor-



Figuras de santos, restos de un Calvario (?).  
Procede de San Vicente de Vió (Huesca). Museo Diocesano de Barbastro (Huesca).

<sup>20</sup> J. Gudiol Ricart (1971), pp. 8-9, figs. 6 y 7.

<sup>21</sup> G. M. Borrás Gualis y M. García Guatas (1976), pp. 145-155.

<sup>22</sup> F. Galtier Martí (2006), pp. 220-222.

<sup>23</sup> M. Castiñeiras (2010), pp. 57-61.

deste de la provincia de Huesca<sup>24</sup>. Se encontraba clavado en la parte posterior de una de las dos vigas paralelas que, empotradas en la parte superior del ábside, habían servido para sostener un retablo del siglo XVI que fue destruido durante la guerra de 1936. Se ha supuesto que pudo constituir parte de un baldaquino o de un frontal de altar, sin poder aclarar este aspecto debido a su mal estado de conservación.

Respecto a su iconografía, dada la disposición horizontal del fragmento que mutila la parte superior de la composición, se puede aventurar que se trataba de un Calvario, por el madero puntiagudo dispuesto de manera vertical pintado en el extremo izquierdo, y por las cuatro figuras humanas en posición erguida, tres de ellas descalzas y con túnica, que ocupan la zona restante de la tabla.

Las cuatro figuras se representan sobre un fondo de bandas horizontales de distintos colores, similares a las que se encuentran en las pinturas murales de Almazorre y Susín. Y, también, se repiten los convencionalismos en el dibujo y en la representación de los pliegues de los vestidos de los personajes representados, según se observa en los ejemplos mencionados.

Este pequeño e irregular fragmento de tabla pintada ya había sido atribuido por razones de estilo al taller del llamado por el profesor García Guatas, en 1993, «Maestro del Juicio Final de la iglesia de Santa María de Tahull», quien asimismo recordaba que las dos iglesias del valle de Bohí —San Clemente y Santa María de Tahull— fueron consagradas por San Ramón, obispo de Roda-Barbastro (1104-1126), en diciembre de 1123. Este santo prelado, de familia noble y origen francés, había sido prior de la comunidad de canónigos regulares de la colegiata San Saturnino de Toulouse cuando fue nombrado, por unanimidad de los canónigos de Roda de Isábena, obispo de la dúplice sede episcopal con el beneplácito del rey Pedro I de Aragón, que fallecería al poco tiempo<sup>25</sup>.

Si se tiene en cuenta la proximidad geográfica que enlaza las localidades oscenses de Almazorre y de Vió y sus vinculaciones con la sede de Roda de Isábena, no hay duda de que se trata de una nueva realización del mismo taller activo en tierras pirenaicas en el primer tercio del siglo XII, coincidiendo con el reinado de Alfonso I el Batallador.

---

<sup>24</sup> M. García Guatas (1993), pp. 274-275.

<sup>25</sup> A. Durán Gudiol (1962), pp. 98-99, 108-109.

## 5.

Con el nombre de Ruesta se identifica una antigua villa situada al norte de la provincia de Zaragoza, en la comarca de las Cinco Villas, perteneciente a la diócesis de Huesca-Jaca, que quedó despoblada hace medio siglo y fue anexionada entonces al cercano lugar de Urries.

Fue una importante plaza fuerte durante la Edad Media aragonesa por su estratégica situación fronteriza con Navarra, en las proximidades de Sangüesa, como se confirma por los restos de un importante castillo fortaleza que era propiedad de judíos a principios del siglo XIV. Junto con las localidades de Salvatierra de Escá, Tiermas y Sos del Rey Católico, eran las plazas fundamentales de defensa del norte del reino de Aragón durante la época medieval.

La villa de Ruesta era paso obligado de los peregrinos que iban a Compostela por la orilla izquierda del río Aragón, en donde había un puente de piedra para cruzar y llegar a la villa de Tiermas, situada enfrente, desde donde se unía con el camino de la margen derecha del río que venía por la canal de Berdún, que era más llano y, probablemente, más concurrido<sup>26</sup>.

Su iglesia parroquial estaba dedicada a Santa María en su Asunción y, en los alrededores, había tres ermitas consagradas a San Juan Bautista, a Santiago Apóstol y a San Sebastián.

En el año 1054, con motivo de unas paces que se firmaron entre los reyes de Navarra y Aragón, el monarca navarro Sancho el de Peñalén cedió a Ramiro I de Aragón la localidad de Ruesta. Y, en 1087, la iglesia de Santiago con su alberguería fue donada por el rey Sancho Ramírez a la abadía francesa de La Sauve-Majeure, cercana a Burdeos.



Apostolado. Iglesia de San Juan Bautista de Ruesta (Zaragoza). Museo Diocesano de Jaca.

<sup>26</sup> G. M., Borrás Gualis, J. Fco. Esteban Lorente y M. García Guatas (1977), pp. 209-216.

La ermita de San Juan Bautista, situada a las afueras de la población, a poca distancia de la de Santiago, era un edificio de pequeñas dimensiones, de una sola nave, que tenía cubierta de madera y cabecera semicircular con bóveda de cuarto de esfera, según el estilo románico de carácter rural de la zona. El acceso tenía lugar por una sencilla puerta de arco de medio punto situada en el centro del lado meridional. La pobreza de su construcción, en mampostería irregular, se compensaba con la pintura mural al fresco que recibió su cabecera; según parece, su única decoración. En la actualidad se encuentra abandonada y en estado ruinoso.

Las pinturas murales de San Juan Bautista de Ruesta fueron descubiertas por don Jesús Aurizanea, párroco de Urriés, en el verano del año 1963. Arrancadas de los muros por el restaurador catalán Ramón Gudiol, fueron llevadas a Barcelona para su traslado a un nuevo soporte, restauración y limpieza. Terminado el trabajo en junio del año siguiente, en julio se expusieron por vez primera durante unos días en el Palacio de la Virreina de la ciudad condal para darlas a conocer públicamente antes de su instalación definitiva en el recién fundado Museo Diocesano de Jaca<sup>27</sup>.

Coincidiendo con dicha exposición, fueron objeto de una primera catalogación por el profesor Alcolea, quién destacaba su valor histórico-artístico dentro del románico hispano<sup>28</sup>. Con ellas se iniciaba un nuevo capítulo en la historia de la pintura románica española que sucesivos descubrimientos de pinturas murales pertenecientes a la diócesis de Jaca, efectuados pocos años después, no harían sino confirmar. En Aragón, frente a lo que se pensaba, había habido, durante los siglos XI y XII, una escuela de pintura mural importante capaz de rivalizar con otras escuelas localizadas en Cataluña, León y Castilla la Vieja.

La decoración pictórica de la iglesia de San Juan Bautista de Ruesta ocupaba el cascarón del ábside cubierto con bóveda de cuarto de esfera, el muro semicilíndrico que lo configura, interrumpido por una ventana central de iluminación, y el tramo previo de acceso al presbiterio, con bóveda de medio cañón.

En la bóveda se representa la visión de la Maiestas Domini y el Tetramorfós según se nos describe en el Apocalipsis de San Juan (4, 2-7). Cristo figura sentado en un trono en posición frontal, con la mano derecha levantada en actitud de

---

<sup>27</sup> G. M. Borrás Gualis y M. García Guatas (1978), pp. 157-175.

<sup>28</sup> S. Alcolea (1964), pp. 68-73.

bendecir y con la izquierda sobre el libro de los Evangelios apoyada en la rodilla del mismo lado. Viste túnica de color azul y se envuelve en un manto de color amarillo, abierto por delante y recogido a la altura del vientre para caer hasta los tobillos en abundantes pliegues en forma de cascada que dejan ver sus pies descalzos. Luce nimbo crucífero y su rostro alargado, enmarcado por cabellera oscura y barba del mismo color, es apacible y tranquilo.

A los lados de Cristo se disponen colgadas las siete lámparas del texto apocalíptico que reproducen modelos populares en barro cocido. La mandorla que rodea su figura no la cierra sino que la enmarca y enaltece como un nimbo con un contorno a base de cintas entrelazadas bordeadas de nubes blancas. Así, sus pies superan ampliamente el límite inferior de esta y lo mismo sucede con los cuatro medallones que la flanquean ocupados por ángeles mancebos en actitud de andar alejándose del centro pero con su cabeza vuelta hacia Cristo, portadores en sus manos de los símbolos de los cuatro evangelistas o Tetramorfós: Mateo, Juan, Marcos y Lucas.

Completan la decoración de la bóveda sendos serafines con seis pares de alas cubiertas de ojos en su misión de acompañar al trono de Dios, según la profecía de Isaías (6, 1-4). Una ancha greca separa el cascarón del semicilindro que le sirve de apoyo, solo interrumpida en los extremos por los pies descalzos de los dos serafines situados encima.

El muro absidal queda dividido en dos partes iguales por la ventana central abocinada en arco de medio punto que daba luz al altar. Bajo la ventana se halla la representación del anagrama de Cristo, de notable tamaño.

Para la decoración de los muros situados a cada lado de la ventana se dispuso una iconografía poco común en esta zona de la cabecera ya que rompe el criterio de simetría. A la izquierda del observador, que se corresponde con el lado del evangelio, había pintado un Calvario —con Cristo en la cruz entre la Virgen y Juan Evangelista— del que quedan restos, y a la derecha, que pertenece al lado de la epístola, se pintaron seis apóstoles en representación de los doce, que simbolizan la difusión universal del mensaje de Cristo como redentor del género humano.

El grupo del Calvario, hoy casi borrado, sigue la tradición de los talleres de miniatura románica de la segunda mitad del siglo XII, con el crucificado de cuatro clavos, sus acompañantes erguidos flanqueando la cruz y, por encima del

madero, las alegorías de la luna y el sol, encerradas en círculos, simétricamente colocadas.

Los apóstoles, en posición erguida, separados por decoración vegetal estilizada, se muestran descalzos y nimbados, y llevan alternativamente libros cerrados en sus manos. Los dos primeros se identifican con los apóstoles Simón y Judas Tadeo por los nombres situados encima; el siguiente, de rasgos juveniles y carente de barba, con Juan apóstol y evangelista, mientras que los tres que le siguen están desprovistos de cualquier tipo de inscripción que permita su identificación. El fondo de esta zona del ábside es de color blanco, en contraste con la bóveda, que tiene el fondo de color azul.

El programa se completaba con la pintura con que se decoraba el arco triunfal de acceso a la capilla, donde elementos vegetales estilizados en el intradós y representaciones figurativas en el exterior mostraban la atención concedida al mensaje simbólico de la obra. Así, en la enjuta del lado derecho o de la epístola, la única que se conserva, se encuentra un elegante pavo real como alusión a la inmortalidad del alma, que se vería acompañado originariamente de otro similar en el lado contrario.

En la zona interior del arco, en el lado derecho se encuentra la imagen del apóstol San Pedro, identificado por su iconografía tradicional, que formaría pareja con la imagen del apóstol San Pablo situada en el lado izquierdo, hoy desaparecida<sup>29</sup>.

Si en estas decoraciones el desconocido pintor, identificado por el profesor Alcolea como «Maestro de Ruesta», manifestaba ya un incipiente naturalismo en la sonrisa que aflora en los labios de los personajes sagrados, mayor severidad trasmite la cabeza de otro Pantocrátor descubierto en el muro del ábside al arrancar las pinturas de su soporte original, coincidiendo con la cabeza de la *Maiestas Domini*. Pintura de facciones más acentuadas que se expone próxima al lugar donde se encuentra la cabecera de la iglesia de Ruesta, en el mismo museo<sup>30</sup>.

Creemos, como el doctor Alcolea, que fue un mismo pintor el autor de ambas decoraciones y que, por motivos no conocidos, cambio de gusto o de programa

---

<sup>29</sup> M.<sup>a</sup> C. Lacarra Ducay (1993), pp. 90-94.

<sup>30</sup> S. Alcolea (1993), pp. 288-290.

en el comitente o ensayo previo de la composición, se decidió pintar encima otra versión más humanizada. En opinión de Spencer Cook y Gudío Ricart, «parece ser un ensayo técnico o una prueba de maestría para convencer al patrocinador de la obra»<sup>31</sup>.

Las características formales del pintor de Ruesta, de potente personalidad artística, como lo confirman la libertad en el dibujo y su variada policromía, corresponden a un maestro pirenaico de estilo románico avanzado que cabría fechar en los años finales del siglo XII.

## 6.

Y a este mismo taller hay que atribuir, por su similitud estilística, los retratos de Ramiro I y de sus dos hijos —el futuro heredero don Sancho (Sancho Ramírez) y su hijo natural, el obispo Sancho de Aragón—, realizados a dos tintas (roja y negra),



El obispo don Sancho de Aragón (1058-1074?).  
Archivo de la catedral de Jaca.

que ilustran un documento sobre pergamino de gran interés histórico-artístico que pertenece al archivo de la catedral de Jaca<sup>32</sup>.

Se trata de una falsificación que contiene la donación de trece iglesias a la catedral de San Pedro de Jaca realizada por Ramiro I de Aragón (1035-1064), en abril de 1063, en presencia de su hijo y heredero don Sancho (el futuro rey Sancho Ramírez) y de su hijo natural el obispo Sancho de Aragón (1058-1074?), que habría sido realizada para defenderse de las apetencias del vecino monasterio de San Juan de la Peña<sup>33</sup>.



Ramiro I de Aragón (1035-1064)  
y su hijo y heredero don Sancho.  
Archivo de la catedral de Jaca.

<sup>31</sup> W. W. S. Cook, J. Gudíol Ricart (1980, 2ª ed.), pp. 80-81, fig. 83.

<sup>32</sup> A. I. Lapeña Paul (1993), pp. 292-293.

<sup>33</sup> A. Durán Gudíol (1962), p. 105.

Escrita en letra minúscula visigótica muy influida por la carolina, la copia tuvo que hacerse en el entorno de la Seo de Jaca en fecha próxima al año 1200, según ha demostrado el doctor Antonio Ubieto<sup>34</sup>. Y de esa cronología, aproximadamente, serían las ilustraciones que la decoran, en perfecta sintonía con las pinturas murales de San Juan Bautista de Ruesta y con la decoración del frontal de Santa María de Iguácel.

## 7.

En el valle de la Garcipollera («o de las cebollas»), perpendicular al valle del río Aragón, en pleno Pirineo de Huesca, se encuentra la iglesia de Santa María de Iguácel, cuyo propietario, el conde Sancho Galíndez, uno de los hombres más influyentes en la corte de los reyes Ramiro I y Sancho Ramírez, de quién había sido su preceptor, terminaba el año 1072, siendo dotada por el rey Sancho Ramírez (1064-1094) con el señorío de la vecina villa de Larrosa<sup>35</sup>.

En el año 1080, el conde Sancho Galíndez y su esposa Urraca donaban, en su último testamento, el santuario de Iguácel y su patrimonio al monasterio benedictino de San Juan de la Peña, cuyos monjes lo convirtieron en priorato dependiente de esta abadía benedictina, lo que se mantuvo hasta los comienzos del siglo XIII<sup>36</sup>.

El 31 de diciembre de 1203, el rey Pedro II el Católico (1196-1213), deseoso de establecer una abadía cisterciense femenina en su reino, adquiría de los monjes de San Juan de la Peña la iglesia de Santa María de Iguácel, para fundar junto a ella un monasterio de monjas bernardas, a cambio de dar, en compensación a la

---

<sup>34</sup> A. Ubieto Arteta (1964), pp. 191-192 y 198-199.

<sup>35</sup> Si el interés inicial por esta pequeña iglesia románica de la diócesis de Jaca se debe al norteamericano A. Kingsley Porter (1928), pp. 115-127, trabajos posteriores de investigación, de estudiosos españoles y franceses, fueron matizando y detallando aspectos de su arquitectura y decoración escultórica monumental. Todos ellos, a pesar de algunas discrepancias metodológicas, han señalado la importancia de este monumento de la segunda mitad del siglo XI, íntimamente relacionado con la monarquía aragonesa y con los maestros de la Seo de Jaca. M. Gómez Moreno (1934), p. 77; G. Gaillard (1938), pp. 121-124; A. Canellas López y A. San Vicente Pino (1971), pp. 165-189.

<sup>36</sup> A. Durán Gudiol (1973), pp. 205-208, A. I. Lapeña Paul (1989), pp. 300-301.

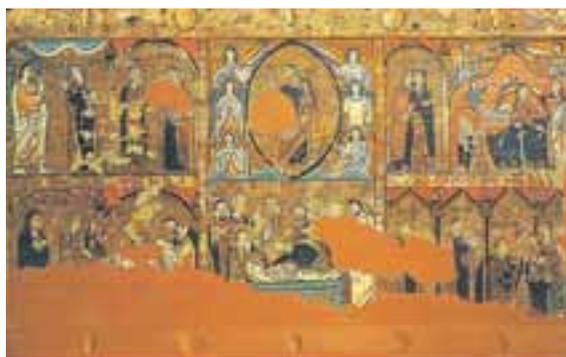
abadía pinatense a la que pertenecía y a su abad Fernando, el monasterio de San Juan de Matidero con sus pertenencias<sup>37</sup>.

A Iguácel acudieron monjas del monasterio cisterciense de Morimond (Haute-Marne), que seguían bajo la autoridad del propio abad, don Enrique. Y el mismo monarca, estando en Barbastro en el año 1208, otorgaba, con la fundación, los diezmos de Senegüé y su honor y el heredamiento de Cambrón, junto a Sádaba, en la provincia de Zaragoza<sup>38</sup>.

En Iguácel las monjas no permanecieron mucho tiempo. Así, en 1212, motivadas por los rigores del clima invernal y la soledad del lugar, decidieron trasladarse a tierras más meridionales y mejor comunicadas, fijando su nueva residencia en una de las posesiones otorgadas con su fundación, la heredad de Cambrón (Zaragoza), para ser tuteladas por una comunidad cisterciense masculina, la del monasterio de Santa María de Veruela, al pie del Moncayo<sup>39</sup>.

Desde 1245, Iguácel aparece en los repertorios eclesiásticos como iglesia propia de San Juan de la Peña, uniendo su biografía, de nuevo, a la del cenobio pinatense<sup>40</sup>.

De la iglesia de Santa María de Iguácel procede una importante obra de arte mueble que permanecía oculta para los fieles hasta hace algunos años y su descubrimiento fortuito tuvo lugar al mismo tiempo que los murales góticos del siglo XV de su cabecera, con ocasión de la restauración del edificio que los contenía<sup>41</sup>.



Frontal de Santa María de Iguácel (Huesca). Museo Diocesano de Jaca.

<sup>37</sup> A. Canellas López (1987), pp. 59-63.

<sup>38</sup> I. Martínez Buenaga (1973), pp. 183-188.

<sup>39</sup> Las monjas permanecieron en Cambrón hasta finales del siglo XVI (1588), a excepción de una breve estancia de las religiosas en el convento de Santa María de Foris (extramuros de Huesca), entre 1454 y 1473; después de esa fecha se establecieron definitivamente en el monasterio de Santa María la Real de Zaragoza.

<sup>40</sup> A. Durán Gudiol (1973), p. 193.

<sup>41</sup> M.<sup>a</sup> C. Lacarra Ducay (1994), pp. 606-615.

Se trata de un frontal de altar, pintado al temple sobre madera de pino<sup>42</sup>, obra de escuela pictórica altoaragonesa representativa de los inicios del estilo gótico lineal o francogótico, que cabe relacionar con la miniatura y la pintura mural de talleres locales en torno al año 1200.

Estaba vuelto del revés, sirviendo de tarima del altar que lo tuvo en sus años de gloria como frontal. Había pasado desapercibido por el sinnúmero de peregrinos que lo pisaron al visitar este solitario monumento, atraídos por sus capiteles tallados hacia 1072 por Galindo Garcés, que lo firmó. La resistencia física de esta bella tabla es otra prueba de la honradez profesional del hipotético taller jaqués<sup>43</sup>.

Descubierto en la primera fase de las obras de la restauración de la iglesia (1975-1983), se encuentra desde entonces por razones de seguridad en el Museo Diocesano de Jaca.

Está dedicado a exaltar la vida de la Virgen María, titular del santuario, con escenas dispuestas en dos pisos que abarcan desde la Anunciación a María y la Visitación a su prima Isabel, el Nacimiento en Belén, la Presentación en el templo y la Epifanía, hasta su Dormición y Asunción a los cielos con la recepción de su alma en forma de niña en brazos de su hijo Jesucristo, como tema central de la obra.

Es un programa iconográfico poco habitual, como ya señalara Joan Sureda, al incluir entre las escenas de la Anunciación y la Visitación la inicial Duda de San José ante el embarazo de la Virgen María, procedente de los Evangelios Apócrifos, y al completar la escena del Nacimiento con el Anuncio a los pastores y con la presencia de dos comadronas, Zelomí y Salomé, citadas en el Evangelio del Pseudo Mateo (XIII, 3-5)<sup>44</sup>.

La ingenuidad de los modelos en los que se perciben ciertos convencionalismos del periodo románico precedente y el afán narrativo que refleja su artífice,

---

<sup>42</sup> Pintura al temple sobre tabla (95x190 cm). Restaurado hace algún tiempo, el deterioro afecta a la zona inferior del mueble.

<sup>43</sup> W. W. S. Cook y J. Gudiol Ricart (1980), pp. 165-166.

<sup>44</sup> J. Sureda (1985), pp. 380-381. El pasaje se describe en los Apócrifos de la Natividad como en el *Protoevangelio de Santiago* (XIII, 1-3) y en el *Evangelio del Pseudo Mateo* (x, 1-2).

con la presencia de textos aclaratorios en las composiciones, le confieren un particular encanto.

Estilísticamente pertenece al mismo taller que dejará muestras de su valía en los muros de la cabecera de la ermita de San Juan Bautista de Ruesta y en el documento que hemos mencionado, copia de otro más antiguo conservado en la catedral de Jaca.

Respecto a su cronología parece oportuno datarlo, de acuerdo con su estilo, en la primera década del siglo XIII, y suponer que habría sido realizado, a instancias de la comunidad cisterciense femenina instalada en Santa María de Iguácel por iniciativa del rey Pedro II el Católico, el 31 de diciembre de 1203, que se preocupó de dotarla generosamente<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> A esta misma conclusión, que compartimos, llegaron los autores que estudian el frontal en la obra colectiva: *Non Meis Meritis*, 1999, pp. 74-78.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALCOLEA, S. (1964): «El Maestro de Ruesta, nueva figura de nuestra pintura románica», *Revista Goya*, n.º 62, Madrid, pp. 68-73.
- (1993): «Pinturas del ábside de Ruesta», en: *Signos, Arte y Cultura en el Alto Aragón Medieval*, Gobierno de Aragón-Diputación de Huesca, Huesca, pp. 288-291.
- ALMAGRO GORBEA, A. (1989-1990): «Restauraciones en el románico oscense: la iglesia de Santa María de Iguácel», *Artígrama*, n.ºs 6-7, pp. 49-79.
- BORRÁS GUALIS, G. M.; J. F. ESTEBAN LORENTE y M. GARCÍA GUATAS (1977): «La iglesia de Santiago de Ruesta en la ruta jacobea», en: *Homenaje a don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado*, Estudios Medievales, I, Zaragoza, pp. 209-216.
- BORRÁS GUALIS, G.M. y M. GARCÍA GUATAS (1978): *La pintura románica en Aragón. Investigaciones de Arte Aragonés*, CAI / FGM, Zaragoza.
- CANELLAS LÓPEZ, A. (1987): «El monasterio cisterciense zaragozano de Santa Lucía la Real, Iguacel, antepasado de Santa Lucía la Real», en: *El Cister, órdenes religiosas zaragozanas*, IFC, Zaragoza, pp. 59-63.
- CANELLAS LÓPEZ, A. y A. SAN VICENTE PINO (1971): *Aragón Roman*, Zodiaque, Paris.
- CASTIÑEIRAS, M. (2010): «El románico catalán en el contexto hispánico de la Edad Media. Aportaciones, encuentros y divergencias», en: *El esplendor del Románico. Obras maestras del Museu Nacional d' Art de Catalunya*, Fundación Mafre, Madrid, pp. 47-69.
- COOK, W. W. S. y J. GUDIOL RICART (1980<sup>2</sup>): *Pintura e imagería románicas*, vol. VI de *Ars Hispaniae. Historia Universal del Arte Hispánico*, Plus Ultra, Madrid.
- DURÁN GUDIOL, A. (1962): *La iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I (1062?-1104)*, Iglesia Nacional Española, Roma.
- (1965): «La Santa Sede y los obispos de Huesca y Roda en la primera mitad del siglo XII», *Antológicas Annuæ*, n.º 13, Roma, pp. 35-134.
- (1991): «Monasterios y monasteriolos en los obispos de Pamplona y Aragón en el siglo XI», en: *Príncipe de Viana*, año LII, n.º 193, Navarra, pp. 69-88.
- DURLIAT, M. (1982): *L'Art Roman*, Éditions d'Art Lucien Mazenod, Paris.
- GAILLARD, G. (1938): *Les débuts de la sculpture romane espagnole: Leon, Jaca, Compostela*, Paul Hartmann Éditeur, Paris.
- GALTIER MARTÍ, F. (2006): «El marco histórico aragonés del beato de Fanlo», en: AA. VV., *El beato del abad Banzo del monasterio de San Andrés de Fanlo, un Apocalipsis aragonés recuperado. Facsímil y estudio*, Caja Inmaculada, Zaragoza, pp. 210-222.
- GARCÍA GUATAS, M. (1993): «Lipsanoteca», en: *Signos, Arte y Cultura en el Alto Aragón Medieval*, Gobierno de Aragón-Diputación de Huesca, Huesca, p. 244.
- (1993): «Pinturas murales de la iglesia de Bagüés», en: *Signos, Arte y Cultura en el Alto Aragón Medieval*, Gobierno de Aragón-Diputación de Huesca, Huesca, pp. 246-251.
- (1993): «Fragmento de pintura de la iglesia de Vió», en: *Signos, Arte y Cultura en el Alto Aragón Medieval*, Gobierno de Aragón-Diputación de Huesca, Huesca, pp. 274-275.
- GÓMEZ MORENO, M. (1934): *Arte románico español, esquema de un libro*, Publicaciones del Centro de Estudios Históricos, Madrid.
- GUDIOL RICART, J. (1971): *Pintura medieval en Aragón*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza.

- HUESCA, P. Ramón de (1797): *Teatro histórico de las Iglesias del Reyno de Aragón*, vol. VI, Pamplona.
- KINGSLEY PORTER, A. (1928): «Iguacel and more Romanesque Art of Aragón», en: *The Burlington Magazine*, 1, 1928, pp. 115-127.
- LACARRA, J. M.<sup>a</sup> (1978): *Alfonso I el Batallador*, Guara Editorial, Zaragoza.
- LACARRA DUCAY, M.<sup>a</sup> C. (1993): *Catedral y Museo Diocesano de Jaca*, IberCaja, Ediciones Ludion y Marot, Bruselas.
- (1994): «Las pinturas murales góticas de Santa María de Iguacel (Huesca)», en: *Anales de la Historia del Arte*, n.º 4, Homenaje al Prof. Dr. D. José M.<sup>a</sup> de Azcárate, Editorial Complutense, Madrid, pp. 605-615.
- (2000): «Arte en el Monasterio Medieval de San Juan de la Peña, Arquitectura y pintura», en VV. AA., *San Juan de la Peña. Suma de Estudios I*, Mira Editores, Zaragoza, pp. 51-63.
- (2010): *Estudio histórico de la decoración mural interior de San Esteban de Almazorre*, Prames, Zaragoza.
- (2010): «El mecenazgo real en los siglos XIII, XIV y XV, en *Reyes de Aragón. Soberanos de un País con futuro. Ramiro I – Juan Carlos I (1035-2011)*, Ibercaja, Obra Social, Gobierno de Aragón, Zaragoza, pp. 335-338.
- LALIENA CORBERA, C. (1996): *La formación del estado feudal. Aragón y Navarra en época de Pedro I*, Colección de Estudios Altoaragoneses, 42. Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca.
- LAPEÑA PAUL, A. I. (1989): *El monasterio de San Juan de la Peña en la Edad Media (desde sus orígenes hasta 1410)*, CAI, Zaragoza.
- (1993): «Donación de Ramiro I y su hijo Sancho a San Pedro de Jaca», en: *Signos, Arte y Cultura en el Alto Aragón Medieval*, Gobierno de Aragón-Diputación de Huesca, Huesca, pp. 292-293.
- MARTÍNEZ BUENAGA, I. (1973): «El monasterio cisterciense femenino de Cambrón», en: *El Cister, órdenes religiosas zaragozanas*, IFC, Zaragoza, pp. 183-193.
- SUREDA PONS, J. (1985): *La pintura románica en España*, Alianza Editorial, Madrid.
- UBIETO ARTETA, A. (1973) «El románico de la catedral jaquesa y su cronología», en: *Príncipe de Viana*, año 25, n.ºs 96 y 97, pp. 187-200.
- VV.AA. (1999): *Meis Meritis. Guía y estudio crítico de la ermita de Santa María de Iguacel*, Colección Egido Universidad, n.º 20, Zaragoza.
- WETTSTEIN, J. (1978): *La fresque romane. La route de Saint-Jacques, de Tours à Leon. Études comparatives II*, Arts et Métiers Graphiques, Paris.



**FASCINACIÓN DE OCCIDENTE  
POR BIZANCIO EN LAS ARTES  
SUNTUARIAS DE LOS SIGLOS  
XI Y XII: ICONOGRAFÍA Y  
LITURGIA**

**Ángela Franco**

Museo Arqueológico Nacional



Occidente ha sido el principal destinatario de los tesoros y preseas del arte bizantino, beneficiándose de la suntuosidad y belleza de los mismos, atesorados a lo largo de la Edad Media. Las relaciones dinásticas, donaciones y encargos de la realeza y altos personajes, así como la evasión de obras de arte por los saqueos de Constantinopla, son los sistemas utilizados más frecuentemente.

Las relaciones matrimoniales entre miembros del imperio otónico y el bizantino generaron intercambios artísticos durante varios siglos. El vínculo matrimonial entre el emperador Otón II (973-983) y la princesa Theophanu supuso un acicate para estrechar las relaciones entre los dos imperios<sup>1</sup>. Su padre, Otón I, le otorgó el título imperial en la Navidad de 967 con el fin de asegurar la continuidad del título y procurar, a través del matrimonio con una princesa bizantina coronada como tal en abril de 972, una relación directa con el imperio bizantino que representaba el vínculo más concreto con un ilustre pasado. Su matrimonio es el episodio más célebre y rico en consecuencias de una constante política matrimonial, dirigida a Oriente y basada en la idea de unificar por dicho sistema las dos mayores potencias políticas, que, en consecuencia, generó una sucesión ininterrumpida de viajes y embajadas matrimoniales presididas por princesas orientales, acompañadas de magníficos objetos de arte.

Dicha visión genera la creación de un rico patrimonio artístico poseedor de un fuerte contenido simbólico, como se pone de manifiesto en la placa de marfil con la bendición por Cristo de Otón II y Theophanu, obra de un artista griego, tal vez itinerante en Italia y activo en la corte. Mientras el emperador va ataviado con un vestido y clámide encima, ella viste una rica túnica sobre la cual dispone el *loros*, ornado con decoración de recuadros y cuello redondo. Se trata, en opinión de D. Gaborit-Chopin, de una de los *chef d'oeuvre* del grupo Nicéforo. El donante, en *proskinesis* debajo del emperador, es identificado generalmente con Juan Filagatos, originario de Calabria, familiar de Theophanu, que le nombró arzobispo de Plesance; elevado al rango de antipapa, fue castigado con la ceguera por Otón III (983-1002).

---

<sup>1</sup> *Kunst im Zeitalter der Kaiserin Theophanu*, Akten des Internationalen Colloquiums veranstaltet vom Schnütgen-Museum, Köln 13-15 Juni 1991, Colonia, 1993; Ángela Franco, «Aquisgrán y el esplendor del imperio carolinigo», en *XXXI Ruta Cicloturística del Románico Internacional*, Poio, 2 febrero-10 junio 2013, pp. 39-49.

No está claro si el lugar de ejecución de la obra, quizá cubierta de un manuscrito, se corresponde con Constantinopla, sur de Italia o la corte imperial de Otón II<sup>2</sup>. Adosada a la cubierta del llamado evangeliario de Otón III está la placa de marfil con la Dormición de la Virgen, regalo del emperador Enrique II (1002-1027) a la catedral de Bamberg, actualmente en la Staatsbibliothek, de Munich. El texto del manuscrito y la iluminación se realizaron en la Reichenau a fines del siglo X, como la cubierta, traída tal vez de Constantinopla por la emperatriz Theophanu, aunque el altorrelieve y profundidad de la talla de las figuras difieren del estilo de la corte<sup>3</sup>. Los bordes de la cubierta del *Libro de perícopas* —repertorio de fragmentos de los evangelios—, realizado para Enrique II y donado por él a la catedral de Bamberg, actualmente en la Staatsbibliothek (clm. 4452), de Munich, contienen esmaltes bizantinos<sup>4</sup>.

Desgraciadamente, Otón II murió en Roma, a consecuencia de un ataque de paludismo en diciembre de 983, a los 26 años. Ese mismo año había nombrado rey a su hijo Otón III en Verona, confiando su tutela a dos arzobispos, Willigis de Maguncia, miembro de la cancillería imperial, y Juan, arzobispo de Ravena, evocación de la unidad de las dos grandes áreas del Imperio. Otón III, nombrado emperador en la Navidad de 983, fue tutelado y educado por su madre (Theophanu), la abuela Adelaida Willigis de Maguncia, Bernardo de Hildesheim y el canciller Hildibaldo de Worms. Por su parte, el greco-calabrés Filagato, arzobispo de Piacenza y futuro antipapa con el nombre de Juan XVI, procuraba enseñarle la lengua y cultura griegas. Se trata, así, de un comité de regencia que representaba las diversas sensibilidades del Imperio y continuaría incluso después de la muerte de Theophanu y la mayoría de edad en 994. En su corta vida, estuvo muy vinculado a Roma, a donde viajó en cuatro ocasiones —996, 997, 998, 1000—, entre continuas preocupaciones por la política oriental del Imperio y el sueño de la *renovatio Imperio Romanorum*, que se malogró con su muerte. Sin sucesor directo, el poder recaerá en Enrique II de Sajonia, que será coronado en 1014 en Roma. Tanto este

<sup>2</sup> Danielle Gaborit-Chopin, «Plaque de reliure (¿): le Christ bénissant Otton II et Théophano», en *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, Musée du Louvre (3 novembre 1992/1<sup>o</sup> février 1993), París, pp. 247-249, [catálogo exposición].

<sup>3</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, Cátedra, Madrid, 1997 (1970), pp. 246-247, fig. 194.

<sup>4</sup> Liana Castelfranchi Vegas, «El arte otoniano y el Año Mil. Introducción», en *Año Mil. El arte en Europa, 950-1050*, Lunewerg, Barcelona, 2000, pp. 13-34, figs. 16-17.

como su hijo Conrado II el Sállico proseguirán el generoso mecenazgo artístico que caracterizara a los Otones, cuya vida estuvo marcada por una impronta de aristocrática espiritualidad. El arte otónico estuvo marcado por su visión imperial de la historia y de la política, que evidencia su íntima proximidad a la tradición cultural bizantina.

La idea de restituir el imperio romano obsesiona a la corte imperial desde la *renovatio imperii* de Carlomagno hasta Federico II Hohenstaufen (1194-1250). Corre pareja con dicha intencionalidad la iconografía clásica impresa en el arte. Sirva de ejemplo el *flabellum* carolingio de Tournus, del siglo IX, formado por paño de pergamino y mango de marfil, actualmente en el Museo Bargello, de Florencia. Está decorado con escenas clásicas de poemas virgilianos: trozos de las Bucólicas [Melibea y Títiro; Pan y Galo, Coridón; Virgilio profetizando el nuevo Milenio; Menalco y Mopso que lloran a Dafne], santos y animalillos de variado carácter. Es un objeto litúrgico dedicado a la Virgen y a San Filiberto, que daba nombre a la abadía de Tournus<sup>5</sup>. En otros reinos europeos pervive asimismo la idea de *imperium*, como el reino asturiano, como continuidad del reino visigodo<sup>6</sup>. También el imperio bizantino es sensible a dicha idea, que se pone de manifiesto a lo largo de su historia, pero no es el momento de desgranar.

Durante los siglos X y XII tuvo un enorme desarrollo la confección de un tipo de arquetas, que se ha dado en bautizar con el nombre de cajas «de rosetas», por las filas de rosetas que enmarcan los temas iconográficos dispuestos tanto en el cuerpo como en la cubierta. *Putti* accionando diversos instrumentos u objetos, combates de guerreros, algunos de los trabajos de Hércules, Artemisa y el ciervo, y otros temas clásicos inundan la superficie de los de cuarenta ejemplares completos conservados. La temática revela la familiaridad de Bizancio con la cultura antigua, particularmente reavivada en el siglo X por los artistas del renacimiento macedonio, que trabajaron para la corte imperial. La crítica artística no ha dudado en calificar como el más suntuoso el ejemplar de la catedral de Veroli, al sur de Roma, actualmente en el Victoria and Albert Museum, de Londres, adscribible a uno de dichos artistas vinculados a la corte. Se desarrollan las escenas del rapto

<sup>5</sup> Danielle Gaborit-Chopin, *Flabellum de Tournus*, Museo Nazionale del Bargello, Florencia, 1988, pp. 18-43.

<sup>6</sup> Ángela Franco Mata, «Le trésor d'Oviedo, continuité de l'église wisigothique. Aspects stylistiques, iconographie et fonction», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, xli (2010), pp. 163-173.



Arqueta Veroli, Victoria and Albert Museum, Londres.

de Europa e historias de Belerofonte e Ifigenia, además de ninfas y centauros<sup>7</sup>. Ha sido comparado con las miniaturas de una copia de la *Cynegetica* de Pseudos Opiano, en la Biblioteca Marciana de Venecia (gr. 279), fechada en el siglo XI, y con un cuenco de vidrio esmaltado con figuras mitológicas e inscripciones pseudocúficas, en el tesoro de San Marcos, de época macedonia [s. X]<sup>8</sup>. También se le ha propuesto la autoría de la arqueta de Veroli para las placas conservadas en el Museo del Louvre<sup>9</sup>. Las cajas «de rosetas» son frecuentes en museos y colecciones de todo el mundo —Museo del Louvre, de Cluny, Lázaro Galdiano. En el Museo Arqueológico Nacional se conservan dos placas pertenecientes a una arqueta de este tipo, para las que he propuesto una recomposición<sup>10</sup>. Los estudiosos aluden tan solo a conceptos artísticos, sin ahondar más en otros extremos. Una excepción

<sup>7</sup> John Beckwith, *The Veroli Casket*, Victoria & Albert Museum, Londres, 1962; Paul Williamson, *An Introduction to Medieval Ivory Carvings*, Her Majesty Stationery Office-Victoria & Albert Museum, Londres, 1982, p. 27, fig. 9.

<sup>8</sup> Jannic Durand, «Verrerie», en *Byzance...*, cit., p. 301.

<sup>9</sup> Jannic Durand, «Deux plaques de coffret à décor mythologique», en *Byzance...*, cit., pp. 242-243, n. 155.

<sup>10</sup> N. inv. 52217, 52221. Publicados por Goldsmidt. Ángela Franco Mata, «Antigüedades cristianas de los siglos VIII al XV», en *Museo Arqueológico Nacional. Guía General*, vol. II, Ministerio de Cultura, Madrid, 1992, p. 90, figs. 10-11; Ángela Franco Mata, «Fragmento de cofre con representación de carreras de cuadrigas», pp. 172-173, n. 106; «Fragmento de cofre con representación de guerreros entre roleos», pp. 170-171, n. 105, en *Bizancio en España. De la Antigüedad tardía a El Greco, abril-julio 2003*, Museo Arqueológico Nacional, Ministerio de Educación y Cultura, Madrid, 2003, [catálogo exposición].

es Giuseppina Magnani, para quien la temática iconográfica clásica ha de entenderse como prefiguración de Cristo<sup>11</sup>, tal vez demasiado simplista.

Las artes suntuarias, además de su frecuente vinculación a los generosos mecenazgos de los emperadores, también están relacionadas con los grandes fundadores de nuevas sedes episcopales. Encargos y donaciones aflúan a estas sedes, que se convierten en verdaderos centros de producción, sujetos a las fuentes del arte otoniano, paleocristiano, bizantino y carolingio. El arte bizantino tiene sus fuentes de inspiración en los abundantes productos que circulaban en los territorios del imperio a través de Roma y de los grandes centros culturales y religiosos, como la riquísima abadía de Montecassino e, incluso, Venecia. Estaban representados por los numerosos regalos de las incesantes embajadas políticas o matrimoniales que portaban continuamente marfiles y lujosísimos relicarios. El relicario llamado estauroteca de Limburgo (actualmente en la catedral de Limburg an der Lahn, Alemania) contiene un fragmento de la Vera Cruz<sup>12</sup> y es uno de los escasos objetos de orfebrería conservados, junto a la corona votiva de León VI (876-912) en el tesoro de San Marcos de Venecia, uno de los pocos esmaltes datados con bastante precisión<sup>13</sup>, y la cruz de María Commena en Audenarde, y pocos más. Se advierte en él un sentimiento de elegancia similar al de los trípticos de letanías, que se expresa en el lenguaje del oro esmaltado<sup>14</sup>.



Estauroteca de Limburgo, catedral de Limburg an der Lahn, Alemania.

<sup>11</sup> Giuseppina Magnani, «Cassetta», en Pietro Amato (a cura di), *Tesori d'arte dei Musei Diocesani*, Umberto Allemandi & C., Torino, 1986, p. 140.

<sup>12</sup> Liana Castelfranchi Vegas, «El arte otoniano y el Año Mil. Introducción», en *Año Mil. El arte en Europa, 950-1050*, cit., p. 27, fig. 9.

<sup>13</sup> Marian Campbell, *An Introduction to Medieval Enamels*, Her Majesty Stationery Office-Victoria and Albert Museum, Londres, 1983, p. 10.

<sup>14</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., pp. 225-228.

Informaciones interesantes sobre la joya son proporcionadas por J. Beckwith, quien menciona la decoración de esmaltes, perlas y piedras preciosas, además de unas inscripciones según las cuales «Los emperadores Constantino y Romano, con un engaste de gemas y piedras translúcidas, han convertido esta sagrada madera en hogar de maravillas» y «En el mayor honor a Cristo, Basilio el Proedros [presidente del Consejo] hizo decorar este repositorio». La primera inscripción se refiere probablemente al engaste de la cruz, posterior a 948, fecha del nombramiento de Romano II como coemperador. La segunda inscripción está en el estuche exterior que contenía otras reliquias, como fragmentos de telas pertenecientes a Cristo y a la Virgen, la esponja, fragmentos de la corona de espinas y cabellos de San Juan Bautista.

Basilio, hijo bastardo de Romano I Licapenos (920-948) y eunuco, había sido elevado por Constantino a patricio en 944 y, posteriormente, a parakoimenos, siendo nombrado proedros por Nicéforo Focas, lo que le llevó a convertirse en uno de los personajes más influyentes de la corte. Además, Basilio fue un gran mecenas de las artes, fruto de lo cual es una copa decorada con joyas que lleva su nombre y que atesora San Marcos. Una copia de las *Homilias* de San Juan Crisóstomo, actualmente en el monasterio de San Dionisio en el Monte Athos, fue escrita para él en 955<sup>15</sup>. La estauroteca de Limburgo está dividida en nueve recuadros, está presidida en el centro por Cristo entronizado, formando una Deesis con la Virgen y San Juan Bautista, a cuyos lados se hallan dos ángeles. Los registros superior e inferior están ocupados por el apostolado<sup>16</sup>. Para Talbot Rice la fecha de ejecución de esta joya es delatada por el estilo, como las tapas de un relicario de plata dorada, que albergaba un fragmento de la Cruz, decorada con joyas y esmaltes tabicados; se trata de la obra constantinopolitana más elaborada del siglo XI, actualmente en el tesoro de San Marcos<sup>17</sup>, que atesora también un icono plateado y esmaltado de San Miguel, de la segunda mitad del siglo X<sup>18</sup>, y otro del arcángel blandiendo una espada<sup>19</sup>, de alrededor de 1100.

---

<sup>15</sup> Otra copia de aproximadamente 1078 se conserva en la Biblioteca Nacional de París.

<sup>16</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 229.

<sup>17</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, Destino, Barcelona, 2000, pp. 110-112, ilustr. 97, 100. [Versión castellana del original inglés (1963)].

<sup>18</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 232, fig. 180.

<sup>19</sup> Robin Cormack, *Byzantine Art*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 115, fig. 66.

La cruz es el signo por excelencia del cristianismo, pues sobre ella sufrió Cristo la pasión y, en consecuencia, en ella realizó el misterio de la salvación. Es a partir del siglo IV cuando deviene signo de salvación, sobre todo a partir del sueño de Constantino en la batalla del Puente Milvio (312) y del hallazgo de la verdadera cruz de Cristo en Jerusalén (326) por Santa Elena, la madre del emperador. Tanto en el mundo occidental como en el oriental, la cruz puede ser fija o procesional, que es la que abre la marcha en las procesiones, y simboliza que Cristo guía a sus fieles y que estos deben ir tras ella. La costumbre de encabezar la procesión parece que se remonta al siglo IV, siendo convertida en norma en el siglo siguiente. El mundo bizantino tiene una tipología bastante limitada, en la que predominan las cruces latinas.

Aunque no se va a tratar aquí su evolución tipológica y estilística, estimo de interés incluir algunos conceptos, que explican las relaciones del mundo bizantino y el occidental. Aunque la cruz latina tachonada de piedras preciosas se remonta al arte paleocristiano —como el mosaico del ábside de Santa Pudenciana, de Roma, siglo V<sup>20</sup>—, ejemplares bizantinos repiten el tipo, como la cruz de san Apolinar in Classe, de Ravena<sup>21</sup>, y la de San Stefano Rotondo, de Roma (642-649)<sup>22</sup>. Con referencia a esta última, Beckwith observa la riqueza de la cruz enjoyada y rematada por el busto de Cristo, recordando el modelo iconográfico que se encuentra en la crucifixión de las ampollas de plata de Palestina. En cuanto a la cruz ebúrnea del relicario de marfil de la Vera Cruz, en San Francisco de Cortona, pertenece a la moda refinada que fue introducida por Constantino, el ya mencionado emperador erudito bizantino, cuya muerte en 959 no supuso una repentina caída del nivel artístico, tan frecuente en Occidente<sup>23</sup>. El éxito de la forma de la cruz lo pregona el perdido ejemplar encargado por el abad Suger, para St. Denis, conocido a través del ejemplar de la Misa de San Gil, de Van Eyck, actualmente en la National Gallery, de Londres<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> J. Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 39, fig. 18.

<sup>21</sup> J. Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 131, fig. 95.

<sup>22</sup> J. Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 164, fig. 126.

<sup>23</sup> J. Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 228.

<sup>24</sup> Danielle Gaborit-Chopin, «Le trésor du Haut. Moyen Age. Dagobert et Charles le Chauve», en Daniel Alcouffe, *Le trésor de Saint-Denis*, Réunion des musées nationaux, París, 1991, pp. 39-54, fig. 3.



Cruz de Justino II, Tesoro del Vaticano (anverso).

La cruz-estauroteca de D. Fernando y D.<sup>a</sup> Sancha es un *lignum crucis* corpóreo, entendiéndose este término en el sentido de que la reliquia fue introducida en la espalda del propio Crucificado. Constituye, sin duda, el *chef d'oeuvre* de la eboraria del siglo XI y, como tal, acreedora de una copiosa literatura científica, de variado carácter e intencionalidad. Fechable tal vez entre 1050 y 1060 —antes de la donación de 1063 a San Isidoro—<sup>25</sup>, ostenta en la parte inferior una inscripción, que se ha interpretado como alusiva al carácter de posesión y no el de donación —FREDINANDVS REX SANCIA REGINA. Creo, sin embargo, que se trata de una donación, de acuerdo con la idea que presidió la donación de

Justino II —emperador bizantino desde 565-578— y su esposa Sofía de una cruz a la ciudad de Roma, actualmente en el Tesoro de San Pedro. La inscripción, en el reverso, es ilustrativa: LIGNO / TVO / CHRISTVS / HVMANVM / SVB-DIDIT / HOSTEM / DAT / ROMAE / IVSTINVS / OPEM / ET / SOCIA / DECOREM. Se trata, pues, de la donación de un *lignum crucis* por parte del matrimonio imperial, cuyos retratos figuran a uno y otro lado de Cristo en los extremos de los brazos verticales, a la ciudad de Roma; es el gesto de una donación solemne similar a la que el mismo Justino II envió a Santa Radegunda, en Poitiers, tal vez como manifestación de una piedad personal, privada. La Vera Cruz con destino a Roma, más espléndida, de plata dorada, significaba una ofrenda oficial a la antigua capital del imperio. Los chatones, que alternan redondos y rectangulares, son incrustaciones de esmeraldas, jacintos, alabastros, ágatas, aguamarinas y jaspes que realzan el dibujo de la cruz. Han desaparecido las dieciséis grandes perlas orientales que en origen circundaban la cruz<sup>26</sup>. En el medallón del anverso

<sup>25</sup> Adolph Goldschmidt, *Die Elfenbeinskulpturen aus der romanischen Zeit XI.-XIII Jahrhundert*, vol. IV, n. 100, pp. 30-31, lo sitúa hacia 1063; Gómez Moreno, *El arte románico español...*, cit., p. 24. Más recientemente, Ángela Franco Mata, *Arte leonés fuera de León (siglos IV-XVI)*, EDILESA, León, 2010, pp. 129-165.

<sup>26</sup> Maurizio Calvesi, *Los Tesoros del Vaticano. La Basílica de San Pedro. Los Museos y Galerías del Vaticano. El Tesoro de San Pedro. Las Grutas y la Necrópolis. Los Palacios del Vaticano*, Lausana, Skira, 1962, p. 13;

se inscribe el Cordero, triunfador de los reyes de la tierra<sup>27</sup>, que identificado con Cristo redentor, en la cruz de San Isidoro ha sido desplazado al reverso en aras de resaltar a Cristo crucificado, presidiendo en el anverso. Estimo que estas consideraciones deben ser tenidas en cuenta a la hora de interpretar la donación de los reyes leoneses a San Isidoro en el marco de una decisión oficial. Similitudes tan palmarias no sugieren otra cosa que la intencionalidad de los monarcas, que evoca la de los emperadores bizantinos. A la donación de Fernando y Sancha se le confirió además una funcionalidad litúrgica vinculada con las exequias del soberano<sup>28</sup>.

El *Ordo ad consecrandum nobvm sepulcrvm* da comienzo con una antífona, a la que siguen dos *orationes*, la segunda de las cuales es importante en el contexto iconográfico de la cruz de don Fernando, ya que hace referencia a Adán, emplazado en el extremo inferior del brazo vertical: *Omnipotens deus pater, qui per adae primi hominis culpam de paradiso nos expulisti, dicens: Pulvis es et in pulverem ibis; qui pro redemptione humani generis unicum filium tuum nostre similitudinis formam percipere iussisti, et per eius mortem nos redemisti*. Por la culpa de Adán el género humano fue expulsado del paraíso y se convirtió en polvo; por la pasión de Cristo fue redimido (S4 [ms. Silos 4], f. 92). La figura de Adán pasará a ser un componente prácticamente permanente en las cruces procesionales a lo largo de la Edad Media.

En el Metropolitan Museum se guarda una placa bizantina del siglo X en la que se representa una Crucifixión —otra placa con el mismo tema, pero con la cabeza de Adán bajo la cruz, en el Kestner Museum, de Hannover<sup>29</sup>—, en la que aparece una figura emplazada bajo el Crucificado y atravesada por la propia cruz que ha sido identificada con el Hades o el Infierno<sup>30</sup>. Margaret E. Frazer compara la iconografía con la representación del Hades en varias imágenes de la Anástasis.

---

Christa Belting-Ihm, «Sas Justinos-kreuz in der Schatzkammer der Peterskirche in Rom», *Jahrbuch der römisch-germanischen Zentralmuseums Mainz*, XII (1965), pp. 142 y siguientes; John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 112, fig. 83.

<sup>27</sup> André Grabar, *L'iconoclisme byzantin. Le dossier archéologique*, Flammarion, París, 1957, 1984, 1998, pp. 24-65, sobre todo pp. 31, 55-56, figs. 74-76.

<sup>28</sup> Ángela Franco Mata, «Liturgia hispánica y marfiles. Talleres de León y San Millán de la Cogolla en el siglo XI», *Codex Aquilarensis*, 22 (2006), Aguilar de Campoo, pp. 92-144.

<sup>29</sup> Danielle Gaborit-Chopin, «Plaque: Vierge à l'Enfant», en *Byzance...*, cit., pp. 246-247, n. 159, fig. 2.

<sup>30</sup> Margaret English Frazer, «Hades Stabbed by the Cross of Christ», *Metropolitan Museum Journal*, 9 (1974), pp. 153-161.

Puesto que el personaje tendido con el estómago atravesado por la cruz está acompañado por la ambigua inscripción, en caracteres griegos, «la cruz implantada en el estómago de Adou», que puede interpretarse como Adou —Hades o Infierno— o Adamou —Adán—, resulta imprecisa la identificación. La autora, sin embargo, alude a diversos textos, el más convincente de los cuales creo que es el «Himno del triunfo de la Cruz», de Romano el Melodista, en el siglo VI, que se entonaba el Viernes Santo en la liturgia bizantina, que es la fiesta ilustrada en la placa de marfil. Este Himno sobre la Resurrección, que no contiene una referencia específica al personaje con el estómago atravesado en el Gólgota, era cantado también el día de Pascua, cuya fiesta en la liturgia bizantina es la Anástasis. De acuerdo con eso, M. Frazer entiende que es más probable que el himno cantado el Viernes Santo fue el inspirador de la placa o un prototipo, y que la figura atravesada por la cruz es identificable con Hades, no con Adán. Las fuentes escritas son, pues, anteriores al periodo iconoclasta, como el himno indicado y escritos patrísticos.

La placa ebúrnea con la *Traditio legis*, desde 1900 en el Museo del Louvre, procede del taller de San Isidoro<sup>31</sup>. Ya Goldschmidt aventura un origen leonés<sup>32</sup>. Yo creo que, dadas las vinculaciones con el Evangelio (Mt. 6, 16-39; Jn. 21, 5-17), cuyos símbolos rodean el Cordero místico, es lícito pensar que formó parte de la cubierta de un evangelionario, del siglo XI<sup>33</sup>. La doble mandorla aparece, como se sabe, en el arte carolingio, y en León se evidencia en el Beato de

<sup>31</sup> Anteriormente perteneció a la antigua Colección Fr. Spitzer, inventariada con el n. 28, siendo vendida en París en 1893 (n. 63); Ángela Franco Mata, «El Tesoro de San Isidoro y la monarquía leonesa», cit., p. 56; John Williams, «Christ in majesty with saints Peter and Paul», en *The Art of Medieval Spain*, Metropolitan Museum of Art, New York, pp. 246-247, n. 112; Danielle Gaborit-Chopin, *Ivoires médiévaux V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Musée du Louvre, París, 2003, n. 55; Id., «Les arts précieux en dehors du Saint-Empire», en René Gaborit (dir.), *L'art roman au Louvre*, Jean-Fayar-Musée du Louvre, París, 2005, p. 59.

<sup>32</sup> Adolf Goldschmidt, *Die Elfenbeinskulpturen aus der romanischen Zeit XI.-XIII Jahrhundert*, cit., IV, n. 107, p. 32, estima origen español y la data en la segunda mitad del siglo XI. Repite elementos de obras del mismo taller leonés, como las llaves de San Pedro, de la arqueta de San Juan y San Pelayo, y el Tetramorfos responde al mismo prototipo. Jacques Bousquet considera incluso el mismo autor para la placa y la arqueta de las Bienaventuranzas, opinión que comparto «Les ivoires espagnols du milieu XI siècle: leur position historique et artistique», *Cahiers de Saint Michel de Cuxa*, 10 (1979), pp. 28-58. Repite elementos de obras del mismo taller leonés, como las llaves de San Pedro de la arqueta de San Juan y San Pelayo y el Tetramorfos responde al mismo prototipo.

<sup>33</sup> Danielle Gaborit-Chopin, «Les arts précieux en dehors du Saint-Empire», en *L'art roman au Louvre*, cit., pp. 57-59; Ángela Franco Mata, «Arte románico, gótico y mudéjar en la encuadernación hispánica», *Codex Aquilarensis*, 26 (2010), Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo, pp. 105-137.

Gerona (6 de julio de 975), realizado probablemente en el *scriptorium* de Tábara y de él es copia el Beato de Turín<sup>34</sup>. Es bastante alargada (26,4 x 13,9 cm) y está formada por un recuadro central, donde campea la figura de Cristo entronizado, inscrito en la mandorla ovalada y unida al círculo inferior —el globo del mundo, de acuerdo con la ideología del imperio cósmico—, base del *suppedaneum* sobre el que descansan los pies, y bajo el que asoma un brazo que, en mi opinión, es identificable con el *flumen de trono exiens*, el río que fluye del trono, como en los Beatos, asociado a los ríos del paraíso (Gn. 2, 10)<sup>35</sup>. Cristo aparece como una figura activa: extiende la mano derecha en horizontal hacia San Pedro con dos dedos —los dedos índice y corazón extendidos— como en el fol. 254 del Beato de Fernando I, correspondiente a *Cristo en su trono y el río de la vida* (Ap. 22, 1-5). Con la izquierda, sin embargo, sostiene, fuera de la mandorla, el libro cerrado no de frente, sino transversalmente, en actitud de hacer entrega del mismo a San Pablo, quien, como si de fotogramas sucesivos de un film se tratase, lo muestra en alto, significando que lo acaba de recibir. Debajo de Cristo se sitúan dos ángeles, compañeros de otros dos en la banda exterior, que acogen sobre ellos a los dos apóstoles citados, y en los ángulos se instalan los símbolos de los evangelistas rodeando el Cordero emplazado sobre la figura de Cristo, y tres ángeles llevan una rama. El Cordero apoya sobre una pata delantera el astil de la cruz, griega. Está nimbado como los símbolos evangélicos, que sujetan el respectivo evangelio entre las patas salvo Mateo, que por su condición humana lo sostiene entre las manos. San Pedro exhibe las llaves en alto, con su nombre —PETRUS— en capitales abreviadas, copia fiel de la representación de la arqueta de San Juan y San Pelayo. Está situado a la derecha de Cristo, de acuerdo con la ley jerárquica. Actualmente, la placa es solamente un remedo de la exuberancia original, si consideramos

<sup>34</sup> Carlos Cid e Isabel Vigil, *El Beato de la Biblioteca de Turín, copia románica catalana del Beato mozárabe leonés de la Catedral de Gerona*, Instituto de Estudios Gerundenses, Gerona, 1965. J. Yarza —*Beato de Liébana. Manuscritos iluminados*, Moleiro, Barcelona, 1998, pp. 229-232— considera el beato de Turín copia del de Gerona, realizada en Gerona. También la plástica románica se hace eco, como en la *Maiestas Domini*, del claustro de Santa María de Tudela. Para la escultura del claustro vid. Anne Egry, «La escultura del claustro de la catedral de Tudela (Navarra)», *Príncipe de Viana*, 74-75 (1959), Institución Príncipe de Viana, Pamplona, pp. 63-107, sobre todo p. 91; M.<sup>a</sup> Luisa Melero Moneo, *Escultura románica y del primer gótico de Tudela (Segunda mitad del siglo XII y primer cuarto del XIII)*, Centro Cultural Castel Ruiz, Tudela, 1997, fig. 17.

<sup>35</sup> John Williams, «Christ in majesty with Saints Peter and Paul», en *The Art of Medieval Spain*, cit., p. 246.

la profusión de pequeños orificios que realzaban el contorno de la mandorla, extremo de la cruz bajo los pies de Cristo y las bases de sustentación de los dos apóstoles. Como tantas otras preseas de San Isidoro, las gemas y piedras fueron presa de las tropas napoleónicas en 1808.

Conviene detenernos algo sobre el origen de este tema, que hunde sus raíces en la época paleocristiana, siendo el mosaico el primer material utilizado, como se pone de manifiesto en los restos conservados en la bóveda circular del mausoleo de Santa Constanza, en Roma, que debió de finalizarse en el año 337<sup>36</sup>. Figuran dos modalidades, la primera de ellas Cristo dándole la ley a Moisés, y la segunda dándosela a Pedro [Dominus leGEM DAT], en presencia de Pablo, con gesto de aclamación. En el baptisterio de San Giovanni in Monte, de Nápoles, de hacia el 400, Cristo confiere la ley de nuevo a Pedro, a su izquierda, y Pablo, a su derecha. También Pedro recibe la ley en una copa encontrada en un cementerio romano, que presenta la peculiaridad de coincidir con la placa del Louvre en la presencia del Cordero místico, sobre un montículo —donde fluyen los cuatro ríos del paraíso. Congar refiere también la aparición del tema en el marco funerario: sarcófago de Junio Basso (+ 359), dos ejemplares en Ravena, siempre con Pedro recibiendo la Ley. En otros casos, se unifica el protagonismo al resto de los apóstoles, como en un sarcófago de Ancona, y, eventualmente, se inserta a los evangelistas. El tema continúa representándose a lo largo de los siglos. Resulta interesante evocar como posible precedente de la placa la representación de San Apollinare in Classe, en Ravena, de Cristo dando el rollo de la ley a Pablo, en presencia de Pedro, que se aproxima a la izquierda del Señor, con las llaves, sin que se «vea bien si acaba de recibirlas [las llaves] o si se las ofrece». Congar contempla algunos aspectos de tipo simbólico, que creo han sido adoptados en nuestra obra: la *Maiestas* del *Logos* puede derivar del ceremonial constantiniano e imperial en general, y significarlo como *Cosmocrator* y *Pantocrator*, toda vez

---

<sup>36</sup> W. N. Schumacher, «Dominus legem dat», *Römische Quartalschrift*, LIV (1959), 1 y siguientes; Id. «Ein römische Apsis-Komposition», pp. 137 y siguientes; G. Matthiae, *Mosaici medioevali delle chiese di Roma*, I, 1967, pp. 3 y siguientes; H. Congar Yves, «Le thème du “don de la Loi” dans l’art paléochrétien», *Nouvelle Revue Théologique*, 84 (1962), pp. 915-933; Manuel Sotomayor, *S. Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonios de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*, Facultad de Teología, Granada, 1962, pp. 70-80; John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 33; José Antonio Íñiguez Herrero, *Arqueología cristiana*, EUNSA, Pamplona, 2000, pp. 184, 258; Jesús Casás Otero, *Estética y culto iconográfico*, cit., p. 170.

que se emplaza sobre el globo. En diversos sarcófagos aparecen palmeras encuadrando la escena, que en la placa son los propios ángeles quienes las llevan, y aluden a los árboles de la vida que empujan, regados por los ríos del paraíso. Según el Apocalipsis, el río de la Vida brota del trono de Dios y del Cordero; de una y otra parte del río, hay árboles de la Vida, que fructifican doce veces, una cada mes. Se trata de coincidencias muy significativas como para desecharlas como precedentes para la iconografía de nuestra obra. También aparece figurado el tema en un relieve copto, conservado actualmente en el Instituto Bíblico y Oriental de León.

Aunque los ejemplos aducidos son foráneos a nuestro país, las relaciones e intercambios son sobradamente conocidos, como se pone de manifiesto en el sarcófago toledano de Pueblanueva en el Museo Arqueológico Nacional, en el que se siguen modelos de Constantinopla<sup>37</sup>. Cristo, sentado en un *faldistorium*, está rodeado de los apóstoles, seis a cada lado, con la inscripción identificativa sobre las cabezas en el borde superior. Aunque algunas han desaparecido y se han emitido distintas propuestas, lo que está claro es que San Pedro y San Pablo ocupaban sendos lugares junto al Salvador —el primero a su izquierda y Pablo a su derecha—, como en el «Sarcófago de los Doce Apóstoles», y otros ejemplares, de Ravena, así como en un relieve de Bakirkoy, hoy en el Museo de Estambul. Aquí ofrece el rollo de la ley al Apóstol de los gentiles, y otro tanto sucedía en origen en el ejemplar toledano, según se aprecia en la impronta. Esta escena, que no se da en Roma, ni en otras partes de Occidente, pero sí en Constantinopla, certifica la honda veneración hacia San Pablo, y que el sarcófago se ha creado en estrecho contacto con prototipos de allí, ya que los sarcófagos de Ravena son posteriores al toledano y dependientes de Constantinopla. En Antioquía de Pisidia es donde San Pablo inicia la misión a los gentiles, al no ser aceptada la nueva doctrina por los judíos, y donde comienzan a ser llamados cristianos. La disposición de los apóstoles llevaría el orden adoptado posteriormente por la liturgia mozárabe, que en la *Patrología Latina* de Migne es el siguiente: *Petri. Pauli. Johannis. Jacobi. Andree. Philipp. Thome. Bartolome.*

<sup>37</sup> Helmut Schlunk, «Nuevas interpretaciones de sarcófagos paleocristianos españoles», en Dr. D. Pedro de Palol (dir.), *Actas de la 1ª Reunión Nacional de Arqueología Paleocristiana* (Vitoria, 29-31 octubre de 1966), Universidad de Valladolid, Vitoria, 1967, pp. 101-116, sobre todo pp. 103-112.

*Matthei. Jacobi. Symonis et Jude. Matthie. Marci et Luce*<sup>38</sup>, extremo muy ilustrativo en el presente contexto. Esta manifestación se continúa en el románico hispano. La escultura románica también recoge la modalidad a propósito de las respectivas misiones, la *Traditio Legis* para Pablo y la *Traditio Clavis* para Pedro<sup>39</sup>.

En el lado norte de San Marcos de Venecia luce un relieve de la Ascensión de Alejandro, tema del que no he hallado referencias en el mundo clásico. Aunque desconozco su existencia en el campo de las artes suntuarias, creo interesante mencionarlo aquí por una singularidad iconográfica: la estola de la sacralidad que el héroe lleva cruzada sobre el pecho. La obra es bizantina, tallada en Constantinopla, entre los siglos XI o XII<sup>40</sup>, contemporánea, pues, del arte románico occidental. Las representaciones de este estilo en nuestro país carecen de dicho elemento, que tendrá pervivencia en la Italia gótica<sup>41</sup> y solo excepcionalmente en España en el siglo XV<sup>42</sup>.

Muchos tesoros fueron evadidos con destino a Occidente, sobre todo al finalizar la cuarta cruzada (1204). Durante tres días, una de las más bellas ciudades del mundo quedó reducida a una espantosa ruina. El botín obtenido de tres iglesias fue evaluado en cuatrocientos mil marcos de plata, más de cuatro veces la suma exigida por los venecianos para el transporte de la cruzada en que estuvieron implicados. Nunca, sentenció Villehardouin, desde que el mundo fue creado se

---

<sup>38</sup> Así se pone de manifiesto en Cataluña, concretamente en el capitel que corona el segundo pilar de la nave a partir del crucero a la derecha del central, de la catedral de Lérida. Cristo en el centro sentado en su cátedra, en alto, sobre la bóveda celeste, y a su derecha San Pablo con la espada y San Pedro a la izquierda con las llaves. Pero donde se revela la variante de la preferencia de Pablo como receptor de la *Traditio legis* es en el tímpano de la iglesia de San Pau del Camp, en Barcelona. En el dintel se lee: SANCTVS PAVLVS —derecha— de Cristo y SANCTVS PETRVS —izquierda—, cfr. Schlunk, «Nuevas interpretaciones...», cit., p. 108, nota 17.

<sup>39</sup> Francesca Español Beltrán, «El sometimiento de los animales al hombre como paradigma moralizante de distinto signo: la “Ascensión de Alejandro” y el “Señor de los animales” en el románico español», en *Vº Congrés Espanyol d’Historia de l’Art* (Barcelona, 29 octubre-3 de noviembre de 1984), Ediciones Marzo 80, Barcelona, pp. 49-64, sobre todo pp. 55-56, notas 43-47, donde menciona otros ejemplos.

<sup>40</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 304, fig. 245.

<sup>41</sup> Max Seidel, «L’artista e l’imperatore. L’attività di Giovanni Pisano al servizio di Enrico VII e il sepolcro di Margherita di Brabante», en *Arte italiana del Medioevo e del Rinascimento. Volume 2: Architettura e Scultura*, Marsilio, Venecia, 2003, pp. 463-564, sobre todo pp. 502-533, con bibliografía.

<sup>42</sup> Ángela Franco Mata, «España y el arte europeo en el siglo XIV», en *Exposición Canciller Ayala, Actos Conmemorativos VI Centenario Canciller Ayala 1407-2007*, Diputación Foral de Álava, Vitoria, 2007, pp. 104-229.

había visto botín en ciudad alguna. El papa Inocencio III lo describió como «un mundo de oscuridad» y se confesó debilitado por la decepción, la vergüenza y la inquietud ante la estupidez política de los contendientes<sup>43</sup>. Aparte del desastre que supuso como tal este lamentable suceso, se trata, al mismo tiempo, de un acontecimiento trascendental para la historia de los tesoros en la cristiandad y para la historia del arte. Ingresaron en las iglesias de Europa multitud de tesoros, un gran número de reliquias, saqueadas en Constantinopla con sus relicarios, a veces antiguos, como ha analizado P. E. Riant en el siglo XIX<sup>44</sup>. También hizo entrar, sobre todo en los tesoros de los príncipes, un gran número de piedras grabadas y vasos de piedras duras. Entre estos objetos, algunos, de la más alta calidad, procedían del tesoro de los emperadores bizantinos, una parte de cuyo contenido procedía de los emperadores de Roma y se remontaba a tiempo de Augusto. Desgraciadamente, es imposible seguir las vicisitudes sufridas de las diferentes piezas, incluso de las más espectaculares. Basta consignar que un gran número de piedras grabadas llegaron al tesoro de Federico II. Su sucesor, Conrado IV (1250-1254), mientras luchaba contra el papado, empeñó en 1253, ante un consorcio de mercaderes de Génova, esta parte de su tesoro por la astronómica suma de 2522 libras genovesas. Se contabilizaron 783, 100 anillos y 94 broches y *pendentifs*<sup>45</sup>. Conrado IV murió un año después y las piedras se dispersaron. Se descubre lo que parece ser una parte reducida, cuarenta años más tarde, en el tesoro del papa Bonifacio VIII. Se hallaron otras de procedencia desconocida, pero probablemente del mismo origen, en el tesoro de Carlos V, rey de Francia (1364-1380)<sup>46</sup>. Las gemas aportan a la corte de Francia el gusto por la belleza antigua, las cuales concitan a conjeturar el mismo origen para objetos preciosos,

<sup>43</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., pp. 307-308.

<sup>44</sup> Paul Edouard Riant, «Des dépouilles religieuses enlevés à Constantinople au XIII<sup>e</sup> siècle et les documents historiques nés de leur transport en Occident», en *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, IV<sup>e</sup> série, t. VI, París, 1875; Id., *Exuviae sacrae constantinopolitanae*, París, 2004 (1876), 2 vols.; Kryszttof Pomian, «Les trésors: sacré, richesse et pouvoir», en Lucas Burkart, Philippe Cordez, Pierre Alain Mariaux y Yann Potin (études réunies par), *Le trésor au moyen âge. Discours, pratiques et objets*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2010, pp. 131-160, sobre todo p. 154.

<sup>45</sup> E. H. Byrne, «Some Mediaeval Gems and relative Values», *Speculum*, 10 (1935), pp. 177-187; Kryszttof Pomian, «Les trésors: sacré, richesse et pouvoir», en *Le trésor au moyen âge...*, cit., p. 154.

<sup>46</sup> Eugene Müntz, *Les Arts à la court des papes pendant le XV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle*, París, 1879, t. II, pp. 160-161; Kryszttof Pomian, «Les trésors: sacré, richesse et pouvoir», en *Le trésor au moyen âge...*, cit., p. 154.

dispersos por iglesias, catedrales, museos y colecciones. Bastantes objetos que han figurado en la soberbia exposición *Byzance*, celebrada en París, en 1992, proceden de este saqueo.

Uno de los periodos más interesantes para las artes suntuarias bizantinas es, sin duda, la orfebrería de la época de los Macedonios y los Commenos (843-1204)<sup>47</sup>. Las fuentes bizantinas contienen abundante información sobre el lujo y esplendor de las obras de orfebrería en relación con la gloria y fasto del emperador, aunque generalmente poco precisas sobre los objetos en concreto. Gracias al *Libro de ceremonias*, por ejemplo, sabemos que los orfebres de Constantinopla eran los encargados de adornar el palacio en determinadas circunstancias, para «hacer resplandecer toda clase de objetos de oro y plata». La personificación de la majestad bizantina del emperador está indicada en el citado libro: el rostro barbado, atractivo y severo, enmarcado por corona, *perpendulia* de perlas y halo, la alta y robusta figura envuelta en el *skaramangion* de púrpura y el *loros* cargado de joyas y perlas, los pies calzados con enjoyados borceguíes de tela de escarlata, las manos sosteniendo orbe y *akakia*, tienen su personificación en el mosaico del emperador Alejandro, en la galería norte, de Santa Sofía, del año 912-913. El emperador es identificado por una inscripción con su nombre y unos monogramas en los que se lee: «El Señor ayude a tu siervo, el ortodoxo y fiel emperador»<sup>48</sup>. Fuentes históricas y literarias proporcionan datos interesantes, a través de los cuales sabemos de su uso en la vida pública y privada, su papel de adorno en los palacios e iglesias de Constantinopla, e incluso como regalos a los embajadores y altos personajes. Sin embargo, los inventarios anteriores a 1204 son escasos, resulta una notable excepción el *brebion* de Patmos, redactado en 1200, aunque la orfebrería no resulta muy representada: iconos de Cristo, la Virgen y santos, revestimientos de orfebrería, realizados con esmaltes, cruces, reliquias, entre ellas la de la Vera Cruz, objetos de culto y telas, evangelarios... Los *typica* recogen el mismo tipo de objetos. Algunos testamentos concretan referencias a iconos, candelabros de plata, etc.

---

<sup>47</sup> Jannic Durand, «L'orfèvrerie IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle», en *Byzance...*, cit., pp. 304-308; André Guillon, «L'Empire des Mécédoniens et des Commènes (843-1204)», en *Byzance...*, cit., pp. 208-215.

<sup>48</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 209, fig. 159.

Más detalladas son las fuentes occidentales. El *Liber Pontificalis* menciona la donación al tesoro pontifical romano por Miguel III (842-867) de «una patena de oro muy puro, con diversas piedras preciosas, blancas, prasios y jacintos, un cáliz de oro rodeado de piedras preciosas y alrededor jacintos suspendidos con hilos de oro, y dos abanicos litúrgicos en forma de pavos reales»<sup>49</sup>. Los relatos de los embajadores enumeran también, con admiración y envidia, los tesoros de los palacios e iglesias de Constantinopla. Liutprando de Cremona [ca. 920-ca. 972], emisario de Otón I, en el año 968, ha dejado una descripción precisa de su recepción —cuando la primera embajada a Constantinopla— por Constantino VII en el palacio de la Magnaura, donde se encontraba: «ante el trono imperial, un árbol de bronce dorado; aves de todas clases llenaban las ramas [...] que reproducían los cantos de los distintos pájaros según sus especies. Leones, de dimensiones prodigiosas, que no sé si son de bronce o de madera, pero recubiertos de oro, como si montasen la guardia, golpeando el pavimento con la cola [...] emitían rugidos [...]». También describen el palacio imperial y sus maravillas el arcipreste León de Nápoles en 942 y el prisionero Harun ibn Yahya: el trono y la vajilla de oro, mosaicos, autómatas, columnas, fuentes en los patios, la abundancia de seda y piedras preciosas. Basilio II —976-1025— añadió a los edificios de su palacio una nueva sala, el *Kainurgion*, decorada con columnas de mármol y de ónice y con mosaicos<sup>50</sup>. Los relatos de los peregrinos que visitaron Constantinopla antes de 1204, y más tarde los cruzados que saquearon la ciudad, abundan en detalles, a veces quizá exagerados. Ellos nos descubren el lujo de los iconos, el oro y piedras preciosas de los relicarios que ven en las iglesias.

La importancia y calidad de los orfebres de Constantinopla nos es conocida a través de diversos testimonios. Didier, abad de Montecassino (1058-1087), consiguió la autorización imperial para mandar hacer en Constantinopla objetos de orfebrería con destino a su abadía. El dux de Venecia Ordelafo Falier, poco después de 1100, encarga a Constantinopla una *pala d'oro* y de esmalte, incorporada más tarde a la actual *pala d'oro* de San Marcos. Al abad Suger, de St. Denis (1122-1151), le gustaba oír los relatos de los viajeros de regreso de Constantino-

<sup>49</sup> El *flabellum* o abanico litúrgico se introdujo en función del cáliz con el fin de alejar de él los insectos, sobre todo las moscas —*muscatorium*—, y era usado durante la misa.

<sup>50</sup> Adeline Rucquoi, «La transmisión de la cultura durante el siglo X», en *Rudesindus. La cultura europea del siglo X*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2007, pp. 148-167 [catálogo exposición].

pla, las maravillas de la ciudad y de Santa Sofía, en parte porque sentía el halago de que su abadía recibiera elogios que superaran a los de la capital bizantina<sup>51</sup>. Como en Occidente, no conocemos gran cosa de los talleres de orfebrería. El *Libro del prefecto*, surgido para la actividad jurídica de León VI, aporta algunas referencias sobre los de Constantinopla en la época de los Macedonios. Los orfebres (*argyropratai*) estaban organizados en corporación ya en el siglo VI, rigurosa organización que continúa probablemente con los Commenos<sup>52</sup>.

Creo obligado mencionar algunos aspectos del arte otoniano, por sus vínculos con Bizancio. Destaca la rica serie de marfiles con que están fabricados numerosos objetos litúrgicos, como cubiertas de códices, vasos sagrados, así como plaquetas decorativas. El arte carolingio había adquirido un nuevo vigor con la inserción de tablillas en el centro de las cubiertas de los códices, realizadas en materiales nobles. Las iconografías elegidas son las figuras sagradas, Cristo y la Virgen, según modelos de un áulico poder terreno y espiritualidad contemplativa, derivado de los iconos. Una espléndida muestra se halla en la Staatbibliothek de Bamberg<sup>53</sup>.

La miniatura otoniana destacó de forma espectacular, dando unos frutos acordes con su calidad. Dejando aparte el *scriptorium* de Reichenau, conviene destacar, por las referencias simbólicas al arte bizantino, el célebre *Codex Aureus Epternacensis* (Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg), realizado en el *scriptorium* de Echternach, que se desarrolla rápidamente a partir de 1028 bajo el abad Humberto. En una visita al monasterio de Ratisbona, entre 1043 y 1046, Enrique III queda impresionado por el célebre códice, encargando otro para la catedral imperial de Spira; es el que actualmente se atesora en El Escorial (cod. Vit. 17). Las dos grandes páginas de la dedicatoria representan sendas escenas de homenaje a la manera bizantina; en una aparece el emperador Conrado II con su esposa Gisela, y en la otra Enrique II con su esposa Inés<sup>54</sup>.

Aspecto importante es el relacionado con las *Laudes Regiae*, que reseño aquí porque tienen referencias tanto en Occidente como en el mundo bizantino, aunque en Occidente solamente literarias. A diferencia de Europa, donde están regis-

---

<sup>51</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 264.

<sup>52</sup> Jannic Durand, «L'orfèvrerie IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle», en *Byzance...*, cit., p. 306.

<sup>53</sup> Liana Castelfranchi Vegas, «El arte otoniano y el Año Mil. Introducción», en *Año Mil. El arte en Europa, 950-1050*, cit., p. 31, fig. 19.

<sup>54</sup> Actualmente es posible acceder a los fondos de la Biblioteca de El Escorial: <http://rbme.patrimonionacional.es>.

tradas letanías ofrecidas por el emperador, el arte bizantino conserva tres trípticos de marfil con los sufragios ofrecidos por el emperador; el del Palazzo Venezia, de Roma, de la primera mitad o mediados del siglo x; el de Harbaville, en el Museo del Louvre, del periodo macedónico en Constantinopla (843-1056)<sup>55</sup>; y el de la Biblioteca Apostólica Vaticana, del siglo xi.

El primero de ellos, aunque es conocido como tríptico Casanatense, por haberse conservado en dicha biblioteca, anteriormente perteneció a la colección Fulvio Orsini, de donde pasó a la Colección Barberini, luego a la citada biblioteca, de allí al Castel Sant'Angelo (1920) y, finalmente, a su actual ubicación. El estudio más reciente y completo del tríptico se debe a Gianni Pittiglio<sup>56</sup>. Recoge, además de una amplia bibliografía, las



Tríptico Casanatense, Palazzo Venezia, Roma.

largas inscripciones en griego, que he traducido del italiano: «Como titubean la mano y el grabador en esta representación de Cristo. Cristo consultando con su Madre y Juan el Precursor, profiere así entre sus predilectos. Constantino sea liberado de todo mal. Yo le daré toda la potencia y la gloria». La interpretación de la inscripción, considera el estudioso, ha permitido asociar el tríptico con el emperador Constantino VIII Porfirogeneta (913-959) y, en consecuencia, datarla en torno a mediados del siglo x. La función ritual preveía la invocación de los diversos santos representados durante las ceremonias litúrgicas y conectaba directamente con las precarias condiciones de salud del emperador bizantino. Considera justamente la obra como un *capolavoro* de la época posticonoclasta bizantina, conocida como el renacimiento macedonio. La obra está constituida por una Deesis —Cristo entre la Virgen y San Juan Bautista—, algunos apósto-

<sup>55</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., p. 77; «Triptyque dit “Triptyque Harbaville” : Deesis et saints», en *Byzance...*, cit., pp. 233-236.

<sup>56</sup> Gianni Pittiglio, «Manufattura bizantina. Trittico Casanatense», en *Cipro e l'Italia al tempo di Bisanzio. L'Icona Grande di San Incolata tis Stegis del XIII. Secolo restaurata a Roma*, edición bilingüe italiana y griega, Nicosia, 2009, pp. 227-231.

les y santos, dispuestos en las valvas laterales. En el registro inferior, debajo de la Deesis están emplazados los apóstoles Santiago, Juan Evangelista, Pedro, Pablo y Andrés. En los laterales, divididos en ocho parejas, tanto en el anverso como en el reverso, santos, obispos y mártires, pertenecientes a la tradición oriental, que se diferencian por los atributos; los guerreros llevan la clámide, la espada, la cruz y el calzado alto; los obispos, la penula, el omophorion y el libro. En el anverso, en el lado izquierdo se hallan Tirón y Eustaquio, Procopio y Areta. Entre las dos parejas de mártires se leen las palabras: «guiaré la formación de estos cuatro mártires gracias a los cuales verán alejarse con fuerza la adversidad». En el reverso, la inscripción mediana precisa que «un mártir está unido a tres sacerdotes: venerar a los tres garantiza a los fieles su benevolencia», que se lee en el texto de tres santos Padres de la Iglesia de Oriente: Basilio, Gregorio de Nacianzo —en alto— y Gregorio el Taumaturgo —abajo—, y el mártir San Severiano. En el ala derecha, en el anverso, los cuatro mártires: Teodoro, Jorge, Demetrio y Eustaquio, a los que se refiere la inscripción «he aquí cuatro mártires: para ellos está preparada una corona de virtud». En el reverso, y en completa correspondencia, el texto dice «tres obispos y en medio de ellos hay un mártir con la corona que se prosterna». Los santos son los Padres Juan Crisóstomo y Clemente de Ancira —arriba— y Nicolás de Mira —abajo—, y a su lado el mártir Agatónico. Las primeras referencias al tríptico se remontan al siglo XVI, en que figura en el inventario de Fulvio Orsini (1529-1600), que lo legó a la basílica de San Giovanni Laterano. Desde 1628, se halla en el inventario de la familia Barberini. En fecha imprecisa, pasa a la Biblioteca Casanatense, en el convento dominico de Santa Maria sopra Minerva. Expuesto en 1911 en las grandes *Mostre Retrospective* de 1911 en Castel Sant'Angelo, fue adquirido por el Estado italiano.

Ernst Kantorowitz ha dedicado los más importantes estudios a este tema de la liturgia regia, el primero de los cuales establece la relación entre el ceremonial y la iconografía en el artículo «Ivories and Letanies», en el lejano 1942<sup>57</sup>. Representan un solemne sufragio en forma de Letanía de Santos, que fue adoptado

---

<sup>57</sup> Ernst Kantorowicz, «Ivories and Litanies», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, V, 1942, pp. 56-81. Ha figurado en la exposición *Byzance...*, cit., Danielle Gaborit-Chopin, «Triptyque dit "Triptyque Harbaville": Deesis et Saint», pp. 233-236, n. 149. El tríptico del Vaticano ha sido reseñado en Liana Castelfranchi Vegas, «El arte otomano y el Año Mil. Introducción», en *Año Mil. El arte en Europa, 950-1050*, cit., p. 31, fig. 13.

en diversos países de Occidente, con motivo de la aclamación regia, extremo analizado ampliamente por el citado investigador en su monografía *Laudes Regiae*, publicada cuatro años más tarde<sup>58</sup>. Mientras los trípticos de Harbaville y el del Vaticano muestran a Cristo entronizado entre la Virgen y San Juan Bautista —Deesis—, rodeados por apóstoles y santos, el tríptico del Palazzo Venezia,



Tríptico Harbaville, reverso, Museo del Louvre.

por el contrario, presenta a Cristo en pie. Los santos están ordenados jerárquicamente. Es probable que fuese ejecutado poco antes de la placa que se encuentra actualmente en el Museo de Bellas Artes de Moscú, con la representación de Cristo coronando a un emperador barbado portador de todos sus atributos, cuya inscripción lo identifica con Constantino VII Porfirogéneta, autócrata, *Basileus* de los Romanos<sup>59</sup>. Un retrato del citado emperador en una placa de marfil, del siglo X, se conserva en la Dumbarton Oaks, de Washington<sup>60</sup>. La coronación de Constantino tuvo lugar siendo niño y

<sup>58</sup> Ernst Kantorowicz, *Laudes Regiae. Une étude des acclamations liturgiques et du culte du souverain au moyen âge*, Fayard, París, 2004. [Versión francesa del original inglés (1946)].

<sup>59</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 225, Robin Cormack, *Byzantine Art*, cit., p. 133, fig. 73.

<sup>60</sup> El inventariado y clasificado arte bizantino, actualmente en proceso avanzado de realización, resulta extremadamente importante para ahondar en su estudio. A ello ha contribuido de forma especial el Dumbarton Oaks Institut, de Washington, sobre cuyo tema se viene investigando desde hace muchos años, a lo largo de los cuales se han publicado catálogos y artículos sobre diferentes aspectos. El incentivo viene sobre todo de la magnífica colección de antigüedades bizantinas. Las investigaciones se han ampliado a los denominados *typika* [*typikon* en singular], libros de reglas propios en cada monasterio bizantino, y a los inventarios monásticos, recogidos en cinco volúmenes, cuyos índices resultan de suma utilidad, cfr. *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders Typika and Testaments*, J. Thomas y A. Constantinides Hero (eds.), 1-5, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 2000. Estos extremos son recogidos por Marina Falla Castelfranchi, quien ha publicado recientemente un interesante estudio sobre los tesoros bizantinos en los inventarios de los monasterios italo-grecos de Italia meridional y de Sicilia, cfr. Marina Falla Castelfranchi, «Trésors liturgiques byzantins dans les inventaires des monastères italo-grecs de l'Italie méridionale et de la Sicile», *Les trésors romans des églises à l'époque romane, Les Cahiers de St. Michel de Cuxa*, xli (2010), pp. 185-192. Como es natural, los inventarios hacen una amplia referencia a iconos, a los cuales se aludirá aquí, sobre

viviendo todavía su padre, de manera que es obvio que la escena no puede aludir a dicha ceremonia. El panel debió de ser ejecutado después de que el emperador se hubiese desembarazado de su suegro y de sus cuñados y antes de que nombrara a Romano Augusto, su hijo, coemperador. Ello sugiere una fecha en torno a 945 para el relieve a modo de exvoto, que proclama soberanía exclusivamente. Los trípticos del Louvre y del Vaticano no contienen ninguna referencia a Constantino pero, dada la identidad temática, aunque de más calidad y riqueza, no dejan duda en torno a su origen palatino. Los tres son letanías o sufragios por el emperador. El tema de la oración por la seguridad del emperador aparece en otros paneles de marfil, representantes de las obras más conspicuas realizadas por los artistas palatinos. Los tres ejemplares llevan en el reverso una gran cruz y en los dos últimos, a ambos lados de Cristo, hay ángeles y las cruces no están sobre fondo liso, sino enriquecidas con un cielo estrellado, dos cipreses sobre los que se enrollan vides y otras plantas, y pájaros, en el ejemplar del Louvre, que podrían significar el Árbol de la vida o el Árbol de la vida y de la ciencia del Bien y del Mal<sup>61</sup>. Otra diferencia se advierte en la ausencia de clípeos que dividen los dos registros, en el ejemplar del Vaticano, cuya función se ha reservado a las inscripciones en griego, ya mencionadas.

El panel del Museo Arqueológico de Venecia ostenta los retratos de San Juan Evangelista y San Pablo en pie sobre un estrado de arquerías, sosteniendo códices, y la inscripción ilustrativa de la finalidad: «El instrumento de Dios [San Pablo] conversa con el hombre casto [San Juan] para proteger al emperador Constantino de todo mal». Se trata, de nuevo, de Constantino VII<sup>62</sup>. En el Kunsthistorisches Museum de Viena, se conserva otro panel que muestra a San Andrés y San Pedro sobre un estrado semejante, pero ahora portadores de rollos. La inscripción dice así: «Tu hermano de sangre [según Mateo, 4, 18, Pedro y Andrés eran hermanos], el que proclama el Divino Misterio, absuelve al emperador Constantino de sus pecados». Un tercer panel, actualmente en Grünes Gewölbe (Dresde), tiene los

---

todo en lo que concierne a la iconografía y liturgia. Menciona algunos de especial riqueza, por estar enmarcados en oro y plata, eventualmente en mosaico, como el de la catedral de Troia, reseñado como *yconam beate Marie (ex musio) ornatam auro et argento*, donado por el obispo Guillermo, en 1112-113.

<sup>61</sup> Danielle Gaborit-Chopin, «Triptyque dit "Triptyque Harbaville": Deesis et saints», en *Byzance...*, cit., pp. 233-236, n. 149.

<sup>62</sup> Gianni Pittiglio, «Manufattura bizantina. Trittico Casanatense», cit., p. 230.

mismos personajes que el primero, pero con diferente presentación y ademán; coincide en la inscripción. La elegancia inherente a estos personajes se repite en los retratos imperiales, así en las imágenes de Constantino y de su hijo Romano II y su esposa Eudoxia (+ 949), coronados por Cristo, este último tallado entre 945 y 949<sup>63</sup>. Romano II se había casado en 944 con la joven Berta, hija de Hugo de Provenza, rey de Italia, y recibió en Constantinopla el nombre de Eudoxia<sup>64</sup>. El emperador viste túnica [*sagion*] y encima un rico loros, y está coronado con el *stemma*, corona ornada de gemas. Este atributo es llevado también por Eudoxia, que cubre la túnica con una clámide, y sujeta entre las manos un *tablion*, placa rectangular.

Kantorowicz, en su análisis de la relación ideológica y litúrgica entre las letanías de los reinos occidentales y Bizancio divide las *Laudes Regiae* en apartados concernientes a las *laudes regiae* galo-francas de época carolingia; versiones franco-romanas de las laudes; laudes episcopales; laudes dálmatas y venecianas; laudes en los reinos normandos; laudes en época contemporánea y un apartado dedicado a la música.

Relación estilística con los trípticos de letanías guarda el tríptico ebúrneo de la Crucifixión, elaborado también en Constantinopla en la segunda mitad del siglo X. La razón de incluirlo aquí es la presencia de Constantino y su madre Santa Elena y diversos santos, orientales y occidentales. La Crucifixión ocupa la parte central; María y San Juan, a los lados; en la parte superior, los bustos de Miguel y Gabriel, el sol y la luna; y, en la parte inferior, Constantino y su madre Santa Elena, el fundador del imperio cristiano y la descubridora de la Vera Cruz. En las alas se desarrolla un programa dogmático asociando al mensaje universal grabado bajo los pies de Cristo, los profetas Elías y Juan Bautista, los apóstoles Pedro y Pablo, los mártires Esteban y Pantaleón, los confesores Juan Crisóstomo y Nicolás y los santos taumaturgos Cosme y Damián figuran inscritos en círculos<sup>65</sup>. En cuanto a los dípticos de la Liturgia de San Basilio, fueron usados en Bizancio con motivo de determinadas fiestas de la Iglesia.

<sup>63</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 228.

<sup>64</sup> Danielle Gaborit-Chopin, «Plaque: le Christ couronnant Romanos et Eudoxie», en *Byzance...*, cit., pp. 232-233, n. 148.

<sup>65</sup> Jannic Durand, «Triptyque: crucifixión et saints», en *Byzance...*, cit., pp. 236-237, n. 150.

La confección de coronas para regalo y como declaración de soberanía era relativamente frecuente. Desgraciadamente, pocas son las conservadas. Una de ellas es la denominada corona de Constantino IX Monómaco (1042-1055), en Budapest, fechable entre 1042 y 1050, gracias al triple retrato de las Augustas Zoé y Teodora, sobrinas de Basilio I, y del tercer esposo de Zoé, Constantino IX. La diadema está incompleta, parece ser, casi con toda seguridad, una corona femenina y, posiblemente, constituyó un regalo a la esposa de un rey húngaro, tal vez en la época del matrimonio de Andrés I de Hungría (1046-61) con Anastasia de Rusia y del enlace del hermano de esta —eran nietos de una princesa bizantina— con una hija de Constantino IX. En cuanto a la iconografía del resto de los paneles que componen la diadema, las alegorías de la Sinceridad y la Humildad y dos bailarinas contienen multitud de detalles de corte narrativo<sup>66</sup>. El estilo de la placa con una bailarina conservada en el Victoria and Albert Museum remite al de la corona de Budapest, como ha advertido Marian Cambell, quien advierte que o bien perteneció a dicha cruz o a otra realizada para la consorte del emperador, en caso de negar la hipótesis sobre su autenticidad<sup>67</sup>. En un mosaico de la galería meridional de Santa Sofía de Constantinopla se representa a Cristo bendiciendo entre Constantino y Zoe, mosaico iniciado en 1030, pero la cabeza del emperador sustituyó a la del primer esposo de Zoé, Romanos, en 1042<sup>68</sup>. La corona sagrada de Hungría es diferente. En un lado campea Cristo entronizado entre cipreses, acompañado por los arcángeles Gabriel y Miguel y por los apóstoles. En el otro lado figura el emperador Miguel VII Ducas (1071-8) en paralelo con Cristo Pantocrátor y debajo, en paralelo con los arcángeles, los bustos de su hijo Constantino (1074-8) y el rey Geza I de Hungría (1074-7)<sup>69</sup>.

En el tesoro de la catedral de Sens se conserva el cofre llamado «La Sainte Chasse», cuya finalidad y estilo están sujetos a diversas interpretaciones. El nombre se remonta al menos a 1446, fecha del más antiguo inventario del tesoro de la catedral; albergaba entonces una serie de pequeños relicarios y siglos más tarde contenía veintisiete reliquias en saquitos, actualmente desaparecidos. El destino original es desconocido. André Grabar emite la hipótesis de un estuche para guar-

<sup>66</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 233, fig. 182.

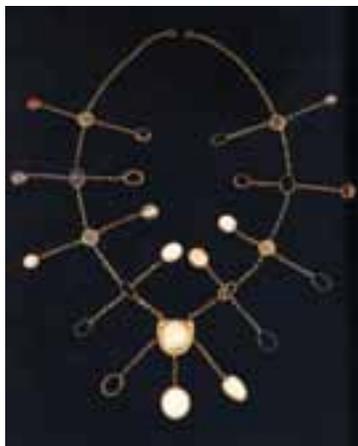
<sup>67</sup> Marian Campbell, *An Introduction to Medieval Enamels*, cit., p. 12, n. 4.

<sup>68</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., pp. 102-103, fig. 90.

<sup>69</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., pp. 232-233, figs. 182, 183.

dar coronas; la estructura lo apoyaría. Sin embargo, recipientes con estructura similar han sido destinados a relicarios en Occidente, como una caja románica, o ya a finales de la Edad Media, cofres de bodas, como algunos del taller de los Embriachi. En cuanto al estilo y lugar de fabricación, se ha sugerido la hipótesis de su origen occidental, probablemente italiano en los siglos XII-XIII, o más bien Sicilia en el siglo XII, en época de los reyes normandos, rivales de Bizancio, o Venecia, ciudad de fuertes tradiciones bizantinas. El programa iconográfico trata de la juventud de David y de la historia de José. Permanecerían, así, ligadas la alianza de ciclos veterotestamentarios con fuertes tradiciones bizantinas<sup>70</sup>. No me cabe duda de que esta estructura ha influido en varios de los cofres de bodas del citado taller italiano, que tuvieron su desarrollo unos siglos más tarde.

Muchos objetos formaban parte de los tesoros nupciales, pertenecientes a la órbita imperial. En 1880, se descubrió en Maguncia un «tesoro de las emperatrices», un ajuar de joyería principesca, con objetos que pueden remontarse, en gran parte, a mediados del siglo XI. Figuran, entre otros, importantes ornamentos bizantinos, como el *loros* —estola enjoyada usada solo por personas de rango imperial— y el *maniakon*, conservados en el Kunstgewerbemuseum (Berlín). El primero es un chal imperial, similar al lucido por los arcángeles en la pintura bizantina. El *maniakon* es un pectoral que mide 34 cm de largo y presenta una refinada composición de ligeras cadenas con piedras preciosas en las uniones y terminales, así como otras cadenas pequeñas a modo de péndulos, todo ello de gran exquisitez estética. Interesante, desde el punto de vista litúrgico, es el antependio áureo, actualmente en el tesoro de Aquisgrán, encargado por Enrique II para la capilla imperial, con un ciclo cristológico dividido en dieciséis escenas. El púlpito del *Rex pius Enricus* para la catedral de Aquisgrán (Domschtkammer) tiene relieves repujados en oro y piezas antiguas y bizantinas reutilizadas, así



Maniakon, Kunstgewerbemuseum, Berlín.

<sup>70</sup> Jannic Durand, «Coffret dit “La Sainte Chasse”», en *Byzance...*, cit., pp. 264-165, n. 173.

como gemas y cristales preciosos, obra que constituye una mixtificación estilística de gran vigor. La obra más conocida de la orfebrería otoniana es, sin duda, el *antependium* de la catedral de Basilea, actualmente en el Museo de Cluny, donación del emperador Enrique II y su esposa Cunegunda, destinado inicialmente a Bamberg. La pareja imperial está postrada en *proskinesis*, reflejo de la espiritualidad bizantina.

En la Edad Media, el tesoro, con sentido religioso, es un elemento a través del cual pueden ser establecidas relaciones entre el más acá y el más allá, lo visible y lo invisible, lo carnal y lo espiritual. Este vínculo operativo reviste para la cultura medieval una significación mayor, porque se fundamenta teológicamente sobre el modelo del sacrificio de Cristo y de su transformación eucarística, volviendo así al centro del misterio de la religión cristiana<sup>71</sup>.

Los objetos más preciosos están inscritos en el registro divino, comenzando por Cristo y la Virgen<sup>72</sup>. En el mundo eterno figura el tesoro de la salvación, equivalente en su totalidad al precio pagado por la sangre de Cristo<sup>73</sup>.

El tesoro de San Marcos de Venecia constituye una de las colecciones más conspicuas de arte bizantino, aunque actualmente muy mermado. Un cáliz y una patena ostentan la inscripción del funcionario de la corte del emperador Constantino VII (913-959), Basilio el Proedro. Ambas piezas debieron de realizarse en la misma época, aunque proceden de un botín, como el gran número de cálices, patenas cubiertas de evangeliarios y relicarios del mismo tesoro. Algunas llevan escrita la fecha y otras el nombre de los emperadores. Es el caso del famosísimo cáliz que lleva el nombre del emperador Romanos, ca. 970, con cuerpo de piedra semipreciosa, pie de oro y borde adornado con placas de esmalte tabicado. De época paleóloga es el cáliz de Manuel Cantauceno de Mistra (1349-1380), en el monasterio de Vatopedi, en el Monte Athos, pertenencia que atestigua una

---

<sup>71</sup> Lucas Burkart, Philippe Cordez, Pierre Alain Mariaux y Yann Potin, «Introduction», en *Le trésor au moyen âge...*, cit., pp. 3-7, sobre todo p. 5.

<sup>72</sup> Anita Guerreau-Jalabert y Bruno Bon, «Le trésor au moyen âge: étude lexicale», en *Le trésor au moyen âge...*, cit., pp. 11-31, sobre todo p. 28.

<sup>73</sup> Giacomo Todeschini, *El prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma, 1994; id., «Trésor admis et trésor interdit dans le discours économique des théologiens (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)», en *Le trésor au moyen âge...*, cit., pp. 33-50, sobre todo p. 38.

inscripción. Su cuerpo es de jaspe y el pie, de plata dorada con unos medallones en relieve en la base. Aunque se ha hablado de influencia occidental, en el tesoro de San Marcos de Venecia se conservan obras parecidas pertenecientes a cálices bizantinos más antiguos<sup>74</sup>.

Los objetos más interesantes fueron llevados después de 1204 desde Constantinopla. Tras los saqueos de 1797 y las ventas de piedras preciosas y perlas que se realizaron en 1815 y 1819 para la restauración de la basílica, quedan actualmente del antiguo tesoro de la República un total unas 283 piezas de oro, plata, cristal y otros materiales preciosos de distintas fuentes —naveta. De todo el tesoro, la obra emblemática es la *pala d'oro*, objeto de numerosos estudios, entre los que destaca el editado por Richard Hahnloser en el ya lejano 1965<sup>75</sup>. Todavía guarda muchas incógnitas. Los 137 esmaltes revelan una mezcla de estilo y cronología<sup>76</sup>. Las partes más antiguas pertenecen a época commena temprana, pero su historia es tan complicada como la de la propia basílica de San Marcos. La primera *pala d'oro* fue encargada desde Constantinopla en 976 por el dux Pietro I Orseolo (976-8); parece que la componía una serie de placas de oro clavadas a un fondo de madera, como la *pala d'oro* de Torcello y la de Caorle. El dux Ordelafo Falier (1102-18) encargó una pala completamente nueva poco antes de 1105, formada por un *antependium* de oro y esmalte e incluía posiblemente retratos del emperador Alejo I y la emperatriz Irene, el coemperador Juan II y el dux Ordelafo Falier. De ellos solo se han conservado los de la emperatriz y el dux, y este con algunas alteraciones. Se ignora, sin embargo, si se trata de un regalo de los emperadores; es posible que el retrato de la emperatriz Irene y otros paneles fueran añadidos cuando la *pala* fue alterada en 1209 para incluir un botín de Constantinopla.

Se piensa que la parte superior de la *pala* se compuso a partir de una serie de paneles que ilustraban las doce fiestas, procedentes tal vez de un iconostasio de Santa Sofía o de la iglesia del Pantocrátor. Los cuatro evangelistas, una extensa

<sup>74</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., p. 238.

<sup>75</sup> *Il tesoro di San Marco, I. La Pala d'Oro*, Florencia, 1965; Id., «Magistra latinitates und peritia greca», en *Festschrift von Einem*, Berlín, 1965; reseña de Otto Demus, «Zur Pala d'Oro», *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, xvi (1967), pp. 263 y ss.; J. De Luigi-Pomorisac, *Les émaux byzantins de la Pala d'Oro de l'église de Saint-Marc à Venise*, Zurich, 1966, que en opinión de J. Beckwith debe de leerse con ciertas reservas, *Arte paleocristiana y bizantino*, cit., pp. 269-270.

<sup>76</sup> Marian Campbell, *An Introduction to Medieval Enamels*, cit., p. 11.

serie de paneles que relatan la vida de San Marcos, un número importante de profetas y apóstoles, y una serie dedicada a la vida de Cristo parecen ser realizados por orfebres venecianos. La *pala* sufrió una reconstrucción en 1342-5, en tiempo del dux Andrea Dandolo, y es probable que grupos de esmaltes bizantinos de diversos orígenes y fechados entre el siglo X y el XII estuviesen incluidos en el engaste de oro, perlas y piedras preciosas, al que se añadieron esmaltes de estilo gótico. Fue sometida a un proceso de limpieza en 1647 y, de nuevo, en el siglo XIX. Los esmaltes bizantinos lucen el brillo y luminosidad de los manuscritos contemporáneos. Los esmaltes del siglo XII, entre los que figuran las doce fiestas, son más complejos que los anteriores, como se observa al comparar, por ejemplo, la Entrada en Jerusalén o la Anástasis con el rey Salomón, algo anterior a 1105. Otros esmaltes diseminados por diversos museos se relacionan en su arte con los de la *pala* —Vera Cruz, de Esztergom; Crucifixión del Wittelsbacher Ausgleichsfonds, de Munich; panel con el Descenso a los infiernos, en el Kremlin y panel de Crucifixión, en el Ermitage. La *pala d'oro* ha permanecido en su posición original detrás del gran altar hasta el día de hoy. Este altar consiste en un trabajo de orfebrería bizantina y es reconocido como una de las obras más refinadas y complejas de esa época. La pieza consiste de dos partes. La parte más baja ilustra la historia de San Marcos, el retrato del Duque y el grupo del Pantocrátor. La parte alta muestra la imagen del Arcángel Miguel. En 1343, el Duque Andrea Dandolo ordenó unir ambas partes, resultando la pieza que conocemos<sup>77</sup>.

El relicario es el recipiente que custodia o en el que se exponen una o más reliquias, es decir, lo que resta de los santos, sea el cuerpo entero o una de sus partes —reliquias primarias—, así como objetos relacionados con su vida, su obra o su martirio, si se trata de un mártir —reliquias secundarias. La Iglesia unió muy pronto el culto de las reliquias con la celebración eucarística al celebrar esta sobre la tumba de los mártires; ese altar se llamó *memoria, martyrium* y *confessio*. Las primeras basílicas se construyeron directamente sobre las criptas que contenían los cuerpos santos. El V Concilio de Cartago decretó que ninguna iglesia podía ser dedicada sin que hubiera algunas reliquias debajo del altar. El descubrimiento de la Vera Cruz significó el inicio del culto a las reliquias, que poseen un valor superior a los relicarios, aunque estén realizados en materiales nobles, como oro

---

<sup>77</sup> Marian Campbell, *An Introduction to Medieval Enamels*, pp. 10-11.

y plata y piedras preciosas y tejidos, los cuales son buenos si se hallan inscritos en el registro espiritual. Multitud de fragmentos —ironizados por Voltaire— fueron colocados en relicarios de variada estructura.

Los relicarios de la Vera Cruz o estauroteca constituyen el grupo de mayor coherencia y numéricamente el más importante bajo la forma de cajas planas con tapa corredera, cuyo ejemplar más suntuoso es el de Limburgo, en Alemania, traído de Constantinopla después de 1204. Es solamente probable que sea partir de finales del siglo XI y en el XII cuando se puede percibir la existencia de talleres dispersos por la periferia del imperio, en Bulgaria, Georgia o Italia, aunque el más impresionante era el desaparecido de la Sainte-Chapelle, que alcanzaba cerca del metro de altura, del que se conserva un grabado de Morand en 1790.

También había dípticos, trípticos y cruces. El tríptico Stavelot, actualmente en la Morgan Library de Nueva York, fue realizado con objeto de albergar dos pequeños relicarios bizantinos de la Vera Cruz, que Wibald de Stavelot recibió posiblemente como obsequio del emperador Manuel durante su misión diplomática en 1154. El ciclo narrativo presentado en las alas, atribuido a Godefroi de Claire, está basado en iconografía bizantina<sup>78</sup>. También se conserva, en la citada institución, el relicario conocido como Fieschi-Morgan, una estauroteca, esmaltada con técnica de *cloisonné* en el siglo IX, presumiblemente después de 843<sup>79</sup>, contemporánea de Beresford-Hope, en el Victoria and Albert Museum, obrada en Italia<sup>80</sup>. Ambos ejemplares delatan claros recuerdos técnicos de la famosísima cruz estauroteca del Vaticano.

Muchos fieles llevaban reliquias suspendidas del cuello dentro de una cruz o relicario, denominado *enkolpion* —*enkolpia* en plural. Se apreciaron como verdaderas reliquias las piedras y otros recuerdos que los peregrinos recogían al visitar Tierra Santa, así como el aceite tomado de las lámparas que ardían delante de los sepulcros de los mártires u otros santos. Los *enkolpia* podían adoptar diferentes formas y ser realizados en materiales más o menos ricos. En su interior podían contener tierra, fragmentos de objetos o tejidos santificados por estar en con-

<sup>78</sup> Ángela Franco Mata, «El tesoro románico», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, xvii (1999), pp. 201-225, sobre todo p. 215.

<sup>79</sup> Robin Cormack, *Byzantine Art*, cit., p. 114, fig. 65.

<sup>80</sup> Marian Campbell, *An Introduction to Medieval Enamels*, cit., p. 12, n. 5.



Encolpion, Museo Arqueológico Nacional, Madrid (anverso y reverso).

tacto con las santas reliquias<sup>81</sup>. Se conservan ejemplares en forma de cruz, de plata, como los de la Dumbarton Oaks; de plata nielada, y dorada, como la placa con la Virgen y el Niño al que falta la correspondiente a Cristo crucificado, descubierta en San Michel de Aiguilhe (Haute Loire), de la segunda mitad del siglo x<sup>82</sup>. De oro es el *encolpion* circular con la Virgen entronizada y el Niño entre dos ángeles, Natividad y Epifanía y la inscripción «Cristo, Dios nuestro, ayúdanos» —anverso— y el Bautismo

de Cristo, con el versículo de Mt. (3, 17) «Este es mi Hijo amado, en quien me complace». Parece que fue realizado para conmemorar el bautismo de Teodosio, hijo del emperador Mauricio, que fue probablemente bautizado el día de la Epifanía del año 584, fecha que conviene a la de su realización<sup>83</sup>. Se conservó en el Gran Palacio de Constantinopla hasta que los soldados de la Cuarta Cruzada lo trajeron a Occidente con el botín del saqueo de Constantinopla en 1204<sup>84</sup>. Es un caso típico en que una reliquia adquiere carácter litúrgico-conmemorativo. Un relicario y las cubiertas de una Biblia fueron donados por el emperador Nicéforo Focas en el año 963 al monasterio de Lavra, en el Monte Athos, fundado por él<sup>85</sup>. Los ejemplares más modestos y numerosos estaban fundidos en bronce. A este grupo pertenecen multitud de ejemplares diseminados por museos y colecciones

<sup>81</sup> Ludmila Dontcheva, «Une croix pectorale-reliquaire en or récemment trouvée à Pliska», *Cahiers Archéologiques*, xxv (1976), pp. 59-66; Brigitte Pitarakis, «Un groupe de croix-reliquaires pectorales en bronze à décor en relief attribuable à Constantinople avec le Crucifié et la Vierge Kyriotissa», *Cahiers Archéologiques*, 46 (1998), pp. 81-102; Sergio Vidal Álvarez, «Los encolpia bizantinos de bronce en relieve del Levante peninsular: Sant Pere de Rodes y Sant Cugat del Vallès», *v Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispànica v Reunión de Arqueología Cristiana Hispànica*, Cartagena, 16-19 abril 1998, Barcelona, 2000, pp. 551-570.

<sup>82</sup> Jannic Durand, «Croix-reliquaire», en *Byzance...*, cit., pp. 314-315, n. 229.

<sup>83</sup> *Handbook of the Byzantine Collection*, Dumbarton Oaks, Washington DC Trustees for Harvard University, 1957, p. 51, n. 181.

<sup>84</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., p. 110, ilustr. 101.

<sup>85</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., pp. 112-114, ilustr. 98.

de todo el mundo, y de ellos salen bastantes en subastas —Cabinet des Médailles de la Biblioteca Nacional de París<sup>86</sup>. En el Museo Arqueológico Nacional se conservan tres, dos de fines del siglo X al XI y el tercero del siglo XI al XII. Uno de ellos ha sido dada a conocer por L. Balmaseda, responde a la iconografía usual, y presenta como peculiaridad en su interior como forro un tejido con dentella dorada y azul y en múltiples ondulaciones, inscripciones en mayúsculas castellanas. En cuanto al segundo, presenta la peculiaridad de conservar las reliquias. Responde al mismo modelo que otra conservada en una colección particular de Bruselas<sup>87</sup>. Un tercer modelo reúne piezas de este mismo material dorado y nielado, del que se conservan ejemplares de los siglos XII-XIII<sup>88</sup>.

Uno de los relicarios de la Vera Cruz, de los siglos XII-XIII, conservado en el Museo del Louvre, sufrió en el siglo XIV una recomposición gótica para Margarita de Arco, dama de Joucourt (+ 1389). La iconografía adopta dos de las fórmulas más usuales en las estaurotecas bizantinas: en el interior, bajo los bustos de los arcángeles Miguel y Gabriel, Constantino y Elena con trajes imperiales a uno y otro lado de la reliquia en forma de cruz de doble travesaño. La Virgen y San Juan están emplazados a ambos lados del crucificado desaparecido y en el reverso se dispone una cruz<sup>89</sup>. Otro de estructura similar —siglo XI— se custodia en el mismo museo<sup>90</sup>. Al mismo museo ha ido a parar una placa y tapa corredera del relicario de la piedra del sepulcro de Cristo, obra constantiniana de la segunda mitad del siglo XII<sup>91</sup>. Además de su extraordinaria calidad, hasta el punto de ser considerada tal vez la obra maestra de la orfebrería commena, conviene destacar la circunstancia de su adquisición en 1241 por el rey San Luis con destino a la Sainte Chapelle; de allí pasó al tesoro de St. Denis en 1791, dos años más tarde

<sup>86</sup> Jannic Durand, «Croix-reliquaire», en *Byzance...*, cit., p. 312, n. 225.

<sup>87</sup> Luis Balmaseda Muncharaz, «Cruz relicario», en *Bizancio en España...*, cit., pp. 244-245, n. 134-135; Franco Mata, «Cruz relicario pectoral [Encolpion]», en *Lecturas de Bizancio. El legado escrito de Grecia en España*, exposición, Biblioteca Nacional, Madrid, 2008, p. 131, n. 31.

<sup>88</sup> Recientemente fue ofrecido en venta al Estado un ejemplar, que no fue adquirido. Los tres tipos son analizados por Sergio Vidal Álvarez, «Los encolpia bizantinos de bronce en relieve del Levante peninsular: Sant Pere de Rodes y Sant Cugat del Vallès», cit., pp. 551-570.

<sup>89</sup> Jannic Durand, «Reliquaire de la Vraie Croix», en *Byzance...*, cit., pp. 335-337, n. 249.

<sup>90</sup> Jannic Durand, «Reliquaire de la Vraie Croix à glisserie», en *Byzance...*, cit., pp. 322-323, n. 237.

<sup>91</sup> Jannic Durand, «Plaque et couvercle à glissière du reliquaire de la pierre du sépulcre du Christ», en *Byzance...*, cit., pp. 333-335, n. 248; Robin Cormack, *Byzantine Art*, cit., p. 187, fig. 108.

al Guardamuebles Nacional y, finalmente, fue depositada junto con la tapa en el Museo del Louvre el 5 de diciembre de 1793.

Relicarios bizantinos inundaron monasterios e iglesias de Occidente, ingresados frecuentemente como donaciones de la realeza. En ocasiones no es fácil determinar la fecha de su llegada, habiéndose recurrido a diversos métodos de variado carácter para rastrear su origen. En el Museo del Louvre se conserva un icono relicario de la Natividad procedente de la antigua Colección Marquet de Vasselot. Analizado detenidamente por J. Durand, está compuesto por una placa de marfil en el centro y un marco revestido de orfebrería, que realza la belleza del conjunto<sup>92</sup>. Esta última parte es de origen constantinopolitano del siglo XI-XII; en tanto la placa central parece relacionarse con marfiles venecianos del siglo XII o comienzos del XIII, ignorándose la fecha de acoplamiento de una y otra obra. Tal vez su llegada a Occidente esté relacionada con la masiva llegada a Occidente de tesoros al final de la cuarta Cruzada, con destino a algún centro religioso centroeuropeo; de hecho, se han querido encontrar relaciones estilísticas con el relicario de la Vera Cruz, del tesoro de la catedral de Halberstadt.

De talleres sirios parece que salió el relicario de la Anástasis, de fines del siglo X, actualmente en el tesoro de la catedral de Aquisgrán. Fue ejecutado para Eustaquio Maleinos, duque de Antioquía, a fines del siglo X, siendo por dicha razón atribuido a talleres de Siria.

El arca de los Reyes Magos de la catedral de Colonia ha sido analizada hasta la saciedad. En este contexto solo destacaré algunos aspectos que la vinculan con el mundo bizantino a través del camafeo de los Ptolomeos —custodiado en el Kunsthistorisches Museum, desde 1668-69—, por su presumible procedencia de Constantinopla<sup>93</sup>. Aunque se trata de una obra de hacia 278 a. C.<sup>94</sup>, el teólogo y científico Alberto Magno afirma que fue encontrado en el arca hacia mediados del siglo XIII, con su sentido cristianizado. El primer punto se refiere a la serpiente muy negra que, según el teólogo, rodea las dos cabezas. Esta idea, suscitada quizá

---

<sup>92</sup> Jannic Durand, «L'icône reliquaire de la Nativité de l'ancienne Collection Marquet de Vasselot», *La Revue du Louvre et des Musées de France*, n. 3, 1996, pp. 30-41.

<sup>93</sup> Philippe Cordez, «La chasse des Rois Mages à Cologne et la christianisation des pierres magiques aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles», en *Le trésor au moyen âge...*, cit., pp. 315-332.

<sup>94</sup> Wolfgang Oberleitner, «Cameo: Ptolemaic royal couple», en *Kunsthistorisches Museum Vienna. Guide to the Collections*, Kunsthistorisches Museum Vienna, Viena, 1988, p. 88.

por las formas de la visera del casco y la diadema frontal de Arsinoé, es visualizada en un dibujo del siglo XVII, que ignora estas cubrecabezas y la serpiente que corre alrededor de los dos cráneos. El dibujo fue realizado después del robo de la piedra en 1574, en que fue llevada a Roma, donde desapareció de nuevo hasta la fecha indicada anteriormente, siendo copiada la cita de Alberto:

*Est enim Coloniae in capsula trium regum magnae quantitatis onychinus, habens latitudinem manus unius hominis et amplius, in quo super materiam lapidis onychini, qui est unguis, picta duo sunt capita iuvenum albissima, ita quod est unum sub alio, sed elucet propositione nasi et oris: et in fronte capitum est figuratus nigerrimus serpens, qui colligat capita illa. In mandibula autem unius in parte ubi est angulus curvitatibus mandibulae Inter: partem quae a capite, et eam quae ad os inflectitur, est caput Aethiopsis cum longa barba nigerrimum: et subtus in collo iterum est lapis habens colorem unguis, et videtur esse vestimentum decoratum floribus circa capita. Probavi autem quod non est vitrum, sed lapis, propter quod praesumpsi picturam illa esse a natura et non ab arte<sup>95</sup>.*

La significación de la serpiente rodeando las cabezas resulta misteriosa, pero parece clarificarse si consideramos la imagen de piedra en el contexto plástico de la fachada del arca y en el propio contexto intelectual. Vista la imagen por un observador medieval, podía aprehender la piedra sobre el arca según dos lógicas visuales, la primera de las cuales es el eje que, partiendo del observador, se dirige hacia las reliquias del interior del relicario. Flanqueada por dos grandes gemas, el camafeo estaba embutido sobre un panel de orfebrería susceptible de ser retirado, para permitir la visión de los tres cráneos. Las tres piedras figuradas ocultaban las reliquias, señalando su presencia desde el lugar donde se hallaban. Del exterior al interior del arca, la combinación visual, al enlazar la escena de la adoración representada en el oro de la fachada, las grandes piedras, la inscripción de los nombres de los magos, con letras de rubíes detrás de la placa móvil, y, finalmente, los tres cráneos de los propios santos constituían, poco después de 1200, un dispositivo con un resultado realmente innovador.

---

<sup>95</sup> Cfr. Philippe Cordez, «La châsse des Rois Mages à Cologne et la christianisation des pierres magiques aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles», cit., p. 317, nota 3.

El segundo aspecto de la relación del camafeo con el arca viene expresado en una densa retícula iconográfica sobre la superficie de la fachada. Los dos temas principales son la conversión de los Magos y los dones al Niño Dios. La primera está representada en el registro inferior, a la derecha por el bautismo de Cristo y a la izquierda por la Adoración de los Magos. Los dones están trascendidos sobre el eje vertical de la fachada, ya que Cristo se emplaza en el registro superior, ofrecidos por dos ángeles, apareciendo en adelante con diadema, símbolo regio, asociado a objetos eucarísticos, cáliz y patena. Emergiendo sobre los tres medallones, los arcángeles Gabriel y Rafael (Miguel actualmente perdido) presentan los instrumentos de la pasión. Recuerdan los sufrimientos de Cristo, condición histórica necesaria para su resurrección y, consecuentemente, para la transustanciación de las ofrendas eucarísticas, que aparece aquí como modelo de metamorfosis de los dones terrestres en insignias reales divinizadas.

Se ha aludido repetidamente al personaje que sigue a los tres reyes, identificado por una inscripción con Otón IV<sup>96</sup>. Su intención política es clara. Repetía una donación real, que el día de la Epifanía de 1200 había depositado tres coronas de oro sobre los cráneos de los reyes, evidentemente para fortalecer su coronación de 1198, encausada por la concurrencia de Felipe de Suabia, que estaba en posición de las insignias imperiales. Quizá incluso las imágenes del arca evocaban la donación de las materias en que fueron realizadas: Otón IV podría haber sido el donante de las tres grandes piedras. Estaban sostenidas por dos ángeles en actitud alusiva al momento litúrgico de la elevación de la Hostia. Este gesto había sido introducido en 1201 en la catedral de Colonia justamente por Guido da Palestrina, enviado como legado del Papa Inocencio III para apoyarlo en su lucha por la realeza: legitimada por el apoyo papal, el gesto de la donación regia se confundía de esta forma con el del sacrificio eucarístico, instituido por la misma ocasión<sup>97</sup>. Los dones y la contemplación han trascendido sobre el modelo explícito de la transustanciación eucarística; tal vez en el tema de la transformación está la clave de la interpretación medieval de la serpiente. La cronología vendría dada por lo siguiente: si Otón llevó el título de *rex*, indicado

---

<sup>96</sup> Ángela Franco Mata, «Texto e iconografía y aspectos religiosos culturales en una tipología de arquetas-relicario románicas de talleres renanos», *Codex Aquilarensis*, 25 (2009), pp. 35-79.

<sup>97</sup> V. Ciresi, «A Liturgical Study of the Shrine of the Three Kings in Cologne», en *Objets, Images, and the Word: Art in the Service of the Liturgy*, Princeton, 2003, pp. 202-230.

en la inscripción, entre 1198 y 1209, invita a situar con más precisión la creación de la fachada entre 1201 y 1206, es decir, después de 1204, si se considera que las piedras grandes provienen del saqueo de Constantinopla.

No es este el único caso de la cristianización del sentido de las piedras en la Edad Media. Santo Tomás Becket usaba como sello de arzobispo un entalle con la figura de Mercurio, del que determinados lapidarios le atribuían un poder benéfico, y uno de sus sucesores llevó a la tumba un anillo ornado con un entalle con una figura mágica. El gran rubí luminiscente del arca del santo en Canterbury, que combina los nuevos temas de la conversión y bendición de las gemas con la interpretación cristiana tradicional que las asocia a la santidad, no se habría expandido cuando las propiedades mágicas del rubí eran consideradas y descritas por los clérigos<sup>98</sup>. Parece significativo, advierte Ph. Cordez, que algunos casos atestiguados de piedras mágicas unidas a los relicarios se concentren en este período-bisagra, en espera de ideas claras, de la mayor fascinación<sup>99</sup>.

Habría que relacionar la historia del famoso rubí de Canterbury con la de otra piedra, que el rey de Castilla y León Alfonso VII habría ofrecido entre 1155 y 1160 al rey de Francia Luis VII, que lo habría donado a la abadía de St. Denis. El relato es referido, entre 1236 y 1289, por varios textos españoles, que divergen sobre la naturaleza del objeto: el de 1236 menciona una esmeralda tomada del tributo de Zafadola, muerto en 1146, que se convierte en rubí-reliquia en 1289, que había pertenecido a la corona de espinas de Cristo<sup>100</sup>. M. Gómez Moreno sospecha que Alfonso VII había recibido del patriarca de Jerusalén un relicario bizantino, actualmente vacío, que contenía el *lignum domini*, de plata, y datado hacia 1128, conservada actualmente en la catedral de León<sup>101</sup>. Es de sardonía, en forma de arco semicircular de 9 x 5 cm provisto de un engarce y puertecita de

<sup>98</sup> S. Blick, «Reconstructing the Shrine of St. Thomas Becket, Canterbury Cathedral», en S. Blick y R. Tekipe (dirs.), *Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and England*, Leyde, 2004, pp. 405-441.

<sup>99</sup> Philippe Cordez, «La châsse des Rois Mages à Cologne et la christianisation des pierres magiques aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles», cit., pp. 329-330.

<sup>100</sup> G. Martín, «L'escarboucle de Saint-Denis, le roi de France et l'empereur des Espagnes», en C. Gauvard (dir.), *Saint-Denis et la royauté. En honneur de Bernard Genée*, París, 1999, pp. 439-62; <http://hal.archives-ouvertes.fr/>.

<sup>101</sup> Manuel Gómez Moreno, *Catálogo Monumental de España. Provincia de León*, ed. facsimilar, León, 1979, p. 282.



Relicario con el lignum crucis, catedral de León.

plata. Está grabada la Majestad con los símbolos de los evangelistas, y estuvo matizado con esmaltes rojos y azules casi perdidos; es obra del siglo XIV y probablemente hispánica. En el jaspe, por el haz interior hay una concavidad ovalada para la reliquia. Arriba y abajo sobresalen los extremos de una cruz con supedáneo, y arriba se aprecian dos ángeles de medio cuerpo orantes. En el reverso y de relieve se talló la Virgen Madre de Dios orante, nimbada y las siglas MP zeta gamma a los lados. Se trata de una obra bizantina, no muy meritoria, y sobre cuya fecha Gómez Moreno no se pronuncia; por mi parte, creo que es datable entre los siglos XI y XII.

El ascenso en poder de la función estética, con la puesta en valor de la belleza de los objetos de oro y piedras duras, siempre al servicio de la función litúrgica, se pone de manifiesto en el abad Suger (hacia 1081-1151), abad de St. Denis desde 1122, primer gestor de un tesoro que mantiene con los objetos una relación personal, próxima a la de un coleccionista<sup>102</sup>. El tesoro de St. Denis ha sido acreedor de numerosos estudios, entre los que destacan los de Danielle Gaborit-Chopin, quien ha dedicado un reciente análisis al tesoro románico<sup>103</sup>. A pesar de su mengua, se conservan importantes objetos, la mayoría de los cuales responde a módulos occidentales. Sin embargo, también hace un guiño el arte bizantino en algunos vasos sagrados con destino al culto divino. Una naveta de sardónice, de arte bizantino del siglo IX-X, se conserva en la Biblioteca Nacional de París<sup>104</sup>. Del mismo material es una jarra anterior, tal vez del siglo VII<sup>105</sup>. Es

<sup>102</sup> Danielle Gaborit-Chopin, «L'abbadiat de Suger (1122-1151)», en *Le trésor de Saint-Denis*, cit., pp. 121-128; Krysztof Pomian, «Les trésors: sacré, richesse et pouvoir», en *Le trésor au moyen âge...*, cit., pp. 131-160, sobre todo p. 153.

<sup>103</sup> Danielle Gaborit-Chopin, «Le trésor de Saint-Denis à l'époque romane: trésor monastique ou trésor royal?», *Les trésors romans des églises à l'époque romane, Les Cahiers de St. Michel de Cuxa*, xli (2010), pp. 71-80.

<sup>104</sup> Daniel Alcouffe, «Navette de sardonix», en *Le trésor de Saint-Denis*, cit., pp. 156-157.

<sup>105</sup> Daniel Alcouffe, «Aiguïère de sardoine», en *Le trésor de Saint-Denis*, cit., pp. 177-181.

especialmente reseñable el *cáliz de Suger*, hoy en la National Gallery de Washington, con interrogante, pues está en duda si la copa abollonada de sardónice es antigua o bizantina; su montura de orfebrería afilegrana transformada el cáliz en sendas asas<sup>106</sup>. El aguamanil de sardónice es un vaso bizantino, del siglo VII, al que se ha añadido un largo cuello, un pico y una elegante asa. El llamado vaso de Aléonor es un vaso de cristal sasánida (s. VI-VII), sobre cuyo largo cuello se superponen soberbios florones de filigranas. Los tres vasos ofrecen numerosos puntos en común en la montura, de lo que se deduce que Suger mandó montarlos por los mismos orfebres. Muy hermoso es el que perteneció a la colección del cardenal Mazarino, conservado actualmente en el Museo del Louvre<sup>107</sup>.

Según testimonio de San Gregorio de Tours, desde el siglo VI se utilizaron sedas orientales para cubrir cuerpos santos en el interior de sus relicarios. El denominado «sudario» de Saint Chaffre, llamado «soierie aux griffons», es una tela presumiblemente bizantina del siglo X que sirvió para envolver las reliquias del segundo abad del Monastier-sur-Garzeille, fundado por Saint Calmine. El abad, de nombre Teodofredo o Chaffre, pereció cuando la invasión árabe de 732 y se convirtió en el santo protector de Velay. Durante una elevación y traslación en el siglo XII, la seda fue albergada en el busto relicario del santo, realizado en dicho siglo, en roble esculpido, revestido de plata<sup>108</sup>.

A. Le Gendre ha publicado un interesante estudio sobre la disposición original de las reliquias de los apóstoles, santos mártires y confesores en la catedral de Sens. La evocación de los doce discípulos de Cristo encontraba una fuerte resonancia en el programa decorativo del edificio, como Jiménez de Rada lo ideó para la girola de la catedral de Toledo. Varios sudarios de seda se han hallado en el tesoro de Sens, uno de los cuales corresponde a Saint Siviard, abad de Saint-Calais cerca de Mans (+ 680), de arte bizantino de los siglos XI-XII. Al siglo V-VI se remonta el fragmento bizantino hallado en la arqueta

<sup>106</sup> Estuvo depositado en el Cabinet de médailles en 1791, y fue robado en 1804; Philippe Verdier, «The Chalice of Abbot Suger», en *Studies in the History of Art, National Gallery*, Washington, 1990, pp. 9-29, exp. St. Denis, n. 28; Danielle Gaborit-Chopin, «Calice de Suger», en *Le trésor de Saint-Denis*, cit., pp. 174-176.

<sup>107</sup> Daniel Alcouffe, «Vase», en *Byzance...*, cit., pp. 292-293, n. 206.

<sup>108</sup> Ángela Franco Mata, «Fe y relicarios en la Edad Media», *Abrente. Boletín de la Real Academia Galega de Belas Artes de Nosa Señora do Rosario*, n. 40/41 (2008/2009), pp. 371-398.

de las reliquias de San Félix y Felicísimo, junto a una auténtica de reliquias de San Juan Evangelista<sup>109</sup>. La seda del sepulcro de Siviard, con brocado de oro, está adornada con grifos inscritos en círculos, en blanco, púrpura y oro sobre un fondo blanco. Muchas de estas ricas telas fueron exportadas a Occidente y se utilizaron para confeccionar vestimentas eclesiásticas entre fines del siglo x y comienzos del xi. Los dibujos de leones y grifos, pájaros variados, así como formas vegetales y follaje ejercieron notable influencia en Occidente. Una «sarga grabada», especialmente fina, con el retrato de un emperador bizantino y sin inscripción, fue encontrada en la tumba de San Ulrico de Augsburgo (+ 973), y aún existen casullas completas en tesoros alemanes. El tapiz de seda hallado en la tumba del obispo Gunther, en la catedral de Bamberg, fue probablemente adquirido por él durante su visita a Constantinopla en 1064-65. Como el prelado murió en Hungría durante el viaje de regreso, fue utilizado como mortaja. La iconografía es hermosísima; se representa el triunfo imperial. Un emperador a caballo, sosteniendo un lábaro, recibe una diadema y una trufa, corona ornada con plumas de pavo real de manos de dos personificaciones de ciudades, alegorías frecuentes en el mundo romano. Dado que el tapiz está incompleto, es posible que hubiera un *titulus* en una franja inferior, pero el emperador, actualmente sin rostro, es difícil de identificar. Tal vez figurase a Constantino I o Justiniano I, aunque es más probable que representase a Basilio II. En pro de esta hipótesis, arguye Beckwith que, tras la victoria sobre los búlgaros en 1017, el emperador celebró un doble triunfo en Atenas y Constantinopla, y al acceder a la capital por la Puerta Dorada se le ofreció una diadema con plumas de pavo real. Dado que el tema figura en el tapiz del sepulcro del prelado, parece probable que fuera un regalo imperial al obispo Gunther, quizá destinado al emperador romano Enrique IV, un *lauraton* —retrato imperial colocado en una sala ceremonial o de justicia cuando el emperador no se hallaba presente— que había de mostrar quién era el verdadero emperador. El donante sería Constantino X Ducas, con clara motivación política<sup>110</sup>. Otón III introdujo una sarga de seda en la tumba de Carlomagno tras el reconocimiento del año 1000,

<sup>109</sup> Armelle Le Gendre, «Remarques sur l'élévation des reliques de la cathédrale de Saint-Étienne de Sens en 1239», *Les trésors romans des églises à l'époque romane, Les Cahiers de St. Michel de Cuxa*, xli (2010), pp. 103-111.

<sup>110</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., pp. 236-238.

que debe de datar de la primera parte del reinado de Basilio y Constantino; la inscripción se limita a afirmar que la seda fue tejida en los talleres imperiales de Zeuxipo<sup>111</sup>.

En ocasiones se ha falsificado la documentación antigua en aras de justificar el culto de reliquias para impulsar el desarrollo de un centro monástico, como hizo el abad Rodolfo (1153-1169/72) en la abadía de Agaune. Desde 1128, fecha de la adopción de la reforma canónica, hasta los años 1180, la comunidad había perdido su esplendor. Se elabora el primer cartulario en 1196-1197, fabricando falsos documentos, pero con la vista renovada sobre los objetos del tesoro para los que se inventan donantes prestigiosos. Es entonces cuando se difunde la leyenda del vaso de san Martín, según la cual el obispo de Tours había recogido la sangre de los mártires de la legión tebana, conducida por Mauricio, en un vaso llevado por un ángel, el famoso vaso de sardónice, depositado por el obispo en el tesoro de la abadía. Junto a este relicario, la abadía se enriqueció con otras preesas, una de las cuales es la tabla de oro llevada por el conde de Saboya Amadeo III (+ 1148 de peste en Chipre) en 1147, cuando partió para la cruzada con Luis VII<sup>112</sup>. La tabla no volvió nunca más. La hipótesis de Daniel Thurre<sup>113</sup> avala su posible empeño en el Capítulo de Sión, según el cual le pertenecerían algunos fragmentos de la Gran Caja de Sión, obra maestra del siglo XI<sup>114</sup>. Su hijo y sucesor Humberto III de Saboya prometió, en 1150, compensar a la abadía con 100 marcos de plata y dos de oro (25 k de plata y una libra de oro), pagaderas durante cuatro años para *ad ornamentum et tabulas faciendas*. Parece que se destinaron a la confección de las cajas de San Mauricio, Cándido, Segismundo, rey fundador de la abadía y sus niños Gundebaldo y Giscaldo<sup>115</sup>. De la popularidad de los santos se hacen eco, entre otros, los relicarios de hueso de talleres renanos, diseminados por Europa.

<sup>111</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 236.

<sup>112</sup> Pierre Alain Mariaux, «Trésor, mémoire, collection. A Saint-Maurice d'Agaune, 1128-1225, en *Le trésor au moyen âge...*, cit., pp. 333-344.

<sup>113</sup> Daniel Thurre, *L'atelier roman d'orfèvrerie de l'abbaye de Saint-Maurice*, Monographic SA, Sierre, 1992, pp. 365-66.

<sup>114</sup> J. Huber. «La Grande Châsse de Sion et la Querelle des Investitures», en *La Grande Châsse de Sion, chef d'oeuvre d'orfèvrerie du XI<sup>e</sup> siècle*, Somogy éditions, París, 2005, pp. 73-97.

<sup>115</sup> F. Schweizer y otros, *La Châsse des Enfants de Saint Sigismond de l'Abbaye de Sain-Maurice: Un prestigieux reliquaire restauré*, París, 2007.

La antigua catedral de Milán reunió un imponente tesoro, que conocemos a través de un inventario elaborado en enero de 1400<sup>116</sup>. De los 135 objetos, más libros litúrgicos y ornamentos, quedan solo cinco de los objetos anteriores a la época de los Visconti. Regalo a Gian Galleazzo, después de haber pasado por diversas manos hasta llegar a las del obispo de Freising, Nicodemo della Scala, el 23 de septiembre de 1440, es el icono de la Panagia Chalkoprateia, anterior a 1235, pero repintado hacia fines del siglo XIV. El marco contemporáneo es dorado y esmaltado, con la inscripción alusiva a Manuel Dishypatos (1216), *kanstrisios* imperial y levita de Constantinopla. Se conserva en la catedral de Santa María y San Corviniano, de Freising (Alta Baviera)<sup>117</sup>.

Los objetos litúrgicos del tesoro milanés estaban guardados en el *secretarium*, próximo a la iglesia de invierno y en comunicación con ella. Conocemos el sistema de vigilancia, así como las diferentes dignidades eclesiásticas a través del ceremonial más antiguo, compilado poco después de 1126 por un *custos et cicerdelarius* de la catedral, llamado Beroldus. Entre las preseas figuraba un cáliz carolingio de oro y piedras preciosas, perdido, en el que figuraba una inscripción dirigida a los celebrantes invitándoles a la reflexión sobre el sentido profundo del objeto y referencias a San Ambrosio, que había compuesto 21 dísticos en hexámetros explicando escenas del Antiguo y Nuevo Testamento. Carlomagno incluye a la catedral de Milán entre las 21 iglesias metropolitanas del imperio herederas de su tesoro personal. Se ha avanzado la hipótesis de identificar en este legado el evangelario llamado «díptico de las cinco placas», realizado probablemente en Ravena a comienzos del siglo VI —Beckwith lo relaciona con taller romano, de hacia 430<sup>118</sup>—, con historias de la infancia y vida pública rodeando el Cordero, e historias de la vida pública y glorificación en torno de la cruz. Formaría también parte el díptico carolingio con escenas de la Pasión, que parece estaba destinado a compendiar una *Passio Christi* para leer durante ciertos ritua-

<sup>116</sup> Chiara Maggioni, «Le trésor de l'ancienne cathédrale de Milan: objets liturgiques et mémoire de la "sancta mediolanensis ecclesia"», *Les trésors romans des églises à l'époque romane, Les Cahiers de St. Michel de Cuxa*, xli (2010), pp. 153-160.

<sup>117</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 319, fig. 260.

<sup>118</sup> John Beckwith, «The Werden Casket Reconsidered», *Art Bulletin*, xl (1958), pp. 1-11; Id., *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 156, nota 20. Para la influencia del arte bizantino sobre el arte carolingio, vid. John Beckwith, «Byzantine Influence on Art at the Court of Charlemagne», en *Karl der Grosse, III, Karolingische Kunst*, Düsseldorf, 1965, pp. 288-300.

les de la semana Santa, o más probablemente el *cantatorium*, libro litúrgico que contenía los textos y melodías de los responsorios y versículos del Aleluya, según el testimonio del gran liturgista Amalario de Metz, de hacia el 830. El cantor subía al ambón con unas tablillas en la mano. El Beroldus confirma que su uso estaba todavía vigente en época románica: cuando la lectura había finalizado, el *puer* (pequeño cantor) en los días feriados, el *notarius* (ministro de grado superior) en los días festivos, el *notarius* o bien el diácono en las solemnidades más importantes tomaban las *tabulas eburneas* que se hallaban sobre el altar y subían al atril para cantar el aleluya<sup>119</sup>.

En la segunda mitad del siglo X vienen a engrosar el tesoro otros dos marfiles muy hermosos, que no estaban destinados en origen a la catedral milanesa. Se trata de un díptico bizantino y la sítula del arzobispo Godofredo (974-979). El díptico, que puede ponerse en relación con la importación de marfiles bizantinos en Occidente promovida por la dinastía imperial otoniana, presenta ocho escenas cristológicas relacionadas con el ciclo de las doce fiestas litúrgicas mayores de la Iglesia oriental: Anunciación y Visitación, Natividad, Bautismo de Cristo y Presentación en el templo [primera ala], Crucifixión, Las Mujeres ante el sepulcro, el Descenso al limbo [Anástasis o Katastasis] y Encuentro de Cristo con las mujeres. Se trata del *Dodecaorton*, sobre el que incidiré más adelante.

La sítula fue confeccionada en previsión de la venida de Otón III a Milán para verter el agua lustral —del bautismo— sobre la cabeza del emperador y otras ceremonias litúrgicas previstas en el ceremonial, y ofrecida a la basílica donde el soberano habría sido recibido, según reza la inscripción que corre alrededor de la embocadura del recipiente, mandada grabar por Godofredo con ocasión de una visita de Otón II: «Vates Ambrosi Gothofredus dat tibi sanctae vas teniente sacram, spargendum, Cesare lympham». También se leen versos en los marcos de los arcos tomados del Carmen Paschale de Sedulio Scoto. Como Godofredo murió en septiembre de 979, antes de la visita del emperador (otoño de 980), la sítula fue a parar al tesoro de la catedral. En estos momentos existe un estrecho vínculo entre la casa imperial y Milán, en particular con la basílica de san Ambrosio, en la que Otón I se detuvo durante su segundo viaje a Italia,

<sup>119</sup> Marco Navoni, «I dittici eburnei nella liturgia», en *Eburnea Diptycha. I dittici d'avorio tra Antichità e Medioevo*, a cura di Maximiliano David (Studi storici sulla Tarda Antichità), Bari, 2007, pp. 309-310.

en 972. Estas actuaciones de los prelados milaneses deben de estar relacionadas con sus ambiciones y deseos de erigirse en candidatos para realizar la coronación regia, que debía de celebrarse en la basílica de san Ambrosio<sup>120</sup>.

La edad de oro de los encargos de objetos litúrgicos episcopales para la catedral se renueva durante los episcopados de Arnulfo II (998-1018) y Ariberto de Intimiano (1018-1045). La esplendorosa cruz procesional fue encargada por el primero para poner fin a la querrela que le había enfrentado al emperador a propósito de las ordenaciones episcopales de los sufragáneos, cuando Enrique II decidió deponer al obispo de Asti, Pedro (992-1005), para investir a Ulrico. La situación se resolvió en el verano de 1008 con la imposición de una penitencia pública y la donación de la cruz, que estaba todavía en uso en el siglo XV<sup>121</sup>. No muy diferentes fueron las circunstancias que rodearon la realización de la cruz de subdiácono de la catedral durante el episcopado de Ariberto de Antimiano, durante una dieta convocada en Roncaglia para apoyar a Enrique II, en presencia del mismo emperador, durante la cual Ariberto habría condenado la costumbre del obispo de Pavía de hacerse preceder de una cruz procesional, que solo correspondía a los metropolitanos. La sumisión del obispo de Pavía vendría ratificada con la donación, a título memorial, de la cruz al *secretarium* de Santa María.

Arnulfo II conocía directamente el ceremonial de la corte de Bizancio, donde había sido comisionado por el emperador Otón III para preparar su matrimonio con una princesa bizantina (1001-1002). El viaje de la legación había estado marcado por intercambios de regalos preciosos. Arnulfo se había despedido del emperador con «ineffabili thesauri argentique pondere honustum» y había recibido a su vez del *basileus* con «multis et magnis donis ex auro et gemmis» destinados al emperador y a su corte, regalos que, en el momento en que el cortejo regresaba al país, con la súbita muerte de Otón III (24 de enero de 1002), recalaron, al menos en parte, a poder del arzobispo milanés. Los más suntuosos encargos de Ariberto corresponden al campo de la orfebrería, y están relacionados con su poder político, acrecentado primero por el apoyo al emperador Enrique II y, posteriormente, a Conrado II el Sálico. El arzobispo acompañará a este último a Roma con motivo

---

<sup>120</sup> Roberto Cassanelli, «Los restos de un gran patrimonio arquitectónico», en *Año Mil. El arte en Europa, 950-1050*, Lunweg, Barcelona, 2000, pp. 35-48, sobre todo p. 36.

<sup>121</sup> Ernesto Brivio, *Il Crocifisso di Ariberto. Un mistero millenario intorno al simbolo della cristianità*, Silvana Editoriale, Milano, 1997.

de su coronación en 1027 y entonces obtendrá en reconocimiento de su supremacía sobre todos los prelados del reino.

La encuadernación del evangelario de Ariberto constituye una obra de primera categoría, realizada en dos momentos diferentes. El más antiguo corresponde a los comienzos de su mandato y puede estar relacionado con su propia ordenación episcopal (marzo de 1018). La segunda tapa, suntuosamente revestida de láminas de oro y filigrana, piedras preciosas y esmaltes, sería algo posterior y estaría motivada para enriquecer el objeto ya en uso, con ocasión de la ceremonia de la coronación de Conrado II como rey de Italia (primavera de 1026), en previsión de la cual Ariberto restaura el altar de oro de la catedral.

En el año 960 tuvo lugar un acontecimiento importante, que asumió casi un carácter simbólico de las relaciones políticas y culturales existentes entre Milán y los territorios transalpinos: el traslado de las reliquias de San Mauricio de Milán a Magdeburgo, en presencia de los más eminentes arzobispos alemanes, de los enviados del Papa y del arzobispo milanés, Waldperto. Magdeburgo era la *urbs regis*, con su palacio imperial y el convento de san Mauricio, de fundación imperial. Las dieciséis plaquetas que subsisten de las mucho más numerosas originariamente, adornaban objetos litúrgicos, quizá un púlpito, una cátedra o una puerta. Constituyen los restos de un encargo imperial entre 962, año de la coronación de Otón I, y 973, año de su muerte, a los talleres milaneses. La plaqueta con la dedicatoria, conservada en el Metropolitan Museum de Nueva York, representa un testimonio histórico. El emperador lleva la corona imperial de arco, que, con la ayuda de San Mauricio, ofrece a Cristo la maqueta de la catedral. El episodio se une a un hecho histórico, cuando Magdeburgo fue elevado a rango de sede arzobispal en 968, pero el hecho histórico está relacionado con la visión trascendente de Cristo, de acuerdo con la descripción de Isaías. Doce de las plaquetas son de carácter religioso y aluden a la misión evangélica de Cristo. Charles Little considera que las fuentes iconográficas se hallan no en el mundo carolingio, sino en iconos, códices y marfiles italo-bizantinos. Parece que la ejecución corrió a cargo de más de dos operarios del marfil, que actuaron, sin embargo, con una gran unidad estilística<sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> Liana Castelfranchi Vegas, «La Lombardía otoniana y Ariberto», en *Año Mil. El arte en Europa, 950-1050*, cit., pp. 88-107.

Para la celebración del culto hay que considerar varios componentes materiales, susceptibles de la siguiente clasificación: 1. *Lugares* dedicados a la palabra de Dios (ambón), la acción eucarística (mesa de altar), la presidencia (sede) y los fieles (cuerpo de la iglesia), además del baptisterio (lugar donde brota el agua de la fuente bautismal), el lugar de reserva de la Eucaristía. 2. *Vasos sagrados* destinados a contener el cuerpo y la sangre del Señor. 3. Los *objetos sagrados*, que albergan los santos óleos y el crisma. 4. Otros *objetos litúrgicos*. Los monasterios disponían de habitaciones para guardar los objetos litúrgicos. Los de uso no corriente se conservaban en el *skeuophylakion* —sala de vasos. El *diakonikon* correspondía a la sacristía, al sur del ábside, donde se guardaban los objetos de uso diario. En ellos se fabricaban primorosas obras artísticas con carácter litúrgico; Alice-Mary Talbot distingue: libros iluminados, iconos, vasos litúrgicos y textiles<sup>123</sup>. El estilo de la orfebrería religiosa no es variado; sus formas parecen haber sido constantes desde el siglo IX al XII, destacando, entre las piezas conservadas, las cruces de altar o procesionales, los cálices, patenas, asteriscos, candelabros, iconos, iconos con revestimientos de orfebrería, cubiertas y, sobre todo, relicarios de todas clases, que deben frecuentemente al contenido el haber llegado a nosotros.

Los muros de las iglesias se cubrían de pinturas, que servían de enseñanza a los fieles, cuya participación en el culto era puramente pasiva<sup>124</sup>. Las pinturas de la iglesia de San Lucas de Fócida se leen desde la bóveda del edificio, presidida por la figura de Cristo Pantocrátor; cerca de Él se desarrollan los principales episodios de su vida, mientras personajes del Antiguo Testamento o la vida de la Virgen se disponen en un nivel inferior y los Padres de la Iglesia, primeros responsables de la liturgia y su aplicación, están representados más abajo. El denso programa iconográfico de las pinturas de la iglesia de Decani (1327) es tal vez el conjunto más completo referido al año litúrgico. Se han dedicado cuarenta y seis escenas al Génesis, cuarenta y tres al ciclo de la Pasión y, lo que resulta más ilustrativo, el calendario con una escena para cada día del año<sup>125</sup>. Se trata de la perfecta asociación de iconografía y liturgia. Mientras las pinturas de la pasión plasman el desarrollo de la misma en el tiempo litúrgico correspondiente, el

<sup>123</sup> Alice-Mary Talbot, «Byzantine Monasticism and the Liturgical Arts», en *Perceptions of Byzantium and its Neighbors (843-1261)*, The Metropolitan Museum, Nueva York, 2000, pp. 22-39.

<sup>124</sup> Ángela Franco Mata, «Un arte para la liturgia», en *Bizancio en España...*, cit., pp. 210-221.

<sup>125</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., pp. 208-209.

Génesis se asocia a las lecturas bíblicas de la Vigilia Pascual<sup>126</sup>. Las pinturas de la iglesia del monasterio de Lesnovo (1341), que datan de 1349, presentan una completa serie de escenas del Antiguo y Nuevo Testamento<sup>127</sup>. En la capilla de la Martorana, anterior a 1148, de las doce fiestas parece ser que solamente hubo cuatro, referentes a la Virgen y a Cristo: La Anunciación, en el muro oeste, como en la Capilla Palatina, con la Virgen sentada en lugar de pie; en el muro opuesto, la Presentación; en la bóveda al oeste del cuadrado central de la Natividad, la Adoración de los Magos y la Dormición. Por la fecha parece seguro que el equipo de musivaras que trabajó en la Capilla Palatina y en Cefalu trabajó también en la Martorana<sup>128</sup>. Sicilia y Venecia constituyen sendos enclaves del mundo bizantino en Occidente. La Capilla Palatina de Palermo fue iniciada a partir de 1130, y su extraordinaria serie de mosaicos en la bóveda y soportes están fechados por una inscripción de 1143. Además de escenas de las doce fiestas debidas, según Talbot Rice, probablemente a artesanos griegos, figuran los tres Padres de la iglesia: San Gregorio, Basilio y Juan Crisóstomo<sup>129</sup>. Algo posterior a estos conjuntos pero anterior a 1180 es el de Monreale, de una belleza esplendente<sup>130</sup>.

La separación del clero y el pueblo se materializa en las propias barreras en el interior de las iglesias. Antes del siglo XIII, solo un sencillo tabique o cancel de escasa altura separaba el santuario de la nave del templo. En el altar se celebraba la Eucaristía, que el pueblo contemplaba desde las naves donde se colocaba. A partir de mediados del siglo XIII y en el siguiente, se comienza a levantar entre el santuario y la nave del *templón*, verdadero muro de separación, que hace invisibles para el pueblo gran parte de las ceremonias litúrgicas.

Las doce grandes fiestas religiosas o Dodecaorton constituyen una referencia iconográfica permanente en el mundo bizantino, donde ocupan un lugar de

<sup>126</sup> Para este tema en Occidente, vid. Ángela Franco Mata, «La cerca exterior del coro de la catedral de Toledo», *Toletum*, 1987, donde se analizan las relaciones con la Haggadah de Sarajevo; Id. «Los relieves góticos de Santa María de Pontevedra, la cerca exterior del coro de la catedral de Toledo y la liturgia de la Vigilia Pascual», *XXIII Ruta Cicloturística del Románico Internacional*, 6 febrero-19 junio de 2005, Fundación Cultura Rutas del Románico, Pontevedra, 2005, pp. 186-192.

<sup>127</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., p. 210.

<sup>128</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 288, figs. 229, 230.

<sup>129</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., pp. 162-164.

<sup>130</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., pp. 291-292.

honor los mosaicos y los iconostasios<sup>131</sup>. Ejemplos destacados son los mosaicos de la iglesia del monasterio de Nea Moni en Quíos, que retratan en la cúpula, que reposa sobre ocho arcos apechinados, las doce escenas —con alguna variante<sup>132</sup>. Larga sería la relación de este conjunto iconográfico, pues es inherente a la iconografía vinculada con la liturgia. Las Doce Fiestas son: Anunciación, Natividad, Presentación en el templo, Bautismo, Transfiguración, Resurrección de Lázaro, Entrada en Jerusalén, Crucifixión, Resurrección (la Resurrección de Adán y Eva de la tumba, en el episodio del descenso a los infiernos), Ascensión y Pentecostés, junto a la Asunción de la Virgen. Algunos iconos pintados en el Monte Sinaí, fechados en el siglo x, incluyen dicha composición. Se ha supuesto un origen constantinopolitano y se ha incluido el retrato de Constantino VII. Conviene enfatizar el hecho de la gran importancia adquirida por dicho tema iconográfico en el siglo XI.

En muchos paneles del Monte Sinaí se representan las Doce Fiestas distribuidas en forma de díptico o con series completas de santos para un mes concreto, en series de doce. Estos iconos a modo de calendarios, que reflejan menologios



Placa de esteatita, catedral de Toledo.

contemporáneos, pueden llevar también el reverso pintado con escenas de la vida de Cristo, siendo en parte litúrgicas y en parte narrativas<sup>133</sup>. Seis escenas en cada hoja figuran en un mosaico en forma de díptico del tesoro de la catedral de Florencia, obra de comienzos del siglo XIV, perteneciente a la época de los emperadores Paleólogos<sup>134</sup>. Es frecuente en cruces de variados materiales, tanto

<sup>131</sup> *El arte del icono búlgaro de los siglos IX al XIX*, exposición Museo Arqueológico Nacional 10 octubre-12 de noviembre de 1989, Ángela Franco y Kostadinka Paskáleva (coords.), Madrid, 1989; Gaetano Passarelli, *Icone delle dodici feste bizantine*, Jaca Book, Milán, 2000 (1ª ed. 1998); Ángela Franco Mata, «Iconostasio e iconos», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 21-22-23 (2003-2004-2005), pp. 91-130.

<sup>132</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., p. 96.

<sup>133</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., pp. 238-239.

<sup>134</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 332, figs. 274-275; David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., p. 235, fig. 220.

en marfil<sup>135</sup>, como en metal y otras materias inorgánicas, como la placa de esteatita atesorada en la catedral de Toledo<sup>136</sup> o el relieve con la Dormición, conservado en el Kunsthistorisches Museum de Viena<sup>137</sup>. Eventualmente se reduce su número, como la placa ebúrnea rusa del tardío siglo XVII, actualmente en la Walters Art Gallery. La placa toledana es una obra prodigiosa, escasamente conocida por la crítica foránea. Se divide de forma ortogonal en doce compartimentos iguales separados por una estrecha moldura lisa, realizándose la lectura en orden descendente de izquierda a derecha en filas de tres —Anunciación, Natividad, Presentación; Bautismo de Cristo, Transfiguración, Resurrección de Lázaro; Entrada en Jerusalén, Crucifixión, Resurrección; Ascensión, Pentecostés, Dormición. Se completa con un remate de perfil en arco con un Juicio Final. Se ha llamado la atención sobre dos extremos, el personaje semiechado bajo el Crucificado, identificado con el Hades, y con el Cosmos el situado en la escena de Pentecostés<sup>138</sup>.

Talbot Rice vincula la talla en esteatita con la época de los Comnenos, debido a la interrupción del comercio oriental, al escasear los marfiles, como consecuencia de los avances turcos en Asia Menor tras la batalla de Manzikert en 1071. Además de los relieves indicados, en el Museo Bandini de Fiesole se conserva una delicadísima representación de San Miguel, en este material, que evoca piedras semipreciosas<sup>139</sup>. Muy hermoso es el relieve con la Etimasia, en el Museo del Louvre. Perviven restos de la pátina dorada que la recubría, adorno empleado también en los marfiles. Otros materiales modestos se emplean ahora en el arte mueble, como iconos de pequeño tamaño —icono de San Procopio, San Demetrio y San Néstor, monasterio de Santa Catalina, Monte Sinaí<sup>140</sup>.

<sup>135</sup> Jr. Richard H. Randall, *Masterpieces of ivory from the Walters Art Gallery*, Baltimore, 1985, p. 130, n. 204-206.

<sup>136</sup> Medidas: 8 x 18 cm. Conde de Cedillo, *Catálogo monumental y artístico de la Catedral de Toledo*, con Introducción y notas de Matilde Revuelta Tubino, IPIET, Toledo, 1991, p. 159, fig. 313.

<sup>137</sup> Dentro de este contexto estilístico se hallan dos relieves de esteatita, un panel tallado con una cacería de jabalí, en el Victoria and Albert Museum, cfr. John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., pp. 248-249, figs. 195-197.

<sup>138</sup> Julio Martín Sánchez, «Icono de las Doce Fiestas», en *Bizancio en España...*, cit., pp. 242-243.

<sup>139</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., p. 128, fig. 118.

<sup>140</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., p. 129, fig. 119.

La orfebrería religiosa está elaborada generalmente con finalidad litúrgica, abundando los relicarios, crucifijos, cubiertas de códices, altares portátiles, además de los vinculados al poder imperial, los *regalia*. La Eucaristía es la celebración litúrgica por excelencia. En ella se realiza el memorial sacrificial en el que se perpetúa el sacrificio de la cruz y se ofrece el banquete sagrado de la comunión en el Cuerpo y la sangre del Señor. El cáliz es el vaso sagrado que sirve para contener el vino mezclado con agua que se convierte en la sangre de Cristo durante la celebración del sacramento de la Eucaristía. Su nombre deriva del latín *cáliz*, y ha recibido también los nombres de «vaso del Señor», «copa mística» y «vaso místico». El origen se remonta hasta la liturgia del Antiguo Testamento. Los relatos neotestamentarios de la institución eucarística refieren que Cristo ofreció su Sangre a los apóstoles en una copa o cáliz. Asimismo las primeras comunidades cristianas emplearon el cáliz en sus reuniones en las casas particulares para la fracción del pan. Los cálices bizantinos de los primeros siglos presentan una estructura derivada, sin duda, de estilos anteriores. Así parece demostrarlo el soberbio ejemplar de *The Cloisters*, del siglo VI, cuya copa está recorrida por rica decoración de la simbólica hojarasca de vid.

El cáliz forma conjunto con la patena, siendo ambos los vasos sagrados usados en el rito eucarístico. La patena sirve para contener el pan que se convierte en el cuerpo de Cristo durante la celebración del sacramento. Su nombre deriva del latín *patere*, atendiendo a su forma abierta y aplastada. Aunque lo más frecuente son las patenas sencillas, con simple decoración de una cruz y borde más o menos historiado, algunos ejemplares bizantinos resultan de una riqueza iconográfica muy superior al mundo occidental. Tales son dos patenas del reinado de Justino II y datables, por lo tanto, entre 565 y 578<sup>141</sup>. Según Talbot Rice, el artífice debió de formarse en Siria, a juzgar por el estilo, aunque los sellos demuestran que en realidad trabajaba en los talleres imperiales de la capital. Margaret Ross estima que son obras constantinopolitanas. Se trata de las dos patenas que forman parte de dos conjuntos litúrgicos formados por el cáliz, la patena y el *flabellum*. Uno de dichos conjuntos se conserva en la Dumbarton Oaks, y el otro, formado por cuatro objetos, en el Museo de Estambul. Ambos grupos y un cáliz en el British Museum pertenecieron al mismo conjunto. El grupo de la Dumbarton Oaks de

---

<sup>141</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 257.

Washington procede de Riha, cerca de Alepo (Siria)<sup>142</sup>. El compañero, cuya patena es de ejecución más delicada, fue hallada en Stuma, se conserva en el Museo Arqueológico de Estambul, junto con un *flabellum*. El borde de esta última está recorrido por círculos, mientras en la compañera corre la inscripción, que traducida dice así: «Por la paz del alma de Sergia (hija) de Juan, y de Teodosio, y por la salvación de Megalos y Nonnos y sus hijos». Lo más interesante es la escena representada, la comunión de los apóstoles bajo las dos especies, recibida de manos del propio Cristo, cuya figura se desdobra para aparecer en ambas escenas. Está detrás del altar, ofreciendo su cuerpo y su sangre simultáneamente a los dos grupos de los apóstoles, en pie a uno y otro lado del altar. Las figuras, mantel y vasos, así como parte del fondo arquitectónico están dorados. Aunque se habla del *flabellum* como objeto autónomo, se utilizaba al parecer siempre en pareja, estando constituidos de esta forma. Aunque originariamente se empleaban para espantar las moscas en la eucaristía, su uso fue paulatinamente relegado a las procesiones.

La iconografía de la comunión de los apóstoles de manos de Cristo no es privativa de los vasos sagrados; también figura en el arte monumental, como los mosaicos situados a ambos lados de un ciborio en Santa Sofía de Kiev, mandada construir por Yaroslav (1019-54), hijo de Vladimir Sviatoslavovich, gran príncipe de Kiev (978-1015)<sup>143</sup>. El tema pervive en siglos posteriores, como en la pintura mural de la iglesia de la Borogodica Ljeviska, de Prizren, de entre 1306 y 1309<sup>144</sup>, así como en la llamada dalmática de Carlomagno, de mediados del siglo XIV, en el tesoro de San Pedro, en el Vaticano. Se trata de un *sakkos*, una de las obras del arte paleólogo, realizada en oro, plata y bordado de seda<sup>145</sup>.

En Occidente la *Maiestas Domini* figura eventualmente rodeada del Tetramorfos, como en una patena románica de Colonia, que forma conjunto con el cáliz, cuya copa está recorrida por el apostolado, en el cáliz de Salzburgo, de hacia 1160/1170, actualmente en el Kunsthistorisches Museum de Viena, así como en el cáliz procedente del monasterio de Wilpen, pues la identificación con profetas

<sup>142</sup> *Handbook of the Byzantine Collection*, cit., p. 17, n. 6; Marvin C. Ross, *Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection*, Dumbarton Oaks Collection/Trustees for Harvard University, Washington, 1962, pp. 10-17, n. 9-11.

<sup>143</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 112, fig. 359.

<sup>144</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 345, fig. 282.

<sup>145</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., pp. 359-360, fig. 296.

o patriarcas me parece errada<sup>146</sup>. En la liturgia mozárabe la patena está formada por una serie de círculos alusivos a las fiestas litúrgicas. La Santa Cena en el centro y decoración extremadamente sencilla está representada en una patena bizantina de ónice, del siglo X u XI, que pasó a engrosar la Colección Stoclet de Viena<sup>147</sup>. Durante estos siglos, cálices y patenas, que formaban juego, eran fabricados normalmente en materiales nobles, oro y plata dorada, que constituían el cuerpo central de la obra. Se enriquecían con piedras preciosas, evocación del lapidario de San Juan en la visión de la Jerusalén celeste<sup>148</sup>. En el cáliz de Wilpen se ha observado una fuerte influencia bizantina, así como relaciones con el arte inglés<sup>149</sup>. En mi opinión, no resulta aventurada la evocación de dos cálices de ónice y serpentina, en el tesoro de San Marcos de Venecia, en el que se contabilizan 32<sup>150</sup>. Beckwith los relaciona con el mecenazgo imperial de Romano II (959-63) por los esmaltes engastados en oro adornados con perlas y piedras e inscripciones probablemente alusivas a él<sup>151</sup>. El cáliz de Wilpen ostenta un programa iconográfico completado con el de la patena. Varios episodios del Antiguo Testamento, a partir de la creación, concluyen con otros de la vida de Cristo, desde la Anunciación a la Crucifixión; se trata, en mi opinión, de la representación sintética del Credo, programa que perdura en la orfebrería gótica —cáliz de Estrasburgo<sup>152</sup>.

Incensarios, navetas, candelabros, píxides, con bellísimos ejemplares ebúrneos<sup>153</sup> y eventualmente con forma de palomas, son otros tantos objetos litúrgicos, diseminados actualmente en colecciones y museos de todo el mundo. Las lámparas fueron utilizadas con extraordinaria profusión. Para el monasterio del Pantocrátor en Constantinopla, fundación del emperador Juan II Commeno (1118-1143), se han contabilizado treinta lámparas para la iglesia Eleousa, que

<sup>146</sup> *Katalog der Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe. I. Teil. Mittelalter*, Kunsthistorisches Museum, Viena, 1964, pp. 27-29, n. 70, fig. 7.

<sup>147</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., p. 114, ilustr. 102.

<sup>148</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., pp. 114-115.

<sup>149</sup> *Katalog der Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe. I. Teil. Mittelalter*, cit., pp. 25-27, n. 69, fig. 6.

<sup>150</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., p. 112, fig. 97.

<sup>151</sup> John Beckwith, *Arte paleocristiano y bizantino*, cit., p. 229, fig. 178.

<sup>152</sup> Ángela Franco Mata, *Esmaltes y marfiles medievales y renacentistas en España*, versión castellana y alemana, *Kostbarkeiten aus Mittelalter und Renaissance*, Aquisgrán, 7 mayo-8 junio de 1997, AFINSA, Madrid, 1997, [Catálogo exposición].

<sup>153</sup> Janice Durand, «Deux pyxides, Musée du Louvre», en *Byzance...*, cit., pp. 82-83, n. 32.

debían lucir en la siguiente disposición: una en la concha; otra en el área del *sythronon*; cinco delante de los iconos; una bajo la cúpula; una en cada uno de los tres ábsides; siete en medio del iconostasio mayor; tres en cada uno de los dos laterales; una en cada una de las tres bóvedas y tres en cada nártex. A estas hay que unir varias más para procesiones, la Eucaristía y otras celebraciones.

La celebración de la liturgia precisaba libros de variado carácter y naturaleza. Los códices destinados a tal fin eran de distinta calidad y, eventualmente, tenían cubiertas de materiales nobles, sobre todo plata, como la placa de plata dorada realizada en Constantinopla, hacia 570, actualmente en el Dumbarton Oaks<sup>154</sup>. El *Eucologios* —Sacramentario en el mundo occidental— era el libro para uso del obispo y del sacerdote, que contenía las oraciones presidenciales variables y los prefacios de cada fiesta. Era leído por el celebrante. Los homilarios recogían las homilías, ejemplo de lo cual es el códice de las *Homilías* de San Gregorio Nacianceno, el manuscrito bizantino que en mejores condiciones nos ha llegado. En la visión de Ezequiel el profeta aparece acompañado de un ángel, que sigue fielmente el modelo clásico, como corresponde a la época de su ejecución el periodo iconoclasta. Fueron realizadas para el emperador Basilio (867-,886). Otras ilustraciones corresponden a la Resurrección de Lázaro y a la Entrada de Cristo en Jerusalén<sup>155</sup>. Una copia de las *Homilías* de San Juan Crisóstomo, ilustradas en Constantinopla entre 1078 y 1081 (¿?) se conserva en la Biblioteca Nacional de París. Es uno de los manuscritos más célebres del arte bizantino, que se abre con la imagen solemne del emperador Nicéforo III Botaniato (1078-1081), identificado por la inscripción, y tres ilustraciones más sobre fondo de oro, una de las cuales representa al emperador entre San Juan Crisóstomo y San Miguel<sup>156</sup>. Muy hermosas son las ilustraciones de las *Homilías* de Santiago Kokkinobafos, sobre la Virgen, de 1208, conservadas en la Biblioteca Nacional de París<sup>157</sup>.

El evangeliario, que era leído por el subdiácono, por el diácono o el mismo sacerdote, es un libro de uso cotidiano. Muy hermoso es el Evangeliario de Ros-

<sup>154</sup> *Handbook of the Byzantine Collection*, cit., p. 20, n. 70.

<sup>155</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., pp. 79-80; M.O.G., «Grégoire de Nazianze, Homélie, Musée du Louvre», en *Byzance...*, cit., pp. 346-348, n. 258.

<sup>156</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., p. 122, fig. 112; Jannic Durand, «Saint Jean Chrysostome. Homélie», en *Byzance...*, cit., pp. 360-361, n. 271.

<sup>157</sup> Robin Cormack, *Byzantine Art*, cit., p. 162, fig. 87.

sano, llamado *Códice Púrpura*, conservado en la catedral. Se realizó en la zona occidental de Asia Menor o, quizá, incluso en la misma Constantinopla en el siglo VI. Se trata de uno de los primeros ejemplos de estilo bizantino más auténtico. La escena de la Entrada en Jerusalén es bellísima; marca modelo que seguirán numerosas versiones posteriores desde entonces hasta los siglos XIII o XIV. Las figuras campean sobre el fondo de la misma forma que en el pavimento de mosaico del gran palacio de Constantinopla<sup>158</sup>. En la biblioteca pública de Siena se conservan actualmente unas cubiertas de evangelario atribuibles a los siglos X u XI, repujadas en oro con abigarrada decoración de esmaltes y piedras preciosas engastadas en tupidas filigranas<sup>159</sup>. Los pintores armenios destacaron en el campo de la iluminación de manuscritos. Sirvan de ejemplo los cuatro folios de los Evangelios, en la biblioteca de Matenadarn (Matenadarna 2374), en Erevan, con la Anunciación de Zacarías, la Anunciación de la Virgen, la Adoración de los Magos y el Bautismo de Cristo, atribuidas al siglo VI. Los Evangelios de Echmiadzin datan del año 989, donde, además del Sacrificio de Abraham, se incluyen las tablas del canon y otras escenas bíblicas<sup>160</sup>. Los Tetraevangelios recogen los escritos de los cuatro evangelistas. Sirven de ejemplo uno constantinopolitano, de la segunda mitad del siglo X, conservado en la Biblioteca Nacional de París (gr. 70), y otro de mediados del siglo XII (gr. 74)<sup>161</sup>.

El *Salterio* es el códice que contiene los Salmos, que forman una parte importante de los diversos rezos. Constituyó el fondo esencial de la oración de las horas, tanto si se trata de la liturgia popular como de la de los monjes. La importancia conferida al salterio testimonia la convicción de la Iglesia, tan fuertemente expresada por los Padres, de que los Salmos son la voz de Cristo y de su cuerpo místico, oración del Señor a su Padre, oración del pueblo de Dios a su Señor<sup>162</sup>. El Salterio de París, del siglo X, Biblioteca Nacional (gr. 139), pertenece al grupo denominado de los salterios «aristocráticos», porque sus pinturas en el frontispicio o a

<sup>158</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., pp. 54-55.

<sup>159</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., p. 114, ilustr. 99.

<sup>160</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., pp. 148-149.

<sup>161</sup> M.O.G., «Tetraevangile, Musée du Louvre», en *Byzance...*, cit., pp. 352-355, n. 263, 265.

<sup>162</sup> Aimé Georges Martimort, «Estructura y leyes de la celebración litúrgica», en *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, 2ª versión castellana actualizada y aumentada del original francés (1ª ed. 1984), Herder, Barcelona, 1992, pp. 167-168.

página completa se diferencian de los salterios monásticos con ilustraciones marginales. Sus miniaturas fueron copiadas de un manuscrito antiguo, respetando lo más posible la manera clásica del modelo. David componiendo los salmos es identificable con Orfeo y tras él se figura una musa. Se ha utilizado la personificación de una montaña para representar el fenómeno de la naturaleza de acuerdo con fórmulas de personificaciones clásicas. La Oración de Isaías incluye la figura femenina, que personifica a la Noche<sup>163</sup>. Constituye una referencia más de las evocaciones artísticas del mundo clásico al que ya me he referido. El emperador Basilio II encargó la realización de un gran salterio, aunque solo contiene dos páginas de ilustraciones, una de ellas con seis escenas de la vida de David y la otra con el retrato del emperador ataviado con traje militar, vencedor de los búlgaros; se conserva en la Biblioteca Marciana de Venecia<sup>164</sup>.

La magnificencia de los manuscritos bizantinos caló en el arte occidental. Se aprecia un sustrato bizantino en los *scriptoria*. El grupo de Liuthar, de Reichenau, llamado así por el nombre del escriba que aparece en el frontispicio del Evangelionario producido en torno al 990, contiene un radicalismo abstracto que se acentuará en los códices elaborados después del primer tercio del año Mil. Los códices miniados para Otón III contienen un sustrato bizantino que transforma la ilustración en algo sumamente original, en términos del estilo pictórico de esta cultura imperial y testimonio de síntesis entre Oriente y Occidente, característica del arte ottoniano. Sirva de ejemplo la ilustración a doble página de dicho códice que ofrece Liuthar al emperador, que se encuentra en el tesoro de la catedral de Aquisgrán<sup>165</sup>.

La grandiosidad y magnificencia de las artes suntuarias salidas de los talleres de Constantinopla ha eclipsado los talleres de otras ciudades del imperio. Dicha circunstancia viene motivada por la importancia de la capital. La estructura muy centralizada del estado bizantino explica en parte este fenómeno. De hecho, el renacimiento macedonio del siglo X es esencialmente constantinopolitano: las piezas más suntuosas están ligadas a encargos del emperador, de la corte, del

<sup>163</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., pp. 78-79, ilus. 65, 66; M.O.G., «Psautier avec commentaire, dit Psautier de Paris, Musée du Louvre», en *Byzance...*, cit., pp. 350-351, n. 261.

<sup>164</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., pp. 100-102.

<sup>165</sup> Liana Castelfranchi Vegas, «“Reichenau” y la miniatura ottoniana», en *Año Mil. El arte en Europa, 950-1050*, cit., pp. 49-72, figs. 45-46.

patriarca o de los altos oficiales: la cruz relicario de Maastrich, en Roma, lleva el nombre del emperador Romano, cálices imperiales, de los patriarcas o del patricio y logoteta Sisinio del tesoro de San Marcos de Venecia. Sin embargo, a partir del siglo XI y sobre todo del XII, el arte bizantino se expande ampliamente. Es entonces cuando se puede percibir la existencia probable de talleres dispersos por la periferia del imperio, en Bulgaria<sup>166</sup>, Georgia o Italia. Georgia destacó en la orfebrería y esmaltes, de los que se conservan numerosos iconos, cubiertas de libros de metal, en el Museo de Tbilisi, obras comprendidas entre los siglos IX y XVIII. El icono de Khakhuli es una de las piezas más representativas, con esmaltes de los siglos IX y XII, georgianos y bizantinos —la Crucifixión, Constantino y Santa Elena y los retratos de Miguel Ducas y la emperatriz (1071-1078)<sup>167</sup>. A talleres del sur de Italia, concretamente a Sicilia, pertenece la cruz-relicario de plata dorada, filigrana, oro y esmaltes, conservada en la Curia Arzobispal de Cosenza, y también parece la del Museo de Bellas Artes de Dijon, perteneciente sin duda a un relicario de la Vera Cruz del tipo de los indicados del Museo del Louvre<sup>168</sup>, la primera de comienzos del siglo XII y la segunda de fines del siglo XII o de hacia 1200.

---

<sup>166</sup> De Bulgaria o Rumanía parece que procede la cruz de oro de reciente adquisición por el Estado para el Museo Arqueológico Nacional, n. inv. 2008/168/3, datada entre los siglos VI y VII, en la que se detecta influencia bizantina.

<sup>167</sup> David Talbot Rice, *El arte de la época bizantina*, cit., pp. 153-157, ilustr. 145.

<sup>168</sup> Jannic Durand, «Croix-reliquaire de la Vraie Croix», en *Byzance...*, cit., pp. 340-341, n. 255.

# **DIEGO GELMÍREZ Y LOS INICIOS DEL ROMÁNICO EN GALICIA**

**Ramón Yzquierdo Perrín**

Universidade da Coruña



## I. INTRODUCCIÓN HISTÓRICA

Diego Gelmírez<sup>1</sup> tuvo un destacado protagonismo en los comienzos y desarrollo de la arquitectura y arte románicos en Galicia tanto por los cargos que desempeñó como por el complejo momento en que vivió, además de por sus hábiles relaciones con los reyes leoneses, y el fluido entendimiento con Roma y la poderosa abadía borgoñona de Cluny. Tal cúmulo de circunstancias y su singular aptitud para seguir siempre el mejor camino propiciaron que su personalidad haya sido irrepetible en nuestra historia.

Cuando Europa rebasa el año mil, temido e incierto para quienes eran conscientes del momento que vivían, la coyuntura económica y social de buena parte de los nacientes países les permite compartir unos principios comunes sobre los que nacen y se desarrollan nuevas concepciones ideológicas que en el terreno artístico se identifican con el estilo románico. Un contemporáneo, el monje Raúl Glaber, recogió en su *Historia*<sup>2</sup> cómo lo percibieron y vivieron los habitantes de amplias zonas de Europa:

Se aproximaba ya el tercer año después del Mil cuando en el mundo entero, pero sobre todo en Italia y en las Galias, se renovaron los edificios de las iglesias; aunque la mayoría, bien construidas, no lo habrían necesitado, sin embargo cada pueblo cristiano rivalizaba con el otro por disfrutar de la más armoniosa. Era como si la propia tierra, sacudiéndose para despojarse de la vejez, se revistiera de un cándido manto de iglesias. En esa época, los fieles embellecieron casi todas las catedrales, todos los monasterios de los distintos santos e incluso los más pequeños oratorios de campo.

---

<sup>1</sup> A este personaje excepcional se han dedicado, entre otras publicaciones: M. Murguía.- *D. Diego Gelmírez*. Coruña, 1898; X. Adrio.- *Diego Gelmírez. Reino de Galicia. Siglos XI y XII*. Barcelona, 1978; G. Biggs.- *Diego Xelmírez*. Xerais. Vigo, 1983; R. Otero Pedrayo.- *Gelmírez o el genio afectuoso, creador y humorista del tiempo románico. Vida y glosas a su vida*. Xunta de Galicia. Santiago, 1991. E. Montaña.- *Diego Gelmírez. Báculo de gloria en Compostela*. Nigra Trea. Vigo, 2007.

<sup>2</sup> R. Glaber.- *Historias del primer milenio*. Edición revisada, introducción, traducción y notas J. Torres Prieto, CSIC, Libro III, Capítulo IV. Madrid, 2004, pp. 154-157. Este fragmento, solo en español, puede consultarse también en: J. Yarza Luaces *et al.*- *Arte Medieval II. Románico y Gótico*. Gustavo Gili. Barcelona, 1982, pp. 106-107.

Estas frases pueden aplicarse a Galicia, pero mucho después, cuando buena parte del románico europeo estaba construido ya que las primeras manifestaciones de tal estilo se levantaron en el último cuarto del siglo y no se extendió por toda su geografía hasta mediados o, mejor, segunda mitad del siglo XII. Las razones de tan prolongado retraso son múltiples y merecen ser consideradas. Galicia, por su situación en Europa, es una región periférica de una península también periférica, por consiguiente, alejada de los lugares en los que se levantaron los primeros edificios románicos. Por el contrario, los condados y principados catalanes, incluidos en la Marca Hispánica carolingia, se beneficiaron de ello y muy pronto se construyeron iglesias y monasterios románicos<sup>3</sup>.

Sin embargo, en los inicios del siglo XI Galicia todavía restañaba las heridas causadas por la devastadora razia capitaneada por Almanzor<sup>4</sup> en el verano del año

<sup>3</sup> De las muchas publicaciones relativas a la arquitectura románica catalana destaca, en especial: J. Puig y Cadafalch, A. de Falguera y J. Goday y Casals.- *L'Arquitectura románica a Catalunya*. Vs. I-II-III. 1 y III. 2. Institut d'Estudis Catalans. Barcelona, 1909-1918. Edición facsímil. Barcelona, 2001. Existen, también, estudios posteriores de ámbito comarcal, tipológico o monográfico. En la colección «Zodiaque», traducidos al español: E. Junyent.- *Cataluña 1 y 2. La España románica*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1980. AA.VV.- *El romànic i la Mediterrània. Catalunya, Toulouse i Pisa 1120-1180*. MNAC. Barcelona, 2008.

<sup>4</sup> La *Historia Silense* se refiere a esta razia con palabras certeras y concisas: «pervenit ad partes maritimas occidentales Hispaniae. Gallaeciae Civitatem, in qua corpus Beati Jacobi Apostoli tumulatum est, destruxit. Ad sepulcrum vero Apostoli, ut illud frangeret, ire disposuerat; sed territus rediit: Ecclesias, Monasterio, Palatia fregit, atque igne cremavit. Aera MXXXV», es decir: llegó a las costas marítimas occidentales de España, y la ciudad de Galicia en la que está el sepulcro del Apóstol Santiago la destruyó. Cuando se disponía, arrastrado por la ira, a destruir el sepulcro del Apóstol tuvo miedo, aunque destruyó e incendió las iglesias, monasterios y palacios. Ocurrió en la Era 1035, año 997. Véase: E. Flórez.- *España Sagrada*. T. XVII. *De la Santa Iglesia de Orense*. 2ª edic. Madrid, 1789, p. 301. 3ª edic. Revista Agustiniiana. Guadarrama, 2005, p. 289. *Historia Silense*. Edición crítica e introducción J. Pérez de Urbel y A. González Ruiz-Zorrilla. CSIC. Madrid, 1959, p. 172. Por su parte, la *Historia Compostelana* se refiere a este episodio en términos similares, aunque atribuye la venida del caudillo musulmán a Rodrigo Velázquez, padre del obispo Pedro de Mezonzo, y otros señores de esta tierra. Según una secular leyenda, la destrucción de Santiago provocó una mortal disentería a muchos de los atacantes, entre ellos al propio Almanzor, que murió en Medinaceli. *Historia Compostelana*. Edic. latina: E. Flórez.- *España Sagrada*. T. XX. *Historia Compostelana*. Madrid, 1765, p. 14. Edic. española: E. Falque, Akal. Madrid, 1994, p. 75. A. López Ferreiro.- *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago*. T. II. Santiago, 1899, pp. 411-419. Acerca de la muerte de Almanzor en 1102, quizá por las heridas sufridas en la batalla de Calatañazor, véase, entre otros: P. Aguado Bleye.- *Manual de Historia de España*. T. I. Espasa Calpe. Madrid, 1963, p. 489. J. Barreiro Somoza.- *El señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela (Siglos IX-XIII)*. La Coruña, 1987, pp. 95-104. V. Almazán.- «Las últimas campañas de Almanzor en la obra de Alfonso X». En *Santiago-Al-Andalus. Diálogos artísticos para un milenio. Conmemoración del milenario de la restauración de la ciudad de Santiago tras la razzia de Almanzor (997-1997)*. Xunta de Galicia. Santiago, 1997, pp.

997, que culminó con la destrucción e incendio del burgo de Santiago. Según la *Historia Compostelana*: «El rey [Bermudo II] [...] vino a nuestra ciudad [Compostela] con intención de verla y junto con el mismo obispo don Pedro y con la ayuda de Dios restauró la iglesia del Apóstol que encontró derrumbada. Tras consagrar la iglesia después de la restauración, el obispo Pedro se durmió en el Señor» el diez de septiembre<sup>5</sup> de 1103.

La exposición de las costas y poblaciones gallegas a los ataques de piratas normandos<sup>6</sup> y los problemas a los que tuvieron que enfrentarse los reyes de León Alfonso V y Bermudo III hace que la situación de Galicia durante el primer tercio del siglo XI, período en el que tendría que haberse iniciado el arte románico, no sea propicia. Tampoco contribuía el comportamiento de algunos obispos que entonces rigieron la diócesis de Iria-Compostela, basta repasar la *Compostelana*<sup>7</sup> para percatarse de que sus intereses eran otros.

Con el nombramiento de Cresconio para la sede de Iria-Compostela en 1137 comienza una etapa que elogia la *Compostelana*: «nacido de nobilísimo linaje, resplandeció con la luz de tanta nobleza que, con el notable valor de su ejército, acabó por completo con los normandos que habían invadido esta tierra y construyó muros y torres para proteger la ciudad de Compostela», también levantó una iglesia dedicada a santa María y las torres de Oeste, «para defensa de la Cristiandad»<sup>8</sup>. Al tiempo que Cresconio alejó el azote normando, Fernando I

190-195. M. Recuerdo Astray.- «La campaña de Almanzor contra Santiago de Compostela el año 997». En *Galicia románica e gótica. Galicia terra única*. Xunta de Galicia. Ourense, 1997, pp. 148-153.

<sup>5</sup> A. López Ferreiro.- Ob. y t. cit., pp. 427-430; J. Fernández Alonso.- «Pietro di Mezonzo, vescovo di Compostella». *Bibliotheca Sanctorum*. V. x. Istituto Giovanni XXIII. Roma, 1968, p. 710. J. J. Cebrián Franco.- *Obispos de Iria Flavia y Arzobispos de Santiago*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago, 1997, pp. 64-67. Según el *Martirologio Romano*, traducción de A. Álvarez Pato y Castrillón, Madrid, 1791, p. 248, su festividad se celebra el 10 de septiembre.

<sup>6</sup> Los ataques normandos a las costas de Galicia, calificados por los cronistas medievales como «gens pagana et nimis crudelissima», se repetían desde hacía siglos. Véase: J. Uría Riu.- «Los normandos en las costas del reino de Asturias en el reinado de Ramiro I (844)». En *Obra completa. I. El Reino de Asturias y otros estudios altomedievales*. Universidad de Oviedo, 2005, pp. 177-229, en particular pp. 218-229. J. Barreiro Somoza.- Ob. cit., pp. 125-130.

<sup>7</sup> *Historia Compostelana*. Edic. latina cit., p. 15; española, pp. 75-76. E. Flórez.- *España Sagrada*. T. XIX. Edics. cit.: pp. 188-194. J. J. Cebrián Franco.- Ob. cit., pp. 67-69.

<sup>8</sup> *Historia Compostelana*. Edic. latina cit., p. 15; española, p. 76. E. Flórez.- *España Sagrada*. T. XIX. Edics. cit.: pp. 194-199. J. J. Cebrián Franco.- Ob. cit., pp. 69-72.

(1032-1065) restauró el poder real y se inició un cierto bienestar<sup>9</sup> que, en la segunda mitad del siglo XI, favoreció el aumento de los peregrinos a Santiago y la necesidad de construir nuevas iglesias.

El rey Fernando I dejó Castilla en herencia a su primogénito, Sancho, quien gobernó desde 1065 hasta su asesinato por Vellido Adolfo en el cerco de Zamora en 1072. Sancho II no respetó el testamento paterno y destronó a su hermano García<sup>10</sup>, rey de Galicia. Años después su hermano Alfonso VI no solo lo separó del trono, sino que lo encarceló hasta su muerte. Aquella intromisión de Sancho le permitió designar en 1070 a Diego Peláez<sup>11</sup> obispo de Iria-Compostela, y durante su episcopado se comenzó la catedral compostelana; al tiempo que en otros lugares de Galicia también empezaban a utilizar un lenguaje románico en algunos edificios. Igualmente entonces se abandonó la liturgia mozárabe y se adoptó la romana<sup>12</sup> y se restableció la primacía de Toledo<sup>13</sup> sobre las diócesis hispanas, actuaciones que agradaban a Alfonso VI y quizá no tanto al obispo de Santiago, lo que, tal vez, fue el origen de posteriores disensiones que culminaron con la destitución del prelado, asunto que la *Historia Compostelana*<sup>14</sup> trata con discreción: «A este obispo arrojó este rey Alfonso de la iglesia de Santiago y durante mucho tiempo lo tuvo preso y encadenado, acusándole de traidor. Pues sus enemigos [...] dijeron que intentaba entregar el reino de Galicia al rey de los ingleses y normandos y quitárselo al rey de los hispanos. Si esto [...] fue verdadero o no, no es ahora asunto nuestro». Cuando las relaciones del rey y del prelado eran fluidas y, en apariencia, cordiales, se inició la catedral románica de Santiago.

<sup>9</sup> P. David.- *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*. Coimbra, 1947, pp. 341-344.

<sup>10</sup> *Historia Silense*. Edic. cit., pp. 204-205. Sobre el rey García: E. Portela Silva.- *García II de Galicia. El rey y el reino*. Burgos, 2001, pp. 47 y ss.

<sup>11</sup> *Historia Compostelana*. Edic. latina cit., p. 16; española, p. 77. E. Flórez.- *España Sagrada*. T. XIX. Edics. cit.: pp. 201-207. J. J. Cebrián Franco.- Ob. cit., pp. 73-78. Intromisión de Sancho y Alfonso en el reino de García: A. López Ferreiro.- *Historia...*, cit. T. II, pp. 548 y ss. Episcopado de Diego Peláez en la misma obra pp. 552-555 y T. III, Santiago, 1900, pp. 7 y ss.

<sup>12</sup> P. David.- Ob. cit., pp. 365-366 y 391-405.

<sup>13</sup> R. González Ruiz.- «La reorganización de la iglesia de Toledo durante el pontificado de Bernardo de Sédillac, primer arzobispo después de la reconquista (1086-1124)». En F. López Alsina (ed.).- *El Papado, la Iglesia Leonesa y la Basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la Sede Episcopal de Iria a Compostela en 1095*. Santiago, 1999, pp. 157-176.

<sup>14</sup> *Historia Compostelana*. Edic. latina cit., pp. 254-255; española, pp. 298-299.

A la sombra de Diego Peláez se formó Diego Gelmírez, sin duda uno de los personajes más destacados de la iglesia compostelana: «Este Diego del que tratamos fue un buen muchacho, instruido en las letras en la iglesia de Santiago y educado en la curia» del prelado. La formalidad de la destitución de Diego Peláez la consiguió Alfonso VI a comienzos de 1088 en un concilio celebrado en Husillos en el que aquél, «por miedo al rey y con la esperanza del perdón [...] [reconoció] delante de todo el concilio que él era indigno del episcopado»<sup>15</sup>. La confusión creada y la anticanónica elección de su sucesor, Pedro de Cardeña<sup>16</sup>, acentuaron la crisis en Santiago.

La muerte del encarcelado rey García en 1090 y el cese del de Cardeña como obispo llevaron a Alfonso VI a encargar el gobierno de Galicia a don Ramón de Borgoña, casado con su hija doña Urraca,<sup>17</sup> a quienes nombró condes de Galicia. Los intentos por normalizar la situación fracasaron hasta que en 1093 el clero y pueblo compostelanos eligieron, junto con el conde don Ramón, a Diego Gelmírez, «varón honesto y de gran discreción», administrador de la diócesis compostelana. Al año siguiente quienes lo habían elegido y él mismo propusieron como obispo al monje de Cluny Dalmacio, «varón virtuoso y religioso»<sup>18</sup>. En su corto episcopado (1094-1095) consiguió en un concilio celebrado en Clermont que el papa Urbano II trasladara la capital de la diócesis de Iria Flavia a Santiago<sup>19</sup>.

De nuevo, pues, estaba vacante la sede compostelana y Diego Peláez pretendió, sin éxito, ser repuesto en su antiguo obispado ya que consideraba que: «había perdido injustamente la dignidad pontifical y que había sido objeto de violencia». Mientras, Diego Gelmírez, que mantenía una fluida relación con don Ramón

<sup>15</sup> *Historia Compostelana*. Edic. latina cit., p. 17; española, p. 77. A. López Ferreiro.- *Historia...*, cit. T. III, pp. 161-168.

<sup>16</sup> Fue elegido en el concilio de Husillos, que depuso a Diego Peláez, y se ocupó de la diócesis durante dos años, hasta que otro concilio, celebrado en León, anuló su elección, de conformidad con el papa Urbano II. *Historia Compostelana*. Edic. latina cit., pp. 17-19; española, pp. 77-80. A. López Ferreiro.- *Historia...*, cit. T. III, pp. 163-166. J. J. Cebrián Franco.- Ob. cit., p. 78.

<sup>17</sup> A. López Ferreiro.- *Historia...*, cit. T. III, pp. 169-179.

<sup>18</sup> *Historia Compostelana*. Edic. latina cit., pp. 20-22; española, pp. 80-83. E. Flórez.- *España Sagrada*. T. XIX, cit., pp. 208-211. A. López Ferreiro.- *Historia...*, cit. T. III, pp. 181-190. J. J. Cebrián Franco.- Ob. cit., pp. 81-82.

<sup>19</sup> F. López Alsina.- «Urbano II y el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela». En *El Papado, la Iglesia Leonesa y la Basílica de Santiago a finales del siglo XI*. Ídem.- (ed.).- *El traslado de la Sede Episcopal...*, cit., pp. 107-127.

de Borgoña y el rey, fue reelegido administrador de la diócesis y, solventada la reclamación del depuesto prelado, fue elegido obispo el primero de julio de 1100 y consagrado el 21 de abril del año siguiente<sup>20</sup>. Por fin, la iglesia de Santiago se estabilizaba e iniciaba un fecundo recorrido en el que el arte románico se consolidó, extendió y diversificó.

Con Alfonso VI en el trono de León —lo rigió desde 1072 hasta 1109—, el gobierno de Galicia en manos de don Ramón de Borgoña y la diócesis de Santiago en las de Diego Gelmírez, el arte románico inició un fecundo desarrollo. En general, se concede especial relevancia a las relaciones de Alfonso VI con el monasterio de Cluny y a éste un destacado protagonismo en la promoción de las peregrinaciones a Santiago, por esta vía se introduciría el románico en Galicia, sobre todo con la construcción de la catedral compostelana, iniciada merced al mecenazgo del monarca y de sus sucesores.

La fluida relación entre el monasterio borgoñón y Alfonso VI llevó a Montero Díaz<sup>21</sup> a afirmar que su reinado: «representa la culminación de la influencia francesa en la Alta Edad Media y la entronización de Cluny»; pocas líneas después asegura que: «la ola cluniacense llegó a Galicia y ciertamente nada desprovista de fuerza». Así se explicaría la elección en 1094 del monje Dalmacio como obispo, a cuya consagración asistió Hugo, abad de Cluny<sup>22</sup>. Sin embargo, algunos estudiosos cuestionan la trascendencia del citado monasterio en las peregrinaciones a Santiago, en especial Henriët<sup>23</sup>, quien no cree que fuera relevante en su promoción, opinión que fundamenta en el *Calixtino*, la *Compostelana* y en las relaciones entre la abadía borgoñona y Gelmírez.

<sup>20</sup> *Historia Compostelana*. Edic. latina cit., pp. 27-30; española, pp. 86-88. E. Flórez.- *España Sagrada*. T. XIX, cit., pp. 211 y ss. A. López Ferreiro.- *Historia...*, cit. T. III, pp. 191-248. J. J. Cebrián Franco.- Ob. cit., pp. 87-96.

<sup>21</sup> S. Montero Díaz.- *La colección diplomática de San Martín de Juvia (977-1199)*. Santiago, 1935, pp. 14-15.

<sup>22</sup> *Historia Compostelana*. Edic. latina cit., pp. 20-23; española, pp. 80-83. E. Flórez.- *España Sagrada*. T. XIX. Edics. cites: pp. 209-213 y 208-211. J. J. Cebrián Franco.- Ob. cit., pp. 81-83. A. Kohnle.- *Abt Hugo von Cluny (1049-1109)*. Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen, 1993, pp. 126, 146 y 230.

<sup>23</sup> P. Henriët.- «Capitale de toute vie monastic élevée entre tous les églises d'Espagne. Cluny et Saint-Jacques au XII<sup>e</sup> siècle». En *Saint-Jacques et la France*. Paris, 2003, pp. 407-449. C. M. Reglero de la Fuente.- *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales. (1073-ca. 1270)*, p. 92. En esta obra véanse, también, las pp. 88-100.

El episcopado de Diego Gelmírez<sup>24</sup> se extendió hasta 1140 y mantuvo una eficaz relación con los reyes de León que se prolongó, incluso, más allá de su muerte, hasta la de Alfonso IX en 1230. Es, precisamente, este período en el que el arte románico alcanzó en Galicia una difusión semejante a la que el monje Glaber le atribuía en otros países europeos al rebasarse el año 1000. A partir de la muerte de Alfonso IX, aunque la inercia lleve a los maestros de algunas obras gallegas a utilizar recetas de tradición románica, nada más hay en ellas de este estilo y, por consiguiente, deben de considerarse góticas con recuerdos románicos.

## II. PRIMERAS CONSTRUCCIONES ROMÁNICAS

Las primeras construcciones románicas se produjeron en Galicia en el último tercio del siglo XI. En las pocas obras de entonces conocidas se advierten dos orientaciones. La primera utiliza clichés o elementos formales de la arquitectura lombardo-catalana de comienzos del XI, como emplear un aparejo regular de pequeño tamaño, es decir, sillarejo; la disposición de arcuaciones en el alero de capillas y ábsides, aunque con diversas organizaciones; las bandas lombardas o lesenas que articulan los paramentos; el doble derrame en las ventanas en las que, a veces, sus arcos doblados presentan un despiece radial o longitudinal en sus dovelas según se encuentren en el arco inferior o superior.

Es un arte fuera de tiempo y de contexto que se abandona y sustituye por una orientación de origen franco que se asienta en Galicia por utilizarse en la catedral de Santiago desde sus inicios. Ésta sigue el modelo de las complejas iglesias de peregrinación que se levantaron en los caminos que atravesaban Francia y en sus elementos, soluciones y decoración se inspiraron la mayoría de los maestros que levantaron las iglesias románicas de Galicia, siempre adecuadas a las necesidades de las comunidades que las costeaban.

---

<sup>24</sup> Se ignora la fecha de su fallecimiento, que pudo producirse avanzado 1139 o, mejor, en 1140. La última referencia documental relativa al arzobispo Gelmírez es su rúbrica en un documento de Alfonso VII del 24 de junio de 1139; que su aniversario se celebrara en la catedral de Santiago el 15 de enero hace presumible que ésta sea la fecha de su muerte. E. Flórez.- *España Sagrada*. T. XIX, cit., pp. 311-312. A. López Ferreiro.- *Historia...*, cit., T. IV. Santiago, 1901, pp. 218-219. Para la intensa actividad de Gelmírez nada mejor que la *Historia Compostelana*, redactada por algunos de sus colaboradores.

## II.1. Iglesias gallegas del último tercio del siglo XI

Si se exceptúa el inicio de la construcción de la catedral de Santiago, las iglesias gallegas que en el último tercio del siglo XI utilizan en sus fábricas recuerdos lombardo-catalanes son tres: san Antolín de Toques, san Juan de Vilanova y san Martín de Mondoñedo.

### II.1.1. San Antolín de Toques

El antiguo monasterio de san Antolín de Toques<sup>25</sup> —Toques, A Coruña— recibe el año 1067 una importante donación<sup>26</sup> del rey don García de Galicia. En ella se dice que seguían la Regla de san Benito, que su abad era Tanoi y que el monasterio

---

<sup>25</sup> E. Álvarez Carballido.- «Monasterios olvidados: A Capela». *Boletín de la Real Academia Gallega*. T. II. n.º 14 y 15, pp. 40-44 y 68-71. La Coruña, 20 de julio y 20 de octubre de 1907. R. Balsa de la Vega.- «A Capela». *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*. T. XVIII. Madrid, 1910, pp. 109-112. J. Carro, E. Camps y J. Ramón Fernández Oxea.- «Arqueoloxía relixiosa de Melide. Santa María da Capela». En *Terra de Melide*. Santiago, 1933, pp. 254-260. A. del Castillo.- *Geografía General del Reino de Galicia*. T. I. *Generalidades*. Dirigida por F. Carreras Candi. Barcelona, (s.a.), pp. 864-869. E. Carré Aldao.- *Geografía...*, cit., T. II. *Provincia de La Coruña*. Barcelona, (s.a.), pp. 103-104. W. M. Whitehill.- *Spanish romanesque architecture of the eleventh century*. Oxford University Press, 1968, pp. 267-268. M. Chamoso Lamas.- «Algunas muestras constructivas del primer románico en el norte peninsular». *Cuadernos de Estudios Gallegos*. T. XXIV. Santiago, 1969, pp. 53-55. A. del Castillo.- *Inventario de la riqueza monumental y artística de Galicia*. Santiago, 1972, pp. 603-604. H. de Sá Bravo.- *El monacato en Galicia*. T. I. La Coruña, 1972, pp. 348-351. X. M. Broz Rei.- «O románico da Terra de Melide no Camiño de Santiago». *Boletín do Centro de Estudos Melidenses. Museo da Terra de Melide*. N.º 7. Melide, 1992, pp. 59-76. R. Yzquierdo Perrín.- *Galicia. Arte Medieval (I)*. T. X. A Coruña, 1995, pp. 167-168. M.ª P. Carrillo Lista.- *El arte románico en Terra de Melide*. A Coruña, 1997, pp. 49-60. A. B. Freire Naval.- «Aproximación al estudio artístico del antiguo priorato de San Antolín de Toques (A Coruña)». *Estudios Mindonienses*. N.º 18. Mondoñedo-Ferrol, 2002, pp. 1235-1254. J. R. Soraluze Blond y X. Fernández Fernández (dirs.).- *Arquitecturas da provincia da Coruña. V. XVII. Melide, Santiso, Sobrado e Toques*. A Coruña, 2007, pp. 252-253.

<sup>26</sup> C. Vaamonde Lores.- *Boletín de la Real Academia Gallega. Colección de documentos históricos*. T. I. La Coruña, 1915, pp. 45-46. Este documento lo mencionan ya publicaciones del siglo XVII: Fr. A. de Yepes.- *Corónica General de la Orden de San Benito*. T. VI. Valladolid, 1617. Fols. 322v y 323r. Edición de F. J. Pérez de Urbel. T. III, cit., p. 199. T. CXXV de la Biblioteca de Autores Españoles. Fr. G. de Argaiz.- *La soledad laureada por San Benito y sus hijos*. T. III. Alcalá, 1675, p. 391. M. Risco.- *España Sagrada*. T. XL. Madrid, 1796, p. 174. Ídem, segunda edición. Guadarrama, 2010, p. 178. Regesto en: L. Sánchez Belda.- *Documentos reales de la Edad Media referentes a Galicia*. Madrid, 1953, p. 81, doc. 160. Más donaciones reales al monasterio de Toques: p. 82, doc. 163, de Alfonso VI en 1077; p. 87, doc. 173, de los condes de Galicia el 23 de enero de 1099.

se levantaba: «en un lugar habitualmente llamado “ferbencias”, que denominan “Tocas”, sobre la orilla del espumante río que baja de la montaña llamada Maura Mortua». Efectivamente, inmediato al testero de la iglesia se precipita dicho río, que completa un inigualable entorno para tan singular iglesia. Tras la donación real el monasterio de Toques recibe nuevos legados que permitieron a los monjes remodelar su antigua iglesia. Esta intervención, quizá introductora de la arquitectura románica en Galicia, se produjo entre el mencionado 1067 y 1105, año este último en el que don Ramón de Borgoña y su esposa Urraca, condes de Galicia, concedieron a diferentes monasterios diversas donaciones y privilegios. A pesar de la protección real, el de Toques no fue nunca un monasterio sobresaliente, aunque mantuvo su independencia hasta 1515, año en el que el papa León X lo anexionó mediante una bula a san Martín Pinario<sup>27</sup>. Desde entonces y hasta la exclaustación, fue priorato de este monasterio compostelano.

La pequeña iglesia de san Antolín de Toques es de origen prerrománico<sup>28</sup> y a este período corresponden su planta y alzados, así como parte de sus paramentos. Sobre ellos, quizá en el último cuarto del siglo XI, se configuró el edificio actual, excepto la prolongación de la nave<sup>29</sup> hacia el oeste, realizada en 1812. Que en un pequeño monumento, como Toques, se yuxtapongan elementos de períodos diversos quizá lo justifica lo escrito por Yepes<sup>30</sup>: «Estuvo este monasterio al principio en lo más alto de un monte; después los monges le baxaron a otro sitio más acomodado para la vivienda humana [...] Finalmente vino a parar el

<sup>27</sup> *Índice principal de el Archivo de el Real Monasterio de San Martín de Santiago. R.S.T.V.X.Y.Z de este índice. Disponíase Año de MDCXXXVIII.* Archivo de San Martín. Sig. MS 3. Fol. 153r y v: «Trasumpto Auténtico de una Bulla de N.M.S.P. León 10 por la qual une el Monasterio de San Antoyño de Toques a el Real Monasterio de Sn. Martín de Santiago [...] Año 1515». La toma de posesión se produjo en 1516 y se confirmó en 1521. Fr. A. de Yepes.- Ob. y t. cit. Fol. 322r. Edición de F. J. Pérez de Urbel. T. III, cit., p. 199. A. López Ferreiro.- *Galicia en el último tercio del siglo XV.* 3ª edición. Vigo, 1968, p. 174.

<sup>28</sup> M. Núñez Rodríguez.- *Historia da arquitectura galega. Arquitectura prerrománica.* COAG. Santiago, 1978, pp. 277-286. R. Yzquierdo Perrín.- *Galicia...* T. X, cit., pp. 119-121.

<sup>29</sup> Una lápida sobre la puerta fecha la prolongación de la nave y construcción del coro en su parte occidental en 1812. Quizá esta intervención se hizo fundamentándose en el acuerdo del Consejo de los monjes de san Martín Pinario del 17 de julio de 1809, que encomendaba a los priores que: «en sus respectivos prioratos destruidos o maltratados por los franceses hagan las obras indispensables, adelantando el dinero necesario». *Libro de Consejo de los Monges de San Martín de Santiago. Empezó en 28 del mes de Febrero de 1771 y acabó el 3 de Enero de 1816.* Archivo de San Martín. Sig. MS 23. Fol. 317r.

<sup>30</sup> Fr. A. de Yepes.- Ob. y t. cit. Fols. 322v y 323r. Edición de F. J. Pérez de Urbel. T. III, cit., p. 199.

monasterio en el lugar donde agora está, que es junto al río Toques, de quien toma el renombre»<sup>31</sup>.

Su planta se articula en dos espacios cuadrangulares: nave y presbiterio, y entre ambos se abre un pequeño arco de medio punto que, más que unirlos, los diferencia. La nave crece hacia lo alto y se cubre con techumbre de madera, en los muros laterales se abrían sendas puertas, de las que se utiliza habitualmente la del sur; en la parte alta se rasgan estrechas saeteras románicas de doble derrame, salvo la más próxima al cierre oriental en el flanco sur, que parece pertenecer a la fábrica prerrománica. Por su parte, el presbiterio presenta bóveda de cañón románica, que obligó a realzar los muros perimetrales. En el testero de la nave y de la capilla se abrían otras ventanas, hoy tapiadas, las de aquélla, al colocarse un Calvario medieval<sup>32</sup>; la del presbiterio, por un sencillo retablo. Ambos espacios generan sendos volúmenes geométricos, perfectamente definidos y diferenciados, propios de un edificio prerrománico.

Las basas del arco triunfal tienen una peculiar molduración con tres boceles superpuestos en progresiva disminución, organización que también presentan las basas más próximas a la nave en el mismo arco de santa Comba de Bande<sup>33</sup>. Esta utilización de modelos hispanovisigodos la reiteran los singulares capiteles del triunfal de Toques. Entre capitel y columna no hay ninguna moldura; aquél adquiere gran desarrollo y tiene perfil troncocónico. Su parte menor apoya sobre los fustes; la superior recibe directamente el arco. La decoración recubre por completo ambos capiteles con motivos geométricos tallados en arizado bisel. Su estudio permite diferenciar algunas formas utilizadas en obras gallegas hispanovisigodas, como un esquema en forma de flor de lis que la relaciona con el taller de Saamasas<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> En la cumbre del monte Bocelo se veían en los años setenta del siglo XX vestigios de una planta rectangular con orientación este-oeste que los lugareños conocían como capilla de santa María. Según Osaba, la denominación de «A Capela» que habitualmente se da a la iglesia de san Antolín tendría su origen en la capilla de la cima del monte. B. Osaba y Ruiz de Erenchun.- «El arte mozárabe en Galicia». *Boletín del Museo Arqueológico Provincial de Orense*. T. v. Orense, 1949, p. 70.

<sup>32</sup> M. Chamoso Lamas et al.- *Galice Romane*. La Pierre-qui-Vire, 1973, p. 413 y lám. 175. (Edición española, Madrid, 1979, p. 496.). R. Yzquierdo Perrín.- *Galicia...* T. x, cit., p. 482. M.<sup>a</sup> P. Carrillo Lista.- Ob. cit., pp. 57-58. A. B. Freire Naval.- Art. cit., pp. 1241-1244.

<sup>33</sup> C. Rodríguez Cao y F. Álvarez Estrada.- *Santa Comba de Bande*. Concello de Bande, 1996.

<sup>34</sup> R. Yzquierdo Perrín.- *Galicia...* T. x, cit., pp. 58-63. Otros autores aludieron al visigotismo de los capiteles de Toques, entre ellos: E. Camps Cazorla.- «El arte hispanovisigodo». En *Historia de España*. T. III. Madrid, 1940. Dirigida por R. Menéndez Pidal, pp. 601 y 607-608, y nota 30. Otros autores no dudaron del origen

A este mismo taller de la periferia de Lugo remiten las piezas reutilizadas en los aleros del presbiterio, en las que, con igual técnica, se labraron palmas. Que en Toques no se encuentran en su disposición original lo revela la falta de continuidad de unas a otras y la diferente altura de los sillares en que se esculpieron. Finalmente, en una pieza del alero sur, recortada para asimilar su altura a la de las demás, se ven tres círculos alineados con un rombo en su interior, cuyos ángulos se unen mediante líneas que dibujan una cruz. Motivo frecuente en la arquitectura hispanovisigoda, donde se ve ya en san Juan de Baños. A mi juicio la relación de estas piezas de Toques con el taller de Saamasas permite datarlas a mediados o segunda mitad del siglo VII.

La perplejidad que producen las piezas reutilizadas en san Antolín de Toques se acentúa con el singular relieve, con talla en reserva, situado a la derecha del arco triunfal y adaptado al trasdós de éste, lo que plantea si serán coetáneos. Representa a un cuadrúpedo, de fauces abiertas y rabo sobre el lomo; tras él un personaje, con túnica corta, le golpea las ancas. Su significado se desconoce, pero recuerda a un relieve del Museo Arqueológico de Oviedo en el que un caballero ataca por detrás a un cuadrúpedo. La técnica de labra y su colocación es parecida a la de los relieves de san Xes de Francelos<sup>35</sup> —Ribadavia, Ourense—, aunque aquí representan escenas bíblicas. Todo anima, pues, a datarlo a finales del siglo IX.

Es posible que al X pertenezca buena parte de la iglesia de Toques. Su planta y alzados son similares a los de la capilla del Salvador o del Ciprés, en Samos, considerada obra de repoblación; su aparejo de hiladas estrechas recuerda el de los muros de la nave de san Martiño de Pazó<sup>36</sup> —Allariz, Ourense— y su puerta

---

prerrománico de los motivos, pero sí de su adscripción a un período: R. Balsa de la Vega.- Art. cit., p. 111, piensa en el prerrománico asturiano; B. Osaba y Ruiz de Erenchun.- Art. cit., p. 71, duda entre: «estilo visigodo o mozárabe».

<sup>35</sup> Con Francelos y bajorrelieves gallegos difíciles de datar, como los de san Juan de Camba y Amiadoso, lo comparó B. Osaba y Ruiz de Erenchun.- Art. cit., p. 79. Para éste la cronología del relieve de Toques es: «en todo caso anterior al románico».

<sup>36</sup> M. Chamoso Lamas.- «Algunas muestras constructivas del primer románico en el norte peninsular». *Cuadernos de Estudios Gallegos*. N.ºs 72-73-74. Santiago, 1969, pp. 53-55. Reeditado en: *Manuel Chamoso Lamas. Estudios sobre arte, arqueología y museología. Abrente. Anexo 2*. A Coruña, 2009, pp. 433-435. M. Núñez Rodríguez.- Ob. cit., pp. 227-236, 246-251 y 284-286. R. Yzquierdo Perrín.- *Galicia...* T. X, cit., pp. 117-123.

podría haber tenido un arco de herradura, luego remodelado. A la misma época apunta la saetera del extremo oriental del lado sur de la nave. Pero es, de nuevo, en los aleros del presbiterio donde se encuentra un motivo clave: dientes de engranaje o de sierra recortados a lo largo de ladrillos macizos<sup>37</sup>. En la arquitectura medieval de Galicia esta composición solo se repite en el alero del presbiterio de san Miguel de Celanova<sup>38</sup> y en el interior de los ábsides de santa María de Mixós<sup>39</sup>—Monterrei, Ourense—. Este edificio del siglo x fue, pues, el que en el último cuarto del xi se remodeló según las pautas de un estilo románico hasta entonces no empleado en Galicia.

La intervención de finales del xi fue cosmética ya que no se variaron ni la planta ni los alzados. Se intervino en las ventanas y aleros de los muros de la nave; en el presbiterio, la nueva bóveda de cañón obligó a realzar sus muros, en los que destaca la reutilización de elementos anteriores y, en especial, las arcuaciones. La parte añadida a estos muros es fácilmente perceptible por el diferente tipo de aparejo y por las citadas arcuaciones que descansan en pequeños canchillos. La construcción de los arquitos con dos o tres dovelas y, al fondo, un pequeño tímpano debió de ser prolija, e imposible la adecuada resolución de las esquinas de los muros laterales con el de la cabecera. Tampoco fue correcta la disposición de las arcuaciones en el testero al seguir la directriz de las vertientes del tejado, lo que obligó a colocar un canecillo en su eje. Parece, pues, que el maestro de Toques tenía escasa formación en el románico pero sentía respeto por las piezas más antiguas que colocó, con poca habilidad, sobre las arcuaciones. Más cómodo se muestra al abrir las ventanas con doble derrame del presbiterio y nave, empleando en las de ésta arcos doblados, con despiece radial y longitudinal, conforme a su posible conocimiento del románico catalán.

Las dificultades surgidas con los arquitos de los aleros del presbiterio y, quizá, la llegada de otro maestro, conocedor de la tendencia francesa que circulaba por el cercano Camino de Santiago, llevaron a que en los aleros de la nave las arcua-

<sup>37</sup> J. M. Pita Andrade.- «Observaciones sobre la decoración geométrica en el románico de Galicia». *Cuadernos de Estudios Gallegos*. T. XVIII. Fasc. 54. Santiago, 1963, pp. 45-46.

<sup>38</sup> M. Núñez Rodríguez.- *San Miguel de Celanova*. Xunta de Galicia, 1989. M.<sup>a</sup> D. Barral Rivadulla.- *San Miguel de Celanova: el silencio y la elocuencia de una arquitectura singular*. Ourense, 2006.

<sup>39</sup> M. Núñez Rodríguez.- *Arquitectura prerrománica...*, cit., pp. 201-211. R. Yzquierdo Perrín.- *Galicia...* T. x, cit., pp. 140-144.

ciones se sustituyan por toscos canecillos para soportar una sencilla cornisa. Así terminó la remodelación de la fábrica prerrománica de san Antolín de Toques, que, probablemente, supuso el inicio del románico en Galicia en una fecha incierta de finales del siglo XI.

### II.1.2. *San Juan de Vilanova*

Un decidido paso adelante en la introducción del románico en Galicia se da con la construcción de la iglesia de san Juan de Vilanova<sup>40</sup> —Miño, A Coruña—, de la que solo se conocen referencias documentales, de tipo económico, muy posteriores, por ejemplo lo escrito por el cardenal Jerónimo del Hoyo<sup>41</sup> en 1607.

Su planta, de nave y ábside únicos, tiene unas proporciones y articulación diferentes a las de Toques, sobre todo en la relación entre ambos espacios a través de un arco casi tan ancho y alto como la nave, lo que impone que el tratamiento de los volúmenes sea distinto y las diferencias menos acentuadas. Su cabecera remata en semicírculo, importante novedad ya que es el primer ábside románico de Galicia con esa planta y, probablemente, coetáneo de las capillas absidales de san Juan y san Pedro en la catedral compostelana. Como en éstas, la cabecera de Vilanova se cubre con bóveda de cuarto de esfera, o de horno, apeada en el muro mediante una sencilla imposta, al igual que el arco que enlaza con la nave. Ésta se cubre con techumbre de madera a dos aguas.

<sup>40</sup> E. Carré Aldao.- *Geografía...*, cit., T. II. *Provincia de La Coruña*. Barcelona, (s.a.), p. 875. M. Chamoso Lamas.- «Desconocida muestra arquitectónica del primer románico en Galicia». En *Homenaje a don José Esteban Uranga*. Pamplona, 1971, pp. 271-273. A. del Castillo.- *Inventario...*, cit., pp. 642-643. B. Regal.- *Galice romane*, cit., pp. 61-63. J. R. Soraluce Blond.- *Arquitectura románica en La Coruña I. Faro-Mariñas-Eume*. COAG, 1983, pp. 80-81. A. Vázquez Penedo.- *El románico en la comarca Eumesa*. Pontedeume, 1986, pp. 41-43. R. Yzquierdo Perrín.- *Galicia...* T. X, cit., pp. 168-170. C. de Castro Álvarez.- *Igrexas románicas da comarca do Eume*. Xunta de Galicia, 1997, pp. 73-88. J. R. Soraluce Blond y X. Fernández Fernández (dirs.).- *Arquitecturas da provincia da Coruña. V. VII. Abegondo, Betanzos, Irixoa, Miño, Paderne e Vilarmaior*. A Coruña, 1997, pp. 200-201.

<sup>41</sup> J. del Hoyo.- *Memorias del arzobispado de Santiago*. Edición de A. Rodríguez González y B. Varela Jácome, Santiago, (s.a.), p. 308. En 1607, la mitad de sus rentas correspondían al: «monasterio de Cayón»; la «presentación (es) de San Martín de Santiago», aunque acaba afirmando que: «Es del monasterio de Meira de la orden de San Bernardo». Quizá los intereses de tantos monasterios explican que ninguna referencia relativa a su fábrica haya llegado a nosotros. C. de Castro Álvarez.- Ob. cit., pp. 73-75.

A los lados del tambor del ábside se abren dos pequeñas ventanas con derrame al exterior y al interior, tratamiento común a las primeras iglesias románicas gallegas, salvo la catedral compostelana. En la parte alta de los muros laterales de la nave se rasgaron tres vanos en cada uno, de los que permanecen abiertos los del sur, ya que el norte se remodeló y, en el medio, se abrió una puerta. Los arcos de las ventanas están labrados y recortados en sillares, y en las del ábside semejan ser doblados. En los paramentos de la nave se utiliza sillarejo en regulares hiladas horizontales, mientras que en el ábside se empleó sillería de granito con claros recuerdos prerrománicos en su despiece, sobre todo en su parte central, lo que sugiere la intervención de canteros formados en una persistente tradición.

El exterior del ábside se articula en tres tramos mediante delgadas pilastras o lesenas que introducen un módulo, algo innovador en la arquitectura gallega. Entre las de los extremos y las centrales se desarrollan, en cada uno de los tres tramos resultantes, series de cuatro arcuaciones que semejan apearse en pequeñas ménsulas labradas en la hilada de sillares situada bajo ellas. Tales arquitos, doblados, no los forman pequeñas dovelas y tímpano, como en Toques, sino que están labrados en grandes sillares como si se tratara de un relieve ornamental. Sobre las arcuaciones se dispone una nueva hilada de sillares que remata una cornisa, ligeramente volada, en la que se labró un trenzado, motivo infrecuente en el románico gallego que, curiosamente, se utilizó en algunas de sus primeras obras y en otras muy posteriores<sup>42</sup>, aunque no durante el apogeo del estilo.

La cornisa del muro sur de la nave se decora con un par de medias cañas, moldura que repiten algunas piezas del norte, pero en las demás de éste se ve un tallo ondulante con hojas estilizadas, pequeñas rosetas y cuadrúpedos esculpidos, siempre, en reserva y sin sucesión entre ellos por haberse movido cuando, con posterioridad, se intervino en este muro. Sus formas recuerdan, de nuevo, modelos prerrománicos asturianos y animan a compararlas con piezas del Museo Arqueológico de Oviedo. Su origen se desconoce e, incluso, podrían proceder de un edificio anterior.

La falta de documentación relativa al origen de san Juan de Vilanova así como la de elementos determinantes hace difícil datarla y, por su semejanza con obras de la primera mitad del siglo XI, se pensó en una fecha similar, aunque otras igle-

---

<sup>42</sup> J. M. Pita Andrade.- «Observaciones sobre la decoración geométrica...», cit., pp. 42-43.

sias relacionables con la de Vilanova son posteriores. Quizá, pues, su construcción se efectuó en el último cuarto del XI y, aun así, es la primera iglesia románica gallega de una nave.

### II.1.3. San Martín de Mondoñedo

La tercera de las construcciones gallegas iniciadas a finales del siglo XI es más compleja ya que se comenzó como catedral de la diócesis de Mondoñedo pero, cuando se acabó, su capital radicaba en otro lugar. Los obispos mindonienses residieron en san Martín de Mondoñedo<sup>43</sup> —Foz, Lugo—, desde la restauración de la sede, que antes había estado en Bretoña<sup>44</sup>, en la segunda mitad del siglo IX. En 1113 un concilio celebrado en Palencia la trasladó a Villamayor del Valle del Brea, hoy ciudad de Mondoñedo. De la iglesia prerrománica quedan en la actual algunas piezas y parte de sus muros<sup>45</sup>.

La construcción del edificio románico fue larga y compleja, pues no se terminó hasta el segundo cuarto del siglo XII, circunstancia que acusa la fábrica en sus diversas etapas. El resultado es una iglesia con tres ábsides semicirculares en la cabecera, abiertos a un crucero destacado en alzado, y tres naves de las que la central es

<sup>43</sup> Entre otras publicaciones: J. Villa-Amil y Castro.- *Iglesias gallegas de la Edad Media*. Madrid, 1904, pp. 45-54. A. del Castillo.- «La arquitectura en Galicia». En *Geografía...*, cit. T. I, pp. 869-870 y 913. Ídem.- *Inventario...*, cit., pp. 335-336. M. Amor Meilán.- *Geografía...*, cit., T. III. *Provincia de Lugo*. Barcelona, (s.a.), pp. 511-515. A. López Valcárcel.- «Iglesias románicas de la provincia de Lugo. Papeleta 166: Iglesia parroquial de san Martín de Mondoñedo». *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Lugo*. T. VII. Lugo, 1963, pp. 198-207. M. Chamoso Lamas et al.- *Galice...*, cit., pp. 54-60. S. San Cristóbal Sebastián.- «Mondoñedo, San Martín». En *Inventario artístico de Lugo y su provincia*. T. IV. Madrid, 1980, pp. 201-205. Ídem.- *La antigua catedral de san Martín de Mondoñedo*. Mondoñedo, 1984, pp. 39-57. N. Rielo Carballo.- «Mondoñedo, Monasterio de san Martiño». En *Gran Enciclopedia Gallega*. T. XXI. Santiago, (s.a.), pp. 149-152. R. Yzquierdo Perrín.- *De arte et architectura: San Martín de Mondoñedo*. Lugo, 1994. Ídem.- *Galicia...* T. X, cit., pp. 171-187. Ídem.- *San Martín de Mondoñedo*. León, 2006.

<sup>44</sup> R. Yzquierdo Perrín.- *De arte...*, cit., 1994, pp. 10-18. A. García y García.- *Historia de Bretoña*. Lugo, 2000, pp. 15-28. E. Cal Pardo.- *Episcopologio mindoniense*. Mondoñedo-Ferrol, 2003, pp. 9-14. M. Carriedo Tejedo.- «Episcopologios britoniense (siglos VI y VII) y mindoniense (siglos IX y X)». En *Rudesindus. La tierra y el templo*. Xunta de Galicia, 2007, pp. 53-74.

<sup>45</sup> M. Chamoso Lamas.- «Las primitivas diócesis de Britonia y de San Martín de Mondoñedo a la luz de recientes descubrimientos». En *Actas do Congreso de Estudos da Comemoración do XIII centenario da morte de S. Frutuoso. T. I. Bracara Augusta*. V. XXI. Braga, 1967, pp. 356-359. Reeditado en: M. Chamoso Lamas.- *Estudios...*, cit., pp. 415-421. M. Núñez Rodríguez.- *Arquitectura prerrománica...*, cit., pp. 237-245. R. Yzquierdo Perrín.- *Galicia...* T. X, cit., pp. 134-137.

considerablemente más ancha que las laterales. Al cubrirse estas con techumbres de madera, en la parte alta de los muros de la central se abren estrechas ventanas. Las diferencias entre el crucero y las naves evidencian los cambios en el proyecto inicial.

La edificación se inició por la cabecera y siguió por los muros perimetrales para garantizar la estabilidad de la fábrica. Esta primera fase afectó a las capillas laterales y hasta el arranque de las ventanas de la mayor, así como a parte de los muros laterales. Se trabajaría aquí en los inicios del episcopado de don Gonzalo I, de noble linaje y, probablemente, elevado a la mitra<sup>46</sup> por el rey Alfonso VI. La capilla sur parece que se terminó antes que la norte, ya que en su alero, además de arcuaciones formadas por diferentes piezas, similares, pues, a las de san Antolín de Toques, en su cornisa se labraron listeles que, aunque diferentes, recuerdan a los de san Juan de Vilanova.

La capilla norte, construida con el mismo sillarejo que la sur, mitad inferior de la mayor y parte del muro norte, repite las arcuaciones, ahora seis, no cinco como en la anterior, y en su cornisa aparece, por vez primera, el ajedrezado, sin duda el motivo más significativo del románico de peregrinación<sup>47</sup> que san Martín de Mondoñedo comparte en primicia con los inicios de la catedral de Santiago. Quizá por influjo de ésta, en el alero de la capilla mayor de Mondoñedo se sustituyen las arcuaciones por canecillos con diversidad de motivos, incluso zoomórficos. Este cambio lleva, también, a perfilar el arco de sus ventanas con una chambrana ajedrezada, lo que se repite en la fachada occidental. La fase inicial de san Martín, que algunos datan en la primera mitad del siglo XI, no creo que sea anterior al último cuarto de tal centuria y que la comenzara el obispo don Gonzalo, antes de él la renovada diócesis tenía escasa importancia. Que en la mitad superior de la capilla central se cambie el despiece del aparejo, la ornamentación y proporciones de las ventanas y, sobre todo, la organización del alero sugiere la existencia de una segunda fase en la que se definió el crucero al que se abren las capillas, en el interior de éste se constata la intervención de diferentes maestros.

El crucero cubre sus brazos con bóvedas de cañón, las primeras que nos encontramos en el románico de Galicia; y el tramo central, con un cimborrio, elemen-

---

<sup>46</sup> E. Flórez.- *España Sagrada*, cit. T. XVIII, pp. 126-131. E. Cal Pardo.- *Episcopologio mindoniense*, cit., pp. 73-86.

<sup>47</sup> J. M. Pita Andrade.- «Observaciones sobre la decoración geométrica...», cit., pp. 43-44.

tos que exigen una articulación en tramos que se logra mediante arcos fajones que los sustentan. Entre las capillas se levantan semicolumnas adosadas que rematan unos capiteles de escasa altura decorados con figuras humanas y de animales, incluso fantásticos, que coronan pesados cimacios con palmetas<sup>48</sup>. Durante esta etapa quizá se levantaron, también, las medias columnas que jalonan el interior del muro norte de la nave cuya altura disminuye de oriente a occidente y que, finalmente, quedaron inacabadas y sin función. Sugieren la intención de articular la nave, al menos, en cinco tramos, aunque el último casi coincide con el interior del muro occidental.

Los arcos torales, de medio punto, que cargan en las columnas que se alzan entre las capillas, apoyan su otro extremo en unos innovadores pilares compuestos de compleja sección. Parece que se levantaron en una nueva etapa constructiva encabezada por quien, por la trasacendencia de su trabajo, puede considerarse como «maestro de san Martín de Mondoñedo». Al levantarse estos pilares algo más cercanos a la cabecera de lo antes previsto, la columna adosada al interior del muro norte en la que iba a apearse el arco que la comunica con el crucero quedó sin función y tal arco terminó por enjarjarse en el muro, señalándose este punto con una imposta en bisel. Esta disminución de la anchura del crucero hizo, también, que la ventana abierta en su extremo norte quedara descentrada.

La bóveda del brazo norte del crucero se apoya, en el lado de la nave, sobre una imposta sogueada en la que, encima de su arco, se lee: «*Gundisalvus episcopus Sancti Martini*». Villa-amil y Castro<sup>49</sup> consideró este epígrafe referencia segura para la datación de la obra, lo que no dijo es que las dos piezas que lo forman están colocadas de modo que su lectura no es directa, lo que podría indicar que se reutilizaron una vez muerto tal obispo en 1112. Por su parte, el cimborrio del centro del crucero redondea las esquinas de su planta cuadrangular con unas trompas cónicas, inusuales en el románico de Galicia, pero no en otras áreas del camino de Santiago. La bóveda del brazo sur se apea en una imposta ajedrezada. Además de las pinturas que estaban a la vista en las capillas laterales y crucero, recientemente se han descubierto en las bóvedas de éste y en las capillas excepcionales pinturas

<sup>48</sup> J. M. Pita Andrade.- «Observaciones sobre la decoración vegetal en el románico de Galicia». *Abrente*. N.º 1. La Coruña, 1969, pp. 96-97.

<sup>49</sup> J. Villa-Amil y Castro.- *Iglesias gallegas...*, cit., pp. 39 y 46.

románicas, sin parangón en otras iglesias gallegas, salvo los escasos restos localizados en una de las capillas de san Pedro de Rocas<sup>50</sup> —Esgos, Ourense.

En los pilares compuestos del crucero y columna situada al inicio de la nave sur se encuentra una magnífica colección de capiteles, de proporciones diferentes a las de los antes mencionados, y más próximas a las habituales en el románico. En ellos se esculpieron temas que van desde lo ornamental: estilizadas hojas; hasta otros de carácter simbólico, como los dedicados a la lujuria; o los que narran episodios bíblicos, por ejemplo la tentación de Adán y Eva, decapitación del Bautista o el banquete de Epulón, con Lázaro que mendiga alguna migaja de su bien fornecida mesa<sup>51</sup>. Estos dos últimos temas, excepcionales en la iconografía gallega, cabe compararlos con los que en san Bartolomeu de Rebordáns<sup>52</sup> —Tui, Pontevedra— siguen el mismo modelo, seguramente una miniatura perdida.

<sup>50</sup> Para las pinturas de Mondoñedo: R. Salgado Toimil.- «Las pinturas murales de San Martín de Mondoñedo». *Boletín de la Real Academia Gallega*. Año XXII, n.º 199, pp. 189-194. J. M. García Iglesias.- «La iglesia de San Martín de Mondoñedo. Consideraciones sobre sus pinturas murales». *Monacato gallego. Sexquimilenario de San Bieito. Actas do Primeiro Coloquio. Boletín Auriense. Anexo 6*. Ourense, 1986, pp. 191-208. Ídem.- *Pinturas murais de Galicia*. Xunta de Galicia, 1989. Fichas I/ 7, 8, 9 y 10. M. Castiñeiras.- «Cuando las catedrales románicas estaban pintadas: el ciclo pictórico de San Martiño de Mondoñedo (Foz, Lugo) al descubierto». *Románico*. N.º 8. San Sebastián, 2009, pp. 18-31. En la misma publicación: B. Besteiro.- «Sobre la técnica de ejecución de la pintura mural románica: las recetas de los muralistas románicos». Para las de san Pedro de Rocas: J. M. García Iglesias.- «El mapa de los Beatos en la pintura mural románica de San Pedro de Rocas (Ourense)». *Archivos Leoneses*. N.º 69. León, 1981, pp. 73-87. Ídem.-. *Pinturas murais de Galicia*, cit. Ficha XIII/ 14. S. Moralejo Álvarez.- «El mapa de la diáspora apostólica en San Pedro de Rocas: notas para su interpretación y filiación en la tradición cartográfica de los “Beatos”». *Compostellanum*. V. XXXI. Santiago, 1986, pp. 315-340. Reeditado en: *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios*. T. II. Xunta de Galicia, 2004, pp. 65-74.

<sup>51</sup> R. Yzquierdo Perrín.- *De arte...*, cit., pp. 44-49. M.ª P. Carrillo Lista y J. R. Ferrín González.- «Algunas representaciones de vicios en el románico gallego: la lujuria». *Anuario Brigantino*. N.º 19. Betanzos, 1996, pp. 235-244.

<sup>52</sup> F. Ávila y la Cueva.- *Historia civil y eclesiástica de la ciudad de Tuy y su obispado*. Edición facsímil. Consello da Cultura Galega, 1995. T. I. Fols. 237-240; y T. II. Fols. 310-311. J. Villa-Amil y Castro.- *Iglesias gallegas...*, cit., pp. 56-59. F. J. Sánchez Cantón.- «Informe sobre la iglesia de San Bartolomé de Rebordanes». *Boletín de la Real Academia de la Historia*. T. CXL. Madrid, 1943, pp. 105-108. A. del Castillo.- *Inventario...*, cit., p. 613. M. Chamoso Lamas y J. Filgueira Valverde.- «Excavaciones arqueológicas en la iglesia y atrio de San Bartolomé de Rebordanes de Tuy (Pontevedra)». En *Noticiario Arqueológico Hispánico*. Madrid, 1976, pp. 325-326, más un plano y XIV láminas. Reeditado en: *Manuel Chamoso Lamas. Estudios sobre arte...*, cit., pp. 439-449. H. de Sá Bravo.- *El monacato en Galicia*. T. II. La Coruña, 1972, pp. 338-347. Ídem.- *Las rutas del románico en la provincia de Pontevedra*. Vigo, 1978, pp. 203-210. R. Yzquierdo Perrín, *Galicia...* T. X, cit., pp. 187-190. E. Iglesias Almeida.- «La iglesia y monasterio de San Bartolomé de Rebordáns». *Boletín de Estudios del Seminario Fontán-Sarmiento*. N.º 17. Santiago, 1996, pp. 91-100.

El «maestro de san Martín de Mondoñedo» ha dejado otra obra sin parangón en el románico de Galicia: el singular antependio de la capilla mayor, cuyas iconografías siguen generando debate<sup>53</sup>, en parte, por la repetición de algunas imágenes. Su ejecución por parte del citado maestro es segura y su labra al tiempo que se completaba la cabecera y crucero de la catedral mindoniense lo fecha alrededor de 1100.

Al obispo Gonzalo le sucedió al frente de la diócesis, quizá a finales de 1108, fecha que cierra tan importante campaña constructiva, Pedro I, quien en 1112 se retiró al monasterio de Caaveiro<sup>54</sup>, de donde procedería. Le sucedió en Mondoñedo un personaje clave en la terminación de la frustrada catedral: Nuño Alfonso<sup>55</sup>, uno de los redactores de la *Historia Compostelana* y de los canónigos de Santiago más próximos a Diego Gelmírez. En los últimos años de su vida fundó el priorato compostelano de santa María de Sar<sup>56</sup> al que se retiró.

Nuño Alfonso puso al frente de las obras de san Martín de Mondoñedo a un nuevo maestro, seguramente formado en Santiago, como sugieren los capiteles del lado occidental de los pilares del crucero, canecillos de los aleros de los muros de las naves y los situados en el interior del muro norte para sostener unos arcos que no se construyeron, al igual que los que iban a cargar en las pilastras de la nave sur. Con tales cambios se pretendía concluir la iglesia, para lo que levantaron unos austeros pilares, en los que se prescindía de columnas y capiteles, que apean los arcos formeros que articulan las naves en tres tramos. Estas modificaciones permiten cubrir las naves con tejados a una vertiente, en las laterales, y a dos aguas en la central, y abrir ventanas sobre los formeros para proporcionar una iluminación cenital a la nave mayor. Seguramente la aceleración del final de la obra de san Martín de Mondoñedo se produjo tras la decisión del concilio de Palencia de 1113 de trasladar la sede episcopal a Villamayor del Valle del Brea, traslado aprobado en 1156 por el papa Adriano IV,

<sup>53</sup> M. Chamoso Lamas *et al.*- *Galicie roman*, cit., pp. 58 y 392. J. Yarza Luaces.- «Frontal de San Martiño de Mondoñedo». En *Galicia no tempo*. Santiago, 1991, pp. 184-185. R. Yzquierdo Perrín.- *De arte...*, cit., pp. 49-51.

<sup>54</sup> E. Cal Pardo.- *Episcopologio mindoniense*, cit., pp. 86-88.

<sup>55</sup> E. Cal Pardo.- *Episcopologio mindoniense*, cit., pp. 95-101. E. Flórez.- *España Sagrada*, cit. T. XVIII, pp. 131-133.

<sup>56</sup> R. Yzquierdo Perrín.- «Santa María de Sar». En *II Semana Mariana en Compostela*. Santiago, 1996, pp. 71-106. Aquí se encuentran otras referencias bibliográficas.

quien consintió que se estableciera en san Martín una comunidad de canónigos regulares de san Agustín, de acuerdo con el cabildo mindoniense.

### III. LA CATEDRAL DE SANTIAGO HASTA LA MUERTE DE DIEGO GELMÍREZ

Cuando en varios lugares de Galicia se iniciaban construcciones románicas también se comenzaba la catedral de Santiago<sup>57</sup>, adecuada al rito romano y a las necesidades litúrgicas, devocionales y, hasta de representación, que aconsejaban el auge de la peregrinación y los lazos con Europa. Tal empresa era posible gracias al impulso y mecenazgo del monarca leonés, así como al deseo del obispo Diego Peláez, que presidía la diócesis de Iria-Compostela.

Quienes inician las obras se esfuerzan porque quede memoria imperecedera de su participación y del momento en que las comienzan. En el Libro v, capítulo ix del *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*<sup>58</sup> se lee: «Los maestros canteros que empezaron a edificar la catedral de Santiago se llamaban don Bernardo el Viejo, maestro admirable, y Roberto, con otros cincuenta canteros poco más o menos que allí trabajaban asiduamente bajo la administración de los fidelísimos don Wicarto y don Segeredo, prior de la canónica, y el abad don Gundesindo, duran-

---

<sup>57</sup> Entre otras publicaciones: J. Villa-Amil y Castro.- *Descripción histórico-artística-arqueológica de la catedral de Santiago*. Lugo, 1866. Ídem.- *La catedral de Santiago. Breve descripción histórica*. Madrid, 1909. J. M.<sup>a</sup> Zepedano y Carnero.- *Historia y descripción arqueológica de la basílica compostelana*. Lugo, 1870. Edición facsímil: Xunta de Galicia, 1999. J. M.<sup>a</sup> Fernández Sánchez y F. Freire Barreiro.- *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación*. T. I. Santiago, 1880, pp. 23-130. Igual texto en: Ídem.- *Guía de Santiago y sus alrededores*. Santiago, 1885, pp. 65-187. A. López Ferreiro.- *Historia...*, cit. T. III, Santiago, 1900, pp. 19-150. K. J. Conant.- *The early architectural history of the cathedral of Santiago de Compostela*. Cambridge, 1926. Edición gallega y española: *Arquitectura románica da catedral de Santiago de Compostela*. Santiago, 1983. R. Yzquierdo Perrín.- «La construcción de la catedral románica de Santiago». En *La meta del Camino de Santiago. La transformación de la catedral a través de los tiempos*. Xunta de Galicia, 1995, pp. 59-82. Ídem.- *Galicia...* T. x, cit., pp. 190-225. M. Núñez Rodríguez (ed.).- *Santiago, la catedral y la memoria del arte*. Santiago, 2000.

<sup>58</sup> *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*. Versión latina de W. M. Whitehill. Santiago, 1944, pp. 386-387. Edición española de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo Torres. Santiago, 1951, pp. 569-571. En la edición latina de Whitehill este libro era el iv, al no computarse la «Historia Turpini», lo que se hace en la española y se explica en el prólogo de ésta, p. viii. De las diferentes ediciones del Libro v: M. Bravo Lozano.- *Guía del peregrino medieval («Codex Calixtinus»)*. Sahagún, 1989, pp. 82-84.

te el reinado de Alfonso, rey de las Españas, y en el episcopado de don Diego primero, esforzadísimo guerrero y generoso varón. La iglesia se comenzó en la Era MCXVI», año 1078, dato que corrobora la *Historia Compostelana*<sup>59</sup>, que precisa el día: once de julio. Sin embargo, un maltrecho epígrafe<sup>60</sup> de la capilla del Salvador, que conmemora la consagración de altares por Gelmírez en 1105, dice que la efectuó: «a los treinta años del milésimo septuagésimo quinto, en cuyo tiempo se fundó la iglesia de Santiago». En dos capiteles de la entrada a esta capilla todavía se lee: «Reinando el rey Alfonso se construyó esta obra», en el otro: «En tiempo del obispo Diego se comenzó esta obra».

Las dos fechas —1075 y 1078— no implican que sólo una sea cierta ya que cada una puede referirse a un momento distinto en la fábrica. Efectivamente, en 1075 pudo iniciarse la obra, pero la necesidad de que los monjes de Antealtares cedieran el terreno dificultaría la actividad hasta la concordia<sup>61</sup> que alcanzaron en 1077 el obispo, Diego Peláez, y el abad de Antealtares, Fagildo. En ella se dice de la capilla de san Pedro: «que ha poco se construía en la iglesia del bienaventurado Santiago». Sin duda las obras perturbaron la pacífica vida de los monjes, pues tuvieron que construir una nueva iglesia para su comunidad. Superadas las dificultades, la edificación de la catedral prosiguió hasta 1088, año en el que Alfonso VI depone y encarcela al prelado ante las graves acusaciones que algunos formulan contra él, según la *Compostelana*<sup>62</sup>.

La destitución del prelado debió de dispersar el taller del maestro Bernardo el Viejo y, quizá, el maestro Esteban mantuvo cierta actividad en las capillas de los extremos de la girola. Su presencia en la catedral compostelana la certifica el tra-

<sup>59</sup> *Historia Compostelana*. Edic. latina cit., pp. 137-138; española, p. 189. En ésta dice: «Fue comenzada la nueva iglesia de Santiago, preclara y singular, en la era MCXVI (año 1078) el 11 de julio».

<sup>60</sup> A. del Castillo.- «Inscripciones inéditas de la catedral de Santiago». *Boletín de la Real Academia Gallega*. T. xv. A Coruña, 1926, pp. 314 y ss.

<sup>61</sup> A. López Ferreiro.- *Historia...*, cit. T. III, pp. 19-28 y Apéndice I: «Concordia del obispo D. Diego Peláez con el Abad de Antealtares, San Fagildo», pp. 3-7. J. Guerra Campos.- *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*. Santiago, 1982, pp. 372-382. F. López Alsina.- «Concordia de Antealtares». En *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*. Santiago, 1993, p. 250. C. Burgo López.- «La Edad Media». En *Santiago. San Paio de Antealtares*. Santiago, 1999, pp. 38-39. V. Nodar Fernández.- *Los inicios de la catedral románica de Santiago: El ambicioso programa iconográfico de Diego Peláez*. Xunta de Galicia, 2004, pp. 31-46.

<sup>62</sup> *Historia Compostelana*. Libro II. Cap. II. Edic. latina cit., p. 254; española, pp. 298-299. A. López Ferreiro.- *Historia...*, cit. T. III, pp. 157-161.

tamiento que le da el obispo de Pamplona en una donación de 1101: «maestro de la obra de Santiago»<sup>63</sup>, entre cuyos firmantes figura: «Diego II, obispo de la iglesia de Compostela». Sin embargo, la identificación de este maestro y su participación en Santiago han sido objeto de diversas interpretaciones.

La campaña constructiva que el *Calixtino* atribuye a «don Bernardo, maestro admirable, y Roberto» comenzó por las tres capillas centrales de la girola, dedicadas al Salvador, san Pedro y san Juan, aunque es difícil precisar la altura que alcanzaron sus muros en dicha campaña. Según Conant<sup>64</sup>, en las tribunas de la girola: «se detecta un claro cambio en el diseño del triforio, tanto interior como exterior», pero la existencia de un nuevo proyecto lo fija más allá de la capilla de santa Fe, donde una: «larga junta vertical en forma de J invertida» señala un cambio en los volúmenes del edificio y en el tratamiento de los muros exteriores. Es decir, solo quedarían por construir en 1088 los extremos de la girola. Por su parte, el profesor Otero Túnuez<sup>65</sup> considera posterior a Bernardo la capilla de santa Fe, aunque este maestro construiría, también, los tramos centrales de la girola y el cierre de la capilla mayor catedralicia. De haberse seguido el proyecto inicial, la girola sería diferente a la actual, como sugiere: «el arranque de sendos cimientos curvilíneos hacia el crucero, descubiertos durante las últimas excavaciones, y rectificadas por el sucesor de Bernardo el Viejo».

La junta vertical en forma de «J», antes citada, se ha valorado en exceso y se ignoran cambios como la introducción de arcos de medio punto que desde la capilla de santa Fe y la que con ella hacía pareja, derribada cuando se construyó la del Pilar, articulan los tramos de la girola; tales arcos repercuten en el

<sup>63</sup> J. Yarza Luaces *et al.*- *Fuentes y documentos...*, cit., pp. 83-84. M. Gómez Moreno.- *El arte románico español. Esquema de un libro*. Madrid, 1934, pp. 116-117 y 129. S. Moralejo Álvarez.- «Notas para unha revisión da obra de K. J. Conant». En *Arquitectura románica da catedral de Santiago...*, cit., p. 227. Reeditado en *Patrimonio artístico de Galicia...*, cit. T. 1, p. 257. F. J. Ocaña Eiroa.- «La controvertida personalidad del Maestro Esteban en las catedrales románicas de Pamplona y Santiago». *Príncipe de Viana*. Año LXIV, n.º 228. Pamplona, 2003, pp. 20 y ss.

<sup>64</sup> K. J. Conant.- *Arquitectura románica da catedral de Santiago...*, cit., p. 197.

<sup>65</sup> R. Otero Túnuez.- «Problemas de la catedral románica de Santiago». *Compostellanum*. V. x, n.º 4. Santiago, 1965, pp. 606-607. Para las cimentaciones a las que alude Otero en las frases transcritas: M. Chamoso Lamas.- «Noticia de las excavaciones arqueológicas que se realizan en la catedral de Santiago. (Segunda fase)». *Compostellanum*. V. 1, n.º 4. Santiago, 1956, pp. 827 y ss. Reeditado en: *Compostellana Sacra 1. Estudios xacobeos (1956-1983)*. Santiago, 2006, pp. 111 y ss. Véanse también las fotos 17 a 21 en ambas publicaciones.

nivel del pavimento de la tribuna y en la bóveda de ésta, de cuarto de círculo, se disponen arcos fajones que la soportan. Son, pues, cambios estructurales que delimitan espacios y comienzan a modificar los volúmenes, planteamientos que se potencian en la siguiente campaña constructiva. Según el profesor Moralejo<sup>66</sup>: «A la primera campaña corresponderían pues, únicamente, las tres capillas que se abren al hemiciclo de la girola, con los lienzos de muro inmediatos y con exclusión de todo avance en el piso superior. Y aún dentro de esta zona acotada, no todo puede adscribirse a los días de Diego Peláez», ya que la figura acrótera de la capilla de san Juan y canecillos de los aleros de la del Salvador y san Pedro pertenecen a la campaña encabezada por el maestro de las Platerías. Por último, el hastial de la del Salvador, oculto tras el muro barroco proyectado por el canónigo Vega y Verdugo<sup>67</sup>, quizá se remodeló entonces.

Moralejo subraya la dificultad de precisar los límites de la primera campaña constructiva y opina que: «sigue siendo la decoración escultórica, contemplada en la dinámica general de la plástica románica, el índice más seguro para documentar no ya un cambio de campañas, sino también el vacío productivo atribuible a la vacancia de la sede compostelana», en alusión a la difícil sucesión de Diego Peláez. Tanto este autor como Durliat<sup>68</sup> creen que muchos de los escultores iniciales procedían de los talleres de Conques y Toulouse, así como de Jaca y Frómista, por lo que escribió Durliat: «No todos los escultores del taller de Bernardo el Viejo venían de Conques, pero todos coincidían en representar las dos categorías de animales más frecuentemente presentes en los edificios del fin del siglo XI: pájaros y leones».

Las capillas radiales compostelanas revelan la voluntad de edificar una iglesia propia de los grandes centros de peregrinación, esto es, de planta de cruz latina de tres naves con amplia girola a la que se abrían cinco capillas. Sobre las naves laterales y el deambulatorio se disponen amplias tribunas abiertas a la capilla mayor y nave central por un triforio. De este modo, los peregrinos veneraban las reliquias

<sup>66</sup> S. Moralejo Álvarez.- «Notas para unha revisión da obra de K. J. Conant», cit., pp. 226 y 254-255, en las dos ediciones citadas.

<sup>67</sup> J. Vega y Verdugo.- *Memorias sobre obras en la catedral de Santiago. (1657-1666)*. Edición de F. J. Sánchez Cantón.- *Opúsculos gallegos sobre Bellas Artes, de los siglos XVII y XVIII*. Santiago, 1956, pp. 51-52.

<sup>68</sup> M. Durliat.- *La sculpture romane de la Route de Saint-Jacques. De Conques à Compostelle*. Mont-de-Marsan, 1990, p. 212; V. Nodar Fernández.- Ob. cit., pp. 103-130.

del apóstol al deambular por la girola, en sus capillas recibían los sacramentos y daban culto a los santos que concitaban mayor devoción entre ellos. Las tribunas albergaban otros altares y, fundamentalmente, eran lugar propicio al descanso sin salir de la iglesia de Santiago. Así se solucionaban las necesidades espirituales y temporales de los peregrinos.

Por su parte, las advocaciones de las capillas centrales de la girola tienen carácter catequético. No es casual que se dedicara al Salvador, la central; a su izquierda, la de san Pedro y, al otro lado, san Juan, que ya contaban con capillas en la iglesia de Antealtares que estuvo en el mismo lugar. Para Moralejo<sup>69</sup> tal disposición admite «una lectura iconográfica», ya que: «Con la capilla de Santiago, situada en eje con la del Salvador, vendríamos pues a tener a los protagonistas de la Transfiguración y en una disposición que recuerda la que éstos suelen adoptar en la iconografía tradicional [...] habría que preguntarse si la extraña cabecera triforme de la capilla del Salvador, con dos pequeños nichos flanqueando otro mayor, no sería también susceptible de una interpretación icónica, en relación con la aparición trinitaria de Jesús entre Moisés y Elías». Un poco después añade: «cualquier alusión a la Transfiguración [...] sería bien acogida en la iglesia compostelana [...] como la más alta ocasión que Santiago conoció».

En el cierre de la capilla mayor se encontraba el altar de la Magdalena<sup>70</sup>, que: «pudiera igualmente obedecer [...] a razones de estrategia simbólica. Obvia y obligada era su estrecha vinculación al “martyrium” apostólico, pero tampoco puede olvidarse que su altar, dedicado a la Magdalena, venía a quedar [...] “a los pies” del Salvador, componiendo así, en versión planimétrica, el adecuado cuadro penitencial descrito en el Evangelio». La capilla de la Magdalena ha desaparecido, del mismo modo que tampoco en la del Salvador reciben los peregrinos los sacramentos, ni su «Compostela», una vez cumplida la peregrinación.

La capilla del Salvador mantiene su planta y alzados. Aquélla tiene una singular cabecera semicircular con dos absidiolos, que permiten la interpretación iconográfica mencionada. En los muros de su tramo cuadrangular quedan parte de los

---

<sup>69</sup> S. Moralejo Álvarez.- «La imagen arquitectónica de la catedral de Santiago de Compostela». En *Atti del Convegno Internazionale di Studi. Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*. Perugia, 1985, pp. 41-44. Reeditado en: *Patrimonio artístico de Galicia...*, cit. T. I, pp. 239-241.

<sup>70</sup> A este espacio, «confesión», se refiere: J. Guerra Campos.- *Exploraciones arqueológicas...*, cit., pp. 112-116, 296.

epígrafes<sup>71</sup> que conmemoran la consagración de altares por Gelmírez en 1105 y fechan el inicio de las obras en 1075. Amplias ventanas iluminan su interior y mientras el tramo cuadrangular se cubre con bóveda de cañón, el ábside lo hace con otra de horno. Los capiteles son preferentemente figurados y en dos unos ángeles sostienen cartelas con los epígrafes relativos a Alfonso VI y Diego Peláez, antes citados. Capiteles y cimacios los labraron maestros que, en su mayoría, conocen modelos de Conques, según Durliat. El tratamiento de los muros exteriores de la capilla es como el de los perimetrales de la catedral: contrafuertes prismáticos que sostienen arcos de medio punto, etapa a la que también llevan los canecillos de sus aleros. El testero, a juzgar por el dibujo de Vega y Verdugo, era como el hastial norte del crucero, lo que anima a pensar que sean contemporáneos.

Las capillas dedicadas a san Pedro y a san Juan flanquean la del Salvador, son semicirculares, se cierran con bóvedas de cuarto de esfera y en sus muros se abrían ventanas, en parte conservadas. La de san Pedro mantiene casi intacta su antigua fábrica; la de san Juan fue ampliada en el siglo XVIII. Algunos capiteles se ornamentan con animales diversos, sobre los que se desarrollan en las esquinas como unos pitones característicos de piezas jaquesas<sup>72</sup>; otros, sin embargo, recuerdan modelos de Conques, Toulouse o Saint-Sever. Los canecillos de los aleros probablemente datan de la segunda campaña.

Entre las capillas quedan tramos en los que se abrían, según el *Calixtino*, pórticos «pequeños»<sup>73</sup>. Sobre sus puertas se disponían grandes ventanales y, encima, un óculo, una organización similar se encuentra en la girola de san Sernin de Toulouse. Al oeste de la capilla de san Juan se abre el único de tales pórticos conservado, podría ser el «de Santa María», que comunicaba con la inmediata Corticela, o el de «la Vía Sacra», por salir a tal calle. Se tapió en el siglo XVI y así permaneció hasta 1933 en que lo recuperó Ferrant<sup>74</sup>. En su puerta destaca el

<sup>71</sup> Sobre estos epígrafes y el del intradós del arco de la cabecera de la capilla del Salvador: C. Watson.- *The romanesque cathedral of Santiago de Compostela: A reassessment*. Oxford, 2009, pp. 2-7. Para los epígrafes y capiteles: V. Nodar Fernández.- Ob. cit., pp. 119 y 149-150.

<sup>72</sup> M. Durliat.- *La sculpture romane...*, cit., p. 213. V. Nodar Fernández.- Ob. cit., pp. 116-118 y 133-157.

<sup>73</sup> *Liber Sancti Iacobi*. Versión latina cit., p. 379; española, pp. 557. M. Bravo Lozano.- Ob. cit., p. 71.

<sup>74</sup> J. E. Chapapría y M.<sup>a</sup> P. García Cuetos.- *Alejandro Ferrant y la conservación monumental en España (1929-1939)*. Castilla y León y la Primera Zona Monumental. V. II. Junta de Castilla y León, 2007, pp. 264-272. Además de los textos y cartas que Ferrant escribió a Gómez Moreno sobre sus intervenciones y hallazgos, véanse las fotos, croquis y planos.

dintel pentagonal<sup>75</sup>, cobijado por un arco de medio punto, moldurado en grueso bocel y ceñido por un semicírculo de billetes. Tratamiento que, para Moralejo<sup>76</sup>, podría indicar que se debe a la segunda campaña, aunque el vano correspondería a la primera. Esta yuxtaposición de fases constructivas así como que un extremo de la capilla de santa Fe se eche encima del arco de la ventana señalarían el encuentro de ambas campañas.

Si en tiempos del obispo Diego Peláez se construyeron las bóvedas de aristas de los tramos centrales de la girola, sin arcos que los articulen —precisamente el primero se tiende en el punto de encuentro de campañas señalado— es porque también se habían levantado los pilares que delimitan la capilla mayor, ocultos tras un fastuoso recubrimiento barroco. Alejandro Ferrant exploró estos soportes a instancias de don Jesús Carro<sup>77</sup> y se lo cuenta a Gómez Moreno, en carta personal, en los siguientes términos: «hemos levantado uno de los tableros que cubren las columnas de la girola, la de la izquierda de las que forman el hueco central y he visto: que era una columna, cilíndrico su fuste, del que han rozado su superficie para poder acoplar el tablero. Ya comprenderás que si al fuste lo rozaron con el capitel hicieron lo mismo. Es de suponer que en todos los pilares hicieron lo propio... los fustes debían tener un diámetro de 70 cmts. Por lo que se puede ver el fuste tiene una altura de 2,80 y el capitel igual que los del muro de las capillas».

La destitución del obispo en 1088 o paralizó la obra de la catedral o, quizá, es el momento en que interviene en ella el maestro Esteban, quien en 1101 pasa a trabajar en la construcción de la catedral pamplonesa. La planta poligonal de la capilla de santa Fe y de la desaparecida de san Andrés, situada en el otro extremo de la girola, fue ya destacada por Conant, novedad a la que hay que añadir la articulación de los tramos mediante arcos y la ligera elevación que producen en la tribuna, la labra de sus capiteles cabe atribuírsela al mismo maestro Esteban. Según Durliat<sup>78</sup>:

<sup>75</sup> Un dintel de este tipo se vió en la portada de san Martín de Mondoñedo. Para Torres Balbás tales dinteles se introdujeron y difundieron en el románico de Galicia al usarse en la catedral compostelana. L. Torres Balbás.- «Sobre algunos dinteles románicos de Galicia». En *Arquitectura*. Madrid, 1922, p. 208.

<sup>76</sup> S. Moralejo Álvarez.- «Notas para unha revisión da obra de K. J. Conant», cit., p. 226.

<sup>77</sup> J. E. Chapapría y M.<sup>a</sup> P. García Cuetos.- *Alejandro Ferrant y la conservación monumental...*, cit. V. II, pp. 264-266. La sugerencia de Carro data de julio de 1932 y debió de realizarse poco después.

<sup>78</sup> K. J. Conant.- *Arquitectura románica da catedral de Santiago...*, cit., p. 197. S. Moralejo Álvarez.- «Notas para unha revisión da obra de K. J. Conant», cit., p. 228. F. J. Ocaña Eiroa.- «La controvertida personalidad del Maestro Esteban...», cit., pp. 20-23. M. Durliat.- *La sculpture romane...*, cit., pp. 215-217.

«Durante este período no se registra una real mutación en el campo de la escultura monumental, sino más bien una cierta continuidad». La relación con Conques no solo la evidencian ciertos capiteles de la catedral, sino que favorece la devoción a santa Fe, a quien se dedica una capilla en la girola; en su capitel derecho se representa su condena y martirio; y en el izquierdo, la comparecencia de san Caprasio d'Agen, que sigue los pasos de la santa. Los de la capilla de san Andrés, destruida para construir la del Pilar, tienen una peculiar decoración vegetal.

El acceso de Diego Gelmírez a la dirección de la diócesis y su promoción al episcopado<sup>79</sup> en 1100 impulsan y encarrilan la construcción de la catedral de Santiago así como la difusión del románico en Galicia. La obtención del arzobispado<sup>80</sup> en 1120 marca un hito en su vida y en la iglesia de Santiago, sin embargo sus últimos años no están exentos de problemas y su muerte debió de producirse entre junio de 1139, fecha del último documento por él firmado que se conoce, y agosto de 1140, ya que el 12 de dicho mes y año Alfonso VII se dirige a don Berenguel, antiguo obispo de Salamanca, como arzobispo de Santiago, y alude a su elección<sup>81</sup>. A partir de entonces comienza una fase de imparable expansión.

Al poco de acceder al episcopado, en 1102, visita Gelmírez diversas iglesias portuguesas<sup>82</sup> de su jurisdicción, en las que se apodera de reliquias que considera que no se custodian adecuadamente ni reciben culto. Al regresar a Santiago con su «piadoso latrocinio», lo deposita en varias capillas de la girola catedralicia así como en otras iglesias de la ciudad: «el cuerpo de san Fructuoso [...] fue colocado junto al altar de San Salvador, en la cripta mayor de la misma iglesia. Pero una vez transcurridos cuatro años, les pareció mejor [...] hacer una capilla propia para San Fructuoso [...]. En su honor fue construido y dedicado un altar [...] en el brazo izquierdo de la iglesia, en la cripta que está entre la puerta que da al claustro y al altar de Santiago». La palabra cripta hay que entenderla, en este caso, como un receptáculo o cavidad en el que se depositan las reliquias de los santos citados.

<sup>79</sup> *Historia Compostelana*. Libro I. Caps. IX-X. Edic. latina cit., pp. 27-31; española, pp. 86-89. J. J. Cebrián Franco.- Ob. cit., pp. 87-96.

<sup>80</sup> *Historia Compostelana*. Libro II. Caps. IV-XIX. Edic. latina cit., pp. 260-297; española, pp. 303-337

<sup>81</sup> A. López Ferreiro.- *Historia...*, cit. T. IV. Santiago, 1901, pp. 218 y 223-224. Apéndice XI, pp. 30-32. J. J. Cebrián Franco.- Ob. cit., p. 101.

<sup>82</sup> *Historia Compostelana*. Libro I. Cap. XV. Edic. latina cit., pp. 35-42; española, pp. 94-99.

Por su parte, «el altar de San Juan, apóstol y evangelista, recibió a San Cucufate mártir; y el cuerpo de san Silvestre mártir fue enterrado junto al altar de los santos apóstoles Pedro y Pablo en la misma iglesia». Se deduce, pues, que las capillas centrales de la girola debían de estar acabadas, al menos, en su interior y se trabajaba tanto en la capilla mayor y crucero como en las capillas de éste. Poco después, Gelmírez consagró sus altares y algún otro en la tribuna.

Antes de esta solemne ceremonia, el capítulo XVIII del Libro I de la *Historia Compostelana*<sup>83</sup> relata una importante intervención en la capilla mayor de la catedral ocupada por la planta superior del mausoleo romano en que se depositó el cuerpo de Santiago. En él se encontraba un pequeño altar, atribuido a Santiago, que, a pesar de haberse ampliado, seguía siendo impropio para la catedral<sup>84</sup>, por lo que el obispo, tras consultar con: «hombres religiosos, anunció al cabildo de los canónigos, quienes en relación a este asunto oponían fuerte resistencia, que iba a destruir aquel habitáculo, construido por los discípulos de este apóstol», poco más adelante ya se había cumplido su deseo: «destruyó por completo el mencionado habitáculo», construyó un nuevo altar y organizó una suntuosa capilla en la que había unas «gradas por las que se sube al altar».

Preparada la capilla mayor, solo faltaba consagrar su altar y los demás, ceremonia que celebró Gelmírez en 1105 y cuyas dedicaciones menciona el capítulo siguiente del citado libro de la *Compostelana*<sup>85</sup>: «santa María Magdalena, san Salvador, san Pedro, san Andrés, san Fructuoso, san Juan Bautista y en el lado izquierdo el altar de san Juan apóstol y de la Santa Cruz [...] accedió a los ruegos del obispo Pedro de Pamplona [...] y le autorizó a que consagrarse [...] el altar de la santa Fe»; en las tribunas, dedicó un altar a san Miguel. No figura el de san Nicolás, primero de la izquierda al entrar por la puerta del Paraíso o norte, ya que

<sup>83</sup> *Historia Compostelana*. Libro I. Cap. XVIII. Edic. latina cit., pp. 50-52; española, pp. 106-108.

<sup>84</sup> A. López Ferreiro.- *Altar y cripta del Apóstol Santiago desde su origen hasta nuestros días*. Santiago, 1891, pp. 8-11. Reeditado en: *El Pórtico de la Gloria, Platerías y el primitivo altar mayor de la catedral de Santiago*. Santiago, 1975, pp. 117-119. J. Guerra Campos.- *Exploraciones arqueológicas...*, cit., pp. 87-92 y 285-296. J. Carro Otero.- «Autel primitif du tombeau de l'Apôtre Saint-James». En *Santiago de Compostela. 1000 Ans de Pèlerinage Européen*. Gante, 1985, pp. 207-208. S. Moralejo Álvarez.- «Ara de Antealtares y Soporte del ara de Antealtares». En *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*. Santiago, 1993, pp. 252-253.

<sup>85</sup> *Historia Compostelana*. Libro I. Cap. XIX. Edic. latina cit., pp. 52-53; española, pp. 108-109. M. Durliat.- Ob. cit., pp. 311-312.

para construirlo era necesario el concurso de los monjes de Pinario al obstaculizarles el acceso a la iglesia de la Corticela, por lo que Gelmírez les: «amplió [...] la iglesia de san Martín ya casi destruida, de acuerdo con Leovigildo, ministro de la misma iglesia, y una vez ampliada, [...] la consagró» para uso de los monjes.

La construcción del crucero se desarrolló al tiempo que las capillas de su muro oriental, y en él se utiliza un módulo que facilita la obtención de las dimensiones del edificio; es, desde luego, una de las aportaciones más sobresalientes del maestro de las Platerías. Su pertinencia fue tal que lo utilizaron quienes continuaron la iglesia de Santiago, incluso el maestro Mateo lo respetó en la conclusión de las naves y solo lo modificó al proyectar su magna obra del extremo occidental. Las proporciones de dicho módulo se basan en la longitud de un tramo de las naves laterales y se empezó a utilizar en el inicio de la girola, donde se yuxtapone sin estridencias a la obra del maestro Esteban, que había introducido ya ciertas modificaciones estructurales. De este modo, la anchura de la nave central equivale a dos tramos de las naves laterales, organización impuesta al rodear éstas en su totalidad a la central, circunstancia que impone una singular organización de número par de tramos en las fachadas del crucero.

También la altura de las naves se adecúa al mismo módulo ya que el arranque de los arcos de las bóvedas de estas naves laterales se sitúa a dos módulos, por lo que su punto más alto es 2,5 veces su lado. La misma proporción se usó en la nave central, empleando en este caso como unidad su propia anchura, por su parte el triforio de las tribunas se abre a 1,5 módulos de la nave central. Tales concepciones se acompañaban tanto en el interior como en los muros perimetrales de una perfecta estructura arquitectónica en el contrarresto de empujes, lo que dota a la catedral de una total estanqueidad. Basta con ver una sección de las naves. Las laterales se cubren con bóvedas de aristas que apenas provocan empujes; la gran bóveda de cañón de la central, de algo más de cuatro metros de radio, recibe, en sus riñones, el empuje de las bóvedas de cuarto de círculo de las tribunas, que actúan como arbotantes. Por último, los muros perimetrales concentran los empujes en aquellos puntos en los que cargan los arcos torales del interior y los contrarrestan con una doble serie de contrafuertes prismáticos que en su remate se unen con arcos de medio punto. Estos arcos forman un zuncho en torno de las naves, lo que permite abrir doble hilera de ventanas en los entrepaños de los muros, simples elementos de cierre, no de carga.

Las elegantes proporciones del crucero y su sobriedad ornamental se alían con la alternancia de pilares de núcleo circular y rectangular que evitan cualquier sensación de pesadez y redundancia. En ellos cargan los arcos formeros, doblados y en arista y, a la altura conveniente, los fajones de las naves. En la parte alta de la central se abre la arquería del triforio. En el centro del crucero se levantó un cimborrio, cuyo incendio por parte de los compostelanos, sublevados en 1117, imaginó Conant<sup>86</sup>.

La decoración del interior se limita a los capiteles y, salvo algunos de los más próximos a la girola o al extremo norte, presentan hojas, lisas o rizadas, rematadas en bolas o vueltas al frente, con nervio resaltado o inciso. De los historiados destaca el que, en el crucero norte, representa la condena del avaro, similar al mismo tema del tímpano occidental de Conques, de donde podría ser su autor<sup>87</sup>. En otros asoman cabezas o figuras de animales en medio del follaje; o en las esquinas presentan leones o aves. Por último, tampoco faltan capiteles con entrelazos vegetales con figuras humanas y de animales entre los tallos. Su importancia es grande si se tiene en cuenta que con frecuencia, en especial los vegetales, sirvieron de modelo para los maestros que trabajaron en Galicia a partir de mediados del siglo XII. Según Durliat<sup>88</sup>: «Los caracteres estilísticos conducen a tratar como un conjunto la totalidad de los capiteles colaterales del crucero. Esta unidad que se percibe con facilidad resulta de su rápida ejecución. Comenzada en 1100 esta parte de la catedral estaba terminada a más tardar en 1112».

Cuando se levantaba el crucero, la iglesia prerrománica continuaba en pie, según la *Historia Compostelana*<sup>89</sup> no se derribó hasta 1112, al regresar Gelmírez de una: «expedición ordenó destruir la pequeña y muy antigua iglesia, la cual, dentro de la inmensa mole de la nueva iglesia, amenazaba con caerse con inminente ruina [...]. En la era MCL fue destruida aquella pequeña iglesia [...] y allí mismo construyó un coro suficientemente capaz [...] construyó en la esquina derecha

<sup>86</sup> K. J. Conant.- «The fire at Santiago de Compostela in 1117: a reconstruction drawing by...». *Journal of the Society of Architectural historians*. V. xv, n.º 1. University of Virginia. March, 1956, pp. 3-5. *Historia Compostelana*. Libro I. Cap. CXIV-CXVI. Edic. latina cit., pp. 227-249; española, pp. 271-289. Para el actual cimborrio gótico: R. Yzquierdo Perrín.- «El mecenazgo del arzobispo compostelano don Lope de Mendoza en Santiago y Padrón». *Abrente*. N.º 38-39. A Coruña, 2006-2007, pp. 135-139.

<sup>87</sup> M. Durliat.- *La sculpture romane...*, cit., pp. 316-317.

<sup>88</sup> M. Durliat.- *La sculpture romane...*, cit., p. 313.

<sup>89</sup> *Historia Compostelana*. Libro I. Cap. LXXVIII. Edic. latina cit., pp. 137-138; española, p. 189.

del mismo coro un elevado púlpito [...] y en el lado izquierdo otro, donde se leen las lecturas y los evangelios».

Por su parte, los capiteles de las tribunas presentan grandes hojas con ligeras diferencias en su tratamiento y en alguno se ve un busto humano o figuras animales como las de los capiteles de las naves. Para Durliat<sup>90</sup>: «Si los capiteles de las colaterales habían sido labrados en el primer decenio del siglo XII, los de las tribunas y los de las bóvedas probablemente estaban ya colocados hacia 1117». Sin embargo, el crucero no estaba terminado, pues cuando los compostelanos se sublevan contra Gelmírez y doña Urraca, la *Compostelana*<sup>91</sup> dice que el incendio que provocan en la catedral es tremendo porque: «no poca parte de la iglesia estaba cubierta con tablas y paja», el acoso se repite cuando se refugian en alguna torre de las que flanqueaban las fachadas del crucero o la que se alzaba en el centro de éste.

La organización arquitectónica de los extremos norte y sur del crucero refleja la del interior, lo que determina una inusual fachada de cuatro tramos, en los dos centrales se abren puertas; en los laterales, un doble cuerpo de ventanas. Encima de las portadas se forma un amplio friso y, más arriba, se sitúan las ventanas que iluminan la tribuna. Sobre éstas, en el hastial de la nave central, se abría una nueva ventana, sustituida por un óculo quizá en el siglo XIII, flanqueada por otras ciegas. También en el XIII se enriqueció la decoración de las ventanas de la parte alta de la fachada de las Platerías. En las esquinas superiores de los hastiales se levantaban sendas torrecillas circulares sobre tempranos capiteles-ménsula situados a la altura de las ventanas de la tribuna que daban acceso a las cubiertas. Especial atención merecen los temas iconográficos desarrollados en estas fachadas, en cuyos relieves e imágenes intervinieron los más destacados maestros.

El *Calixtino* se recrea en las fachadas del crucero<sup>92</sup>. La del norte tiene delante un atrio: «donde hay nueve peldaños de bajada. Al pie de la escalera [...] existe una admirable fuente a la que en todo el mundo no se le encuentra semejante», describe la fuente y copia un epígrafe que decía que la había costeado el tesorero Bernardo el 11 de abril de 1122, aunque la conducción del agua la mejoró Gel-

<sup>90</sup> M. Durliat.- *La sculpture romane...*, cit., pp. 313 y ss., en especial p. 326.

<sup>91</sup> *Historia Compostelana*. Libro I. Cap. CXIV. Edic. latina cit., pp. 229 -230; española, pp. 273-274.

<sup>92</sup> *Liber Sancti Iacobi*. Versión latina cit., pp. 379-382; española, pp. 557-562. M. Bravo Lozano.- Ob. cit., pp. 71-75.

mírez<sup>93</sup>. Esa fecha quizá indica la finalización de la fachada y la urbanización del atrio o «Paraíso». Cerraba éste por el sur la fachada «Francesa», así llamada por utilizarla los peregrinos que seguían el Camino Francés. En sus relieves se desarrollaban diferentes episodios del Génesis hasta la expulsión del Paraíso, por lo que también recibió esta denominación<sup>94</sup>. A finales de 1757, el cabildo decidió derribar la fachada románica alegando ruina, acuerdo en el que influyeron otras razones<sup>95</sup>.

Algunas piezas de la antigua fachada se recolocaron en la de las Platerías, por ejemplo el magnífico David, embutido en el contrafuerte occidental; la creación de Adán, el pantocrátor... Otras, se exhiben en el Museo de la Catedral: varias columnas de mármol cuyos fustes recorren estrías helicoidales, en las que se desarrollan temas que llamaron la atención de Gómez Moreno y estudió Serafín Moralejo<sup>96</sup>, reprensión de Adán y Eva, mujer con racimos de uvas, hombre calentándose al fuego, etc. La atribución de algunas de estas obras al maestro de las Platerías, identificado con Esteban por algunos autores, parece segura, del mismo modo que otras piezas se atribuyen al maestro del Cordero o al de la Traición, que también trabajaron en otras imágenes colocadas en la fachada de las Platerías. Se debieron de esculpir en los primeros años del siglo XII, con posible límite en 1110. Aunque la fachada norte estaba dedicada a la creación del hombre y su expulsión del Paraíso, en ella, según el *Calixtino*, estaba esculpida sobre la puerta izquierda «según se entra a la catedral [...] la Anunciación de la santísima Virgen María», nexos con las imágenes de la Redención de la fachada sur.

<sup>93</sup> Además del *Calixtino* también se refiere a esta fuente y a la conducción de aguas la *Historia Compostelana*. Libro II. Cap. LIV. Edic. latina cit., pp. 369-372; española, pp. 399-401. Su reconstitución hipotética e interpretación del atrio como imagen del Paraíso: S. Moralejo Álvarez.- «La imagen arquitectónica de la catedral de Santiago de Compostela», cit., pp. 55-61. Reeditado en *Patrimonio artístico de Galicia...*, cit. T. I, pp. 244-246 y fig. 6 en p. 243.

<sup>94</sup> S. Moralejo Álvarez.- «La primitiva fachada norte de la catedral de Santiago». *Compostellanum*. V. XIV, n.º 4. Santiago, 1969, pp. 623 y ss. Reeditado en *Patrimonio artístico de Galicia...*, cit. T. I, pp. 21-46. M. Durliat.- *La sculpture romane...*, cit., pp. 342-352.

<sup>95</sup> A. Vigo Trasancos.- *La catedral de Santiago y la Ilustración. Proyecto clásico y memoria histórica (1757-1808)*. Madrid, 1999, pp. 51-62.

<sup>96</sup> M. Gómez Moreno.- *El arte románico...*, cit., pp. 132-133. S. Moralejo Álvarez.- «La primitiva fachada norte...», cit., pp. 656-660. Reedición cit., pp. 41-43. Ídem.- «Saint-Jacques de Compostelle. Les portails retrouvés de la Cathédrale romane». Reedición cit., pp. 103-107. Ídem.- «Fragmento de fuste decorado con amorcillos vendimiadores» y «Fuste historiado con leyenda épica (Tristán?)». En *Santiago, Camino de Europa...*, cit., pp. 380-384.

La única fachada románica de la catedral es la de las Platerías<sup>97</sup>; en el extremo sur del crucero, tiene, obviamente, la misma organización arquitectónica que la del norte y su programa iconográfico se dedica a la Redención. En la jamba izquierda de la puerta derecha se grabó una inscripción<sup>98</sup> que ha originado dos lecturas: año 1078, o 1103, fecha esta última que para Gómez Moreno: «va bien para el asiento de la portada misma». El avance de la obra del crucero, de sus fachadas y la terminación de las capillas justifican el derribo de la iglesia prerrománica en 1112. Entonces se construiría la fachada de las Platerías y se esculpirían sus relieves, dedicados a la vida de Cristo, que culmina con su Pasión, como relata el *Calixtino*. Si la Anunciación de la fachada norte anticipaba la redención en la sur, ahora esta misión la desempeña una figura de mujer, colocada en el tímpano izquierdo, con una calavera en su regazo. Para el *Calixtino* es una adúltera pero, probablemente, representa a Eva, madre de los mortales<sup>99</sup>.

La coherencia catequética e iconográfica de los tímpanos de las Platerías no impide la intervención de los mismos maestros que en la norte, lo que justificaría la irregular disposición de los relieves, incluso mal colocados o recortados, y la utilización de diferentes piedras, a la vista desde la restauración efectuada en 1993. Tan inusuales soluciones permiten pensar en modificaciones del proyecto inicial o, con Naesgaard, en una: «segunda decoración del portal sur», idea que confirmaría la yuxtaposición de dos programas iconográficos en el friso tras el incendio provocado por los amotinados en 1117. En el primero<sup>100</sup> había: «após-

<sup>97</sup> A. K. Porter. *Romanesque sculpture of the pilgrimage roads*. New York, 1985. T. I, pp. 211-239; T. II. Láms. 674-691 y 693. O. Naesgaard.- *Saint-Jacques de Compostelle et les débuts de la grande sculpture vers 1100*. Aarhus, 1962, pp. 27-107. J. M.<sup>a</sup> Azcárate Ristori.- «La portada de las Platerías y el programa iconográfico de la catedral de Santiago». *Archivo Español de Arte*. T. xxxvi. Madrid, 1963, pp. 1-20. S. Moralejo Álvarez.- «Saint-Jacques de Compostelle. Les portails retrouvés...», cit. Reedición cit., pp. 107-109. M. Durliat.- *La sculpture romane...*, cit., pp. 326-342. F. J. Ocaña Eiroa.- «La controvertida personalidad del Maestro Esteban...», cit., pp. 23 y ss.

<sup>98</sup> X. Carro García.- «A data da inscrición da Porta das Praterías». *Arquivos do Seminario de Estudos Galegos*. T. IV. Santiago, 1932, pp. 221-235. M. Gómez Moreno.- *El arte románico...*, cit., pp. 115-116. G. Gaillard.- «Commencements de l'art roman en Espagne». *Bulletin Hispanique*. T. xxxvii, n.º 3, 1935. Reeditado en *Études d'art roman*. Paris, 1972, pp. 54-55. F. Bouza Brey.- «El epígrafe fundacional de la iglesia de Tomonde y el de la Puerta de las Platerías de la catedral de Santiago». *Cuadernos de Estudios Gallegos*. T. xvii. Fasc. 52, Santiago, 1962, pp. 176-178.

<sup>99</sup> J. M.<sup>a</sup> Azcárate Ristori.- «La portada de las Platerías...», cit., pp. 10-12. S. Moralejo Álvarez.- «Saint-Jacques de Compostelle. Les portails retrouvés...», cit. Reedición cit., pp. 107-108.

<sup>100</sup> R. Otero Tüñez.- «Problemas de la catedral...», cit., pp. 609-611.

toles y santos en torno a Jesús y bajo arquerías, cuyas columnas ostentaban una decoración espiraloide». Están deteriorados, faltan tres apóstoles así como la imagen de Cristo. Esta organización se modificó al colocarse aquí la transfiguración de Cristo, esculpida en mármol, para la futura fachada occidental; a identificarlas ayudan los epígrafes en ellas grabados. La imagen de Santiago presenta hasta cuatro y uno, situado a la izquierda, dice: ANFVS REX, que alude a Alfonso VII, coronado rey en 1111 en la propia catedral y que cinco años después entró triunfalmente en la ciudad, acontecimiento al que podría aludir y que la dataría con rigor. A estos programas se añadieron luego las piezas procedentes de la destruida fachada norte y otras en fechas posteriores, como los seis niños del coro pétreo<sup>101</sup> colocados hacia 1884.

Se sabe que intervinieron diferentes maestros en la labra de los relieves de las fachadas del crucero, circunstancia que ratifican los talleres<sup>102</sup> que en ellos se perciben y la amplitud de la obra. Tampoco se cuestiona la participación de los más sobresalientes escultores del momento: maestro del Cordero, maestro de la Traición, y maestro de las Platerías, al que también correspondería la dirección de la obra de la catedral, cada uno con la colaboración de sus respectivos talleres. Posteriormente se remodelaron las ventanas de la fachada de las Platerías y se añadió la Anunciación situada más arriba.

Consagrados los altares de la catedral y avanzada la construcción del crucero, se iniciaron las naves, lo que hizo necesario derribar en 1112 la iglesia prerrománica<sup>103</sup>, como se ha dicho. Desde entonces el culto a las reliquias del apóstol lo asumió la inacabada catedral, lo que obligó a Gelmírez a construir, en el solar de la antigua basílica: «un coro suficientemente capaz» para el clero; como este recinto dificultaba la audición de las lecturas a los fieles: «construyó en la esquina derecha del mismo coro un elevado púlpito, en el que los cantores y los subdiá-

<sup>101</sup> R. Otero Túniz e R. Yzquierdo Perrín.- *El coro del Maestro Mateo*. La Coruña, 1990, pp. 43-45 y nota 27.

<sup>102</sup> M. Gómez Moreno.- *El arte románico...*, cit., pp. 130-131. R. Otero Túniz.- «Problemas de la catedral...», cit., p. 612. M. Durliat.- *La sculpture romane...*, cit., pp. 326-352. O. Naesgaard.- *Saint-Jacques de Compostelle...*, cit., pp. 103-106. F. J. Ocaña Eiroa.- «La controvertida personalidad del Maestro Esteban...», cit., pp. 23-27. S. Moralejo Álvarez.- «Saint-Jacques de Compostelle. Les portails retrouvés...», cit. Reedición cit., pp. 103-111.

<sup>103</sup> *Historia Compostelana*. Libro I. Cap. LXXVIII. Edic. latina cit., pp. 137-138; española, p. 189. Sobre el coro de Gelmírez: R. Otero Túniz e R. Yzquierdo Perrín.- *El coro...*, cit., p. 30.

conos cumplen el orden de su oficio. Y en el lado izquierdo otro, donde se leen las lecturas y los evangelios».

Conant<sup>104</sup> creía que en 1112: «solo cuatro tramos de la nave» estarían terminados, pero el estudio de los muros perimetrales, sus elementos y el notable desnivel del extremo occidental le hace sospechar si también se habrían comenzado las obras en esta parte antes de concluirse las naves: «quizá hacia 1105 habían comenzado de modo independiente las obras en el extremo oeste y en el nivel inferior». Sin embargo, no duda que la construcción de las tribunas iba rezagada con respecto a las naves y: «que la edificación del cuerpo principal de la catedral llevó muchos años». Esta certeza contrasta con la rotunda afirmación del *Calixtino*<sup>105</sup>: «desde el año que se colocó la primera piedra en sus cimientos hasta aquel en que se puso la última pasaron cuarenta y cuatro». De ser así, la catedral se habría acabado en 1122, fecha inaceptable a pesar de que advierta que: «parte está completamente terminado y parte por terminar».

Son varias las opiniones acerca de la terminación de las naves, pero es evidente que en 1168, cuando el rey Fernando II pone al frente de las obras al maestro Mateo, éstas seguían y que la consagración de 1211 se produjo con la fábrica rematada<sup>106</sup>. Igualmente cierto es que la articulación iniciada en el crucero se respetó hasta el final de las naves y triforio y que sólo en el Pórtico de la Gloria se introducen nuevos principios arquitectónicos. De cualquier modo, es indudable que se debe a Gelmírez el definitivo impulso a las obras de la catedral compostelana y a la difusión del románico en Galicia avanzado el siglo XII.

<sup>104</sup> K. J. Conant.- *Arquitectura románica da catedral de Santiago...*, cit., pp. 197-202.

<sup>105</sup> *Liber Sancti Iacobi*. Versión latina cit., pp. 386-387; española, pp. 570-571. M. Bravo Lozano.- Ob. cit., p. 82.

<sup>106</sup> R. Yzquierdo Perrín.- «Las tribunas de las naves de la catedral de Santiago: sus muros y los capiteles del triforio norte». *Anales de la Historia del Arte*, n.º 4. *Homenaje al Prof. Dr. D. José M.ª de Azcárate*. Madrid, 1994, pp. 309 y ss. J. M.ª Zepedano y Carnero.- *Historia y descripción...*, cit., p. 174.



**JACA, TOULOUSE, CONQUES  
Y ROMA: LAS HUELLAS DE LOS  
VIAJES DE DIEGO GELMÍREZ  
EN EL ARTE ROMÁNICO  
COMPOSTELANO**

**Manuel Castiñeiras**

Universitat Autònoma de Barcelona



De Compostela hizo entonces un emporio, de su iglesia una de las primeras de la cristiandad, de Galicia un verdadero Estado, tratando de que en su ciudad, en su iglesia y en su tierra todo correspondiese a los destinos que con mano casi regia, les había preparado.

Manuel Murguía, *Don Diego Gelmírez* (1898)<sup>1</sup>

Con estas emotivas pero contundentes palabras el historiador y pensador gallego Manuel Murguía perfilaba a finales del siglo XIX la importancia del primer arzobispo compostelano, Diego Gelmírez (1070?-1140), en la promoción de la sede de Compostela. Más allá de la tendencia a la prosopopeya del autor, común en la historiografía decimonónica, cabe reconocer, sin lugar a dudas, que dicho prelado fue protagonista privilegiado del reinado de tres monarcas castellano-leoneses, del longevo Alfonso VI (1065-1109), de su controvertida hija Urraca de Castilla (1109-1126) y de su nieto, el emperador Alfonso VII (1126-1157). Caber recordar que este último, Alfonso Raimúndez, siendo apenas un niño, había sido coronado como rey de Galicia, en 1111, por el propio Gelmírez en el altar mayor de la Catedral de Santiago, renovado por él tan solo unos años antes.

Prueba de la estrecha vinculación de estos convulsos hechos históricos con el proceso constructivo del monumento jacobeo y el patronazgo de Gelmírez es la inscripción —«ANF(US) REX»—, que se labró, con motivo de la citada coronación del rey-niño, sobre la lastra del Santiago entre cipreses perteneciente al grupo de la Transfiguración y que fue colocada entonces, junto a otros relieves de dicha escena, en el centro del friso de la Puerta de Platerías en 1111 (fig. 1). Tal y como narra la *Historia Compostelana* (I, 66), el prelado había ungido e impuesto al nuevo monarca las insignias del poder en el nuevo altar mayor jacobeo, sobre la tumba apostólica, haciéndole sentar, simbólicamente, en su cátedra episcopal, convertida así en un improvisado trono real:

---

<sup>1</sup> M. Murguía, *Don Diego Gelmírez*, cap. XXII, Santiago de Compostela, 1991, p. 86 (1ª ed. A Coruña, 1898).



Fig. 1. Catedral de Santiago, fachada sur, frontispicio: Maestro de la Transfiguración, *Santiago entre Cipreses*, 1103-1111.

Tomándolo el pontífice le condujo con ánimo gozoso ante el altar de Santiago apóstol, donde se asegura que descansa su cuerpo, y allí, según normas de los cánones religiosamente le ungió como rey, le entregó la espada y el cetro y, coronado con diadema de oro, hizo sentar al ya proclamado rey en la sede pontifical<sup>2</sup>.

Con ello Gelmírez estaba imitando el rito de la coronación imperial que se realizaba entonces al amparo de la tumba apostólica por excelencia: la basílica de San Pedro de Roma<sup>3</sup>. De hecho, él no solo había visitado la ciudad papal en dos ocasiones, en 1100 y en 1105, para adquirir nuevos privilegios para él y para su sede, sino que había recibido, entre los años 1109 y 1111, el regalo de una colección canónica dedicada, el *Polycarpus*, en la que se exponía con claridad una de las bases fundamentales de la ideología de la reforma de Gregorio VII (1073-1085)<sup>4</sup>: el papel «tutelar» que había de ejercer el *sacerdotium* con respecto al *regnum* en los asuntos del

poder temporal. De esta manera, la labra del nombre del nuevo monarca, a modo de aclamación, junto a la figura de Santiago en el momento de su máximo esplendor como apóstol —pues éste es testigo privilegiado de la Transfiguración de Cristo—, hay que entenderlo también como la férrea voluntad del prelado de exaltar la sede jacobea, en la que el *sacerdotium* tutela al *regnum*, siguiendo así los dictados de la Reforma Gregoriana, a la cual Gelmírez se había sumado

<sup>2</sup> *Historia Compostelana*, I, 66, E. Falque Rey (trad.), Madrid, 1994, p. 174 (a partir de ahora citada como HC, trad. cit.).

<sup>3</sup> Ese mismo año, en 1111, el Papa Pascual II coronaba al emperador Enrique V en San Pedro del Vaticano. Cfr. D. F. Glass, *Studies in Cosmatesque Pavements*, British Archeological Reports, International Series, 82, 1980, pp. 51-52, 121-122.

<sup>4</sup> Véase nota 36.

con entusiasmo<sup>5</sup>. En este sentido, vuelven a ser evocadoras las palabras escritas por Manuel Murguía a propósito de la figura del prelado:

La ceremonia tuvo lugar en la basílica. La vasta y hermosa capilla mayor llenose de potestades de la tierra y de príncipes de la iglesia. Llegó el momento en que el infante, pasando como si dijéramos de la prisión al trono, fue ungido por D. Diego, quien dijo la misa y ciñó la corona al nuevo monarca. Todo ello en medio del mayor regocijo, dando motivo a las más dulces esperanzas, y a las seguridades de que en aquel momento, amanecían en Galicia días de ventura y prosperidad no conocida<sup>6</sup>.

No obstante, la presente contribución no pretende desentrañar la «personalidad política» de Gelmírez, pues es tarea de otros autores en la presente publicación, sino más bien su perfil biográfico como promotor de las artes y, en particular, la realización en la primera década de su obispado de un lujoso nuevo altar mayor de la Catedral de Santiago así como de las dos fachadas monumentales del transepto. Con ello, tal y como recordaba Manuel Murguía, Compostela se colocaba a la vanguardia del arte románico de su tiempo:

El templo apostólico, que había empezado a labrarse antes de ascender Gelmírez a la sede, él lo ayudó a levantar del todo, él lo adorno generosamente. Cuando vuelto a la patria, presentes en la memoria las grandes obras de arte que había admirado al recorrer Francia,

---

<sup>5</sup> La lastra de Santiago entre cipreses de Platerías es un verdadero *visual manifesto* de la teoría gregoriana en clave compostelana, tal y como he expuesto en trabajos precedentes: el Apóstol Santiago, cuya casa gobierna Gelmírez, tutela una monarquía que desde el siglo VIII había vinculado el ideario de la Reconquista a la figura del Apóstol. Años más tarde, Gelmírez llevará a cabo, en otro contexto, toda una serie de acciones y proyectos para afianzar esa alianza. Así, concederá a Alfonso VII el título de canónigo (1127) con el objeto de forzarle a elegir como lugar de sepultura la basílica del Apóstol y convertirlo plenamente en un *rex sacerdos*. A ese mismo ideario corresponde el ambicioso proyecto de colección documental del *Tumbo A*, realizado pocos años después (1129-1134), en el que se ilustra una serie de «retratos» de reyes favorecedores de la basílica jacobea, que se inicia con una miniatura del hallazgo del sepulcro del Apóstol y termina con el retrato del emperador Alfonso VII. En casi todas las estampas que encabezan los documentos de donación se repite, hasta la saciedad, la fórmula del nombre del monarca y su título regio, como años antes se había hecho en la lastra de Platerías. Véase: M. Castiñeiras, «*Didacus Gelmirius*, patrono de las artes. El largo camino de Compostela: de periferia a centro del Románico», en M. Castiñeiras (dir.), *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Skira-Xunta de Galicia, Milán, 2010, pp. 32-97, espec. 83-84.

<sup>6</sup> Murguía, *Don Diego Gelmírez*, cap. XII, p. 46.

Italia y en especial Roma: ante los ojos las esplendideces del culto en el monasterio de Cluny, trató de realizar en Santiago algo de lo que había visto y presenciado, poniendo en todo ello al templo apostólico, al igual de los más notables del orbe católico<sup>7</sup>.

Mostrar esta visión del personaje fue, además, el objetivo principal de la exposición celebrada en el año 2010, bajo los auspicios del Xacobeo de la Xunta de Galicia, *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, con sede itinerante en el Musée des Monuments Français (París), en el Braccio di Carlomagno (Città del Vaticano) y en el monasterio de San Martín Pinario (Compostela)<sup>8</sup>. Con ella se trató de poner de manifiesto el papel fundamental de la Compostela del año 1100 en la construcción del arte románico europeo. En mi opinión, no cabe duda alguna de que el protagonista de este proceso, a través del cual Santiago se convirtió en agente activo (y no pasivo), fue el entonces obispo Diego Gelmírez, el cual realizó una serie de viajes en los primeros años de su gobierno en busca de la mayor dignidad de su Iglesia. Gracias a ello fue capaz de conferirle a ésta, en un breve espacio de tiempo, una nueva imagen sin parangón en el Occidente europeo.

La originalidad del proyecto, *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, se basaba en el desarrollo de una hipótesis de trabajo que tenía un cierto riesgo: la interpretación de un hecho histórico —los viajes del comitente y de su séquito— como un verdadero motor artístico que explicase el carácter internacional de los nuevos talleres activos en Compostela en la primera década del siglo XII. Dos obras, lamentablemente destruidas, la *Porta Francigena* de la Catedral de Santiago (fig. 2), realizada entre 1101 y 1111, y el mobiliario litúrgico del altar mayor de la basílica (fig. 3), llevado a cabo entre 1105 y 1106, constituyeron en gran parte la base de dicha argumentación. Por ello, su reconstrucción virtual, realizada por primera vez con motivo de dicha muestra<sup>9</sup>, tomó como punto de partida el trabajo previo que había realizado en su día mi maestro, el profesor

---

<sup>7</sup> Murguía, *Don Diego Gelmírez*, p. 86.

<sup>8</sup> M. Castiñeiras (ed.), *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Skira-Xunta de Galicia, Milán-Santiago de Compostela, 2010.

<sup>9</sup> *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez* (DVD) contiene los vídeos —*Los tiempos del obispo Diego Peláez* y *Los viajes de Diego Gelmírez*— así como las reconstrucciones virtuales del Castillo de Torres de Oeste (Catoira, Pontevedra), de la *Porta Francigena* y del Altar Mayor de la Catedral de Santiago de Compostela.



Fig. 2. *Porta Francigena* de la Catedral de Santiago (Reconstrucción hipotética en 3D), 2010. Asesor científico: Manuel Castiñeiras. Producción Técnica: Tomas Guerrero-Magneto Studio. © S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, Santiago de Compostela.



Fig. 3. Altar mayor de la Catedral de Santiago en tiempos de Diego Gelmírez (Reconstrucción hipotética en 3D), 2010. Asesor científico: Manuel Castiñeiras. Producción Técnica: Tomas Guerrero-Magneto Studio. © S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, Santiago de Compostela.

Serafín Moralejo<sup>10</sup>. No obstante, durante la aplicación de las nuevas tecnologías digitales, se pudo efectuar toda una serie de nuevas aportaciones, con respecto al trabajo de Moralejo, que ayudaron a resolver algunas cuestiones fundamentales, tales como las texturas de los materiales, la organización de los espacios o la disposición de objetos y figuras. Para ello se volvieron a analizar las fuentes textuales en las que se describen dichos monumentos —el *Liber Sancti Iacobi* y la *Historia Compostelana*— y se intentó completar la información tanto con el material arqueológico llegado hasta nosotros como con la comparación con otros monumentos coetáneos<sup>11</sup>.

Otro de los objetivos de la exposición era el de «revisitar» el viejo concepto de Arthur Kinsley Porter sobre el denominado «arte de los Caminos de Peregrinación» así como de su obsoleto concepto de «influencia». El autor americano parangonaba la Peregrinación a Compostela con un gran río, que desembocaba en el mar de Santiago y estaba formado por muchos afluentes, cuyas fuentes venían desde las más recónditas regiones de Europa<sup>12</sup>. Esta bella y sugerente metáfora le otorgaba, sin embargo, un papel pasivo a Compostela, ya que la convertía en un santuario afectado de «influencia» —en el sentido italiano de la palabra *influenza* como enfermedad contagiosa (gripe)—, de otros centros europeos cuyos artistas itinerantes se convertían así en los protagonistas. Por el contrario, con la dimensión europea del proyecto sobre Gelmírez se quiso reclamar el papel de Compostela como agente activo en este proceso a través de las elecciones de su comitente, Diego Gelmírez y de sus viajes.

<sup>10</sup> S. Moralejo, «La primitiva fachada norte de la catedral de Santiago», *Compostellanum*, xiv, 4, 1969, pp. 623-668; «Ars Sacra et sculpture romane monumentale: le trésor et le chantier de Compostelle», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 11, 1980, pp. 189-238.

<sup>11</sup> Los criterios seguidos en dichas reconstrucciones se explican, con minuciosidad, en: M. Castiñeiras y V. Nodar. «Reconstruyendo la *Porta Francigena* de la Catedral de Santiago: materiales multimedia para una exposición de arte románico», *Románico. Revista de arte de amigos del románico (AdR)*, 10, 2010, pp. 83-95; «Para una reconstrucción del altar mayor de Gelmírez: cien años después de López Ferreiro», *Compostellanum*, 55, 2010, pp. 575-640. Cfr. M. Castiñeiras, «La *Porta Francigena*: una encrucijada en el nacimiento del gran portal románico», *Anales de Historia del Arte, volumen extraordinario*, diciembre 2011, pp. 93-122, esp. pp. 95-103 (*Alfonso VI y el arte de su época*, J. Martínez de Aguirre, M. Poza Yagüe [eds.], Madrid, 2011).

<sup>12</sup> A. K. Porter, *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, I, Boston, 1923, p. 175. Para una revisión del concepto de cultura agonística y de intercambio, formulada por A. K. Porter en 1923 con respecto al arte de los Caminos de Peregrinación, remito a mi contribución: «Compostela, Bari y Jerusalén: tras las huellas de una cultura figurativa en los Caminos de Peregrinación», *Ad Limina. Revista de Investigación del Camino de Santiago y de las Peregrinaciones*, I, 2010, pp. 15-51.

De hecho, Compostela en el año 1100 era todavía una meta situada en la periferia de Europa, que en pocos años habría de convertirse en un centro artístico de primer orden. La red de caminos que conducía a Compostela sirvió a Gelmírez y a su séquito para acceder a otros centros haciendo, en realidad, «una peregrinación al revés»: de Compostela a Toulouse, a Conques, a Cluny, a Lucca o a Roma (fig. 4). Cada uno de estos lugares permitió plantear nuevos retos en la construcción y definición del gran centro de peregrinación de Compostela.



Fig. 4. Itinerarios de los viajes de Diego Gelmírez a Roma en 1100 y 1105. Realizado bajo la dirección científica de M. Castiñeiras para la Exposición *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, París-Roma-Santiago, 2010.

En este punto sería oportuno recuperar, sin embargo, la idea de Porter de la existencia entonces de una cultura «agonística», de la competencia y del intercambio, propia del fenómeno de la peregrinación. Pero, en contra de lo que pensaba Porter, este intercambio no fue inconsciente sino consciente; fue sobre todo el producto de las elecciones y del empeño de un comitente: Diego

Gelmírez. El obispo es recordado, de hecho, en los textos contemporáneos bien como *sapiens architectus*<sup>13</sup>, en el pasaje de la *Compostelana* que hace referencia a la elevación del gigantesco transepto de la catedral, bien como autor que *peregít opus* —«llevó a cabo la obra»—, en el epígrafe del frontal de plata del altar mayor<sup>14</sup>.

En definitiva, gracias a sus viajes en busca de nuevas dignidades y referentes, Compostela se sumó definitivamente a la vanguardia del arte europeo alcanzando, como centro creador del románico pleno, un lugar similar al de la Toulouse de la Porte Miègeville, al Conques del abad Bégon (1087-1107), al Cluny del abad Hugo (1024-1109), a la Módena de Matilde Toscana (1036-1115) o la propia Roma papal. En este sentido, no hay que olvidar que la personalidad de Gelmírez es fascinante ya que él, como hombre pragmático e hijo de un guerrero, supo aprovechar los años iniciales de su episcopado, entre 1100-1112, para expresar, sin ambages, su credo estético e ideológico. Este consistía, en parte, en un rechazo a los usos de la vieja tradición «hispanica» en la sede compostelana así como de su anticuado aspecto. Por ello Gelmírez no dudó en adherirse, con entusiasmo, a los principios de la reforma gregoriana y buscó en Roma el futuro de Compostela. Dicha estrategia se hace absolutamente explícita en la creación de un nuevo cabildo de canónigos regulares, que substituía a la obsoleta *magna congregatio sancti Iacobi*, con el objetivo de eliminar cualquier vestigio de los usos de la liturgia hispanica e imponer así los romanos, llegando incluso a crear un colegio de siete cardenales a imitación de las basílicas mayores de la Ciudad Eterna. No dudó tampoco en 1105, tras una larga discusión con el sector más conservador del cabildo, en demoler y ocultar, bajo el nuevo pavimento románico, la cabecera de la basílica del siglo IX con el viejo edículo apostólico de

<sup>13</sup> HC, I, 78, 2, trad. cit., p. 189.

<sup>14</sup> *Liber sancti Iacobi*. «Codex Calixtinus», v, 9, A. Moralejo, C. Torres y J. Feo (trads.), Santiago, 1951, pp. 566-567 (a partir de ahora citado como CC). Fundamentales para entender el perfil de Gelmírez como comitente de las artes son los trabajos de J. Filgueira Valverde («Gelmírez, constructor», en *Historias de Compostela*, Vigo, 1982, pp. 37-75) y de S. Moralejo («El patronazgo artístico de Diego Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago», en *Pistoia e il Cammino de Santiago. Una dimensione europea della Toscana medioevale. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Pistoia, 28-30 settembre 1984*, Nápoles, 1987, pp. 245-272).

Santiago el Mayor<sup>15</sup>, para años más tarde, en 1112, arrasar definitivamente, en la zona del transepto y naves, toda traza del antiguo edificio.

## I. LA TRASCENDENCIA DE LAS FACHADAS DEL CRUCERO COMPOSTELANO

Cabe recordar que, con la elevación de los accesos principales del transepto compostelano —la primitiva *Porta Francigena* (fig. 2) y Platerías (fig. 5)—, Compostela pasa, entre 1101 y 1111, de periferia al centro del arte románico europeo. De hecho, el amplio programa iconográfico de sus dos fachadas monumentales comparte experiencias con las obras más importantes de la época: la *Porte Miègeville* de Saint-Sernin de Toulouse (ca. 1100-1105), el Conques del abad Bégon III (1087-1107) y su Portal Occidental, posiblemente comenzado a inicios del siglo XII, las puertas de la Catedral de Módena (ca. 1099-1106) o las experiencias del arte de la Reforma Gregoriana de la Roma papal. No obstante, dos hechos nos han impedido valorar, en su justa medida, la contribución de los talleres activos en Santiago a inicios del siglo XII a la historia del portal historiado frente a los citados ejemplos coetáneos: por una parte, la destrucción entre 1757



Fig. 5. Catedral de Santiago, brazo sur del transepto, fachada de Platerías, 1103-1111.

<sup>15</sup> HC, I, 18, trad. cit, p. 107. Para un análisis de las importantes «decisiones» estético-simbólicas de Diego Gelmírez, que arrasó la imagen «hispánica» del santuario «asturiano» en beneficio de un monumento puesto al día y con claros manifiestos reformistas-romanos tanto en el altar como en las fachadas del transepto, véase: M. Castiñeiras, «Roma e il programma riformatore di Gelmírez nella cattedrale di Santiago», en A. C. Quintavalle (ed.), *Medievo: immagini e ideologie. v Convegno Internazionale di Studi, Parma, 23-27 settembre 2002*, Parma-Milán, 2005, pp. 211-226; Ídem, «Diego Gelmírez, un committente viaggiatore: dalla *Porta Francigena* all'altare Maggiore della Cattedrale di Santiago», en A. C. Quintavalle (ed.), *Medievo: i committenti. XIII Convegno Internazionale di Studi. Parma, 21-26 settembre 2010*, Parma-Milán, 2011, pp. 268-280.



Fig. 6. Basílica de Saint-Sernin de Toulouse, brazo sur del transepto: *Porte des Comtes*, 1080-1090.



Fig. 7. Saint-Sernin de Toulouse, cuerpo de las naves, lado sur: *Porte Miègeville*, ca. 1100-1105.

y 1758 de la primitiva *Porta Francigena*; y, por otra, la existencia en la concepción de Platerías de algunos desajustes entre traza arquitectónica y decoración, a la que se suma una larga historia de asedios, restauraciones y remociones.

Desde un punto tipológico, las fachadas del transepto compostelano se han puesto siempre en directa relación con las de la basílica de Saint-Sernin de Toulouse, en particular, con la *Porte des Comtes* (ca. 1080-1090) (fig. 6), por su estructura de puerta bífora abocinada, con capiteles historiados, decorada con relieves de enjuta en el frontispicio y coronada por una cornisa de canes figurados. A estos elementos arquitectónicos figurados se suman, años más tarde, en la *Porte Miègeville* (ca. 1100-1105)<sup>16</sup>, otros elementos esculpturados como mochetas, tímpano y metopas (fig. 7). En la *Porta Francigena* existía, además, siguiendo el modelo de la *Porte des Comtes*, una especie de arcosolio exterior —en el lado derecho de la fachada (fig. 2)— que albergaba el sarcófago del conde de Galicia, Raimundo de Borgoña, fallecido en 1107<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Para la cronología de las puertas tolosanas remito al novedoso trabajo de Daniel y Quitterie Cazes, *Saint-Sernin de Toulouse. De Saturnin au chef d'oeuvre de l'art roman*, Editions Odyssée, Toulouse, 2008.

<sup>17</sup> J. Puente Míguez ha identificado el arco, todavía visible, que actualmente hace de bóveda de la sacristía de Santa Catalina, «El sepulcro del Conde don Raimundo de Borgoña en la Catedral de Santiago», en *Estudios sobre patrimonio artístico. Homenaje del Departamento de Historia del Arte y de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Santiago a la Prof. Dra. M.ª del Socorro Ortega Romero*, Santiago de Compostela, 2002, pp. 83-95.



Fig. 8. Reconstrucción 3D de la *Porta Francigena*: frontispicio, 2010.

No obstante, con respecto a Toulouse, las portadas compostelanas (1101-1111) fueron un verdadero laboratorio de experiencias, en el que se desarrollaron nuevas fórmulas. En primer lugar, cada uno de los elementos arquitectónicos que las conformaban fue susceptible de figuración historiada, con una gran variedad de formatos que abarcaba, como en Toulouse, capiteles, mochetas, enjutas, tímpano, canes y metopas, pero que a la vez incorporaba novedades como columnas historiadas, placas figuradas de jamba y frisos narrativos. En segundo lugar, las fachadas compostelanas hicieron crecer el espacio de los frontispicios (fig. 8), con el objeto de convertirlos en verdaderos frisos narrativos o frontis de estatuas. Es en Italia, y no en Francia, donde se encuentran las primeras formulaciones de estos formatos: si en la Catedral de Módena, entre 1099 y 1106, el taller de Wiligelmo realizaba un friso del Génesis para cubrir la entrada principal del edificio (fig. 9), en la de Cremona, entre 1107 y 1117<sup>18</sup>, ese mismo taller colocaba cuatro profetas

<sup>18</sup> Con respecto a las fechas de Módena y Cremona, cfr. A. C. Quintavalle, *Willigelmo e Matilde. L'officina romanica*, Milán, 1991. Véase también la revisión del tema por parte de D. F. Glass, *The Sculpture of Reform in North Italy, ca. 1095-1130. History and Patronage of Romanesque Façades*, Bodmin, Cornwall, 2010.

que flanqueaban, como en la primitiva *Porta Francigena* y Platerías, la entrada central de la fachada (figs. 10-11). Por último, para las columnas figuradas compostelanas, sobre todo en el caso de la *Francigena*, los marmolistas romanos que elaboraron a finales del siglo XI las columnas salomónicas de San Carlo a Cave (Lacio) y de Trinità dei Monti (Roma) parecen haber sido el punto de referencia de Compostela<sup>19</sup>.



Fig. 9. Catedral de Módena, fachada occidental: Wiligelmo, friso del Génesis, ca. 1099-1106.

Fig. 10. Catedral de Santiago, fachada sur (Platerías), ingreso izquierdo, jamba izquierda: Maestro de las Tentaciones, Moisés, 1103-1105.



Fig. 11. Catedral de Cremona, fachada occidental, jamba izquierda: Wiligelmo, Jeremías, 1107-1117.

Desde una perspectiva más temática y programática, las fachadas compostelanas presentan un modo genuinamente narrativo, fresco y directo, que no duda en incorporar lo profano a la historia bíblica, como en el Portal Occidental de Santa Fe de Conques<sup>20</sup>. De hecho, este lenguaje figurativo animado y

<sup>19</sup> Así lo defendí en: «Roma e il programma riformatore». Véase también: V. Nodar, «Colonne salomoniche della chiesa della Santissima Trinità dei Monti a Roma e di San Carlo a Cave», *Compostela y Europa*, fichas cat. n.º 19-20, pp. 346-348.

<sup>20</sup> M. Castiñeiras, «Da Conques a Compostella: retorica e performance nell'era dei portali parlanti», en A. C. Quintavalle (dir.), *Medievo: Immagine e Memoria, Atti del XI Convegno Internazionale di Studi, Parma, 23-28 settembre 2008*, Electa-Università degli Studi di Parma, Milán-Parma, 2009, pp. 233-251; «Antes de los medios de comunicación de masa: la "vocación" parlante del arte medieval», en J. A. Iglesias-Fonseca (ed.), *Communicatio: un itinerari històric*, Murcia, 2013, pp. 21-41.

desenfadado, propio de grandes centros de peregrinación, adquiere en Compostela y Conques un carácter tan monumental que convierte a sus portales en verdaderos *movie marquee* (marquesinas de cine), tal y como en su día sugirió S. Moralejo. Sin embargo, con respecto a Conques, Compostela hace explícita su adhesión a los principios del arte de la Reforma Gregoriana empleando fórmulas similares a la de los monumentos italianos. Como en el Génesis de Módena, donde Dorothy Glass ha sugerido una inspiración en el frontispicio de una Biblia Atlántica como la del Panteón<sup>21</sup>, en la *Porta Francigena* el ciclo de Adán y Eva posiblemente seguía el frontispicio de una Biblia carolina, como la de Tours<sup>22</sup>. Del mismo modo, como en Módena o Roma, se detectan referencias explícitas a la Antigüedad paleocristiana, bien a través del conocimiento de las composiciones de los sarcófagos antiguos —ciclo de la Pasión de Platerías—, bien a través de la cita de genuinos motivos decorativos, como los roleos de vid que cubren todavía las lastras verticales del frontispicio de Platerías o las célebres columnas con *putti* vendimiadores de la primitiva puerta norte<sup>23</sup>.

## II. EL VIAJE COMO MOTOR ARTÍSTICO

¿Cómo explicar pues el gran salto hacia delante que supusieron las fachadas compostelanas con respecto a las experiencias previas de los talleres activos en el Camino de Santiago o de la propia geografía europea? Con toda probabilidad, la clave está en los viajes emprendidos por Diego Gelmírez y miembros del la curia compostelana en los primeros años del siglo XII (fig. 4). En dos ocasiones Gelmírez recorrió el Camino Francés en España y parte de las vías de peregrinación francesas, camino de Roma, en busca de nuevas dignidades para él y su diócesis. Del primero, realizado en 1100, con apenas 30 años, no sabemos casi nada, salvo

<sup>21</sup> D. F. Glass, «Leggendo il Genesi nelle sculture della cattedrale di Modena», en Arturo Calzona (dir.), *Matilde e il tesoro dei Canossa: tra castelli, monasteri e città*, Milán, 2008, pp. 176-187, pp. 179, 182, fig. 7.

<sup>22</sup> M. Castiñeiras, «*Didacus Gelmirius*», p. 66. Me refiero, en concreto, a la escena de la condena al trabajo de nuestros primeros padres, tras la Expulsión del Paraíso, que, en mi opinión, seguía fórmulas iconográficas muy similares a las de la Biblia carolingia de Tours. Prueba de ello es la existencia de una lastra con Eva amantando a Caín, procedente de la puerta norte, la cual posiblemente hacía juego con otra con la representación de Adán cavando la tierra, que no se ha conservado.

<sup>23</sup> M. Castiñeiras, «Roma e il programma riformatore».

que fue ordenado subdiácono en la Ciudad Eterna el 18 de marzo de 1100, tal y como recoge la *Historia Compostelana* (I, VII, 1-2)<sup>24</sup>. Cabe suponer que Gelmírez hubiese emprendido para ello un largo viaje hasta Puente la Reina y de allí tomase el tramo aragonés que, pasando por Jaca, conectaba con la *via tolosana*, para llegar a la ciudad de Toulouse.

Aunque esta primera visita a la capital de Languedoc es hipotética y no está contrastada en fuentes directas, algunos indicios permiten aventurarnos en la misma. En primer lugar, la ciudad se encontraba entonces en plena efervescencia artística, ya que en 1096 se había consagrado el altar mayor de Saint-Sernin y se estaban comenzando a delinear hacia 1100 las trazas de lo que sería la *Porte Miègeville*. No hay que olvidar que en su génesis confluían, a tres bandas, los estilos del recién terminado claustro de Moissac (1100), las experiencias del taller de la Catedral de Jaca (1080-1094) y los derivados del maestro Guilduino (1096)<sup>25</sup>. En aquellos momentos, entre 1100 y 1102, según se documenta en el cartulario de Saint-Sernin<sup>26</sup>, ocupaba el puesto de preboste o prior (*praepositus*) de la comunidad de canónigos un tal Munio, hombre de destacada formación intelectual, a quien tanto Daniel como Quitterie Cazes han atribuido, además de la elevación del desaparecido claustro del sector norte, la posible génesis, en su entorno, del programa de la *Porte Miègeville*<sup>27</sup>. Su origen navarro y sus vinculaciones con la sede de Pamplona, gracias a las posesiones que en 1086 el obispo Pedro de Anduque y el rey Sancho Ramírez habían donado a la comunidad de Saint-Sernin en Artajona (Navarra), lo convertían en un personaje idóneo para ser visitado por Gelmírez y su séquito. De hecho, quizás la presencia de Munio en Toulouse pudiera ayudar a entender alguno de los fluidos intercambios en la época entre los talleres del reino de Navarra y Aragón, Galicia y el Languedoc. Me refiero, por supuesto, a la presencia de algunos elementos del taller de Jaca en Toulouse, tanto en la tribuna del

<sup>24</sup> *Historia Compostelana*, I, 7, 1-2, trad. cit., pp. 85-86.

<sup>25</sup> H. Pradalier, «Saint-Sernin de Toulouse au Moyen Âge», en *154<sup>e</sup> Congrès Archéologique de France. Toulousain et Comminges*. 1996. *Société Française d'Archéologie*, París, 2002, 257-301, espec. pp. 279-282.

<sup>26</sup> *Cartulaire de Saint-Sernin de Toulouse*. I. *Introduction et Index*, P. Gérard y T. Gérard (eds.), Amis des Archives de l'Haute Garonne, 1994, pp. 68-69; II, 1, *Actes n.º 1-215*, 1999, doc. n.º 465 (1100-1101), pp. 1267-1269.

<sup>27</sup> Cazes, *Saint-Sernin*, pp. 48-49.

transepto como en la *Porte Miègeville*, ya señalados en su día por Moralejo<sup>28</sup>, como a la precocidad y madurez que muestran algunos de los capiteles del Claustro de la Catedral de Jaca —en concreto el conservado en la iglesia de Santo Domingo de Jaca (ca. 1105) (fig. 12)<sup>29</sup>— en el conocimiento del taller de la *Porte Miègeville* (fig. 13). Ello certificaría la presencia y participación de algunos escultores de Jaca en Toulouse entre finales del siglo XI e inicios del XII. De esta experiencia habría salido, en primera instancia, tal y como he defendido recientemente, el célebre Maestro de la *Porta Francigena*, autor del célebre David de Platerías (fig. 14), que podría haberse incorporado al cortejo de vuelta de Gelmírez en 1100 o ser llamado a Compostela en 1101 tras la consagración del obispo en Compostela. Muy posiblemente, un segundo maestro, el autor del capitel de Santo Domingo de Jaca, habría gozado en esos mismos años de una experiencia similar desde Jaca a Toulouse pero sin pasar por Compostela.

Otro indicio confirmaría este primer itinerario languedociano de Gelmírez. En



Fig. 12. Iglesia de Santiago y Santo Domingo, Jaca, capitel proveniente del claustro de la Catedral de Jaca, ca. 1105: Saturno y Diana-Luna (?).



Fig. 13. Catedral de Santiago, fachada sur (Platerías), contrafuerte izquierdo: Maestro de la *Porta Francigena*, David, 1101-1111. Relieve procedente de la *Porta Francigena*.

<sup>28</sup> S. Moralejo, «Une sculpture de Bernard Guilduin à Jaca», *Bulletin Monumental*, 131, 1, 1973, pp. 7-16.

<sup>29</sup> He tratado la cuestión de la datación alta de los capiteles del Claustro de la Catedral de Jaca y, en concreto, la del de Santo Domingo en relación con la *Porte Miègeville* en: «Verso Santiago?: la scultura romanica da Jaca a Compostella», en A. C. Quintavalle (dir.), *Medievo: l'Europa delle Cattedrali, Atti del IX Convegno Internazionale di Studi, Parma, 19-23 settembre 2006*, Electa-Università degli Studi di Parma, Milán-Parma, 2007, pp. 287-296; «Tra Jaca e Compostella: I cantieri Lungo il Cammino di Santiago (1075-1112)», en A. C. Quintavalle (ed.), *La Riforma e l'immagine dei cantieri in Occidente*, Milán, 2013 (en prensa).



Fig. 14. Saint-Sernin de Toulouse, *Porte Miègeville*, mocheta derecha: David, ca. 1100-1105.

la *Historia Compostelana* (I, 9, 2-4)<sup>30</sup> se nos dice que en 1101, Pascual II, ante la inseguridad del camino a Roma, exime a Gelmírez de tener que ir a la Ciudad Eterna para ser consagrado como obispo. Para ello ordena a Godofredo, obispo de Maguelone, dirigirse a Compostela para dar, en nombre del Papa, su bendición al nuevo prelado. La Catedral de Maguelone, muy cercana a la actual ciudad de Montpellier, se encuentra en una isla que había sido donada desde 1085 a la Iglesia romana y que, por lo tanto, funcionó como refugio de los Papas durante la querrela de las investiduras. Es precisamente durante el gobierno del obispo Godofredo (1080-1104) cuando la sede se adhiere de forma tan estrecha al Papado, de manera que allí se instala un cabildo bajo la Regla de San Agustín en 1095, que el propio Papa Urbano II confirma en su visita a Maguelone en 1096<sup>31</sup>. Parecería, pues, muy plausible que Gelmírez hubiese visitado, siguiendo la *via tolosana* —de Montpellier a Arles—, al sabio y reformista obispo Godofredo de Maguelone, quien

un año más tarde, como hombre de confianza del Papa, lo consagraría. Sea o no sea verdad, la visita al lugar de Maguelone, una isla inexpugnable en medio de una laguna, le recordaría a Gelmírez la localización del castillo de Catoira, en Galicia, donde su padre había ejercido como *tenente*.

En el itinerario a través de la *via tolosana*, el joven Gelmírez había podido seguir por tierra el camino hasta conectar en Luni (Liguria), con la *via francigena* italiana, o bien desviarse hasta el puerto de Marsella para llegar en barco a Génova o al puerto de Pisa, desde donde alcanzaría la *francigena* en Lucca. Dos hechos parecen corroborar este último tramo tolosano combinado con un

<sup>30</sup> HC, I, 9, 2-4, trad. cit., pp. 87-88.

<sup>31</sup> J. Rouette, *Histoire du diocèse de Maguelone*, Nîmes, 1996 (1921), pp. 94-101.

embarque marítimo<sup>32</sup>. En primer lugar, el buen conocimiento que el Libro v, 9 del *Códice Calixtino* tiene de la ciudades de Saint-Gilles y Arles, cuyas reliquias, relicarios —en especial, el Arca de San Gil— y lugares santos son descritos en la Guía de forma minuciosa<sup>33</sup>. En segundo lugar, la existencia de itinerarios similares realizados desde la Península en el siglo XII, como el emprendido por el rabino Benjamín de Tudela hacia 1160, que, tras recorrer el camino de Saint-Gilles, realiza en barco el trayecto entre Marsella y Génova, para después continuar hasta Pisa y Lucca<sup>34</sup>. Estas dos ciudades italianas están, de hecho, muy ligadas a la política militar y eclesiástica de Gelmírez. Así, de Pisa procedía un tal Frixón, instruido en el arte de navegar, que se hizo cargo de la marina compostelana establecida en Padrón y los puertos de Arousa<sup>35</sup>, mientras que en Lucca residía entonces el archidiácono Gregorio, futuro cardenal de San Crisógono de Roma (1109-1111) y autor del *Polycarpus*, libro de cánones dedicado a Diego Gelmírez hacia 1109, en cuyo proemio se deduce que ambos se habían conocido anteriormente: «petistis jam dudum et hoc saepe [...] librum canonum» (Vat. Lat. 1354, f. 1r)<sup>36</sup>.

Aunque no sabemos exactamente las etapas que siguió la comitiva, es muy posible que el intrépido Gelmírez hubiese viajado entonces en el más estricto

<sup>32</sup> Los argumentos para la reconstrucción de este viaje han sido expuestos anteriormente por mí en: «Platerías: función y decoración de un “lugar sagrado”», en *Santiago de Compostela: ciudad y peregrino, Actas del V Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Xunta de Galicia, Santiago, 2000, pp. 289-331, espec. 294-295; «El porqué de una exposición itinerante. Diego Gelmírez, genio y espíritu viajero del Románico», en M. Castiñeiras (ed.), *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Milán, 2010, pp. 16-29, espec. pp. 20-21 (mapa). Adeline Rucquoi prefiere, en cambio, para este viaje de 1100, una poco probable y peligrosa ruta marítima directa desde Barcelona a Italia («Diego Gelmírez: Un archevêque de Compostelle *pro-français*», *Ad Limina*, 2, 2011, pp. 157-176, espec. p. 168).

<sup>33</sup> CC, v, 8, trad. cit, pp. 525-531.

<sup>34</sup> *Libro de viajes de Benjamín de Tudela*, introd., trad. y notas de J. R. Magdalena Nom de Déu, Barcelona, 1989, pp. 58-59.

<sup>35</sup> «Pues mandó construir con gran gasto una birreme, que se llama vulgarmente “galera”, y una vez construida la entregó a un joven llamado Frixón, oriundo de la ciudad de Pisa, de buenas costumbres y muy experto en artes náuticas, para que navegando con ella se dirigiera contra la tierra de los amorreos», HC, II, 85, trad. cit., pp. 449-450; Filgueira Valverde, «Gelmírez, constructor», pp. 71-72. La *Compostelana* fecha el acontecimiento tras la consecución del arzobispado por Gelmírez (HC, II, 85, trad. cit., p. 449), es decir, después de 1120.

<sup>36</sup> U. Horst, *Die Kanonensammlung Polycarpus von Gregor von S. Crisogono. Quellen und Tendenzen*, Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel, 5, Munich, 1980, pp. 3-4; Castiñeiras, «Platerías: función y decoración», pp. 294-295; V. Nodar, «Polycarpus», *Compostela y Europa*, ficha cat. n.º 22, pp. 354-355.

anonimato por miedo a ser capturado o reconocido por el depuesto obispo de Compostela, Diego Peláez (1075-1088), que vivía exiliado en la Corte de Pedro I de Aragón y Navarra (1094-1104) y que todavía albergaba deseos de volver. De ahí las reticencias, meses después, de la curia compostelana a que Gelmírez repitiese en 1101 ese viaje por tierras de Aragón para ser consagrado obispo en Roma (HC, I, 9, 1)<sup>37</sup>. Considero, pues, poco probables otras posibilidades, como la de que Gelmírez hubiese evitado en 1100 el reino de Aragón a través del Reino Taifa de Zaragoza para alcanzar el condado de Barcelona y desde allí embarcar rumbo al puerto pisano. Cabe recordar que entonces la seguridad de la navegación en esa franja central del Mediterráneo Occidental estaba amenazada por los constantes ataques de los piratas sarracenos de Mallorca. Habrá, pues, que esperar a la expedición catalano-pisana de 1114-1115, con la conquista de Mallorca, para asegurar un tránsito fluido por dichas aguas<sup>38</sup>.

Una vez vuelto de Roma como subdiácono en 1100, Gelmírez tuvo que esperar hasta la Pascua del año siguiente, el 21 de abril de 1101, para ser consagrado obispo en Compostela. Según Gordon Biggs, muy probablemente Diego tuvo que ser ordenado, a toda prisa, diácono y presbítero en los días anteriores, quizás el 6 y el 20 de abril<sup>39</sup>. Unos años después, en 1105, fallecidos Pedro I y probablemente Diego Peláez —cuya última mención documental se fecha en Leyre en 1104—, Gelmírez emprende un segundo viaje —bien detallado en la *Historia Compostelana*— en el que no duda en atravesar las montañas vasco-navarras (HC, I, 16, 1)<sup>40</sup>. Muy posiblemente la elección del tramo navarro para llegar a Ostabat, pasando por Pamplona y Roncesvalles, para después alcanzar la *via Tolosana*, se explica en el marco de las buenas relaciones existentes entre el nuevo prelado compostelano y Pedro de Rodez, obispo de Pamplona, quien en 1101 había contratado para su fábrica a Esteban, maestro de obras de Santiago, y que a la vuelta del periplo gelmiriano le pidió a éste consagrar la capilla de Santa Fe en la cabecera de la catedral compostelana (HC, I, 19)<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> HC, I, 9, 1, trad. cit., p. 86.

<sup>38</sup> Sobre la breve conquista de Mallorca en 1114-1115, véase J. E. Ruiz Domenéc, *Ricard Guillem o el somni de Barcelona*, Barcelona, 2001, pp. 151-158.

<sup>39</sup> G. Biggs, *Diego Xelmírez*, Vigo, 1983, pp. 51 y 298, nota 211 (1ª ed. ing. 1949).

<sup>40</sup> HC, I, 16, 1, trad. cit., p. 100.

<sup>41</sup> HC, I, 19, trad. cit., p. 109.

El itinerario del viaje de 1105 sorprende porque fue aprovechado para adentrarse en tierras galas, camino de Cluny (fig. 16). Gelmírez siguió primero la *via tolosana*, visitando Auch y Toulouse, para luego tomar la *via podiensis*, con parada en Moissac y Cahors. En mi opinión, aunque no queda recogido en la *Compostelana*, la comitiva se habría acercado también a la abadía de Conques, dada la estrecha relación que unía a Santiago con el santuario de Santa Fe desde los inicios de la Catedral. Seguidamente, tras desviarse por Uzerche, hacia la *via lemosina*, en ella Gelmírez hace parada en Limoges, St. Léonard de Noblat, Sainte Valerie, y, finalmente, llega a Cluny, donde es recibido por el todopoderoso abad Hugo, celebrando una misa la festividad de San Miguel (29 de septiembre) de 1105<sup>42</sup>. Desde allí alcanzó los valles de Moriana y, en la ciudad de Susa, baja por la *via francigena* italiana hasta Roma, disfrazado de soldado<sup>43</sup>, pasando probablemente por Pavía, Piacenza, Fidenza, Luni, Lucca, Altopascio, Siena, S. Quirico d'Orcia, Viterbo y Sutri. Para la reconstrucción hipotética de este itinerario a través de la *francigena*, contamos con el precedente de Sigeric, arzobispo de Canterbury, que, tras recibir el palio en Roma, volvió a su sede por ese mismo camino hasta Pavía, o con la peregrinación del abad islandés Nikulas de Munkathvera (1151-1154) o la del rey Felipe II Augusto a su retorno de la Tercera Cruzada en 1191<sup>44</sup>. No puede descartarse, sin embargo, que la comitiva compostelana haya tomado, en la ida o en la vuelta, el trazado de la *via Aemilia*, de Piacenza a Forlì, pasando por Parma, Módena y Bologna, para luego bajar por Bagno di Romagna, Arezzo, Perugia, Spoleto, Foligno, Rieti y Roma, tal y como hizo el monje de St. Albans —Matthew Paris— en la primera mitad del siglo XIII<sup>45</sup>.

Finalmente, el 31 de octubre de 1105, en la basílica romana de San Lorenzo Extramuros, Gelmírez recibió el palio de manos del Papa Pascual II (1099-1118)<sup>46</sup>. Aunque tradicionalmente el privilegio se venía fechando en las

<sup>42</sup> HC, I, 16, 2 (Auch), 3 (Toulouse-Moissac-Cahors), 4 (Uzerche-Limoges-Sainte Valerie), 5-6v (Cluny), trad. cit., pp. 100-101.

<sup>43</sup> HC, I, 17, 1 (Moriana-Susa-Roma), trad. cit., pp. 103-104.

<sup>44</sup> R. Stopani, *La Via Francigena. Una strada nell'Italia del Medioevo*, Florencia, 1988, pp. 16-25, 53-70; B. Birch, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change*, Woodbridge, Suffolk, 1998, pp. 10-11.

<sup>45</sup> Cfr. Stopani, *La Via Francigena*, pp. 98-99; Birch, *Pilgrimage to Rome*, pp. 9, 44, 47-48.

<sup>46</sup> HC, I, 17, 2, trad. cit., pp. 104-105.

ediciones de la *Historia Compostelana* como de 1104, Ludwig Vones, a partir del análisis de la copia del documento en el *Tumbo B* del Archivo de la Catedral de Santiago (fols. 225v-226r), estableció definitivamente que el viaje y el hecho tuvieron lugar en 1105<sup>47</sup>.

Desde un punto de vista artístico, resulta obvio el impacto y las consecuencias de los itinerarios gelmirianos de 1100 y 1105. En ambas ocasiones, la comitiva compostelana tuvo la oportunidad de conocer, de primera mano, los grandes centros creadores del arte románico del momento, como los obradores abiertos de Jaca, Toulouse, Conques y Cluny, u obras recién concluidas como el Claustro de San Pedro de Moissac. No hay que olvidar que muchas de las peculiaridades tipológicas (puerta bífora con relieves), temáticas (Apostolados, Teofanías, repertorio profano) y programáticas (exaltación de la *vita apostolica*, condena de los vicios) de las fachadas compostelanas derivan de los citados monumentos galos. Del mismo modo, en su periplo italiano, Gelmírez y sus acompañantes pudieron contemplar el resurgimiento del arte monumental promovido por la ideología de la Reforma Gregoriana, que recurriendo a los modelos paleocristianos quería retornar a los orígenes de la Iglesia y enseñar, además, los dogmas de la fe a través de las imágenes en una especie de «escritura para iletrados». De hecho, la amplitud del programa de la *Porta Francigena*, con temas como los meses, el repertorio profano y la historia del Génesis, y su claro abuso en la utilización del friso historiado y figuras de jamba, enlazan con las preocupaciones de las fachadas de Wiligelmo en Módena (*Porta Occidental* y *Porta della Pescheria*) y en Cremona.

No obstante, lo que subyace tras estos viajes es la firme adhesión compostelana al modelo estético-ideológico de una Roma papal, paleocristiana y antigua. Con ello, Gelmírez supera las viejas reticencias de los pontífices a la sede jacobea, que se habían concretado en la excomunión del obispo Cresconio por León IX en el Concilio de Reims de 1049<sup>48</sup>. La condena tenía que ver con la costumbre de los obispos de Iria-Santiago de arrogarse el título de «obispo de la sede apostólica».

<sup>47</sup> L. Vones, *Die Historia Compostellana und die Kirchenpolitik des Nordwestspanischen Raumes 1070-1130*, Colonia, 1980, pp. 160-161, notas 60 y 60a. Consúltese una correcta edición del documento en *Tumbo B de la Catedral de Santiago*, M. T. González Balasch (ed.), Santiago, 2004, pp. 525-527.

<sup>48</sup> A. Isla Frez, *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X y XII*, Universidad de Jaén, 2006, pp. 97-98

Ahora bien, con el reformista Gelmírez, una vez eliminado su opositor Diego Peláez, el nuevo camino de la futura sede metropolitana parecía ir de la mano de Roma. Quizás estos fueron los pensamientos del joven Gelmírez, cuando en 1100 se postró delante de la *confessio* de San Pedro del Vaticano, ante la doble fila de columnas salomónicas de la pérgola, para recibir, según el ritual canónico, el subdiaconado<sup>49</sup>. Esas mismas reflexiones lo asaltarían en el momento de recibir el palio en la antigua basílica cementerial de San Lorenzo Extramuros, en medio de sarcófagos antiguos y paleocristianos. Las consecuencias artísticas que ambos momentos simbólicos tuvieron sobre la obra compostelana fueron, en primera instancia, señaladas por S. Moralejo<sup>50</sup>, tanto en las columnas entorchadas procedentes de la *Porta Francigena*, como en la sistematización de una frontal y un baldaquino de plata en el altar mayor (fig. 3). Sus conclusiones, no obstante, fueron reformuladas por mí, con nuevas aportaciones, en el año 2002, al proponer una inspiración directa del Maestro de las Columnas Entorchadas en las obras de marmolistas romanos coetáneos, del Maestro de la *Porta Francigena* en el repertorio dionisiaco del sarcófago tardoantiguo reutilizado como tumba del Papa Dámaso II (+ 1048) en San Lorenzo Extramuros así como al señalar todo lo que de emulación de las basílicas romanas tiene la creación de una *confessio* bajo la parte trasera del altar de Santiago<sup>51</sup>. A ello hay que añadir la cita paleocristiana y lateranense del friso de la Pasión de Cristo del Maestro de Conques (o de las Tentaciones) en Platerías<sup>52</sup>. Ello es visible tanto en el uso de composiciones —la Curación del Ciego o la Coronación de Espinas— y temas —Pasión sin crucifixión— derivados de sarcófagos paleocristianos como en la minuciosa representación de la columna de la Flagelación (fig. 15). Su altura, sin el plinto que la eleva, es igual a la de la figura de Jesús, en un intento por reproducir o evocar la célebre columna con la *mensura Christi*, visible en la Roma medieval en la antigua Sala del Concilio del Palacio de Letrán y actualmente conservada en el Claustro de la basílica lateranense (fig. 16).

<sup>49</sup> Para una descripción de la pérgola de San Pedro de Roma y el rito de las ordenaciones, véase: S. de Blaauw, *Cultus and decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale*, Ciudad del Vaticano, 1994, pp. 553-554, 604.

<sup>50</sup> Moralejo, «El patronazgo artístico de Diego Gelmírez».

<sup>51</sup> M. Castiñeiras, «Roma e il programma riformatore».

<sup>52</sup> M. Castiñeiras, «*Didacus Gelmirus*»; «Las portadas del crucero de la Catedral de Santiago (1101-1111)», en C. Estepa, E. Fernández, J. Rivera (dirs.) *Alfonso VI y su legado*, Actas del Congreso Internacional celebrado en Sahagún, León, 2012, pp. 215-241, espec. pp. 234-235, figs. 32-35.



Fig. 15. Catedral de Santiago, fachada sur, ingreso derecho: las flechas señalan las lastras de la Vida de Cristo atribuidas al Maestro de Conques o de las Tentaciones, 1101-1103.



Fig. 16. Roma, San Juan de Letrán, claustro: una de las columnas con la *mensura domini* procedentes del Aula de los Concilios.

No cabe, pues, duda alguna de que las portadas del transepto compostelano y la nueva sistematización del altar mayor jacobeo son productos directos de los viajes de Gelmírez por tierras galas e italianas. Solo a partir de 1100-1101 puede hablarse de un verdadero «arte gelmiriano», cuya época dorada finaliza en torno a 1122-1124. Entre esas dos fechas, Compostela pudo desarrollar un programa figurativo perfectamente vanguardista, que sintetizaba la experiencia del arte de los Caminos de Peregrinación con la emergencia del arte de la Reforma Gregoriana en Italia. Sus hitos son los siguientes: elevación de las fachadas del transepto entre 1101 y 1111, y consagra-

ción del altar mayor y capillas de la cabecera, entre 1105 y 1106. Una serie de fechas parecen corroborarlo: el inicio del nuevo palacio en la platea de Platerías en 1101; la inscripción de la jamba izquierda de la entrada oriental de Platerías, realizada en 1103; la inscripción conmemorativa de la consagración de la Capilla del Salvador y el epígrafe del frontal de plata, colocado en el quinto año del pontificado de Gelmírez; el enterramiento del Conde de Galicia, Raimundo de Borgoña, en la *Porta Francigena* en 1107; la inscripción laudatoria al rey de Galicia, Alfonso Raimúndez, en el friso de Platerías, con motivo de su coronación en el altar mayor jacobeo en 1111; y la definitiva destrucción del perímetro de la basílica de Alfonso III en 1112. Por el contrario, la fecha de 1122 de la fuente del *Paradisus* señalaba la finalización de tribunas, cubiertas y espacios públicos en el entorno de la cabecera y transepto de la catedral.

### III. UN TALLER INTERNACIONAL PARA LAS FACHADAS COMPOSTELANAS

La realización de la *Porta Francigena* y de Platerías necesitaba de la participación de artesanos hábiles en el manejo del cincel, que, a mi entender, fueron contratados durante el primer viaje de Gelmírez o como directa consecuencia del mismo. Hacia 1101, un año después del primer itinerario a Roma, tras la consagración episcopal del 21 de abril de 1101 y el consiguiente inicio de las obras del nuevo palacio episcopal en la platea sur, tuvieron que iniciar sus trabajos los cinco maestros activos en las portadas: el Maestro de la *Porta Francigena*, el Maestro de las Columnas Entorchadas, el Maestro del Cordero, el Maestro de las Tentaciones (o de Conques) y el Maestro de la Traición. Mientras que cuatro se dedican fundamentalmente a la portada norte —*Francigena*, Entorchadas, Cordero y Traición—, el de las Tentaciones se consagra exclusivamente desde el primer momento a la puerta sur. Sin embargo, un cambio de proyecto en Platerías hace que, alrededor de 1103, el maestro de la *Porta Francigena* y el de la Traición incorporen sus relieves a dicha fachada sur. En mi opinión, hacia 1105, los Maestros de las Tentaciones y de la Traición aprovecharon el segundo viaje de Gelmírez para volver a Conques e incorporarse de nuevo al taller del abad Bégon III, de donde habían salido años antes camino

de Compostela<sup>53</sup>. En Platerías trabajaría también un sexto maestro, el Maestro de la Transfiguración, que no trataremos aquí.

Como ya se ha señalado, el presente trabajo se centrará en el análisis de los maestros activos en la *Porta Francigena*<sup>54</sup>. El primero y más genial, que denominamos propiamente el Maestro de la *Porta Francigena*, fue el que en su día Moralejo llamó «de Platerías» y al que la vieja historiografía quiso identificar, de forma totalmente errónea, con el Maestro Esteban. Su nuevo nombre hace así justicia a la obra para la que esculpió sus más célebres relieves —la *Porta Francigena*—, en la que seguramente actuó como maestro principal, imponiéndole a la misma un aspecto «antiquizante» en la disposición en friso de las lastras de su frontispicio. Dicho escultor es, sin duda alguna, con sus peculiares figuras de rostros de carrillos hinchados, vigorosa anatomía y contrastado modelado de paños (Creación de Adán, David [fig. 14], Mujer del León, Mujer de las Uvas, Hombre que cabalga el gallo, etc.), un heredero del gusto por la Antigüedad del Maestro de Jaca que debió conocer directamente —o incluso formarse— en la extraordinaria experiencia monumental del taller de la *Porte Miègeville* de Saint-Sernin de Toulouse, en cuyos relieves ya se trabajaba posiblemente hacia 1100 (fig. 13), tal y como sugieren las investigaciones de Daniel y Quitterie Cazes<sup>55</sup>. Muy posiblemente es gracias al viaje que Gelmírez realiza a Roma en 1100, acompañado por miembros de su curia, para ser ordenado subdiácono, a través de la *via tolosana*, que dicho maestro foráneo se incorporó al nuevo obrador compostelano. Más allá de las coincidencias iconográficas y paralelismos estilísticos que todos los autores han señalado entre los relieves de este maestro y el taller de la *Porte Miègeville* (David sonando la fidula de arco, relieve con *Signum Leonis* y *Signum Arietis*), habría que añadir otras pistas. Me refiero, en concreto, a la imagen del Balletero (fig. 17), actualmente reutilizada en Platerías pero procedente del friso inferior de la *Porta Francigena*. La pieza, que debe atribuirse al Maestro de la *Porta Francigena*, toma como modelo una imagen que se encuentra en un capitel del claustro de Moissac (1085-1100) (fig. 18). El autor seguramente accedió al repertorio de dicho priorato cluniacense en Toulouse, mientras se formaba en el taller de la *Porte Miègeville*.

<sup>53</sup> M. Castiñeiras, «Da Conques a Compostella».

<sup>54</sup> En la definición de todos estos «maestros» se parte de trabajos de Moralejo de 1969 («La primitiva puerta norte»), incorporando aportaciones y matices importantes desarrollados en los últimos años.

<sup>55</sup> D. y Q. Cazes, *Saint-Sernin de Toulouse*.

lle, pues en este se conocían a la perfección las obras recién finalizadas de Moissac; lugar, que tan solo unos años más tarde, en 1105, visitará el propio Gelmírez.

El segundo maestro, responsable de las magníficas columnas entorchadas (fig. 19) —Maestro de las Columnas Entorchadas, al que F. Prado-Villar denomina Maestro de Ulises<sup>56</sup>—, estaba formado igualmente en la tradición jaquesa, pero se caracteriza por permanecer más fiel al clasicismo que caracterizaba a este taller y enriquecerlo con las novedades de la experiencia romana contemporánea, como veremos más adelante. A ellos hay que añadir el denominado Maestro de la Puerta del Cor-



Fig. 17. Catedral de Santiago, fachada sur (Platerías), puerta izquierda, jamba derecha: Maestro de la *Porta Francigena*, el Ballestero, 1101-1111. Relieve procedente de la *Porta Francigena*.



Fig. 18. Saint-Pierre de Moissac, claustro, galería oeste, capitel con el Ballestero, 1085-1110.

Fig. 19. Maestro de las Columnas Entorchadas: fragmento de fuste entorchado procedente de la primitiva *Porta Francigena*: 1101-1111. Museo da Catedral de Santiago.



<sup>56</sup> F. Prado-Villar, «Nostos, Ulises, Compostela y la ineluctable modalidad de lo visible», en M. Castiñeiras (ed.), *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Milán, 2010, pp. 260-269.

dero, de volúmenes geométricos, de superficie pulimentada, rostros intemporales, ojos abultados y tendencia a la frontalidad (Pantocrátor del contrafuerte izquierdo de Platerías, Signo de Mateo, Creación de Eva). Se trata de un escultor local, activo en León, conocedor de la tradición jaquesa y las aportaciones del Maestro de la *Porta Francigena*, pero menos dotado para articular un lenguaje artístico monumental sofisticado. Por último, en la *Porta Francigena* trabaja también un cuarto artista, de formación muy distinta a los tres precedentes: el Maestro de la Traición. Se trata de un seguidor del Maestro de las Tentaciones, y como él procedente del Conques del abad Bégon, que domina la narración y utiliza figuras en tres cuartos, de rostros ingenuos, pupilas excavadas rellenas de pasta vítrea, grandes bigotes, pliegues gruesos que se ciñen a la parte inferior del cuerpo y marcada tendencia al bulto (Reprensión y Expulsión de Adán y Eva).

De manera extraordinaria para esas fechas, los relieves salidos de la mano de los diferentes escultores cubrieron, como en la fachada sur —Platerías—, la totalidad de la superficie de la fachada norte. Su primitiva ubicación en la misma se conoce gracias a la descripción de la Guía del *Calixtino* (v, 9): jambas con Apóstoles, mochetas con cabezas de buey, enjutas extremas con leones, tímpano del ingreso izquierdo con la Anunciación, así como un frontispicio profusamente decorado. En él se incluían, directamente sobre los arcos de las puertas, sendos frisos de pequeñas lastras con relieves profanos consistentes en un ciclo con los Meses del Año —izquierda— y personificaciones del pecado, compuestas por el *Centauro*, la *Sirena*, el *Ballestero* (fig. 17) y el *Hombre que cabalga un gallo*. Estos últimos cuatro relieves, de formato cuadrangular similar, en origen formaban parte de la serie de las imágenes de «bestias, de hombres, de ángeles, de mujeres, de flores y de otras criaturas» (Guía del *Calixtino* v, 9) que decoraban el primitivo portal y que fueron en el siglo XVIII reaprovechados en Platerías. Aunque desconocemos exactamente la localización exacta de estos últimos relieves dentro de la fachada primitiva, algunos indicios y el posible eco de su estructura en la fachada norte de San Quirce de Burgos<sup>57</sup> llevan a pensar en su colocación en friso sobre la puerta derecha en perfecta simetría con el de los Meses situado sobre la puerta izquierda.

---

<sup>57</sup> M. Castiñeiras, «*Didacus Gelmirus*», pp. 65-67. Sobre el conjunto de San Quirce de Burgos, véase el sugerente estudio de D. Rico Camps, *Las voces del Románico. Arte y epigrafía en San Quirce de Burgos*, Murcia, 2008, especialmente p. 89.

Otro monumento sugerente, respecto a la *Porta Francigena*, es la Puerta del Cordero de San Isidoro de León, cuyo frontispicio, sin embargo, fue alterado en época moderna para colocar la actual peineteta que lo corona (fig. 20). De hecho, el célebre friso del Zodíaco estaba acompañado, probablemente en la parte superior, de una serie de *tituli* que corroboran su lectura de derecha a izquierda: «GEMINI: TAU/RUS: ARIES»<sup>58</sup>. Aunque hace

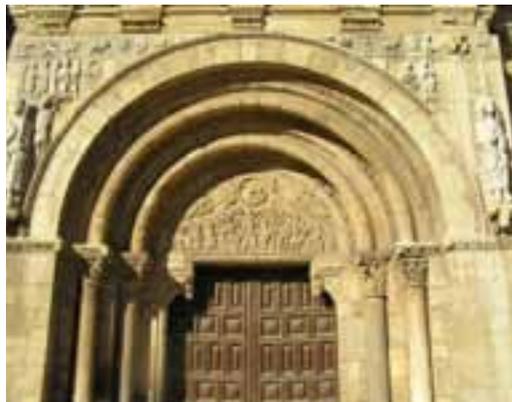


Fig. 20. San Isidoro de León, lado sur, Puerta del Cordero, ca. 1101.

años propuse que signos e inscripciones conformaban, en origen, un friso de canes y metopas, un análisis detenido de las piezas me hace descartar esa posibilidad: los signos zodiacales, en su actual disposición, presentan una anchura irregular, más estrechos en la parte central —Cáncer y Virgo—, que sugieren su concepción primigenia como friso corrido sobre una puerta, tal cual todavía están hoy. Su similitud con el destruido calendario de la *Francigena* resulta obvia, si bien en Compostela se invierten los términos respecto a León: en el primero, el friso de los Meses se sitúa entre el gran despliegue narrativo del Génesis y la arquivolta izquierda, mientras que en el segundo, el friso zodiacal corona la fachada sobre la representación de David y sus músicos. Para valorar los intercambios entre ambos conjuntos habría primero que resolver la cuestión de la datación controvertida de la Puerta del Cordero. Para Therese Martin, Marta Poza y Francisco Prado-Villar<sup>59</sup> se trataría, utilizando distintos argumentos, de un conjunto realizado bajo el

<sup>58</sup> Sobre la localización actual de estos epígrafes, véase: T. Martin, *Queen as King. Politics and Architectural Propaganda in Twelfth-Century Spain*, Brill, Leiden-Boston, 2006, p. 92, fig. 39ab. Para un estudio de la iconografía del zodiaco leonés, véase: S. Moralejo, «Pour l'interprétation iconographique du Portail de l'Agneau à Saint-Isidore de León: les signes du zodiaque», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 8, 1977, pp. 137-173.

<sup>59</sup> T. Martin, *Queen as King*, 92; M. Poza y Agüe, «Entre la tradición y la reforma. A vueltas de nuevo con las portadas de San Isidoro de León», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, xv, 2003, pp. 9-27; F. Prado-Villar, «*Lacrimae rerum*: San Isidoro de León y la memoria del padre», *Goya*, 328, 2009, pp. 195-221, especialmente p. 218, n.º 41 y 43.

mecenazgo de la infanta Urraca de Zamora, patrona de San Isidoro, entre la década de 1090 y el año de su fallecimiento, 1101, mientras que Gerardo Boto, a partir del análisis de las fases constructivas del edificio, propone que la portada estaría realizada antes del año 1110, si bien reconoce que ya se debía estar trabajando en la fachada en 1101<sup>60</sup>. En mi opinión, siguiendo, en particular, la sólida hipótesis de Francisco Prado-Villar<sup>61</sup>, existen suficientes argumentos para pensar que en la concepción del citado portal leonés se gestaron algunas de las soluciones de la *Francigena*, como la tipología de friso sobre puerta o el carácter artístico del denominado «Maestro del Cordero» activo en la *Porta Francigena*, deudor epigonal del estilo de las lastras mayores de las enjutas del citado portal leonés.



Fig. 21. San Quirce de Burgos, puerta norte, 1125-1150.

Volviendo a lo que la portada norte de San Quirce de Burgos (fig. 21) pudiera tener de eco de las portadas del transepto compostelano, me gustaría llamar la atención sobre una serie de cuestiones. En primer lugar, desde un punto de vista tipológico, la portada burgalesa presenta un frontispicio totalmente cubierto de relieves cuadrangulares y rectangulares, como sucedía en las fachadas compostelanas, y se enmarca con un animado alero de canes figurados, como el que seguramente existía en

la primitiva *Porta Francigena* o el que todavía puede contemplarse en Platerías. Por otra parte, en lo que se refiere a su iconografía, en San Quirce se repiten muchos temas de las portadas compostelanas: así, el Cristo en Majestad rodeado de un *Tetramorfos* y la Anunciación del frontispicio burgalés se situaban, en la *Porta Francigena*, respectivamente, en el centro y en uno de los tímpanos, mientras que el apostolado que decora el alero se encontraba en Platerías en el frontispicio.

<sup>60</sup> G. Boto Varela, *Arquitectura Medieval. Configuración espacial y aptitudes funcionales, San Isidoro de León. Relicario de la monarquía leonesa*, C. Robles y F. Llamazares (eds.), León, 2007, pp. 52-103.

<sup>61</sup> F. Prado-Villar, *Lacrimae rerum*, p. 218, n.º 41 y 43. Agradezco a Francisco Prado-Villar sus útiles y atinadas indicaciones sobre la cronología de la Puerta del Cordero.

Todas las piezas del repertorio profano de la primitiva puerta norte de Santiago —*Centauro*, la *Sirena*, el *Ballestero* y el *Hombre que cabalga un gallo*— son atribuibles al Maestro de la *Porta Francigena* y aluden a las consecuencias derivadas del Pecado Original, cuya historia se exponía en el friso superior contiguo. La música de la voz de la Sirena representaba desde *La Odisea* el encantamiento de la destructora seducción femenina, imagen ahora del engaño y el embrujo de los placeres del mundo. Por ello la figura es herida por las flechas del Centauro, representando así una alegoría de la lucha contra el mal. Por su parte, el Hombre cabalgando un gallo constituía por antonomasia la imagen de la lujuria masculina. De esta forma, las lastras funcionarían como metafóricas referencias a la codicia y lubricidad de Adán y Eva y al poder seductor del demonio. Por último, el Ballestero (fig. 17), imagen de la discordia, amplifica los efectos del Pecado Original, ya que no hay que olvidar que la ballesta no solo era odiada entonces por su potencia mortífera sino que era considerada un arma diabólica, llegando incluso a ser condenado su uso en el II Concilio Lateranense<sup>62</sup>.

El frontispicio estaba presidido, justo sobre ambos ciclos profanos, por un gran friso historiado de temática bíblica compuesto por multitud de piezas que narraban la historia de la Creación y Caída de Adán y Eva, siguiendo los modelos ilustrativos de las biblias carolingias (fig. 8). En el centro de este programa se situaba la figura de Pantocrátor con los cuatro símbolos de los Evangelistas. Muy posiblemente a ambos lados de este gran ciclo bíblico se disponían lastras, igualmente de formato rectangular, relativas a la promesa de redención —*David músico vence al demonio*, *Sacrificio de Isaac*, *Mujer del león*, *Mujer de las uvas*. El misterioso contenido de estas dos *immagines feminarum* (figs. 22-23), a las que se refiere el *Códice*



Fig. 22. Maestro de la *Porta Francigena*, *Mujer del León*, 1101-1111. Platerías, puerta derecha, jamba derecha.

<sup>62</sup> M. Castiñeiras, «A poética das marxes no románico galego: bestiario, fábulas e mundo ó revés», en M. Castiñeiras y F. Díez Platas (eds.), *Profano y pagano en el arte gallego*, Santiago, 2003, pp. 293-334, espec. p. 310 (*Semata*, 12, 2002).



Fig. 23. Maestro de la *Porta Francigena*, Mujer de los Racimos de Uvas, 1101-111. Museo da Catedral de Santiago.

policromada conservada en el Museu Nacional d'Art de Catalunya: la Cruz de la iglesia parroquial de Sant Feliu de Bagergue (Alt Aran, Vall d'Aran) (ca. 1200) (fig. 25)<sup>63</sup>. En los cuatro brazos del reverso de esta se lee: «OH AGNU(S)/ D(E)I Q(U)I TOLLI(S)/ [PECCATA M]U(N)/DI MISERERE / NOBIS» (Oh, Cordero de Dios, que quitas los pecados del mundo, ten piedad de nosotros), acompañado en tres de sus extremos de las palabras: «SER]PE(N)S» (abajo)/ «ARIES» (izquierda)/ «LEO» (derecha). En el centro, un medallón central, con la representación del *Agnus Dei*, con el nimbo crucífero y llevando el *vexillum regis*, preside la composición. Se trata,

*Calixtino* (V, 9), hay que interpretarlo, tal y como señaló en su día S. Moralejo, en clave cristológica, como imagen alegórica de las dos naturalezas, divina y humana, de Cristo: león vencedor pero también víctima de sacrificio. El Mesías, de hecho, era el cachorro de león de la profecía de Jacob, metáfora de la muerte y resurrección de Cristo: «Cachorro de león es Judá; de la presa, hijo mío, he vuelto; se recuesta, se echa cual león, o cual leona, ¿quién le hará alzar?» (Gén. 49, 9).

En mi opinión, tanto la relación de las mujeres compostelanas del León y del Racimo de Uvas con el célebre relieve tolosano *Signum Arietis*, *Signum Leonis* (fig. 24) como su contenido sacrificial y pascual vendría corroborado por la inscripción que figura en el reverso de una tardía cruz



Fig. 24. *Signum Leonis*, *Signum Arietis*, ca. 1100-1105. Toulouse, Musée des Augustins.

<sup>63</sup> J. Camps (ed.), *El esplendor del Románico. Obras maestras del Museu Nacional d'Art de Catalunya*, Madrid, 2011, ficha n.º 23, pp. 146-147.



Fig. 25. Cruz pintada de Bagergue (Alt Vall d'Aran), ca. 1200. Barcelona, Museu Nacional d'Art de Catalunya.

sin duda, de una cruz de uso pascual, que celebra la victoria de Cristo sobre la muerte, acompañada de la invocación al Cordero de Dios que se recita en la misa en el momento de la Eucaristía. El carácter triunfal del programa se haría así explícito a través de un peculiar bestiario simbólico, consistente en la serpiente a los pies de la cruz —literalmente pisada por Cristo siguiendo el versículo 90, 13 («Super aspidem et viperam gradieris»)— así como en la exaltación de la doble naturaleza humana (Aries) y divina del Señor (León). Aunque la Cruz de Bagergue responde a un contexto diferente al tolosano y compostelano, pues se trataba de la respuesta de la diócesis de la Seu d’Urgell a la herejía cátara a fines del siglo XII, la cual negaba los dogmas de la Eucaristía y la naturaleza humana de Cristo, dicha pieza aranesa desvela ciertos usos de la imagen alegórica de Cristo perfectamente transportables a inicios del siglo XIII. Así, la presencia en los programas hispano-tolosanos de figuras femeninas con el león, el carnero y las uvas buscaba igualmente una contundente afirmación de los citados dogmas pero en el peculiar contexto de la afirmación de la Reforma Gregoriana y la lucha contra Berengario de Tours<sup>64</sup>.

En conclusión, si la asociación monumental entre un ciclo del Génesis y de los Meses ofrecía la posibilidad de la redención del pecado a través del trabajo, la esperanza en la próxima venida del Mesías y su victoria sobre la Muerte se expresaba a través de su prefiguración en David e Isaac, así como en los atributos femeninos del León de Judá y de la Vid del sacrificio eucarístico. Por último, el contenido de este mensaje de redención se hacía explícito en el relieve de la *Anunciación* del tímpano.

Como si se tratase de un gran decorado, el programa iconográfico de la primitiva puerta norte participaba plenamente del carácter funcional y simbólico del espacio urbano que definía. La plaza, denominada *Paradisus*, no solo era una emulación del Paraíso del antiguo San Pedro de Roma, sino que además intentaba evocar el aspecto del Edén bíblico. Dicho *locus amoenus* se significaba a través de una fuente —la *fons vitae*— coronada por cuatro leones, de cuyos caños manaba el

---

<sup>64</sup> Recientemente he desarrollado esta argumentación en el *paper*, «Paradise Lost: the Porta Francigena and the Beginning of the Great Portals in Romanesque Art», en la sesión del *Working Group in Medieval Sculpture II: Objecthood and Installatio*, organizada por Robert Maxwell, dentro del *47<sup>th</sup> International Congress on Medieval Studies, May 10-13, 2012, Western Michigan University, Kalamazoo (Michigan), EE.UU.* Dicho texto se publicará en el próximo número de la revista *Iconographica*, XIII, 2014 (en prensa).

agua a la manera de los Ríos del Paraíso (fig. 2), así como por el empleo en el frontispicio de la fachada de hermosas lastras con decoración vegetal junto a relieves historiados con el ciclo de la Caída de Adán y Eva. Por esta razón, Serafín Moralejo no dudó en proponer que el programa iconográfico de la fachada y su entorno urbano constituían el marco adecuado para la celebración de los ritos penitenciales del Miércoles de Ceniza y su posterior reconciliación durante la Semana Santa<sup>65</sup>.

#### IV. TRAS LAS HUELLAS DE LA CONEXIÓN ROMANA: LAS COLUMNAS ENTORCHADAS

No es mi intención volver a exponer aquí, una vez más, mi hipótesis sobre las columnas entorchadas de la desaparecida puerta norte<sup>66</sup> sino señalar sus posibles vías de estudio. Con gran acierto, S. Moralejo había visto en ellas una evocación de la célebre *pérgola* apostólica en el altar mayor de San Pedro de Roma, con fustes helicoidales decorados con *putti* vendimiadores<sup>67</sup>. No obstante, un estudio detenido de los motivos de los fustes compostelanos con esta temática me ha llevado desde hace años a señalar su similitud con las interpretaciones contemporáneas de las columnas de San Pedro realizadas a fines del siglo XI por los marmolistas romanos, como las conservadas en Santa Trinità dei Monti (Roma) y en San Carlo a Cave (Lacio) (ca. 1093)<sup>68</sup>, y no tanto al modelo vaticano. De hecho, tal y como

<sup>65</sup> S. Moralejo, «La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago», en *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacoepa. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Perugia, 1983*, Perugia, 1985, pp. 37-61.

<sup>66</sup> El tema ha sido tratado por mí en trabajos precedentes: «Roma e il programma riformatore», «*Didacus Gelmirus*».

<sup>67</sup> S. Moralejo, «Saint-Jacques de Compostelle. Les Portails retrouvés de la cathédrale romane», *Les dossiers de l'archéologie*, 20 (1977), pp. 87-103; «La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago» y «El patronazgo artístico del arzobispo Diego Gelmírez».

<sup>68</sup> Para la datación de las columnas salomónicas romanas, véase: P. C. Claussen, «Römische Skulptur aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts», en *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, vol. 3, Santiago de Compostela, 2004, pp. 71-80; Ídem, «Un nuevo campo della storia dell'arte. Il secolo XI a Roma», en *Roma e la Riforma gregoriana. Tradizione e innovazione artistiche (XI-XII secolo)*, Viella, Roma, 2007, pp. 61-71. Para una estado de la cuestión del estudio de dichas columnas, véase: V. Nodar, «Colonne salomoniche della chiesa della Santissima Trinità dei Monti a Roma e di San Carlo a Cave», en M. Castiñeiras (ed.), *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Milán, 2010, fichas cat. n.º 19-20, pp. 346-348. Cabe señalar también el análisis realizado por S. Trinks de las columnas

hemos señalado, las columnas compostelanas fueron realizadas probablemente poco después de 1100, tras el primer viaje de Gelmírez a Roma para recibir delante de la pérgola de San Pedro del Vaticano la dignidad de subdiácono. Con toda probabilidad, el séquito de Gelmírez tuvo acceso en sus visitas a la Ciudad Eterna a un modelo o cartón que circulaba desde fines del siglo XI en los talleres de los marmolistas romanos. De hecho, es evidente la similitud entre los esquemas compositivos y ornamentales de las columnas medievales romanas y los fustes compostelanos. Este es el caso, por ejemplo, del amorcillo vendimiador junto a un ave, de los *putti* que comen de un racimo, de las alimañas que muerden la viña o de las aves que pican las uvas.

Evidentemente la factura y ejecución de las columnas romanas y compostelanas es muy diversa, puesto que el estilo del Maestro de las Columnas Entorchadas tiene mucho que ver con la tradición volumétrica jaquesa, marcada por la organicidad y la vocación relivaria, frente al *schacciato* o aplanamiento de los



Fig. 26. Santissima Trinità dei Monti, columna salomónica, ca. 1090-1100.

marmolistas de Trinità y Cave. No obstante, en ambos casos se trata de claras derivaciones de estilos antiguos, presentes en sarcófagos de los siglos II y III d.C. El Maestro de las Columnas Entorchadas enriqueció su repertorio gracias al conocimiento directo de estas interpretaciones medievales de las columnas de la pérgola de San Pedro, que buscaban subrayar en la elección y reiteración de motivos un significado eclesiológico acorde con los ideales de la Iglesia Romana de fines del siglo XI, de clara oposición entre el bien (los vendimiadores) y el mal (alimañas, aves, serpientes, lagartijas). Ese combate llega a ser ejemplificado perfectamente en Trinità dei Monti a través de un vendimiador que lleva su hombro «tatuado» con la Cruz de Cristo (fig. 26).

---

entorchadas compostelanas, que pone de manifiesto su deuda con el repertorio dionisiaco romano y las Metamorfosis de Ovidio, si bien no podemos compartir su datación en 1117 (*Antike und Avantgarde. Skulptur amb Jakobsweb im 11. Jahrhundert: Jaca-León-Santiago*, Berlín, 2012, pp. 252-267; 332-344).

No cabe duda alguna de que este mensaje se entiende perfectamente en Santiago, pues en el *Liber Sancti Iacobi* (I, 6), en el Sermón de la Pasión del Apóstol (25 de julio), se habla de las *barbarae ferae* y de las *vulpes hereticae* —que pululan en las columnas de Cave, Trinità dei Monti y Santiago—, como enemigos del apostólico vendimiador de la Viña de la Iglesia. Otro tanto se puede afirmar de la representación de los pájaros de otro de los fustes compostelanos que, como en los ejemplares romanos, pican con maldad la viña. No obstante, en el caso de Compostela en una de las columnas un amorcillo atrapa con fuerza una paloma por el cuello para proteger su afanoso trabajo (fig. 27) en directa correspondencia con el contenido de los versos de un himno de san Fortunato recogido en el mismo sermón del *Calixtino*:

La uva hinchada en el pámpano, que pasto  
sería de los pájaros, con este  
guardián el buen lagar no ha de perderla<sup>69</sup>.

La primitiva *Porta Francigena* parecía adherirse así, de manera muy directa y particular, al ideario del arte de la Reforma Gregoriana haciendo una cita explícita a la Roma papal. Es esa voluntad estético-ideológica, propia de una sede pretendidamente apostólica, la que permite destacar la primitiva puerta compostelana de otros monumentos escultóricos emergentes entonces fuera de Roma, que también se sumaban entonces al ideario reformista, como la Porte Miègeville o la fachada occidental de la Catedral de Módena.



Fig. 27. Maestro de las Columnas Entorchadas: fragmento de fuste entorchado procedente de la primitiva *Porta Francigena*: 1101-1111. Museo da Catedral de Santiago.

<sup>69</sup> CC, I, 6, trad. cit., p. 41.

## V. LOS ENIGMAS DE LA PUERTA DE PLATERÍAS

Desde el año 1995, he dedicado numerosos trabajos al problema de la fachada del brazo sur del crucero de la Catedral de Santiago. En su día, resultaron novedosas algunas aportaciones, en particular su primitiva función como puerta de la representación del poder del obispo de Compostela. Para ello, me basaba en tres hechos incuestionables: la existencia en esta platea sur del primer palacio de Gelmírez, antes de que éste se trasladase a su actual ubicación en el lado norte de la catedral; las noticias que corroboraban que allí todos los viernes se celebraban juicios presididos por el prelado compostelano; el trasfondo «reformista» y «gregoriano» de sus temas iconográficos en relación con la colección de cánones *Polycarpus*, dedicada a Gelmírez por el Cardenal Gregorio de San Crisógono<sup>70</sup>. Más allá de estas apasionantes cuestiones, en los últimos años he ahondado en un problema de fondo relativo a la realización de la fachada<sup>71</sup>: la posible existencia de un proyecto previo, distinto al actual y nunca llevado a cabo en traza arquitectónica, pero para el cual se labraron algunas piezas atribuibles al denominado Maestro de Conques o de las Tentaciones, formado en el taller escultórico del abad Bégon III (1087-1107) de la abadía de Santa Fe de Conques.

Antes de iniciar un comentario pormenorizado de todos estos temas, cabe recordar una vez más que, según la tradición, Platerías debe su nombre a las tiendas de los plateros establecidos en los bajos de dicha plaza al menos desde época moderna. No obstante, tanto el aspecto como la dedicación comercial de la plaza de Praterías difieren de su articulación medieval primigenia. Aunque quedan todavía muchos enigmas por resolver, a falta de una excavación sistemática en su entorno urbano, podemos afirmar que su *frontis* ha sufrido diferentes alteraciones e intervenciones prácticamente desde su concepción y que, como veremos, en un primer momento funcionó como Puerta de representación del Obispo Compostelano, en un urbanismo menos amplio y que en su momento estaba más directamente conectado con la actual Rúa do Vilar.

---

<sup>70</sup> M. Castiñeiras, «Un adro para un bispo: modelos e intencións na fachada de Praterías», en A. Vigo Trasancos (ed.), *Cultura, poder y mecenazgo*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago, 1998, pp. 231-264.

<sup>71</sup> M. Castiñeiras, «*Didacus Gelmirus*».

Por lo que respecta a su frontis, afortunadamente conservamos dos descripciones de su estado anteriores al siglo XVIII. La primera y la más célebre, es la de la Guía del *Códice Calixtino*, un libro redactado hacia 1137, es decir, por alguien perteneciente a una generación contemporánea o inmediatamente posterior a la finalización de la fachada en 1111. La segunda descripción, menos conocida, pero más cercana a cierta percepción del espectador actual, es la de Mauro Castellà Ferrer en su *Historia del Apóstol de Jesús Christo Santiago Zebedeo*, publicada en 1610<sup>72</sup>. Este último compara ya la fachada con un verdadero «museo lapidario», al que se le fueron añadiendo progresivamente piezas de otros lugares, antecediendo así a la visión que, siglos más tarde, expresará el gran historiador del arte francés Henri Focillon a propósito de Platerías<sup>73</sup>. Dicha categoría resulta incuestionable puesto que, como veremos, desde fechas muy tempranas sus muros fueron destino de piezas procedentes de otras fachadas, soportaron en dos ocasiones las consecuencias de un asedio y sufrieron al menos tres restauraciones medievales. De ahí su condición de «palimpsesto de piedra»: su vida ha sido como la de un pergamino, cuyas letras se han perdido en gran parte a causa de la insidia del tiempo, pero también por la voluntad de «lavarlo» con el objeto de volver a rescribir su historia.

### **Platerías: del proyecto frustrado del Maestro de Conques (1101-1103) a un segundo proyecto (1103-1111)**

La impresión de rompecabezas que se desprende de la disposición de las lastras de la fachada —con sus roturas y variaciones de tamaño y forma— responde en parte a las sucesivas alteraciones de un proyecto original que, posiblemente, ya desde su propia gestación presentó algún desajuste entre su traza arquitectónica y su decoración. De hecho, las tres arquivoltas exteriores de las puertas dobles se interseccionan en la enjuta central antes de llegar a la base, una fórmula inaudita para la época, lo que provocó que tanto el Crismón como la pareja de leones pensados para embellecer dicho lugar no tengan espacio suficiente y sobresalgan del muro. Se trataba de algo absolutamente diferente a lo que se veía en la fachada del

<sup>72</sup> M. Castellà Ferrer, *Historia del Apóstol de Iesus Christo Sanctiago Zebedeo, Patrón y Capitán General de las Españas*, 1610, 464v-465r (reimpr. Santiago, 2000) (en adelante HA).

<sup>73</sup> H. Focillon, *La escultura románica. Investigaciones sobre la historia de las formas*, trad. esp. Madrid, 1986, p. 46 (1ª ed. fr. 1931).

brazo norte del transepto, cuya puerta bífora tenía sus arquivoltas perfectamente separadas en un holgado espacio.

En Platerías se habría buscado pues, conscientemente, potenciar el espacio de los tímpanos en sacrificio de la armonía de una bífora que, en vez de estar diferenciada, se construyó interseccionada en su centro. De hecho, la solución más lógica hubiese sido, como en la *Porte des Comtes* o en la puerta occidental de Toulouse, haber mantenido una bífora perfecta, siguiendo el esquema de las trece columnas de la puerta norte, cuyas columnas interiores se alineaban pareadas (1 + 2/2 + 1/1 (pilastra)/1 + 2/2 + 1), y que suponía unos tímpanos de espacio muy reducido. Por el contrario, en Platerías las columnas se reducen a once, quitando dos de cada lado del machón central, y aparecen siempre escalonadas: 3/2 + 1 + 2/3 (fig. 10).

En el caso de la primitiva *Porta Francigena*, los tímpanos no supusieron ningún problema de diseño ya que su decoración, tal y como se lee en la descripción del *Calixtino*, era mínima. Tan solo el de la izquierda estaba esculpido con una sencilla lastra de mármol con la Anunciación —Gabriel y María—, reutilizado en el siglo XVIII en el frontispicio de Platerías. Este antiguo tímpano pertenecía sin duda a esa primitiva fase en la que la decoración figurada de los tímpanos era inexistente

—*Porte des Comtes*— o al menos titubeante<sup>74</sup>. Como en el portal occidental de Jaca, se trata de lastras de formato rectangular que tienen una mala adecuación con el formato semicircular.

No sabemos cómo ni cuándo, pero intuimos que en esos años iniciales del siglo XII se produjo una encarnizada discusión sobre la decoración de los tímpanos de Platerías que dio lugar a la formulación de dos proyectos consecutivos. En el primer proyecto (fig. 28), se pretendía respetar en Platerías la anchura de la puerta y de los tímpanos de la *Francigena*. En mi opinión,

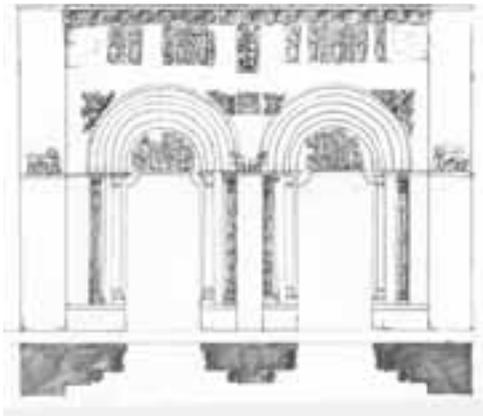


Fig. 28. Reconstrucción hipotética del primer proyecto de bífora de la fachada de Platerías de la Catedral de Santiago, nunca realizado (1101-1103). Dibujo: Victoriano Nodar bajo asesoría de M. Castiñeiras.

<sup>74</sup> Moralejo, «La primitiva puerta norte», p. 648.

el taller que trabajó para esta primera decoración de la fachada sur estaba dirigido por el denominado Maestro de las Tentaciones o de Conques, el cual realizó sus relieves con la idea de colocarlos en un proyecto truncado, que nunca se llevó a cabo. Este consistía en dos tímpanos más pequeños y menos atiborrados de figuras, trece soportes (12 columnas y pilastra) y una bífora perfectamente separada<sup>75</sup>. Los relieves se realizaron pero no la traza arquitectónica para la que habían sido pensados. De ahí los desajustes actuales del tímpano izquierdo, en los que los contornos superiores de los cuatro relieves que conforman las Tentaciones de Cristo sugieren, tal y como señaló O. Naesgaard<sup>76</sup>, el ser pensados para el arco de una semicircunferencia menor, pero que, al montarse finalmente en una estructura que le daba mayor espacio del tímpano, este tuvo que rellenarse con otras tantas lastras que le confirieron ese aspecto caótico que lo caracteriza (fig. 29). El segundo proyecto (fig. 30), que originó la traza arquitectónica que vemos en la actualidad, le otorgaba más protagonismo a los tímpanos, con lo que estos tuvieron que ser rellenados con el recurso a otro maestro:



Fig. 29. Catedral de Santiago, fachada sur, tímpano izquierdo: relieves del Maestro de Conques o de las Tentaciones (1101-1103) y del Maestro de la *Porta Francigena*.

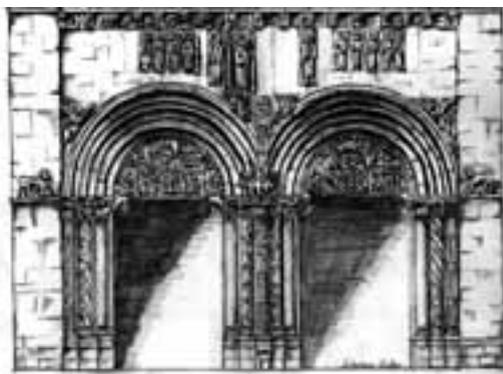


Fig. 30. Reconstrucción conjetural de la fachada de Platerías de la Catedral de Santiago hacia 1111, a partir de los relieves que se conservan en la actualidad. Dibujo: Victoriano Nodar bajo asesoría de M. Castiñeiras.

<sup>75</sup> Dicha hipótesis fue por primera vez formulada por mí en: «La catedral románica: tipología arquitectónica y narración visual», en Manuel Núñez Rodríguez (ed.), *Santiago, la Catedral y la memoria del arte*, Consorcio de Santiago, Santiago, 2000, pp. 39-96, espec. p. 56.

<sup>76</sup> O. Naesgaard, *Saint-Jacques de Compostelle et les débuts de la grande sculpture vers 1100*, Aarhus, 1962, p. 16.

mientras que los relieves de las Tentaciones se adjudican al denominado Maestro de Conques, el caótico relleno debe atribuirse al denominado Maestro de la *Porta Francigena*, que era, como su nombre indica, el gran artífice de la decoración de la fachada norte (Creación de Adán, David, Mujer del León y del Racimo de Uvas, Mes de Febrero) y que colocaría en la parte derecha del ingreso izquierdo de Platerías, entre otros, los siguientes relieves: los tres diablos cinocéfalos en las Puertas del Infierno, el sonador del cuerno que cabalga al león y una solitaria Mujer de la Calavera.



Fig. 31. Catedral de Santiago, fachada sur, tímpano izquierdo: Maestro de la Porta Francigena, Mujer de la Calavera, 1101-1111.

Muy probablemente la estatua de la misteriosa Mujer de la Calavera (fig. 31) (y sus compañeros infernales)<sup>77</sup> fueron originalmente pensados para el tímpano derecho de la primitiva puerta norte, como contrapunto de la Anunciación que decoraba el tímpano izquierdo de la bífora. De hecho, su contenido profano y moralizante —en ocasiones leído como una evocación de Eva— enlazaría con las lastras dedicadas a las consecuencias del Pecado Original (Centauro-Sagitario, Sirena, Ballestero, Hombre cabalgando el gallo) que se situaban en el friso sobre el ingreso derecho. Aunque recientemente había propuesto para la impactante Mujer de la Calavera una conexión directa con el ciclo de los desdichados amores de Tristán e Isolda que, según S. Moralejo, decoraban una de las columnas entorchadas de la primitiva puerta norte conservada en el Museo de la Catedral, he tenido que

revisar y matizar mejor esta vía de interpretación para el relieve y subrayar su relación con el citado *sermo rusticus* que acompañaba el friso del Génesis de la primitiva puerta norte. En efecto, la vieja lectura «épico-caballeresca» del fuste defendida por Moralejo ha querido ser substituida en los últimos años por la interpretación de F. Prado-Villar, que ve en éste una representación del episodio de Ulises y las sirenas

<sup>77</sup> S. Moralejo, «Artes figurativas y artes literarias en la España medieval: Románico, Romance y Roman», *Boletín de la Asociación Europea de Profesores de Español*, xvii, 32-33, 1985, pp. 61-70, espec. p. 66.

en la *Odisea* basándose en tres elementos: la colocación del protagonista desfallecido o dormido en una barca, el hecho de que el personaje identificado como Ulises tape, en otras escenas (fig. 19), con una mano el oído de uno de sus compañeros y, por último, la comparecencia de la feroz Escila y de la seductora sirena. No cabe duda, como sugiere Prado-Villar, de que el autor de la columna se inspiró directamente en una figuración de la historia de Ulises y las sirenas, tan común en los sarcófagos paganos del siglo III<sup>78</sup>. No obstante, el resultado final parece más el fruto de una inspiración medieval en esquemas clásicos, en los que, siguiendo el principio de disyunción panofskyana, forma y contenido se disgregan. Así, la presencia de motivos narrativos caballerescos, ligados con la *matière de Bretagne*, parece ineludible, tanto en el caballo que acompaña al héroe en la barca en la escena inferior, en el hecho de que el «compañero de Ulises» de la segunda escena tenga un aspecto femenino (¿Isolda?) y acaricie a un obeso guerrero (¿Tristán?), como finalmente en el combate del guerrero con las aves de rapiña para defender el cadáver de su caballo en el registro superior. Nada impide, pues, que el autor de estos relieves se haya basado en formas clásicas del mito de Ulises, que pudo contemplar en el primer viaje de Gelmírez a Roma, para poder desarrollar una historia caballeresca.

De hecho, las indagaciones realizadas en su día sobre la leyenda de Tristán me permitieron reparar en un episodio de la misma, hasta el momento desapercibido, que me ayudaba a comprender mejor el contenido de la célebre lastra de la Mujer de Platerías así como a confirmar una de sus características más obvias: su carácter intertextual, vernacular y absolutamente directo. Dichos valores, que son todavía válidos en la interpretación del relieve, se encuentran en otros programas monumentales contemporáneos del románico, como el portal occidental de Santa Fe de Conques. En este último, por ejemplo, el espectador/peregrino podía reconocer, en la absoluta variedad de sus imágenes, referencias más o menos explícitas a las historias narradas en los milagros recogidos en el *Liber Sancte Fidis*<sup>79</sup>. Así, en la célebre figuración del Infierno de la abadía gala, la caída del caballo del guerrero, interpretada en la *Psicomaquia* de Prudencio, como el castigo del Pecado Capital de la Soberbia, podía ser perfectamente leída, en clave local, como una referencia al trágico final

<sup>78</sup> F. Prado-Villar, «Nostos: Ulises, Compostela y la ineluctable modalidad de lo visible», en *Compostela y Europa*, pp. 260-269.

<sup>79</sup> L. Bousquet, *Le Jugement Dernier au Tympan de l'église Sainte-Foy de Conques*, Rodez, 1948, p. 42.

del caballero Rainon, señor de Aubin, que, según el *Libro de los Milagros de Santa Fe* (I, 5), se había apoderado previamente de los bienes y terrenos de la abadía<sup>80</sup>.

De hecho, el Maestro de la *Porta Francigena*, autor indiscutible de la Mujer de la Calavera y de las lastras del Infierno, parece haber aprendido a conferir a sus lastras la categoría de «parlantes» a partir de su contacto con el Maestro de Conques (o de las Tentaciones) que trabajó en el primer proyecto de Platerías. Ello explicaría el tratamiento vernacular que se hace del Pecado de la Lujuria en la representación compostelana, perfectamente acorde con el género de los *exempla*<sup>81</sup> y que se constata desde fechas muy tempranas en la literatura tristaniana. En efecto, en una de las versiones más antiguas de la leyenda, el *Tristán* de Thomas, escrita por un clérigo anglonormando hacia 1155 en la corte de Leonor de Aquitania, se incluía la referencia al *exemplum libidinis* encarnado por el relieve compostelano: el del amante asesinado por el marido de la mujer adúltera y su consiguiente castigo. Así, en el *Tristán* de Thomas, Isolda —una vez casada con el rey Mark de Cornualles— entonaba, acompañada al arpa por Tristán, el trágico *Lai de Guirun*, que narraba la historia de un amante asesinado por el esposo de la amada, la cual fue obligada después a comer su corazón servido a la mesa (vv. 781-790):

En sa chambre se set un jor  
 E fair un lai pitus d'amur:  
 Coment dan *Guirun fu surpris*,  
*Pur l'amur de la dame ocis*

Qu'ils sur tute rien ama,  
 E coment li cuns puis *li dona*

<sup>80</sup> «Il allait bientôt les atteindre, lorsque, par un effet de la vengeance divine, son cheval se renverse subitement, les sabots en l'air, la tête dans la poussière. Le cavalier, précipité en avant, est projeté au loin avec une telle violence, qu'il périt le cou tordu et le crâne fracassé et mi en pièces [...] Quel spectacle, pour un écolâtre tel que moi, de contempler l'Orgueil, non dans l'abstraction, com je l'ai lu dans la Psychomachie de Prudente, mais substantiellement incarné dans un corps, étendu terrassé, et précipité sans retour du fait de son faste superbe dans le gouffre sans fond du grand abîme, creusé perfidement sous ses pieds par le piège du péché!», *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, I, v (*De celui qui, en se précipitant sur un moine de sainte Foy, fit une chute où il trouva la mort*), L. Servières y A. Boulliet, *Sainte Foy. Vierge et martyre d'Agen*, II, Agen, 1900-1901, 458. Cfr. Bousquet, «Jugement», pp. 43-46; J.-C. Bonne, *L'art roman de face et de profil. Le tympan de Conques*, Aleçon (Orne), 1985, pp. 203-204; Castiñeiras, «Da Conques a Compostella», p. 242.

<sup>81</sup> J. Williams, «La Mujer del Cráneo y la simbología románica», *Quintana*, 2, 2003, pp. 13-27.

*Le cuer Guirun a sa moillier  
Par engin un jor a mangier,*

*E la dolor que la dame out  
Quant la mort de sun ami sout*<sup>82</sup>.

Ese mismo *Lai Guirun* se recoge, años más tarde, en el *Tristán* de Gottfried von Strassburg (1205-1210), pero esta vez Tristán se conmueve en presencia de su tío Marke de Cornualles al escuchar la interpretación de esta bella melodía por parte de un harpista galés:

Ocurrió un día, poco después de comer, en el lugar donde era costumbre que se sentaran a charlar, que estaba Marke escuchando atentamente una melodía interpretada por un arpista, un maestro de su especialidad y el mejor que se conocía. Procedía de Gales. Tristán de Parmenia vino a sumarse a ellos, sentándose a los pies del rey para escuchar interesado la melodía y los tonos deliciosos. Incluso aunque se lo hubiesen prohibido bajo amenaza de muerte, no habría podido ocultar que estaba muy conmovido y que el corazón se le colmaba de añoranza. Dijo: «Maestro, tocáis bien. Las notas están bien reproducidas, con sentimiento y tal y como fueron pensadas. Fueron escritas por bretones que trataron acerca del Señor Gurún y de su amada»<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> Dicho texto se conserva en el manuscrito *Sneyd* (s. XII), el más antiguo de las versiones conservadas de Thomas (Thomas, *Les fragments du Roman de Tristan. Poème du XI<sup>e</sup> siècle*, ed. B. H. Wind, Ginebra-París, 1960, pp. 64-65). La leyenda de un marido que mata al amante de su mujer y le extrae el corazón que después da de comer a esta, que muere de dolor, se aplicó también al trovador rosellonés Guillem de Cabestany, cuyo corazón fue servido a Saurimonda, esposa de Ramon de Castell Rosselló, al trovère Le Chatelain de Coucy y al *Minnesänger* Reinmar von Brennenberg y L. Rossi, «Il cuore, místico pasto d'amore: dal "Lai Guirun" al Decameron», en G. Tavani (dir.), *Studi Provenzali e Francesi 1982*, L'Aquila, 1983, pp. 28-128; J. Paredes, «Del "utile consiglio" y las "sollazzevoli cose". El Decameron en el marco de la cultura popular», *Cuadernos de Filología Italiana*, 2001, pp. 119-136. En el *Decamerón* (IV, 9, Milano, 1987, pp. 314-317), además de recogerse la leyenda de Guillem de Cabestany, se incluye una curiosa versión del *exemplum* (IV, 5, ed. cit., pp. 294-297), especialmente sugerente para comentar la Mujer de Platerías, en el que una pobre Isabetta di Messina, cuyo amante fue asesinado y enterrado por sus hermanos, consigue exhumar la cabeza del amado, que encierra en un tiesto con albahaca, donde cada día llora, hasta que uno de sus hermanos la priva de tal objeto, y la joven muere de pena.

<sup>83</sup> Se trata de una vieja canción bretona sobre la suerte del Señor Gurún y su amada, conocida como el *Lai de Guiron*, Gottfried von Strassburg, *Tristán e Isolda*, Bernd Dietz (trad.), Madrid, 1987, p. 7, p. 48.

Como en los textos literarios, en ese primitivo contexto de la *Porta Francigena*, la imagen cobraría todo su sentido, ya que serviría de *exemplum libidinis* de las consecuencias del Pecado Original, como contrapunto de la María de la Anunciación y como compañera de las lúbricas figuras de la Sirena, el Hombre cabalgando el gallo y el violento ballestero. La Mujer de la Calavera, en su exilio de Platerías, no habría, sin embargo, perdido nunca su contenido moralizante ya que, según la Guía del *Códice Calixtino* (v, 9), sobre ella se realizaba siempre un comentario, nada ajeno al contenido vernacular de los *lais* cantados por Tristán:

Y no ha de relegarse al olvido que junto a la tentación del Señor está una mujer sosteniendo entre sus manos la cabeza putrefacta de su amante, cortada por su propio marido, quien la obliga dos veces por día a besarla. ¡Oh cuán grande y admirable castigo de la mujer adúltera para contarlo a todos!<sup>84</sup>.

Volviendo al primitivo proyecto de Platerías, quisiera llamar la atención sobre ese Maestro de las Tentaciones o de Conques, indudable deudor del estilo de Conques de la época del abad Bégon III (1087-1107) y que seguramente también trabajó en el gran portal occidental de la abadía francesa<sup>85</sup>. Este se caracteriza por sus figuras con cabezas cúbicas, el pelo a la taza, anchas narices, corto canon, pliegues planchados, así como el recurso al uso del perfil y el tres cuartos con tendencia al bulto redondo, una extensa variación en la posición de los pies sobre cornisas así como un gusto por las inscripciones, el anacronismo de los ropajes y la representación de objetos de orfebrería. Dicho escultor utiliza además en Compostela como piedra preferente de sus relieves la serpentina, la cual también se constata en las mismas fechas en Conques en el seno del taller del abad Begón III.

No por casualidad, este maestro fue el encargado de decorar los dos tímpanos de Platerías en su primer proyecto. De hecho, en el luneto derecho las lastras que podemos atribuirle —la Coronación de Espinas con la Flagelación y la Epifanía— formaban en origen la composición del mismo (fig. 15). Se trata de tres

---

<sup>84</sup> CC, v, 9, p. 562.

<sup>85</sup> Esa misma filiación ha sido defendida por J. Williams, «Framing Santiago», en C. Hourihane (ed.), *Romanesque. Art and Thought in the Twelfth Century. Essays in Honor of Walter Cahn*, Index of Christian Art-Department of Art & Archaeology, Princeton University-Penn State University Press, 2008, pp. 219-238. Véase también Castiñeiras, «Da Conques a Compostella».

lastras rectangulares, una ligeramente más ancha y alta, pensada para el registro inferior (Coronación-Flagelación), y la otra, más baja y estrecha, pensada para colocarse sobre ellas en el registro superior. Ambas se ensamblarían perfectamente, de manera que la Virgen se colocaría, en el centro de la semicircunferencia, sobre la columna de la Flagelación, tal y como parece indicar el pedestal que sostiene sus pies. Sin embargo, con el cambio de plan y la realización de tímpanos más amplios, la lastra de la Epifanía se colocó de forma diversa, corrida hacia la derecha, de manera que la Virgen, pensada para el cenit de la semicircunferencia, no cupo en el espacio en el que fue colocada —en el inicio del descenso de la curva—, con lo que hubo que cortar el nimbo y rasurar el pedestal.

En este Tímpano de la Infancia y Pasión de Cristo hubo que recurrir también, como en el anterior, a la ayuda de un segundo maestro que también había sido muy activo en la *Porta Francigena*: el Maestro de la Traición. Dicho maestro es muy narrativo y se caracteriza por sus rostros ingenuos, con pupilas excavadas rellenas de pasta vítrea y grandes bigotes, así como por sus pliegues gruesos que se ciñen a la parte inferior del cuerpo y su tendencia al bulto redondo en las figuras en tres cuartos. Responsable en gran parte de las escenas más dramáticas del ciclo del Génesis de la puerta norte —Reprensión de Adán y Expulsión de Adán y Eva—, se encargó de «rellenar» el primitivo proyecto del tímpano derecho de Platerías (Ciclo de la Pasión) con las siguientes escenas: a la derecha, Prendimiento de Cristo y el Ángel con la Corona en picado; arriba, en el centro, el ángel en postura *serpentina* que sobrevuela a los Reyes Magos; y, finalmente, a la izquierda, la lastra de la Curación del Ciego. Todos estos relieves poseen un canon más alargado, están enganchados en la pared por medio de grapas de hierro y, en el caso de los inferiores, carecen de la sólida cornisa que señala la línea de tierra en el Maestro de Conques. Las grapas de hierro llamaron precisamente la atención de Castellá Ferrer a principios del siglo XVII como prueba evidente de que no se hicieron para allí:

[...] porque no entran por las paredes de adentro, sino que en hierros que metieron entre ellas (porque son delgadas) encaxando los mismos hierros en la pared, las pusieron en ella, de suerte, que pudieron sustentarse como ahora se vee; y algunas descarnándolas las aguas se han caydo, quedándose allí los hierros como se vee donde estuvieron<sup>86</sup>.

<sup>86</sup> HA, IV, 19, p. 465r.

No obstante, esta sistematización de los relieves con grapas de hierro, visible en Platerías, se encuentra contemporáneamente en la *Porte Miègeville* de Toulouse y responde a técnicas propias del románico.

Por lo tanto, el resultado final de Platerías obedece, en un principio, a una mala adecuación entre un primer proyecto de tímpanos pequeños, cuya decoración fue encargada al Maestro de Conques, y un segundo proyecto, inmediato, que buscaba un ingreso más ancho y que provocó la ampliación del espacio de los tímpanos y su forzoso «relleno» con otras lastras, realizadas por los denominados Maestros de la *Porta Francigena* y de la Traición. Por ello, puedo afirmar que el caos de Platerías no fue inicialmente buscado y que el fracaso de su sistematización no estaba previsto en su primera intención y es, pues, fruto de cierta improvisación.



Fig. 32. Catedral de Santiago, fachada sur, ingreso derecho, jamba izquierda: inscripción.

Pero ¿cuándo se produjo el cambio de proyecto? Según la *Historia Compostelana*, Gelmírez decidió erigir su primer palacio tras su consagración episcopal, el 21 abril de 1101<sup>87</sup>. Este se alzaba en el espacio contiguo de lo que será el Portal de Platerías, en un lugar que se denomina *platea* en los documentos, ya que comportaba la elevación de una plataforma, con el objeto de cimentar el área del palacio y de la fachada sur de la catedral, los cuales miraban desde lo alto a la ciudad<sup>88</sup>. En mi opinión, la controvertida inscripción de las jambas del ingreso derecho de Platerías daría la clave del inicio de la elevación de la fachada de Platerías. No obstante, es cierto que desde un punto epigráfico la lectura de la inscripción es la siguiente: «Era ICXVI/IDVS I(V) LII M(agister)/ Q(ui) F(ecit) O(pus)» (11 de julio de la era 1116 [1078], el Maestro que hizo esta obra) (fig. 32). Así la han interpretado J. Williams

<sup>87</sup> HC, I, 20, p. 110.

<sup>88</sup> F. López Alsina, «Implantación urbana de la catedral románica de Santiago de Compostela (1070-1150)», en F. Singul (ed.), *La meta del Camino de Santiago. La transformación de la catedral a través de los tiempos*, Consellería de Cultura, Santiago, 1995, pp. 37-56, espec. 50-51. Véase también F. López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, Santiago, 1988, pp. 141, 143, 246-247.

(2008, p. 160) y J. D’Emilio (2007, pp. 17-18), basándose en las lecturas dadas por dos redactores galos del *Liber Sancti Iacobi*: Giraldo de Beauvais, autor del capítulo 78 del primer libro de la *Historia Compostellana*<sup>89</sup>, y el poitevino Americ Picaud de Parthenay —o quien se esconda bajo ese nombre—, supuesto autor de la Guía del *Calixtino*<sup>90</sup>. Ambos, a partir de la lectura de la inscripción de Platerías, señalaban que «la iglesia se comenzó en la era MCXVI (año 1078)». No obstante, la fecha 1078, bien como inicio de obras de la catedral, bien como celebración de la construcción de Platerías, resulta, a todas vistas, insatisfactoria, por lo que es necesario ofrecer una segunda explicación.

Para M. Gómez Moreno (1934), F. Bouza Brey (1944), S. Moralejo (1992, p. 211) y F. López Alsina (1995) el enigma de la inscripción de Platerías radicaba en el problema paleográfico del paso de la cursiva visigótica a la carolina. Partiendo de esta premisa, podría reconstruirse el proceso de su realización del siguiente modo. En primer lugar, muy probablemente el *scriptor* que se encargó de redactar la inscripción en papel, siguiendo usos hispánicos, unió el grupo XL en la fecha, de manera que se leía (fig. 33): «Era ICXLI/ V IDVS I(V)LII M(agister) Q(ui) F(ecit) O(pus)» (11 de julio de la era 1141 [1103] el Maestro que hizo esta obra)<sup>91</sup>. En segundo lugar, el *ordinator* escribió con tiza el texto en las jambas y finalmente el *sculptor*, en mi opinión,

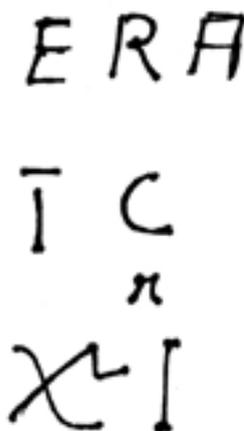


Fig. 33. Reconstrucción de la inscripción de Platerías en la versión del *scriptor*.

<sup>89</sup> «Fue comenzada la nueva iglesia de Santiago, preclara y singular, en la era MCXVI (año 1078) el 11 de julio», HC, I, 78, 2, trad. cit., p. 189. Para la atribución a Giraldo de este capítulo, véase: López Alsina, *La ciudad de Santiago*, pp. 64-66.

<sup>90</sup> «La iglesia se comenzó en la era MCXVI (año 1078)», CC, V, 9, trad. cit, p. 570. Cfr. J. D’ Emilio, «Inscriptions and the Romanesque Church: Patrons, Prelates, and Craftsmen in Romanesque Galicia», en C. Hourihane (ed.), *Spanish Medieval Art: Recent Studies*, Arizona Center of Medieval and Renaissance Studies-The Index of Christian Art/Princeton University, Princeton, New Jersey, 2007, pp. 1-33, espec. pp. 17-18; J. Williams, «Framing Santiago». Los problemas que plantean las dos posibles lecturas de la inscripción de Platerías han sido abordados también por Jens Ruffer, *Die Kathedrale von Santiago de Compostela (1075-1211). Eine Quellenstudie*, Friburgo-Berlín-Viena, 2010, pp. 166-172.

<sup>91</sup> López Alsina «Implantación urbana», pp. 50-51; S. Moralejo, «The Codex Calixtinus as an Art-Historical Source», J. Williams y A. Stones (eds.), *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, Tübingen, 1992, pp. 207-227. Véase también López Alsina, *La ciudad de Santiago*, pp. 141, 143, 246-247.

un extranjero —posiblemente el Maestro de Conques, que realiza el resto de las inscripciones de los tímpanos en capitales clásicas—, no entendió la unión hispánica del grupo XI y lo convirtió en un XV<sup>92</sup>, provocando de esta manera un secular malentendido.

La fecha de 1103 es la única que tiene sentido en la fachada pues supondría la finalización del palacio, la nivelación de la platea sur y el inicio de la erección de Platerías. No obstante, como ya hemos comentado, Giraldo de Beauvais es el primero en interpretar de manera errónea la inscripción de Platerías como la fecha del inicio de las obras de la catedral en un capítulo que alude, sin embargo, a las obras emprendidas en el transepto por el «arquitecto» Gelmírez, con el fin de derribar la iglesia de Alfonso III en 1112 y la consiguiente elevación de un coro. Por otra parte, cuando en la Guía del *Calixtino* la fecha «Era 1116» (1078) vuelve a ser utilizada como comienzo de las obras, paradójicamente se pasa seguidamente a afirmar sin rubor alguno que «desde el año en que se comenzó hasta la muerte de Alfonso, famoso y muy esforzado rey aragonés, se cuentan cincuenta y nueve años» (!)<sup>93</sup>: Alfonso el Batallador murió en 1134, por lo tanto, se está tomando como inicio de las obras el año 1075. Es evidente, por lo tanto, que en ambos casos existe una contradicción entre el uso de la fecha y el contenido del capítulo correspondiente.

Muy probablemente, la colocación de la fecha de 1103 en la jamba de Platerías se explica en relación con otro momento constructivo de la catedral: las obras del transepto. Su trascendencia radica, además, en el hecho de que para esa fecha los relieves del Maestro de Conques estarían ya acabados. Por lo tanto, las lastras de las Tentaciones y de la Pasión de Cristo, pensadas para el primer proyecto de portada, habrían sido realizadas entre 1101 y 1103, contemporáneamente a la elevación de la platea y del primer palacio. No obstante, cuando se decide su colocación, en 1103, se optó por realizar un segundo proyecto de tímpanos más ancho, abandonando la traza del primero.

En mi opinión, el Maestro de las Tentaciones o de Conques, habría llegado a Compostela hacia 1101, posiblemente para realizar los relieves de los tímpa-

<sup>92</sup> Agradezco, respecto al problema de la inscripción, las preciosas sugerencias realizadas por Marta Herrero de la Fuente (Universidad de Valladolid) y José Antonio Fernández Flórez (Universidad de Burgos) en el seno de las discusiones del presente congreso, las cuales me han ayudado a mejorar mi interpretación.

<sup>93</sup> CC, v, 9, trad. cit., p. 571.

nos de Platerías, si bien también es el responsable del célebre capitel del Castigo del Avaro del brazo sur del transepto (fig. 34). Se habría formado en el taller del abad Bégon (1087-1107), que realizó en Conques tanto los capiteles de las tribunas de la nave como la decoración del claustro, cuya finalización alrededor del año 1100 parece bastante plausible a partir de los testimonios documentales y epigráficos. Así, además de las noticias que confirman su conclusión antes de la muerte de Bégon III, en 1107<sup>94</sup>, el hallazgo del dintel pentagonal de Molinols, procedente de una de las dependencias claustrales de la abadía, sugiere una consagración hacia el año 1100 (fig. 35): «[ANNO AB IN]CARNATIONE DOMINI: MILLESIMO: C: TE[RTIO]» (El año de la Encarnación del Señor 1100, el tercer día antes de [...])<sup>95</sup>.

En Compostela, el Maestro de Conques tuvo que enfrentarse a un reto: pasar del formato de narración corrida en la cesta del capitel, que lo había caracterizado en Conques, al desarrollo de



Fig. 34. Catedral de Santiago, brazo norte del crucero: Maestro de Conques o de las Tentaciones, Capitel del Avaro, 1101-1103.



Fig. 35. Dintel pentagonal de las dependencias claustrales de la abadía de Conques, 1100. Encontrado en una casa de Molinols, en las cercanías de Conques.

<sup>94</sup> En la crónica de la abadía se afirmaba que «*Bego venerabilis, qui claustrum contruxit, multas reliquias in auro posuit, textus evangeliorum fieri fecit*» (G. Desjardins, *Cartulaire de l'abbaye de Rouergue, Documents historiques* Publiés par la Société de l'École de Chartes, Paris, 1879, p. XLIV), mientras que los hexámetros leoninos del epitafio de la tumba de dicho abad proclaman: «*HOC PERAGENS CLAVSTR/ VM: QVOD VERSVS/ TENDIT AD AUSTRVM*» (R. Favreau, *Corpus des Inscriptions de la France Médiévale*, vol. 9, Poitiers, 2002, pp. 34-36).

<sup>95</sup> Castiñeiras, «*Didacus Gelmirus*», p. 79.



Fig. 36. Conques (Aveyron), Santa Fe, contrafachada con la bífora.

compostelana: la de realizar un inmenso tímpano cubierto de relieves-friso en vez de dividirlo en pequeñas lunetas y frontispicio. Así, en Conques, obviaron la estructura bífora que todavía se observa desde el interior (fig. 36) y la disimularon, en el exterior, recubriéndola con una superficie uniforme para la narración, en la que la localización correspondiente a los tímpanos queda patente en los dinteles pentagonales de la Jerusalén Celeste y del Infierno. De esta manera, se superaban las trabas de la escultura arquitectónica —dependiente de los marcos— y se apostaba por una superficie relivaria.



Fig. 37. Conques (Aveyron), Santa Fe, Portal Occidental: tímpano, lado derecho, Infierno, Castigo de la Avaricia, ca. 1103-1110.

lastras-friso pensadas para un tímpano. De hecho, tras la experiencia compostelana, junto al Maestro de la Traición, pudo haber vuelto a Conques en el viaje que Diego Gelmírez realiza, camino de Cluny, por tierras de Francia en 1105, donde sabemos que al menos estuvo en Cahors. Allí ambos pudieron incorporarse al taller que entonces estaba realizando su magnífico Portal Occidental y transmitir una lección derivada de su frustrada experiencia

La dependencia del portal galo de la experiencia previa del Maestro de Conques en Platerías se ve en la simple comparación entre el capitel del avaro en Compostela y el mismo castigo en el Portal Occidental de Conques (fig. 37). Este y otros muchos detalles han sido ampliamente comentados en la historiografía al uso con el objeto de demostrar la conexión entre ambos obradores, entre ellos el Cristo de las Tentaciones con el San Pedro de

la procesión de los elegidos, el mutuo gusto por los *tituli* epigráficos así como la profusa presencia de ángeles trompeteros y ángeles que portan coronas. Por último, a este nudo de relaciones, recientemente he incorporado un nuevo punto de referencia para fechar el Portal Occidental a inicios del siglo XII: el *Libro de Milagros de Santa Fe de Selestat* (ca. 1105), un priorato de Conques en Alsacia, que incorpora dos himnos dedicados a Santiago y presenta una inicial miniada con Santa Fe, Caprasio y Daciano que recuerda a la procesión de los elegidos del Portal Occidental<sup>96</sup>.

Volviendo a Platerías, por lo que respecta al frontispicio de la fachada, este parece haber sido pensado, en origen, para un Apostolado-friso, una tipología que gozará de una gran fortuna en el Románico hispano, con ejemplos en San Quirce de Burgos —puerta norte—, San Pedro de Tejada, Santiago de Carrión, Moarves y Santa María de Ripoll. De hecho, todavía se conservan nueve de estos primitivos doce apóstoles, removidos y repartidos ahora en dos grupos en el friso. Con este Apostolado, pensado para colocarse de forma holgada bajo doce de los diecisiete canes que enmarcan la fachada, sucedió posiblemente lo mismo que con los tímpanos: a la hora de su definitiva sistematización se le añadió el grupo central de la Transfiguración, el cual habría sido pensado para la Puerta Occidental. La inclusión de estas lastras tuvo que ser, de hecho, muy temprana, quizá hacia 1111 si leemos —tal y como sugirió J. Williams— la inscripción del Santiago entre cipreses «ANF(us) REX» (fig. 1) como una alusión a la coronación de Alfonso Raimúndez en la catedral compostelana<sup>97</sup>. Se trataría, pues, de una alteración del proyecto inicial casi inmediata o quizás en plena obra con vistas a la ceremonia de la coronación real y no fruto de la restauración tras el incendio de 1116-1117, como hasta ahora se había defendido.

La puerta se vio además afectada por dos asedios. El primero de estos es suficientemente conocido por la historiografía artística: se trata del asalto a la catedral de los compostelanos en 1116-1117. Según la *Historia Compostelana*, dicho hecho infringió graves daños al conjunto jacobeo, al incendiar los andamios y cimbras de madera de la catedral en construcción y dejar el primitivo Palacio de

<sup>96</sup> Castiñeiras, «Da Conques a Compostella».

<sup>97</sup> J. Williams, «Spain or Tolouse a Half Century Later Observations on the Chronology of Santiago de Compostela», en *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte*, vol. 1, Granada, 1976, pp. 557-567, espec. p. 561.

Gelmírez en un estado que obligó al obispo a plantearse el traslado de su residencia del lado sur al norte<sup>98</sup>. Tal y como señala F. López Alsina, no debe por ello extrañar que en dicha revuelta los ciudadanos asediasen, saqueasen y prendiesen fuego al escenario de Platerías, pues este era por antonomasia la expresión del poder feudal<sup>99</sup>. ¿Tendría la fachada del palacio algún tipo de decoración escultórica en consonancia con la puerta meridional de la catedral? No podemos responder, pero quizás alguna de las piezas que hoy ornan Platerías formó en origen parte de los muros de la residencia del obispo. La memoria del lugar del primer palacio todavía subsistía en la segunda mitad del siglo xv. De hecho, en la *Crónica de Santa María de Iria*, que narra un segundo cerco y asedio que sufrió la catedral en 1466, en el cual se puso de nuevo fuego a Platerías<sup>100</sup>, se hace una referencia al primitivo palacio de Gelmírez, «aos quaes agora dicen os paaços vellos»<sup>101</sup>.

La visión anticuaria de M. Castellá y Ferrer, que veía la decoración de las portadas compostelanas como fruto de la reutilización de piezas procedentes de distintas partes del templo, adquirió todo su sentido con la destrucción de la *Porta Francigena* entre 1757 y 1758. Es entonces cuando, a causa quizá de ese mismo sentido anticuario con el que se explicaba las fachadas del transepto, muchas de sus lastras fueron encastradas en los contrafuertes y friso de la portada meridional, obligando a remover de nuevo algunas piezas, en particular el colegio apostólico<sup>102</sup>. La última intervención sobre esta portada-palimpsesto fue protagonizada por A. López Ferreiro, quien en 1884 incluyó en el frontispicio seis profetas del coro del taller del Maestro Mateo así como el relieve con la Expulsión de Adán y Eva procedente de la Rúa de Pitelos.

---

<sup>98</sup> HC, II, 25, trad. cit., pp. 345-346.

<sup>99</sup> López Alsina, «Implantación urbana», p. 51.

<sup>100</sup> «poseron fogo ena Prataria et en derredor de toda a egllesia et ardeu todo», en J. Carro García (ed.), *Coronica de Santa Maria de Iria (Códice gallego del siglo xv)*, Santiago, 1951, p. 46 (en adelante *Coronica*).

<sup>101</sup> *Coronica*, p. 86.

<sup>102</sup> Cfr. Moralejo, «La primitiva puerta norte», pp. 623-624.

**CULTURA**



**DIEGO GELMÍREZ, LAS RAÍCES  
DEL *LIBER SANCTI JACOBI* Y  
EL CÓDICE CALIXTINO**

**Fernando López Alsina**

Universidad de Santiago de Compostela



Al dar cuenta de los avatares del pleito por diversos arciprestazgos y antes reproducir el acuerdo alcanzado en 1122 por el arzobispo Diego Gelmírez y el obispo Munio Alfonso de Mondoñedo y sus respectivos cabildos, el maestro Giraldo califica a la sede jacobea como columna de la justicia y la presenta como la iglesia más apoyada por el poder eclesiástico y el temporal: «Compostellana ecclesia, columna iustitie et ecclesiastica atque seculari potentia magis suffulta»<sup>1</sup>.

Giraldo escribía hacia 1123-1124. Desde 1119 ocupaba el solio pontificio Calixto II, tío del rey Alfonso Raimúndez, que deseaba apoyar a su sobrino en sus aspiraciones al reinado exclusivo en el reino leonés. En 1120 el papa concedía a Gelmírez la transferencia de la metrópoli de Mérida y la condición de legado pontificio para las provincias de Mérida y Braga. El respaldo de los reyes asturleonese a la sede apostólica compostelana había sido constante desde el siglo IX. No así, en cambio, la postura del papado.

Desde la segunda mitad del siglo XI, la organización eclesiástica del reino y la posición de cada sede episcopal en el seno de la iglesia universal pasó a depender de forma creciente de la autoridad pontificia. La sede compostelana estaba persuadida de la justicia que le asistía en sus planteamientos, fundamentados en el concepto de sede apostólica. León IX rechazó en 1049 este fundamento. Compostela entendía que era de justicia que se reconociese la primacía que le correspondía como sede apostólica. No le faltaba el apoyo regio, pero precisaba atraerse el pontificio. Para ello nada más oportuno que exponer con claridad los alegatos. El cambio progresivo en las relaciones de la iglesia compostelana con el papado entre 1049 y la mitad del siglo XII está estrechamente relacionado con un singular conjunto de monumentos literarios, que toman cuerpo a lo largo de la carrera del primer arzobispo compostelano. En ellos se exponen los argumentos que esgrime Compostela para justificar el rango que debe corresponder a la sede. El propósito de este trabajo es insertar una obra tan compleja como es el *Liber Sancti Jacobi* en el contexto más amplio que le da su pleno significado y mostrar así su estrecha relación con la sede compostelana, en la cual se gestó, creció y alcanzó su forma definitiva<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Historia Compostellana* II, 56.1, ed. Emma Falque Rey, Turnhout 1988 (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 70), p. 329 (en lo sucesivo HC).

<sup>2</sup> Manuel C. Díaz y Díaz (*El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, 1988, p. 309-314) propone la posibilidad de que, bajo falsas atribuciones, se oculte una compilación de materiales diversos realizada en la ciudad de Santiago.

Diego Gelmírez no tenía ninguna duda de la eficacia de la acción del apóstol Santiago en la Iglesia universal. Era de justicia para el Apóstol y su iglesia compostelana que fuese la propia Iglesia universal la que admitiese este papel, empezando por el sumo pontífice. De ahí la ficción de atribuir el Libro de Santiago a Calixto II y presentarlo como la compilación de unos materiales elaborados con el concurso de aquella misma cristiandad que reconocía y se beneficiaba de la acción apostólica de Santiago el Mayor.

## **1. DIEGO GELMÍREZ ANTES DEL ACCESO AL EPISCOPADO: LA NUEVA LITURGIA, LA HISTORIA DE LA SEDE DE IRIA-COMPOSTELA Y EL RELATO DE LA EXPEDICIÓN HISPÁNICA DE CARLOMAGNO**

En 1049, poco antes del nacimiento de Diego Gelmírez, el mismo año en que era consagrado papa, León IX censuraba abiertamente al obispo Cresconio de Iria por emplear el título de obispo de la sede apostólica. La rapidez con la que actúa el primer papa del movimiento reformista sugiere que ya como obispo Bruno de Toul conocía perfectamente las implicaciones de la situación eclesiástica del reino de Fernando I de León. El culto al apóstol Santiago en Compostela se había hecho notorio en todo Occidente a través de la pujante peregrinación a su sepulcro.

Cresconio fue un adalid de la reforma eclesiástica de la iglesia peninsular. Su papel de inspirador del concilio de Coyanza de 1055 queda patente a la luz de la posterior celebración de los concilios de Compostela de 1059 y 1063, que profundizan en los acuerdos de Coyanza sobre el derecho episcopal y en la vida canónica en las sedes, dentro del respeto a las tradiciones de la *Hispana*. Consciente de su papel, el obispo, con el respaldo de Fernando I, nunca renunció al título de apostólico<sup>3</sup>. Sin embargo, como prelado reformista, comprendió la necesidad de coordinarse con el papado y explicar ante Roma sus puntos de vista.

Las fuentes compostelanas posteriores corren un velo de silencio sobre todas las relaciones de la sede con el papado reformista anteriores a 1095. Aun así, tanto Munio Alfonso como Giraldo de Beauvais hacen una críptica referencia a un episodio de excepcional importancia para reconstruir una parte de las primeras

---

<sup>3</sup> Como se desprende de Pilar Blanco Lozano, *Colección diplomática de Fernando I (1307-1065)*, León, 1987.

relaciones con Roma. Las versiones de uno y otro son ligeramente distintas, pero coinciden en lo esencial. En la iglesia romana se mantenía vivo el recuerdo de una afrenta hecha por un obispo compostelano a un legado papal.

En efecto, en cierta ocasión, siempre antes del cambio litúrgico, es decir, antes de ca. 1080, un cardenal romano, legado pontificio, que ya se hallaba en Galicia, anunció por medio de sus acompañantes su inmediata llegada a Compostela<sup>4</sup>. El obispo, que se negó a recibirlo con las formalidades preceptivas, justificó la afrenta con el argumento de que tampoco su enviado había sido bien recibido en Roma, en particular por el mismo cardenal que entonces llegaba a Compostela como legado. Los dos autores de la *Historia Compostellana* silencian el nombre del obispo y el nombre del legado. La precisión de que se trataba de un cardenal romano conviene a Hugo Cándido, legado de Alejandro II (1061-1073), y, en consecuencia, al obispo Cresconio, pero valdría también para Ricardo de Marsella, legado de Gregorio VII, lo que apuntaría a una fecha posterior y al obispo Diego Peláez. Pero lo que merece especial atención es el hecho de que el obispo previamente había enviado a Roma a un tesorero de su iglesia. Es la única embajada compostelana a Roma anterior al pontificado de Urbano II, que se menciona en la *Historia Compostellana*. El objetivo no es informar de un contacto entre Santiago y Roma, sino explicar el motivo de la animosidad hacia Compostela. No parece que los legados compostelanos de las primeras décadas del siglo XII tuviesen noticia del episodio, que les era recordado al llegar a la curia pontificia. El desconocimiento previo de los legados compostelanos se explica tanto mejor cuanto mayor sea la antigüedad del episodio. En caso de que Diego Peláez hubiese sido el protagonista del episodio, siempre antes de su deposición en 1088, es mucho más difícil que con un cabildo de veinticuatro canónigos ya se hubiese perdido la memoria poco después del año 1100.

Personalmente me inclino a pensar que la datación del episodio en tiempos del obispo Cresconio y del rey Fernando I aclara mejor el olvido a principios del siglo XII y otras cuestiones. Cresconio contaba con un reducido cabildo de siete canónigos. Como prelado reformista pudo perfectamente dar el paso de enviar un primer legado al papado de la reforma, antes de la legacía de Hugo Cándido.

---

<sup>4</sup> Se aborda en la HC I, 16.6, en la narración de Munio Alfonso (Falque Rey, p. 39) y II, 1, en la de Giraldo (Falque Rey, p. 220-221).

La censura pontificia de 1049 no lo pudo dejar indiferente. El envío a Roma de un tesorero de su iglesia podría entenderse como un gesto conciliador, que tendría como finalidad exponer ante la curia el alcance de su título apostólico y su aspiración a seguir usándolo, como realmente hizo hasta su muerte. Nótese que el tesorero tenía entre sus competencias la custodia de los documentos de la catedral compostelana, que, sin duda, serían relevantes para respaldar las posiciones de Cresconio. Un testimonio de vital importancia sería una carta, atribuida ahora a un papa León, que daba cuenta del traslado del cuerpo de Santiago desde Jerusalén a Galicia, llevado a cabo por siete discípulos del Apóstol.

Como demuestra el cisma de 1054 con el patriarca Miguel Cerulario, Roma veía con gran preocupación las consecuencias que podía tener para la unidad de la Iglesia el uso del título apostólico por parte de Cresconio.

No consta la fecha de la embajada del tesorero compostelano, pero sí el rechazo del papado a las pretensiones del obispo. Entra dentro de lo previsible que, en estas circunstancias, los asuntos hispánicos fuesen estudiados e informados por alguno de los cardenales de la curia. Lo sugiere la identidad entre el cardenal romano, al que se atribuye la desconsideración con el tesorero compostelano, y el cardenal romano enviado posteriormente a Compostela como legado.

Ante el anuncio de la llegada del legado a Compostela, el obispo de Santiago invitó a sus canónigos a dispensarle una recepción tan poco decorosa, como la que se había dispensado en Roma al tesorero. Semejante reacción se comprende mucho mejor si entendemos que la protagoniza el mismo obispo que había enviado al tesorero a Roma. La frustración de Cresconio era doble: la censura de 1049 y el rechazo a las pretensiones comunicadas por su legado.

La preocupación pontificia por la iglesia leonesa, manifestada en 1049, se agravó todavía más con el fracaso del entendimiento con Cresconio y su legado. Sin duda, lo delicado de la situación aconsejó a Alejandro II el envío de un legado pontificio. Resulta impensable que el envío del primer legado del papado reformista no tuviese nada que ver con la sede compostelana. Ese legado fue un cardenal romano, el cardenal Hugo Cándido, sin duda buen conocedor de los problemas que su legacía tendría que abordar.

Por el relato de la *Historia Compostellana* comprendemos que Hugo Cándido fue el cardenal que más directamente llevó los asuntos suscitados por el tesorero enviado a Roma por Cresconio. En calidad de experto en los asuntos hispánicos,

fue enviado como legado por Alejandro II. Como no podía ser menos, entre sus objetivos estaba resolver el espinoso asunto de la sede apostólica compostelana, para lo cual era imprescindible visitar Compostela. Hugo Cándido llegó a Galicia y envió sus emisarios a la iglesia compostelana, lo que provocó la reacción airada del obispo Cresconio. Todo parece indicar que, ante la afrenta recibida, Hugo Cándido desistió de visitar Compostela. Así se explica mejor que el legado romano no haya sido capaz de celebrar un concilio legatino con los obispos del reino leonés. Alejandro II y sus sucesores recordarán este fracaso de la legacía como una consecuencia de la afrenta hecha por el obispo de Santiago.

Tras la muerte del obispo, el corto episcopado de su sucesor Gudesteo, que pertenecía a la misma familia de la nobleza gallega que su tío Cresconio, acabó dramáticamente con su asesinato a principios de 1069. Diego Peláez (ca. 1071-1088) rigió la sede de Santiago durante una parte del pontificado de Gregorio VII. En su nombramiento fue decisivo el rey Sancho de Castilla. Una parte del clero castellano había asistido al concilio legatino de Hugo Cándido. Peláez no tenía conexiones con Galicia, como demuestra el hecho de que, tras la pérdida del obispado compostelano, se exilió y buscó refugio fuera del reino, entre sus parientes y allegados, y siempre gozó del apoyo del rey de Aragón-Pamplona. Desde esta perspectiva, el perfil de Peláez lo hacía adecuado para propiciar el camino del entendimiento de la sede compostelana con Roma. De hecho, a diferencia de Cresconio, Peláez aceptó las tesis pontificias y reconoció a los legados pontificios. Sin embargo, desde 1072 el obispo se encontró con que el reino lo gobernaría Alfonso VI, un rey que no había tenido parte alguna en su promoción a la sede compostelana.

Gregorio VII seguía cuestionando el estatuto apostólico de la sede compostelana, la predicación del apóstol Santiago en Occidente, la presencia de su cuerpo en Compostela y la vigencia de la liturgia hispánica y deseaba la plena integración de *Hispania* en una Cristiandad occidental, colocada bajo la plena jurisdicción pontificia y de sus legados apostólicos. También reclamaba la península como patrimonio de san Pedro<sup>5</sup>. Alfonso VI no cedió ante esta reivindicación y

---

<sup>5</sup> Frente a la asociación de los varones apostólicos con Santiago el Mayor, la carta de Gregorio VII de 7 de marzo de 1074 (*Gregorii VII Registrum*, ed. Erich Caspar, MGH Epp. Sel. II, 1, Berlín, 1920, p. 91-94), afirma que los introductores del cristianismo en España habían sido sí los varones apostólicos, pero discípulos de Pedro y Pablo.

Diego Peláez pudo iniciar en Compostela la nueva catedral románica en 1075, ampliar de siete a veinticuatro el número de canónigos, organizar el servicio de hebdomarios en el altar, asumir la autoría papal de la epístola del Pseudo-León sobre el traslado del cuerpo del Apóstol a Compostela y mantener la titulación de sede apostólica. Todo ello sin perjuicio de aceptar la nueva liturgia romana, como quería Gregorio VII.

El joven Diego Gelmírez no conoció directamente el episcopado de Cresconio, pero vivió durante una parte del episcopado de Diego Peláez en el seno de la iglesia compostelana y desde una posición privilegiada. Por encargo del obispo, su padre Gelmirio gobernó durante muchos años la parte más occidental del señorío de Santiago —comprendido entre el Tambre y el Ulla, con Iria, Torres de Oeste, la Mahía y Postmarcos. Diego Gelmírez, hijo de este caballero, fue ordenado clérigo en la iglesia de Santiago a temprana edad por el mismo obispo Peláez. Se educó con provecho en la escuela catedralicia, donde adquirió amplios conocimientos de latín, lengua en la que, siendo ya prelado, pronunció sermones en ocasiones relevantes, y pasó a formar parte del grupo de veinticuatro canónigos. Hasta el encarcelamiento de Peláez en 1087, Gelmírez fue uno de los contados canónigos que formaba parte de la curia episcopal, órgano de gobierno del prelado, al que sin duda pertenecía también su padre Gelmirio<sup>6</sup>.

Como estrecho colaborador del obispo, hemos de suponer que el joven Gelmírez estaba al corriente de las vicisitudes por las que atravesaba la sede episcopal durante los años 80 y, en particular, en lo referente al tránsito del rito hispano al romano.

Hasta el año 1080 en la Catedral de Santiago, que acogía una liturgia heredera de la hispana, no había ninguna fiesta de un santo particular dotada de oficio propio para los días de la octava, ni siquiera la fiesta de Santiago el Mayor, que desde el siglo VIII se había venido celebrando el día 30 de diciembre en el reino astur-leonés. Sin duda alguna Gelmírez fue testigo en la Catedral de Santiago de las últimas celebraciones de la fiesta de Santiago en el día 30 de diciembre según

---

<sup>6</sup> Sobre el período previo al episcopado puede verse Richard A. Fletcher, *Saint James's Catapult: The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford, 1984, p. 102-116 (traducción gallega de Henrique Monteagudo y María Xesús Lama, *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*, Vigo, 1992). Me apoyo en este trabajo para la mayor parte de los datos referentes a Gelmírez.

su forma tradicional, en cuya liturgia tenían un papel destacado el *Himno o Dei Verbum* y la *Passio Magna*<sup>7</sup>.

La severidad con que Gregorio VII se había pronunciado sobre la formulación de las pretensiones apostólicas de la iglesia de Santiago obligó a Diego Peláez y a sus colaboradores a proceder con cautela. La liturgia que en torno a 1080 se introducía en Compostela, y en las sedes episcopales del reino de Alfonso VI, celebraba también una única festividad de Santiago el Mayor, pero en otra fecha, el día 25 de julio, la única difundida hasta entonces en el resto de las iglesias de Occidente.

Esta coyuntura litúrgica es especialmente importante para buscar en Compostela las raíces del *Liber Sancti Jacobi*. Como veremos enseguida, en el *Liber* se constata la coexistencia de una fiesta de verano, el martirio de Santiago, celebrada el 25 de julio, con otra de invierno, celebrada el día 30 de diciembre. Ninguna iglesia de Occidente de liturgia romana, incluido el monasterio de Cluny, había incorporado la fiesta hispánica del 30 de diciembre junto a la del 25 julio y, desde luego, no lo iban hacer después de 1080, tras la supresión de la liturgia hispánica y la solemnidad del 30 de diciembre. Con el cambio de rito, la pasión de Santiago dejaría de celebrarse el 30 de diciembre en las iglesias del reino leonés. La fiesta sería sustituida por la del 25 de julio. De todas las sedes episcopales leonesas, la Catedral de Santiago era ciertamente la más interesada en que no desapareciera definitivamente la festividad del 30 de diciembre.

Al obispo Diego Peláez se le debe el haber mantenido la antigua singularidad de la iglesia leonesa, lo que implicaba incorporar a la liturgia romana de la Catedral de Santiago la vieja fiesta del 30 de diciembre. Para ello fue preciso darle un contenido nuevo, aceptable para Roma, y seleccionar los textos apropiados. Se inauguraba así en la catedral compostelana la nueva fase de liturgia romana, con una singularidad sin parangón en las iglesias de Occidente: la celebración de dos fiestas anuales dedicadas al apóstol Santiago, la vieja celebración de invierno y la nueva de verano.

En este nuevo contexto, la *Passio Magna* de los siglos V/VI era totalmente inadecuada. Igual de inapropiado era el himno *O Dei Verbum*, en último término basado en la teoría de la predicación de Santiago en *Hispania*. En el himno se

---

<sup>7</sup> Justo Pérez de Urbel, «El Antifonario de León y el culto de Santiago el mayor en la liturgia mozárabe», *Revista de la Universidad de Madrid*, 3 (1954), p. 5-24.

presenta a un apóstol Santiago que «gobierna» (*regens*) *Hispaniam*. A propósito de la petición hecha a Jesús por María Salomé, madre de los Zebedeos, de que sus hijos se sentasen en el cielo uno a su derecha y otro a su izquierda, el autor del himno afirma que, en cumplimiento de la promesa, Santiago y Juan gobiernan efectivamente en la Iglesia, uno a la derecha y el otro a la izquierda, Juan desde Éfeso y Santiago desde *Hispania*. El himno había sido compuesto entre los años 783 y 788, antes del descubrimiento del sepulcro. Se comprende fácilmente que en el contexto del pontificado de Gregorio VII, la iglesia compostelana se viese obligada a eliminarlo del oficio divino del día 30 de diciembre.

Las huellas de esta peculiar reforma litúrgica, tal como se llevó a cabo en Compostela hacia 1080, y de otras posteriores se aprecian perfectamente en el *Liber Sancti Jacobi*, lo que constituye una prueba clave a favor del origen compostelano de la compilación<sup>8</sup>. La fiesta del 30 de diciembre recibió en Compostela un nuevo contenido: la conmemoración de la vocación apostólica de Santiago el Mayor<sup>9</sup>. Para el oficio divino se eligió el pasaje del Evangelio de San Mateo referente a la vocación de Pedro y de Andrés (4, 18-22) y, como lectura, se tomó a la letra la correspondiente homilía *Audistis, fratres*, escrita por el papa Gregorio Magno en honor de san Andrés<sup>10</sup>. Sobre ella se llevaron a cabo las necesarias adaptaciones: se sustituye el nombre de Andrés por el de Santiago y se modifica la terminación para introducir la referencia a la celebración de la fiesta de Santiago.

Para la vigilia del 24 de julio (CC I, 1, p. 11-13) se acude al comienzo de la Epístola de Santiago (Jac. 1,1-14), porque se pensaba en Santiago el Mayor como su autor, y el sermón *Quoniam Beati* de Beda el Venerable, tomado del comentario a esta epístola, con las pertinentes adaptaciones, como la referencia a la festividad de la «vigilia de Santiago»<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Sobre la parte litúrgica del Códice Calixtino véase Elisardo Temperán Villaverde, *La liturgia propia de Santiago en el Códice Calixtino*, Santiago, 1997. La relación con la liturgia concreta vigente en la Catedral de Santiago es una cuestión diferente.

<sup>9</sup> *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, 1, 18, ed. Klaus Herbers / Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela, 1998, p. 105-106 (en lo sucesivo CC). Se trata de la mejor edición latina disponible.

<sup>10</sup> Jacques Paul Migne, *Patrologia cursus completus*. Series latina, 76, París, 1857, col. 1093-1095 (en lo sucesivo PL).

<sup>11</sup> La pieza *Quoniam beati*, sobre la epístola de Jac. 1, 1 ss., en PL 93, col. 9-14; véase *Liber Sancti Jacobi «Codex Calixtinus»*. Traducción por los profesores A. Moralejo / C. Torres / J. Feo, reed. Xosé Carro Otero, Santiago, 1992, p. 11, n. 6.

Para el 25 de julio (CC I, 8, p. 55-59) se eligió el pasaje del Evangelio de Mateo sobre la petición de María Salomé (Mt 20, 20-23), texto muy apropiado para la fiesta del martirio de Santiago puesto que anuncia el martirio de los dos hermanos. Es el mismo episodio que, como vimos, había inspirado en el siglo VIII al autor del himno *O Dei Verbum*, para relacionar la predicación de Santiago en *Hispania* y los lugares occidentales con su posición de gobierno en *Hispania*, frente a la posición de gobierno de Juan en Éfeso<sup>12</sup>. Para subrayar mejor el nuevo sentido que Compostela aceptaba darle ahora a este pasaje, se acudió a la homilía *Dominus conditor*, tomada de las estivales de los santos compuestas por Beda el Venerable<sup>13</sup>. En su texto Beda afirma que «está sentado a la diestra del Salvador el que en la bienaventuranza celestial goza de su visión real», mientras que «está sentado a la izquierda el que en esta peregrinación está al frente de su santa Iglesia con la dirección sacerdotal»<sup>14</sup>. Precisa más adelante que Santiago y Juan «estaban sentados a la izquierda de Cristo, cuando estaban al frente de los fieles para regirlos en esta vida por derecho apostólico»<sup>15</sup>. Estas frases de Beda, escritas en el siglo VIII, se leían en la liturgia de una Compostela que a finales del siglo XI buscaba congraciarse con Roma. Nada recuerda en ellas la interpretación que Roma acababa de censurar. El derecho apostólico de Santiago se ejerció cuando regía a los fieles «en esta vida».

Los dos sermones de Beda y el de Gregorio Magno, universalmente conocidos, eran anteriores a la fundación del culto sepulcral en la Galicia del siglo IX. El *Dominus conditor* neutraliza la teoría de las dos sedes de Oriente y Occidente, Éfeso y Santiago, tan embarazosa ante Gregorio VII.

Tras el encarcelamiento de Peláez de 1087, el canónigo Gelmírez, que ya debía de ser uno de los miembros destacados e influyentes del cabildo, había aprendido los entresijos de las relaciones con Roma.

Peláez debía el obispado de Santiago al rey Sancho de Castilla y carecía de conexiones familiares en Galicia. La hostilidad que le demostraría Alfonso VI

<sup>12</sup> Véase Robert Plötz, «Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert», en *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 30* (Münster, 1982), p. 19-145, especialmente p. 90-94.

<sup>13</sup> CC I, 8, p. 56-59. Véase PL, 94, col. 228-233.

<sup>14</sup> Herbers / Santos Noia, p. 57; Moralejo / Torres / Feo, p. 118.

<sup>15</sup> Herbers / Santos Noia, p. 58; Moralejo / Torres / Feo, p. 119.

puede estar en relación con la oposición al plan de conferir un estatuto primacial al cluniacense Bernardo, obispo desde 1086 de la recientemente conquistada sede de Toledo. Semejante proyecto significaba que una sede apostólica como la de Santiago quedaba subordinada a la autoridad del primado de Toledo. Si el programa se llevaba hasta sus últimas consecuencias, la sede episcopal debía ser Santa Eulalia de Iria, ni siquiera Santiago de Compostela. En el concilio legatino de Husillos (marzo/abril de 1088), el cardenal legado Ricardo ratificó su deposición y autorizó la promoción episcopal del candidato regio, el abad Pedro de Cardeña. Pocos meses después, Urbano II concedía la primacía a Bernardo de Toledo, con autoridad sobre todos aquellos obispos cuya metrópoli no hubiese sido aún restaurada (15-X-1088). Sin embargo, desautorizó a su legado por haber permitido la deposición de Peláez.

La implantación de un mapa eclesiástico inspirado en el tardo-visigodo debía beneficiar las legítimas aspiraciones metropolitanas de Pedro de Braga, aunque, sin duda, desde el punto de vista del cluniacense Bernardo, el obispo no era la figura idónea para impulsar la reforma eclesiástica. El primado consagró la Catedral de Braga (28-VIII-1089), acompañado por tres obispos que serían sufragáneos de Braga, en caso de una hipotética restauración de la metrópoli: Gonzalo de Mondoñedo, Auderico de Tui y Pedro de Ourense.

Urbano II envió un nuevo legado, el cardenal Rainerio, futuro papa Pascual II, quien celebró concilio legatino en León (marzo de 1090). El obispo Pedro de Santiago fue removido de su sede. En coherencia con el paso dado al restablecer la vieja primacía toledana, Pedro de Braga solicitó el palio y la restitución de la provincia eclesiástica bracarense. Su petición fue rechazada, pero el obispo bracarense acudió al antipapa Gilberto de Rávena, de quien obtuvo el palio, y regresó a Braga como arzobispo cismático. Urbano II decidió reforzar su autoridad en la iglesia peninsular y nombró legado pontificio a Bernardo de Toledo.

La inseguridad canónica se había instalado en la iglesia compostelana. Diego Gelmírez tuvo ocasión de comprender que la continuidad de la sede en Compostela y el papel que sus obispos habrían de jugar en el futuro sobre el conjunto de la iglesia hispánica tendría que ser definido necesariamente en dos instancias: la curia pontificia y la corte regia. De hecho, al vacar la sede, Alfonso VI privó a la iglesia compostelana de las temporalidades y todavía en León, en marzo de 1090, confió la administración del señorío de la iglesia de Santiago a un habi-

tante de la ciudad, Pedro Vimáraz, que era el gobernador regio de la urbe (*regius villicus*), medida que no dejaría de ser bien vista por los habitantes de una ciudad de realengo, pero que resultaba nefasta para la iglesia compostelana.

El desafío de Pedro de Braga a Urbano II y la situación eclesiástica en la que estaba llamada a ser la provincia eclesiástica bracarense debieron pesar decisivamente a la hora de concretar el poder territorial encomendado a Raimundo de Borgoña, cuñado del duque Eudes I de Borgoña, quien, a su vez, era sobrino de la reina Constanza. El conde Raimundo y su esposa, la infanta Urraca, recibieron el gobierno de Galicia, Portugal y Coimbra. Pedro de Braga fue capturado y acabó sus días en un monasterio.

Con Raimundo y Urraca, Pedro Vimáraz perdió su *villicatio* sobre el señorío de la iglesia compostelana. Ahora competía a Raimundo decidir. Los destinos de Gelmírez y Raimundo debieron cruzarse en ese momento. Es posible que, al organizar su gobierno en Galicia, Raimundo se asociase como colaborador de la primera hora a quien debía ser entonces uno de los canónigos más influyentes en la sede compostelana. Diego Gelmírez fue efectivamente canciller, secretario y miembro de la curia del conde Raimundo, funciones para las que el conde solo habría seleccionado a un clérigo de buena formación. Es de destacar que esta posición de Gelmírez en el entorno de Raimundo de Borgoña es paralela a la que alcanzó como arzobispo en 1127, en la curia de su hijo, como canciller de Alfonso VII.

Aun así, cuando Raimundo tuvo que pronunciarse sobre el señorío de la iglesia de Santiago, pensó en otro laico. Nombró merino a Arias Díaz y lo puso al frente de la merindad, en la que se hallaba la ciudad de Santiago, de manera que el señorío de la vacante iglesia compostelana quedó incorporado a su merindad. Pero cuando murió Arias Díaz, siguiendo probablemente los consejos de Gelmírez, estimó que la administración del señorío eclesiástico debía recaer en un clérigo, antes que en un laico, y eligió para ello a su canciller y secretario, el canónigo Diego Gelmírez, quien lo rigió desde 1093 hasta la llegada del obispo Dalmacio en 1094 y de nuevo, tras la muerte de este, hasta su consagración episcopal en 1101.

Hemos de situar en este momento, en los años comprendidos entre 1093 y 1095, sin duda con conocimiento de Diego Gelmírez o, incluso bajo su directa inspiración y dirección, el giro definitivamente pro romano en la sede compos-

telana y el comienzo de una producción de textos, de tipología muy variada, que no se completarían hasta poco después de la muerte del arzobispo en 1140, de la cual Diego Gelmírez fue siempre el principal inspirador, promotor y, en la mayor parte de los casos, autorizado supervisor.

El resultado de estas primeras iniciativas, llevadas a cabo con la sede de Braga vacante, fue la composición de una historia de la sede de Iria-Santiago y de un relato que vinculaba a Carlomagno con Santiago, germen de lo que acabará siendo el Pseudo-Turpín en el *Liber Sancti Jacobi*.

Urgida por Roma, Gelmírez comprendió que la sede debía replantear el fundamento de su apostolicidad, tal como se había expuesto y defendido hasta Diego Peláez. La sede episcopal era la iglesia de Santa Eulalia de Iria, sufragánea de Braga al final del siglo VII. La monarquía había promocionado desde el siglo IX la iglesia sepulcral de Compostela, donde desde 1075 se construía la nueva catedral románica, y a donde acudía la peregrinación occidental. Era preciso que el papado aceptase la transferencia de la sede y reconociese la presencia sepulcral del Apóstol en Compostela. Si Roma aceptaba la nueva realidad, la sede podría alegar que, a diferencia de Santa Eulalia de Iria, Compostela nunca había estado sujeta a la metrópoli bracarense. La posición del primado Bernardo de Toledo, legado pontificio, sería también determinante.

Compostela elaboró los primeros materiales compatibles con las exigencias romanas. Los nuevos puntos de vista se plasmaron en el llamado *Chronicon Iriense*, obra de un anónimo canónigo compostelano. No hay evidencias para pensar en el propio Diego Gelmírez. La crónica expresa con claridad las preocupaciones del momento y presenta una historia de la sede de Iria-Compostela que no menciona la predicación de Santiago, la intervención de varones apostólicos ni la *translatio*: la apostolicidad se sustenta únicamente en la presencia sepulcral, ratificada y avalada por el argumento contemporáneo de la existencia de una poderosa peregrinación occidental en expansión<sup>16</sup>.

La crónica nos ha llegado mutilada en su parte final. La narración se acaba bruscamente en torno al año 1000, lo que no debe tomarse como indicio sobre

---

<sup>16</sup> Véase Fernando López Alsina, «Urbano II y el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela», en *El Papado, la Iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela en 1095*, ed. id., Santiago, 1999, p. 107-127.

la fecha de su composición. La obra se escribe en el contexto de la reciente concesión de la primacía a Toledo, sancionada por Urbano II en 1088, y de la aspiración compostelana a la promoción romana de la sede compostelana. Iria-Compostela está ahora subordinada al arzobispo de Toledo, como primado y como legado pontificio, y, de aplicarse los mismos fundamentos históricos que justificaban la primacía toledana, como había pretendido Pedro de Braga, la iglesia compostelana y el obispado de Iria pasarían a ser sufragáneos de Braga.

Para proponer argumentos históricos contrarios a los del período visigodo, que resultaban favorables a Braga, la crónica se remonta a la ordenación eclesiástica del reino suevo católico en el siglo VI, antes de su anexión al reino visigodo por Leovigildo, tal como efectivamente se había llevado a cabo en un concilio, reunido probablemente en Lugo en el año 569 por el rey Teodomiro. Las disposiciones de este concilio de Lugo habían sido manejadas por Santiago y Lugo en la década de los años 60 del siglo XI, con ocasión del restablecimiento de las iglesias episcopales de Braga, Ourense y Tui<sup>17</sup>.

La fundación de la sede de Iria se presenta como primer acto del primer rey católico del primer reino suevo, en el primer concilio del reino romano-germánico, proponiendo para ello la hipotética celebración de un concilio en Lugo, no el año 569, sino antes del I de Braga del 561, cuando el rey Miro aún no había anexionado el reino de Braga y, por tanto, aún no se había celebrado el primer concilio en la ciudad conquistada, que sería el del año 561.

La crónica emplea como nuevo recurso favorable a Santiago la asociación del espacio geográfico de la provincia eclesiástica bracarense del siglo VII con la apostolicidad de la sede de Santiago, a través del tratamiento que se hace del voto de Santiago<sup>18</sup>. En todo el relato se evita con esmero el uso del término de

<sup>17</sup> En los 62 documentos auténticos de Fernando I están presentes como confirmantes los obispos de nueve sedes episcopales: León en 25, Oca en 18, Palencia en 17, Astorga en 14, Lugo en 9, Santiago en 8, Oviedo en 8, Mondoñedo en 4 y Oporto en 3. Cf. Bernard F. Reilly, *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI. 1065-1109*, Princeton, 1988, p. 16 (traducción española de Gaspar Otálora, *El reino de León y Castilla bajo Alfonso VI: 1065-1109*, Toledo, 1989). García de Galicia multiplica por dos el número de obispados de su reino, que pasan a ocho: Mondoñedo, Lugo, Santiago, Tui, Ourense, Braga, Lamego y Porto; en el reino leonés de Alfonso se mantienen los cuatro obispados preexistentes: Oviedo, Astorga, León y Palencia. Oca es el único obispado del reino castellano de Sancho.

<sup>18</sup> Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, p. 174-186.

sede apostólica para referirse a Iria, incluso en el descubrimiento del sepulcro por Teodomiro en el siglo IX, que sería el lugar apropiado para introducirlo. De forma bien significativa, la crónica espera para introducir el título apostólico hasta bien entrado el siglo X, justo en el momento de abordar la concesión del voto por el rey Ramiro II (931-951). Según la crónica, Ramiro acudió a Santiago *causa orationis* y prometió pagar a la iglesia apostólica un censo anual, a percibir en las tierras comprendidas entre el Pisuerga y el mar<sup>19</sup>.

El cronista sugiere una relación causa-efecto entre la promesa de otorgar el censo y la gran victoria militar posterior sobre Abderramán. El voto se ofrece en el curso de una peregrinación al sepulcro apostólico, para invocar la intercesión del Apóstol, petición que otros reyes habían hecho antes. La percepción del voto se asocia a una apostolicidad de la sede compostelana basada solo en la presencia del sepulcro y a una posición de preeminencia sobre Braga, reconocida por el derecho a percibir el censo, dentro de un espacio que se aproximaba a lo que podría entenderse en aquel momento por provincia eclesiástica bracarense, incluida la ciudad de Braga. El límite oriental del río Pisuerga, afluente del Duero, y el derecho a percibir un censo en espacios propios de otras iglesias episcopales apuntan a la pretensión de construir una provincia compuesta por iglesias sufragáneas, con la sede apostólica de Compostela como cabeza<sup>20</sup>.

Con esta reinterpretación del concepto de apostolicidad que expone la crónica, la sede de Santiago quiere cumplir las exigencias que contemporáneamente impone Roma. Tras dos siglos y medio de culto sepulcral, la peregrinación de gentes de ultra puertos avalaba la posesión del cuerpo. La crónica evita mencionar la predicación de Santiago en España, que, en último término, había justificado la fundación de la iglesia jacobea en el siglo IX, y renuncia a una explicación histórica del traslado del cuerpo y, por tanto, a la actividad de los varones apostólicos que la habían llevado a cabo y encarnaban la idea de una primitiva

<sup>19</sup> Manuel Rubén García Álvarez, «El *Cronicón Iriense*», en *Memorial Histórico Español*, 50 (1963), p. 115: «Cuius tempore, Abdírahman, Cordobensis rex, cum omni exercitu suo, fugatus et uictus est, qui rex antea accesserat ad beatum Iacobum causa orationis et obtulit ibidem uota usque in Pisorgam, ut singulis annis redderent censum apostolice ecclesie, et Deus magnam dedit ei victoriam».

<sup>20</sup> En la crónica no aparece la figura del Santiago ecuestre, que el *Silense* asocia con la conquista de Coimbra. Véase Ángel Sicart Jiménez, «La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media», *Compostellanum*, 27 (1982), p. 11-32. Su ausencia no significa necesariamente que no se hubiese acuñado todavía.

comunidad cristiana apostólica, pero no romana. Por eso inicia el relato con la fundación de la sede de Iria en el siglo VI. La aceptación de los postulados de Gregorio VII explica que se soslaye cualquier relación de la sede de Iria-Compostela con los tiempos apostólicos del primer siglo de nuestra era<sup>21</sup>.

Los esfuerzos de Peláez ante Roma no habían sido suficientes. El obispo había mantenido con poco éxito la tesis de una *translatio*, reforzada incluso con la identificación del autor de la carta explicativa con un papa llamado León<sup>22</sup>. En esta crónica, al prescindir de los varones apostólicos, las concesiones respecto al tema de la *translatio* llegan a la incoherencia puesto que, sin ellas, no se sabe cómo habría podido llegar el cuerpo a Compostela. La censura voluntaria, aunque formal y coyuntural, del tema de la misión de Santiago en Occidente obliga a la crónica a evitar también el tema de la participación de los discípulos de Santiago, agentes del traslado, y su papel en la construcción del edículo o iglesia primitiva.

La intención de subrayar explícitamente una autoría papal de la carta sobre la traslación de Santiago no está presente en el siglo IX. Más bien hay que relacionarla con una continuada preocupación de la sede compostelana, visible desde el siglo XI, por autorizar los hechos relativos al Apóstol. De un papa León autor de la carta, se pasará a una autoría del papa Calixto II del Libro de Santiago, certificada posteriormente por Inocencio II.

La última novedad de la crónica, en cuanto a la apostolicidad de la sede, se manifiesta en el tratamiento de la relación legendaria entre Carlomagno y Compostela. En una simple insinuación de sincronía con el descubrimiento, esta pieza historiográfica constituye una evidencia de que en Compostela ya se había

---

<sup>21</sup> Andrés suscribe las actas del I Concilio de Braga del 561 en primer lugar, precediendo a los otros seis obispos, entre los cuales está el propio Martín de Dumio. Antonio López Ferreiro (*Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, vol. 1, Santiago, 1898, p. 374) entiende que el orden de confirmación refleja el de ordenación, lo que le sirve para sostener que Andrés fue obispo de Iria antes de la conversión de los suevos y que la sede tenía más antigüedad de la que le atribuye el *Iriense*. Una de las versiones sobre la misión de Santiago en España es censurada por el Código Calixtino. Cf. Serafín Moralejo, «Idea de una exposición», en *Santiago Camino de Europa. Culto y cultura en la Peregrinación a Compostela*, Madrid, 1993, p. 235-241.

<sup>22</sup> En la Concordia de Antealtares del año 1077 la autoría de la carta se atribuye explícitamente al papa León. Jesús Carro García, «La escritura de concordia entre Don Diego Peláez, obispo de Santiago, y San Fagildo, Abad del monasterio de Antealtares», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 4 (1949), p. 111-122.

formado la leyenda que atribuía a Carlomagno una intervención decisiva en la fundación del culto sepulcral.

El relato legendario de la campaña de Carlomagno en España se ha conservado en los cinco primeros capítulos del Pseudo-Turpín del Códice Compostelano del *Liber Sancti Jacobi*. Hay algún indicio para pensar que su autor fue un franco, como por ejemplo la utilización del término *gallecciani* para referirse a los gallegos, en lugar de *gallaeci*.

Si la historia de la sede sacrifica las espinosas cuestiones de la predicación y del traslado es porque su autor sabe perfectamente que otro relato contemporáneo las reafirmaba. Basta con recordar en la historia que la *inventio* del sepulcro tuvo lugar cuando reinaba Carlomagno.

En efecto, el relato de la expedición de Carlomagno se inicia con la exposición de la misión apostólica de Santiago en Galicia (CC IV, 1), es decir, con el relato del período anterior al siglo VI, que la crónica de Iria había evitado cuidadosamente. Se remonta al momento de la dispersión apostólica, con el fin de afirmar que Santiago predicó el primero en Galicia; sus discípulos trasladaron su cuerpo por mar desde Jerusalén a Galicia y en ella predicaron, aunque en algún momento posterior se borró la huella del cristianismo. Esta situación habría perdurado hasta la época de Carlomagno<sup>23</sup>.

Se trata de devolver a dominio cristiano la tierra que ha caído en manos del Islam. Es el propio apóstol Santiago el que por tres veces se le aparece en Aquisgrán a Carlomagno para urgirle que libere su camino y su tierra y visite su basílica y sarcófago, es decir, que peregrine armado y con un gran ejército.

El Apóstol revela al emperador el significado del camino de estrellas que tanto le inquietaba a Carlomagno: desde el mar de Frisia se extendía «entre Alemania e Italia, entre la Galia y Aquitania, por Gasuña, Vasconia, Navarra y España hasta Galicia». Es el itinerario que, pasando por Aquisgrán, conduce al olvidado sepulcro de Santiago.

---

<sup>23</sup> Sobre este relato y su conexión con Compostela véanse Fernando López Alsina, «La prerrogativa de Santiago en España según el Pseudo-Turpín: ¿tradiciones compostelanas o tradiciones carolingias?», en *El Pseudo-Turpín, lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno (Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos)*, coord. Klaus Herbers, Santiago de Compostela, 2003, p. 113-129, y Santiago López Martínez-Morás, *Épica y Camino de Santiago: en torno al Pseudo-Turpín*, Sada, 2002.

Claramente se reivindica el papel secular de los monarcas cristianos peninsulares en la «reconquista», frente a cualquier novedad que pudiera enfocarla desde la perspectiva de una dirección pontificia<sup>24</sup>. En el enfrentamiento con el Islam, en contra de las claves de la cruzada, es el propio apóstol Santiago quien promete a Carlomagno una corona inmortal, es decir, la indulgencia plenaria. Se quiere destacar el papel que históricamente habían tenido los reyes cristianos en la fundación de la Iglesia de Santiago, en la configuración de las vías de peregrinación y en la recuperación armada del espacio de la Cristiandad frente al Islam en una contienda de siglos. La actividad bélica frente a Al-Andalus precedía en el tiempo a las recientes iniciativas papales. En plena querrela de las investiduras, el emperador Carlomagno aparece como el trasunto de ese poder temporal, que históricamente habían ostentado Alfonso II y sus sucesores hasta Alfonso VI, el emperador hispánico.

En el último tercio del siglo XI, el vigor de la peregrinación jacobea era un argumento de peso a favor de la sede compostelana. El tránsito creciente desde el siglo X de peregrinos ultrapirenaicos hacia Compostela se canalizó por ciertos lugares de paso tanto más frecuentados cuanto más cerca se hallaban de la meta. Poco a poco se fue esbozando una ruta en el norte peninsular y al costado norte de los puertos pirenaicos. Fueron los reyes cristianos peninsulares desde Sancho el Mayor de Navarra, no los papas, quienes prestaron atención y protección a los peregrinos que transitaban por un camino geográficamente fijado, que desde el último tercio del siglo XI empieza a ser denominado por los contemporáneos «Camino de Santiago» o «Camino *francigena*». Dos de las siete puertas de la segunda muralla de la ciudad de Santiago, construida hacia mediados del siglo XI, reflejan esta realidad. La puerta *francigena* o del Camino por antonomasia, la más oriental, y la puerta del Santo Peregrino, la más occidental, por la que el cuerpo del peregrino muerto en el curso de su peregrinación salía de la ciudad, para recibir sepultura en el cementerio del hospital. En 1072, Alfonso VI suprimía un peaje a la entrada de Galicia que perjudicaba a los peregrinos jacobeos, que, dice el rey, procedían de Italia, Francia y Alemania.

---

<sup>24</sup> La reacción de los monarcas leoneses ante las pretensiones pontificias son estudiadas por Carlos de Ayala Martínez, *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Madrid, 2008, p. 324-415.

Lógicamente, cuanto más lejos de Compostela, menos densos podrán ser los flujos de peregrinos, más tardía será la eventual cristalización del camino y su reconocimiento específico como «Camino de Santiago» y menor la densidad de instituciones y hospitales especializados en la atención de los peregrinos jacobeos.

La peregrinación de las gentes de Occidente al sepulcro del Apóstol a finales del siglo XI solo ha sido posible gracias al esfuerzo militar por controlar el territorio por el que transita el camino. Por eso, el Apóstol promete a Carlomagno que, si vence, nunca cesará la peregrinación a su sepulcro y que, detrás de él, caminarán a Compostela todos los pueblos, de mar a mar, hasta el final de los tiempos.

La primera parte de la campaña empieza en Pamplona y, vía Santiago, concluye en Padrón, donde Carlomagno clavó su lanza en el mar, para indicar así que había conquistado todas las tierras hasta el mismo límite occidental del continente. Como cabría esperar, la toma de Pamplona, después de tres meses de inútil asedio, solo se resuelve cuando se invoca el auxilio de Santiago, que interviene milagrosamente en ayuda de los cristianos haciendo que los muros caigan de raíz. Ayuda de Santiago decisiva también para poder tomar la ciudad de Lucerna. El *Iriense* afirmaba también que Santiago auxiliaba a los cristianos contra los normandos y la conquista de la ciudad de Coimbra, en 1064, se acabará relacionando con otra intervención milagrosa del apóstol, si bien en el relato Santiago se le ha aparecido a Carlomagno bajo la forma de un *heros*, no aún como un *miles*. Quienes combaten bajo la protección de Santiago no precisan combatir exclusivamente bajo la protección de san Pedro.

La localización del sepulcro y la visita del mismo por Carlomagno revisten las características de una verdadera *inventio regia*, que contrasta con el escuetísimo tratamiento que le da contemporáneamente el *Iriense*.

Si desde Pamplona a Galicia la población musulmana ha sido hecha tributaria, en los gallegos, en cambio, habitantes de la tierra donde el apóstol Santiago y sus discípulos habían predicado, procede regenerar su fe con el bautismo, administrado por el arzobispo Turpín. Nótese que aquí Turpín no es el autor del relato, sino un acompañante más de Carlomagno. El paralelismo Alfonso II/Teodomiro con Carlomagno/Turpín es más que evidente. Galicia, gracias al sepulcro de Santiago, tiene la primacía en la fe. Solo después de haber restablecido la fe apostólica en Galicia, el emperador recorre y conquista «España de mar a mar».

En toda la narración es muy significativa la oposición Galicia/resto de España, énfasis que tiene por objeto vincular la intervención de Carlomagno principalmente con Galicia y con el espacio provincial bracarense, exactamente igual que se hace en el *Chronicon Iriense* con el tratamiento geográfico del voto. La Iglesia de Santiago es la única basílica cristiana peninsular que merece la atención de Carlomagno. Es, sin duda, una sede apostólica, tanto por sus orígenes en la predicación apostólica y la de los discípulos, como por la presencia del cuerpo de Santiago. Los francos, adulados y bien recibidos, son los agentes de la regeneración de la primacía apostólica de la sede compostelana en Galicia, que es presentada como su provincia. En ninguno de los textos precedentes de las tradiciones jacobeanas se había insistido de este modo en una relación apostólica de Santiago exclusivamente con Galicia<sup>25</sup>.

La misma oposición se hace patente al enumerar las ciudades y grandes villas que Carlomagno adquirió (CC IV, 3), de manera que nos permite verificar que la definición geográfica concreta que se propone para Galicia coincide con la de ca. 1093-1096. Las ciudades gallegas son trece: Viseo<sup>26</sup>, Lamego, Dumio, Coimbra, Lugo, Ourense, Iria, Tui, Mondoñedo, Braga, Guimarães<sup>27</sup>, A Coruña y Compostela. Las diez primeras localidades habían sido en algún momento sedes episcopales.

Si en la relación de ca. 94 ciudades y villas mayores del resto de España seleccionamos las más occidentales por su situación geográfica, podremos fijar de modo aproximado el límite oriental de Galicia. Quedan fuera de Galicia: Oviedo,

<sup>25</sup> El campo tradicional de predicación de Santiago era *Hispania* y los lugares occidentales. Véase Robert Plötz, «Der Apostel Jacobus», p. 19-145; Manuel C. Díaz y Díaz, «Literatura jacobea hasta el siglo XII», en *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea*, ed. Giovanna Scalia, Perugia, 1985, p. 225-250.

<sup>26</sup> *Visunia* en el Códice Compostelano. Cabría la identificación con Bretoña, mejor que Viseo, teniendo en cuenta que la forma *Visunia* reemplaza a Bretoña en algunas variantes de la División de Wamba. Véase Luis Vázquez de Parga, *La división de Wamba. Contribución al estudio de la historia y geografía eclesiásticas de España en la Edad Media Española*, Madrid, 1943. Para las identificaciones véase el estudio sistemático de José María Anguita Jaén, *Estudios sobre el Liber Sancti Jacobi. La toponimia mayor hispana*, Santiago, 2000.

<sup>27</sup> «Ciuítas Sancte Marie Vimarana» en el código, en el distrito de Braga (Portugal). Pierre David entiende que se enumeran dos núcleos diferentes: Santa María de Fera y Guimarães. Véanse sus «Études sur le livre de St-Jacques attribué au pape Calixte II», *Bulletin des Études Portugaises*, 10 (1945), p. 1-41; 11 (1947), p. 113-185; 12 (1948), p. 70-223; 13 (1949), p. 52-104, concretamente, 12 (1948), p. 91.

Ventosa, Astorga, León, Zamora, Salamanca, Trujillo, Badajoz, Talavera la Real y Mérida<sup>28</sup>.

La enumeración de los lugares conquistados en España da ocasión al autor para mencionar Guadix y poner de manifiesto que allí yace san Torcuato, discípulo de Santiago. Semejante concreción nos muestra otra de las reacciones que han provocado en Compostela, poco antes de 1095, las exigencias de Gregorio VII.

La primera versión de la *translatio* afirmaba que tres de los siete discípulos habían recibido sepultura junto al sepulcro de Santiago, empezando precisamente por Torcuato. Admitir que el sepulcro de Torcuato se hallaba en Guadix supone para Compostela un cambio de postura relevante, que probablemente está ya relacionado con el recurso a la puesta a punto de otros siete discípulos de Santiago alternativos. Aunque se insiste en presentarlo como un discípulo de Santiago, ya se había declarado al principio que los discípulos solo habían predicado en Galicia. En este contexto, la presencia del sepulcro en Guadix, sin la predicación previa del discípulo en la ciudad, concentra el objetivo del relato en el ámbito de esa Galicia donde está Braga, sin postular un estatuto primacial sobre toda *Hispania*, que entonces ostentaba el arzobispo de Toledo. Coincide en esto con el *Iriense*, que reivindica contemporáneamente la cabecera eclesiástica de la provincia bra-careense, justamente cuando el obispo Pedro de Braga acababa de ser depuesto por procurar la restitución del rango metropolitano de su sede.

La definición territorial de Galicia se corresponde con el reino de García, entre los años 1065 y 1071, o, mejor aún, con el condado que Alfonso VI atribuyó a Raimundo de Borgoña, es decir, entre los años 1093 y 1096, antes de que la concesión del condado de Portugal a Enrique amputase a su condado el territorio al sur del Miño. Es un indicio cronológico importante para fechar la composición del relato entre 1093 y 1095 y situar a su autor en la Compostela de Raimundo de Borgoña, circunstancia que le permite precisar que en tiempo de Carlomagno, cuando tuvo lugar la expedición, Compostela era todavía pequeña.

Otro indicio que relaciona el relato con el ambiente próximo a Raimundo de Borgoña es el vaticinio referido a propósito de la llave que tenía en sus manos

---

<sup>28</sup> Anguita Jaén, *Estudios*, p. 20-37 explica la forma en que se agrupa la toponimia en diversas subrelaciones, de manera que Toledo aparece así desdibujada y privada de su antigua dignidad eclesiástica.

el ídolo llamado Salam de Cádiz<sup>29</sup>. La llave solo caería de sus manos el año que naciese en la Galia el futuro rey que en los últimos tiempos subyugaría a las leyes cristianas toda la tierra española, arrebatándosela a los sarracenos. ¿A qué otro futuro rey nacido en la Galia se le podría presentar poco antes de 1095 como aspirante a heredar el trono de Alfonso VI, salvo Raimundo de Borgoña, en virtud de su matrimonio con la infanta Urraca? El *Chronicon Compostellanum*, escrito poco después de la muerte de la reina Urraca, registra esta misma tesis: en el matrimonio con la infanta Urraca Raimundo había recibido la promesa de la herencia del reino leonés.

Acabada la campaña, se explican sus consecuencias. Con el oro recibido de los musulmanes, Carlomagno reconoce y retribuye la ayuda recibida de Santiago, como contemporáneamente se planteaba en el voto de Santiago y como hacían los reyes leoneses al repartir el botín, según documenta la crónica *Adefonsi imperatoris*. El único lugar de la recién conquistada España que resulta beneficiado es la basílica de Santiago.

Carlomagno, no Alfonso II, es quien dota la iglesia, la enriquece con ornamentos y libros e instituye una sede episcopal con canónigos, que observan la regla de san Isidoro. Es el reflejo de la situación contemporánea hacia 1095. A pesar de que la concordia de Antealtares de 1077 preveía que la abadía mantendría sus tradicionales funciones litúrgicas *supra corpus apostoli*, la ampliación del número de canónigos a veinticuatro ha conformado un clero de canónigos regulares, que puede celebrar el culto en la iglesia catedral. La abadía, apartada del altar apostólico, ha culminado su plena benedictinización.

A finales del siglo XI, la confirmación canónica de la residencia de los obispos de Iria en Compostela solo podía venir de Roma, pero en este relato la pretensión se respalda con la autoridad, no ya de un rey cristiano hispano del siglo IX como Alfonso II, sino con la voluntad del primer emperador del Occidente medieval, uno de los dos poderes universales que contemporáneamente se disputaban la primacía sobre la Cristiandad occidental. Las «justas» aspiraciones de la sede compostelana se apoyan tanto en el poder temporal como en el espiritual.

---

<sup>29</sup> Apunta la relación de este pasaje con los derechos de la casa de Borgoña Marie de Menaca, *Histoire de Saint Jacques et des ses miracles au Moyen-Age (VIII<sup>ème</sup>-XI<sup>ème</sup> siècles)*, Nantes, 1987, p. 192 ss.

Como el camino de Santiago que el Apóstol había revelado a Carlomagno principiaba en las orillas del mar de Frisia, la gratitud del emperador se manifiesta también en estas tierras del Occidente, levantando iglesias en honor del Apóstol. Con el oro obtenido fundó iglesias dedicadas a Santiago. Dos de ellas en París y Aquisgrán, es decir, en la vía más occidental que, por Tours, conducía a los peregrinos hasta Compostela. Otras dos en Toulouse y Béziers, lo que sugiere la vía más oriental o tolosana. La quinta en Gascuña, en una localidad existente entre Aix y San Juan de Sorde, que en este caso se dice expresamente que estaba «en el camino jacobeo», que viene a ser el más occidental o turonense, a poca distancia ya de los Pirineos.

En este relato las vicisitudes del reino astur-leonés, desde Alfonso II y sus sucesores, se trasponen legendariamente a la acción de Carlomagno y los suyos. Durante siglos los monarcas cristianos han combatido al Islam. La empresa estaba asociada con el culto y el auxilio del apóstol Santiago, evangelizador de un país, que había caído en manos de los musulmanes. Con este texto nace en Compostela la vinculación legendaria entre el culto del apóstol Santiago y el emperador Carlomagno, el más poderoso de todos los reyes, lo que permite ampliar al Occidente la irradiación de la acción del apóstol Santiago.

Esta asociación entre Carlomagno y Santiago solo puede ser obra de un clérigo de la catedral compostelana. En la afirmación del estatuto apostólico de la iglesia de Santiago se hace intervenir a un emperador franco y un arzobispo franco, justo en el momento en que el borgoñón Raimundo, en cuya curia figura Diego Gelmírez, acababa de llegar a Compostela. En Braga se había iniciado otra larga vacancia (1091-1097), tras la excomunión y deposición de su obispo Pedro en 1091. Urbano II y su legado Bernardo de Toledo tenían que avanzar en la organización de una provincia bracarense en la que pudiese progresar la reforma eclesiástica. Como había ocurrido en Toledo, promover a un monje cluniacense parecía la fórmula más segura. En tanto que conde de Galicia, Raimundo tenía autoridad sobre Braga y Compostela, pero todo sugiere que «el poder temporal», regio y condal, y Cluny detrás se habían decantado por la opción de Compostela.

La nueva postura de la sede compostelana en relación a Roma, y de Gelmírez en particular, facilita las cosas para que Dalmacio, un monje cluniacense francés, sea designado obispo de Santiago y no de Braga. Al igual que Diego Peláez y Pedro de Cardeña, carecía de conexiones previas con la sede local. Pero la con-

ducta final de Pedro de Braga respecto a Urbano II favoreció la opción favorable a un monje cluniacense, del que cabría esperar una actitud filial respecto a Roma y un respeto a su legado Bernardo de Toledo. Quizá por ello Urbano II respondió rápidamente con la concesión del 5 de diciembre de 1095. Roma reconocía plenamente la presencia sepulcral del Apóstol en Compostela y aceptaba la lejana decisión de Alfonso II y sus sucesores, que habían fijado la residencia de los obispos de Iria junto al sepulcro apostólico, recientemente reinterpretada como la voluntad del emperador Carlomagno. La nueva sede compostelana fue declarada exenta de la autoridad de metropolitano y sujeta directamente a Roma, es decir, desvinculada de la eventual autoridad de un metropolitano bracarense y de la primacía de Bernardo de Toledo.

Nótese que este primer relato de una campaña de Carlomagno en *Hispania*, escrito en Santiago en plena época de Gelmírez, se incorporará a la forma definitiva de la compilación del *Liber Sancti Jacobi*, al igual que el *Chronicon Iriense* será completado y ampliamente renovado en sus planteamientos por la *Historia Compostellana*. Los alegatos compostelanos a favor de los justos derechos del apóstol Santiago habían sido eficaces tanto ante el poder eclesiástico, como ante el poder temporal. Diego Gelmírez no olvidaría esta lección.

La prematura muerte del obispo Dalmacio a principios del año 1096 resultó nefasta para la sede compostelana y complicó mucho las expectativas recientemente abiertas por la carta de Urbano II. La infanta Teresa contrajo matrimonio con Enrique de Borgoña, hermano del duque Eudes y sobrino de la reina Constanza. Ambos recibieron el gobierno de Portugal y Coimbra, que se segregaban así del distrito gobernado hasta entonces por el conde Raimundo. Braga y Compostela quedaban bajo el mando de distintos condes. Todo sugiere que se franqueaban así las puertas para que se resolviese por fin la vacancia de Braga, con la fórmula ensayada en Compostela: la promoción de un monje cluniacense.

Sobre la nueva vacante compostelana recayeron las pretensiones del ex obispo Diego Peláez, que intentó que Urbano II lo repusiese en la sede exenta de Santiago, lo que, como sabemos, iba en contra de la línea pro cluniacense recién impuesta. El conde Enrique pudo ocuparse de la sede de Braga. En 1097, fue elegido el cluniacense Giraldo, procedente de Moissac. Mientras tanto, en 1096, Raimundo de Borgoña volvía a confiar en Diego Gelmírez como administrador del señorío compostelano.

Urbano II murió el 29 de julio de 1099, sin decantarse por Braga o por Compostela, por Enrique o por Raimundo. Para entonces el canónigo Diego Gelmírez, tras cuatro años de administración del señorío de Santiago, se había convertido en un firme candidato para ocupar la sede compostelana. Sin duda, contaba con el apoyo de Raimundo de Borgoña y del rey Alfonso VI, lo que le podía valer también el respaldo de Hugo de Cluny. El 13 de agosto fue elegido Pascual II, antiguo legado en *Hispania*, y el 29 de diciembre el papa zanjaba definitivamente las pretensiones de Diego Peláez y mandaba proceder a la elección de un nuevo obispo para Compostela. No es de extrañar que en tales circunstancias, Diego Gelmírez, alentado sin duda por Raimundo de Borgoña, decidiese viajar a Roma. Pascual II apostó por él y lo ordenó subdiácono de la Iglesia romana el 18 de marzo de 1100, en el entendimiento de que este respaldo papal era el primer paso para que fuese promovido a las sagradas órdenes, lo que en tales circunstancias solo podía significar que el mismo papa lo proponía como candidato pontificio para la sede compostelana.

## **2. DIEGO GELMÍREZ, OBISPO: EL LIBRO DEL APÓSTOL SANTIAGO Y LA HISTORIA DE SU SEDE SEPULCRAL COMPOSTELANA**

Desde su elección y consagración como obispo en 1101 y hasta su muerte en 1140, Gelmírez no dejó de perseguir la exaltación de su sede. Giraldo de Braga se le adelantó en 1099-1100, cuando obtuvo el palio de Pascual II y la restitución de la dignidad metropolitana. Ante cada nueva coyuntura, Gelmírez respondió con medios similares a los que se habían empleado en el siglo XI: el envío constante de legados y la elaboración de textos que expresasen, del modo más favorable, los fundamentos de sus pretensiones.

Durante los diez primeros años de su episcopado, obtuvo de Pascual II concesiones relevantes. Al ratificar en diciembre de 1101 la carta de Urbano II de 1095 sobre radicación, exención, derechos y extensión de la diócesis, Pascual II añadió la confirmación del voto hasta el Pisuerga (HC I, 12), tal como lo había descrito la *Crónica de Iria-Compostela*, pero la confirmación papal perdió buena parte de su interés desde el momento en que Braga recuperó su condición de metropolitana.

De mayor trascendencia para el estatuto de la sede compostelana fue la concesión del palio en diciembre de 1105, que Gelmírez recibió del papa en la basílica romana de San Lorenzo (HC I, 17). Importa también recordar que Pascual II aceptó las peticiones de Gelmírez en lo relativo a la organización del clero catedralicio y culto sobre el altar de Santiago «more romano», mediante la institución de siete cardenales presbíteros, que cubriesen sus cabezas con mitras preciosas a semejanza de los cardenales presbíteros o diáconos de la sede apostólica (HC I, 44). Los cardenales compostelanos serían los únicos, además de los legados romanos y los obispos, que podrían celebrar el culto sobre el nuevo altar de Santiago (HC I, 45). Al igual que en Roma, a los siete cardenales compostelanos Gelmírez les señaló otras siete iglesias parroquiales de la ciudad, a modo de *tituli*.

Tras la muerte de Raimundo de Borgoña en 1107 y de Alfonso VI en 1109 y la incertidumbre que esta suscitó, Gelmírez vio llegado el momento de elaborar una nueva crónica de la sede de Iria-Compostela, que actualizase adecuadamente el estatuto apostólico recientemente reconocido por Roma y apuntase cuáles eran sus aspiraciones futuras, y de enriquecer la forma en que la catedral compostelana debía celebrar la liturgia de las dos fiestas de Santiago el 25 julio y el 30 de diciembre.

## El Libro de Santiago

Hemos visto cómo en la catedral compostelana se venían celebrando desde ca. 1080 una fiesta estival el 25 de julio para conmemorar la pasión de Santiago y otra invernal el 30 de diciembre su vocación apostólica.

Según la parte de la *Historia Compostellana* escrita hacia 1124 por Giraldo, Gelmírez introdujo las costumbres de las iglesias de Francia en la catedral compostelana<sup>30</sup>. Pero debe advertirse que lo evocado en esta sección retrospectiva del capítulo (HC II, 3) se refiere a aspectos de la primera década del episcopado, que, por tanto, tendrían que haber sido narrados por Munio Alfonso. De hecho, Giraldo menciona aquí la ampliación del cabildo hasta los setenta y

---

<sup>30</sup> Se le atribuye esta reforma en el sector de la *Historia Compostellana* escrito por Giraldo. HC II, 3.1, ed. Falque Rey, p. 222: «applicuit animum, ut consuetudines ecclesiarum Francie ibi plantaret».

dos canónigos, efectiva en 1102, reforma de la que Munio Alfonso había dado cuenta oportunamente en la sección por él escrita.

En la liturgia que se había celebrado en la Catedral de Santiago hasta 1080, y en la nueva recién introducida, no había oficio propio de ningún santo para los días de la octava de su fiesta. Este tipo de liturgia solemne, conocida en Occidente antes del año 1000, no había existido en la liturgia hispánica, ni en su prolongación leonesa<sup>31</sup>. Diego Gelmírez implantó en Compostela una liturgia propia para la gran fiesta del 25 de julio y para los días de su octava. Probablemente aluden a ello las palabras de Giraldo en 1124 y, ciertamente, puede ser presentada como la introducción de una costumbre de Francia puesto que del sur de Francia procede la liturgia «romana», que se adopta en las iglesias del reino de León. Munio Alfonso no menciona la reforma litúrgica, quizá porque se realiza hacia 1109-1110, justo cuando el autor finaliza su relato.

En efecto, esta importante innovación debió tener lugar por esos años puesto que nunca se hubiera podido ultimar antes de la concesión del palio por Pascual II a finales de 1105. En esa carta, Pascual II admite por primera vez la *translatio*, lo que supone aceptar la autoría pontificia de la epístola de León. Declara que el cuerpo del apóstol Santiago había sido llevado a España y que, en consecuencia, sus restos descansaban en Compostela<sup>32</sup>, donde eran objeto de veneración por la Iglesia Occidental. Solo desde este momento quedaron franqueadas las puertas, para que la liturgia de la catedral compostelana pudiese incorporar el tema de la *translatio* apostólica. Por lo demás, ¿qué otra iglesia de Occidente podía tener más interés que la compostelana en introducir una fiesta dedicada a la *translatio*?<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> En la liturgia hispánica la fiesta de Santiago nunca tuvo octava propia. Véase Pérez de Urbel, *El Antifonario*, p. 5-24.

<sup>32</sup> HC I, 17.2, ed. Falque Rey, p. 41-42. Véase Ludwig Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts*, Köln-Wien, 1980, p. 40 ss.

<sup>33</sup> En las discrepancias entre el leccionario y el misal José María Anguita Jaén («Notas sobre la liturgia y la composición del *Liber Sancti Iacobi* del Códice Calixtino», *Compostellanum*, 48 [2003], p. 427-447) encuentra razones para apuntar al origen compostelano de la compilación. En realidad, la forma de oficio monástico, más extensa y compleja, no es una objeción para relacionar la elaboración progresiva de la compilación con la catedral. Nótese que el objetivo declarado es que se lea en «todas» las iglesias de la cristiandad.

Es muy importante subrayar que en la forma que hoy reviste el *Liber Sancti Jacobi* en el código compostelano no solo se aprecian las huellas de los cambios litúrgicos ocurridos en Santiago hacia 1080 y hacia 1109-1110, sino que también se conservan parte de los materiales utilizados en esos dos momentos<sup>34</sup>. Hasta aquí hemos identificado en el *Liber* tres piezas del leccionario, que con seguridad fueron seleccionadas en Compostela ca. 1080.

De la etapa de ca. 1109-1110, queda en el *Liber* la incorporación del tema de la *translatio* a la fiesta del 30 de diciembre, que pasa ahora a tener un carácter doble: junto a la vocación apostólica, se empieza a conmemorar el traslado del cuerpo de Santiago a Galicia por medio de varones apostólicos. Los discípulos y su actividad son la clave para situar el traslado en el siglo I y retrotraer el origen de la sede de Iria-Compostela a los tiempos apostólicos. Con tal motivo, se prepara un nuevo oficio para el 30 de diciembre y para el día de la octava, cuya celebración se adelanta al día 5 de enero, para evitar la coincidencia con la Epifanía.

De la fiesta del 30 de diciembre con su doble carácter (vocación-traslación) y de su octava se pueden identificar dos piezas en el leccionario del *Calixtino*. Para introducir la novedad (CC I, 19) de la celebración de la *translatio* en la festividad del 30 de diciembre, se selecciona el pasaje del Eclesiástico que narra el traslado de Henoch al paraíso<sup>35</sup>, con la mínima adaptación de sustituir el nombre de Henoch por el de Santiago. El sermón *Sollempnia sacra*, propuesto para esta lectura, tuvo que ser redactado para la ocasión hacia 1109-1110, sin que para este estadio haya que hacer caso alguno de la atribución al papa Calixto II, epígrafe que le fue atribuido en una fase posterior de la historia del *Liber*. La pieza se

<sup>34</sup> La forma adquirida finalmente por la parte litúrgica del *Liber* es el resultado de las vicisitudes por las que pasa la sede compostelana. Véase Fernando López Alsina, «La posición de la Iglesia de Santiago en el siglo XII a través del Código Calixtino», en *El Código Calixtino y la música de su tiempo (Actas del simposio organizado por la Fundación Pedro Barrié de la Maza en A Coruña y Santiago de Compostela, 20-23 de septiembre de 1999)*, ed. José López-Calo y Carlos Villanueva, A Coruña, 2001, p. 23-42. Su elaboración parcial fuera de Santiago, en medios cluniacenses, o incluso en una parroquia rural (Saint-Jacques d'Asquins), como propone Bernard Gicquel (*La Légende de Compostelle. Le Livre de saint Jacques*, París, 2003, p. 177) tropieza con muchas dificultades y no tiene en cuenta estas características internas presentes en la compilación.

<sup>35</sup> Según el *Eclesiástico* 44, 16, y no el *Libro de la Sabiduría*, como apunta correctamente Moralejo, p. 239, n. 5.

estructura como una serie de ocho comentarios alegóricos a diferentes versículos del libro sagrado (Eccli. 44, 16-27; 45, 1).

El autor asocia los versículos con Henoch, Noé, Abraham, Jacob y Moisés y no deja de introducir ciertos paralelismos con el apóstol Santiago. La universalidad contemporánea del culto al apóstol Santiago y la peregrinación a Compostela es una idea central, que se expresa en dos momentos diferentes. En primer lugar, a propósito del paralelo con Abraham, tenido por padre de multitud de naciones, «así Santiago es venerado como padre piadoso de naciones de pueblos diversos, que vienen a Galicia a su santo sepulcro»; y, más adelante: «las naciones de peregrinos se aumentan todos los días en la tierra y sobre las estrellas del cielo son ensalzadas con él en la patria celestial»<sup>36</sup>. Y, en segundo lugar, al final del sermón. Al introducir la necesaria y oportuna referencia a la vocación apostólica y al traslado: «*elegido* en el día de hoy junto al mar de Galilea»<sup>37</sup> fue «*trasladado* a la morada del paraíso celestial»<sup>38</sup> y coronado por sus méritos, entre los cuales se destaca que «es amado también en este mundo por los hombres, puesto que por los cuatro climas del mundo es amado, invocado, adorado y honrado por todos los fieles, y además en Galicia es visitado».

Es conveniente llamar la atención de esta analogía Santiago-Abraham, por las implicaciones que tiene con las piezas escultóricas que hoy vemos en el Portal de Platerías.

Para la fiesta de la octava, a celebrar el día 5 de enero, se propone la lectura del pasaje sobre la vocación de Santiago y Juan, según Mt 4, 21. Es extraordinariamente revelador de como han evolucionado los materiales en Compostela el hecho de que este capítulo (CC I, 20) lleve actualmente como única rúbrica: «5 de enero. Octava de la Traslación de Santiago». Vemos cómo se fue adaptando el significado de la fiesta del 30 de diciembre desde el año 1080. Primero se conmemoró exclusivamente la vocación; desde 1109-1110 se celebró el doble aspecto de la vocación-traslación; y, finalmente, cuando se cierra la compilación, la traslación había pasado a ser el aspecto central y único de la festividad, como lo sigue siendo todavía hoy en la Catedral de Santiago.

---

<sup>36</sup> Herbers / Santos Noia, p. 108-109; Moralejo, p. 244-245.

<sup>37</sup> Herbers / Santos Noia, p. 110; Moralejo, p. 247.

<sup>38</sup> Herbers / Santos Noia, p. 107; Moralejo, p. 241.

A propósito de esta lectura del Evangelio de San Mateo, se ofrece un comentario que se presenta como exposición a la lectura. El *Festivitatem electionis* se inicia también afirmando el doble carácter de la fiesta: «al celebrar la festividad de la elección y traslación de Santiago». La pieza fue compuesta en Santiago para esta ocasión. Se combinan fragmentos de Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno, con otros atribuidos a «Calixto» en una fase posterior<sup>39</sup>. El responsable de la combinación de los materiales extraídos de estas homilías es el autor de las referencias a la doble solemnidad: elección y traslación de Santiago.

Su aportación más reveladora, por lo que sugiere en cuanto a su necesario origen compostelano, es la interpolación al pasaje de la homilía 24 de Gregorio Magno sobre la pesca milagrosa según Jn 21, 1-4. Afirmaba Gregorio Magno que la acción apostólica que los apóstoles realizaron en vida con epístolas o mediante la palabra la continuaban ejerciendo diariamente después de muertos mediante los milagros. Este tipo de acción apostólica es especialmente interesante en Compostela, donde la postura de Gregorio VII había obligado a prescindir de la noticia de la misión hispánica de un apóstol Santiago vivo y de la actividad de sus discípulos en una primitiva comunidad cristiana. A la altura de 1110 el autor comprende la importancia de este pasaje para Compostela, donde se hallaba el cuerpo de Santiago.

La interpolación precisa que los milagros de la acción apostólica se realizan «junto a los sepulcros» y enumera genéricamente estos signos que suponen la existencia de la peregrinación jacobea: «los enfermos vienen y son curados, los ciegos son iluminados, los cojos se levantan, los endemoniados se ven libres, se da consuelo a los tristes y, lo que es más, se escuchan las oraciones de los fieles y se quiebran las cadenas de los pecados»<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Moralejo, p. 248, n. 7 y Herbers / Santos Noia, p. 111, n. 369 y ss.

<sup>40</sup> «Ipsi enim *Domini piscatores in rethe fidei* pisces ad soliditatem littoris pertraxerunt, quia sancte predicationis voce stabilitatem eterne patrie fidelibus ostenderunt. Hoc egerunt verbis, hoc epistolis, hoc agunt cotidie miraculorum signis. *Ad eorum namque sepulcra creberrime miracula fiunt. Egri veniunt et sanantur, ceci illuminantur, claudi eriguntur, demoniaci liberantur, mestis consolacio datur et, quod maius est, fidelium preces exaudiuntur, peccatorum vincula resolvuntur.* Quociens ergo per eorum *predicamenta aut miracula* ad amorem quietis eterne convertimur, quociens a terrenarum rerum tumultibus separamur, quid aliud quam *missi intra rethe fidei quasi pisces ad litus traimus?*». El texto interpolado figura en cursiva, por lo que, solo en parte, tiene razón Moralejo, p. 248, n. 7, que da el texto como no localizado. Véase, sin embargo, la identificación en Herbers / Santos Noia, p. 112, n. 379.

El autor es también el responsable de las alusiones al apóstol Santiago como «excelso patrono» y como «pastor y guía de las gentes de España y de Galicia».

En esta exposición, escrita hacia 1110, la Iglesia de Santiago se apoya otra vez en la nueva fundamentación de su posición como sede apostólica, que había habilitado la carta de Pascual II de 1105. Se trata de la acción apostólica de Santiago el Mayor, a través de los milagros que se realizan junto a su sepulcro de la basílica compostelana, en beneficio de los peregrinos que a él acuden de todas las partes del mundo. El recurso a este poderoso argumento era posible porque se había universalizado el culto a Santiago y su peregrinación, pero no sería plenamente eficaz si al mismo tiempo no se dejaba alguna constancia más precisa de cuáles eran los milagros operados por el Apóstol, es decir, si en esta oportunidad se dejaba de compilar un Libro de los Milagros de Santiago.

Para localizar dónde se fragua el *Liber Sancti Jacobi* es muy importante llamar la atención sobre el hecho de que, a pesar del nuevo cambio de naturaleza de la fiesta del 30 de diciembre, no por ello se desechó el material preparado en 1080 que solo conmemoraba la vocación de Santiago. Cuando adquiere la forma final, que hoy reconocemos en el *Liber Sancti Jacobi* del ejemplar compostelano, encontramos tanto el material preparado ca. 1080 (I, 18), como el de ca. 1110 (I, 19). Lo mismo ocurre con los antiguos materiales para los días 24 de julio (I, 1) y 25 de julio (I, 8), y con los preparados en esta segunda fase de ca. 1110: (I, 2) para el 24 y (I, VII) para el 25.

La yuxtaposición en el leccionario de materiales procedentes de distintas etapas es una característica que se mantuvo hasta el cierre de la compilación. La acumulación es especialmente densa para los días 24 y 25 de julio y para el 30 de diciembre. Para distinguir los materiales seleccionados hacia 1110 de los que fueron añadidos posteriormente, hemos de fijarnos en una característica que presentan las cinco piezas identificadas hasta aquí (CC I, 1, 8, 18, 19, 20). Las cinco constan de una lectura de las Sagradas Escrituras, seguida de una homilía. En cambio, las piezas incorporadas después de 1110 carecen de esta sencilla estructura. Veamos qué piezas del *Liber* pertenecen a la reforma de 1110.

Para el primer día, la vigilia del 24 de julio, se propone el pasaje del evangelio de Mc 3, 13-18, sobre la institución de los doce y se compone un largo sermón (CC I, 2). En su primera parte, el *Vigilie noctis* justifica la vigilia de Santiago y la celebración de la fiesta durante ocho días. Expone la forma en que debe celebrarse

la vigilia de los mayores santos: ayuno, abstinencia, arrepentimiento, oraciones, salmodia y confesión, con velas encendidas desde la tarde hasta la terminación de la primera misa, en la que se debe comulgar. La basílica debe limpiarse y adornarse con tapices, paños, sedas y cortinas, además de esparcir juncos por el suelo. El propio Santiago se halla entonces entre los suyos y muchos afirman haberlo visto en figura de apóstol.

Tratándose de una novedad, es razonable que se justifique la celebración de la octava. Se recuerdan cinco prodigios memorables y las desgracias que padecieron ciertas personas, por no celebrar la fiesta de Santiago en Tudelonio (España), Albineto (Gascuña), Mayorra (Besançon) y San Damián (Montpellier).

En su segunda parte el sermón explica, pasaje por pasaje, la lectura del día. Entre otras consideraciones, desarrolla el modelo del buen sacerdote y denuesta diversos casos de simonía, entre los que menciona la mala costumbre, arraigada en Francia, de imponer falsas penitencias a peregrinos en el camino de Vézelay, de Saint-Gilles, de Roma o de Santiago. La exposición finaliza con una oportuna consideración sobre los doce apóstoles, en la que, interpolando unos dísticos de Venancio Fortunato, se pretende hacerle conocedor de la presencia del sepulcro de Santiago en Galicia en el siglo VI. En efecto, se sostiene que cada uno de los apóstoles resucitará de la ciudad en que predicó y fue sepultado, lo que, desde el punto de vista del lugar de predicación de Santiago, plantea cierta calculada ambigüedad.

Para el 25 de julio se toma como lección la muerte de Santiago, según los Hechos de los Apóstoles (Act. 11, 27-28) y se redacta el sermón *Adest nobis* (CC I, VII), quizá la pieza más importante de esta fase de 1109-1110. Como en el *Vigilie noctis* respecto a la vigilia y la octava, el autor de este sermón siente la misma necesidad de justificar las innovaciones litúrgicas y, en este caso, argumenta, con paralelos en las lecturas de las misas, la legitimidad de eliminar de los Hechos de los Apóstoles los elementos que no hacen al caso, como por ejemplo el versículo sobre la prisión de san Pedro.

Además del comentario simbólico de la lectura propuesta, el autor recuerda la *Passio modica* de Santiago, que solo en la etapa posterior de 1135-1139 se pondrá como lectura autónoma. Con una técnica idéntica a la del *Vigilie noctis*, se deja para el final el desarrollo específico sobre la actualidad del culto compostelano. Es la exposición más completa de cómo la acción apostólica de Santiago

beneficia a la cristiandad desde su sepulcro compostelano. La clave explicativa es, como ya sabemos, el milagro. A partir de «in bonis iusti exaltabitur civitas» (Pro 11, 10), el autor argumenta: el bien del justo se concreta en los milagros y la ciudad en la Iglesia. Al extenderse por el mundo la fama de los milagros de Santiago y la reputación de sus poderes, se engrandece en todas partes la Iglesia. Si la *Passio modica* testimonia que Santiago solo pudo convertir a Josías, sin embargo, por haber aceptado el martirio, convierte a Cristo, después de muerto, a las innumerables gentes que acuden a su sepulcro en Galicia.

El cuerpo de Santiago fue arrancado de Jerusalén y trasplantado a Galicia, para que crezca en gloria entre todas las gentes que a él acuden. La peregrinación a su sepulcro es ocasión de conversión y salvación futura para los que, atraídos por sus milagros, acuden a su basílica de los países y climas de todos los confines del orbe.

Los milagros, donde quiera que los haya realizado, o las gentes, que de tan diversos países confluyen en peregrinación a su sepulcro, son otros tantos testimonios de la fe de Cristo que Santiago da en la Iglesia. Lo que el Apóstol ganó antes de su muerte no es nada comparado con la enorme atracción que ejerce sobre todos los pueblos después de muerto. La acción apostólica que Santiago realizó en España y en Galicia «empezó» cuando, libre de la carne, fue trasladado de Jerusalén a Galicia y atrajo al culto de Dios a sus gentes con su llegada y sus milagros. Con el entrecomillado subrayo que el sermón *Adest nobis* del 25 de julio excluye expresamente la acción apostólica de Santiago en Occidente durante su vida.

La excelente reflexión, perfectamente adaptada a las circunstancias en que vive la sede compostelana hacia 1110, termina con la comprobación de la vitalidad de la acción apostólica de Santiago después de muerto y de su trasplante a Galicia: «muchos dan también testimonio de haber sentido su protección en los angustiosos peligros de los mares y los cautiverios y hasta de haberle visto liberándolos en hermosa figura corporal». Para hacerle justicia al mártir Santiago y dejar constancia de su acción apostólica después de muerto, en esta segunda fase se hace preciso preparar una selección de sus milagros para su lectura en el oficio divino.

Nótese el impresionante avance entre las propuestas de Diego Peláez de ca. 1080 y las de Diego Gelmírez de ca. 1110 para la celebración del 24 y del 25 de julio, que, en último término, viene propiciado por el cambio de actitud de los papas hacia Compostela y el creciente respaldo a las justas pretensiones «del apóstol Santiago». Pero es también muy notable, como hemos subrayado, que

Gelmírez haya querido que las principales aportaciones de ca. 1080 permaneciesen junto a las nuevas en el leccionario de ca. 1110.

Aunque para los días de la octava la reforma promovida por Gelmírez, para mayor gloria del Apóstol, no había el precedente de 1080, se utiliza ahora el mismo recurso a la homilética tradicional de tema apostólico y la misma sobriedad a la hora de hacer adaptaciones, como se había hecho en 1080. Se trata de cuatro piezas tomadas de la exegética de Jerónimo y Gregorio Magno. Salvo algún inevitable retoque, el respeto al modelo es una constante. Pero también, como es el caso de los textos preparados para los días 24 y 25 de julio y 30 de diciembre y 5 de enero, se advierte una contribución original.

Los tres comentarios de Jerónimo al evangelio de Mateo, para los días 26 (*Apostolica sollempnia*, sobre Mt 10, 1-15: CC I, 10), 27 (*Quare Petrus*, sobre Mt 17, 1-9, CC I, 11) y 29 de julio (*In presenti capitulo*, sobre Mt 26, 37-46: CC I, 13)<sup>41</sup>, y el de Gregorio Magno, para el día 30 de julio (*Quia natalem*, sobre Mc 19, 12-16: CC I, 14)<sup>42</sup>, están exentos de actualizaciones.

En cambio, en el comentario de Mt 20, 20-28 (*Sollemnitatem hodiernam*), previsto para el 31 de julio (CC I, 16), los clérigos compostelanos combinan textos de Jerónimo y de Juan Crisóstomo, y añaden una nota característica de esta etapa, que hace de Santiago «patrono... venerado en todo el orbe de las tierras»<sup>43</sup>.

Finalmente, para el día 28 de julio, a propósito de Lc 9, 51-56, se prepara el sermón *Preclara sollempnitas* (CC I, 12). Si la pieza fuese de un exégeta anterior, universalmente conocido, no hubiesen dejado de consignarlo en 1109 y, como ocurre con los sermones de Jerónimo, Beda o Gregorio Magno, hacia 1135-1139 habrían respetado su nombre, en lugar de cambiarlo por el de Calixto II.

Además de tres sermones completos, los liturgistas compostelanos de ca. 1110 hicieron otras aportaciones: pequeñas, pero significativas, interpolaciones; combinación inteligente de textos diferentes en una sola pieza y redacción de comentarios parciales más amplios.

<sup>41</sup> La pieza 20 (*Apostolica sollempnia*) sobre Mt 10, 1-15, en PL 26, col. 60-64; la pieza 22 (*Quare Petrus*) sobre Mt 17, 1-9, en PL 26, col. 121-124 y la pieza 26 (*In presenti capitulo*) sobre Mt 26, 37-46, en PL 26, col. 197-199; véase Moralejo, p. 134, n. 15.

<sup>42</sup> La pieza 28 (*Quia natalem*), sobre Lc 21, 9-19 y no sobre Mc 10, 35-39, en PL 76, col. 1263-1265; véase Moralejo, p. 164, n. 9.

<sup>43</sup> Herbers / Santos Noia, p. 83; Moralejo, p. 183.

El hecho de que tres de estos ocho sermones —los de los días 24, 25 y 28 de julio— se hayan atribuido hacia 1135-1139 al papa Calixto II nos garantiza que fueron escritos por colaboradores de Gelmírez hacia 1109-1110.

El resultado de esta reforma, en la medida en que ha llegado hasta nosotros, sería un homiliario-leccionario con las diez piezas ultimadas bajo la iniciativa del obispo Diego Gelmírez. Las del 24 y 25 de julio y 30 de diciembre podrían haber sustituido a las que, para esas mismas fechas, se habían previsto bajo Diego Peláez y, sin embargo, no fue así. Como hemos apuntado, en el homiliario que abre el Códice Calixtino, las diez lecciones organizadas bajo Gelmírez hacia 1109 figuran al lado de las tres piezas preparadas bajo Peláez para los días 24 y 25 de julio y 30 de diciembre. También en este aspecto verificamos una misma forma de proceder, característica de Diego Gelmírez: construir sobre lo construido.

La iniciativa del obispo compostelano puso al apóstol Santiago a la altura de los más grandes santos de la Iglesia con su nueva liturgia «romana» para sus dos fiestas, después de que lo permitiera la carta de Pascual II de 1105. Se seleccionaron pasajes apropiados de las Sagradas Escrituras, siempre en función de la figura del Apóstol, se buscaron los comentarios más adecuados para cada lección, tomados de la homilética de mayor autoridad, adaptando las exposiciones a las nuevas circunstancias de la sede apostólica compostelana, y se compusieron los textos que ilustrasen la idea central: la acción apostólica universal de Santiago sobre todo el orbe, a través de los milagros operados sobre aquellos que acuden a su sepulcro compostelano.

Es importante advertir que en el leccionario que hoy vemos en el Libro I del *Liber Sancti Jacobi* está tan latente la impronta de la reforma litúrgica promovida hacia 1109-1110 por el obispo Diego Gelmírez, como la de la reforma de Diego Peláez, prueba evidente de las vinculaciones de toda la compilación con Compostela, como no podía ser de otro modo. Obsérvese que ninguna de las piezas hasta ahora analizadas puede guardar relación alguna con el papa Calixto II. La presencia de las referencias a este papa en el material de 1109-1110 es un eslabón de la cadena que une el material litúrgico compostelano de ca. 1080 con el de 1110 y con la compilación «calixtina» de 1135-1139.

El necesario sacrificio del tema de la predicación de Santiago en *Hispania* se compensa con la acción apostólica llevada a cabo por Santiago después de muerto a través de los milagros, de los que son beneficiarios no solo los peregrinos que

acuden a su sepulcro, sino también los fieles que lo invocan en cualquier lugar del orbe. Gelmírez siempre aspiró a que Roma reconociese a la sede compostelana un estatuto preeminente sobre las iglesias occidentales, apoyándose en la dimensión universal del culto apostólico y de la diversidad real de los lugares de procedencia de los peregrinos beneficiados por la acción apostólica de Santiago. Mostrar eficazmente la acción apostólica de un Santiago muerto requería elaborar una colección de milagros.

De nuevo en el *Liber Sancti Jacobi* encontramos las huellas de este nivel cronológico, correspondiente al año 1110, en el desarrollo de la compilación. Una docena de los veintidós milagros de Santiago del Libro II se datan con precisión en un año determinado. Sus fechas respectivas se concentran precisamente en los años de la primera década del siglo XII, a razón de uno por año, hasta que la serie de milagros fechados se cierra justamente en el año 1110. Esta observación nos sugiere que se compuso una primera colección de milagros en plena sintonía y coordinación con los objetivos de la reforma litúrgica. La colección expresaba la universalidad de la acción apostólica de un Santiago cuyo cuerpo sin vida yacía en su sepulcro compostelano.

Pero a la compilación litúrgica le faltaba todavía un tercer componente decisivo: un relato «autorizado» de la *translatio*, respetuoso con la postura de Roma. Desde nuestro punto de vista, esta versión «autorizada», reflejo de las circunstancias de los años 1109-1110, que expresa los puntos de vista oficiales, que entonces sostenía el obispo Diego Gelmírez, puede ser la versión que figura en el CC III, 2, como carta del papa León<sup>44</sup>.

Los puntos esenciales de esta versión oficial son los siguientes: León no puede elegir unos destinatarios más universales «dilectísimos rectores de toda la cristianidad»; no hay predicación del apóstol Santiago en *Hispania*, como exigía la tesis pontificia del origen petrino de la Iglesia hispánica; se traslada el cuerpo «entero», contra la pretensión de que la cabeza pudiese estar en otro lugar distinto de Compostela; fue sepultado en *Liberum donum*, topónimo que permite silenciar definitivamente el incómodo *Arcis Marmoricis* altomedieval; descripción de la fundación de una pequeña iglesia sobre el cuerpo apostólico, centro de la prime-

---

<sup>44</sup> Sobre esa carta véase Manuel C. Díaz y Díaz, «La Epístola Leonis Pape de Translatione Sancti Iacobi in Galleciam», en *En Camino hacia la Gloria*, Santiago de Compostela, 1999, p. 517-568.

ra comunidad cristiana de tiempos apostólicos; no se concreta el número de los discípulos, para diferenciarlos de siete varones apostólicos romanos; en contraste con versiones anteriores, solo dos discípulos permanecen junto al sepulcro, cuyos nombres —Teodoro y Atanasio— son los únicos mencionados; el resto se dispersa para evangelizar *Hispania*, mientras que Teodoro y Atanasio permanecieron junto al sepulcro y fueron enterrados junto a su maestro.

Diego Gelmírez quiere respaldar con la autoridad pontificia de un Pseudo-León esta versión oficial de la *translatio*, una vez que Pascual II la había aceptado en 1105. La epístola constituye un fundamento de la reivindicación por la iglesia de Santiago de la primacía sobre todas las iglesias de España. Es exactamente la misma aspiración que en 1110 expresa la *Historia Compostellana* (I, 1), fundamentada también en la epístola del papa León, que allí solo se cita y que aquí se nos presenta por extenso.

Hemos propuesto que el conjunto de las lecturas y los sermones, una colección de milagros de Santiago y la carta del Pseudo-León integraban un libro que, hacia 1110, recogía la versión oficial que Gelmírez quería que sus canónigos leyesen en el oficio divino de las fiestas de Santiago del 25 julio y del 30 de diciembre. De hecho, la combinación escrita de la *translatio* y los milagros era demandada por los propios peregrinos, que, como es natural, estarían menos interesados en copiar los sermones. La práctica no debía de ser excepcional: «cierto clérigo conocido mío, devoto y peregrino de Santiago [...] queriendo llevar consigo a su patria esta traslación con algunos otros milagros del Apóstol, encargó en la misma ciudad de Santiago que se los escribiese a un copista llamado Fernando y pagó como precio veinte rotomagenses»<sup>45</sup>.

La naturaleza de este Libro de Santiago de 1109-1110 se ajusta a la perfección al códice que posteriormente describe el sermón *Veneranda dies*<sup>46</sup>. Desde la

<sup>45</sup> CC III, «Prólogo», Herbers / Santos Noia, p. 185, y Moralejo, p. 385; véase Díaz y Díaz, *Códice*, p. 40, n. 29.

<sup>46</sup> Me refiero al sermón *Veneranda dies*, CC I, 17, ed. Herbers / Santos Noia, p. 85-104, y más concretamente al pasaje de p. 87, traducido así por Moralejo, p. 194: «Llega nuestro furor a su colmo prohibiendo bajo anatema que nadie se atreva a escribir algo acerca de él, a no ser lo auténtico, que se contiene en el libro llamado Jacobo. Pues éste contiene lo necesario para leer, o cantar en las fiestas de Santiago, lo cual está sacado de libros auténticos como consta en él». El sermón *Veneranda dies* niega explícitamente la predicación de Santiago en España, como lo hace el libro llamado *Jacobo*, y es, por tanto, anterior en su composición a la fase en que la Iglesia de Santiago se decide a recuperarla, invocando la autoridad de Calixto II.

perspectiva abierta por la carta de Pascual II de 1105, el libro tenía como objetivo ofrecer una versión oficial sobre la *translatio*, que desautorizase y pusiese coto a versiones anteriores: «debemos narrar y corregir las invenciones apócrifas que muchos insensatos y otros que torpemente cayeron en la herejía, de nuestro Santiago y de su traslación se han atrevido a inventar y, aun lo que es peor, que han consignado por escrito»<sup>47</sup>. En sus contenidos, este libro autorizado sobre Santiago no defendía la predicación de Santiago en *Hispania*, de manera que, desde el momento de su misma existencia, los desarrollos literarios anteriores sobre ese primer viaje y la predicación en *Hispania* podían ser calificados de fábulas. Semejante libro, el «codex qui dicitur Iacobus», no podía ser una obra definitiva y acabada: por una parte, el Apóstol seguiría realizando milagros en el futuro; por otra, se seguirían investigando «sus gloriosas gestas»<sup>48</sup>. Desde el momento de su concepción y realización hacia 1110, estaba previsto que la compilación pudiese ser actualizada.

Una misma versión oficial de los fundamentos de la sede compostelana se recoge por las mismas fechas en la segunda empresa promovida por el obispo Diego Gelmírez: la *Historia Compostellana*. Como en el Libro de Santiago, por mandato del obispo se expurgan cuidadosamente las versiones apócrifas, para presentar una «doctrina jacobea» ajustada a las exigencias de Roma, que dejase abiertas las puertas para futuras reivindicaciones.

### **La *Historia Compostellana***

Como ocurre con el Libro de Santiago respecto a la primera liturgia, la *Historia Compostellana* se presenta también como un desarrollo actualizador del *Chronicon Iriense*, escrito poco antes de 1095. Su autor principal, el tesorero Nuño Alfonso, con sus colaboradores, entre ellos un franco, el arcediano Hugo, y el capellán Pedro, escribió, entre 1109 y 1110, los primeros 45 capítulos del actual Libro I.

La doctrina oficial sobre la figura del apóstol Santiago y su culto en Compostela se complementa con la doctrina oficial sobre la historia de su sede compostela-

<sup>47</sup> CC I, 17, ed. Herbers / Santos Noia, p. 86 y Moralejo, p. 192.

<sup>48</sup> Herbers / Santos Noia, p. 87 y Moralejo, p. 194: «los milagros, sin embargo, que el mismo Santo haya de realizar en adelante, que tengan la comprobación de dos o tres testigos, permitimos que se escriban para edificación de los fieles».

na. Muerto Alfonso VI en 1109, en el marco del nuevo estatuto que ha propiciado Pascual II a finales de 1105, Diego Gelmírez cree llegado el momento oportuno para adaptar el relato del *Iriense* a la nueva realidad, que ya se antojaba timorato en exceso. La iglesia de Santiago ha fortalecido su posición y puede elaborar una memoria histórica más densa y ambiciosa, acorde con el nuevo giro en la concepción de la apostolicidad.

Basta comparar el *Iriense* con los dos primeros capítulos de la *Historia Compostellana* para advertir el nuevo punto de vista. Admitido por Roma el traslado del cuerpo de Santiago, la historia oficial de la sede episcopal puede, de nuevo, remontarse a la época apostólica, aunque a base de pulir, depurar y censurar los contenidos que ahora se consideran apócrifos, molestos e inconvenientes.

Frente a un *Chronicon Iriense* que arranca con la fundación de Iria en el siglo VI, Gelmírez y sus colaboradores inician el relato, como no podía ser menos, con la *translatio* en los tiempos apostólicos: «En nombre de nuestro señor Jesucristo. Empieza el traslado de Santiago». Como desde Gregorio VII había exigido Roma, se silencia su actividad en Occidente y se subraya que, en la asignación de provincias a los apóstoles, Santiago, el hermano de Juan, permaneció en Jerusalén. Al igual que en el Libro de Santiago, la fuente de autoridad en cuanto a las circunstancias del traslado es una epístola del papa León. No se traslada su texto íntegro pero se cita su contenido, de forma que quede claro que la cabeza fue trasladada con el cuerpo hasta el lugar llamado *Liberum donum*.

Condicionado por el relato del *Chronicon Iriense*, al autor le resulta imposible explicar por qué en el siglo VI Miro fundó la sede episcopal en Iria, en lugar de hacerlo en *Liberum donum*. El sepulcro cayó en el olvido, aunque no se sepa muy bien cuándo. En cualquier caso, queda constancia de que no ha habido continuidad en la sucesión episcopal. Aun así Compostela reivindica la primacía hispánica. El tratamiento de la fundación de la sede refleja muy bien hasta qué punto había mejorado la posición de la sede de Santiago entre 1093-1094 y 1110. Ahora Compostela afirma que Iria fue la primera de las sedes episcopales de *Hispania* constituida «según la norma de la iglesia romana». En el nuevo orden «romano» introducido con la reforma gregoriana, la iglesia de Santiago debe ostentar la primacía.

El tratamiento de la *inventio* muestra también el avance respecto al siglo XI al menos en tres puntos. En primer lugar, se potencia al máximo el papel del obis-

po y del cabildo, en la medida en que se borra todo rastro de la intervención de la comunidad de Antealtares, que ahora ha sido sustituida en la celebración del culto «supra corpus apostoli» por los siete cardenales presbíteros, «more romano». En segundo lugar, se conjuga hábilmente la intervención de los dos poderes en los que Santiago se quiere apoyar. Si la fundación de la sede de Iria se hizo con arreglo a «la norma de la iglesia romana», el traslado subsiguiente de la sede episcopal desde Iria a la recién «restaurada» iglesia de Santiago se llevó a cabo por el rey Alfonso II, con privilegio real y con la autoridad de muchos obispos, en tiempos de Carlomagno. En tercer lugar, la nueva clave de la acción apostólica de Santiago el Mayor a través de los milagros aparece inmediatamente puesto que, desde tiempos del obispo Teodemiro, «Santiago resplandecía con milagros y prodigios después que se erigió la basílica en su honor». De nuevo plena congruencia con las tesis subyacentes en el Libro de Santiago de ca. 1110, cuyo milagro más antiguo se remite precisamente al tiempo del obispo Teodemiro<sup>49</sup>.

Finalmente, resta otra diferencia bien significativa. La concesión de un voto de Santiago por el rey Ramiro, a percibir exclusivamente desde el río Pisuerga hasta el mar, era todavía relevante para la iglesia compostelana en 1101, por su implicación en la primacía frente a Braga dentro del espacio provincial bracarense, hasta el punto que se obtiene la confirmación de Pascual II. Pero después de que el papa reconociese los derechos metropolitanos de Braga, el voto hasta el Pisuerga deja de tener interés. Por eso la *Historia Compostellana*, a diferencia del *Iriense*, omite toda referencia al mismo. En 1110, Diego Gelmírez y su iglesia aspiran a una primacía más ambiciosa.

Es posible que el *Iriense* llevase su relato hasta finales del siglo XI. La primera *Historia Compostellana* llega hasta el año 1110 y su autor subraya el papel de Diego Gelmírez al estructurar la historia de la sede en dos grandes secciones: antes y después de la primera administración de Gelmírez en 1094. Toda la segunda parte se escribe, pues, sin la necesidad de actualizar el relato del *Iriense* y adopta la forma de una crónica-cartulario, al copiar, más o menos íntegramente, treinta y seis documentos. De ellos, treinta son cartas pontificias: una de Urbano II y veintinueve de Pascual II. Con este criterio se pretende trazar una clara división entre

---

<sup>49</sup> CC II, 2, ed. Herbers / Santos Noia, p. 161-162 y Moralejo, p. 340-314.

el período anterior y posterior al reconocimiento papal del sepulcro de Santiago y de la apostolicidad de la sede compostelana en 1095<sup>50</sup>.

Esta primera *Historia Compostellana*, escrita por mandato de Diego Gelmírez, hemos de evaluarla también por otros aspectos que silencia a propósito. La poda es especialmente notable en relación con las «fábulas» relativas a la *translatio* frente a la versión canónica del Libro de Santiago. Se impone ahora una constante para el futuro: la historia oficial de la sede compostelana será siempre mucho más sobria y consecuente que las amplificaciones efectuadas en el complejo hagiográfico del Libro de Santiago, que se habían iniciado con el relato sobre Carlomagno.

La *Historia Compostellana*, como el *Iriense*, no menciona ni el número ni los nombres de ninguno de los discípulos del Apóstol. Su actividad finaliza al dar sepultura al cuerpo de Santiago. Nada se dice de lo que hicieron después, ni si alguno de ellos fue o no sepultado junto a su maestro. Sin embargo, sabemos que, como reacción a las exigencias de Roma, ya se había propuesto un cambio de identidad de los siete discípulos. Incluso la imagen de la *inventio*, que con toda probabilidad figuraba en el códice original de ca. 1110 y que en el siglo XIII reproduce el manuscrito de Salamanca, subraya el hallazgo del sepulcro de Santiago, flanqueado por dos de sus discípulos. La parte textual de la *Historia Compostellana* no explica quiénes son, pero sí lo hace el Libro de Santiago: Teodoro y Atanasio.

Está claro que en Compostela circulaban desde hacía tiempo versiones de la *translatio* mucho más explícitas e incluso podemos afirmar que muchas de las innovaciones procedían, como no podía ser de otro modo, de ambientes compostelanos. En las diversas actividades atribuidas a los siete discípulos de Santiago en el complejo hagiográfico jacobeo, se venía incluyendo la construcción del edículo sepulcral de Santiago. A propósito de la liturgia de consagración de las tres iglesias de Santiago, Antealtares y San Juan Bautista en el año 899, se afirmaba que nadie se había atrevido a tocar el altar de Santiago, porque había sido consagrado por sus discípulos.

Lógicamente, este elemento fue eliminado de las versiones oficiales desde finales del siglo XI. Sin embargo afloró inesperadamente en la pluma de Nuño Alfon-

---

<sup>50</sup> Véase Fernando López Alsina, «Los Tumbos de Santiago de Compostela y las relaciones con el Pontificado», en *Erinnerung, Niederschrift, Nutzung – Das Papsttum und die Schriftlichkeit im westeuropäischen Mittelalter*, ed. Klaus Herbers, Ingo Fleisch, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, NF 11, Berlin-New York, 2011, p. 137-170.

so al narrar lo acontecido en Compostela, cuando Gelmírez organizó el nuevo altar románico y se encontró antes de 1107 con la oposición de buena parte de los canónigos, con el argumento de que las obras afectaban al edificio construido por los discípulos del Apóstol<sup>51</sup>.

Por debajo de las versiones oficiales, estas creencias, tan arraigadas en Compostela desde mucho tiempo atrás, seguían latentes y vigorosas. Por ello, cuando en el siglo XI empezó a ser comprometedora para Santiago la *translatio* efectuada por los varones apostólicos ya «romanos», fue la propia sede compostelana la que, al proponer el cambio de identidad de los siete varones apostólicos, adjudicó a los siete nuevos varones apostólicos la edificación del edículo. La novedad circuló rápidamente, como circulaban ampliamente los distintos relatos relativos a Santiago, y fuera de Compostela no podía actuar la censura impuesta en Santiago sobre estas versiones «apócrifas».

La novedad llegó a Oviedo, donde la recogió su obispo Pelayo<sup>52</sup>, que se valió de ella para redactar la interpolación a la crónica de Sampiro e introducir la noticia del concilio de Oviedo. Al tratar el tema de la consagración de la basílica de Santiago en el año 899, Pelayo atribuye la consagración del altar de Santiago a estos siete nuevos discípulos del Apóstol y nos proporciona sus nombres: *Calocerus, Basilius, Pius, Grisogonus, Theodorus, Atanasius, Maximus*<sup>53</sup>. A Teodoro y Atanasio ya los conocíamos por el Libro de Santiago y por la miniatura de la *Historia Compostellana*, pero los otros cinco nombres nunca llegaron a figurar en las fuentes «canónicas» compostelanas.

Las dos empresas promovidas por Diego Gelmírez, el primer Libro de Santiago y la primera *Historia Compostellana*, insisten por primera vez en que el cuerpo

<sup>51</sup> HC I, 18, ed. Falque, p. 43-44.

<sup>52</sup> Acta pseudo-original en «letra gótica» que Mauro Castellá Ferrer vio y copió en el Archivo de la Catedral de Oviedo. Véase *Historia del Apóstol de Jesucristo Santiago Cebedeo, patrón y Capitán General de las Españas*, Madrid, 1610, f. 460r. Cf. Justo Pérez de Urbel, *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Madrid, 1952, p. 278-279, 284-305; Manuel Rubén García Álvarez, «El monasterio de San Sebastián del Picosacro», *Compostellanum*, 6 (1961), p. 5-48; Eduardo López Pereira, José Manuel Díaz de Bustamante, «El “Acta instaurationis ecclesie beati Iacobi”: texto y pretexto», en *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Santiago de Compostela, 2-6 de diciembre de 1985*, ed. Vicente Beltrán, Barcelona, 1988, p. 247-262.

<sup>53</sup> Pérez de Urbel, *Sampiro*, p. 292-293: «In altare quoque quod est super corpus beati Iacobi apostoli, quod consecratum fuerat a septem discipuli eius, quorum nomina sunt hec: Calocerus, Basilius, Pius, Grisogonus, Theodorus, Atanasius, Maximus. Tamen nemo, ex iam dictis episcopis, ausus fuit aliquid in eo agere».

del Apóstol no fue enterrado en Jerusalén, sino que fue trasladado a *Hispania* juntamente con la cabeza. Este planteamiento niega la posibilidad de que se hubiese podido desarrollar otro culto sepulcral a Santiago en ningún lugar que no fuese Compostela, incluida Jerusalén, la propia ciudad del martirio. La cabeza estaba en Occidente desde el primer momento, aseveración que neutralizaba las pretensiones del obispo Mauricio de Coimbra, que acababa de regresar de Jerusalén con una cabeza de Santiago el Mayor y que deseaba abortar el incipiente culto tributado a la cabeza de Santiago en la misma Jerusalén.

### **3. DIEGO GELMÍREZ, ARZOBISPO: LA ACTUALIZACIÓN DE LA HISTORIA DE LA SEDE EPISCOPAL COMPOSTELANA, EL *CHRONICON* COMPOSTELANO, EL *TUMBO A* Y LA AMPLIACIÓN DEL LIBRO DE SANTIAGO**

En la complicada coyuntura política que sobrevino tras la muerte de Alfonso VI, Diego Gelmírez nunca descuidó la opción de Alfonso Raimúndez, hijo de la reina Urraca y de su difunto marido, Raimundo Borgoña, a quien el obispo había bautizado en Santiago hacia 1106. Raimundo fue sepultado en Compostela y su hermano Guido, arzobispo de Vienne, futuro Calixto II, había acudido a León, a finales de 1107, para defender la posición de su sobrino, el joven Alfonso Raimúndez, cuya tutela quedó encomendada al obispo Gelmírez y al conde Pedro Froilaz. Tan pronto como se vislumbró que el matrimonio de Urraca y Alfonso I de Aragón podría no tener futuro, Gelmírez y Pedro Froilaz apostaron por el infante de cinco años y, en septiembre de 1111, Gelmírez lo ungió rey de León en la Catedral de Santiago e, inmediatamente, conde y obispo lo condujeron a León para que tomara posesión de su reino. Pero la expedición quedó bloqueada poco antes de llegar a León, en Viadangos, por los partidarios de Alfonso de Aragón.

La tesis defendida por Gelmírez es que la fórmula legítima no debía ser el rey Alfonso el Batallador y la reina Urraca, sino el rey Alfonso Raimúndez y su madre Urraca, detentando el poder durante su minoría de edad<sup>54</sup>. Al crecer el joven rey, se le exige a Urraca que el niño empiece a gobernar alguna parte del reino,

---

<sup>54</sup> HC I, 107, ed. Falque, p. 180-184.

pensando en primer lugar en la Galicia, de la que su padre había muerto como conde. En el pacto de 1107, se había previsto que el niño Alfonso heredase el mismo gobierno de Galicia que había tenido su padre, pero solo en el caso de que su madre, Urraca, contrajese nuevo matrimonio. Este pacto no contemplaba que Urraca pudiese llegar a suceder a Alfonso VI en calidad de reina y, menos aún, que ese eventual segundo matrimonio regio fuese con el rey Alfonso de Aragón.

Gelmírez siempre tuvo claro que su objetivo último era alcanzar un patriarcado para Compostela, porque «en todo lugar de la tierra donde descansaba el cuerpo de algún apóstol, allí existía o el Papado o un patriarcado o al menos un arzobispado, excepto en la Iglesia de Santiago»<sup>55</sup>. Occidente era el ámbito que iluminaba el apóstol Santiago con su acción y el Patriarcado de Occidente, mejor que una primacía hispánica en poder de Toledo, sería la dignidad apropiada para una iglesia que «con la presencia del apóstol Santiago iluminaba todo el Occidente». En efecto, convenía alcanzar «el arzobispado o algo mayor»<sup>56</sup>.

Pero el obispo compostelano sabía también que el objetivo final solo se alcanzaría gradualmente. El pontificado de Pascual II abrió esperanzas, pero el papa acabaría por mantener inalterable un mismo esquema —metropolitano en Braga (Giraldo y Mauricio) y primacía en Toledo (Bernardo)— y dejaría a Diego Gelmírez con la dignidad del palio, que le había concedido en 1105, porque nunca accedió a reconocerle las sufragáneas propias de un obispo metropolitano.

Probablemente, la misma crisis política del reino, que impedía a Gelmírez contar con un apoyo regio sólido y estable, aconsejaba a Pascual II no introducir modificación alguna. Pero el prelado compostelano ideó una nueva estrategia para extender su influencia sobre un ámbito más amplio que el de su diócesis exenta y paliar, de algún modo, la imposibilidad de contar con el apoyo papal o el regio.

El programa de estructuración provincial de la Iglesia hispánica, que se venía promoviendo desde el siglo XI, acabó afectando inevitablemente a la necesaria estructuración territorial compacta de cada una de las diócesis, sujeta a la jurisdicción del obispo respectivo. Las circunstancias históricas de los siglos IX al XI habían introducido una extraordinaria desarticulación de los antiguos espacios

---

<sup>55</sup> HC II, 107.3, ed. Falque, p. 223.

<sup>56</sup> HC I, 81.1, ed. Falque, p. 127, y I, 117, p. 218.

diocesanos compactos de cada sede episcopal. Por otra parte, el señorío que la iglesia de Santiago había acumulado desde el siglo IX era muy extenso. Muchos de sus elementos se hallaban situados fuera del antiguo espacio diocesano de Iria, a gran distancia de la iglesia de Santiago, dentro y fuera de Galicia. Sobre los bienes eclesiásticos de ese señorío, que radicaban fuera de la diócesis de Iria-Compostela, los obispos compostelanos podían ejercer la jurisdicción episcopal. El proceso de reintegración territorial compacta de los espacios diocesanos acabaría cuestionando la jurisdicción de la iglesia de Santiago sobre personas y bienes eclesiásticos ubicados fuera de los límites estrictos de la diócesis compostelana.

Diego Gelmírez acudió muy pronto a Pascual II para asegurarse la jurisdicción sobre personas y bienes eclesiásticos del señorío de la Iglesia de Santiago, con independencia de donde radicasen. En mayo de 1103, Pascual II declaraba que la protección de la sede romana, que desde 1095 disfrutaba la sede compostelana, se extendía a «las restantes iglesias de su jurisdicción, constituidas en diversas parroquias, que pertenecen a la mencionada iglesia por donaciones de fieles». El resultado era que «todos los bienes y todas las posesiones que se sabe pertenecen a las mismas iglesias [...] se conserven para ti firmes e íntegros». Finalmente, Pascual II añade la clave: «que no tengan facultad los obispos, ni los ministros de los obispos, en las mismas iglesias para imponer nuevas costumbres, ni excomulgar o prohibir a los clérigos de las mismas o a las mismas iglesias sin tu examen y el conocimiento de una culpa segura, sino que permanezcan ellas íntegra y tranquilamente en tu dominio y en el de la iglesia compostelana»<sup>57</sup>.

Con esta concesión, Gelmírez mantuvo y potenció una red de vínculos personales de amistad especial con otros obispos. Gelmírez los nombraba canónigos de Santiago, en un cabildo ampliado a 72 miembros, y, aparte de los derechos propios de la canonjía, les cedía en préstamo, a título personal, los bienes de la iglesia de Santiago radicados en su respectiva diócesis, con lo que el obispo-canónigo podía ejercer la jurisdicción sobre esos bienes, en tanto que agente de la Iglesia de Santiago<sup>58</sup>. No es de extrañar que, entre los primeros obispos en ser incorporados a esta red, encontremos al arzobispo Giraldo de Braga y a los obispos Diego de

<sup>57</sup> HC I, 14.2, ed. Falque, p. 30-31.

<sup>58</sup> Sobre el cabildo bajo Gelmírez véase Francisco Javier Pérez Rodríguez, *La Iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: el cabildo catedralicio (1100-1400)*, Santiago, 1996, p. 23-32.

Ourense y Alfonso de Tui<sup>59</sup>, los obispados organizados con espacio diocesano compacto en una misma operación ente 1069 y 1071.

Conocemos la renovación de este acuerdo y el documento correspondiente con los sucesores de Giraldo. Mauricio de Braga, canónigo de Santiago, recibía en préstamo en 1109 nada menos que la mitad de Braga y la mitad de Correlhá, «que es de derecho real y pertenece al obispo de Santiago», tan solo la mitad, porque la otra mitad era de los canónigos de Santiago<sup>60</sup>. Lo mismo ocurrió con Pelayo de Braga, nombrado canónigo de Santiago en idénticos términos hacia 1121<sup>61</sup>.

La red se ampliaba también cada vez que un canónigo de Santiago era elegido obispo, como ocurrió en 1112 con Hugo, electo de Oporto, y con Munio, electo de Mondoñedo. En 1113, tres de los cuatro obispos gallegos sufragáneos de Braga —los de Tui, Ourense y Mondoñedo— eran canónigos de Santiago, además de dos de los tres obispos de Portugal: el arzobispo Mauricio de Braga y el obispo Hugo de Oporto. El rango y la influencia que Gelmírez no alcanzaba de Pascual II, lo preparaba el obispo compostelano por esta vía.

En 1114, fue rechazada por el papa Pascual la última gestión de Gelmírez para trasladar a Compostela la dignidad metropolitana de Mérida y la jurisdicción sobre sus sufragáneas<sup>62</sup>. Con la muerte de Pascual II en 1118, se abrían de nuevo las esperanzas, sobre todo al saber que en marzo de 1118 le había sucedido el canciller de la sede romana, el cardenal Juan de Gaeta, que tomó el nombre de Gelasio II. Prueba de que el año 1118 sería visto por Diego Gelmírez como una inflexión es que esta fecha, y no el año 1120, es la que tomó como referencia el maestro Giraldo para dar por concluido el Libro I de la *Historia Compostellana*, dedicado a los hechos ocurridos durante el obispado, e iniciar el Libro II, que aborda los hechos del arzobispado. El privilegio de Calixto II sobre el traslado de la metrópoli de Mérida es de 1120.

La red de amistades funcionaba con eficacia y Gelmírez podía enviar agentes a Roma que eran obispos de sedes hispánicas. Muerto Pascual II, el arzobispo Mauricio de Braga fue el candidato de Enrique V para oponerse a Gelasio II. La

<sup>59</sup> HC I, 20.6, ed. Falque, p. 48.

<sup>60</sup> HC I, 81.3, ed. Falque, p. 128.

<sup>61</sup> HC II, 46.1-3, ed. Falque, p. 297-298.

<sup>62</sup> HC I, 101.3, ed. Falque, p. 171.

debilidad de la sede de Braga era, en ese momento, extrema y Gelmírez envió a un sufragáneo de Braga, el obispo Diego de Ourense, canónigo compostelano, junto con el maestro Giraldo, como nuncios ante el papa Gelasio II, y, dando un salto cualitativo en la composición de la red, nombró canónigo compostelano al mismísimo cardenal Deusdedit, legado de Gelasio II<sup>63</sup>. La red de hermanos de la iglesia de Santiago se extendía, así, hasta el mismo colegio cardenalicio.

Pero los acontecimientos tomaron un giro inesperado. Gelasio II moría el 28 de enero de 1119 y el 1 de febrero era elegido el arzobispo Guido de Vienne, que tomó el nombre de Calixto II. De pronto, Gelmírez vio como simultáneamente se rehabilitaban las dos vías posibles para apoyar sus pretensiones: la vía pontificia y la vía regia, puesto que el apoyo papal sería decisivo para despejar definitivamente la situación de su sobrino Alfonso Raimúndez respecto al trono leonés. De hecho, Calixto II se puso inmediatamente en contacto con Gelmírez mediante una carta del 2 de marzo, que le envió por medio de su cuñado, que partía en peregrinación a Santiago.

Gelmírez presentó su primera petición a Calixto II a través del maestro Giraldo: el traslado del arzobispado de Braga a Compostela. Pero entonces Braga ya tenía al frente al arzobispo Pelayo. Calixto II se opuso. Gelmírez envió entonces al obispo Hugo de Oporto, canónigo de Santiago, cuya sede se hallaba precisamente en Portugal. Finalmente, en marzo de 1120 Calixto II no solo concedió a Gelmírez el traslado de la sede metropolitana de Mérida a Compostela, sino la legacía pontificia sobre las provincias de Braga y Mérida. El resultado para el arzobispo de Santiago era óptimo, porque la primacía de Bernardo de Toledo parecía quedar reducida al mínimo. Para Calixto II, para Poncio de Cluny y, probablemente también para Hugo de Oporto, fue la ocasión para apuntalar al otro miembro de la familia, Alfonso Enríquez, que entonces debía contar unos once años, cuyo padre, el conde Enrique de Portugal, había muerto en 1112. Es verdaderamente significativo que Calixto II otorgue a su madre, la infanta Teresa, el tratamiento de reina. Para Calixto II, Portugal había pasado de condado a reino, en claro beneficio del infante y de su madre, lo que lógicamente encontraría la oposición de Urraca, que en 1121 encarceló momentáneamente al arzobispo de Santiago.

---

<sup>63</sup> HC II, 6.1, ed. Falque, p. 229, y II, 8.2, p. 234.

Gelmírez pudo ejercer la legacía, no sin dificultades y oposiciones, hasta la muerte de Calixto II el 13 de diciembre de 1124. Como arzobispo y legado, el 25 de mayo de 1124 armó caballero a Alfonso VII, que debía contar por entonces unos dieciocho años, ante el altar de Santiago, en la iglesia donde yacía el cuerpo de su padre Raimundo<sup>64</sup>.

La concesión de Calixto II elevaba el rango de la iglesia de Santiago, lo ponía por encima de un simple arzobispado y lo aproximaba al deseado patriarcado. Diego Gelmírez procedió como cabía esperar en él y ordenó a uno de sus más directos colaboradores que actualizase, una vez más, la historia de la sede de Santiago. El maestro y canónigo Giraldo debió empezar su tarea a principios de 1122 y la concluyó hacia 1124. Giraldo, probablemente natural de Beauvais, respetó al máximo el texto de Munio Alfonso y se amoldó a él. Mantuvo intacto el fragmento «Palabras del autor»<sup>65</sup>, donde su predecesor en la narración afirmaba escribir por mandato del «obispo» Diego Gelmírez.

Al respetar el texto de Munio Alfonso, la aportación de Giraldo queda circunscrita a la figura de Diego Gelmírez y a los acontecimientos posteriores a 1109. Sin embargo, el resultado de su trabajo no deja de ser un producto nuevo, al que hay que dotar de la necesaria unidad, que hoy es difícil de reconocer en el conjunto de la historia, porque volvió a ser ampliada después de 1124. Quizá la posición actual del capítulo 61 del Libro II podría sugerir que este punto del Libro II marca el final del texto de Giraldo y el comienzo de la última ampliación.

El capítulo 61 tiene todo el aspecto de haber sido el prólogo general, que abría la *Historia Compostellana*, cuando la acabó Giraldo hacia 1124. Como tal prólogo, no es de Giraldo, sino de Gelmírez: «los que por el cuidado pastoral debemos instruir a los demás». Solo puede ser Gelmírez quien afirma: «si algo digno de memoria ha acaecido durante el episcopado o después durante el arzobispado, en nuestro tiempo o en el de nuestros antecesores, y también cuanto hemos ayudado cada uno a la iglesia que presidimos, para que no quede cubierto por el hollín del olvido, hemos considerado adecuado recogerlo en la redacción de este libro para edificación de los que han de seguirnos». El nuevo libro, que explica la historia de la sede hasta 1124, se define a sí mismo en este prólogo como un *Registrum*,

<sup>64</sup> HC II, 64.2, ed. Falque, p. 350.

<sup>65</sup> HC I, 3.3, ed. Falque, p. 17.

porque recoge las cosas hechas en el pasado (*retrogestae* y *res gestae*). A este prólogo de Gelmírez seguiría de forma prácticamente literal la parte escrita hacia 1110 por Munio Alfonso, lógicamente con la imagen de la *inventio*. Cuando llegó el momento de la segunda y última ampliación de la *Historia Compostellana*, el prólogo de Gelmírez fue desplazado a su ubicación actual<sup>66</sup>.

Giraldó compuso el actual prólogo al Libro II, donde explica cuál ha sido su papel en el *Registrum*, que ha dejado dividido en dos libros. Al haber respetado el texto de sus predecesores y presentándose como su continuador, describe su papel personal, asume que la obra nació en último término del mandato de Gelmírez, cuando era obispo, y que narra cuanto había ocurrido antes y después de su acceso al episcopado: «obedeciendo la exhortación de tu santidad, reverendísimo padre Diego, obispo de Santiago, hemos procurado componer parte del libro precedente, pues lo que antecede a este libro lo habían escrito los obispos Nuño de Mondoñedo y Hugo de Oporto».

Giraldó completó aquel primer mandato episcopal y «acomodando la chispa de mi ingenio a la pluma de éstos», afirma que ha procurado manifestar «por escrito qué y de qué manera habéis trabajado en la mencionada iglesia [...] y de qué modo la habéis gobernado antes de ser obispo y durante el episcopado». A partir de aquí anuncia el comienzo del Libro II: «en adelante nos proponemos contar de qué manera la misma iglesia del Apóstol, con la ayuda de Dios y el esfuerzo de vuestra dedicación, fue nombrada metropolitana». Como Giraldó no ha querido alterar el texto de sus predecesores, no se abstiene de hacer referencias a lo ocurrido antes de 1110, cada vez que lo considera oportuno, dando así su punto de vista sobre hechos narrados u omitidos por Munio Alfonso.

Naturalmente, al concentrarse en la narración de los hechos de Gelmírez, precisamente en el momento de sus más sonoros éxitos, Giraldó no se puede sustraer a la tentación de subrayar cómo sus pasos fueron guiados por el patrocinio del apóstol Santiago y la diestra del poder de Dios, hasta el punto de «traer a la memoria en un único capítulo»<sup>67</sup> siete episodios en los que Gelmírez salvó milagrosamente la vida. Estos episodios o bien no se habían mencionado en el lugar del *Registrum*, que le correspondería por su cronología, o, si se habían relatado,

---

<sup>66</sup> López Alsina, *La ciudad...*, p. 48-92.

<sup>67</sup> HC II, 53, ed. Falque, p. 316-324.

no se habían enfocado desde esta perspectiva providencialista. Este tono apoteósico, que inspira el relato de Giraldo, refleja las circunstancias en que escribió, los momentos de apogeo triunfal de Diego Gelmírez.

Se quiere mostrar también la eficacia universal del patrocinio del Apóstol a través de los milagros, que se extiende al arzobispo, a los cristianos de Francia, Inglaterra, Italia y Alemania e incluso a los sarracenos que visitan Santiago<sup>68</sup>. De nuevo intuimos la estrecha relación entre ampliación de la narración histórica en el «*Registrum*» y la ampliación en Compostela de aquel «Libro de Santiago», que anunciaba la futura recopilación de los milagros que el Apóstol seguiría realizando.

En los últimos dieciséis años de su arzobispado, Gelmírez no encontró acogida a sus pretensiones patriarcales, ni en Honorio II, ni en Inocencio II. Es más, con la muerte de Calixto II, en diciembre de 1124, perdió definitivamente la legacía para las dos provincias.

En poco más de un año, además de Calixto II, murieron Bernardo de Toledo (abril de 1125) y la reina Urraca (marzo de 1126), y Gelmírez, infatigable, empezó una vez más a jugar sus cartas ante los nuevos actores: Honorio II, Raimundo de Toledo (desde 1125) y Alfonso VII. Maestro como nadie en el recurso a los dos poderes —*ecclesiastica atque seculari potentia magis suffulta*—, explotó, hasta donde pudo, las nuevas posibilidades que se le abrían con Alfonso VII al frente del reino de León. Ahora el arzobispo se cuida de hacer ver que fue él quien «bautizó, ungió rey y armó caballero» a Alfonso y empieza a identificar el ámbito político sobre el que Alfonso VII debe ejercer su autoridad, como el que mejor se ajusta a la extensión geográfica que debía corresponder al patriarcado compostelano.

Había llegado el momento esperado desde 1109. Por primera vez Gelmírez podría acudir a Roma con el respaldo explícito del rey que ostentaba la «*secularis potentia*». Nada más oportuno que exaltar el papel que los reyes cristianos desde Alfonso II habían tenido en la fundación y engrandecimiento de la sede apostólica. Para encauzar adecuadamente el reinado de Alfonso VII, convenía acceder a instituciones próximas al rey, vincularlas institucionalmente con el titular del arzobispado compostelano y marcar pautas de gobierno inspiradas por el apóstol Santiago y su patrocinio.

---

<sup>68</sup> HC II, 50, ed. Falque, p. 307-312.

En Compostela se redacta el llamado *Chronicon Compostellanum*, una breve relación de los monarcas astures y leoneses hasta Urraca, escrito desde una perspectiva sutilmente favorable a las pretensiones de Gelmírez, al señalar toda *Hispania* como el espacio político que le debe corresponder a Alfonso VII<sup>69</sup>.

En noviembre de 1127, Gelmírez consigue que Alfonso VII vincule al titular de la sede compostelana la cancillería y la capellanía regia. Los principales asuntos del reino tendrían que pasar por Gelmírez o por los clérigos por él designados. Encomienda la cancillería regia al tesorero Bernardo y se reserva personalmente la capellanía regia y el control de sus clérigos. Como capellán regio, el arzobispo es el principal responsable de la salud espiritual del rey y de su salvación eterna, lógicamente condicionada por el ejercicio de un recto gobierno.

La mejor forma de alcanzar este objetivo es hacer al rey partícipe de las oraciones elevadas al Apóstol y los beneficios de él obtenidos en la basílica compostelana, asiento natural de la capellanía regia. La fórmula elegida era bien conocida: ampliar la red de canónigos y recibir al propio rey en el oficio y el beneficio correspondiente. La canonjía le garantiza al joven Alfonso VII, todavía soltero, los beneficios espirituales en vida. Para después de su muerte se instituye un aniversario para impetrar su salvación eterna, que solo puede celebrarse en la capilla regia, porque Alfonso VII se ha comprometido a que su cuerpo sin vida descansa en Compostela, como el de su padre Raimundo, en un panteón regio junto al sepulcro apostólico.

Es entonces, a finales de 1127, cuando el capellán regio ordena compilar en un único códice la serie de diplomas otorgados por reyes y personas reales a la iglesia de Santiago<sup>70</sup>. Lógicamente, la selección documental es inteligente y ajustada a esa visión oficial promovida desde la cátedra arzobispal. Al igual que, poco antes de 1095, el relato de la campaña de Carlomagno había dado la versión más adecuada de la fundación de la iglesia de Santiago y, hacia 1110, se habían excluido de la reproducción en la *Historia Compostellana* las cartas papales anteriores a la de Urbano II de 1095, tampoco ahora interesa copiar ciertos documentos

---

<sup>69</sup> Ed. Henríquez Flórez, «Chronicon ex Historiæ Compostellanæ Codice. Nunc primum editum», *España Sagrada*, xx, Madrid, 1765, p. 608-613.

<sup>70</sup> Fernando López Alsina, «El Tombo A y sus relaciones con otros cartularios del escritorio compostelano», en Manuel C. Díaz y Díaz, Fernando López Alsina, Rocío Sánchez Ameijeiras, *Índice de los Privilegios Reales que contiene este Libro intitulado de la Letra A*, Colección Scriptorium 31, Madrid, 2008, p. 47-141.

obsoletos. El primero que se sacrifica es el de la propia fundación de la iglesia de Santiago por el rey Alfonso II, diploma que en 1127-1129 recordaría unas funciones litúrgicas de Antealtares, al abad Ildefredo y a sus monjes, que ahora eran ejercidas por los cardenales compostelanos. El segundo que tampoco tenía ya el más mínimo interés era un diploma real que concedía el derecho a percibir los votos, únicamente en el espacio comprendido desde el Pisuerga al océano.

La serie documental se agrupó por otorgantes y cada serie se hizo preceder de la imagen del respectivo donante, con una única excepción, la misma imagen que hacia 1110 figuraba en la Historia de la sede y desde 1124 en el *Registrum*: la *inventio* del sepulcro bajo Teodomiro y Alfonso II, siempre con dos sepulcros, los de Teodoro y Atanasio, el fundamento de la apostolicidad de la sede, yuxtapuesta al fundamento regio de su posición en el reino.

Honorio II nunca accedió a confirmar la legacía de Gelmírez sobre las provincias de Braga y Mérida, que era tanto como devolver a Raimundo de Toledo el estatuto de primado hispánico, que había tenido su predecesor, el arzobispo Bernardo. Desde noviembre de 1127, Gelmírez puede utilizar los nuevos cauces que acababa de abrir. En las cartas reales preparadas bajo el nuevo canciller se afirma la condición de Alfonso VII como emperador hispano. A esta nueva dimensión contribuye el matrimonio regio de Alfonso con Berenguela en noviembre de 1128, que era hija del conde de Barcelona Ramón Berenguer III<sup>71</sup>.

En 1129, después de la celebración del concilio de Palencia (marzo 1129), presidido por el arzobispo Raimundo de Toledo, primado y legado pontificio, Gelmírez, ahora con el apoyo de Alfonso VII, solicitó a Honorio II la legacía sobre toda España<sup>72</sup>. El papa justificó al arzobispo y al «ilustre rey de las Españas» el principal impedimento: acababa de confiársela al cardenal Humberto<sup>73</sup>.

Si Alfonso VII aspiraba a gobernar un imperio hispánico, la acción pontificia desde finales del siglo XI había hecho progresos en la implantación cada vez más visible de una ordenación provincial de ese mismo espacio en el plano eclesiástico, bajo la autoridad de Roma y sus legados. Es muy significativo que Humberto, el legado papal para el ámbito hispánico, hubiese presidido en febrero de 1130 el

<sup>71</sup> Sobre Alfonso VII véase el estudio reciente de Manuel Recuero Astray, *Alfonso VII (1126-1157)*, Burgos, 2003.

<sup>72</sup> HC III, 7.4, ed. Falque, p. 431.

<sup>73</sup> HC III, 10.2, ed. Falque, p. 435-436 (JL 7382), III, 10.3, p. 436 (JL 7383).

concilio de Carrión, al que además del arzobispo Gelmírez asistió el «arzobispo de Tarragona», es decir, el obispo Olegario de Barcelona.

La dignidad imperial había cobrado nuevo valor desde la conquista de Toledo en 1085, hasta el punto de que el control de la ciudad estaba directamente asociado con el uso del título<sup>74</sup>. Después de 1109 buena parte del reino de León estuvo en poder de Alfonso I de Aragón. Urraca primero y Alfonso VII después fueron reduciendo el ámbito territorial en manos de Alfonso I. Alfonso VII emplea el título imperial para subrayar esa deseada supremacía peninsular, vinculada al gobierno de Toledo, cuyo arzobispo ostenta la primacía hispánica. Aun cuando se intitule emperador, Alfonso VII es el primer monarca que utiliza el león en el sello regio, emblema heráldico de su reino. El título imperial expresa una supremacía compatible con la existencia de otros poderes peninsulares, incluso con el título regio. La muerte de Alfonso I de Aragón en 1134 franqueaba las puertas para la coronación imperial de Alfonso VII en León en 1135. El vasallaje del rey de Navarra y del conde de Barcelona podían dar la impresión de que, como afirma la *Chronica Adefonsi imperatoris*, el imperio de Alfonso VII se extendía desde el océano, donde está el Padrón de Santiago, hasta el río Ródano<sup>75</sup>.

En esta última década de su arzobispado, Diego Gelmírez, canciller y capellán regio, contempla ese imperio como el ámbito de su deseado patriarcado de Occidente. Tras la muerte de Honorio II, en febrero de 1130, Gelmírez obtiene de Inocencio II el 2 de agosto de ese mismo año la confirmación de un «voto», que ya nada tiene que ver con el que confirmara Pascual II<sup>76</sup>. El límite occidental en el río Pisuerga ha desaparecido y el papa manda a los arzobispos y obispos de España que no pongan impedimento para que sean pagados. Estamos en el camino que conducirá abiertamente a la reivindicación de un voto sobre toda «Hispania».

Como lo había sido el emperador Carlomagno poco antes de 1095, ahora será el papa Calixto II la figura pontificia adecuada para autorizar las tesis con las que respaldar las viejas aspiraciones compostelanas. En 1123, durante la celebración

<sup>74</sup> Andrés Gamba Gutiérrez, *Alfonso VI. Cancillería, Curia e Imperio, I: Estudio*, León, 1997, p. 692-694.

<sup>75</sup> *Chronica Adefonsi Imperatoris* I, 68, ed. Antonio Maya Sánchez, en *Chronica Hispana saeculi XII, Corpus Christianorum*, Continuatio Medieualis 71, Turnhout, 1990, p. 109-248: «Et facti sunt termini regni Adefonsi regis Legionis a mari magno Oceano, quod est a Patrono Sancti Iacobi, usque ad fluuium Rodani».

<sup>76</sup> HC III, 22.3, ed. Falque, p. 453 (JL 7417).

del I Concilio de Letrán, el papa había equiparado la reconquista ibérica con la cruzada oriental. Dándole la vuelta a la iniciativa pontificia, Diego Gelmírez, amparado en su legacía romana, concedía el 18 de enero de 1125 desde Compostela la indulgencia plenaria a todos cuantos participasen en la cruzada hispánica, por la autoridad de Dios y de los santos apóstoles Pedro, Pablo, «Santiago» y de todos los santos<sup>77</sup>.

Si el obispo León, autor de la carta sobre la traslación, había pasado en el siglo XI a ser un papa León, de todos los papas posibles, Calixto II, tío de Alfonso VII y generoso benefactor de la sede compostelana, era la figura adecuada para atribuirle, con cierto grado de credibilidad, la autoría de cualquier iniciativa tendente a presentar la basílica compostelana como la sede del patriarcado de Occidente. La muerte de Alfonso el Batallador en 1134 acabó de facilitar las cosas.

La coronación imperial de Alfonso VII en 1135 induce a Gelmírez a poner en marcha una profunda ampliación del Libro de Santiago y, sobre todo, a atribuir al papa Calixto II no solo muchos de los nuevos elementos ahora incorporados, sino la autoría de toda la compilación. Es seguro que la ampliación se realiza en las tres secciones ya existentes y con la adición de otras dos nuevas, que acabarán siendo los Libros IV y V del Códice Calixtino.

El gran objetivo que ahora persigue el arzobispo es recuperar el tema de la predicación de Santiago en España con todas sus consecuencias, motivo que entra en diversos lugares de la compilación. Es especialmente revelador que el relato de una segunda campaña de Carlomagno en España, que culmina en la concesión a Compostela de un ambicioso estatuto patriarcal, se adjudique al arzobispo Turpín, compañero del emperador y testigo ocular de la expedición. Al atribuir la autoría del conjunto del *Liber Sancti Jacobi* al papa Calixto II, la decisión imperial queda ratificada por la autoridad pontificia: Compostela, columna de justicia, apoyada por ambos poderes. El resultado es una amplia reflexión sobre la cultura y la espiritualidad de la peregrinación jacobea y su camino. Alguno de los elementos ahora admitidos en el Libro de Santiago aporta indicios claros de la cronología de la revisión. Veamos las cinco grandes incorporaciones a lo que pasará a ser el Códice Calixtino del Libro de Santiago.

---

<sup>77</sup> HC II, 78.2, ed. Falque, p. 378-379. Sobre esta «apoteosis de Gelmírez» véase Ayala Martínez, *Sacerdocio*, p. 413-415.

El primer elemento que se puso a punto para ampliar el Libro de Santiago es una actualización del relato de finales del siglo XI sobre la expedición hispánica de Carlomagno. A partir del escueto relato anónimo, que atribuía al emperador la decisión de que Santiago fuese sede episcopal, estatuto que hacia 1135 no podía tener ningún interés para la sede compostelana, se recurre a una reacción musulmana que, al arruinar los resultados de la primera expedición de Carlomagno, hace necesaria la segunda campaña. Son muchos los elementos y los materiales integrantes de lo que será el Libro IV en el actual Códice Calixtino. Interesa subrayar aquí solo los aspectos relacionados con la coyuntura de su incorporación a la compilación jacobea. Adviértase que, una vez más, el modo de operar es el conocido: a partir del relato de la primera campaña se construye un relato unitario más amplio, que sea la suma de los dos. El autor es un testigo ocular de los acontecimientos, el arzobispo Turpín de Reims, participante en la expedición.

Se trata de acentuar, una vez más, el papel que han tenido los reyes en la fundación de la iglesia de Santiago, en la configuración de las vías de peregrinación y en la dilatación por las armas del espacio de la Cristiandad frente al Islam en una contienda plurisecular. El emperador Carlomagno es el trasunto de ese poder temporal, que históricamente le había correspondido a los reyes representados en el *Tumbo A*, desde Alfonso II hasta Alfonso VII, desde 1135 emperador hispánico.

En el relato de la segunda campaña, mucho más largo y pormenorizado que el de la primera, se advierten muchos más nexos con Santiago. Hay una voluntad manifiesta de ubicar el escenario concreto de varios episodios en diversos lugares, que el Libro V nos indica enseguida que son puntos por los que transcurre el Camino de Santiago: Sahagún, Pamplona, Burdeos, Puente Arga, Monjardín, Nájera, Roncesvalles, Valcarlos, Ostabat.

La vinculación del tema de la evangelización con el de la defensa o expansión armada de la cristiandad, que ha hecho del evangelizador Santiago el auxiliador en las batallas, se aplica al viejo tema de los siete varones apostólicos de la Galia desde una perspectiva sutilmente favorable a Compostela<sup>78</sup>. Para empezar, no se

---

<sup>78</sup> CC IV, 21, Herbers / Santos Noia, p. 222 [IV, 28]: «et erant tunc temporis bina cimiteria precipua sacrosancta, alterum quod apud Arelatem in Ailis Campis, alterum apud Burdegalem, que Dominus per manus sanctorum VII antistinum, scilicet Maximi Aquensis, Trophimi Arelatensis, Pauli Narbonensis, Saturnini Tolosanensis, Frontonis Petragoricensis, Marcialis Lemovicensis, Eutropii Sanctonensis, consecravit, in quibus máxima pars illorum sepelitur».

dice que estos siete santos obispos hubiesen operado a escala de la Galia, ni que hubiesen sido enviados a ella por Pedro y Pablo o por sus sucesores. Al contrario, las sedes de estos siete varones se sitúan en la parte meridional de la Galia, siempre al sur del Loira y al este del Ródano: Maximino en Aix, Trófimo en Arlés, Paulo en Narbona, Saturnino en Toulouse, Frontón en Périgueux, Marcial en Limoges y Eutropio en Saintes<sup>79</sup>. Se trata del mismo espacio ultrapirenaico que el Libro V presenta como el territorio atravesado por los Caminos de Santiago, lo que explica la ausencia en la lista de san Dionisio de París.

Los siete santos obispos son traídos a colación para atribuirles la consagración de dos cementerios considerados, por ello, más sagrados que los demás, uno en Burdeos, el otro en Arlés, ciudades por las que pasan esos mismos caminos. Si en 1127 Alfonso VII, el emperador cristiano que dirigía las campañas hispánicas contra el Islam, había prometido enterrarse en Compostela, junto al sepulcro del Apóstol, ciertos combatientes caídos en la campaña de Carlomagno en España, verdaderos mártires de la fe, tenían que ser sepultados en estos dos cementerios del espacio jacobeo del sur de Francia. Otros lo fueron en Belin, lugar de paso del camino turonense. Roldán, el héroe de la *Chanson* y del Pseudo-Turpín, recibe sepultura en Blaye, también en el camino turonense.

Las ciudades de Blaye y Compostela, las iglesias de San Román y de Santiago, quedan de nuevo unidas por la voluntad de los príncipes cristianos, porque se cuenta que Carlomagno concedió en alodio a la iglesia de San Román toda la tierra que se extendía en seis millas a la redonda de la iglesia de San Román y toda la ciudad de Blaye, justamente las mismas seis millas del Giro de Santiago que Alfonso II y sus sucesores habían concedido a la iglesia compostelana.

Además, Carlomagno instituye un aniversario en la iglesia de San Román, que se celebrará el día 16 de junio, fecha de la muerte de Roldán, por las almas de su sobrino, sus compañeros y todos los que en España hubiesen padecido el martirio o lo recibiesen en adelante. El sepulcro del mártir Roldán y la iglesia,

---

<sup>79</sup> Nótese el desplazamiento hacia el sur de los siete varones apostólicos. En la *Historia Francorum*, Gregorio de Tours, invocando la pasión de san Saturnino, nos presenta a estos siete obispos: Catiano de Tours, Trófimo de Arlés, Pablo de Narbona, Saturnino de Toulouse, Dionisio de París, Stremonio de Clermont y Marcial de Limoges: siete obispos ordenados *ad praedicandum in Galliis*, enviados desde Roma en el siglo III, en tiempos del emperador Decio. *Historia Francorum* I, 30: *Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum* X, ed. B. Krisch, W. Levison, MGH, SS rer. Mer. 1/1, 2ª ed., Hannover, 1951, p. 22-23.

donde se celebra el aniversario por los mártires caídos en España, se ubican en el Camino del apóstol mártir, que ha inspirado la campaña de Carlomagno y que le ha auxiliado en el combate.

La eficacia del patrocinio de Santiago en la salvación de las almas de quienes defienden con las armas su sepulcro, su campo de actividad evangelizadora y sus caminos se pone de manifiesto en la visión del arzobispo Turpín, quien contempla cómo las almas de los caídos en Roncesvalles son transportadas el mismo día directamente al cielo. Sin embargo, Carlomagno no había caído en la campaña y había regresado felizmente a Aquisgrán. Aun así, también a él le ayudó Santiago, «un gallego descabezado», en el trance del peso de las almas, y le alcanzó la corona de los mártires, que le había prometido cuando se le apareció en Aquisgrán.

El relato unificado de las dos campañas de Carlomagno tiene como principal objetivo destacar la potestad que le corresponde al rey o al emperador, en el caso de Alfonso VII ambas cosas, frente a la autoridad pontificia, sobre la iglesia de su reino o de su imperio, sobre todo en aquellos ámbitos fronterizos con el Islam contemplados en la reciente iniciativa pontificia de la cruzada.

La primera campaña finalizaba con la concesión de un modesto estatuto episcopal para Compostela, vital para la sede a la altura de 1095. En el relato de la segunda, tal como se concibe hacia 1135, es Carlomagno quien pone en pie la iglesia hispánica sobre el territorio recién conquistado. Frente a las pretensiones pontificias de exclusividad, el emperador establece sesenta obispados en las ciudades conquistadas y convoca en Compostela el primer gran concilio de esta nueva iglesia, que decreta la primacía apostólica de la sede compostelana<sup>80</sup>.

La consagración de la iglesia recién fundada y su dotación inicial no se deben a Teodomiro de Iria y a Alfonso II, sino al arzobispo de Reims y al emperador Carlomagno. La dote, acorde con el estatuto primacial, consiste en un censo anual de cuatro monedas sobre todas las casas de España. Es el resultado de la nueva interpretación del voto que, a instancias de Gelmírez, había confirmado en 1130 Inocencio II, y que suprimía el límite occidental en el Pisuerga. Los efectos se harán sentir muy pronto. Alfonso VII concederá el voto de Toledo, con el

---

<sup>80</sup> Véase Klaus Herbers, *Política y veneración de santos en la Península Ibérica. Desarrollo del «Santiago político»*, 2ª ed., Pontevedra, 2006, p. 57-65.

beneplácito del arzobispo Raimundo<sup>81</sup>, y el canónigo Pedro Marcio ultimaré el «Privilegio de los Votos» basado en la campaña de Clavijo<sup>82</sup>.

Con todo, la novedad de mayor calado es la revisión del concepto de sede apostólica. Gelmírez había conseguido de Pascual II la aceptación de la *translatio* y la incorporó al Libro de Santiago hacia 1110, pero había sacrificado la misión apostólica en vida y la había compensado mediante la acumulación de milagros póstumos. Hacia 1135, al incorporar este relato al Libro de Santiago, propone abiertamente un estatuto de sede apostólica, basado en la combinación de ambas: la recuperada predicación en *Hispania* durante su vida y su actividad apostólica póstuma en todo Occidente mediante los milagros.

En virtud de este estatuto de sede apostólica, se celebrarán en Santiago los concilios de la iglesia hispánica de esos sesenta obispados, una iglesia sin provincias y sin metropolitanos. A pesar de los acuerdos que Gelmírez alcanzó en 1127 con un Alfonso VII al que había coronado rey y de las ordenaciones episcopales hechas por el prelado en la Catedral de Santiago, las competencias reclamadas en 1135 estaban todavía muy lejos de la realidad contemporánea: al titular de la sede apostólica de Santiago se le concede la facultad de otorgar —*per manum*— los báculos episcopales y las coronas reales.

El fundamento del estatuto se asienta en el mismo pasaje evangélico (Mt 20, 20 ss.) que había inspirado el himno *O Dei Verbum* en el siglo VIII, pieza clave de la liturgia del 30 de diciembre desde el siglo VIII hasta 1080, proscrito en la nueva liturgia romana de la sede compostelana. Ahora se retoman los viejos argumentos: «de la misma manera que por san Juan Evangelista, hermano de Santiago, se estableció en Oriente la fe en Cristo y una sede apostólica en Éfeso, así también en la parte occidental del reino de Dios fue establecida por Santiago la misma fe y una sede apostólica en Galicia».

El mismo pasaje se aduce para justificar la apostolicidad de la sede compostelana, lo que no se había podido concretar en un himno escrito unas décadas antes de la *inventio* del sepulcro: «estas son sin duda las sedes apostólicas: Éfeso, que está a la derecha en el reino de Cristo, y Compostela, que está a la izquierda,

<sup>81</sup> Edita Manuel Lucas Álvarez, *Tumbo A de la Catedral de Santiago. Estudio y edición*, Santiago, 1988, p. 258-261, n. 106.

<sup>82</sup> Herbers, *Política y veneración...*, p. 66-71.

sedes que en la división de las provincias correspondieron a estos dos hijos de Zebedeo». Como veremos, el himno *O Dei Verbum* no es el único material litúrgico altomedieval recuperado por estas fechas en Compostela.

Consciente de que aun cuando la forma fuese una ficción carolingia, los argumentos expuestos tendrían que ser eficaces en el segundo tercio del siglo XII, el relato que hace Turpín de las legendarias medidas de Carlomagno tiene que ser legitimado por Roma, que es lo que se consigue atribuyendo todo el Libro de Santiago y sus materiales al papa Calixto II. Solo de Roma podría llegarle a Gelmírez la dignidad de patriarca de Occidente. Por eso se argumenta la teoría de las tres sedes, con Roma ostentando la primacía, la única sede ante la que debe ceder la de Santiago: «tres sedes apostólicas principales sobre todas suele con razón la cristiandad venerar especialmente en el mundo, a saber, la romana, la gallega y la de Éfeso».

El mismo Cristo, que distinguió a Pedro, Santiago y Juan con mayor dignidad que a los demás apóstoles, quiso que estas tres sedes fuesen reverenciadas sobre todas las demás. Y explícitamente se introduce la predicación de Santiago: «los sacrosantos lugares donde predicaron y fueron enterrados».

De las tres sedes, la primacía le corresponde a Roma. Pedro es el príncipe de los apóstoles y en Roma predicó, padeció el martirio y está sepultado. ¿Y Compostela? Santiago es el segundo de los apóstoles y Compostela la segunda sede, pues Santiago la santificó con su predicación, la consagró con su sepultura y la ilustra con sus milagros y permanentes beneficios.

La interpretación que hace Gelmírez y su sede compostelana es toda una propuesta sobre cómo debía organizarse una cristiandad dividida entre Inocencio II y Anacleto II. Roma es el centro de la iglesia universal, pero existe una región occidental y un emperador. Santiago, lo quiso Carlomagno, es la única sede apostólica de Occidente y su camino se extiende hasta el mar de Frisia. Pero en este amplio marco de la Cristiandad occidental, la autoridad pontificia está matizada por la del emperador y los reyes cristianos en sus respectivos ámbitos políticos.

Se trata de un Occidente plural. Ante todo Alfonso VII, como emperador, y el ámbito de su imperio, que se extiende hasta el otro lado de los Pirineos, como sugieren los caminos de Santiago descritos en el Libro V. Pero en el Occidente, por el que transita el Camino, que sigue Carlomagno desde Aquisgrán y que arranca en el mar de Frisia, se halla el propio emperador germano y su imperio

y el reino de Francia con su monarquía capeta. El Libro IV tendría que interesar a Lotario II (1133-1137) y, desde luego, en la siguiente dinastía, a Conrado III (1138-1152) y a Federico II, y, en Francia, a Luis VI (1108-1137) y a su consejero Suger, abad de Saint-Denis, donde el rey recibió sepultura, y a su sucesor Luis VII (1137-1180).

La implicación de París y la monarquía capeta en el universo explicativo de los dos poderes, espiritual y temporal, se consigue cuando Carlomagno, en París de regreso de España, reúne un concilio en la abadía de Saint-Denis<sup>83</sup> y otorga a la abadía un estatuto sobre Francia similar al que había concedido a la sede de Santiago sobre España. La justificación es el apostolado de Dionisio sobre toda Francia, que le había sido encomendada por san Pablo y el papa Clemente. Sin el consejo del abad de Saint-Denis, no debían ser coronados los reyes, ni ordenados los obispos. El emperador concedió a la abadía un censo sobre toda Francia semejante al que había concedido a Santiago sobre toda España. Ahora reaparece el varón apostólico que faltaba, este ciertamente enviado desde Roma, con un papel restringido a la Francia del norte, la Francia capeta.

Con las concesiones a Saint-Denis, el Pseudo-Turpín pretende reforzar la lógica de la concesión de Carlomagno a Compostela. Hacía siglos que la abadía parisina pretendía que el mártir Dionisio, personaje histórico del siglo III, era un varón apostólico enviado a la Galia desde Roma en el siglo I. Las iglesias que guardan los cuerpos —y, desde luego, las cabezas— de los evangelizadores apostólicos de los francos y de los hispanos deben aspirar a un mismo estatuto y a unas mismas prerrogativas, aunque la abadía de Saint-Denis nunca hubiera formulado sus aspiraciones en estos términos.

Las relaciones internas entre el Pseudo-Turpín y el Libro V quedan de nuevo en evidencia en el tratamiento dado a Dionisio de París y a los siete varones apostólicos meridionales. Según el Libro V, la vía tolosana incluye Arlés y el sepulcro de Trófimo en el ámbito apostólico de los caminos de Santiago. En cambio, la vía más occidental arranca en Tours y se cuida de no mencionar París. El Loira marca el límite de los caminos jacobeos, con lo que la basílica de Saint-Denis puede ser el centro de su propio ámbito de apostolicidad en la Francia del norte, apostolicidad ahora claramente romana.

---

<sup>83</sup> HC IV, 22, Herbers / Santos Noia, p. 223 [IV, 30].

El nexu de Compostela con Aquisgrán se establece a través de Reims. El deán Liutprando de Aquisgrán escribe al arzobispo de Reims pidiéndole que le narre con todo detalle las hazañas de Carlomagno en España, que no encuentra suficientemente expuestas en las crónicas. Según la epístola introductoria del Libro IV, Turpín ha escrito todas estas hazañas por encargo de Aquisgrán. En Santiago, hacia 1135, no se tenía ninguna duda del interés que semejante relato iba a suscitar en Aquisgrán y en el círculo imperial.

El obispo Gelmírez había coronado en Santiago al rey Alfonso VII en 1111 y este había prometido en 1127 que su cuerpo descansaría en Compostela. El estatuto que Gelmírez pretende para Santiago hacia 1135 ponía a Compostela en el mismo plano que Reims, Saint-Denis, Aquisgrán, lugares donde se coronaba a reyes y emperadores de las regiones Occidentales de la Cristiandad o se acogían sus sepulcros.

Si Carlomagno representa a Alfonso VII, Calixto II es el trasunto de Diego Gelmírez. El sagaz arzobispo compostelano sirve al apóstol Santiago y a su rey Alfonso VII, del que es capellán y canciller, sentando las bases para neutralizar la reciente mutación de la reconquista en cruzada hispánica pontificia y devolver al emperador la iniciativa frente a las aspiraciones papales.

Gelmírez y su iglesia compostelana y Alfonso VII y su imperio son los grandes beneficiados al aceptar como mártires de la fe a los caídos en la lucha contra los almorávides, pero bajo la bendición del apóstol Santiago, no solo de Pedro y de Pablo. Por eso se amplían las tesis de Gelmírez en su carta de enero de 1125 sobre la cruzada hispánica y se ponen en boca del Pseudo-Calixto II, en la epístola que cierra la narración del Pseudo-Turpín, que pretende ser una carta papal de 25 de marzo de 1123, dada ante cien obispos, reunidos en el I Concilio de Letrán<sup>84</sup>.

Según esta versión de la carta papal, la cruzada en España la estableció Carlomagno con sus campañas y su compañero, el arzobispo Turpín de Reims, al conceder indulgencia plenaria a los combatientes en España durante la celebración de un concilio de todos los obispos de la Galia y de Lorena, reunido en Reims. La cruzada a Jerusalén, convocada por Urbano II en Clermont, no fue otra cosa que la confirmación de esa cruzada «imperial», que en 1095, como novedad, se dirigiría hacia Jerusalén. Ahora el Pseudo-Calixto confirma y equipara la cruzada

---

<sup>84</sup> CC IV, 26, Herbers / Santos Noia, p. 228-229 (Appendix D).

hispanica y la jerosolimitana, como hiciera realmente Calixto II en 1123, bajo la bendición de los apóstoles Pedro y Pablo, pero, como quiso Gelmírez en 1125, en la carta se añade «Santiago».

¿En qué otro lugar de Occidente, salvo en Compostela, se iba a fraguar esta carta? ¿Dónde mejor que en Compostela se podía recordar la cruzada predicada por Gelmírez en enero de 1125 bajo la protección de Santiago? ¿Qué otro obispo, que no sea Diego Gelmírez, iba a asumir las tesis jacobeanas por él predicadas en 1125 sobre la cruzada hispanica? Es el arzobispo Diego Gelmírez, en la Compostela de ca. 1135, quien recurre a la figura del papa Calixto II, para dar autoridad al relato del Pseudo-Turpín, en primera instancia y, después, a toda la compilación del Libro de Santiago, que lo acoge.

En el caso del Pseudo-Turpín, su integración en la compilación se realiza mediante una técnica que se usará ampliamente en otras partes del Libro de Santiago, consistente en la adjudicación de capítulos concretos a la autoría de Calixto II, en este caso, además de la epístola, los dos que la preceden<sup>85</sup>. En el antepenúltimo capítulo del Pseudo-Turpín hábilmente se hace hincapié en que el arzobispo, al regreso de la expedición hispanica, no volvió a Reims, como cabría esperar, sino que permaneció en Vienne. Allí tuvo noticia de la muerte de Carlomagno y desde allí escribía al deán Liutprando de Aquisgrán<sup>86</sup>.

Vienne es el nexo necesario con el arzobispo Guy, futuro Calixto II. Nada más lógico que sea Calixto II quien tome la palabra, para informarnos de que el sepulcro del arzobispo Turpín, que había fallecido y había sido enterrado en Vienne, fue encontrado incorrupto en un sarcófago «en nuestra época». Siendo, pues, Calixto arzobispo de Vienne, tuvo lugar la invención del cuerpo de Turpín y fue trasladado a la iglesia donde era venerado como mártir, por haber participado en la cruzada de España.

La segunda ampliación de la compilación es una presentación de los diversos Caminos de Santiago y la detallada descripción de la basílica a la que conducen. Su incorporación, como Libro V del Códice Calixtino, parece perfectamente razonable y, desde luego, es una consecuencia lógica, derivada de la decisión de añadir al Libro de Santiago los relatos de las dos campañas de Carlomagno, fundidas en

<sup>85</sup> CC IV, 24-25, Herbers / Santos Noia, p. 227-228 (Appendix A, B).

<sup>86</sup> CC IV, 24, Herbers / Santos Noia, p. 227 (Appendix A).

el Pseudo-Turpín<sup>87</sup>. En el Libro IV las vías de peregrinación jacobeanas se plantean desde varios puntos de vista. Por una parte, es el largo Camino desde el mar de Frisia de la visión de Carlomagno; por otra, las vías más concretas del territorio del sur de Francia y del norte peninsular. El Libro V se decanta por el segundo punto de vista, hace hincapié en un espacio más reducido, limitado por el Ródano al oeste y el Loira al norte, y desarrolla las tesis apuntadas en el Pseudo-Turpín. Por evidencias internas, el Libro V tiene que ser posterior a la muerte de Luis VI de Francia, ocurrida en agosto de 1137.

La cronología conocida de la expansión de los caminos de Santiago y la de sus afluentes presta un cierto aval a la presentación del Libro V. En este sentido, es muy significativa la mención del año 1132 de la *via publica Sancti Jacobi*, a su paso por Montpellier, a más de 1200 km de distancia de Compostela. Más difícil sería poder documentar la misma fijación geográfica y denominativa del Camino de Santiago en los puntos de las otras vías más alejados de los Pirineos<sup>88</sup>.

En la descripción pormenorizada de los caminos no podía estar ausente la cultura de la peregrinación jacobea, nacida de la dilatada experiencia de varias generaciones de peregrinos, que se había ido depositando en Compostela. Ningún otro lugar de la cristiandad había acumulado mejor esa experiencia, relatada por los peregrinos, pero vivida también directamente por Diego Gelmírez en sus viajes y por muchos de sus clérigos, enviados a estudiar a Francia o en legacías casi anuales a la curia pontificia.

El autor describe cuántas jornadas y por cuántos pueblos se pasa, desde la falda de la vertiente norte de los Pirineos hasta Santiago, para que el peregrino pueda calcular los gastos necesarios. Alaba tres grandes hospitales para peregrinos y evoca a las personas que repararon tramos del camino. Enumera los buenos y malos ríos, para seguridad de los peregrinos a la hora de calmar su sed. Caracteriza

---

<sup>87</sup> Del Libro V disponemos de un estudio, edición crítica y traducción inglesa de Paula Gerson, ed., *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela: A Critical Edition*, t. I: *The Manuscripts. Their Creation, Production and Reception*, por Alison Stones, Jeanne Krochalis, Paula Gerson, Annie Shaver-Crandell, t. II: *The Text: Annotated English Translation*, por Paula Gerson, Annie Shaver-Crandell, Alison Stones, con asistencia de Jeanne Krochalis. Texto latino cotejado, editado y anotado por Jeanne Krochalis y Alison Stones, Londres, 1998.

<sup>88</sup> Fernando López Alsina, «El Camino de Santiago: realidad histórica y tema historiográfico», en *IV Semana de Estudios Medievales* (Nájera, 2-6 agosto 1993), ed. José I. de la Iglesia Duarte, Logroño, 1994, p. 89-104, concretamente p. 103.

las tierras y sus gentes por las que pasan los caminos, principalmente el camino turonense, lo que nos sugiere que el autor podría ser del Poitou. En sus notas ha hecho alusión a propósito de Sahagún, la Cruz de Carlomagno, Valcarlos y Roncesvalles a episodios narrados en el Pseudo-Turpín.

La relación del Libro V con el IV y la identidad de objetivos se aprecia en el capítulo 8: «De los cuerpos santos que descansan en el camino de Santiago y que deben ser visitados por sus peregrinos». Cada peregrino jacobeo partía desde su lugar de residencia y, antes o después, acababa incorporándose al camino, o a uno de los ramales existentes, antes de llegar a su unificación en Puente la Reina. En los territorios por los que transitaba había numerosas iglesias famosas por sus relicarios o por la presencia de diversos cuerpos santos, focos autónomos de devoción, que pocos peregrinos dejaban de frecuentar y visitar a la ida o a la vuelta. Al ubicar los sepulcros de estos cuerpos santos, se completa la definición del territorio que atraviesan los caminos. Con la identificación de los santos se refuerza la novedad interpretativa del Libro IV.

Uno de los colaboradores de Gelmírez, en este caso un franco, como lo fueron Hugo o Giraldo en la *Historia Compostellana*, definió el territorio desde las claves contemporáneas: un camino peninsular, organizado en etapas, y cuatro vías en el sur de la Galia —turonense, lemosina, podiense y tolosana. Son las vías internas de un espacio lingüístico, bien perfilado de lengua de oc, distinto de la Francia del norte propiamente dicha. Las estaciones o puntos de paso llegan por el norte hasta Tours y por el este hasta el Ródano. Un ámbito que se quiere relacionar con ese espacio del Ródano al «Padrón» jacobeo de Galicia, donde Carlomagno clavará su lanza. Como vimos más arriba, la referencia al ámbito del imperio de Alfonso VII indica la amplitud espacial que cabría esperar del patriarcado occidental de los obispos de Santiago.

Para el peregrino jacobeo los centros intermedios por los que transitaba eran ciertamente focos de devoción, pero su meta era el sepulcro de Santiago. La descripción de una treintena de lugares de las vías de peregrinación, donde se veneraban cuerpos santos, podía presentarlos como elementos complementarios y hasta subordinados al gran foco que era el sepulcro de un apóstol. La principal descripción y el centro de la atención debía ser, lógicamente, la basílica apostólica, sede del patriarcado de Occidente, pero las noticias hagiográficas sobre cada uno de estos santos, con indicación del día de su festividad, constituye a pequeña

escala un retablo en el que destaca mejor el gran corpus litúrgico-hagiográfico que es el Libro de Santiago. Un camino donde reposan los evangelizadores de la primera hora, avala la misión evangelizadora de Santiago en España, la gran novedad de la ampliación del *Liber Sancti Jacobi* a partir de ca. 1135. Un camino donde reposan los mártires de la cruzada subraya el sentido que desde Santiago se quiere dar a la cruzada hispánica.

En ese retablo de evangelización y cruzada comparecen los varones apostólicos y los héroes del Libro IV. En el punto más oriental de la vía tolosana, en Arlés, junto al Ródano: san Trófimo, ordenado obispo por san Pablo, y el cementerio de Aliscamps, cuerpos de muchos santos mártires y confesores; y en Toulouse, san Saturnino.

En la vía lemosina, se evita a san Marcial; pero en Vézelay se menciona a la Magdalena, cuyo cuerpo había sido enterrado primeramente en Aix por su compañero san Maximino, discípulo de Cristo, primer obispo de Aix, para ser después trasladado a Vézelay. En Périgueux, san Frontón, obispo consagrado en Roma por san Pedro,

En la vía turonense, en Saintes, san Eutropio, ordenado obispo por el papa Clemente. En este punto, el componente litúrgico-hagiográfico de esta sección se desequilibra definitivamente al transcribir íntegramente su pasión, de la que se hace autor a su compañero san Dionisio, obispo de París. Finalmente, en Blaye se venera el cuerpo del mártir Roldán y en Belin los cuerpos de Oliveros, Gandelbodo, Ogier, Arestiano, Garín y otros. Los sepulcros de los varones apostólicos y de los mártires de la cruzada se concentran en este espacio del sur de la Galia, vinculado al apóstol Santiago por sus Caminos.

La ampliación del *Liber*, llevada a cabo con la elaboración de los Libros IV y V entre ca. 1135 y ca. 1139, y las nuevas tesis que exponía explican que también se actualice el *Liber* de 1110, se dé entrada a los nuevos postulados, se añadan nuevos materiales y se asuma en muchas de sus piezas la nueva autoría del papa Calixto II.

En el actual Libro III se aíslan con facilidad los materiales nuevamente incorporados. Recuperada oficialmente en Compostela la tesis de la predicación en *Hispania*, como se afirma en el Libro IV, el nuevo relato de la traslación<sup>89</sup> combina

---

<sup>89</sup> CC III, 1, Herbers / Santos Noia, p. 186-187.

predicación y traslado, cosa que nunca había hecho la epístola de León en sus diferentes versiones, que se limitaba a dar cuenta de la traslación, sin mencionar la predicación. El nuevo relato empieza con la dispersión de los apóstoles, la llegada de Santiago a *Hispania* y la elección de los siete varones apostólicos, que ahora son, de nuevo, Torcuato y sus seis compañeros, como en las versiones más antiguas, para intentar conciliarlas con los reparos puestos por Gregorio VII. Pero a partir de este punto, estos siete varones apostólicos pasan a un discreto segundo plano. Santiago regresa a Jerusalén, aparentemente sin los siete discípulos, y allí padece el martirio.

El traslado a Galicia lo realizan unos discípulos, cuya identidad no se desvela. Ya en Galicia, entran en escena muchos de los detalles que habían ido enriqueciendo el relato de la traslación: Lupa, el rey de Duio, el hundimiento del puente, los toros amansados, el dragón del Monte Sacro, la cristianización del palacio y templo pagano de Lupa y la sustitución del mismo por la iglesia con el sepulcro. Mientras los discípulos continúan la evangelización, dos de ellos permanecen allí y son enterrados junto a su maestro, no los tres de las versiones más antiguas de la carta de León. Los matices son sutiles. El relato no concreta qué pudo haber sido de Torcuato y sus compañeros y, por tanto, no cuestiona la versión antagónica, ni tampoco que hubieran podido ser ordenados obispos en Roma por Pedro y Pablo o que el cuerpo de Torcuato descansase en Guadix, como afirma el Pseudo-Turpín.

Nótese que la versión de la *translatio*, que se corresponde con el nivel del *Liber* a la altura de 1110, es decir, la carta del papa León<sup>90</sup>, no se elimina de la compilación. De hecho, el relato propuesto a la altura de ca. 1135-1139 confirma la novedad de la carta de 1110: que habían sido dos y no tres los discípulos enterrados junto a Santiago. Sutilísimamente se quieren hacer compatibles las tesis de Gregorio VII sobre los varones apostólicos con la predicación de Santiago en España.

Para defender la misión hispánica, explicar a fondo la compatibilidad con las tesis papales y la coherencia básica entre la carta del papa León y el nuevo relato más ambicioso, que incluye la predicación, se prepara un prólogo justificativo

---

<sup>90</sup> CC III, 2, Herbers / Santos Noia, p. 188-189.

y aclaratorio<sup>91</sup>. Los principales discípulos de Santiago fueron doce. Tres fueron elegidos en Jerusalén —Hermógenes, Fileto y Josías— y nueve en Galicia. Son Teodoro y Atanasio y Torcuato y los otros seis varones apostólicos. De ellos, siete acompañaron a Santiago a Jerusalén y trajeron su cuerpo a Galicia, mientras dos continuaban la evangelización en Galicia.

Este prólogo certifica que Compostela ha prescindido definitivamente de Calocero y los otros cuatro varones apostólicos compañeros de Teodoro y Atanasio. Efectivamente, el prólogo da por hecho que los otros siete, es decir, Torcuato y sus seis compañeros, después de que Santiago recibiese sepultura, fueron ordenados obispos en Roma por Pedro y por Pablo y fueron enviados a predicar a España, aceptando así la muy antigua versión, recordada por Gregorio VII, que los identificaba como discípulos de Pedro y Pablo. Naturalmente, de este modo Diego Gelmírez reconocía hacia 1135, como no podía ser de otro modo, que la iglesia hispánica era en origen romana, si bien este origen podía, y para el arzobispo debía, ser compatible con la predicación directa de otro apóstol.

El prólogo se apoya en la carta del papa León para identificar a Teodoro y Atanasio como los discípulos que descansaron junto a Santiago. En cambio, Torcuato y sus compañeros fueron finalmente enterrados donde señalaban los textos litúrgicos altomedievales. Torcuato ciertamente en Guadix, como sostiene el Libro IV.

Otro capítulo importante, incorporado ahora al Libro de Santiago, es la reinterpretación del sentido de las fiestas de Santiago y la institución de la fiesta de los milagros, a celebrar el 3 de octubre<sup>92</sup>. Los milagros eran la clave de la acción apostólica de Santiago, de ahí el interés en instituir tercera festividad. La fiesta del 30 de diciembre, que en 1080 conmemoraba la vocación apostólica, celebraba desde 1110 la vocación y la traslación. El largo camino recorrido desde 1080 se pone de manifiesto en este capítulo. A las fiestas se le quiere dar una justificación particular, en función del culto sepulcral compostelano. El martirio de Santiago ocurrió un 25 de marzo, como le fue revelado a un conocido del papa Calixto. La razón para celebrarlo el 25 de julio, fecha señalada por el martirologio atribuido a san Jerónimo, supuestamente ratificada por un papa Alejandro y, posteriormente,

---

<sup>91</sup> CC III, «Prólogo», Herbers / Santos Noia, p. 185.

<sup>92</sup> CC III, 3, Herbers / Santos Noia, p. 189-190.

por Beda el Venerable, es que el cuerpo de Santiago fue llevado de Iria a Compostela ese mismo día.

Justificada así la fiesta del 25 de julio, la del 30 de diciembre tiene también una fácil explicación: el traslado a Compostela se hizo el 25 de julio, pero la obra del sepulcro duró desde agosto a diciembre. El autor prosigue su argumento y acepta que «la fiesta de la traslación y elección» de Santiago fue instituida en el día 30 de diciembre por un famoso emperador hispano, Alfonso, porque «la traslación no era menos insigne que la muerte», y, en consecuencia, el Pseudo-Calixto la confirma.

Adviértase de que el fundamento de la fiesta del 30 de diciembre era en 1080 la vocación apostólica y en 1110 la vocación y traslación. Ahora, poco antes de 1140, la clave para ambas festividades es la traslación en sus diversas fases, que históricamente se habría completado un 30 de diciembre, una vez finalizada la construcción del sepulcro en Compostela. La vocación apostólica ha pasado a un segundo plano, en beneficio de la traslación, según lo ratifica el Pseudo-Calixto. La descripción de la pomposa procesión del 30 de diciembre, en la que participaba el venerable rey Alfonso, parece casar bien con Alfonso VI. Pero algún detalle sugiere que, aunque se aluda a Alfonso VI, no se excluye el protagonismo de Alfonso VII. Las mitras con las que se ataviaba parte del clero compostelano dependen de una concesión de Pascual II, datada en el último o el penúltimo año del reinado de Alfonso VI. En cualquier caso, se trata de ensalzar los símbolos imperiales, como «el admirable cetro de plata del imperio hispano» o la «espada de doble filo, que era llevada desnuda delante del rey», que el Pseudo-Turpín, a propósito de Carlomagno, nos recuerda que era un símbolo imperial. Ya fuese Alfonso VI o su nieto Alfonso VII, el «obispo» que delante de él marchaba dignamente solo puede ser Diego Gelmírez, puesto que en la procesión participaban también los setenta y dos canónigos.

Como acabamos de comprobar, es posible aislar en el actual Libro III la parte que había sido escrita hacia 1110 y los materiales añadidos poco antes de 1140. Lo mismo ocurre con el actual Libro II, en el que la colección de milagros de 1110 subsiste intacta, salvo en lo tocante a la masiva atribución de los milagros a la autoría de Calixto II. En efecto, el Libro de Santiago, tal como había quedado organizado por Diego Gelmírez en la Compostela de hacia 1110, es la base sobre la que se opera también en Compostela poco antes de 1140, para ultimar

esta especie de *Gesta Beati Jacobi*, atribuidos al papa Calixto II. La adición de un milagro datado en 1135 (II, 13), incompatible con la cronología del papa, es un indicio muy importante para datar la ampliación del *Liber*<sup>93</sup>.

Los cambios afectaron de lleno al actual Libro I. Otro de los grandes objetivos de Gelmírez a la altura de 1135 fue revisar la liturgia del 25 de julio y 30 de diciembre, cuyo alcance no se limitó a introducir la fiesta de san Josías del 26 de julio. Para las dos fiestas de Santiago se prepararon los textos del oficio divino y se compusieron unas misas, cuidadosamente elaboradas, adecuadas para un apóstol y mártir, que recogiesen la importancia del martirio y de la predicación en *Hispania*, para presentar la nueva liturgia como obra autorizada, en la medida en que se atribuía al papa Calixto II<sup>94</sup>. Como en el caso de la tesis de la predicación y del himno *O Dei Verbum*, empleado en el Pseudo-Turpín, a la altura de 1135 Diego Gelmírez estaba igualmente decidido a recuperar materiales de la liturgia propia de la festividad del 30 de diciembre, tal como se había celebrado antes de la introducción del rito romano hacia 1080. El nuevo oficio divino y el misal con nuevos textos atribuidos a la autoría de Calixto van acompañados de partituras y piezas atribuidas a otros autores contemporáneos. En las anáforas figuran antífonas tomadas de la *Passio magna*.

Al leccionario de 1109-1110 se le añadieron seis nuevas piezas, con las que este adquiere su forma actual. Fueron pensadas para introducir la nueva perspectiva compostelana de los años 1135-1139 en los días más importantes: cuatro como lecturas para el día 25 de julio, una pieza para la octava de la pasión, en el día 31 de julio, y la última para el 30 de diciembre. Pero no se eliminan del leccionario las piezas de 1080, ni las de 1109-1110. La acumulación de materiales para las lecturas de estos tres días se justifica porque son los únicos con nueve lecciones, frente a las tres de los restantes días.

El caso de la *Passio modica* y de la *Passio magna* es muy particular. La recuperación de estos antiguos textos y sus personajes en 1135-1139 sintoniza con las reflexiones contemporáneas sobre cuántos fueron los discípulos de Santiago,

---

<sup>93</sup> CC II, 13, Herbers / Santos Noia, p. 169.

<sup>94</sup> Adalbert Hämel (*Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo-Turpin*, München, 1959, p. 49-50) entiende que las misas proceden de los usos litúrgicos de Compostela. De hecho, la incorporación de la pasión de Santiago según la *Historia Eclesiástica* como lectura, de la que luego se nutre el oficio, supone una nueva etapa de la transformación del oficio romano propio de Santiago.

introducidas en el Libro III (CC III, 3), en los que se menciona a Josías, Hermógenes y Fileto. Hasta este momento la estructura del leccionario era clara y constante: el sermón siempre va precedido de la correspondiente perícopa de las Escrituras. Con las pasiones ocurre al revés. En ambos casos van precedidas de sendos prólogos, atribuidos al papa Calixto II. La *Passio modica* coincide con el relato de Eusebio de Cesarea<sup>95</sup>. El prólogo de la *Passio magna* refuta la opinión de quienes la tienen por apócrifa<sup>96</sup>. Su incorporación al leccionario está estrechamente relacionada con las preocupaciones de este momento, como por ejemplo la identificación de los discípulos de Santiago.

La atención a los discípulos pone en el punto central al mártir Josías, para el que se habilita una fiesta a celebrar el 26 de julio. Por lo demás, en el texto de la *Passio magna* se introducen ciertas interpolaciones, comprensibles desde la perspectiva compostelana de 1135-1139. Así, en la oración de Santiago se introduce la predicación en *Hispania* al poner en sus labios las siguientes palabras: «he sido testigo de tus milagros hasta en los pueblos de Occidente, entre los que padecí mucho por Ti, infamias, blasfemias, burlas y contiendas». Ocurre de nuevo al relatar el martirio: «la cabeza no cayó a tierra, sino que el santo apóstol, lleno de la virtud de Dios, la recogió en sus brazos elevados al cielo y así permaneció de rodillas y sosteniéndola entre ellos, hasta que llegó la noche y recogieron el cuerpo sus discípulos. Entre tanto, algunos, enviados por Herodes, intentaron arrancarle la cabeza, mas no pudieron, porque se les agarrotaban las manos sobre el preciosísimo cuerpo de Santiago». Esta interpolación está claramente enfocada a desautorizar el incipiente culto a la cabeza de Santiago el Mayor en Jerusalén.

Finalmente, como cabría esperar, se le incorpora también la *translatio*: sus discípulos «le encontraron, como hemos dicho, de rodillas y sosteniendo la cabeza con los brazos; colocaron su cuerpo y cabeza en un zurrón de piel de ciervo con preciosos aromas y le transportaron de Jerusalén a Galicia por el mar, acompañándolos un ángel del Señor, y le sepultaron donde se le venera hasta el día de hoy».

Los cuatro sermones, añadidos al leccionario hacia 1135-1139, presentan como rasgo común la carencia de la pertinente perícopa. Como hemos visto más arriba, los tres más antiguos remiten a la recepción del día 25 de julio y el giro

---

<sup>95</sup> CC I, 4, Herbers / Santos Noia, p. 27-28.

<sup>96</sup> CC I, 9, Herbers / Santos Noia, p. 59-64.

dado a la festividad del 30 de diciembre, con ocasión de la introducción de la liturgia romana en la catedral compostelana hacia 1080. Otros diez constituyen el armazón que sustenta el oficio propio de Santiago, puesto en pie por Gelmírez hacia 1110. En cambio, los cuatro sermones de ca. 1135-1139 juegan un papel claramente diferente. A ninguno de ellos le precede la pertinente perícopa bíblica. Ninguno fue concebido como explicación de un texto sagrado concreto, sino que los cuatro fueron escritos con la finalidad de introducir, en un leccionario de Santiago ya articulado, los nuevos y audaces puntos de vista, cuidadosamente evitados en los textos de las fases precedentes. Los cuatro fueron escritos *ad hoc*, como muy tarde entre 1135-1139. Se autorizan mediante la atribución a un papa: tres a Calixto II y uno a un papa León. Al modo de pequeños tratados, carentes de perícopas previas, gozan de una mayor libertad para incorporar al cuerpo del comentario cuantos pasajes de las Sagradas Escrituras parezcan más oportunos.

El *Celebritatis sacratissime*, propuesto como lectura para el día 25 de julio<sup>97</sup>, defiende la primacía de Santiago sobre el colegio apostólico, si bien concediendo que solo la tiene en el cielo, pues en la tierra le corresponde a Pedro. En consecuencia, en una línea que recuerda el estatuto de la iglesia de Santiago, según el concilio de Compostela presidido por Carlomagno, el Pseudo-Calixto manda que las fiestas de Santiago se celebren en toda la iglesia universal, no solo en las iglesias de Galicia: el 25 de julio con vigilia, ayuno y octava; y el 30 de diciembre se conmemorará su elección y traslado de Jerusalén a Galicia. Como corresponde a un sermón escrito en esta tercera fase, aparece la innovación de la tercera fiesta del 3 de octubre, dedicada a los milagros de Santiago, que se justifica también en la contemporánea ampliación del Libro III. El papa, en nombre de Dios «y del Apóstol», levanta cualquier posible entredicho puesto sobre cualquier iglesia, para que en ella se pueda celebrar el oficio divino con maitines y horas propias. Las tres fiestas de Santiago se celebrarán en toda la iglesia universal, del mismo modo que se festejan las de los apóstoles Pedro y Pablo.

El sermón *Spirituali igitur iocunditate*, propuesto como lectura para el 25 de julio<sup>98</sup>, no se limita a justificar la acción apostólica de Santiago mediante los milagros, como en 1109-1110, sino que introduce abiertamente la predicación

---

<sup>97</sup> CC I, 5, Herbers / Santos Noia, p. 29-33.

<sup>98</sup> CC I, 6, Herbers / Santos Noia, p. 34-41.

occidental, tema característico de las preocupaciones de la etapa 1135-1139. La innumerable cantidad de sus milagros la defiende el autor con un notable conocimiento de los tratados médicos. Afirma que la medicina divina, que administró Santiago, curó a enfermos de más de una treintena de enfermedades diferentes, mejor de lo que médicos famosos, como Hipócrates, Dioscórides, Galeno, Macro, Vindiciano, Sereno o Tuli, lo hubieran podido hacer con una docena de recetas concretas. Al leer estos párrafos, conviene recordar la presencia en Compostela del médico Roberto de Salerno, que acompañaba a Gelmírez en sus viajes. La predicación queda también expresamente defendida: «desde Jerusalén hasta Galicia divulgó el nombre del Señor»; «fue salvación hasta el extremo de la tierra, porque dio a conocer con su palabra hasta en las últimas islas del mar a Aquél que es su salvación en todo el mundo» y «desde Judea hasta el mar Mediterráneo u occidental propagó las doctrinas evangélicas».

El tercer sermón, *Exultemus in Domino*, está propuesto como lectura para la octava de la pasión, el 31 de julio<sup>99</sup>. Para autorizarlo, y al mismo tiempo disimular la composición en Compostela hacia 1135-1139, se atribuye a un papa León. Como en el Pseudo-Turpín, resuena en este sermón la teoría de las tres sedes<sup>100</sup>. El autor aplica a Santiago el Mayor la afirmación de san Pablo referida a Santiago el Menor: Pedro, Santiago y Juan fueron constituidos en príncipes y columnas de los demás. Su intención es subrayar la superioridad de Santiago: «es digno de alabanza S. Pedro, porque dejó sus bienes ante el llamamiento del Señor. Pero aún es mayor la alabanza que debemos a Santiago», porque Pedro «poco, o casi nada, dejó en comparación de Santiago».

También le aplica a Santiago el Mayor el pasaje de las Disposiciones de Clemente de Alejandría: «Pedro, Santiago y Juan, después de la Ascensión del Salvador, aunque a todos por Él hubieran sido antepuestos, sin embargo ninguno se apropia la gloria de serlo, sino que Santiago, a quien llamaban el Justo, fue nombrado Obispo de los Apóstoles». Con estos argumentos el Pseudo-León cree haber justificado que Santiago fue antepuesto a san Pedro.

<sup>99</sup> CC I, 15, Herbers / Santos Noia, p. 78-82.

<sup>100</sup> La trascendencia de esta teoría la puso de manifiesto Klaus Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der «Liber Sancti Jacobi»*. *Studien zum Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, (Historische Forschungen 7), Wiesbaden, 1984, p. 72-81.

Si en el concilio de Santiago Carlomagno había invocado el himno *O Dei verbum*, aquí menciona el himno un supuesto papa León con idéntica finalidad: fundamentar la primacía hispánica de la sede compostelana. En efecto, la petición de María Salomé de una sede especial para su hijo encuentra respuesta, porque Santiago fue trasladado después de su martirio «por sus discípulos a España y en la extremidad de Galicia, que ahora se llama Compostela, fue honoríficamente sepultado, no solo para regir con su patrocinio a los españoles que le habían tocado en suerte, sino para confortarlos con el tesoro de su cuerpo». España se apoyó en otro tiempo en las columnas de Hércules, pero ahora se apoya en «la firmísima columna de Santiago». Primero el papa León I, después el emperador Carlomagno, pero siempre en un Libro de Santiago gelmiriano: «Compostellana ecclesia, columna iustitie et ecclesiastica atque seculari potentia magis suffulta».

En el *Exultemus in Domino* no faltan otros motivos, característicos del momento en que se incorpora a la compilación, que, puestos bajo la autoría de un papa León, le daban al culto de Santiago una antigüedad insólita. Es el caso de la peregrinación al sepulcro de Santiago desde todas las partes del mundo o los asaltos a los peregrinos y las estafas en los albergues.

El cuarto sermón, el *Veneranda dies*, está previsto como lectura para el 30 de diciembre<sup>101</sup>. Se trata de una de las piezas más interesantes y completas, un verdadero tratado centrado en la peregrinación y su espiritualidad hacia 1135-1139. En este sentido refleja preocupaciones muy similares a las que afloran en el Libro V. Con profundidad, originalidad y conocimiento directo de la peregrinación aborda diversos motivos: vocación y traslación; Libro de Santiago; virtud apostólica mediante la predicación y los milagros desde el sepulcro; coros de peregrinos procedentes de más de setenta pueblos y naciones, reunidos devotamente durante las fiestas de Santiago en la basílica compostelana como el fruto de la obra apostólica de Santiago; diversidad de dones concedidos a los occidentales por la peregrinación y a los orientales mediante los milagros; el camino ascético del peregrino, el báculo, el morral y la concha; modelos de peregrinos a imitar desde Adán a Cristo y los apóstoles; denuncia de abusos y fraudes a peregrinos y exhortación a los responsables: mesoneros, albergueros, estafadores, falsos penitenciaros, enfermos fingidos, vendedoras de velas y de alimentos, cambiadores,

---

<sup>101</sup> CC I, 17, Herbers / Santos Noia, p. 85-104.

especieros, médicos, negociantes de paños y pieles, cobradores de portazgos; la dicha de Galicia es el tesoro del sepulcro de Santiago; Santiago, custodio del alma y abogado universal en el día de la muerte; invocación a Santiago para que ore por la salvación de sus peregrinos, «que hacen el camino desde la Dacia y desde la Etiopía».

Respecto a la fecha de composición, los abusos descritos con tanto realismo en el *Veneranda Dies* son un indicio complementario sobre su cronología. Para atajar los desmanes cometidos en Compostela en la venta del vino, la sidra, la carne, el pescado, el pan, la cera, las especias, las herraduras, el calzado, los cueros, las pieles por parte de taberneros, carniceros, pescaderos, panaderas, albergueros, monederos, cambiadores, herreros o zapateros, tanto con los ciudadanos, como con los forasteros, los canónigos, jueces y ciudadanos de Compostela, con autorización de Alfonso VII y del arzobispo Gelmírez, aprobaron en 1133 un decreto en el que se establecen normas de venta, precios máximos y veedores designados por el concejo<sup>102</sup>.

Los numerosos puntos de contacto del *Veneranda dies* con el Libro V ratifican cuanto sabemos sobre la ampliación del Libro de Santiago hacia 1135-1139. El autor del *Veneranda dies* da por hecho que ya existía un Libro de Santiago, que es el que estimamos ultimado hacia 1110. Rechaza un largo catálogo de fábulas que se decían o se habían escrito sobre Santiago y prohíbe que nadie se atreva a escribir algo, a no ser lo auténtico «que se contiene en el códice llamado *Jacobus*. Pues éste contiene lo necesario para leer, o cantar en las fiestas de Santiago, lo cual está sacado de libros auténticos, como consta en él». Por un momento el autor nos desvela que su sermón aún no figura en ese Libro de Santiago, cuyo contenido y finalidad nos describe con exactitud. Pero, al mismo tiempo, el Pseudo-Calixto afirma en el sermón que se está procediendo a ampliar el *Libro*, con el mismo criterio de evitar los errores: «estamos investigando sus gloriosas gestas».

A propósito de las fábulas rechazadas, tiene gran interés la atención prestada al *Petronum*. Se censura tanto a quienes afirman que Santiago, cumpliendo el mandato de Cristo, vino a predicar a Galicia sentado sobre un *Petronum*, en medio de las olas del mar, sin barca alguna, y que un pedazo del mismo peñasco quedó en Jafa, como a quienes sostienen que este peñasco lo trajeron en la nave

---

<sup>102</sup> HC III, 33, ed. Falque, p. 472-475.

con el cuerpo muerto. Para el Pseudo-Calixto ambas versiones son falsas, porque ha examinado personalmente el peñasco en Padrón y pudo comprobar que es piedra del país. En cambio, acepta dos tradiciones: al desembarcar los discípulos el cuerpo del Apóstol en el puerto de Iria lo colocaron sobre él y sobre él se celebró devotamente la Eucaristía.

Por las mismas fechas Diego Gelmírez mostraba parejo interés por el *Petronum*. En 1134, el arzobispo completaba una completa reconstrucción de la iglesia de Santiago del Padrón, según la inscripción de la era 1171 o 1172, que se conserva en el muro meridional de la iglesia actual<sup>103</sup>. Se trata de un hecho realmente extraordinario, puesto que, entre 1101 y 1109, Gelmírez ya había reedificado «desde los cimientos hasta el techo la iglesia de Santiago de Padrón con ayuda de un presbítero de buena memoria llamado Pelayo»<sup>104</sup>.

El templo había sido fundado por el obispo Gundesindo a principios del siglo X, en el lugar donde se creía que había sido depositado el cuerpo sin vida de Santiago<sup>105</sup>. Solo con la fábrica de 1134 adquirió la iglesita cierta prestancia, que nunca había tenido, como demuestra el relato del tercer autor de la *Historia Compostellana*: «la iglesita pequeña y pobrísima levantada a orillas del Sar, donde había sido colocado el cuerpo del glorioso Apóstol Santiago, cuando lo sacaron de la nave», fue sustituida por otra de «tres ábsides, para construir y colocar allí con afecto de santa devoción tres altares: el de en medio en honor del gloriosísimo apóstol Santiago, cuyo cuerpo se había hospedado en aquel sitio, y los otros dos de los lados, uno en honor de su madre santa María y el otro en honor de su hermano san Juan apóstol y Evangelista»<sup>106</sup>. La elección de los titulares de los altares refleja, una vez más, la importancia que para Compostela tiene hacia 1135-1139 el pasaje evangélico que fundamenta la teoría de las tres sedes, columnas de la Iglesia.

<sup>103</sup> Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M. Iglesia*, I, 1898, p. 231: «D(idacus) · C(om)P(ostellane) · ECC(lessi)E · PRIMUS · A(rchiepiscopus) / IN · ERA · I · C<sup>a</sup> · LX<sup>ax</sup> · I<sup>a</sup>».

<sup>104</sup> En la sección redactada por Munio Alfonso, HC I, 22, Falque, p. 50-51. Lo corrobora el maestro Giraldo, HC I, 100.1, p. 164: «edificó el obispo varias iglesias, a saber: la de Santiago de Padrón».

<sup>105</sup> López Alsina, *La ciudad...*, p. 189-190.

<sup>106</sup> HC III, 36.3, Falque, p. 484-485. Cf. Fernando López Alsina, «De Santa Eulalia de Iria Flavia a Santiago de Padrón: la transformación medieval», en *Escritos dedicados a José María Fernández Catón*, coord. Manuel C. Díaz y Díaz, León, 2004, II, p. 819-868.

Diego Gelmírez mostraba ahora la nueva relevancia que había adquirido el *Petronum*, que en 1134, como hoy, era un ara romana dedicada a Júpiter, colocada bajo el altar principal de la iglesia. Con razón interpretaba el autor del *Veneranda dies* que se había utilizado como ara.

Como ha sugerido Serafín Moralejo, el *Petronum*, cátedra de Santiago en su misión apostólica, tenía un componente relevante para la iglesia hispánica, que se asentaba así sobre su propia y específica piedra angular. Sin embargo, la misión hispánica y la primacía ya han sido recuperadas en esta fase de ca. 1135-1139. No es tanto esa interpretación la que rechaza el *Veneranda dies*, cuanto la relación de Santiago con Jerusalén que en ella subyace. El *Petronum* está íntegro en Galicia y ningún fragmento podía haber quedado en Jafa.

Una vez más vuelve a preocupar en Compostela la cabeza de Santiago el Mayor. Una de las interpolaciones, incorporadas ahora a la *Passio magna*, va precisamente en esa dirección. Por primera vez aflora el motivo de que la cabeza de Santiago quedó sujeta entre sus brazos. Munio Alfonso, el primer autor de la *Historia Compostellana*, había añadido hacia 1110 que el cuerpo había sido trasladado «cum capite». No obstante, en 1124 el segundo autor, el maestro Giraldo, narra cómo Gelmírez adquirió la cabeza de Santiago y relata la entrada triunfal, verdadero «adventus», de la reliquia en la ciudad en 1117, hecho del que Giraldo fue testigo ocular. Y, sin embargo, la interpolación de la *Passio magna* recalca el matiz señalado, porque pretende desmentir cualquier posibilidad de que la cabeza se hallase todavía en Jerusalén, precisamente cuando se insiste en negar que una parte del *Petronum* pudiese estar en Jafa.

La coherencia de esta ampliación del leccionario compostelano, mediante la adición de seis nuevas piezas, hecha hacia 1135-1139, se pone también de manifiesto por el hecho de que los nuevos textos se incorporan como material de lectura obligatoria justo para aquellos mismos días que una de estas seis piezas, el sermón *Celebritatis sacratissime*, manda que se celebren en todas las iglesias de la cristiandad.

Hacia 1135-1139 este mandato universal iba especialmente dirigido a Jerusalén. Uno de los principales objetivos de la compilación de 1135-1139 es deslegitimar desde Compostela la nueva veneración al apóstol Santiago el Mayor, surgida en la ciudad de Jerusalén.

Poco antes de la primera cruzada, tuvo lugar en Jerusalén la *inventio* milagrosa de la cabeza de Santiago el Mayor, precisamente en el lugar que se presentaba como el escenario del martirio del Apóstol. El culto en Jerusalén a la parte más noble del cuerpo de Santiago se hizo más popular a raíz de la primera cruzada y, lógicamente, preocupó en Compostela. Cruzados y peregrinos occidentales, como Mauricio de Coimbra, conocieron directamente este nuevo culto y entre ellos, o por medio de ellos, empezaron a circular diversas «fábulas», cuando no reliquias, que acabaron por llegar a Occidente. En Santiago estos relatos se conocieron mucho antes de que los peregrinos y cruzados de la segunda mitad del siglo XII empiecen a documentarlas en sus escritos. Téngase en cuenta que en Compostela existía desde el siglo XI una iglesia dedicada al Santo Sepulcro<sup>107</sup>.

Según el relato de un clérigo alemán, Juan de Würzburg, que viajó a Palestina hacia 1165, en el lugar del martirio de Santiago, es decir, en el oratorio de los armenios, se veneraba la cabeza del Apóstol. Allí fue informado el peregrino de que el cuerpo de Santiago el Mayor «discipuli sui in Joppe navi impositum in Galiciam detulerunt», pero «capite suo in Palestina remanente». Y añade: «eadem testa adhuc in eadem ecclesia peregrinis advenientibus ostenditur»<sup>108</sup>.

Un relato anónimo, escrito hacia 1180, recoge las noticias sobre el «Petronum» de Galicia y el *Petronum* de Jafa, escenario ya de frecuentes milagros<sup>109</sup>.

La misma coherencia que presenta el conjunto de materiales añadidos hacia 1135-1139 como lecturas se aprecia también entre el *Veneranda dies* y el Libro V, no solo por la atención prestada al camino, a los peregrinos, a la cultura y a la espiritualidad de la peregrinación, sino también en ciertos puntos de contacto,

<sup>107</sup> HC I, 15.5, Falque, p. 36. La iglesia cambió de advocación al recibir el cuerpo de la mártir Susana en 1103.

<sup>108</sup> Titus Tobler, *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII, IX, XII et XV*, Leipzig, 1874, p. 108-192, concretamente, 161.

<sup>109</sup> Véase el *De locis sanctis et populis et bestiis in Palaestina vitam degentibus* VI.2, según Sabino de Sandoli, *Itinera Hierosolymitana cruce signatorum (saec XII-XIII): textus latini cum versione italica*, III, [Jerusalén] 1988, p. 29 y 42: «Nunc autem tacendum non est inter cetera miracula, quod apud Jopen in litore maris lapis est quidam, ad quem maxima multitudo et infinitas piscium more peregrinantium in estate conveniunt qui salve vocatur, habentes lineas ex longo super dorsum croceas et deosculantem lapidem, quasi sanctuarium aliquod cito recedunt. Piscatores illius terre referunt, quod cum Dominus preciperet beato Jacobo, ut in Galitiam iret, respondit beatus Jacobus: Cum lapis iste uenerit mecum, et ego ueniam; et tunc lapis diuisus est per medium et medietas delata est in Galiticiam, vbi hodie a peregrinis uisitatur et dicitur peccerius S. Jacobi; et alia medietas ibi remansit». Creemos que donde se lee «peccerius S. Jacobi» ha de interpretarse «Patronum S. Jacobi».

característicos de una misma fase redaccional. Detalles como la impiedad atribuida a los navarros, las referencias a los cobradores de portazgos en Ostabat, San Juan y San Miguel del Pie del Puerto de Cize y a ciertos santuarios de peregrinación se abordan tanto en el *Veneranda dies* como en el Libro v.

### Después de Gelmírez: el destino del Libro de Santiago

Al final de la década de 1130, siempre después de la coronación imperial de Alfonso VII en 1135 y en pleno pontificado de Inocencio II (1130-1143), culminaba la ampliación del Libro de Santiago. El nuevo *Liber* puede entenderse como una especie de *Gesta Beati Jacobi*, complementaria de la que el propio Gelmírez promovía en paralelo como *Gesta episcopi et archiepiscopi compostellani*. La obra se dio por formalmente concluida y, en consecuencia, se confeccionaron las piezas inicial y final, en las que se desarrollan las ficciones sobre la autoría y la génesis del libro.

La primera pieza justifica el nombre oficial de la compilación. La obra se bautiza por la materia que trata y, por ello, el libro se llama *Iacobus*<sup>110</sup>. La epístola introductoria, atribuida al papa Calixto II, acredita la autoría pontificia y el acopio de materiales durante catorce años<sup>111</sup>. Hay que reconocer que parecía plausible que Guido de Vienne se hubiese interesado por el culto a Santiago desde que su hermano Raimundo fuese nombrado conde de Galicia. Había estado en el reino de León tras la muerte de Raimundo para defender los derechos de su joven sobrino, el futuro Alfonso VII, y mantuvo estrechas relaciones con Gelmírez, que había bautizado y ungido rey al niño que se educaba en Galicia. En el colofón el autor explica que escribió el libro en siete lugares —Roma, Jerusalén, la Galia, Italia, Alemania, Frisia y, principalmente (*precipue*), Cluny—<sup>112</sup>. Según la epístola, Calixto II sometió el libro al juicio de la comunidad de Cluny, del patriarca Guillermo de Jerusalén y del arzobispo Diego de Compostela, para que lo corrigiesen, si lo estimaban necesario, por ser los varones más excelentes en dignidad y honor. Como Gelmírez aspiraba a que Roma le reconociese el estatuto de patriar-

<sup>110</sup> Herbers / Santos Noia, p. 7: «Ex re signatur, Iacobus liber iste uocatur».

<sup>111</sup> Id., p. 7-8.

<sup>112</sup> Id., p. 258.

ca de Occidente, nada más lógico desde el punto de vista compostelano que el papa consultase con el patriarca latino de Jerusalén, instituido por Roma tras la primera cruzada, y con el arzobispo de Santiago. Una vez hecha esta consulta, el colofón nos dice que la iglesia romana fue la primera en recibir el libro, lo que resulta normal puesto que el libro había de leerse a lo largo del año litúrgico en todas las iglesias.

La autoría, la duración de la empresa, los lugares donde se escribió y la entrega a la curia romana forman parte de la misma ficción: presentar a la iglesia de sepulcral del apóstol Santiago como *columna iustitie et ecclesiastica atque seculari potentia magis suffulta* y ocultar que ha sido elaborado en Santiago, por inspiración del arzobispo Gelmírez, canciller y capellán del emperador Alfonso VII. El estatuto que merece la sede apostólica compostelana se lo ha concedido el emperador Carlomagno, pero lo ha ratificado la autoridad pontificia de Calixto II. El Libro de Santiago, atribuido al papa Calixto, pero ultimado en Compostela en los últimos años de la cuarta década del siglo XII, recoge los puntos de vista y el arsenal de argumentos que el arzobispo Gelmírez estaba dispuesto a utilizar para alcanzar de Inocencio II, el quinto papa al que enviaba legados, la concesión del patriarcado de Occidente. Gelmírez murió en marzo de 1140, tres años antes que Inocencio II, sin haber alcanzado su objetivo.

Al igual que otras empresas institucionales iniciadas o promovidas por Diego Gelmírez, como el *Tumbo A*, la *Historia Compostellana*, la fábrica de la iglesia románica, también el Libro de Santiago fue objeto de posteriores modificaciones que pretendían perfeccionarlo.

No existe un manuscrito que refleje única y exclusivamente el estado original del Códice Calixtino, tal como quedó ultimado en los últimos años de la vida de Gelmírez. El ejemplar que posee la Catedral de Santiago es una copia posterior<sup>113</sup>, en la que se advierte alguna novedad, ajena a la compilación original. Tres de ellas

---

<sup>113</sup> Díaz y Díaz, *El Códice*, p. 314: «cuando se decidió copiar la copia que poseemos ya existía un modelo, bien estructurado y limpio. La existencia de tal manuscrito modelo queda firmemente establecida por la corrección general del ejemplar presente, por la disposición y elaboración de algunos elementos decorativos y la presencia en el Códice de capitulaciones, no organizadas en el mismo, sino ya en ejemplar anterior, donde se habían confeccionado después de efectuada la preparación, ordenación y disposición de los textos».

merecen aquí nuestra atención, porque constituyen otros tantos indicios acerca de la fecha en que se pudo haber efectuado la copia conservada.

La primera innovación llevada a cabo en Compostela respecto al *Liber* de Gelmírez es la carta del papa Inocencio II<sup>114</sup> y el milagro relatado del año 1139, escrito por Alberico. Según la ficción del colofón del libro de Calixto II, el códice había sido entregado a la iglesia romana. En algún momento pareció oportuno completar la ficción y dar cuenta de la forma en que el Códice Calixtino había llegado a la catedral compostelana. Según esta carta pontificia, un ejemplar de aquel códice, compuesto «primeramente» por el papa Calixto, fue donado a Santiago de Galicia por Aimerico Picaud y sus compañeros. Lógicamente la ficción sugiere que, a partir del ejemplar romano que poseía Inocencio II, se hizo la copia, de bellísima ejecución, que la carta papal afirma que iba a ser llevada a Compostela. El papa confirma la veracidad del libro, que es ajeno a toda malicia herética y apócrifa y que debe ser tenido por un códice eclesiástico auténtico y estimable.

Al igual que la atribución del *Liber* a Calixto II no se hizo hasta unos quince años después de la muerte del papa, tampoco parece posible que se haya inventado esta carta en vida de Inocencio II (1130-1143). Por tanto, la carta se ha fraguado en la misma Compostela, como muy pronto durante el arzobispado de Pedro Helías (1143-1149), etapa en la que, con toda probabilidad, se escribe la tercera y última parte de la *Historia Compostellana*, que relataba los hechos de Diego Gelmírez entre los años 1124 y 1140, y que describe los últimos esfuerzos del arzobispo por obtener de Inocencio II el estatuto patriarcal. De alguna manera, para la Iglesia de Santiago la falsa bula de Inocencio II contenida en el *Liber* viene a reemplazar la auténtica que nunca llegó.

Nótese que, en último término, la carta de Inocencio II viene a ser el certificado papal de la autenticidad de un nuevo ejemplar del *Liber*, lo que, al mismo tiempo, legitima cualquier innovación que se haya querido introducir respecto al supuesto modelo romano de Calixto II, que servía de modelo a la copia. Es decir, la ficción de la carta pontificia permite que con facilidad se puedan introducir en el contenido del *Liber* de Diego Gelmírez los elementos necesarios para dar credibilidad a la falsa llegada del libro a Santiago.

---

<sup>114</sup> cc f. 221, Herbers / Santos Noía, p. 268.

Con toda intención, la carta papal relaciona a los portadores con el Poitou y con Santa María Magdalena de Vézelay. Como el Libro v describía con mayor detalle la vía turonense, que pasa por el Poitou, y en ciertos pasajes se refería a hechos y circunstancias posteriores al papa Calixto II, resultaba así perfectamente lógico que esos pasajes del Libro v se debiesen a la pluma del poitevino Aimerico. Para ello solo había que introducir en las rúbricas de algunos capítulos del Libro v la autoría de Aimerico, como es el caso de los capítulos 5 y 9.

El milagro escrito por Alberico, abad de Vézelay, obispo de Ostia y legado pontificio, forma parte del mismo artificio. Con toda intención, se data en el año 1139, con el complemento sincrónico del reinado de Luis rey de los francos y «el pontificado de Inocencio II»<sup>115</sup>. La autoría por un abad de Vézelay hace verosímil que Aimerico haya podido tener acceso al mismo. La condición de legado pontificio, en tiempos de Inocencio II, le da al milagro una autoridad similar a la que recibe la copia del *Liber* a través de la carta pontificia. La conexión con el artificio de la epístola papal queda subrayada todavía más por otro recurso: el legado Alberico, obispo de Ostia, es el último de los ocho confirmantes de la carta papal. En realidad, mediante tales procedimientos la sede compostelana pretende presentar esta versión ampliada, ligeramente retocada respecto al *Liber* de Gelmírez, como la única realmente existente en Compostela, que acabaría por reemplazar al *Liber* original. La inclusión de las dos piezas, carta papal y milagro, tenían como finalidad hacer verosímil que la copia de bellísima ejecución ya había sido entregada en Compostela en vida del arzobispo Gelmírez, que había muerto en 1140. Desde ahora el *Liber* compostelano conserva su estructura, que se inicia con la epístola introductoria y finaliza con el colofón, pero tras el colofón se copian la carta de Inocencio II y del milagro de 1139.

La nueva versión del *Liber*, en la que Aimerico comparte autoría con Calixto II, resuelve también el grave problema que para la credibilidad de la autoría exclusiva de Calixto II planteaban la datación del milagro del año 1135 y las precisiones cronológicas relativas al comienzo de la catedral románica, primero mediante una referencia absoluta, por lo demás errónea, que lo sitúa en el año 1078<sup>116</sup> y, en segundo lugar, indirectamente mediante el tiempo transcurrido

---

<sup>115</sup> Herbers / Santos Noia, p. 268.

<sup>116</sup> CC v, IX, Herbers / Santos Noia, p. 256.

desde la colocación de la primera piedra hasta la muerte de tres reyes: cincuenta y nueve años para Alfonso I de Aragón (m. 1134), sesenta y dos para Enrique I de Inglaterra (m. 1135) y sesenta y tres para Luis VI de Francia (m. 1137). Una supuesta intervención de Aimerico en el texto del *Liber*, llevada a cabo en tiempos del papa Inocencio II, solventaba estas dificultades.

Una segunda innovación en el texto del *Liber*, introducida al mismo tiempo que la carta de Inocencio II y el milagro relatado por Alberico, se refiere a la conclusión de la obra de la catedral. El *Liber*, ultimado en los años finales del arzobispado de Gelmírez, cuando no podía dar por acabada la construcción de obra románica, entonces todavía en curso. Semejante acontecimiento no habría dejado de relatarse en la *Historia Compostellana*. De hecho, en el curso de la detallada descripción de la iglesia, como no podía ser menos, el *Liber* afirma explícitamente que de todo lo que se ha descrito parte está completamente terminado y parte por terminar<sup>117</sup>.

Cuando en Compostela se lleva a cabo esta revisión del *Liber*, una vez muerto Gelmírez, ya había finalizado la obra de la catedral y se había concluido su cierre occidental. Por eso en la rúbrica que daba cuenta del inicio de las obras «De lapidibus ecclesie et de primordio (et fine) operis eius» se intercalan las dos palabras entre paréntesis y en el texto referente a la colocación de la primera piedra se añade la siguiente frase relativa a la colocación de la última: «et ab anno quo primus lapis in fundamento eius ponitur, usque ad illum quo ultimus mittitur XLIII anni habentur». La fecha *ante quem* se puede dar por finalizada la catedral románica, y por tanto la intervención en el *Liber* de Gelmírez, es el año 1168, data de la concesión de Fernando II al maestro Mateo.

Como hemos visto, esta adición no se limita a alterar las rúbricas, sino que modifica el texto, lo que abre la posibilidad de que haya habido otras intervenciones puntuales en otros lugares de la obra, problema interesante acerca de su nivelación final. En cualquier caso, la falsa noticia, al situar la colocación de la última piedra dentro del arzobispado de Gelmírez —poco importa que realmente se quiera datar cuarenta y cuatro años después de 1078, es decir, en 1124—, una

---

<sup>117</sup> CC V, IX, Herbers / Santos Noia, p. 254: «sed ex his que diximus alia sunt iam omnino adimpleta, aliaque adimplenda».

vez más demuestra la voluntad de ocultar todo lo posible que la manipulación del texto es posterior a Gelmírez.

La tercera de las innovaciones realizadas en Santiago sobre el *Liber* de Gelmírez es la adición de un complemento con himnos y música, constituido por el cuaternión 27 y correspondiente a los folios 212-219. Como explica Díaz y Díaz, el cuaderno se preparó completo, al mismo tiempo que los cuadernos precedentes, aun sabiendo que el texto a copiar del original solo ocuparía dos folios más. Como no se habría planeado dejar en blanco seis folios, «resulta obvio concluir que, en el momento de la confección del cuaderno, ya se contaba con el Complemento al que irían destinados»<sup>118</sup>. La novedad musical de estas piezas consiste en el canto a dos voces, frente a las composiciones musicales del Libro I en canto «gregoriano» monódico con los neumas escritos sobre una pauta de cuatro líneas. Como advirtió López-Calo, el escriba que copia aquí la música monódica del libro primero es el mismo que copió la polifonía del complemento<sup>119</sup>. Es más, después de haber transcrito la polifonía en el complemento, se «actualizaron» dos piezas musicales del Libro I para convertirlas en polifónicas. Al parecer, el estilo musical de la polifonía del complemento, que lo aproxima a las corrientes musicales parisinas, no debe ser anterior a 1175, lo que podría constituir un indicio valioso para datar la copia y, por tanto, la fecha de ejecución del ejemplar compostelano del *Calixtino*.

Conviene subrayar que esta segunda intervención en el *Liber* de Gelmírez se atiene al mismo principio que la primera, realizada antes del año 1168, con resultados idénticos. No es casualidad que la última pieza musical del complemento, el himno *Ad honorem Regis summi*, sea atribuido a Aimerico Picaud, presbítero de Parthenay<sup>120</sup>. Con esta atribución, se puede seguir manteniendo tanto la ficción de su coautoría con el papa Calixto II, como la cronología de la intervención en el pontificado de Inocencio II y en vida de Gelmírez. Es decir, también en este caso se pretende hacer creer al lector que el libro que tiene entre las manos es el que se trajo a Compostela en vida de Gelmírez. Reforzando la ficción, las dos primeras piezas que figuran en el apéndice que sigue al complemento son precisamente la

<sup>118</sup> Id., p. 154.

<sup>119</sup> José López-Calo, *La música en la Catedral de Santiago*, vol. v: *La Edad Media*, La Coruña, 1994, p. 90.

<sup>120</sup> Actualmente incompleto por pérdida del f. 220. Véase el estudio de López-Calo, *La música*, p. 97-101.

carta de Inocencio II y el milagro narrado por Alberico. Las dos primeras intervenciones, operadas en Compostela sobre el *Liber* de Gelmírez tras la muerte del arzobispo, pretenden ocultar la fecha en que se realizaron para hacer creer que el códice así ampliado se había ultimado en vida del arzobispo. Tal era el respeto a su memoria.

Esta segunda intervención, cuyo resultado es el códice actualmente conservado en la Catedral de Santiago, tuvo que realizarse después de la primera. No se puede descartar que la segunda intervención pueda ser anterior a 1173, fecha de la copia de Arnaldo del Monte. López-Calo sospecha que Arnaldo llegó a saber de la existencia del *Liber* a través de la música que oyó ejecutar en la catedral compostelana. Como su copia no refleja el conocimiento de la ampliación polifónica, el año 1173 sería en una data *post quem* para la elaboración del ejemplar compostelano del *Calixtino*.

A modo de conclusión, creo que han quedado suficientemente expuestas las razones por las cuales el Códice Calixtino es una obra netamente compostelana, por su génesis, sus planteamientos y sus objetivos finales, que coinciden plenamente con la dinámica de las relaciones de Santiago con la curia romana durante la primera mitad del siglo XII. También se comprenden los motivos por los cuales se recurrió a la ficción de presentarlo como una obra ajena a la sede jacobea. En la Compostela inmediatamente posterior a Diego Gelmírez, siempre se consideró al arzobispo como su responsable último. El eclesiástico, que por su cargo de canciller y capellán regio más podía influir en las decisiones del emperador Alfonso VII y que aspiraba a obtener de Inocencio II el estatuto patriarcal para su sede, expone ampliamente en el *Liber* la epopeya de la acción apostólica de Santiago el Mayor, tanto mediante su predicación en España, como mediante los milagros operados desde su sepulcro y la atracción universal de los peregrinos. Según el pensamiento de Gelmírez a la altura de 1135-1140, el estatuto patriarcal de Occidente, que le corresponde como sede apostólica, una vez que se ha constituido el Patriarcado latino en Jerusalén, solo se puede alcanzar mediante el respaldo de las autoridades regia y pontificia. La Iglesia de Santiago reformulaba, una vez más, el concepto de su apostolicidad, recuperando audazmente la idea de la predicación de Santiago en Hispania, ahora en el seno de las sedes episcopales de un imperio como el de Alfonso VII, que desde 1135 se extendía desde el Ródano hasta el Padrón de Galicia, el territorio por el que transitaban los peregrinos y los

caminos jacobeos. Los clérigos compostelanos sabían muy bien cual era el valor del *Calixtino*, como lo resumía el autor de la nota marginal del f. 200: «erubescant igitur toletani qui superbiuntur corpus beati iacobi zebedei apostoli penes se retinere cum per testimonium summi pontificis calixti pateat compostelle in gallecia quiescere in propria basilica»<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> Según la transcripción de Díaz y Díaz (*El Códice*, p. 258, n. 39) a cuyo estudio tanto debe este trabajo.

**NAS ORIXES DA LÍRICA  
TROBADORESCA  
GALEGO-PORTUGUESA**

**Henrique Monteagudo**

Instituto da Lingua Galega/

Universidade de Santiago de Compostela



## 1. ADRO: ALGUNHAS PRECISIÓNS IMPRESCINDIBLES

A primeira vista, pode resultar sorprendente atopar un texto sobre as orixes da lírica trobadoresca galego-portuguesa nun volume de estudos debuzados sobre «O século de Diego Xelmírez». Conforme o saber convencional, aquel fenómeno cultural desenvolveuse fundamentalmente ao longo do século XIII e primeiras décadas do XIV, e todo o máis poden citarse moi escasos precedentes illados dalgún texto composto nos últimos anos do século XII<sup>1</sup>. Non obstante, a partir do labor desenvolvido en primeiro lugar polos estudiosos portugueses António Resende de Oliveira e José Carlos Ribeiro Miranda, e máis recentemente por dous investigadores galegos, José Antonio Souto Cabo e mais quen subscribe estas liñas, os nosos coñecementos sobre a personalidade histórica dos trobadores máis antigos incrementáronse de xeito considerable, abrindo novas perspectivas para unha mellor comprensión dos primordios da lírica trobadoresca galego-portuguesa<sup>2</sup>.

Entre as novidades máis relevantes que nos traen os novos achados e as hipóteses que neles se apoian é, precisamente, que dunha banda temos bos argumentos para retrotraer polo menos un cuarto de século (isto é, ata ca. 1175) as manifestacións preliminares do fenómeno, e doutra banda, que no seu florecemento a nobreza galega gozou dun protagonismo dificilmente ocultable. Precisamente, no presente contributo imos defender que os inicios da tradición trobadoresca deben datarse nas últimas décadas do século XII, e que o núcleo impulsor da

---

<sup>1</sup> En concreto, o sirventés satírico «Ora faz os'el senhor de Navarra» do trobador portugués Johan Soarez de Pavia, probablemente composto en 1196. Sobre o texto e o contexto da cantiga véxase Miranda 2004, 15-57.

<sup>2</sup> Xa entregado este traballo para a súa publicación, chega ás nosas mans por xentileza do seu autor a obra do profesor José António Souto Cabo *Os cavaleiros que fizeram as cantigas* (Niteroi/RJ, 2012). Ese espléndido traballo, que pon o ramo a unha intensa laboura de pesquisa de moitos anos e será referencia obrigada no futuro, trata en profundidade e por extenso o asunto que aquí tocamos de xeito sumario. Obviamente, no presente contributo tivemos moi presentes os avances desa magna empresa que foron publicados previamente en artigos (que nalgún caso puidemos consultar en versión pre-publicada, grazas á xenerosidade do noso colega), oportunamente citados na bibliografía. Pola contra, non nos foi posible levar conta do libro, fose para ampliar, corrixir ou matizar puntos aquí tocados, fose para expresar reparos, discrepancias ou matizacións ao que nel se afirma. En todo caso, malia traballarmos de xeito independente, agás diverxencias puntuais, as hipóteses de partida, a abordaxe do tema, a metodoloxía e as conclusións fundamentais de ambos son no esencial coincidentes.

implantación comezou a callar arredor de 1200, de maneira que a «primeira xeración» trobou entre esas datas e 1225ca. Ambos os feitos dan plena lexitimidade á consideración das orixes da lírica trobadoresca galego-portuguesa no marco do «século de Diego Xelmírez», aquel grande século XII en que Galicia, chea de pulo, adquiriu o seu feitío de país en aspectos fundamentais, desde a ordenación do territorio á cultura.

Como ensinou Ferdinand Braudel, a historia é un entretocado de diversos *tempos*: os *tempos* da cultura, da lingua, da literatura non necesariamente cadran (de feito, adoito non cadran) co *tempo* da política, do mesmo xeito que os tempos duns grupos sociais non necesariamente cadran cos dos outros. Así, non hai dúbida de que a finais do século XII e desde logo a mediados do seguinte (momento de plenitude da lírica trobadoresca), o perfil político da vella *Gallaecia Magna*, esgazada en dúas metades pola fronteira entre dous reinos, a meridional (a *Galecia* Bracarense) incorporada a Portugal e a setentrional (a *Galecia* primeiro lucense e despois máis ben iriense) a León / Castela, se ía esvaendo: considérense as datas da independencia política de Portugal (meados do século XIII), e da xunción do Reino de Galicia primeiro co reino de León (1157-1230) e despois e sobre todo (a partir de 1230) co reino de Castela. Non obstante, ata máis adiante (quizais os finais do século XIV) a antiga *Gallaecia Magna* perviviu como marco social e cultural, polo menos no imaxinario de certos sectores da nobreza.

José Mattoso sinala que a nobreza do norte e o sur do Miño demorou en interiorizar a fronteira miñota e borrar a conciencia da vedraña unidade: «As relacións familiares entre os nobres dos dous lados da fronteira, e as fáceis oscilacións dos senhores entre os dous reinos, mostran uma perfeita osmose entre as nobrezas galega e portuguesa, senão uma verdadeira identidade» (Mattoso 1985, 181). Ao tempo, os vencellamentos familiares que o historiador evoca, tan importantes na difusión e implantación da lírica trobadoresca nos nosos lares (como máis adiante mostraremos), deberon constituír un factor retardatario do proceso de reformulación da antiga conciencia de unidade en cadansúa orientación diverxente, cara ás novas identidades contrastivas dos grupos nobiliarios ‘portugueses’ *versus* ‘galegos’. Na mesma liña, o mestre do medievalismo lustiano salienta agudamente os diferentes ritmos históricos de conformación da identidade colectiva ‘galega’ *versus* ‘portuguesa’ (e viceversa) no clero e na nobreza de aquén e alén Miño, subliñando o protagonismo inicial do clero: «A consciéncia nacional,

constituída mais precocemente nos meios clericais de ambos os lados da fronteira [galego-portuguesa], em sentido obviamente divergente, tardou, pois, tudo parece indicá-lo, a penetrar entre os nobres» (*ibidem*). Doutra banda, en relación co papel das institucións do estado, apunta: «Tudo concorre [...] para mostrar a importância que o Estado assume no eclodir do mesmo sentimento nacional. Os meios humanos que mais precocemente o descubrem são justamente os que com ele están mais ligados: primeiro os clérigos, sempre mais precoces na expresión de ideas relacionadas com a cultura, depois os nobres mais ligados ao rei» (Mattoso, 1985, 195).

Coidamos que é á luz destes «déalages» entre o *tempo* político e o cultural, e entre os *tempos* dos distintos grupos sociais, que cómpre entender a historia do fenómeno trobadoresco galego-portugués, máis concretamente, dúas das súas características fundamentais que queremos desde agora salientar: que tivese a súa base sociolóxica na nobreza galega e portuguesa setentrional (que en orixe, como afirma Mattoso, constituían un grupo social practicamente indiferenciado), e que se manifestase en lingua galega (mapa nº 1). Subliñar isto sería escusado se o estudo e a comprensión do fenómeno non se atopasen viciados, desde o mesmo momento de redescubrimento dos textos poéticos, en pleno século XIX, á calor das nacentes filoloxías nacionais (entre elas, a lusitana), por preconceptos nacionalistas dun e doutro lado da fronteira. Foi o marco de intelección estato-nacionalista o que impediu recoñecer o fenómeno como *galego* nos dous sentidos: xeográfico e lingüístico-cultural. Abonda con sinalar que *galego* era o nome da lingua dos cancioneiros no século XIII (tal como mostramos noutro lugar, véxase Monteagudo 1999, 117-23).

Aínda hoxe poderíamos utilizar para referirnos a ese fenómeno os termos de *galego* e de *Galecia*, con tal de advertir que na Idade Media (ata mediados do século XIV, como mínimo) tan *galegos* eran os falares da Ponte de Lima, Braga, A Guarda ou Porto coma os de Ribadavia, Pontevedra, Vilafranca ou Betanzos, e que *Galecia* é unha designación convencional da rexión que correspondía aproximadamente coa antiga *Gallaecia Magna*, e que por tanto, tan *Galecia* era Braga (a cabeceira da *Galecia* meridional) coma Lugo (a cabeceira da *Galecia* setentrional). Independentemente das designacións empregadas, sen ter en conta o que acabamos de dicir é sinxelamente imposible interpretar sen grave distorsión o fenómeno trobadoresco que acabou sendo



Mapa nº 1.

denominado, de dona Carolina Michaëlis de Vasconcellos en diante, *galego-português*<sup>3</sup>.

En definitiva, o propósito do presente contributo é expoñer e analizar as evidencias que temos ao noso dispor sobre os trobadores máis antigos, e sobre elas

<sup>3</sup> Véxase García Turnes 2002. En todo caso, o adxectivo *galego-português* referido á lírica ten o defecto de evocar a imaxe enganosa dun fenómeno que abrangería a Galicia máis o Portugal actuais: o marco, o foco, a base, insistimos, está nas terras das dúas beiras do Miño, que abrancen aproximadamente a Galicia actual e Portugal ao norte do Douro. Tamén é certo que a designación *galego* ten o defecto de asociarse de xeito inmediato ao idioma actual de Galicia, co que daría a impresión de que os do norte de Miño pretendemos apropiarnos das realidades que designaba naqueles tempos.

discutir as hipóteses acerca da cronoloxía, topografía e medio sociocultural en que abrochou o trobadorismo galego-portugués. O noso traballo pretende ter carácter estritamente académico, pero non renuncia a un certo ton apoloxético: queremos reivindicar a lírica trobadoresca como fenómeno fundamentalmente (aínda que non exclusivamente) *galego-portugués*, ou, máis exactamente, *galego* (polo ámbito xeográfico-cultural).

Habitualmente, o tema das *orixes* da lírica galego-portuguesa tense abordado desde dúas perspectivas distintas. Unha, como exploración dos «precedentes» ou «raíces», tal como está exemplarmente tratado por M. Rodrigues Lapa baixo o título de «O problema das orixens líricas» (1977, 31-107) e maxistralmente revisado máis recentemente por Tavani (1986, 23-37). Nese tipo da exploración, o grande debate xira arredor de dous aspectos: dunha banda, o esclarecemento de cales serían as raíces dunha presumida tradición lírica autóctona galaica (ou hispano-mozarábica?) ancestral, de carácter «oral» e ambiente «popular», da que serían herdeiras directas as cantigas de amigo; doutra banda, cales serían as fontes (litúrxicas, arábicas, xermánicas?) das que deitou a lírica trobadoresca de carácter culto (escrita) e ambiente cabaleiresco / cortesán, que tomara pulo e adquirira forma codificada no ámbito occitano / francés, e que estaría mellor representada pola cantiga de amor.

Pero a perspectiva desde a que queremos abordar aquí o tema das orixes remite máis ben a outra cuestión, que finalmente será a dos tempos, lugares, axentes e modalidades de artellamento de ambas as dúas tradicións, un artellamento que daría lugar á lírica trobadoresca galego-portuguesa tal como a coñecemos. O noso asunto é, pois, o das orixes históricas dunha tradición literaria, de tipo oral (cantada), pero apoiada na escrita: a lírica trobadoresca, que ten carácter culto (no senso de «alta cultura escrita») e ámbito fundamentalmente nobiliario (non clerical nin popular). Como é ben sabido, o xurdimento deste fenómeno no noroeste da península, con extensión cara ao sur e ao centro, constitúe unha innovación cultural, unha innovación non autóctona, senón que resulta da recepción, asimilación e adaptación dunha serie de modelos difundidos a través do empréstito desde alén-Pireneos, particularmente desde Occitania. Por tanto, imos prestar atención aos contactos iniciais dos medios cortesáns do oeste da península coa lírica occitana, que, ata onde sabemos, se produciron pola vinda de axentes culturais foráneos (trobadores occitanos) ao

noroeste peninsular, máis do que pola visita de axentes autóctonos (trobadores galegos) aos centros de creación foráneos.

## **2. INICIOS DA LÍRICA TROBADORESCA: DAS PRIMEIRAS EXPERIENCIAS Á IMPLANTACIÓN. ESTADO DA CUESTIÓN (RESENDE DE OLIVEIRA)**

Para comezar o noso percorrido, cómpre partir dunha proposta de periodización da lírica trobadoresca galego-portuguesa que nos permitirá situar o noso problema nun marco cronolóxico máis amplo. Para tal, imos ter en conta a elaborada polos estudosos António Resende de Oliveira (Oliveira 1993 e 1998) e José Carlos Ribeiro Miranda (Miranda 1998, 2004; Oliveira e Miranda 1995), segundo os cales sería posible distinguir catro períodos no decurso da tradición trobadoresca (Oliveira 1995, 62-86):

1. Primeiras experiencias (1175-1225)
2. Implantación (1225-1250)
3. Cortes rexias (1250ca-1300ca)
4. Refluxo (1300-1340)

No período que Oliveira denomina «primeiras experiencias» (1175-1225) rexistráranse as tentativas iniciais, esporádicas, de cultivo da lírica trobadoresca, das cales os testemuños máis antigos que podemos datar con razoable seguranza sería o famoso sirventés satírico «Ora faz ost'o senhor de Navarra» (B 1330<sup>bis</sup> / V 1021), composto polo aristócrata portugués Johan Soarez de Paiva ca. de 1200 (talvez en 1196) e mais a cantiga en lingua occitana «Ali u nazque la Toroña» (B 454), composta ca. 1215 polo tamén aristócrata luso Garcia Mendiz d'Eixo. A terceira composición en antigüidade que podemos datar con seguranza é a cantiga amorosa «Tu que ora vees de Montemayor» (B 48), probablemente composta en 1223 polo aristócrata galego-portugués Gil Sanchez, data que xa nos situaría ás portas da que Oliveira denomina «segunda xeración trobadoresca». Este período inicial correspondería aproximadamente co que noutro lugar Miranda denomina «primeira xeración trobadoresca», á que pertencerían os autores «que elaboraram os primeiros textos em galego-português antes de o fenómeno adquirir consistência e permanência em terras onde na realidade o galego-português era língua do

quotidiano, o que só parece suceder genericamente a partir de 1220» (Miranda 2004, 59).

A seguir, viría o período de «implantación» do novo fenómeno cultural (1225-1250), protagonizado por unha segunda xeración trobadoresca. Canto a este período, os estudosos que vimos seguindo salientan o relevo que atinxe a nobreza galego-miñota-duriense, en particular certos magnates e algúns membros da nobreza secundaria. Entre as cortes señoriais galegas e portuguesas que adquirirían un papel de relevo na implantación da lírica trobadoresca, identifícanse en concreto tres: a do galego Rodrigo Gomez de Trastámara, coa que se relacionaron entre outros os trobadores Pero Vello e Pay Soarez de Taveyros; a dos Sousa, unha das principais liñaxes portuguesas, á que pertenceron (ademais do xa citado Garcia Mendiz d'Eixo), os trobadores Fernan Garcia Esgaravunha e Gonçalo Garcia; e a dos Soverosa, portugueses da fronteira miñota, coa que se relacionou o trobador galego Johan Soarez Somesso. Canto ás liñaxes secundarias, están identificadas as de Briteiros (á que pertenceu o trobador Johan Mendiz de Briteyros) e de Avoin (á que pertenceu o trobador Johan Perez d'Avoin).

Os investigadores citados presupoñen que os cancioneiros nos transmitiron a maior parte das cantigas máis antigas, e conclúen que o impulso inicial para o cultivo da lírica trobadoresca galego-portuguesa partiu de autores portugueses, que as primeiras experiencias tiveron como marco propicio as cortes rexias castelá e aragonesa e mais as cortes señoriais do centro do norte da península (localizadas en ambiente castelán ou próximo a el), e que non sempre se comporían en galego. De feito, como veremos, estes estudosos falan dun núcleo «oriental» iniciador, que viría seguido dun núcleo «occidental», responsable da implantación da lírica trobadoresca no ámbito galego-portugués. Salientan o papel que xogaron nese primeiro impulso a alta nobreza portuguesa e castelá, á que pertenceron os trobadores reputados como máis antigos, tal como os citados Johan Soarez de Pavia e Garcia Mendiz d'Eixo (Sousa), o tamén portugués Pero Rodriguez de Palmeira e mais o castelán Rodrigo Diaz dos Cameiros.

Porén, o devandito cadro deixa sen explicar unha pregunta fundamental: Se a lírica trobadoresca non naceu na *Gallaecia Magna*, porque se escribiu en romance galego? En verdade, este feito parece que non encaixa doadamente na hipótese que deseñan Resende de Oliveira e Miranda. Pola nosa banda, a partir de investigacións e descubertas sobre as relacións literarias, a personalidade histórica e

o contexto social dos trovadores máis antigos, atrevémonos a deseñar un cadro histórico diferente, no que salientan as seguintes constatacións e hipóteses:

1. Os cancioneiros case seguramente non preservaron as cantigas máis antigas: faltan as de varios dos autores iniciais. Se non se ten coidado dabondo á hora de considerar esta lagoa (e, dentro do posible, sandala, cando menos hipoteticamente), pódese compor unha imaxe seriamente distorcida do momento inicial da lírica trobadoresca.
2. Posuímos evidencias poderosas que obrigan a revisar a cronoloxía comunemente aceptada: con seguranza, esta debe recuar varias décadas. Na mesma liña, probablemente debemos admitir que os xéneros poéticos (cantiga de amor / de amigo / burlesca) comezaron a distinguirse máis cedo do que se adoita soster, ou, dito doutra maneira, a cantiga de amigo e a canción satírica foron cultivadas en galego nos moldes trobadorescos antes do que comunmente se cre.
3. Coa reconsideración da cronoloxía debe ir asociada unha reavaliación da importancia da corte rexia galego-leonesa, probablemente a de Fernando II (1157-1184) e sen dúbida a de Afonso IX de Galicia/León (1184-1230).
4. Igualmente, haberá que recoñecer o protagonismo da nobreza galega e miñota no xurdimento do fenómeno trobadoresco desde os mesmos inicios. Nese senso, convén lembrar os estreitos vencellos entre as liñaxes do norte e do sur do Miño: as íntimas relacións entre elas darán conta do arraizamento e difusión do fenómeno trobadoresco no ámbito da *Gallaecia Magna* e en galego. Para afondar neste punto fundamental, ímonos apoiar nas pesquisas pioneiras de Carolina Michaëlis de Vasconcellos (1904, vol. II, 291 e ss.), e as máis recentes de José Mattoso (especialmente 1984, 1985a, 1985b, vol. I e 2007) e António Resende de Oliveira (1994, 1995 e 2001), en particular as que versan sobre a nobreza portuguesa setentrional nos séculos XII e XIII.

Ata hai moi pouco tempo, a percepción da importancia do papel da nobreza galega coetánea viña escurecida pola penuria das fontes narrativas, pois en Galicia non dispoñemos dunha fonte comparable aos *Livros de Linhagens*, tan rica en información sobre a nobreza portuguesa (ben que de feito, tamén ofrece un valioso apoio para a galega), mentres que as copiosas fontes documentais que chegaron a nós son case sempre de procedencia eclesiástica e de exploración complexa para

obter delas información sobre o estamento nobiliar. En todo caso, adiantamos xa algunhas conclusións de relevo: a) a importancia da liñaxe dos Traba e das súas prolíficas conexións matrimoniais; b) a relevancia dos contactos e intercambios nobiliarios con Portugal e León facilitado pola porosidade das fronteiras nos dous sentidos; c) o papel dos frecuentes matrimonios mixtos, tanto reais coma aristocráticos, de nobres galegos/as con nobres portugueses/as e doutras rexións da península (León, Castela, Cataluña); d) o protagonismo das donas nobres na difusión do gusto e o padroado deste fenómeno cultural.

### **3. PRECEDENTES: A TRADICIÓN LÍRICA AUTÓCTONA. O TESTEMUÑO DA ESCULTURA ROMÁNICA**

Presumiblemente, como antes afirmamos, a lírica trobadoresca galego-portuguesa naceu do encontro de dúas tradicións diferentes: unha autóctona, de longa vida oral, con raíz popular e difusión xograresca, que, logo de experimentar unha reelaboración máis ou menos radical conforme os moldes trobadorescos, está na base da cantiga da amigo; e outra foránea, orixinada en Occitania, máis «cult» (asociada á escrita) e cortesá, de ámbito trobadoresco, que está na base da cantiga de amor. Que nos dominios da *Gallaecia Magna* existía unha tradición lírica popular que recreaban e difundían os xogres parece estar fóra de dúbida. Pero só o contacto coa tradición trobadoresca de orixe occitano permitiu que aquela chegase a ser cultivada do xeito que foi e se transformase, previa a súa estilización, no fenómeno que se plasmou nos Cancioneiros e que a través deles chegou a nós. Case con certeza, de non terse producido ese contacto, a dita tradición «popular» e «xograresca» non deixaría pegada visible e perdurable, ou deixaría unha moito máis feble e de feitío ben diferente á que efectivamente coñecemos.

Daquela tradición lírica autóctona da *Gallaecia Magna*, en que se darían a man o canto, a música e a danza, non temos testemuños textuais nin directos nin indirectos. Pero si que podemos procurar evidencias nas artes figurativas coetáneas, concretamente, na escultura románica tan ricamente representada nas ducias de igrexas que inzan o territorio galego. Que saibamos, salvo algunha referencia máis ou menos protocolaria ao relevo do David actualmente colocado no Pórtico da fachada de Praterías da Catedral de Santiago, nos estudos

sobre as orixes da lírica trobadoresca galego portuguesa obviouse a referencia a este testemuño. Non pretendemos emprender unha discusión a fondo sobre este asunto, pero non queremos deixar pasar a ocasión sen chamar a atención sobre o seu eventual interese. No que vén a seguir, imos limitarnos a aproveitar os traballos que existen sobre representacións xograrescas na escultura románica galega<sup>4</sup>, pois, a pesar de que tampouco eses contributos se internan na cuestión da relación que estas poidan gardar coa lírica trobadoresca, ofrecen evidencias suxestivas para o noso asunto.

Así, ampliando as achegas pioneiras de X. R. Fernández Oxea, Yzquierdo Perrín (1997) ofrece nunha achega sintética un inventario de escenas de xogaría do románico de Galicia. Destas, as que poderían ter relevancia para nós serían exclusivamente as que representan xograres músicos, nalgúns casos acompañados de danzantes / contorsionistas ou bailadeiras. Probablemente a máis antiga, de ca. 1100, sexa a que aparece nun capitel de San Martiño de Mondoñedo, que



Imaxe nº 1.

representa, segundo Yzquierdo, a narración evanxélica do rico Epulón e o pobre Lázaro: na escena, o banquete e Epulón aparece amenizado por tres músicos. Escenas de este estilo, con músicos amenizando comedelas, aparecen, como é ben coñecido, no Pazo arcebispal de Santiago, coñecido como Pazo de Xelmírez, construído no segundo terzo do século XIII (imaxe nº 1).

Segundo Yzquierdo, «las representaciones de músicos en el románico de Galicia tampoco son anteriores a los comienzos del siglo XII ni tuvieron que ver con el mundo de los juglares en su origen, ya que, seguramente, la primera obra que se hizo fue el magnífico David de la desaparecida fachada del Paraíso» [da catedral compostelá] (Yzquierdo 1997, 74). Este David aparece tocando un instrumento amplamente representado na imaxinaría musical esculpida

---

<sup>4</sup> Véxase en particular, Yzquierdo 1997 e 2008. Discusión dalgúns puntos, que se indicarán oportunamente, en Moralejo 2004a e 2004b e máis en Sánchez Ameijeiras 2001.

no románico galego: unha fídula oval cun arco (imaxe nº 2). Representacións asociadas de músico tocando a fídula con arco e contorsionista, a mediados do século XII, aparecen nas fachadas de Santa María Salomé de Santiago e da nave norte da catedral de Lugo (a segunda realizada probablemente por mestres francos). Nestes casos, parece que a representación ten un carácter moralizante. O mesmo carácter poden ter as representacións dos capiteis e os canzorros de Santiago de Mens (Malpica), onde tamén aparece un músico tocando unha fídula, e que se labraron contra o último cuartel do século XII.



Imaxe nº 2.

Pero outras representacións parecen, ao menos a primeira vista, non responder a ese carácter moralizante. Extremadamente rechamante nese sentido é a representación dun músico e un contorsionista que decoran as ménsulas en que se apoia o tímpano da fachada occidental da igrexa do mosteiro feminino de San Salvador de Sobrado de Trives, construída por volta de 1175 (imaxes nº 3, 4, 5). Músico e contorsionista se repiten con formas semellantes en cadanseu canzorro da ábsida da igrexa conventual de Santa María de Ferreira de Pantón, obra do mesmo anónimo mestre que traballou en Sobrado de Trives, probablemente un pouco antes (1160/70), e de conxecturable formación castelá, segundo Sánchez Ameijeiras (2001, 171). Tamén é moi interesante a escena labrada no capitel esquerdo do arco triunfal de Santo Estevo de Lousadela (Sarria, Lugo). Nun dos seus extremos, aparece un músico tocando unha fídula oval cun arco, e en actitude de acompañar a música co canto, a carón dunha figura masculina que sostén un libro aberto sobre o peito. A escena suxire a participación dun xograr nunha cerimonia relixiosa.

Os capiteis do arco triunfal da igrexa de Santa Mariña de Castro de Amaran-te (Antas de Ulla, Lugo), que Yzquierdo Perrín (1997, 86-88) data nos comezos da segunda metade do século XII, ofrecen representacións indubidables de escenas xograrescas. No da esquerda está labrado un músico sedente, que viste



Imaxe nº 3.



Imaxe nº 4.



Imaxe nº 5.

túnica curta cinxida e tanxe unha fídula oval con arco. Enfronte, no capitel da dereita, aparece unha figura danzante acompañada doutra sentada que toca un pandeiro (imaxes nº 6, 7 e 8). Unha representación xograresca que lembra extraordinariamente a anterior é a que se acha nun capitel da igrexa de San Cristóvão de Rio Mau, perto de Vila do Conde, único exemplo de representación deste tipo que atopamos en territorio portugués. A fábrica actual data, na parte máis antiga, dos comezos da segunda metade do século XII. Desta primeira



Imaxe nº 6.



Imaxe nº 7.



Imaxe nº 8.

época data a cabeceira, «verdadeira obra maior» do románico portugués, a pesar da modestia das súas dimensións. Segundo a ficha do Instituto de Gestão do Património Arquitectónico e Arqueológico, esta cabeceira débese «a um artista que conhecia perfeitamente a escultura galega», e «o principal interesse desta parcela do edifício reside nos seus capitéis. O que mais tem suscitado interesse por parte dos investigadores é o capitel do lado Sul do arco triunfal, decorado nas suas três faces: um jogral na frente voltada à nave...»<sup>5</sup>.

Por outra banda, Yzquierdo Perrín considera que nos capiteis da igrexa de Santa María de Castro de Amarante se inspira unha das representacións máis extraordinarias do asunto en foco, labrada no tímpano da porta sur da igrexa de San Miguel de Monte (Chantada, Lugo). O tímpano, a diferenza dos capiteis ou os canzorros, ofrece maior folgura para a representación dunha escena, e dótaa dunha grande visibilidade. En San Miguel do Monte represéntanse dous músicos, un deles tocando a fídula e outro unha especie de pandeiro, unha bailadeira e un animal, que pode ser un can, cabalo ou grifo ou ben un león, dependendo da interpretación que se dea á escena (imaxe nº 9). A obra é atribuída ao mestre Paio (*Pelagio*), que deixou o seu nome na igrexa de Santa María de Taboada dos Freires, próxima a San Miguel do Monte. Isto permite datar o tímpano desta arredor de 1190.

<sup>5</sup> <http://www.igespar.pt/pt/patrimonio/pesquisa/geral/patrimonioimovel/detail/70620/>. Consultado o 18 / 10 / 2011.



Imaxe nº 9.



Imaxe nº 10.

Co mestre Paio (*Pelagio*), un dos poucos artistas rurais do románico galego do que coñecemos o nome, formaríanse outros canteiros que difundiron o seu estilo (Yzquierdo Perrín 1997, 90). Talvez a algúns destes se deba o tímpano meridional da igrexa de San Miguel de Ucelle (Coles, Ourense), de ca. 1200, que parece inspirado en San Miguel do Monte, aínda que é máis sinxelo ca este, pois representa unicamente un home tocando unha fídula (neste caso sostida na man dereita, ao contrario de todos os anteriormente amentados), acompañado dunha muller que parece estar danzando acompañándose dun pandeiro cuadrangular (imaxe nº 10). Segundo Yzquierdo Perrín, as escenas representadas nestes dous

tímpanos serían puramente xograrescas, mentres que Moralejo (2004a, 34 n. 52 e 2004b, 56), e con el Sánchez Ameijeiras (2001, 168-71) interpretan que se trata de representacións de 'xograría ao divino', protagonizadas polo rei David. Así, para a última investigadora citada, referíndose tanto ás representacións de Sobrado de Trives coma as de San Miguel do Monte e Santa María de Ucelle, a súa «disposición en un contexto privilegiado, como son tímpano y mochetas, invita a reconocer en estos casos una iconografía sacra» (Sánchez Ameijeiras *ibidem*).

Para rematar, imos recoller a referencia a dúas escenas xograrescas representadas nas igrexas de San Pedro da Mezquita (A Merca, Ourense) e San Pedro de Trasalba (Amoeiro, Ourense). En dous capiteis contiguos da portada occidental da primeira igrexa aparecen catro figuras: unha delas tanxe un instrumento que

pode ser unha fídula (aparentemente, tocada sen arco) e as outras tres cantan e danzan (para Sánchez Ameijeiras 2001, 170, algunha delas podía representar un animal). Nun capitel situado no lado esquerdo da portada principal de San Pedro de Trasalba aparece a figura dun xograr vestido de túnica longa, que lle chega aos tornecelos, cunha fídula asida coa man esquerda e apoiada no peito, que tanxe cun arco que ten da man dereita. Á súa dereita vese unha figura de menor tamaño (un neno?) que podería estar cantado, e sobre o cal se labrou un can (imaxe nº 11). Estas dúas obras deben ser de comezos do século XIII: a primeira, de ca. 1200, a segunda poucos anos posterior.



Imaxe nº 11.

Como dixemos previamente, non pretendemos emprender unha discusión pormenorizada destas representacións, en que habería de esclarecer puntos tales como os modelos iconográficos que lles serviron de inspiración, a súa autoría, as relacións entre elas e a súa interpretación nos respectivos contextos, sempre no marco sacralizado dos templos. Sobre o primeiro, Yzquierdo suxire a probable existencia dun modelo común a todas elas, que puido ser unha miniatura ou un relevo hoxe perdido (1997, 92). Sobre a autoría e as probables relacións entre elas, nos parágrafos anteriores xa se foron ofrecendo algunhas pistas. Sobre o último aspecto, tamén sinalamos xa que o debate se sitúa entre unhas interpretacións máis literais das imaxes, como representacións de escenas xograrescas (punto de vista de Yzquierdo Perrín) ou noutras de tipo máis alegórico, co rei David como protagonista e apuntando a finalidades moralizantes (Serafín Moralejo e Rosario Sánchez Castiñeiras).

O punto que fundamentalmente nos interesa a nós é: teñen todas ou algunhas desas representacións relación co fenómeno xograresco, e particularmente, co xurdimiento da lírica trobadoresca galego-portuguesa? Sobre este aspecto ocorresenos formular as seguintes observacións:

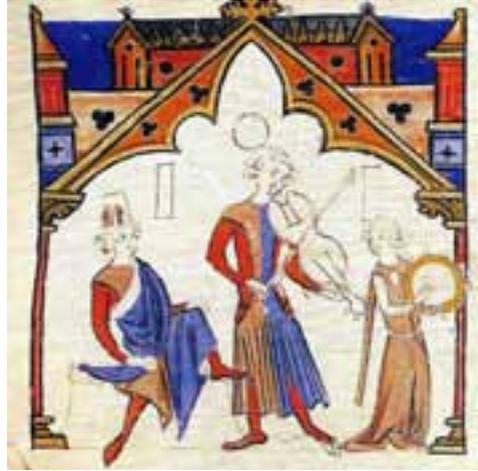
- a) A cronoloxía desas representacións, que as sitúa na segunda metade do século XII e primeiros anos do XIII, resulta extraordinariamente suxestiva,

pois viría coincidir cos momentos orixinarios da tradición trobadoresca, que pola súa banda coincide co pulo da arte románica en Galicia. A maior parte das oitocentas igrexas galegas que conservan parte da fábrica románica foron erguidas entre 1157 e 1230 (Sánchez Ameijeiras 2001, 157); así e todo, semella pouco verosímil que nos atopásemos perante unha simple concomitancia cronolóxica entre o surto artístico da arquitectura románica e o da lírica trobadoresca.

- b) A súa topografía resulta non menos suxestiva. A maior parte das representacións que nos interesan se sitúan ou ben no camiño de Santiago (Santo Estevo de Lousadelo, Sarria / Santa Mariña do Castro de Amaranete, Antas de Ulla) ou ben na Galicia centro-meridional, nunha área que vai desde A Merca (ao sur da cidade de Ourense) ata San Miguel do Monte (na serra entre Rodeiro e Chantada), con especial concentración nas terras ao norte da provincia de Ourense, na beira occidental do río Miño, e nas terras estremeiras da outra beira do Miño ao sur da provincia de Lugo (San Miguel de Ucelle, Coles e San Pedro de Trasalba, Amoeiro / Santa María de Ferreira de Pantón). Pode non ser casual que nesta área se localice un importante núcleo trobadoresco florecido nos finais do século XII e primeiras décadas do XIII (Monteagudo 2008, 315-92). Nesta mesma zona se localiza unha representación xograresca do mesmo tipo, aínda que de datación posterior (ca. 1314), na igrexa conventual do mosteiro feminino de Santo Estevo de Chouzán, Carballedo (Yzquierdo Perrín 2008, 149). Nótese de paso que as representacións en igrexas conventuais corresponden, polo menos no caso dos exemplos coñecidos, a mosteiros de monxas.
- c) Finalmente, nótese que os únicos instrumentos musicais que aparecen representados nas escenas que nos interesan –bardante tanto as de San Martín de Mondoñedo, moi temperás en un estilo ben específico, coma as do Pazo de Xelmírez de Compostela–, son a fídula oval de arco (que aparece en todos os casos) e o pandeiro rectangular. É de salientar que nas miniaturas co *Cancioneiro da Ajuda* aparecen outros instrumentos de corda (salterio, viola, arpa...) e pandeiretas redondas, pero non pandeiros (imaxes nº 12 e 13). Quizais esta diferenza se explique porque, efectivamente, as imaxes en pedra remitan a escenas estritamente xograrescas, en canto as iluminuras do



Imaxe nº 12.



Imaxe nº 13.

dito *Cancioneiro* remiten a escenas propiamente trobadorescas. No mesmo sentido pode interpretarse a presenza nas últimas, ademais dos executantes e danzantes, dunha figura que representa o trobador<sup>6</sup>.

En definitiva, e a falta dunha exploración máis a fondo, suxerimos que as devanditas representacións de escenas xogarescas na escultura románica de Galicia deben pórse en relación co pulo do mesmo fenómeno cultural na segunda metade do século XII e, quizais, máis en particular, co xénero das cantigas de santuario, do que os cancioneros trobadorescos recolleron unha representación notable, que, ata onde podemos enxergar, corresponde basicamente a xogares que floreceron no século XIII (Monteagudo 1998) (mapas nº 2 e 3). Por outra banda, xulgamos que é escusado referirse ás representacións de música sacra na escultura románica galega (do estilo do Pórtico da Gloria da catedral de Santiago, e no seu ronsel, da catedral de Ourense, das igrexas de Carboeiro, santo Estevo de Ribas de Miño e outras), que envían a un ámbito (o litúrxico) diferente ao trobadoresco, pero que non deixan de mostrar a grande afección melódica da Galicia coeva (imaxes nº 14 e 15).

<sup>6</sup> O único exemplo de posible (aínda que non probable) paralelismo con esta figura sería o personaxe de Santo Estevo de Lousadela que aparece portando un libro aberto, e que Yzquierdo interpreta, plausiblemente, como un clérigo.



Mapa nº 2.



Imaxe nº 14.



Mapa nº 3.



Imaxe nº 15.

#### 4. PRECEDENTES: A LÍRICA TROBADORESCA OCCITANA E A SÚA IRRADIACIÓN CARA AO OCCIDENTE

Consideraremos agora cando, como e a través de quen puido chegar o exemplo da lírica trobadoresca ás terras do fistera galego. Para tal, as pistas fundamentais ofrécenas as noticias sobre visitas de trobadores occitanos ás cortes reais do centro-oeste da península (véxase Alvar 1977 e 1978), que podemos pór en relación con ecos de composicións occitanas que poden detectar en cantigas de trobadores galegos (Miranda 2004, 63-137). As máis antigas desas noticias condúcennos aos tempos do reinado de Afonso VII, que rematou en 1157 (Alvar 1977, 27-43). Precisamente, a primeira pista pode atoparse na referencia feita polo xograr Cercamon (doc. 1137-1149) ao inesperado falecemento de Guillaume X de Aquitania, acontecido en Compostela o 9 de abril de 1137, co gallo da súa peregrinaxe á tumba do apóstolo: «Sant Jacme, nembre'us del baro / que denant vos jai pelegris» («Lo plaing comenz iradamen»). Pero non temos evidencias da estadia de Cercamon na corte de Afonso VII. Quen sen dúbida si parou nesta corte foi trobador gascón Marcabré (doc. 1130-1149), discípulo de Cercamon e un dos xogres occitanos máis antigos: probablemente os seus contactos con esta corte son anteriores, pero a súa permanencia nela debeuse de producir entre ca. 1140 e ca. 1145, cando compuxo a súa célebre canción de cruzada «Empereire, per mi mezeis», dedicada a Afonso VII (Menéndez Pidal 1924, 149-52).

Será interesante lembrar que por estas datas se rexistra documentalmente dun *Pallea juglar*, que aparece confirmando o foral dos francos de Toledo dado en Burgos o 24 abril 1136. Menéndez Pidal xa salientou que este *Palla* debía ser un persoeiro de certo relevo na corte imperial, pois subscribe o dito diploma a carón de condes, bispos e rico-homes (1924, 147). O xograr Palla está ben documentado en Compostela, onde aparece vendendo un soar na Rúa Nova ao cóengo Paio Cresconiz, segundo se recolle no testamento deste (López Ferreiro 1901, 241). Menéndez Pidal pensa que o tal Palla «tenía importancia social considerable, cuando el arzobispo don Pelayo Camundo, en 1154, nombra sus testamentarios al Obispo de Mondoñedo, al Deán, al Chantre, al Arcediano de la Catedral compostelana y a *Palea, domini Imperatoris jocularor*» (*ibidem*, véxase López Ferreiro, 1901, apéndices, p. 66). O autor de *Poesía juglaresca y juglares* entende que Palla non podía ser un xograr histrión, senón músico, e asevera que «el arte desconoci-

do que exercía en la corte era, sin duda, una primitiva poesía gallega, hoy perdida» (*ibidem*, 148). Secomasí, se esta conxectura fose atinada, daquela deberíamos concluír que o cultivo dunha lírica galega de carácter cortesán e ‘culto’ tería unha tradición previa ao contacto co trobadorismo occitano, ou ben retrotraer este contacto en varias décadas: non sendo ningunha das dúas hipóteses inverosímiles, o certo é que non temos ningunha evidencia en que apoialas.

Durante o reinado de Fernando II (1157-88) rexístrase a probable vinda a Galicia do trobador catalán Guillem de Berguedà (doc. 1138-1192) como peregrino a Compostela (1175-82ca.; véxase Alvar 1977, 50-51). Mencionan o monarca nalgunha das súas cancións (o que pode significar que visitaron a súa corte) os occitanos Guiraut de Bornelh (doc. 1162-1199, a visita puido ser ca. 1170), quen sabemos con certeza que acudiu á corte castelá de Alfonso VIII, e Arnaut Daniel (doc. 1180-1195), quen se refire ao «reis Ferrans» como o «seignor dels Galecs» (1180ca.; véxase Alvar 1977, 63-75).

Das referencias a Afonso IX (1188-1230) que aparecen en varias composicións trobadorescas (Alvar 1977, 65-74 e Miranda 2004, 63-69), as que máis nos interesan, pois parecen estar relacionadas con estadias na súa corte, son as de Guilhem Magret, Peire Vidal, Elias Cairel e Uc de Sant Circ. O primeiro destes, Guilhem Magret (doc. 1196-1204), nun dos seus sirventeses máis célebres, datado polos estudosos en 1196, gaba con palabras moi expresivas a xenerosidade da corte de Afonso: «Et a Leon trobiei fon / on sorzon var vestimen / et aurs mesclatz ab argen». Por parte, na ‘Vida’ deste trobador afírmase que se retirou «en un hospital en Espaigna, en la terra d’En Roiz Peire dels Gambiros» (Alvar 1978, 97), nome este que probablemente remite a Roy Diaz dos Cameiros ou ‘de los Cameros’, poderoso señor da comarca rioxana dese nome, fronteiriza de Castela, Aragón e Navarra. Roy Diaz era fillo, como veremos, de Guiomar Rodriguez de Traba e xenro de Diego Lopez de Haro (que pola súa vez tamén acollera na súa corte varios trobadores occitanos, en particular Peire Vidal, véxase Alvar 1977, 143-46). Foi xefe da súa liñaxe entre 1187 e 1230, e el mesmo compuxo tres cantigas que se perderon por causa da mutilación do cancionero B (Vasconcellos 1904, II, 574-79 e Miranda 2004, 37-55)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Alén da referencia contida na ‘Vida’ de Guilhem Magret, Roy Diaz dos Cameiros aparece directamente citado en non menos de dúas composicións, unha de Aimar lo Negro (datable 1220-25ca.) e outra de

Pero a visita probablemente máis prolongada dun trobador occitano á corte de Afonso IX foi a realizada por Peire Vidal (doc. 1183-1204), quen debeu de realizar unha estadía bastante longa, entre ca. 1200 e ca. 1204, durante a cal, con toda probabilidade, se atoparía co recentemente citado Roy Diaz dos Cameiros. É interesante notar que ese período coincide case exactamente coa estadía na corte leonesa da infanta Berengaria de Castela como raíña consorte, unida a Afonso IX por un matrimonio fugaz, que o Papa obrigou a disolver alegando cosanguinidade entre os cónxuxes (Monteagudo 2008, 317-18). Vidal refírese de xeito explícito en dúas ocasións ao monarca galego-leonés, unha delas na súa célebre canción de cruzada composta en 1201-2, onde lle aconsella: «Reis de Leon, senes mentir / devetz honrat pretz reculhir» (Alvar 1977, 65-67). É de notar que, case con certeza, Peire Vidal estivera relacionado antes con Diego Ximenez dos Cameiros, o pai de Roy Diaz e esposo de Guiomar Rodriguez de Traba, a quen parece citar nunha composición anterior a 1187 (Miranda 2004, 43). A pegada de Peire Vidal resulta detectable en tres dos trobadores galegos presumiblemente máis antigos de que os cancioneiros nos legaron algunha composición, situados respectivamente nos lugares primeiro, segundo e décimo do índice do cancionero B: Ayras Moniz d'Asma, Diego Moniz e Osoyro Anes (Miranda 2004, 64, 127).

Pola súa banda, Elias Cairel (doc. 1204-1222) puido visitar a corte de Afonso IX por volta de 1210 (Alvar 1977, 69-70 e 153-56; Miranda 2004, 64), e probablemente alí compuxo unha canción en que gaba a Roy Diaz dos Cameiros. Finalmente, Uc de Sant Circ (doc. 1217-1253) acompañou o seu coterráneo o gran señor pictavino Saveric de Mauleon (doc. 1180-1230), cando este encabezou unha hoste de cabaleiros gascóns que participou na primeira campaña militar de Afonso IX contra Cáceres (1218) (Miranda 2004, 66-67). Curiosamente, «a partir desta altura cesarán abruptamente os contactos directos de trovadores provençais com meios aristocráticos ou régios do Centro ou do Occidente peninsular» (Miranda 2004, 67). Con todo, a obra de Uc de Sant Circ atopou eco en trobadores da escola galego-portuguesa, como Osoyro Anes (Miranda 2004, 102) e Martin Soarez.

---

Elias Cairel (1210ca), e talvez noutra de Raimon Vidal de Besalú (datable 1200-14), o que suxire que foi «um dos grandes mecenas do labor trovadoresco deste período, cuja actividade terá sido particularmente crucial no que diz respeito ao soporte às primeiras experiencias em galego-português» (Miranda 2004, 43-44).

Relacións antigas entre trovadores occitanos e a lírica trobadoresca galego-portuguesa poden rastrexarse por outras vías, pero estas xa non implican a presenza física daqueles en Galicia ou na corte dos reis de Galicia/León, senón contactos que se puideron producir noutros lugares, como a corte rexia de Castela ou cortes nobiliarias do centro-norte da península ou mesmo fóra dela (cítase con insistencia a corte de Bonifacio de Monferrato, entre 1193 e 1206; véxase Brea 1994, 52-56 e Miranda 2004, 53-54 e 128), ou ben simple noticia de composicións. Deses anos de finais do século XII e comezos do XIII datan dúas cancións que ofrecen cadanseu testemuño suxestivo do surto dunha lírica trobadoresca en galego. Entre 1195 e 1202 Raimbaut de Vaqueiras (doc. 1180-1205) compón o seu descordo plurilingüe, en que inclúe unha cobra ou estrofa en romance galego, a carón doutras en occitano, francés, italiano e gascón. Iso, en interpretación de Carolina Michaëlis, debe considerarse «um testemunho seguro de que já antes de 1194 o gallego-português havia alcançado foros de linguagem lyrica, mêsmo nas cortes hespanholas» (Vasconcellos 1904, II, 736)<sup>8</sup>. Pola súa banda, o trovador catalán Ramon Vidal de Besalù (doc. 1196-1252) nunha composición que debe ser anterior a 1204, cita uns versos que atribúa a un autor castelán («us castellas») que trobaba en galego (Miranda 2004, 53-54, 179-202), mentres que ao menos tres dos trovadores galegos probablemente máis antigos, como Osoyro Anes, Diego Moniz e Johan Soayrez Somesso parecen ter coñecido algunha das súas cancións (Miranda 2004, 65).

Como fomos sinalando, varios dos trovadores occitanos citados deixaron pegada nos trovadores galegos máis antigos. Por caso, o trovador que aparece en primeiro lugar no índice do cancionero B, copiado na *Tavola Colocciana* (véxase máis abaixo), é Ayras Moniz d'Asma, de quen o dito cancionero recolle dúas cantigas. Pois ben, notablemente, as dúas remiten a trovadores occitanos que acabamos de citar: unha delas (B 6) reproduce un esquema métrico-estrófico orixinario de Peire Vidal, un esquema que aparece tamén noutra cantiga (B 37) doutro dos trovadores probablemente máis antigos, Osoyro Anes (Miranda 2004, 83 e 87, textos nas pp. 141-42 e 152-53). A outra cantiga de Ayras Moniz recollida nese cancionero (B 7) toma como modelo unha tensó de Raimbaut de Vaquei-

---

<sup>8</sup> Sobre o descort existe unha amplísima bibliografía. Para o que nos interesa aquí, remitimos a Brea 1994.

ras (Miranda 2004, 82-90, texto nas pp. 143-44). Na escasa obra conservada de Diego Moniz poden oírse ecos de Peire Vidal e Raimon Vidal de Besalù.

Doutra banda, a única cantiga que chegou a nós de Garcia Mendiz d'Eixo (B 454), composta en occitano no sur de Galicia, podería terse inspirado na canción que antes citamos de Guilhem Magret (segundo hipótese de Miranda 2004, 64 e 168-77). Finalmente, a exigua obra que os cancioneiros nos legaron de Osoyro Anes (a máis ampla, con todo, dos autores que inician o cancionero B, oito textos, algúns moi breves ou fragmentarios), ofrece ecos de Peire Vidal, Raimon Vidal de Besalú e Bernat de Ventadorn (doc. 1147-1170) e quizais Raimbaut de Vaqueiras (Miranda 2004, 102-27). A eses nomes probablemente haxa que engadir o de Uc de Sant Circ. En senso contrario, dous trovadores en occitano, Raimbaut de Vaqueiras e Raimon Vidal de Besalù, recolleron nalgunha das súas composicións ecos da lírica trobadoresca galego-portuguesa.

Referíndose a Ayras Moniz d'Asma, Diego Moniz e Osoyro Anes, despois de analizar coidadosamente os lazos intertextuais que os vencellan coa lírica occitana, o estudoso J. C. Miranda afirma:

Quando investigados os escasos textos que deixaram, estes três trovadores começam por manifestar uma notável proximidade de diversas matrizes occitânicas [...] Se bem que os trovadores activos a partir da década dos vinte [do século XIII] possam revelar ocasionais dívidas para com os occitânicos, elas não terão nem a mesma visibilidade nem a mesma intensidade que adquirem nestes três. Isto é um claro indício de que estamos perante trovadores pertencentes a uma fase inicial, já que somente então, e em ambiente leonês, –como antes, no norte de Castela– terão estado criadas condições propícias a tão intenso convívio com a cultura transpirenaica (Miranda 2004, 127).

Ora, se queremos precisar o cando e o como deses contactos, parece claro que debemos fixarnos no período 1190-1210, ou apurando aínda máis, 1195-1205, e dirixir a ollada para a corte de Afonso IX de Galicia e León. Nese tempo e nese lugar, como froito dun contacto máis directo, intenso e continuado ca nunca entre as dúas tradicións, a autóctona galega e a foránea occitânica (un contacto que con certeza debe ter precedentes en encontros, conexións e influencias máis circunstanciais de décadas anteriores), debeu de abrollar a lírica trobadoresca galego-portuguesa tal como nos é coñecida mediante os cancioneiros.

Finalmente, imos sinalar outros factores que puideron facilitar a chegada ao occidente de influxos do trobadorismo occitano:

- Peregrinación a Compostela e Camiño de Santiago, aínda que probablemente Compostela non foi un centro importante nas etapas iniciais.
- Vencellos das cortes rexias occidentais coas do centro / oriente: neste senso, é de notar o papel que puideron xogar as dúas rañas chamadas Berengaria, unha delas esposa de Afonso VII (de orixe catalá, como irmá do conde Raimon Beenguer IV de Barcelona), e a outra do seu neto Afonso IX (de orixe castelá, e descendente de Leonor de Aquitania).
- Outros posibles factores coadxuvantes puideron ser a presenza de nobres cataláns no noroeste da península (Lomax 1982) e a implantación do Císter en Galicia.

## 5. TOPOGRAFÍA. CONTACTO E XÉNESE: NO CENTRO OU NO OCCIDENTE?

Dixemos antes que as pescudas sobre a datación dos autores que aparecen nos cancioneros galego-portugueses parten do suposto –xeralmente admitido des que foi establecido por Carolina Michaëlis de Vasconcellos– de que por vía da regra a secuencia en que figuran nos manuscritos reflicte a súa cronoloxía relativa. Isto quere dicir que os autores que se atopan en posicións máis altas nestes deben ser os máis antigos. Comecemos, pois, por dar a lista dos dez primeiros que figuraban no exemplar do que depende B (Miranda 2004, 50-51, Monteagudo 2008, 342), comparando o contido deste cancionero coa denominada *Tavola Collociana*, o seu presumible índice (Gonçalves 1976). Na seguinte listaxe, indicamos as composicións que se lle atribúen ou poden atribuír en B; dos autores que van en cursiva perdéronse as composicións por mutilación da parte inicial deste códice<sup>9</sup>:

<sup>9</sup> No caso dos autores de que non nos chegaron composicións, o número de cantigas atribuídas despréndese das cifras que asignan C (a *Tavola Colocciana*) e B (Cancioneiro Colocci-Brancuti ou da Biblioteca Nacional de Lisboa). O caso de Ayras Moniz é peculiar, pois non aparece en C, a pesar de ser este o presumible índice de B. Nos nomes dos trobadores asumimos algunhas correccións sobre as formas recollidas sexa en B ou C. Nomeadamente, as emendas *Asme* > *Asma* e *Bazoco* > *Bazaco* están xustificadas en Monteagudo 2008, 342 e implicitamente asumidas por Souto Cabo 2010, 22 e 27. A lectura *Ayras Oarez* no lugar da

1. Ayras Moniz d'Asma [2 cantigas atribuídas e transmitidas: B 6-7]
2. Diego Moniz [6 cantigas atribuídas, só 2 transmitidas: B 8-8<sup>bis</sup>]
3. *Pero Paez Bazaco* [8 cantigas atribuídas]
4. *Joan Velaz* [2 cantigas atribuídas]
5. *Don Juano* [1 cantiga atribuída]
6. *Johan Soares de Pavia* [6 cantigas atribuídas + 1 transmitida: B 1330 / V 937]
7. *Pero Rodrigues de Palmeyra* [2 cantigas atribuídas]
8. *Rodrigo Diaz dos Cameyros* [3 cantigas atribuídas]
9. *Ayras Oarez* [3 cantigas atribuídas]
10. Osoyro Anes [8 cantigas atribuídas e transmitidas: B 37- 43<sup>10</sup>]

Segundo propoñen Oliveira (1993, 1998 e 2001, 65-95) e Miranda (2004, 37-57), o protagonismo no arranque da lírica galego-portuguesa correspondería a un 'núcleo oriental', «primeiro grupo de trovadores en galego-português, activo já en 1196» que comezaría a trobar en ambiente castelán (Miranda 2004, 199). Posteriormente, a iniciativa pasaría a mans dun núcleo occidental, articulado arredor da corte de Afonso IX de Galicia / León<sup>11</sup>. Oliveira tamén ten falado de 'geração de recepção' para se referir ao primeiro núcleo, e de 'geração de adaptação e implantação' para se referir ao segundo (2001, 79). Estes estudiosos conxecturan que os autores 4 a 8 da listaxe anterior formarían un grupo interpolado nunha relación primitiva que incluía os autores 1 a 3 e 9-10, e sosteñen que ese presunto grupo podería constituír o tal 'núcleo oriental'. Os esteos máis firmes para esta hipótese afinan en dous feitos incontrovertibles: dunha banda, o amentado sirventés de Johan Soares de Pavia (nado 1140ca., doc. 1169-1196) refírese a feitos históricos acontecidos en 1196 ou 1200ca. na fronteira entre Navarra e Aragón

---

máis corrente *Ayras Soares* vén proposta (atinadamente, ao noso entender) por Souto Cabo 2010, 18-19. Este mesmo investigador (*ibidem*), propón corrixir o nome *Don Juano* por *Don Juião* ou *Don Julião*, mais esta corrección é máis difícil de xustificar desde o punto de vista paleográfico, pois no caso da segunda forma non se ve como a secuencia <li> sería omitida, e no da primeira, o esperable sería unha grafía con <y> (*Juyano*), que non parece doado que pasase desapercibida. Por parte, queremos reivindicar as nosas pescudas sobre Pero Paez Bazaco, Osoyro Anes e Fernan Paez de Tamallancos (Monteagudo 2008, 346-59, 363-91 e 393-416), non sempre debidamente recoñecidas.

<sup>10</sup> Canto ao número de cantigas deste trobador, téñase en conta que en B aparece unha coa numeración repetida: B 39<sup>bis</sup>, mentres que B 43 se atopa transmitida fragmentariamente.

<sup>11</sup> Aproveito para deixar constancia de que a síntese que presento da hipótese destes estudiosos en Monteagudo (2008, 343) non implica que adhirese a ela, como afirma o colega Souto Cabo (2010, 15 nota 24).

e protagonizados polos respectivos monarcas deses dous reinos; doutra banda, a personalidade histórica de Rodrigo Diaz dos Cameyros (nado 1160ca., doc. 1187-1230) sitúanos nun ámbito xeográfico moi próximo ao devandito.

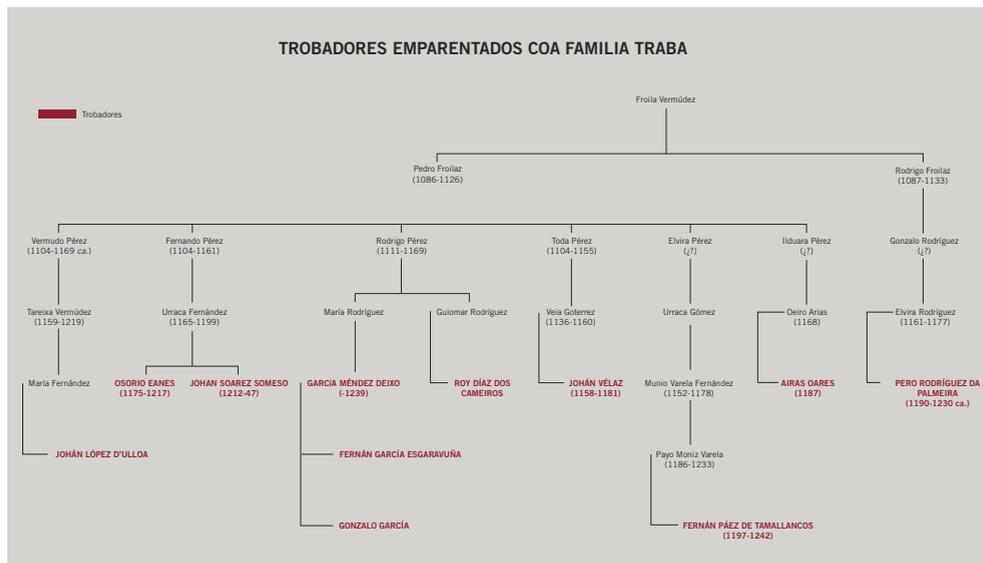
Aos ditos feitos engádense distintas noticias e referencias (algunhas delas evocadas nos parágrafos anteriores) que dan pistas máis ou menos sólidas sobre actividade trobadoresca no ámbito castelán no último cuartel do século XII, e en particular poñen de vulto o papel nesa actividade das cortes nobiliarias de Fernando Nuñez de Lara (doc. 1173-1219), Diego Lopez de Haro (doc. 1170-1214), Rodrigo Díaz de los Cameros (doc. 1186-1230) e mais Pedro Rodriguez de Azagra (doc. 1170-1186) e Ermengol VIII de Urgel (doc. 1184-1209). Miranda ten explorado a hipótese dun contacto entre Johan Soarez de Pavia e Roy Diaz dos Cameyros en ámbito castelán no tempo en que aquel compuxo o seu célebre sirventés (1196ca.) (Miranda 2004, 37-45). No terreo das hipóteses, apúntase tamén a conxectura dunha relación de Pero Rodriguez de Palmeyra (sobre quen volveremos decontado) con estes dous trobadores naquel mesmo ámbito, tendo en conta que probablemente estivo ausente de Portugal a partir de 1183, e tamén se suma a este suposto núcleo Joan Velez de Guevara (doc. 1176-79), fillo de Vela Ladrón, señor de Oñate (Miranda 2004, 45-53), que respondería pola personalidade histórica do Joan Velaz que figura na *Tavola Colocciana*.

Así e todo, non convén perder de vista que varios dos nomes citados, tanto portugueses como casteláns, tiveron unha relación documentada con reino de Galicia / León, comezando Johan Soarez de Pavia, cuxo nome recollía o Marqués de Santillana na célebre *Carta Proemio al Condestable de Portugal*, rexistrando a noticia segundo a cal «se dize aver muerto en Galizia por amores de una infanta de Portugal». Alén deste rumor que relaciona o aristócrata portugués con Galicia, é constatable a súa presenza (*Iohanne de Pauia*) en Vilafranca en 1182, testemuñada nun instrumento copiado no Tumbo de Sobrado (véxase Miranda 2004, 19). Canto a Pero Rodriguez de Palmeyra (n. 1160ca., doc. entre 1180-83 e 1225), os nobiliarios afirman insistentemente que morreu de amor pola nobre galega Maria Paez, que nun lugar aparece identificada como filla de Pay Curvo de Toróño e casada con Gonçalo Gonçalvez (*Livro do Conde* I, 439 [37E4]) e noutro como filla do señor miñoto Pay Soarez de Valadares (*Livro do Conde* II, 66 [53A3])<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Véxase esquema xenealóxico nº 6.

En todo caso, convirá lembrar que este Pero Rodriguez de Palmeyra era bisneto do magnate galego Rodrigo Froylaz de Traba, irmán de Pedro Froylaz, a través da súa nai Elvira Rodriguez, filla de Gonzalo Rodriguez de Traba (esquema xenealóxico nº 1).



Esquema xenealóxico nº 1.

Por outra banda, varios dos aristócratas do centro-norte da península que son reputados como axentes activos na acollida do trobadorismo occitano e, por esa mesma razón, presumibles mediadores entre este e o nacente trobadorismo galego-portugués tamén tiveron relacións co reino de León, e máis concretamente con Galicia. Comezando polo máis empoleirado deses, o conde castelán Nuño Perez de Lara (doc. 1141-1177) estivo casado con Tereixa Fernandez de Traba (filla do conde Fernando Perez de Traba), quen, pola súa banda, cando enviuvou do Lara, casou en segundas nupcias co rei Fernando II de Galicia e León. Isto explica que varios dos fillos do primeiro matrimonio de Tareixa desenvolvesen unha parte maior ou menor da súa carreira política no reino galego-leonés, como aconteceu nomeadamente con Gonzalo Nuñez de Lara (doc. 1195-1224) e o seu irmán primoxénito o conde Fernando Nuñez de Lara (doc. 1173-1219). Este último, que recibiu a varios trobadores occitanos na súa

corte, está documentado en ámbito galego-leonés entre 1191-94 e 1199-1200, e durante períodos máis breves en 1208, 1217 e 1219 (Barton 1997, 239).

Outro persoeiro relevante, o aristócrata vasco Diego Lopez de Haro (1167-1217) tamén veu casar cunha nobre galega, Aldonza Gonzalez, filla de Rodrigo Velaz, conde de Sarria (Barton 1997, 307; Pardo de Guevara 2000, II, 11)<sup>13</sup>. Ademais dos vencellos con Galicia a que puido dar lugar esta unión matrimonial, Diego López de Haro aparece como tenente das terras de Aguiar e Montenegro en 1189 (González 1944, 329)<sup>14</sup> e a comezos do comezo do século XIII permaneceu, desnaturado de Castela, varios anos no reino de Galicia e León (1200-06), detendo tenencias tan importantes como León, Astorga e Asturias (*ibidem*).

Finalmente, o propio trovador Roy Diaz dos Cameiros estivo próximo ao rei de Galicia-León nos primeiros anos do século XIII, cando aparece como tenente das terras de Sarria e Montenegro (Miranda 2004, 56), seguindo nisto os pasos do seu pai, Diego Ximénez de los Cameros, que fora tenente da cidade de León entre 1178-80 (Miranda 2004, 38) e tamén tivera unha relación directa con Galicia a través da súa esposa, a nai de Roy Diaz, Guiomar Rodriguez de Traba (quen, por certo, ao pasamento do marido se retirou no mosteiro de Ferreira de Pantón) (esquema xenealóxico nº 1).

En resumo e en conclusión, á vista dos datos devanditos, preguntámonos se non resultaría prudente pensar que, caso de as cortes dos devanditos magnates teren xogado algún papel mediador entre a recepción do trovadorismo occitano e o xurdimento do trovadorismo galego, ese papel non terá que ver máis ben coas súas relacións familiares coa nobreza galega e as súas estadías no territorio galego-leonés. Isto, ao menos, faría máis verosímil o emprego do galego como lingua desa manifestación literario-musical.

<sup>13</sup> Souto Cabo 2010, 25 dá esta Aldonza como neta de Fernando Perez de Traba, a través do conde Gonzalo Fernandez, pero non achega os seus argumentos para afirmar esa filiación.

<sup>14</sup> Julio González no lugar citado, atribúelle a tenza das terras de «Aguilar y Monteagudo», pero coidamos que no caso da segunda se trata dun lapsus por «Montenegro», pois na Galicia medieval non se rexistra ningunha terra denominada «Monteagudo».

## 6. CRONOLOXÍA E TOPOGRAFÍA. OS TROBADORES MÁIS ANTIGOS

E chegamos con isto ao cerne do noso asunto. Imos reconsiderar as novas que posuímos sobre a cronoloxía e naturalidade dos trobadores máis antigos, ou máis exactamente, dos dezanove que aparecían nas posicións máis altas de B, a xulgar polo seu índice C (a *Tavola Colocciana*) e o propio cancionero; aos que habería que engadir o nome de Garcia Mendez d'Eixo. Para tanto, basearémonos nas identificacións con personaxes históricos propostas no noso traballo (Monteagudo 2008, 315-416) e nas recentes achegas de Souto Cabo (2010 e 2012), alén dos traballos anteriores de López Ferreiro (1902), Vasconcellos (1904) e Oliveira (1994 e 1995) e outras máis puntuais. Como indica Oliveira (1994, 169) referíndose a este grupo, «parece induvitábel, perante os elementos de que dispomos, que eles correspondem, de facto, aos trovadores mais antigos»<sup>15</sup>. Comezaremos pola cronoloxía:

1. Ayras Moniz d'Asma [doc. 1176?-1224?] *nado 1155ca.*?<sup>16</sup>
2. Diego Moniz [doc. 1200ca.?] <sup>17</sup>
3. Pero Paez Bazaco [doc. 1200ca.-1227a.] *nado 1165ca.*?<sup>18</sup>
4. Johan Velaz [doc. 1158-1181?] <sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Ese grupo atópase dalgún xeito individualizado pola lagoa que presenta o cancionero A inmediatamente despois de Johan Soayrez Somesso (Vasconcellos 1904, I, 186-87), unha lagoa arrodeada doutras anomalías, tanto en A como en B, o cal se ten plausiblemente interpretado como un indicio de que ese lugar constitúe un 'punto de sutura' de distintos testemuños manuscritos preexistentes (Oliveira 1994, 66-67). É notable nese senso que o cancionero de Nuno Eanes Cerzeo, autor que segue a Somesso en B, vaia encabezado pola rúbrica «Nun'Eanes Cerzeo que fez estas cantigas d'amor», o que parece indicar que este autor foi introducido tardiamente nesa posición. Véxase Monteagudo 2008, 371-72 e a bibliografía a que aí remitimos.

<sup>16</sup> Véxase Monteagudo 2008, 359-61 e Souto 2010, 27-28; estudo e edición do seu cancionero en Miranda 2004, 81-90 e 140-45.

<sup>17</sup> Véxase Monteagudo 2008, 354-55; estudo e edición do seu cancionero en Miranda 2004, 91-96 e 146-49.

<sup>18</sup> Véxase Monteagudo 2008, 346-59.

<sup>19</sup> Véxase Souto Cabo 2010, 34-37. Este investigador propón identificalo como fillo de Vela Goterrez, mordomo de Fernando II e de Sancha Ponçe. Johan Velaz sería neto por parte de pai de Toda Perez de Traba, filla de Pedro Froylaz (véxase esquema xenealóxico nº 1). A datación tan temperá converte en arriscada (e ao tempo especialmente interesante) esta proposta, que implicaría que o cultivo da lírica trobadoresca xa comezara pouco despois dos meados do século XII. Pero precísanse máis evidencias, ou ao menos indicios, para esteala con mellor fundamento. Véxase agora Souto Cabo 2012, 17-53.

5. Don Juano [¿?]<sup>20</sup>
6. Johan Soarez de Pavia [doc. 1169?-1200] *nado 1140ca.*<sup>21</sup>
7. Pero Rodriguez da Palmeira [doc. 1180-1225?]<sup>22</sup>
8. Rodrigo Diaz dos Cameyros [doc. 1186-1230]<sup>23</sup>
9. Ayras Oarez [doc. 1187 e 1208?] *nado 1160ca.*<sup>24</sup>
10. Osoyro Anes [doc. 1175-1215] *nado 1155ca.*<sup>25</sup>
11. Nuno Fernandez de Mirapeyxe [1211-1243ca.?<sup>26</sup>
12. Fernan Figueyra de Lemos [¿?]<sup>27</sup>
13. Don Gil Sanchez [doc. 1207-1236]<sup>28</sup>
14. Rui vel Roy Gomez o Freyre [doc. 1215]<sup>29</sup>

<sup>20</sup> Véxase Souto Cabo 2010, 38-43, quen propón emendar a lectura do nome deste trobador para *Juyano*, e identificalo con Don Juyão Perez Cotalaya (doc. 1151-1202). A proposta é suxestiva, pero obriga a unha emenda moi arriscada, tal como sostivemos arriba. Véxase agora Souto Cabo 2012, 187-97.

<sup>21</sup> Véxase Vasconcellos 1904, II, 565-70, Oliveira 1994, 371-72, Miranda 2004, 15-48 e Souto Cabo 2010, 39-43, e agora 2012, 112-16.

<sup>22</sup> Véxase Vasconcellos 1904 II, 570-74, Oliveira 1994, 423-24 e Miranda 2004, 45-47.

<sup>23</sup> Véxase Vasconcellos 1904, II, 574-79, Oliveira 1994, 430 e Miranda, 2004, 37-45.

<sup>24</sup> Véxase Souto Cabo 2010, 22, e agora 2012, 121-23. A proposta de lectura do nome adiantada por este investigador parece aceptable, o que resulta máis dubidoso é o parentesco que lle atribúe con Osoyro Anes e a súa familia (os Limia), pois no documento que pode servir de proba para establecela, datado en 1168 (Fernández Fernández 2005, 119-21), entre outros elementos disonantes, o seu pai aparece como Arias *Fernandez*, mentres que o pai de Johan, Pedro e Fernando Arias de Limia se chamaba Ayras *Pedrez* Calvo (véxase Recuero Astray / González Vázquez / Romero Portilla 1998, 131; documento datado en 1141). Canto ás datas en que Ayras Oarez está documentado, á de 1187 achegada por Souto Cabo, probablemente pode engadirse a de 1208 (Romaní 1989, I, 136).

<sup>25</sup> Véxase Monteagudo 2008, 363-92; estudo e edición da súa obra en Miranda 2004, 97-125 e 150-64. López Ferreiro 1902, V, 372-73, e tras el Cotarelo 1933, Oliveira 1994, 398-99 e Miranda, *ibidem* identifican o trobador cun Osoyro Anes *Mariño*, presunto irmán dos tamén trobadores Pero e Martin Anes *Mariño*, cóengo da catedral de Santiago que viviu na primeira metade do século XIII (doc. 1220, morto 1246). A nosa proposta, que coidamos ben fundada, xa fora suxerida pero rexeitada sen una exploración pormenorizada por Oliveira 1994, 398, Frateschi Vieira 1999, 144-47 e Miranda 2004, 98 (en nota). Acéptaa Souto Cabo 2010, 20-22, que anuncia unha argumentación máis detida agora en Souto Cabo 2012, 79-123.

<sup>26</sup> Véxase López Ferreiro 1902, V, 372 e Oliveira 1994, 394-95.

<sup>27</sup> Véxase Oliveira 1994, 338-39. Segundo este estudoso, tendo en conta a anomalía de que apareza copiada nese lugar unha cantiga de amigo (fragmentaria) a seguir a súa única cantiga de amor conservada, é probable que este trobador sexa un intruso no grupo dos máis antigos. Neste senso, documenta un Fernan Figueira en Cerveira (Alto Minho) en 1258, que podería representar un ramo secundario da familia, radicada na terra galega de Lemos, que se establecería en Portugal a partir da metade do século XIII.

<sup>28</sup> Véxase Vasconcellos 1904 II, 318-19 e 527-29, e Oliveira 1994, 351-52.

<sup>29</sup> Véxase Souto Cabo 2010, 31, e agora 2012, 112-16.

15. Fernan Rodriguez de Calheyros [doc. 1195] nado 1170ca?<sup>30</sup>
16. Pero Garcia d'Ambroa [doc. 1203-1235ca.]<sup>31</sup>
17. Don Fernan Paez de Tamallancos [doc. 1197-1242ca.]<sup>32</sup>
18. Vasco Praga de Sandim [-1258]<sup>33</sup>
19. Johan Soayrez Somesso [doc. 1212-1247]<sup>34</sup>
- .... [*lagoa de A*]

Como se bota de ver pola cronoloxía dos devanditos autores, resulta máis ou menos probable, segundo os casos, que varios deles trobasen antes dos finais do s. XIII: este sería o caso seguro de Joan Velaz, se aceptamos a identificación que propón para el Souto Cabo, pois debeu de falecer en 1181 ou pouco máis tarde; mais tamén o do xa coñecido de Johan Soarez de Pavia, e mais os de Ayras Moniz d'Asma, Pero Paez Bazoco, Pero Rodriguez da Palmeyra, Ayras Oarez, Osoyro Anes e Fernan Rodriguez de Calleyros. Especialmente significativo é o caso do último dos citados, pois o documento datado en Burgos en 1195 que nos foi transmitido formando parte da documentación do mosteiro de Oseira (Romaní Martínez 1989, I, 101-2), aparece subscrito, ademais de por el mesmo (identificado como «Ferrant Rodriguet, filio de Roi Fernandiz de Calleiros») e outros cabaieiros, escudeiros e burgueses, por un 'Martinus Fernandiz cantador'. A hipótese de que Fernan Rodriguez estaba xa en contacto con medios trobadorescos nese momento parece imporse coa forza dunha evidencia.

Isto resulta dobremente notable se temos en conta que este trobador, ademais de cantigas de amor (21 textos), tamén compuxo cantigas de amigo (8 textos) e satíricas (3 textos), por tanto, sería o autor máis antigo de quen os cancioneros recollen composicións dos tres xéneros poéticos<sup>35</sup>. Se hai que retrasar a actividade

---

<sup>30</sup> Véxase Oliveira 1994, 344 e especialmente Monteagudo 2008, 388. A importante noticia que nós damos como primicia, que sitúa este trobador en Burgos en 1195, foi ampliada por Souto 2010, 31, quen obvia a referencia ao noso traballo.

<sup>31</sup> Véxase Souto Cabo 2006.

<sup>32</sup> Véxase Monteagudo 2008, 393-416 e Souto Cabo no prelo.

<sup>33</sup> Véxase Oliveira 1994, 439 e Monteagudo 2008, 389.

<sup>34</sup> Véxase Ron Fernández 2005, 134-35, Souto Cabo 2010, 32-33 e Monteagudo 2013, e agora Monteagudo no prelo.

<sup>35</sup> Dos trobadores anteriores a el, practicamente só temos cantigas de amor, todas elas transmitidas exclusivamente por A, salvo os casos excepcionais do sirventés de Johan Soarez de Pavia (transmitido

lírca de Fernan Rodriguez de Calleyros á última década do século XII, probablemente teremos que revisar a idea de que a cantiga de amigo é un xénero que se incorporou á tradición trobadoresca relativamente tarde. Xa que logo, o encontro entre a corrente lírica tradicional autóctona de carácter popular e xograresco e a corrente lírica innovadora alóctona de carácter culto e trobadoresco podería terse producido máis ben no século XII (como tarde, a súa última década) e non con posterioridade a 1220/25ca., como adoitaba suporse.

Vaiamos agora á cuestión da naturalidade destes trobadores máis antigos. *Nove* deles son con seguranza ou moi probablemente de naturalidade galega: Ayras Moniz d'Asma, Diego Moniz, Pero Paez Bazaco, Osoyro Anes, Pero Garcia d'Ambroa, Don Fernan Paez de Tamallancos, Nuno Fernandez de Mirapeyxe, Fernan Figueyra de Lemos (este, quizais un intruso máis tardío) e Johan Soayrez Somesso (personaxe tipicamente fronteirizo, afincado na terra de Toroño, e máis particularmente en Crecente, na beira setentrional do Miño). *Tres* máis son case con certeza galegos: Johan Velaz, Ayras Oarez, Roy Gomez o Freyre. Outros *dous* son galego-portugueses: Don Gil Sanchez (fillo do portugués Garcia Mendez d'Eixo, da liñaxe dos Sousa, e da galega Elvira Gonzalez de Toroño) e Vasco Praga de Sandim (nobre galego casado coa nobre miñota Teresa Martins Mogudo de Sandim, cuxa familia aparece ligada aos Valadares e os Soverosa). Outros *tres* son indubidablemente portugueses: Johan Soarez de Pavia, Pero Rodriguez da Palmeyra (de ascendencia galega, como vimos) e Fernan Rodriguez de Calheyros (miñoto). *Un* é castelán de nai galega: Rodrigo Diaz dos Cameyros. *Un* máis é descoñecido: Don Juano. As cifras devanditas dan unha idea da importancia do elemento propiamente galego nas primeiras fases de emerxencia da lírica trobadoresca galego-portuguesa: nove nomes seguros e tres case seguros máis dous mixtos sobre un total de dezanove.

Dentro do grupo de trobadores galegos, é posible enxergar unha compoñente territorial específica, que remite ás terras centro-meridionais de Galicia (Asma, Lemos, Búbal, Orcellón, Castela), ás que están vencellados con certeza catro trobadores dos máis antigos (Ayras Moniz d'Asma, Pero Paez Bazaco, Osoyro Anes,

---

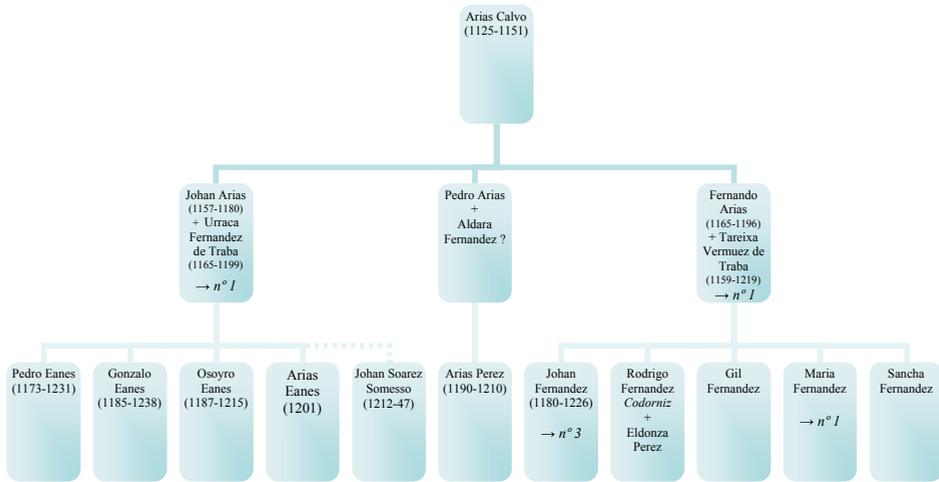
por B e V na correspondente sección de cantigas satíricas) e da cantiga de amigo de Fernan Figueyra de Lemos, que, como vimos, aparece cunha colocación anómala (B 47) a seguir da única cantiga de amor deste autor (B 46).

Don Fernan Paez de Tamalancos) e con maior ou menor probabilidade outros tres máis (Diego Moniz, Johan Velaz e Ayras Oarez). Nesas bisbarras da Galicia centro-meridional, arredor do eixo constituído polo tramo medio-baixo do río Miño, tivo o seu berce unha liñaxe nobiliaria, os Arias / Ayras (na forma romance medieval), que gañou preeminencia na segunda metade do século XII e que ramificou en dúas pólas sobranceiras ao longo do século XIII, unha delas sobre todo en Galicia (os *Nóvoa*) e outra tanto en Galicia como en Portugal (os *Batissela*)<sup>36</sup>. Esta liñaxe, que xogou un papel destacado no vencellamento entre familias nobres do norte e do sur do Miño, parece vencellada de varios xeitos coa tradición lírica trobadoresca, o que fai sospeitar que xogou un importante papel na aclimatación e difusión do fenómeno, ao menos nas primeiras décadas do século XIII.

As dúas pólas da familia arrincan de dous fillos de Ayras Pedrez Calvo (doc. 1125-51): os irmáns Johan Ayras (doc. 1157-80), de quen proceden os *Nóvoa*, e Fernando Ayras (doc. 1165-96), de quen proceden os *Limia / Batissela*. Ambos os dous aparentaron con cadansúa rama da familia máis podente da Galicia coeva, os *Traba* (véxase esquemas xenealóxicos nº 1 e 2) a través de senllas netas de Pedro Froyaz: Johan Ayras casou con Urraca Fernandez, filla de Fernando Perez de Traba; mentres que Fernando Ayras se uniu con Tareixa Vermuez, filla de Vermun Perez de Traba. O primeiro matrimonio tivo ao menos oito fillos varóns, dos que salientaremos tres (Véxase esquema xenealóxico nº 2). O primoxénito Pero Eanes de *Nóvoa* (doc. 1173-1231)<sup>37</sup>, foi tenente de Ribadavia co seu tío Fernando Arias e o seu irmán Gonzalo Eanes en 1188 (*Melón* nº 66) e da terra de *Nóvoa* en 1203 (*Melón*, nº 86); uniuse cunha señora da familia da *Maia*, unha das máis destacadas de Portugal, para desenvolver unha brillante carreira no reino veciño, ata exercer de mordomo maior do rei Afonso II no período 1217-22 e mais do seu sucesor Sancho II no período 1228-31 (Mattoso 1993, 109-10 e 120-21). Pola súa banda, o segundoxénito Gonzalo Eanes (doc. 1185-1238) atinxiu o cargo de

<sup>36</sup> Sobre os Arias véxase García Álvarez 1966, sobre os *Limia / Batissela* Monteagudo 2008, 137-8, 321-29, 363-68 e 490-93, e sobre os *Novoa* véxase Prol 2009, 19-32 e 227-30 (esta última para manexar con moita cautela, pois a fonte dezaoitescas que utiliza está viciada de confusións e fantasía), e agora Souto Cabo 2012, 79-123. Sobre a relación cos *Traba*, López Sangil 2005, 65-71 e 144-48, sobre a proxección en Portugal destas liñaxes (en particular os *Traba* e os *Limia*), e en xeral sobre o papel dos nobres galegos na corte portuguesa, véxase Mattoso 1984, 175-84; 1985a, 122-29-31; 1985b, 187-88 e 222 e mais 2007, 96-104. Véxase tamén *Livro do Conde* 13C3.

<sup>37</sup> A atestación máis antiga áchase no Tumbo C da catedral de Santiago, nº 46.

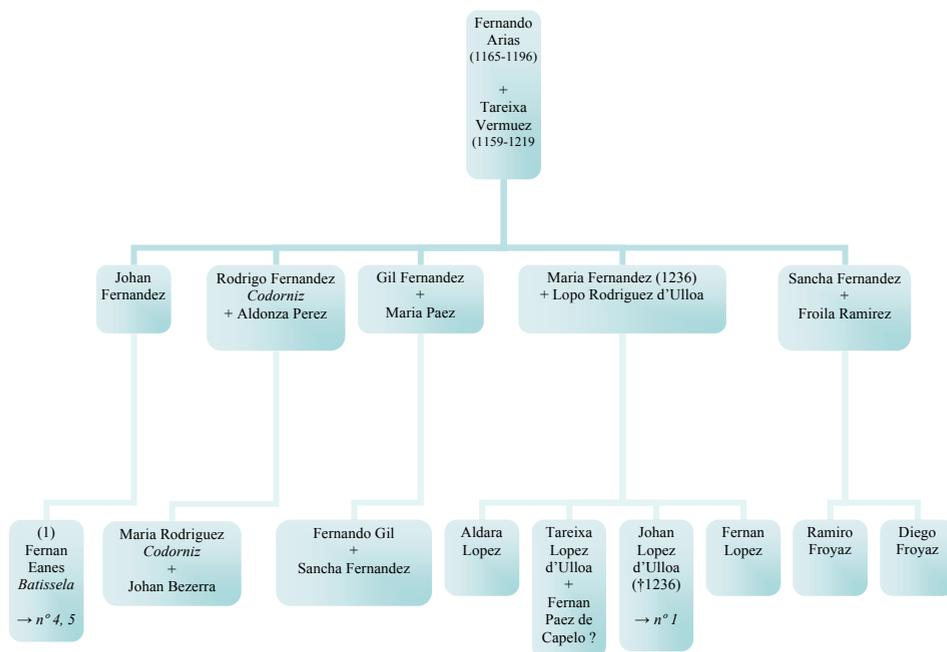


Esquema xenealóxico nº 2. Descendencia de Arias Calvo.

Gran Mestre da Orde de Calatrava, e a el aparece vencellado o nome do trobador Roy Gomez o Freyre (doc. 1215; véxase Souto Cabo 2010, 31), probablemente un cabaleiro da dita Orde militar. Finalmente, Osoyro Anes (doc. 1175-1217) é, conforme coidamos ter demostrado, o trobador do mesmo nome.

A análise temática, retórico-estilística e lingüística da exigua obra de Osoyro Anes pon de relevo afinidades entre este autor e Ayras Moniz d'Asma, Fernando Paez de Tamallancos, Vasco Fernando Praga de Sadim, Fernan Rodriguez de Calheyros e Johan Soayrez Somesso (Monteagudo 2008, 363-92). Estas afinidades son especialmente estreitas no caso do primeiro e os tres últimos citados (Monteagudo 2013). Parece que aí temos unhas pistas sólidas para identificar un grupo de trobadores de ambas beiras do Miño que estiveron en contacto directo entre si e que puideron xogar un papel decisivo na implantación e difusión do fenómeno nos finais do século XII e primeiras décadas do seguinte.

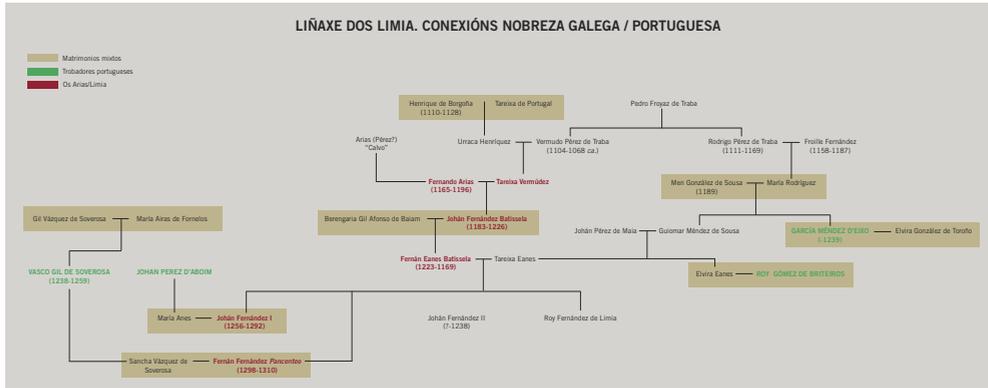
Canto aos fillos de Fernando Ayras e Tareixa Vermuez, merecen ser salientados aquí o primoxénito Johan Fernandez, Rodrigo Fernandez *Codorniz* e mais Maria Fernandez (Véxase esquema xenealóxico nº 3). Esta última casou con Lopo Rodriguez d'Ulloa e do matrimonio naceron o trobador Johan Lopez d'Ulloa (finado antes de 1236) e mais Tareixa Lopez d'Ulloa, esposa do trobador Fernan Paez de Tamallancos. Pola súa banda, Rodrigo Fernandez *Codorniz* é pai de Maria



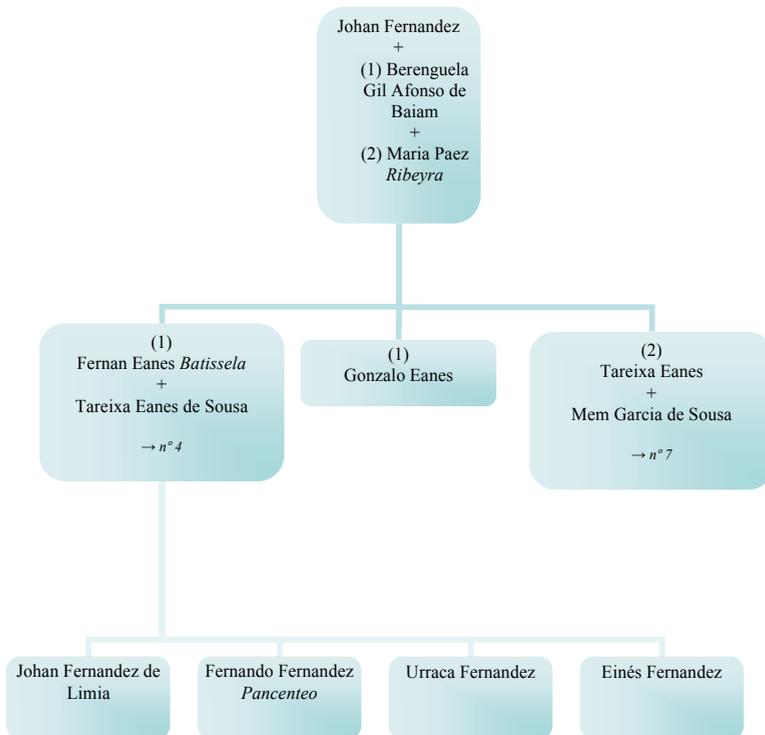
Esquema xenealóxico nº 3. Descendencia de Fernando Arias.

Rodriguez *Codorniz*, cuxo rapto a mans de Johan Bezerra foi obxecto dunha cantiga satírica do trobador Gonzalo Garcia de Sousa (B 455 / V 346, véxase Michaëlis 1904, II, 330, n. 2 e Oliveira 1994, 354-56). Pero máis relevante para o noso asunto é o primeiro, Johan Fernandez: este casou primeiro coa nobre portuguesa Berenguela Gil Afonso de Baiam, de quen tivo a Fernan Eanes Batissela, continuador da liñaxe, e ao enviudar casou con Maria Paez Ribeyra, nobre galega que fora barragá de Sancho I de Portugal, de quen tivera Gil Sanchez, que tamén figurou nas ringleiras das promocións trobadorescas máis antigas (véxase esquema xenealóxico nº 5). Johan Fernandez tamén despregou unha importante carreira na corte portuguesa, pois foi *dapifer* de Sancho I, e despois atinxiría o cargo de alférez e mordomo maior de Sancho II (1224-26), precedendo neste último cargo ao seu curmán Pero Eanes, a quen nos acabamos de referir (Mattoso 1993, 109-10 e 120-21).

O primoxénito e sucesor de Johan Fernandez Batissela, Fernan Eanes, veu emparentar con outra familia protagonista da implantación da lírica trobadoresca, neste caso no norte de Portugal: os Sousa (véxase esquemas xenealóxicos nº

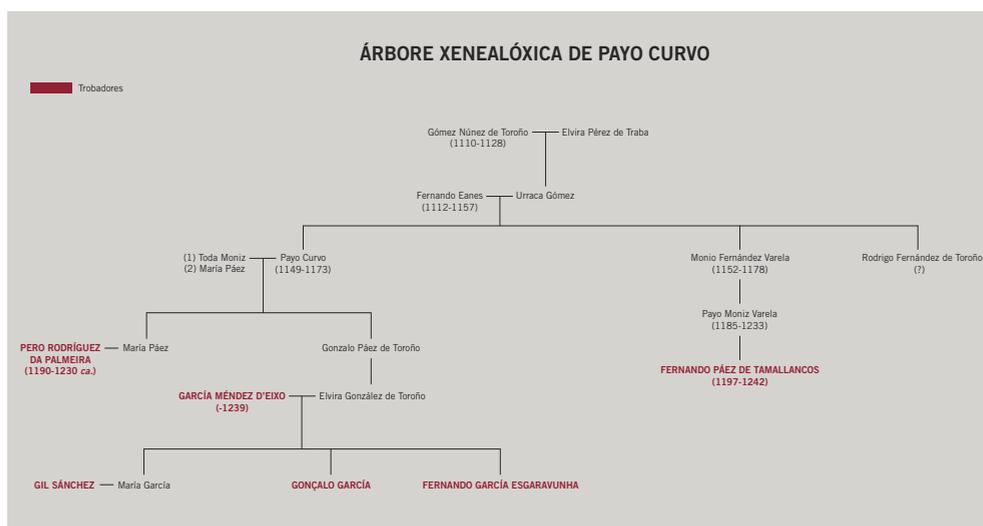


Esquema xenealóxico nº 4.



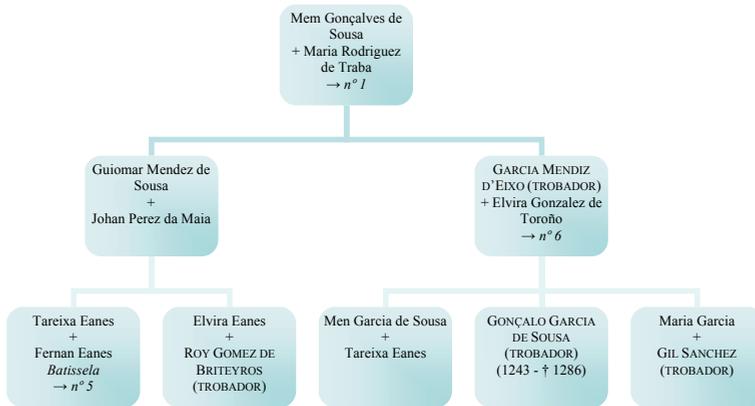
Esquema xenealóxico nº 5. Descendencia de Johan Fernandez Batissela.

4 e 7). O trobador máis antigo desta xinea, Garcia Mendez de Sousa ou d'Eixo, é compositor dunha cantiga en occitano, escrita con toda probabilidade no sur de Galicia en 1215ca., onde contraeu matrimonio (un exemplo máis de enlace mixto) coa nobre galega Elvira Gonzalez de Toroño, durante o seu voluntario desterro de Portugal (véxase esquemas xenealóxicos nº 4 e 6). A muller de Fernan Eanes Batissela, Tareixa Eanes, era sobriña daquel Garcia Mendez, mentres que a irmá desta, Elvira Eanes, se uniu co trobador Roy Gomez de Briteyros (quen a raptara para forzar o matrimonio, segundo escarnece Martin Soarez nunha célebre cantiga satírica, B 172, véxase Bertolucci 1992, 112-14) (véxase esquemas xenealóxicos nº 4 e 7). Pola súa banda, un dos fillos de Garcia Mendez d'Eixo, Gonzalo Garcia de Sousa, foi tamén trobador (citado previamente como autor da cantiga que satiriza o rapto de Maria Rodriguez *Codorniz*), mentres que a súa filla Maria Garcia casou co xa citado Gil Sanchez, fillo da galega Maria Paez Ribeyra (madrasta de Fernan Eanes) e Sancho I de Portugal (véxase esquema xenealóxico nº 7).



Esquema xenealóxico nº 6. Descendencia de Payo Curvo.

Non deixa de chamar a atención o feito de que as tres mulleres que protagonizan cadansúa cantiga de escarnio portivesen entre si e con Fernan Eanes Batissela: Maria Paez, a segunda esposa do pai deste, parece ser a «señor branca e vermella» a que se refire o trobador Pay Soarez de Taveyros na célebre ‘cantiga da guarvaya’



Esquema xenealóxico nº 7. Os Sousa: enlaces cos Batissela e cos descendentes de Maria Paez Ribeyra.

(A 38, non está claro se esta é unha cantiga satírica); mentres que Elvira Eanes de Sousa, satirizada por Martin Soarez, era cuñada do mesmo Fernan Eanes, como irmá da súa dona; pola súa vez, Maria Rodriguez *Codorniz*, obxecto das chanzas de Gonzalo Garcia de Sousa, era curmá de Fernan Eanes, como filla do seu tío materno Rodrigo Fernandez. Ao parecer, esta Maria Rodriguez *Codorniz* foi raptada polo seu futuro marido, Johan Bezerra, da corte de Rodrigo Gomez de Trastámara (Oliveira 1994, 355). A esta mesma corte se refiren os irmáns trovadores Pay Soarez e Pero Vello de Taveyros (B 142) nunha tenzón que, segundo a rúbrica que a precede, ía frechada a «duas donzellas muy fremosas filhas d'algo assaz, que andavan en cas dona Mayor, molher de dom Rodrigo Gomez de Trastamar» (Ajuda, II, 314-17; Oliveira 1994, 401-2 e 424-25). Don Rodrigo Gomez foi o derradeiro representante da liñaxe de Traba, a máis sobranceira da Galicia do século XII e comezos do XIII, e á que tamén é obrigado referirse cando se trata das orixes da lírica trovadoresca en Galicia (Vieira 1999).

En efecto, á terceira xeración desta familia, contada a partir dos fillos de Pedro Froylaz de Traba e o seu irmán Rodrigo Froylaz, pertenceron catro dos máis antigos trovadores (véxase esquema xenealóxico nº 1): descendentes de Pedro Froylaz son o galego Osoyro Anes, reiteradamente citado, o galego-castelán Roy Diaz dos Cameyros (fillo de Guiomar Rodriguez de Traba, filla pola súa vez de Rodrigo Perez de Traba), a quen tamén nos temos referido e máis o igualmente amentado Garcia Mendez d'Eixo ou de Sousa (neto de Rodrigo Perez por parte da

súa nai Maria Rodriguez); doutra banda, de Rodrigo Froylaz, que fixo carreira en Portugal, descende Pero Rodriguez da Palmeyra, quen debeu de trovar nos anos finais do século XII e iniciais do seguinte, e de quen os libros de liñaxes aseguran que morreu de amor por unha dama que Dona Carolina identifica con Maria Paez, filla de Pay Soarez de Valadares. A estes aínda se podería engadir o nome de Johan Velaz, se aceptamos a identificación que propón Souto Cabo, que xa consignamos en páxinas anteriores. Nas dúas seguintes xeracións de descendentes de Pedro Froylaz de Traba aínda se contan catro trobadores máis: os galegos Johan Lopez d'Ulloa e Fernan Paez de Tamallancos, e mais os galego-portugueses Gonzalo Garcia de Sousa e Fernan Garcia Esgaravunha, fillos do citado Garcia Mendez d'Eixo.

Co devandito queda de vulto o papel protagonista que a nobreza galaico-miño-ta tivo na recepción, implantación e difusión do fenómeno trobadoresco na área nordoccidental da península ibérica. Dá a impresión de que a afección pola lírica trobadoresca se xestou en determinadas familias e se espallou a través de conexións familiares, en concreto a través de ligazóns matrimoniais. Neste senso, como atrás adiantamos, cómpre chamar a atención sobre o papel das mulleres: seguindo os fíos desas ligazóns familiares, diríase que estas constituíron os axentes principais do fenómeno. Nas primeiras xeracións trobadorescas poden citarse varias unións entre nobres galegas e señores portugueses das cales nace un fillo trobador: poñamos por caso, Maria Paez Ribeyra e Maria Ayras de Fornelos, ambas as dúas barragás de Sancho I de Portugal. A primeira delas foi nai do bastardo real Gil Sanchez, que se conta entre os cultores máis antigos da lírica; a segunda, despois de convivir co rei, casou con Gil Vazquez de Soverosa, de quen tivo Vasco Gil, outro trobador das xeracións intermedias. Nun nivel inferior, o da alta aristocracia, podemos amentar o caso de Elvira Gonzalez de Toroño, que casou con Garcia Mendez d'Eixo ou de Sousa, el mesmo trobador (en occitano), e ambos os dous pais de Gonzalo Garcia de Sousa e Fernan Garcia *Esgaravunha* e sogros do devandito Gil Sanchez (polo matrimonio deste coa súa filla Maria Garcia).

É nese marco, onde queda de relevo a importancia de certas familias nobres e das ligazóns entre elas para a recepción, cultivo e difusión da lírica, que cobra especial importancia a información que coñecemos sobre a familia Traba. Como acabamos de mostrar, aparentemente nesta arraigou unha afección pola lírica trobadoresca que se debeu de transmitir de xeración a xeración. Esa afección

puido xogar un papel destacado na difusión horizontal do fenómeno a través das distintas ramas e os seus enlaces, non só dentro do propio territorio galego, senón tamén cara ao Portugal setentrional, tan próximo polas razóns que xa coñecemos, e cara á Castela fronteiriza co País Vasco e Navarra. Será casual que dúas fillas de Rodrigo Perez de Traba, Maria e Guiomar, casadas ambas fóra de Galicia (respectivamente en Portugal, con Men Gonzalez de Sousa, e en Castela, con Diego Xemenez dos Comeyros) sexan nais de cadanseu trobador das primeiras fornadas, Garcia Mendez d'Eixo e Rodrigo Diaz dos Comeyros? E será casualidade que a súa curmá Urraca Fernandez, casada co galego Johan Ayras, sexa nai doutro trobador, Osoyro Eanes? Aínda que non se pode descartar a hipótese da 'contaminación' horizontal, por caso a partir de Rodrigo Diaz (para elucidala cumpría afinar a cronoloxía destes autores), a verdade é que esta conexión suxire máis ben a preexistencia dunha tradición familiar, difundida fundamentalmente por vía feminina. Parece menos verosímil a hipótese da polixénese: nas dúas primeiras décadas do século XIII o cultivo da lírica trobadoresca non estaba tan difundido como para que cada un destes autores se atopase, de xeito independente, nun ambiente propicio para romper a trabar.

Sen dúbida, cando nos referimos á situación do século XII e comezos do XIII, teremos que manexar con cautela o termo 'liñaxe', pois segundo M. C. Pallares e E. Portela (1993, 239-94) tal noción só comeza a consolidarse en Galicia contra finais do século XIII. A estrutura familiar de partida correspondería ao modelo cognaticio, bilinear e horizontal: «Desde el punto de vista del parentesco, la aristocracia altomedieval de Galicia se presenta como una estructura cognática, bilineal y horizontal en la que los grupos familiares se forman a través de la filiación y el matrimonio y crean una tupida red de relaciones», o que significa que «ambas líneas de parentesco, la derivada del varón y la derivada de la mujer, operan en igualdad de condiciones en la transmisión del status social, los bienes y derechos, mediante la descendencia, la herencia y la sucesión» (Pallares / Portela 1993, 243 e 262). Isto implica, entre outras cousas, o reparto equitativo da herdanza entre os descendentes, varóns ou mulleres (*ibidem*, 248); destarte «a la alianza matrimonial se llega en igualdad de condiciones» e as mulleres casadas transmiten aos seus fillos e fillas os seus propios bens (*ibidem*, 275 e 293).

Pola contra, a estrutura agnaticia, que corresponde co modelo liñaxístico, unilinear e vertical, favorece a transmisión indivisa do núcleo do patrimonio

mediante a adopción do morgado e o reparto desigual da herdanza segundo criterios de sexo (con preferencia dos varóns) e idade (con preferencia dos fillos maiores sobre os menores); de aí a importancia da primoxenitura e a primacía da liña masculina (véxase tamén Mattoso 1985b, 392). Segundo os autores que vimos seguindo, a transición entre un e o outro modelo nos medios nobiliarios galegos verificaríase na segunda metade do século XIII e os comezos do seguinte. Pola súa banda, J. Mattoso<sup>38</sup> sostén que o proceso de constitución das liñaxes no seo da nobreza portuguesa comeza xa nos meados do século XII. Esta tese constitúe un esteo fundamental para os traballos de Resende de Oliveira, para quen os avances dese proceso nos ambientes nobiliarios galego-portugueses constitúen a chave para interpretar a canción de amor trobadoresca, e incluso a propia aclimatación do fenómeno trobadoresco en Galicia<sup>39</sup>. Segundo este estudoso, a imaxe da muller e da relación con ela que se plasma na canción de amor galego-portuguesa responde ás condicións creadas pola redefinición das estratexias familiares nos medios nobiliarios, unha redefinición que primaba os primoxénitos, relegaba os segundoxénitos (obrigados a procurar saída nas ordes militares, no clero ou na vasalaxe nos séquitos militares dos magnates) e resgardaba as fillas do casamento choéndolas nos mosteiros femininos. O protagonismo do cultivo da lírica trobadoresca durante a fase de implantación do fenómeno trobadoresco no noroeste correspondería precisamente a eses fillos segundos da media nobreza, degradados á condición de simples cabaleiros, e para os cales o acceso ao matrimonio con señoras da súa categoría social se volvía nunha aspiración inalcanzable e por tanto frustrante.

---

<sup>38</sup> «Em Portugal, creio não haver dúvida de que o sistema linhagístico substitui o cognático durante a segunda metade do século XII», en «Problemas sobre a estrutura da família na Idade Média», en Mattoso 1984, 241-57; a cita é da p. 248. Porén, o mesmo autor puntualiza: «Não quer isto dizer que não haja entre nós alguns casos de linhagem mais precoces e outros de persistência cognática, ou pelo menos de divisão equitativa do património familiar, ainda para além do fim do século XII [...] O processo de difusão das linhagens se prolonga por mais de um século» (ibidem, 248, 249). A tese de que a estrutura liñaxística se implantou na nobreza portuguesa desde os mediados do século XII aparece reiterada en Mattoso 1985a, 110; a supervivencia do modelo cognaticio en áreas periféricas é estudada en Mattoso 1985b, 389-417.

<sup>39</sup> Véxase os traballos «Como identificar o trovador», «A mulher e as origens da cultura trobadoresca no ocidente peninsular», «Afinidades regionais. A casa e o mundo na canção trobadoresca portuguesa», «Arqueologia do mecenato trobadoresco em Portugal» e «A segunda geração de trovadores galego-portugueses: temas, formas e realidades» recollidos en Oliveira 2001, 15-22, 23-34, 35-50, 51-62 e 97-110 respectivamente.

Como se bota de ver, o esclarecemento desta cuestión non é de importancia menor para a explicación da acollida do fenómeno trobadoresco nas terras da Galicia Magna, pero non é este o lugar para resolvela. Con seguranza, a modificación das estruturas familiares non se produciu de súpeto senón ao longo dun proceso máis ou menos demorado, e por tanto existiu un período de transición en que as novidades foron difundíndose de xeito irregular de xeración en xeración, de rexión a rexión, dun grupo social a outro, e incluso dunha familia a familia e dun ramo a outro do mesmo clan. Xa que logo, antes de chegar a conclusións xeralizantes sería bo estudar caso por caso, e polo que nos atinxe, un por un os trobadores das primeiras camadas: nunha primeira aproximación, por exemplo, parece que Pero Paez Bazaco e Fernan Paez de Tamallancos eran primoxénitos (contando só varóns), igual que Johan Soarez de Pavia, mentres que Osoyro Anes tiña ao menos dous irmáns varóns maiores e Johan Soayrez Somesso era probablemente segundoxénito (Monteagudo 2008, 325-27, 355-57 e 363-68 e mais Monteagudo 2013; para Johan Soarez véxase Miranda 2004).

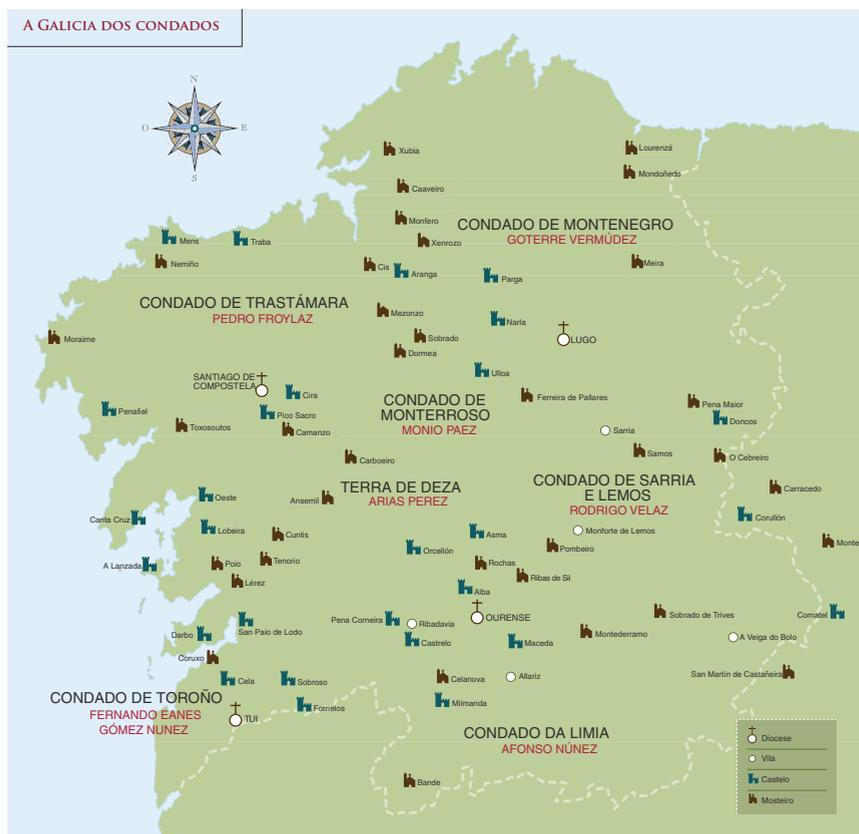
Abóndenos aquí con sinalar que, no que atinxe á familia Traba, parece claro que ao longo do século XII as súas estratexias de sucesión e parentesco se orientaron segundo un criterio cognaticio, o que implicaba que os vencellos trabados pola liña feminina eran tan relevantes coma os establecidos pola masculina<sup>40</sup>. Por tanto, os fillos (varóns ou femias) das mulleres fillas de Pedro Froylaz de Traba formaban parte da familia co mesmo título ca os fillos e podían considerarse tanto membros da casa da súa nai (Traba) coma membros da casa do seu pai (Sousa ou Cameyros, nos casos que citamos no parágrafo anterior). En todo caso, aos efectos do papel que puideran ter as mulleres na difusión dunha afección arraigada na familia, non semella moi relevante que existise ou deixase de existir unha clara noción de liñaxe.

Perfilado xa o contorno xeográfico e social dos iniciadores do fenómeno trobadoresco na Galicia de finais do século XII e comezos do XIII, e salientado o papel dun mangado de familias nobres de Galicia e o Portugal setentrional no fenómeno, antes de rematar imos retrotraernos para os tempos de Xelmírez, na segunda e terceira década do século XII, para comprobarmos ata que punto nese

---

<sup>40</sup> Estudan o caso, fundamentalmente desde o punto de vista da articulación de relacións de liñaxe, Pallares / Portela 1993, 277-94.

período se configuran o cadro nobiliario que acolle e adaptou aquela importante innovación cultural. Segundo as fontes coetáneas (en particular, a *Historia Compostellana*) os principais magnates e casas nobiliarias galegas no tempo de Diego Xelmírez eran os seguintes (véxase mapa nº 4 e esquema xenealóxico nº 1)<sup>41</sup>:



Mapa nº 4.

- *Pedro Froylaz de Traba*\*: *Vermudo*, *Fernando Perez*\*, *Rodrigo Perez de Traba*\* (> Portugal)

<sup>41</sup> Sinalamos cun asterisco [\*] os aristócratas que foron distinguidos co título condal, poñemos en *cursiva* os fillos e fillas de Pedro Froylaz de Traba e mais o seu irmán Rodrigo Froyaz, e indicamos cunha frecha [>] os que fixeron carreira en Portugal.

- Monio Paez de Monterroso\*, casado con *Lupa Perez de Traba*
- *Rodrigo Froylaz* (> Portugal), pai de Gonzalo Rodriguez
- Gomez Nunez de Pombeiro\*(>Portugal), casado con *Elvira Perez de Traba*
- Rodrigo Velaz\* de Lemos e Sarria, casado con Urraca Álvarez
- Goterre Vermudez\* de Montenegro, casado con *Toda Perez de Traba*
- Afonso Nunez\* de Limia

Aos anteriores habería que engadir dous personaxes inicialmente secundarios, pero que ascenderon rapidamente naqueles tempos ata a primeira liña da nobreza galega:

- Fernando Eanes de Toroño, casado con Urraca Gomez
- Arias Perez de Deza, casado con *Ilduara Perez de Traba*

Nunha simple ollada ás devanditas listas, ponse de vulto a centralidade da familia Traba, mentres que a comparanza coas árbores xenealóxicas que ofrecemos pon de relevo que unha parte substancial dos trovadores das primeiras xeracións remontan ás persoas que aparecen nesas dúas listaxes. Xa que logo, o marco social e cultural en que xermolou o trovadorismo galego-portugués quedou establecido, nas súas liñas xerais, na primeira metade do século XII, nos tempos de Diego Xelmírez.

## 7. CABO. A XEITO DE CONCLUSIÓN

Imos retomar algunhas das ideas que fomos enfiando nas páxinas anteriores, para ofrecer a xeito de conclusión do presente contributo:

- A lírica trobadoresca galego-portuguesa compúxose en romance galego(-portugués) porque se orixinou e tivo a súa base principal no territorio de Galicia ou *Gallacia Magna*, isto é, galaico-portugalense.
- A súa base social de orixe é a nobreza galaica das dúas beiras do río Miño. Os contactos entre familias nobres de Galicia e o Portugal entre Miño e Douro tiveron un relevante papel na difusión e consolidación do fenómeno trobadoresco. En todo caso, cómpre investigar máis a fondo a nobreza galega dos séculos XII e XIII, completando desde a perspectiva de aquén Miño os importantísimos e esclarecedores estudos realizados xa alén Miño.

- Os inicios da lírica trobadoresca deben situarse máis ben nas últimas décadas do século XII, aínda que probablemente antes da derradeira puido tratarse de experimentos ou tentativas illadas. A implantación definitiva dunha tradición solidamente asentada e crecentemente difundida debeu producirse a partir de 1200, quizais co concurso do trobador occitano Peire Vidal, durante a súa estadía na corte rexia de Afonso IX de Galicia / León, corte que, en todo caso, debeu de xogar un papel importante nesa implantación.
- Finalmente, tamén salientamos a importancia de determinadas familias nobres de Galicia e o Portugal setentrional e as ligazóns entre elas, cara ao oriente (Lara e Cameiros cos Traba) pero sobre todo entre o norte e o sur do Miño.

En definitiva, non só pola lingua, senón tamén pola orixe histórica e polo ámbito xeográfico e sociocultural que lle serviu de base, a poesía trobadoresca é un fenómeno basicamente *galego(-portugués)*, aínda que emerxeu por influxo europeo (occitano) e atinxiu un alcance hispánico; unha realidade esta que ás veces vén embafada polo indiscutible brillo das cortes rexias de Castela (Afonso X) e Portugal (Don Denis).

## FONTES DOCUMENTAIS

A = *Cancioneiro da Ajuda*

B = *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*

*Historia Compostellana* = Flórez, Henrique (1767), *Historia Compostelana*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Eliseo Sánchez.

*Livro do Conde* = Mattoso, José (ed.) (1980), *Livro de Linhagens: Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, 2 vols. Lisboa: Publicações do II Centenário da Academia das Ciências.

LD = *Livro de Linhagens do Dean*, en *Portugaliae Monumenta Historica. Scriptores, I*. Olisipone, 1856, 143-75.

LV = *Livro Velho de Linhagens*, en *Portugaliae Monumenta Historica. Scriptores, I*. Olisipone, 1856, 175-83.

Recuero Astray, M. / González Vázquez, M. / Romero Portilla, P. (1998): *Documentos medievales del Reino de Galicia. I. Alfonso VII (1116-1157)*. Santiago: Xunta de Galicia.

Romaní Martínez, M. (ed.) (1989): *Colección diplomática do mosteiro cisterciense de Santa María de Oseira (Ourense) 1205-1310*, vol. I. [Santiago:] Tórculo.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

ALVAR, C. (1977): *La poesía trovadoresca en España y Portugal*. Barcelona: Editorial Planeta.

ALVAR, C. (1978): *Textos trovadorescos sobre España y Portugal*. Barcelona: Editorial Planeta.

BARTON, S. (1997): *The Aristocracy in twelfth-century León and Castile*. Cambridge: Cambridge University Press.

BREA, M. (1994): «A voltas con Raimbaut de Vaqueiras e as orixes da lírica galego-portuguesa», en E. Fidalgo / P. Lorenzo Gradín (eds.), *Estudios galegos en homenaxe ó Profesor Giuseppe Tavani*. Santiago: Xunta de Galicia / Centro de Investigacións Lingüísticas e Literarias Ramón Piñeiro, 41-56.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, A. (2005): *O mosteiro feminino de San Miguel de Bóveda na Idade Media. Estudo histórico e colección documental (séculos XII-XV)*. Noia: Toxosoutos.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M. (2004), *Toronium. Aproximación a la historia de una tierra medieval*. Santiago de Compostela: Instituto de Estudios Gallegos 'Padre Sarmiento'.

FLÓREZ, H. (1767), *España Sagrada. Tui*, vols. 22 e 23. Madrid: Antonio Marín.

GALINDO ROMEO, P. (1923), *Tuy en la Baja Edad Media. Siglos XII-XV*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

GARCÍA TURNES, B. (2002): «Sobre a (proto)historia do termo galego-portugués na reflexión lingüística lusa do século XIX», en R. Lorenzo (coord.), *Homenaxe a Fernando R. Tato Plaza*. Santiago: Universidade de Santiago de Compostela, 323-35.

GONÇALVES, E. (1976): «La Tavola Colocciana *Autori Portughesi*», *Arquivos do Centro Cultural Português* 10, 387-448.

GONZÁLEZ, J. (1944): *Alfonso IX*, 2 vols. Madrid: Instituto Jerónimo Zurita.

LACERDA, Manuel (coord.), <http://www.igespar.pt/pt/>. Instituto de Gestão do Património Arquitectónico e Arqueológico, Governo de Portugal.

LAPA, M. Rodrigues (1977): *Lições de Literatura Portuguesa. Época Medieval*. Coimbra: Coimbra Editora.

LOMAX, D. (1982): «Catalans in the Leonese Empire», *Bulletin of Hispanic Studies* 49, 191-97.

LÓPEZ FERREIRO, A. (1901/ 1902): *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, vols. IV e V. Santiago: Imprenta y Enc. del Seminario Conciliar Central.

- LÓPEZ SANGIL, J. L. (2005), *A nobreza altomedieval galega. A familia Froilaz-Traba*. Noia: Toxosoutos.
- MATTOSO, J. (1984): *Portugal Medieval. Novas interpretações*. [Lisboa:] Imprensa Nacional / Casa da Moeda.
- MATTOSO, J. (1985a): *Ricos –homens, infâncias e cavaleiros*. [Lisboa:] Imprensa Nacional / Casa da Moeda.
- MATTOSO, J. (1985b): *Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal*, 2 vols. Lisboa: Editorial Estampa.
- MATTOSO, J. (1987): *A nobreza medieval portuguesa. A família e o poder*. Lisboa: Editorial Estampa.
- MATTOSO, J. (dir.) 1993: *História de Portugal. Segundo Volume: A monarquia feudal*. [Lisboa:] Estampa.
- MATTOSO, J. (2007): *Dom Afonso Henriques*. Lisboa: Temas e Debates.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1924): *Poesía juglaresca y juglares. Aspectos de la historia literaria y cultural de España*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- MIRANDA, J. C. (1998): «Le surgissement de la culture troubadouresque dans l'Occident de la Péninsule ibérique (II). Les genres, les thèmes et les formes», en Touber, A. (ed.), *Le Rayonnement des Troubadours, Actes du colloque de l'AIEO*. Amsterdam / Atlanta: Rodopi, 97-105.
- MIRANDA, J. C. (2004): *Aurs mesclatz ab argen. Sobre a primeira geração de trovadores galego-portugueses*. Porto: Guarecer.
- MONTEAGUDO, H. (1998): «Cantores de santuario, cantares de romaría», en D. W. Flitter & P. Obder de Baubeta (eds.), *Ondas do mar de Vigo. Actas do Simposio Internacional sobre a Lírica Medieval Galego-Portuguesa*. Birmingham: Seminario de Estudios Galegos, 12-37.
- MONTEAGUDO, H. (1999): *Historia social da lingua galega*. Galaxia: Vigo.
- MONTEAGUDO, H. (2008): *Letras primeiras. O Foral do Burgo de Caldelas, os primórdios da lírica trobadoresca e a emerxencia do galego escrito*. [A Coruña:] Fundación Barrié de la Maza.
- MONTEAGUDO, H. (2013): «A personalidade histórica do trobador Johan Soarez Somesso», en Rosario Álvarez / Ana María Martins / Henrique Monteagudo / Maria Ana Ramos (eds.), *Ao sabor do texto. Estudos dedicados a Ivo Castro*. Santiago de Compostela: Universidade, 421-52.
- MONTEAGUDO, H. (no prelo): «Somesso, Fornelos, Sarraça, Fayan», *Boletín da Real Academia Galega*.
- MORALEJO ÁLVAREZ, S. (2004a), «Artistas, patronos y público en el arte del camino de Santiago», en idem, *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, 3 vols. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, t. II, 21-36.
- MORALEJO ÁLVAREZ, S. (2004b), «Artes figurativas y artes literarias en la España Medieval: románico, romance y roman», en idem, *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, 3 vols. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, t. II, 55-60.
- OLIVEIRA, A. Resende de (1993): «A caminho da Galiza. Sobre as primeiras composições em galego-português», en Brea, M. (coord.), *O cantar dos trovadores. Actas do congreso celebrado en Santiago de Compostela entre os días 26 e 29 de abril de 1993*. Santiago: Xunta de Galicia, 249-61. Recollido en Oliveira 2001, 65-78.
- OLIVEIRA, A. Resende de (1994): *Depois do espectáculo trobadoresco. A estrutura dos cancioneros peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XIV*. Lisboa: Colibri.
- OLIVEIRA, A. Resende de (1995): *Trovadores e xogares. Contexto histórico*. Vigo: Xerais.
- OLIVEIRA, A. Resende de (1998b): «Le surgissement de la culture troubadouresque dans l'Occident de la Péninsule ibérique (I). Compositeurs et cours», en A. Touber (ed.), *Le Rayonnement des Troubadours, Actes du colloque de l'AIEO*. Amsterdam / Atlanta: Rodopi, 85-95. Recollido, en versión portuguesa aumentada, co título «A ocidentalização do canto trobadoresco galego-português. Compositores e cortes» en Oliveira 2001, 79-95.

- OLIVEIRA, A. Resende de (2001): *O Trovador galego-português e o seu mundo*. Lisboa: Notícias.
- OLIVEIRA, A. Resende de / J. C. MIRANDA (1995): «A segunda geração de trovadores galego-portugueses: temas, formas, realidades», en J. Paredes, *Medioevo y literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica Medieval*, 4 vol. Granada: Universidad, vol. 3, 499-512. Reproducido en Oliveira 2001, 97-110.
- PALLARES, M.<sup>a</sup> C. / E. Portela (1993): *De Galicia en la Edad Media. Sociedad, Espacio y Poder*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS, E. (2000): *Los señores de Galicia. Tenentes y condes de Lemos en la Edad Media*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- PROL, S. (2009): *Nobres vencellados ao castelo de Maceda*. Ourense: Difusora de letras, artes e ideas.
- RON FERNÁNDEZ, X. (2005): «Carolina Michaëlis e os trovadores representados no Cancioneiro da Ajuda», en M. Brea (coord.), *Carolina Michaëlis e o Cancioneiro da Ajuda, hoxe*. Santiago de Compostela: CRPIH / Xunta de Galicia, 121-88.
- SÁNCHEZ AMEJEIRAS, R. (2001): *El Arte Románico en Galicia y Portugal / A Arte Românica em Portugal e Galiza*. [S.l.]: Fundación Pedro Barrié de la Maza / Fundação Calouste Gulbenkian, 156-75.
- SOUTO CABO, J. A. (2006): «Pedro García de Ambroa e Pedro de Ambroa», *Revista de Literatura Medieval* 18, 225-48.
- SOUTO CABO, J. A. (2010): «O eco das primeiras vozes», en E. M. Oliveira Gomes da Torre (org.), *Voz. VIII Colóquio Internacional da Sección Portuguesa da AHLM*. Vila Real: UTAP.
- SOUTO CABO, J. A. (2012): *Os cavaleiros que fizeram as cantigas*. Niterói (RJ): UFF.
- SOUTO CABO, J. A. (no prelo): «Fernando Pais de Tamalhancos: cavaleiro e poeta», *Revista de Literatura Medieval*.
- TAVANI, G. (1986): *A poesía lírica galego-portuguesa*. Vigo: Galaxia.
- VASCONCELLOS, Carolina Michäelis (1904), *Cancioneiro da Ajuda. Edição crítica e commentada*, 2 vols. Halle: Max Niemeyer.
- VIEIRA, Y. Frateschi (1999): *En cas dona Maior. Os trovadores e a corte senhorial galega do século XIII*. Santiago de Compostela: Laiovento.
- YZQUIERDO PERRÍN, R. (1997): «Escenas de juglaría en el románico de Galicia», en J. Leira López (dir.), *Aulas no Camiño. Un estudio multidisciplinar da realidade galega que atravesan os camiños de Santiago. O camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela*. A Coruña: Universidade da Coruña, 67-102.
- YZQUIERDO PERRÍN, R. (2008): «Aspectos de la vida cotidiana en el románico y el gótico de Galicia», en M. del C. Lacarra Ducay (ed.), *Arte y vida cotidiana en la época medieval*. Zaragoza: Institución 'Fernando el Católico', 133-76.



# **LAS REFORMAS DEL SIGLO XII Y SU VERTIENTE LINGÜÍSTICA**

**Roger Wright**

University of Liverpool



El período que a veces se llama «el largo siglo XII», que se extiende entre 1080 y 1220, es un período de muchísimo interés, por varias razones. Ahora parece que no está de moda referirnos al «Renacimiento del siglo XII», pero aunque semeja un poco injurioso, es cierto, hacer referencia a los siglos X y XI como si fueran épocas de barbaridad cultural, no se puede negar que muchos aspectos cambiaron durante este largo siglo XII. Gran parte de esos cambios se debieron a unos pocos protagonistas poderosos y a personalidades fuertes, más que a procesos históricos de tipo marxista, que también han pasado de moda entre los historiadores de hoy; y una de estas personalidades era nuestro Diego Gelmírez. Le dedicaron la *Historia Compostellana*, por lo cual sabemos más de su vida que lo que sabemos de otras, pero con todo merecimiento. El arzobispo Pedro Suárez de Deza, más tarde, en el siglo XII, creo que habría merecido lo mismo; aunque sabemos directamente poco de la vida y la carrera de Pedro Suárez (y ya hace más de cien años nos lo expuso López Ferreiro 1898-1911, IV: 311-49), ha sido posible deducir algo por una perspectiva más bien sociofilológica, como veremos. Y en general, Santiago de Compostela era el centro más importante de las tendencias nuevas y reformadoras que llegaron al reino de León con ese Renacimiento del siglo XII.

Las reformas litúrgicas de aquella época necesitaron el uso de un latín de tipo reformado, razón por la cual han sido objeto de interés para los lingüistas. No parece que las reformas lingüísticas se hayan introducido intencionadamente. Tenían consecuencias culturales de gran alcance, pero sin duda la motivación de las reformas no fue cultural sino religiosa. Hacia finales del siglo XI, el papa (Gregorio VII) quería, por varias causas, armonizar las costumbres de las iglesias europeas; se igualaban en su psicología la cristiandad y Europa, y, después de los avances de la Reconquista que se habían visto durante el siglo XI, la mitad norteña de la Península Ibérica se incluía en Europa. Cataluña ya se encontraba dentro del círculo cultural europeo por haber pertenecido al imperio carolingio, y por esta razón en ese territorio eran conocidas las costumbres eclesiásticas romanas y francesas antes de ese siglo XI. Pero las otras regiones cristianas de la Península continuaban con las tradiciones y los sistemas visigóticos, y con los oficios y la liturgia que ahora se llaman mozárabes —no se llamaban así entonces, desde luego—; esta liturgia había sido organizada en la época visigótica por San Isidoro de Sevilla y sus colegas y estudiantes, y constituía un aspecto central de la cultura visigótica que los intelectuales de los reinos cristianos del norte querían

recuperar. Se entiende, por eso, que hubiese mucha gente durante aquellos años que no veía con ojos totalmente favorables las demandas que oían de Roma para que se abandonasen las costumbres visigóticas (mozárabes) y se adoptasen las europeas. Cuando un catalán que conocía el rito romano se hizo obispo de Oviedo en el año 1023, por ejemplo, durante el reinado de Sancho el Mayor (me refiero a Pons de Tavernoles), se iniciaba un proceso que iba a ser largo, de una creciente europeización; un proceso de cambio que ahora se ve como un proceso de reforma, porque los reformadores fueron los que ganaron finalmente, aunque esto no habría sido percibido siempre así por todos los que lo vivieron. Es posible entrever que durante muchas décadas hubo discusiones entre los tradicionalistas, por así decirlo, que querían recuperar y dedicarse a su herencia nativa isidoriana, y los europeizantes o afrancesados, que aspiraban a seguir las novedades culturales y eclesiásticas introducidas desde Francia. A principios del siglo XIII iban ganando estos últimos, los reformadores; como sabemos, la historiografía suele basarse en la narrativa de los vencedores, motivo por el cual estos cambios suelen ser calificados favorablemente. Sin embargo, vale la pena pasar unos momentos considerando por qué las novedades habrían conocido una fuerte resistencia en muchas partes.

La Reconquista, aunque, evidentemente, no se llamaba así en aquella época, se basaba en el sentimiento de que la Península había sido robada a sus dueños cristianos por los invasores africanos y musulmanes del siglo VIII. Los leoneses de los siglos IX y X se solían llamar a sí mismos «godos», por mucho que sea evidente ahora que tenían una cultura más romana que visigoda; y por eso veían los avances territoriales que conseguían contra Al-Andalus como una recuperación de su herencia, como reconquista antes que sencillamente como conquista. Tenían esta perspectiva durante el siglo X también en Navarra, cuando los monjes intelectuales y bien formados que trabajaban en los monasterios navarros de San Martín de Albelda y San Millán de la Cogolla se dedicaban a recuperar todo aquello que encontraban a su alcance de origen visigótico, como las obras de Isidoro, la liturgia y los oficios de la iglesia elaborados en el siglo VII, los glosarios de origen en principio peninsular, la hagiografía nativa, etc. Estos monjes navarros del siglo X tenían contactos ocasionales con la cultura transpirenaica, pero no querían seguirla sin más ni imitarla de cerca; en esa época, lo *avant-garde* era a la vez lo

tradicionalista. Incluso hasta principios del siglo XIII, se ve que en San Millán no se conocía mucho entusiasmo reformador.

Durante estos largos años, los cristianos que vivían en Al-Andalus, y que seguían aferrados a su religión heredada en la forma isidoriana, tampoco querían cambiar sus costumbres; aunque quizás hubieran tenido noticia de las reformas carolingias conocidas en Francia, no hay indicio alguno de que las hubiesen querido seguir ni imitar. Así que los cristianos que se trasladaron hacia el norte durante esa época habían reforzado la perspectiva que vengo llamando tradicionalista. Después de la toma de Toledo en el año 1085, los cristianos toledanos que habían seguido fieles a su religión querían celebrar su nueva libertad mediante aquellas maneras tradicionales, aunque supieran el árabe mejor que el latín; se entiende sin reservas por qué les molestaba a estos tener que aceptar las reformas que se introducían en la iglesia leonesa durante aquella misma década de los 1080. Y cada vez más cristianos se trasladaron a Toledo y a otras partes de Castilla la Nueva durante el siglo XII, ya que preferían celebrar su religión de la manera tradicional antes que cambiarla.

El rey Fernando I de León también quería recuperar las tradiciones de la iglesia visigótica, más que arrimarse a lo transpirenaico. El monarca presidió dos concilios eclesiásticos que tenían esta finalidad; el concilio de Coyanza del año 1055 era de tipo reformador, ciertamente, pero al mismo tiempo en él fueron imitados, de forma consciente, los grandes concilios de Toledo que se habían celebrado en el siglo VII, para intentar alcanzar la gloria del pasado; el concilio de Santiago de Compostela se celebró en el año siguiente, 1056, para introducir en Galicia las decisiones del de Coyanza. En 1063 recibieron en León el cuerpo del mismo San Isidoro de Sevilla, para que se guardara en la recién construida y magnífica iglesia de San Isidoro. Desde luego, en aquella década de 1060 todavía no querían cambiar el rito. Incluso se prepararon entonces manuscritos importantes de los ritos visigóticos, entre otras partes en Santiago de Compostela, además de las obras de los eruditos santos del siglo VII. El rey Fernando, se dice, visitaba los monasterios y cantaba la misa gótica con los monjes.

Pero todo iba a cambiar después de su muerte. Durante la década de 1070, a instancias de Roma, el rito romano se introdujo en Aragón y en Navarra. Después de 1080, esto es, después del concilio de Burgos de aquel año, fue implantado también en el reino de León, es decir, en Castilla, León y Galicia. No era una

sustitución sencilla; y de hecho tardó más de un siglo en efectuarse (lo mismo que el cambio caligráfico, desde la mano visigótica hasta la carolina). Como suele pasar, la llegada de lo nuevo no significaba la inmediata desaparición de lo viejo, y durante el siglo XII e incluso después se puede entrever que en la Península había discusiones, e incluso disputas bastante fuertes, entre los que querían orientar el cambio en el nuevo sentido europeísta y los que preferían seguir aferrados a las tradiciones ya multiseculares de la iglesia visigótica, y en 1080 es probable que la mayoría de los cristianos leoneses habrían preferido seguir sin tales cambios (así fue señalado en una carta por Alfonso VI). Se puede sospechar que no son del todo verosímiles las narrativas bien conocidas de las historias del siglo XIII bastante avanzado, que tratan de las ordalías que tenían que sufrir los libros de los dos ritos, el visigótico y el romano, pero aun así tales episodios representan dos auténticas perspectivas opuestas que tenían seguidores fuertes; era un contraste que se tenía que resolver, y ya que el rey, Alfonso VI, quería, por razones más bien políticas, que ganara el rito romano recién introducido, allí iban leyes por do querían reyes y las reformas se convertían en la política oficial del rey. De esta forma, durante los años que le quedaban de su reinado, las reformas proseguían, en algunos lugares al menos, con bastante entusiasmo; pero Alfonso VI falleció en el año 1109, y con él el mayor ímpetu reformador dentro de Castilla, a medida que los grandes problemas de las décadas que siguieron les parecían más urgentes que estas consideraciones culturales más esotéricas. Las reformas avanzaban durante el siglo XII, sí, pero en general el impulso final tendría que esperar hasta los años finales de la centuria.

En este siglo XII, sin embargo, Santiago de Compostela era el centro eclesiástico e intelectual en el que estas reformas se cultivaron y prosiguieron con más entusiasmo, en comparación con los otros centros leoneses y castellanos; aunque en esa ciudad también, desde luego, había muchos que no querían cambiar, y la escritura visigótica perduró en ella más que en León. Si Diego Gelmírez escribió él mismo, como se dice allí, el célebre documento sobre el agua suministrada a la catedral, con fecha del año 1122, quiere decir que era usada también por Diego Gelmírez (Fletcher 1978: 235-37). Como indicó Richard Fletcher, lo acontecido en ese siglo XII en Santiago es posible que no haya sucedido de la misma forma en León, en Ourense y en Salamanca, ni en la totalidad de la iglesia leonesa. Quizás Santiago de Compostela, por ser el centro del culto internacional del santo,

estaba en general más abierta a las nuevas ideas afrancesadas, y menos vinculada a la herencia antigua de los visigodos que las otras regiones. Galicia no había sido nunca un centro de la cultura visigoda, y desde hacía mucho se conocían y hasta cierto punto se admiraban los peregrinos transpirenaicos, de manera que se entiende que la oposición psicológica que sintieron contra las reformas habría sido en el territorio gallego menor que en otras partes (si efectivamente así era). Una vez que las decisiones del rey Alfonso VI fueron conocidas en Santiago, se puede concluir que decidieron ellos también que tendrían que aprender de Francia todo lo necesario para emprender las reformas. Por esta razón vino gente erudita desde Francia, y por eso el autor más importante de la *Historia Compostellana*, que era francés, trataba a Diego Gelmírez tan elogiosamente; en esa obra se hace referencia a los «canonicos literarum studiis eruditos» que había ya hacia principios del siglo (3.36.1, p. 544); en general, se nos dice, «applicuit animum ut consuetudines Ecclesiarum Franciae ibi plantaret» (2.3.1, p. 255). Diego Gelmírez tomaba las reformas en serio. En otras partes, incluso en otras partes de Galicia y de León, los había que no.

Hasta ahora, no he indicado nada de tipo lingüístico, filológico, ni siquiera sociofilológico. No creo que los reformadores españoles hubiesen querido introducir reformas lingüísticas en sí; más bien querían, para uniformizar en general la liturgia y los oficios, homogeneizar la pronunciación. Es decir, que no solo se introducía el rito romano, sino la técnica de la lectura oral que se usaba en Francia para presentarlo en las iglesias. Y aquí entramos, y entraron ellos, en dificultades, porque esa técnica no les resultaba fácil. Aun a riesgo de decir lo que es sobradamente conocido, explicaré ahora por qué.

Todos los investigadores modernos estamos de acuerdo en que estas reformas, las que antes se solían llamar las reformas cluniacenses, llevaban consigo una mejora en el latín escrito. Menéndez Pidal se refería a esto en la parte final de su monumental obra *Orígenes del español* (1926) y tenía razón. Se ha notado varias veces que cuando sobreviven dos versiones de un mismo documento preparado antes de estas reformas, del cual la segunda versión se sabe, o al menos se sospecha, que se hizo después, el latín de esta versión más tardía parece mejor que el latín de la primera, al menos desde una perspectiva ortográfica y morfológica. No es que así alcance el documento corregido un nivel estilístico que le habría agradado a Varrón, a Cicerón, a Prisciano, o a un maestro de instituto del siglo

XIX, pero al menos les habría chocado menos en la versión tardía que en la original. Sin embargo, como ha señalado recientemente António Emiliano en su muy detallado e impresionante análisis de la documentación de la Catedral de Braga de entre 1050 y 1110, la renovación parece haber sido mucho más intensa en la ortografía que en la morfosintaxis. Pero creo que esto puede ser explicado. En ese contexto, lo más importante era la corrección ortográfica, por las razones siguientes.

El latín se pronuncia hoy, por los que lo conocen, de la misma manera que se lee oralmente. Y el latín se lee por el mismo método ahora en todo el mundo, en principio pronunciando un sonido específico para cada letra escrita. Esto es, tenemos nosotros, y tenían ellos, que saber cómo se escribe una palabra latina antes de poder saber cómo se pronuncia. Obviamente, para tener en la iglesia la uniformidad fonética deseada en todas las partes del mundo, con este sistema las palabras tienen que escribirse de la misma manera en todas las partes del mundo. Es decir, la ortografía tiene que ser siempre correcta porque si no se pronunciaría mal. El latín hoy, y desde hace casi mil años, es básicamente una lengua escrita; no me parece del todo correcto llamarla una lengua muerta, pero sí es más que nada una lengua escrita. Depende, por todo esto, de gente bien formada para su correcta presentación tanto escrita como fonética. Y a finales del siglo XI, cuando llegó el nuevo rito romano, que se quería que se representara de la misma manera, y de la manera correcta, en toda Europa, un aspecto central de la formación clerical tenía que ser el conocimiento del latín correcto, sobre todo en su aspecto ortográfico y fonético. No tenían que saber componer nuevos textos latinos, porque los textos correctos llegaban con la reforma; ni siquiera se quería en aquella época que inventaran homilías originales ni sermones nuevos, al menos en principio, porque había largas colecciones de homilías recomendadas; lo más importante era leer cada vez correctamente, en voz alta, los textos ya establecidos. La pronunciación y la ortografía de este nuevo latín reformado eran, entonces, de la mayor importancia, tanto en Braga como en Santiago.

La pronunciación se basaba, después de las reformas, en la forma escrita de las palabras. Como ya indiqué, se pronunciaba, al menos en principio, un sonido especificado para cada letra escrita. Nadie duda de que esto fuera así en los años posteriores a la reforma, ni desde entonces hasta ahora, cuando todavía se mantiene esta práctica. Lo difícil es saber qué había pasado antes de las reformas. Se solía

pensar que hacían lo mismo ya entonces, adecuando la fonética a las letras escritas, y en cuanto a las regiones de habla no latina se tenía razón en pensar así; los eruditos cristianos de habla céltica en Irlanda y de habla germánica en Germania y en Britannia, por ejemplo, es probable que hayan obrado siempre de esta forma incluso en los siglos VI y VII, porque para ellos el latín era una lengua extranjera de base escrita. Esta perspectiva era la de los eruditos de habla germánica que habían introducido este tipo de lectura latina en la corte carolingia hacia finales del siglo VIII; aquella corte de Carlomagno era bilingüe, hablaban germánico y romance, pero la gente más importante era de habla germánica, y tenían la influencia suficiente para insistir en que la iglesia carolingia se comportase de la misma manera en este aspecto. Es decir, que después de principios del siglo IX, en teoría y de manera creciente también en la práctica, la iglesia carolingia en todo ese gran reino imperial obraba, en la misa y en los otros oficios eclesiásticos, mediante este principio de dar un sonido a cada letra de la forma correcta escrita de todas las palabras que se encontraban en los textos recomendados. Había, entonces, una diferencia fundamental entre esta fonética latina de la iglesia y la normal fonética romance vernácula, en casi todas las palabras. Y en Francia, a pesar de todas las vicisitudes de los siglos IX, X y XI, esta reforma se mantenía en vigor en los centros eclesiásticos más importantes, y durante el llamado Renacimiento del siglo XII, que se iniciaba en el siglo XI, se generalizó. Por eso, cuando las costumbres latinas de la iglesia francesa se introdujeron en la Península con el nuevo rito, esta fonética artificial se introdujo con ellas también como un aspecto fundamental de la reforma. Y a mí me parece, y siempre me ha parecido desde que me puse a pensar en todo esto, que esta fonética, artificial y fonográfica, en Castilla, León y Galicia, debe de haber sido, a finales del siglo XI, algo nuevo, introducido con la reforma del rito, al mismo tiempo que la distinción conceptual entre el latín (lo nuevo) y el romance (hablado ya). Y allí reside la diferencia entre la perspectiva que os he venido ofreciendo durante los últimos más de treinta años y la perspectiva que se tenía antes y que todavía se tiene en algunas partes en la actualidad, que defiende que esta diferencia conceptual y práctica entre dos fonetismos, y con esto entre dos lenguas (el latín y el romance), ya existía desde hacía siglos, ya antes de las reformas litúrgicas.

En varios congresos y otras reuniones durante los últimos treinta años, he expuesto mis motivos para defender la creencia, que sigo manteniendo, de que

la distinción conceptual y consciente entre el latín y el romance, una distinción que a nosotros nos parece ahora natural y evidente, llegó a la Península con estas reformas, y no antes. No voy a agotar la paciencia de los lectores reiterando esos motivos extensamente ahora, porque la mayoría de las razones son de tipo lingüístico; pero puedo asegurar que si miramos los documentos auténticos de los años anteriores, es decir, los que no se han corregido después de 1080, vemos que, en general, se pueden describir como documentos escritos en un estilo y un registro alto de su propia lengua romance vernácula de aquella época. Los escribas de los siglos IX y X tenían la intención de seguir y conseguir la vieja normativa tradicional, desde luego, porque se habían formado así, y porque no se había introducido otra norma antes de estas reformas del siglo XI avanzado, de la misma manera que nosotros hoy en día queremos seguir las normas establecidas, aunque las normas gráficas eran entonces, y son ahora, bastante distintas de las que representarían una transcripción fonética de las mismas palabras. Es lo normal; en las comunidades que tienen una norma escrita heredada del pasado bastante lejano, la normativa forma escrita es más bien un disfraz de la forma fonética que una representación fotográfica. Y, sin embargo, muchas veces se puede ver en los documentos escritos antes de las reformas que las costumbres vernáculas fonéticas se escondían allí, debajo del disfraz gráfico, asegurándonos de lo que en verdad decían. Estos mismos documentos de los siglos IX, X y XI delatan los cambios de tipo morfosintáctico también; por ejemplo, se notan allí muchos usos de la preposición *de*, con el mismo sentido semántico de la antigua desinencia genitiva; se nota allí muchas veces el orden sintáctico de constituyentes más característico del romance que del antiguo latín, ya que el verbo se sitúa más hacia el principio de la frase de lo que se suele recomendar hoy a los latinistas; se leen allí varias palabras léxicas y formaciones afijales que no habían existido en la edad clásica, tales como, por ejemplo, varios arabismos; y los más interesantes de todos estos fenómenos, desde mi percepción, son las palabras que habían cambiado de sentido semántico desde la época clásica, usadas en estos documentos con su sentido evolucionado. Es decir, que muchos de los documentos de los siglos IX, X y XI se podrían describir como escritos en el romance de la época con un leve disfraz gráfico, que se debe a la formación de los escribas, más que como escritos en latín. Su morfosintaxis, su léxico y su semántica se pueden calificar a menudo como de tipo romance. Sin embargo, su lengua se suele llamar ahora «latín»; «mal latín», quizás, o «latín

bárbaro», o «latín corrompido», etc., pero con todo «latín». (Si se quiere estudiar de cerca a lo que me refiero aquí, recomiendo que se lea mi estudio, publicado en Oviedo dentro de un volumen de homenaje a Xosé-Lluis García Arias, de un documento encontrado entre los fondos del monasterio gallego de Vairão, escrito en el año 991 [Wright 2010]; véase también mi estudio de *Verba*, Wright 1991).

La *Historia Compostellana* del siglo XII nos lo dice, si sabemos leerla. Antes de Diego Gelmírez, dice, «[...] tunc temporis tota fere Hispania rudis & illitterata esset. Nullus equidem Hispanorum Episcopus Sanctae Romanae Ecclesiae matri nostrae servitii aut oboedientiae quidquam tunc reddebat. Hispania Toletanam non Romanam legem recipiebat» (2.1.1, p. 253). Esto no se puede leer como una indicación de que antes de las reformas todos los obispos de Santiago hayan sido analfabetos, porque hay documentos de la época, y desde luego sabían leer y cantar la misa desde los manuscritos del rito gótico. Además, Diego Gelmírez se formó en esa ciudad antes de las reformas. Y en general, según parece, en Galicia había habido más gente que sabía leer que en otras regiones peninsulares. Lo que se dice aquí en la cita es que antes no tenían estas nuevas *litterae*, tal y como llamaban ellos a los conocimientos de las letras y los sonidos según el rito romano recién introducido por los franceses; y su introducción se alía en esta cita específicamente con el cambio de rito, desde el toledano hasta el romano (esto es, que con la palabra *illitterata* se hace referencia a la ausencia anterior de estas nuevas *litterae*). Los autores de la *Historia*, naturalmente, sabían de lo que escribían; pero también, formados en las técnicas europeas, despreciaban lo anterior por parecerles *rudis*. Y, de todos modos, sea la que sea la naturaleza de la lengua hablada y la lengua escrita en Santiago de Compostela antes de estas reformas, no se puede negar que Santiago de Compostela se encontraba después en la vanguardia de las reformas peninsulares del siglo XII.

Sin embargo, estas reformas no se iniciaron en Santiago inmediatamente después de 1080. Es posible que el obispo Diego Peláez no se hubiese interesado mucho directamente por ellas, aunque sí aumentó su plantilla, a lo mejor con fines parecidos. Pero echaron a Diego Peláez de su sede en el año 1087, y nos es lícito deducir que estas *litterae*, y con ellas el nuevo latín que llamamos nosotros el «latín medieval», se introdujeron en el curriculum en los años siguientes. Se nos dice que tanto los eclesiásticos nuevos como los que ya trabajaban en Santiago tenían que volver a clases entonces, al menos: «Clericos [...] Scholarum stu-

dio desudare compulit» (I.81.1, p. 144; también I.20.3, p. 55; III.46.1, p. 568; Biggs 1949: 239). Ya en 1093 trabajaba también en Santiago Diego Gelmírez en una función administrativa. Ya había un grupo francés instalado en la iglesia para entonces, y el obispo Dalmacio, que se instaló en la sede en 1094, asistió al famoso concilio de Clermont en 1095 antes de visitar la abadía de Cluny. Pero este Dalmacio pronto murió, y Diego Gelmírez era el obispo siguiente desde, tal vez, el año 1100. Diego también fue a Cluny en el año 1104, y parece que las subsecuentes iniciativas reformadoras latinas fueron inspiradas por esta visita. Al volver a Santiago, siempre según la *Historia Compostellana* (I.20.3, p. 55), decidió instalar a un «Magister de doctrina eloquentiae» para alzar el nivel lingüístico de sus colegas («[...] clericos [...] alios e diversis partibus colligens, locato de doctrina eloquentiae Magistro et de ea quae discernendi facultatem administrat, ut nos ab infantiae subtraheret rudimentis»; cp. Díaz y Díaz 1971: 190). Interesa esta frase, «magister de doctrina eloquentiae», porque ejemplifica muy bien como todavía no se distinguía siempre, ni siquiera después de la reforma, ni siquiera en la *Historia Compostellana*, entre los fenómenos morfosintácticos que nosotros llamaríamos latinos y los que llamaríamos romances, teniendo los dos la misma función semántica. Podían ser usados los dos en la misma frase escrita: de este modo, la palabra *eloquentiae* tiene una desinencia respetable y anticuada, el genitivo, la que había sido recomendada en la formación del escriba, un fenómeno que no existía ya en el habla, pero la frase preposicional *de doctrina* se ha escrito mediante la construcción característica del romance hablado de la época que se usaba con la misma función semántica del ya difunto genitivo (*de* más la forma sustantiva sin desinencia); todavía, hasta en esta *Historia*, no distinguían claramente entre latín y romance, por mucho que la diferenciación nos parezca evidente a nosotros. El sustantivo *romance* no se usaba entonces, y no se usaría sino después de la invención de la nueva modalidad escrita que llamaríamos nosotros ahora el «romance escrito»; esto es, la palabra *romance* al principio solo se usaría para hacer referencia a un fenómeno escrito.

Aunque la *Historia* no nos lo dice explícitamente, es probable que este nuevo maestro, de la doctrina de la elocuencia, haya venido de Francia. La palabra *eloquentia* se relaciona con *loqui*, la lengua hablada; y aunque posiblemente también haya enseñado algo de retórica, hay razones para creer que este *magister* de la *doctrina eloquentiae* haya incluido en sus clases el arte europeo de leer un texto

escrito según el método (que usamos todos todavía) de dar un sonido a cada letra. No habría sido fácil aprender esto. Vale la pena darnos cuenta de que no sería fácil aprenderlo ahora tampoco, ni siquiera para un castellano moderno, que tendría que aprender a leer dando (por ejemplo) fuerza vocal de [i] y [u] a todas las palabras escritas con la letra *i* o *u*, aunque muchas veces en el habla normal suelen representar un sonido semivocálico; esto es, para leer [bi-en] en vez de [bjen] y [bu-e-no] en vez de [bwe-no]; aspirando todas las palabras que se escriben con hache, para leer [hom-bre] en vez de [om-bre]; distinguiendo entre las palabras escritas con la elle, que tendría que pronunciar con dos eles geminadas, y las escritas con y griega, que tendrían que pronunciarse con el yod; es decir, para leer [pol-lo] o [po-jo] en vez de [po-jo] para las dos palabras (*pollo* y *poyo*); distinguiendo entre las palabras escritas con la letra be, en teoría siempre plosiva, y las escritas con uve, en teoría siempre labiodental; es decir, para leer [bi-e-nes] y [vi-e-nes] en vez de [bje-nes] para las dos palabras (*bienes* y *vienes*); etc. De una manera parecida, los gallegos del siglo XII tenían que aprender a leer la forma escrita latina *altum* [al-tum] en vez de la normal palabra [ow-to] (u [o-to]), la forma escrita *primariam* [pri-ma-ri-am] en vez de [pri-mej-ra], *sanctam* [sank-tam] en vez de la normal [sã-ta], etc. No puede haber sido fácil. Hacia principios del siglo XII, las diferencias entre la forma gráfica tradicional y la forma hablada normal de la misma palabra eran a veces bastante grandes, pero desde ahora tendrían en la iglesia que pronunciarlas a la manera litúrgica francesa, siempre el mismo sonido para una misma letra escrita, en vez de la manera normal en la que la forma oral leída de cada palabra es la misma que la forma hablada natural (habría sido así en la liturgia visigótica). Pero Diego, o como mínimo su nuevo maestro, tenía éxito. Según la *Historia*, al menos, como ya vimos, «applicuit animum ut consuetudines Ecclesiarum Franciae ibi plantaret». En 1140 había una «schola grammaticorum», aunque quizás con esta frase se hacía referencia simplemente a un aula dedicada a tal enseñanza (véase Díaz y Díaz 1971); del mismo modo que parece, también, que el *magister* escogía a los notarios.

Algunos de sus colegas fueron a Francia a estudiar, con la intención de regresar después. Incluso uno de los colegas que se rebelaron contra el obispo en 1117 había sido educado en el Palacio y luego subvencionado para ir a Francia con el fin de aprender gramática: «hunc quidam pessimum praedictus Episcopus a puero educaverat in Palatio suo, & fecerat eum honoratum in Ecclesia S. Jacobi:

tandem adultum miserat in Franciam ad discendum grammaticam, data ei non modica pecunia» (I.114.13, p. 238; sic, *discendum*). Varios franceses llegaron a Santiago, entre ellos el Giraldo que llegaría a ser maestro de la escuela de la catedral, representaría a la iglesia gallega en una visita a Roma y escribiría muchas secciones de la *Historia Compostellana*. Un Pedro *capellanus* fue desde Santiago a Roma en 1110 y en la presencia del papa habló *latine*: «in praesentia Domni Papae querimoniam latine ventilavit», I.37.2, p. 87. El obispo ya había hecho lo mismo en el concilio de León de 1107, lo cual viene mencionado con la misma frase, «Compostellanus Episcopus interfuit, & in praesentia Regis totiusque Concilii proprio ore querimoniam ex inoboedientiare culpa latine ventilavit» (I.34.9, p. 79). Parece que se sentían orgullosos de poder hablar así, de la manera que le agradaría especialmente al papa, quien le dio la razón a Pedro en el pleito. Esta palabra, *latine*, también tiene su interés sociofilológico; en su origen era un adverbio, con el sentido semántico de «de la manera latina», y debe de haberse sustantivado precisamente en frases como esta. No parece que la palabra *latín* del iberorromance haya existido en la Península antes de estas reformas, y es probable que se haya asociado con ellas. (*Latinus* había sido antes casi siempre un adjetivo, dentro de frases tales como *lingua latina*). A lo mejor, la palabra *latín* en el iberorromance se tomó prestada del francés de la época, más que del latín medieval, dado que en el francés ya no tenía esta palabra la vocal final [-e] que por fuerza tenía en la nueva pronunciación latina, en la que cada letra escrita daría lugar a un sonido; esto es, el étimo del préstamo carecía ya de esta vocal. Es una indicación de aquello que ya suponíamos de antemano, que estos franceses que llegaron para ayudar en el establecimiento de las reformas no solo hablaban y leían el latín reformado, sino también el romance francés.

Encontramos así mismo en la *Historia* referencia hecha a lo que dice el *vulgus*, la cual parece dar a entender que se introducía entonces también la distinción entre los que no y los que sí conocían el nuevo latín reformado. En el año 1115 Diego contrató en Génova que se le construyeran dos galeras, o en las palabras de la *Historia*, «factis duabus biremibus quas vulgus galleas vocat» (I.103.3, p. 199). La frase se repite casi textualmente dos veces más: «Genuensis nomine Augerius peritissimus navium artifex duas naves quae vulgo Galeae dicuntur, in Iria composuit» (en 1120, II.21, p. 301) y «biremem namque (quae vulgariter Galea vocatur) multo sumptu fieri fecit» (en 1124, II.75, p. 424). Aquí vemos la naciente

distinción entre los que sabían y los que no sabían la nueva modalidad latina; antes de las reformas, la lengua del *vulgus* había sido la de todos (como expuse en Wright 1993).

Santiago llegó a ser el centro de los nuevos conocimientos latinos dentro del reino de León, aunque también sabemos de otros obispos de la región de formación afrancesada (o incluso francesa); por ejemplo, Nuño Alfonso, obispo de Mondoñedo entre 1112 y 1136, había sido estudiante de Diego Gelmírez y uno de los autores de la primera parte de la *Historia Compostellana*; el obispo Guido de Lugo entre 1135 y 1152 era francés; el obispo de Astorga entre 1144 y 1152 era Arnaldo, quizás catalán, y a lo mejor el autor tanto de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* como del *Poema de Almería*; el obispo de Orense entre 1157 y 1169, Pedro Seguí, era un *magister* francés, según parece, y el que le seguía (Adán) había sido canciller y (se decía) conocía bien las *litterae*. Había otros. Se nota también que se reconocía en la corte leonesa la formación latina ofrecida en Santiago, porque casi todos los cancilleres reales se habían formado en esta ciudad, y en 1127 Alfonso VII institucionalizó la costumbre de reclutar a los cancilleres desde ella.

Después de Diego Gelmírez, y de la *Historia Compostellana*, tenemos por fuerza menos noticias directas de la formación latina que se ofrecía en Santiago, pero sabemos que continuaba. El obispo Pedro Gudesteiz les ofreció a sus colegas una subvención para aprender *litterae* en otra parte, si así lo deseaban («ad studium litterarum anhelantes»; López Ferreiro 1898-1911, IV: 100; Díaz y Díaz 1971: 195; Beltrán de Heredia 1946: 321-22), en el año 1169, y según el *Liber Constitutionum* del año siguiente, 1170, al *magister scholarum* se le recomienda que encuentre a otro *magister*, precisamente «in facultate gramatici», para, entre otras cosas, que ayudara a los lectores y a los que cantaban en el coro en su conocimiento de las sílabas y la acentuación latinas («[...] ad serviendum choro et legentes ibidem corrigere in sillabis et accentu»; Díaz y Díaz 1971: 193-95). Esta conexión al parecer intrínseca entre leer y cantar se encuentra en disposiciones parecidas de otras escuelas de la época, y se entiende bien desde la perspectiva que os ofrezco aquí; tanto en el canto como en la lectura, tenían que dar un sonido fonético a cada letra escrita, pero en el canto también tenían que decidir dónde terminar e iniciar las sílabas, ya que en las representaciones de tipo reformado cada sílaba lingüística tenía que coincidir con una nota de la música, sin las melismas que habían sido antes tan frecuentes en, por ejemplo, el *Antifonario* de León. La sila-

bación del latín medieval no había sido nunca fácil, y los del coro tenían que estudiar su texto y decidir esto antes de emprender el canto, de la misma manera que el lector tenía que preparar su texto antes de leerlo; Beda, en el reino anglosajón, se había interesado por este mismo problema. El acento, esto es, decidir cuál era la sílaba que llevaría el acento fonético, tampoco era obvio en muchos casos. Leyendo de la manera vernácula, en los siglos anteriores, no habían tenido problema en este aspecto, porque en la lectura oral las palabras habrían tenido entonces la misma acentuación y silabación que las que tenían en el habla natural. En el siglo XII, era un problema nuevo, y propio del nuevo latín.

Más tarde, en 1173, el obispo de Salamanca, Pedro Suárez de Deza, se trasladó a la sede arzobispal de Santiago, y podemos sentirnos seguros de que él se interesaba personalmente por la formación latina de los clérigos. También, brevemente, había ejercido antes de canciller real en la corte leonesa. Pedro Suárez era gallego, de Deza, cerca de Santiago; se había formado en París, según parece, y era ya *magister* antes de llegar a Salamanca. Llegó a la sede de Salamanca en el año 1166, y en una carta escrita el año siguiente el papa Alejandro III, quien le conocía personalmente, menciona su estatus de *litteratus* (López Ferreiro 1898-1911, IV: 313). Pedro Suárez puso en marcha reformas y novedades de varios tipos, y se nota desde la documentación salmantina que su presencia coincidió con una mejora del latín escrito; por ejemplo, he estudiado muy de cerca (Wright 1999) el testamento de un canónigo salmantino escrito en 1163, antes de la llegada de Pedro Suárez, que ofrece todos los síntomas de haber sido escrito por un escriba todavía no formado en el nuevo latín reformado (semejante a los documentos de los siglos anteriores, tales como el documento de Vairão de Wright 2010); igual que los documentos del siglo X, el texto de ese testamento se preparó en la modalidad escrita de la lengua vernácula de la época, y al leerse públicamente de la manera normal vernácula (esto es, no reformada), en la que las palabras tenían la misma fonética que la que tenían en el habla normal, el contenido se habría entendido sin dificultad (cosa que era importante, tratándose de un testamento). Después de la llegada de Pedro Suárez de Deza, escasean los documentos salmantinos de este tipo, y menudean los del estilo reformado. Salamanca, que no se había reconquistado sino en el año 1102, iba a ser más tarde un importante centro intelectual, y la sede de una de las primeras universidades, pero esa transformación no se efectuó antes de la

llegada de Pedro Suárez (aunque también sabemos, por el mismo testamento de 1163, que cuatro jóvenes colegas salmantinos estaban estudiando allí en Francia en aquel año). Tanto Salamanca como Santiago le deben mucho a Pedro Suárez, pero apenas sabemos nada de él (ni siquiera Fletcher 1978: 41, 59-60; su entrada de Wikipedia tiene dos líneas); aunque sí conocemos que Pedro Suárez mantenía buenas relaciones tanto con los reyes de León y de Castilla como con el papado. Reorganizó la estructura administrativa de la diócesis. Patrocinó la construcción del Pórtico de la Gloria. También estableció un examen para los que querían ser admitidos en el coro, y parece probable que ese examen haya incluido los conocimientos del latín oral reformado que se necesitaban para cantar en la catedral (López Ferreiro 1898-1911, IV: 319). La documentación de Santiago durante su arzobispado fue escrita en mano carolingia, y suele venir suscrita por un *magister scholarum* (*scholarum*, plural) entre los primeros confirmantes (véanse por ejemplo los documentos XV, XVI y XXXII presentados por Fletcher 1978: 245-49); el único otro *magister scholarum* que aparece así, entre los confirmantes de la documentación de los obispos leoneses del siglo XII presentada por Fletcher, es el del obispo Martín I de Zamora, que había sido formado en Santiago (documentos XXIV, XXV y XXXIII).

Pedro Suárez siguió en la sede de Santiago desde 1173 hasta 1206, treinta y tres años en una época muy importante para nuestro tema lingüístico, porque durante estas tres décadas, en otras partes de la Península, vemos algunos de los primeros movimientos oficiales hacia la invención del romance escrito, en Toledo y en Navarra, sobre todo. Luego, en el mismo año de la muerte de Pedro Suárez, 1206, el primer documento cancilleresco escrito en romance, tanto de la cancillería castellana como de la leonesa, el importante *Tratado de Cabrerros*, fue preparado por la cancillería castellana (y editado en Wright 2000). Y parece que en la Europa en general, aquella primera década del siglo XIII vio tomarse decisiones de escribir cada vez más textos en nueva forma vernácula; no solo en regiones de habla romance (incluso en Cataluña), sino también más al norte; pero no en León, que separamos, ni en Galicia, hasta finales de la década de los 1220 (para Galicia, remito a los excelentes estudios de Monteagudo 2008 y 2009).

Las costumbres y las ideas de las cancillerías tienen mucho prestigio sociolingüístico, y a lo mejor esta falta de textos escritos en el nuevo romance en el reino de León a principios del siglo XIII, en una época en la que se

vislumbran sus primeros pasos oficiales en otras regiones de la Península, se debía en gran parte a los obispos de Santiago, que tenían todavía tanta influencia en la cancillería leonesa, desde Diego Gelmírez a Pedro Suárez de Deza. Es posible conjeturar que este no habría visto con buenos ojos las tentativas de inventar el romance escrito. Pedro Suárez era del mismo tipo intelectual que el contemporáneo canciller castellano Diego García, también llamado Diego de Campos, el autor del libro *Planeta*, en el que se manifiesta tan aficionado al latín tradicional y tan contrario a las tendencias recientes del siglo nuevo; es posible que Pedro Suárez lo conociese personalmente (y tal vez Diego se hubiese refugiado en León después de su forzada dimisión del puesto de canciller castellano en el año 1217). Es una conjetura, nada más, pero parece probable que no solo la ausencia de iniciativas en cuanto a la invención de una nueva escritura de tipo romance a principios del siglo XIII, sino también la mejor calidad del latín cancilleresco leonés, comparado con el latín de la cancillería castellana al menos, sean debidas a Pedro Suárez. Cuando este murió en 1206, el mismo año en el que se escribió el *Tratado de Cabrerros* por los notarios de la cancillería leonesa, instigados por los castellanos, debió de tener lugar en León y en Santiago una discusión sobre si querían también ellos considerar el cambio de forma textual que parecía estar efectuándose en Castilla (antes de que pusiese fin a tales experimentos la llegada al arzobispado de Toledo de Ximénez de Rada en 1209; cp. Wright 2000); pero, de todos modos, en Santiago se reforzaron en su preferencia por el estudio del nuevo latín en 1207, con las palabras «quantum decoris afferat ecclesiis Dei et illis qui praecipue sunt honore predictae litteraturae praerogativa et scientiarum excellentia, nemo est sic ignarus ut nesciat, sic nescius ut ignoret» (Beltrán de Heredia 1946: 322). Y la cancillería leonesa continuó con esta preferencia hasta después de la reunión con Castilla del año 1230, e incluso más tarde; el erudito leonés Gil de Zamora, por ejemplo, escribiría en latín durante los mismos años en los que los letrados de la corte alfonsina iban componiendo las primeras obras serias de prosa castellana.

Hemos llegado al siglo XIII, terminado el siglo XII ya, e incluso «el largo siglo XII». Las reformas lingüísticas que formaron una parte tan integral de las novedades de finales del siglo XI, y del llamado Renacimiento del siglo XII, habían sobrevivido todas las dificultades y alarmas del siglo XII, para infundir

nuevo vigor a principios del siglo XIII. La distinción conceptual entre el nuevo latín medieval reformado y el romance ibérico se había venido afirmando para plasmarse definitivamente en la escritura en el nuevo siglo. Y en Galicia, y en el reino de León en general, esto se debía, me parece, más que nada a estos dos obispos de Santiago de Compostela: Diego Gelmírez y Pedro Suárez de Deza.

## REFERENCIAS

- BELTRÁN DE HEREDIA, R.: «La formación intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV», *Revista Española de Teología*, VI (1946), pp. 313-57.
- BIGGS, A. G.: *Diego Gelmírez, First Archbishop of Compostela*, Washington, Universidad Católica, 1949.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: «Problemas de la cultura en los siglos XI-XII: la escuela episcopal de Santiago», *Compostellanum*, XVI (1971), pp. 187-200.
- EMILIANO, A.: *Latim e Romance na segunda metade do século XI: análise scriptolingüística de documentos notariais do Liber Fidei de Braga de 1050 a 1110*, Lisboa, Gulbenkian, 2003.
- FLETCHER, R.: *The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century*, Oxford, University Press, 1978.
- *St James's Catapult*, Oxford, University Press, 1984.
- FLOREZ, E.: *Historia Compostelana (España Sagrada, vol. XX)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1965 [1765].
- LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vols., Santiago de Compostela, 1898-1911; vols. II-IV.
- MONTEAGUDO, H.: «A elaboración do galego escrito no período primitivo», *Estudos de Lingüística Galega*, I (2008), pp. 85-111.
- *Letras primeiras*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2009.
- WRIGHT, R.: «La enseñanza de la ortografía en la Galicia de hace mil años», *Verba*, XVIII (1991), pp. 5-25.
- «El latín y el ladino (siglos XI-XII)», en R. LORENZO *et al.* (coords.), *Actas do XIX Congreso Internacional de Lingüística e Filoloxía Románicas*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, vol. V, 1993, pp. 61-70.
- «Reading a will in twelfth-century Salamanca», en H. PETERSMANN y R. KETTEMANN (coords.), *Latin vulgaire - latin tardif V*, Heidelberg, Winter, 1999, pp. 505-16.
- *El Tratado de Cabrerós (1206): estudio sociofilológico de una reforma ortográfica*, Londres, Queen Mary Westfield, 2000.
- «Gontigius, Sagulfus, Domitria, y el hijo de otros muchos buenos», en A. M. CANO GONZÁLEZ (coord.), *Homenaxe al Profesor Xosé-Lluís García Arias*, Oviedo, Academia de la Llingua Asturiana, vol. I, 2010, pp. 407-20.

**LA *HISTORIA COMPOSTELANA*  
EN EL PANORAMA DE LA  
HISTORIOGRAFÍA LATINA  
MEDIEVAL**

**Emma Falque**

Universidad de Sevilla



Mi intervención en este coloquio dedicado al arzobispo Gelmírez se referirá a la perspectiva de la relación que existe entre la *Historia Compostelana*<sup>1</sup> y la historiografía latina medieval. Mi doble condición de editora y traductora de esta obra<sup>2</sup> me ha llevado a centrar mi participación en ella, pues es la fuente primordial para entender la figura de Gelmírez, ya que el arzobispo gallego concibió la HC como un marco que explicara su propia actuación religiosa y política.

## I. LA HC Y LA HISTORIOGRAFÍA HISPANOLATINA

Prueba de que el protagonista indiscutible de la HC es Diego Gelmírez es que a lo largo de la obra se le nombra así pocas veces; una y otra vez los autores se refieren a él como «el obispo» (*episcopus*), desde 1100 hasta 1120, o «el arzobispo» (*archiepiscopus*), desde 1120, fecha en que consiguió trasladar el arzobispado de la iglesia de Mérida a Compostela. No hay necesidad de más aclaraciones, solo ocasionalmente se le llama Diego Gelmírez o Diego II<sup>3</sup>. Por eso, los investigadores que han querido aproximarse a la figura del arzobispo han tenido obligatoriamente que servirse de la HC. Dejemos de lado la pregunta de si los documentos incluidos en la obra han sido o no manipulados, no mostremos la duda de si la información que nos transmite el texto es más o menos sesgada, incluso la sospecha —bastante razonable— de que la HC sea una obra partidista cuyos autores no son imparciales. En cualquier caso, y hecha esta salvedad, hay que admitir que cualquier estudioso que haya pretendido acercarse a la figura del primer arzobispo de Santiago ha tenido que hacerlo a través de la HC<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Citada en lo sucesivo HC.

<sup>2</sup> El texto fue publicado por primera vez por Flórez (ES, XX, 1765, pp. 1-598) y la primera edición crítica es la mía (*Historia Compostellana*, ed. E. Falque, [CC CM, 70], Turnhout, Brepols, 1988). Publiqué también, unos años más tarde, la traducción: *Historia Compostelana*, trad. E. Falque, Madrid, Akal, 1994. Las traducciones que ofrezco de los textos de la HC, obviamente, son mías; también lo son las de otros textos a no ser que diga lo contrario.

<sup>3</sup> El obispo Diego Peláez es Diego I.

<sup>4</sup> Desde don Manuel Murguía, uno de los primeros que se interesaron por él, para presentarlo en su obra (M. Murguía: *Don Diego Gelmírez. Ensayo crítico-biográfico*, La Coruña, 1898) como un héroe del nacionalismo gallego, hasta Richard Fletcher, autor de una reciente monografía sobre Gelmírez y su época (R. Fletcher: *Saint James' Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford, 1984; traducida al gallego con el título de: *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*, Vigo, 1993).

## 1. LA HISTORIOGRAFÍA HISPANOLATINA DEL S. XII

### 1.1. *Historia Roderici y Chronica Adefonsi Imperatoris*

Quisiera empezar —dejando de lado precisiones sobre la fecha de redacción de ambas— por dos crónicas latinas, la *Historia Roderici* y la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, que tienen en común que focalizan su interés en dos personajes históricos, la primera en el héroe castellano, el Cid, y la segunda en el rey Alfonso VII.

En el contexto de la historiografía hispanolatina, la HC junto con la *Historia Roderici* constituye un caso peculiar. Como bien señaló Menéndez Pidal, desde el siglo X a comienzos del s. XII, la historiografía no produce otra cosa que crónicas de reyes, donde en unas cuantas líneas se enumeran los sucesos más importantes de cada reinado. Pero a principios del s. XII tanto la *Historia Roderici* como la HC inician una importante novedad, pues narran sucesos contemporáneos<sup>5</sup>. No hay que olvidar que la llamada *Historia Roderici* es en realidad unos *Gesta* y ese es el título que aparece en los mss. de esta crónica: *Gesta Roderici Campidocti*<sup>6</sup>; por otra parte, ya en su día el Prof. Vones demostró que la HC es una combinación de *gesta* y *registrum*, y el Prof. López Alsina utiliza también ambos términos: llama *Gesta Compostellana* a la primera parte, escrita por Nuño Alfonso, y *Registrum* a la segunda, escrita por Giraldo, y a la última, que atribuye a Pedro Marcio. Podemos decir que precisamente la condición de *Gesta* que tiene la *Historia Roderici*, transmitida incluso por los propios manuscritos de la obra, es la que la aproxima, en cierto sentido, a la HC, pues ambas obras<sup>7</sup>, escritas en latín, son biografías

<sup>5</sup> R. Menéndez Pidal: *La España del Cid*, Madrid, 1969 (7ª ed.), II, pp. 919-920.

<sup>6</sup> Los dos manuscritos que nos han transmitido la obra, conservados en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, dan este título. En el más antiguo (A-189) el texto lleva como encabezamiento: *Hic incipit gesta de Roderici Campi docti* (corregido en: *Hic incipiunt gesta Roderici Campi docti*) y en el otro (G-1): *Incipiunt gesta Roderici Campi docti*. Los diversos editores han preferido un título u otro, es decir, *Gesta Roderici Campidocti* o *Historia Roderici*. El que la edición de Menéndez Pidal lleve por título el de *Historia Roderici* y sea mencionada siempre así por este investigador a lo largo de toda su obra ha hecho que sea más conocida esta obra como *Historia Roderici*.

<sup>7</sup> Además de don Ramón Menéndez Pidal (vid. nota anterior) sobre la relación entre la *Historia Roderici* y la HC y entre sus protagonistas respectivos también hace hincapié C. Sánchez Albornoz: «Ante la *Historia Compostellana*», en *Espanoles ante la historia*, Buenos Aires, 1977 (3ª ed.), pp. 67-98. Igualmente, el Prof. Colin Smith señalaba que en la historiografía hispanolatina la biografía de un personaje no perteneciente a la realeza, la *Historia Roderici*, fue una novedad y que el único paralelo posible sería la HC escrita para

de personajes del reino, no crónicas de los soberanos, lo cual revela un hondo cambio en el interés histórico; son relatos más extensos, especialmente la HC, que los que antes se hacían en las crónicas; ambas utilizan documentos referentes al biografado insertándolos en el texto y tanto en un caso como en otro se escriben en vida o en los años siguientes de los que son sus protagonistas principales: el Cid y Gelmírez.

En ambos casos nos encontramos ante un relato contemporáneo a los sucesos narrados, exceptuando obviamente la descripción que se añade en la HC del traslado a Hispania del cuerpo del apóstol Santiago, el descubrimiento de la tumba y el episcopado de Iria. No podemos rastrear fuentes históricas anteriores ni en la *Historia Roderici* ni en la HC porque ninguna de las dos obras constituyen un eslabón más en la cadena de relatos históricos que se van transmitiendo, pero sí podemos contemplar la HC desde otro punto de vista: como fuente documental en sí misma, que nos ha transmitido textos que, sin ella, nos serían desconocidos. La inclusión de documentos de diversa índole es una de las principales características de la obra y ya he hecho referencia a ella en otras ocasiones. Estos documentos, perdidos a lo largo de los siglos y en los desastres de los archivos de Santiago, hacen de la HC «una verdadera colección diplomática de valor inapreciable»<sup>8</sup>.

Por su parte, la *Chronica Adefonsi Imperatoris*<sup>9</sup> está dedicada al reinado de Alfonso VII de Castilla (1126-1157) y dividida en dos libros, a los que sigue un poema conocido como *Poema de Almería*, que narra la conquista de la ciudad por este rey. El libro primero está dedicado a narrar las luchas entre los cristianos, a las que tuvo que hacer frente el rey Alfonso desde su subida al trono; el segundo

---

el arzobispo Gelmírez, obra también de carácter muy particular, cf. C. Smith: *La creación del "Poema de mio Cid"*, Barcelona, Crítica, 1985, p. 74 (= *The Making of the «Poema de mio Cid»*, Cambridge, 1983). Casualmente, me he ocupado de ambas obras, sobre la *Historia Roderici* realicé mi tesis de licenciatura, que publiqué unos años más tarde («*Historia Roderici uel Gesta Roderici Campidocti*», en *Chronica Hispana saeculi XII*, ed. E. Falque / J. Gil / A. Maya, [CC CM, 71], Turnhout, Brepols, 1990, pp. 1-98), y sobre la HC, mi tesis doctoral, publicada también posteriormente en el *Corpus Christianorum (Historia Compostellana*, ed. E. Falque, [CC CM, 70], Turnhout, Brepols, 1988).

<sup>8</sup> C. Sánchez Albornoz: *op. cit.*, p. 90.

<sup>9</sup> Esta crónica ha sido editada por L. Sánchez Belda (1950) y A. Maya (1990): L. Sánchez Belda: *Chronica Adefonsi Imperatoris. Edición y estudio*, Madrid, 1950; A. Maya: «*Crónica Adefonsi Imperatoris*», pp. 109-248, en *Chronica Hispana saeculi XII*, ed. E. Falque / J. Gil / A. Maya, [CC CM, 71], Turnhout, Brepols, 1990, y traducida por M. Pérez González: *Crónica del emperador Alfonso VII*, León, 1997.

se centra en el avance de los cristianos sobre el Islam. Esta crónica anónima<sup>10</sup>, a pesar de sus lagunas, es la fuente fundamental para el reinado de Alfonso VII, ámbito en el que se centra<sup>11</sup>.

Si tenemos en cuenta la fecha de redacción de esta obra, fijada con bastante precisión por Ubieto Arteta, escrita entre finales de agosto de 1147 y principios de 1149, difícilmente pudo influir en la redacción de la HC, que se concluiría entre 1145 y 1149, pero que empezó a redactarse mucho antes, hacia 1109. Evidentemente, podríamos plantearnos lo contrario, la posible influencia de la HC en la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, en especial la última parte de la HC, en la que se nos ofrece más información sobre Alfonso VII. Pero no hay indicios de que el autor de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* utilizara como fuente la HC, aunque bien pudo hacerlo, pues la HC es también una fuente importante para los reinados de Alfonso VI, la reina Urraca y Alfonso VII. Recordemos, por ejemplo, la narración que ofrece la HC sobre «...el juramento hecho por los gallegos en León al todavía niño Alfonso, hijo del conde Raimundo» (HC, I, 46) que la *Chronica Adefonsi Imperatoris* simplemente omite ya que comienza con la muerte de la reina Urraca en 1126, o la petición realizada por Gelmírez después del concilio de Carrión de 1130 a Alfonso VII de que regalara una propiedad en Talavera para suministrar aceite a las lámparas de la iglesia de Santiago en los meses de invierno, en los que disminuía el número de peregrinos<sup>12</sup>, de la que tampoco hay constancia en dicha crónica.

Encontramos también en la *Chronica Adefonsi Imperatoris* algunas referencias, que no dependen de la HC, a la nobleza gallega (I, 5; I, 75) y al ejército de Galicia,

<sup>10</sup> La autoría de la *Crónica Adefonsi Imperatoris* ha sido muy discutida y ha habido varios intentos de identificar al cronista, posiblemente un clérigo de origen leonés cercano al rey Alfonso, aunque distintos estudiosos han defendido que podría ser Arnaldo, obispo de Astorga, o bien el monje Pedro de Poitiers. Véase, A. Ferrari: «El cluniacense Pedro de Poitiers y la *Chronica Adefonsi Imperatoris* y *Poema de Almería*», *Boletín de la Real Academia de Historia*, 153 (1963), pp. 153-204.

<sup>11</sup> Respecto a la fecha de redacción de la obra, Ubieto Arteta la ha fijado con bastante precisión entre agosto de 1147, momento en que Alfonso VII conquista Almería, y principios de 1149, cuando muere la reina Berenguela, de la que siempre se habla en la crónica como persona todavía viva. Véase, A. Ubieto Arteta: «Sugerencias sobre la *Chronica Adefonsi Imperatoris*», *Cuadernos de Historia de España*, 25-26 (1957), pp. 317-326; p. 325.

<sup>12</sup> «Pues en esta época del año pocos peregrinos visitan la basílica del apóstol Santiago por temor a la dificultad del camino y a los rigores del invierno, y la cera que ofrecen, no es suficiente para la iluminación de la iglesia. Y el rey, comprendiendo que sus peticiones eran justas y razonables, acotó firmemente las citadas villas según los deseos del compostelano y concedió la heredad productora de aceite en la referida ciudad para que la iglesia de Santiago la poseyera para siempre» (HC III, 14.3).

al que se alude de forma independiente (I, 14; I, 76; II, 51; II, 91). Deja también la crónica constancia de las relaciones entre Galicia y Portugal en aquel momento (I, 74; I, 75; I, 86; II, 20). Podemos también rastrear alguna alusión a los condes gallegos rebeldes (I, 77) o a los ataques de los musulmanes a las costas gallegas (II, 9). Y en el llamado *Poema de Almería*<sup>13</sup> se incluyen los pueblos y caudillos que participan en la conquista de la ciudad: los gallegos, leoneses, asturianos, castellanos, los habitantes de la Extremadura, portugueses...; los gallegos acuden los primeros al combate tras recibir la bendición del apóstol Santiago (PA, 64-65)<sup>14</sup>.

## 1.2. *Historia Silense*

En el s. XII son la *Historia Silense* y la *Crónica Najerense* las continuadoras de la tradición historiográfica anterior y en ambas podemos encontrar alguna información relacionada con Galicia y el culto jacobeo, la primera de ellas muestra interés y devoción por el apóstol Santiago, que aparece por primera vez como *miles Christi* en su caballo blanco, la segunda incluye, entre otras noticias tomadas del *Chronicon Iriense*, algunos detalles sobre obispos de Compostela, pero tampoco están relacionadas con la HC.

La *Historia Silense*, sobre cuyo nombre han discutido mucho los especialistas proponiendo diversas etimologías<sup>15</sup>, es obra de autor sin identificar, quizás de origen leonés, concebida como réplica oficial de la corte leonesa a la propaganda cidiana realizada por la *Historia Roderici*. Se ha supuesto<sup>16</sup> que la obra pudo ser redactada entre 1110 y 1120 por un monje procedente del monasterio de Silos, que quizás podría identificarse con un gramático llamado Alón, quien, a su vez,

<sup>13</sup> El poema está escrito en 385 hexámetros leoninos. Ha sido editado en dos ocasiones por el Prof. Juan Gil («*Carmen de expugnatione Almariae urbis*», *Habis*, 5 [1974], 45-64 y «*Prefatio de Almaria*», pp. 249-267, en *Chronica Hispana saeculi XII*, E. Falque / J. Gil / A. Maya, [CC CM, 71], Turnhout, Brepols, 1990). Véase también, H. Salvador Martínez: *El Poema de Almería y la épica románica*, 1975 y J. Gil: «La historiografía», en *Historia de España Menéndez Pidal*, XI, Madrid, Espasa Calpe, 1995, pp. 46-51.

<sup>14</sup> *Maius est mensis, procedit Galliciensis // Percepta Iacobi primo dulcedine sancti*.

<sup>15</sup> Para la *Historia Silense* véase J. Gil: «La historiografía», *op. cit.*, pp. 10-14, y en concreto para las diferentes etimologías que se han dado del nombre de la obra, ninguna de las cuales parece convencer a todos, cf. *op. cit.*, p. 10.

<sup>16</sup> Esta es la opinión de los últimos editores de la crónica: *Historia Silense*, ed. J. Pérez de Urbel / A. González Ruiz-Zorrilla, Madrid, CSIC, 1959, pp. 84-85.

pudo haber sido posteriormente obispo de Astorga<sup>17</sup>, lo cual quizás sea ir demasiado lejos. Las conjeturas, pues, se acumulan en torno al nombre de la crónica y a su autor, por lo que bien pudo decir F. Rico que la obra era un «semillero de problemas»<sup>18</sup>.

Si bien es cierto que encontramos en la *Historia Silense* algunas referencias a Galicia, como, por ejemplo, el ataque de los normandos, quienes llegan hasta Santiago y matan al obispo Sisnando<sup>19</sup>, o del caudillo árabe Almanzor, quien también llega a Compostela<sup>20</sup>, no hay evidencia de que los autores de la HC conocieran y utilizaran esta crónica.

La única vinculación con Compostela y Gelmírez parecen ser las ya apuntadas por sus últimos editores, J. Pérez de Urbel y A. González Ruiz-Zorrilla, las coincidencias entre el llamado *Chronicon Compostellanum*<sup>21</sup> y la *Historia Silense*, por una parte, y la relación del arzobispo Gelmírez con el obispo Alón de Astorga<sup>22</sup>, al que se ha atribuido la autoría de la obra, por otra.

Más interesante es —aunque este episodio no acerque la *Historia Silense* a la HC, sino al *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy— el relato que ofrece esta crónica sobre las campañas de Fernando I en Portugal<sup>23</sup> y cómo el rey solicita al apóstol Santiago su ayuda para conquistar Coimbra. Es el propio Apóstol quien le anuncia su triunfo a un peregrino griego, al que se le aparece en una visión Santiago en un caballo blanco, vestido de caballero:

<sup>17</sup> *Op. cit.*, pp. 85-86.

<sup>18</sup> F. Rico: «Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla», *Ábaco (Estudios sobre literatura española)*, 2 (1969), pp. 9-91.

<sup>19</sup> [...] *centum classes Normanorum cum rege suo nomine Gunderedo ingresse sunt urbes Gallecie, et strages multas facientes in giro sancti Iacobi, episcopum loci illius gladio peremerunt nomine Sisinandum ac totam Galleciam depredauerunt* (HS, 28).

<sup>20</sup> [...] *et Gallecie ciuitatem, in qua corpus beati Iacobi apostoli tumulatum est, destruxit* (HS, 30). No obstante, el relato de la crónica nada dice del saqueo y robo de las campanas de la iglesia.

<sup>21</sup> Edité también este pequeño *Chronicon* que acompaña en la mayoría de los manuscritos a la HC ya hace algunos años: E. Falque: «*Chronicon Compostellanum*», *Habis*, 14 (1983), pp. 73-83. Para la relación entre ambas obras, véase la introducción de J. Pérez de Urbel / A. González Ruiz-Zorrilla: *op. cit.*, pp. 52-54.

<sup>22</sup> Alón, por ser obispo de Astorga, pertenecía a la provincia eclesiástica de Compostela y por ello firma el pacto en 1123 de la reina Urraca con el arzobispo Gelmírez, asiste en 1124 al concilio de Santiago y, unos años más tarde, en 1129, interviene en una donación de Alfonso VII, cf. *Historia Silense, op. cit.*, pp. 85-86.

<sup>23</sup> Narra la *Historia Silense* los hechos guerreros de Fernando I en Portugal englobándolos en una campaña, aunque de hecho se realizaron en varios años y expediciones, cf. *Historia Silense, op. cit.*, p. 188, n. 205.

*Et hec dicens, allatus est magne stature **splendidissimus equus** ante fores ecclesie, cuius niuea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam, quem apostolus ascendens, ostensis clauibus peregrino innotuit Coynbriam ciuitatem Fernando regi in crastinum circa tertiam diei horam se daturum* (HS, 89).

Y tras decir esto, fue llevado ante las puertas de la iglesia un magnífico caballo de gran porte cuya resplandeciente blancura iluminaba toda la iglesia, que tenía las puertas abiertas, al cual subió el apóstol y dio a conocer al peregrino, mostrándole las llaves, que al día siguiente hacia la tercera hora del día le entregaría la ciudad de Coimbra al rey Fernando.

Aparece, pues, por primera vez en esta obra el apóstol Santiago como *miles Christi*, en un caballo blanco, anunciando la toma de Coimbra. Tanto en la supuesta batalla de Clavijo, que narrará el Tudense, como en esta toma de Coimbra por Fernando I, en la que interviene decididamente el Apóstol, nos encontramos a un «Santiago caballero», vestido como tal y ayudando a las tropas cristianas a vencer. El relato de la toma de Coimbra nos lo ofrece la *Historia Silense* y el *Liber sancti Iacobi*. En la *Historia Silense*, el cronista, antes de la narración, resume lo que ocurrió, cómo el Apóstol intercedió por las tropas cristianas ante Cristo, su Maestro:

*Pugnat itaque Fernandus rex apud Coynbriam materiali gladio, pro cuius uictoria capescenda Iacobus Christi miles apud magistrum intercedere non cessat* (HS, 88).

Lucha, pues, el rey Fernando en Coimbra con espada material, Santiago, caballero de Cristo, no deja de interceder ante el Maestro a favor de que aquél alcance la victoria.

Por su parte, la versión del *Liber* da un paso más y reviste a Santiago con armas —por lo menos, defensivas— y lo coloca al frente de las tropas cristianas, aunque todavía en un plano simbólico. En Clavijo, como veremos en la versión del Tudense, hará ya su aparición pública el Apóstol en plena batalla campal, «arengando a los cristianos», pero también, ya decididamente, «hiriendo a los sarracenos»: ... *Christianos animando ad pugnam et Sarracenos fortiter feriendo* (CM, IV, 17, 45-47).

### 1.3. *Crónica Najerense*

Esta crónica, a la que Cirot llamó *Leonesa*<sup>24</sup>, Gómez Moreno *Miscelánea*<sup>25</sup> y los editores posteriores *Najerense*<sup>26</sup>, es la que podemos llamar «primera crónica castellana»<sup>27</sup>. Al ser muy posterior a la HC ya que podría fecharse después de 1174<sup>28</sup>, si no más tarde, después de 1185<sup>29</sup>, nada podemos decir de posibles influencias de la misma en la HC, pero tampoco podemos demostrar que la HC influyera en esta crónica castellana ni que el autor de la *Crónica Najerense* conociera la obra que se había terminado en Compostela unos decenios antes. La *Najerense* está relacionada con otras obras históricas, como las de San Isidoro, la *Crónica de Alfonso III*, la *Crónica de Sampiro* y la *Historia Silense*.

Vuelven a aparecer en la *Crónica Najerense* las mismas referencias a Galicia o los gallegos que incluía la *Historia Silense* y encontramos, de nuevo, la narración del saqueo realizado por los normandos de las costas gallegas, que llegan hasta Santiago, donde asesinan al obispo Sisnando (CN, II, 32, 7-11 = HS, 28), o el ataque de las tropas de Almanzor que llega hasta Compostela (CN, 36, 18-20 = HS, 30). La versión de la toma de Coimbra por el rey Fernando I está tomada de

<sup>24</sup> G. Cirot: «Une Chronique Léonaise inédite», *Bulletin Hispanique*, 11 (1909), pp. 259-282; «La Chronique Léonaise», *Bulletin Hispanique*, 13 (1911), pp. 133-156; pp. 381-439; «Index onomastique et géographique de la Chronique Léonaise», *Bulletin Hispanique*, 36 (1934), pp. 401-425. Publicó también el mismo autor, además de la edición de la crónica, diversos artículos sobre su relación con otras fuentes como: «La Chronique Léonaise et la Chronique dite de Silos», *Bulletin Hispanique*, 16 (1914), pp. 15-34; «La Chronique Léonaise et la Chronique de Sebastien et de Silos», *Bulletin Hispanique*, 18 (1916), pp. 1-25; «La Chronique Léonaise et les Chroniques de Pélage et de Silos», *Bulletin Hispanique*, 18 (1916), pp. 141-154; «La Chronique Léonaise et les Petits Annals de Castille», *Bulletin Hispanique*, 21 (1919), pp. 93-102.

<sup>25</sup> M. Gómez Moreno: *Introducción a la Historia Silense*, Madrid, 1921, p. xl.

<sup>26</sup> A. Ubieto Arteta: *Crónica Najerense*, Valencia, 1966; también L. Vázquez de Parga: «Sobre la Crónica Najerense», *Hispania*, 1, 3 (1941), pp. 108-109 y *La División de Wamba*, Madrid, 1943; la primera edición crítica completa de la obra es: *Chronica Najerensis*, ed. J. A. Estévez Sola, (CC CM, 71A), Turnhout, Brepols, 1995; las referencias de la *Chronica Najerense* están tomadas de esta edición.

<sup>27</sup> J. Gil: «La historiografía», *op. cit.*, pp. 15-20.

<sup>28</sup> D. W. Lomax: «La fecha de la Crónica Najerense», *Anuario de Estudios Medievales*, 9 (1974-1979), pp. 405-406.

<sup>29</sup> Esta es la opinión de sus últimos editores: *La Crónica Najerense*, ed. A. Ubieto Arteta, Zaragoza, 1985 (2ª ed.), p. 25 y *Chronica Najerensis*, ed. J. A. Estévez Sola, (CC CM, 71A), Turnhout, Brepols, 1995, pp. lxx-lxxix.

la *Historia Silense*<sup>30</sup>; también aquí, como en la narración de la *Historia Silense*, Santiago ayuda a las tropas cristianas intercediendo ante el Maestro, sin intervenir directamente (CN, III, 7, 21-24).

## 2. LAS GRANDES CRÓNICAS LATINAS DEL S. XIII

Los dos grandes autores de la historiografía latina del s. XIII son Lucas de Tuy, el Tudense, y Rodrigo Jiménez de Rada, el Toledano. Sus obras, el *Chronicon mundi* y la *Historia de rebus Hispaniae* respectivamente, culminan la historiografía hispanolatina y dan paso a la historiografía castellana representada por el rey Alfonso X.

### 2.1. Lucas de Tuy, el Tudense: *Chronicon mundi*

El primero de estos autores, Lucas, obispo de Tuy, es conocido fundamentalmente por su obra histórica el *Chronicon mundi*<sup>31</sup>, aunque escribió también otras<sup>32</sup>. No conocemos exactamente dónde nació este autor ni dónde se desarrolló su educación<sup>33</sup>, aunque sabemos que fue diácono y canónigo de San Isidoro de León, ciudad en la que vivió gran parte de su vida. En 1239 fue nombrado obispo de

<sup>30</sup> He aquí la referencia exacta: CN, III, 7 = HS, 87-90 [Quibus triumphatis... maximo terrori fuit].

<sup>31</sup> Publiqué no hace mucho la edición crítica en el *Corpus Christianorum: LVCAE TVDENSIS, Chronicon mundi*, ed. E. Falque, (CC CM, 74), Turnhout, Brepols, 2003.

<sup>32</sup> *De miraculis sancti Isidori y De altera uita*, un tratado antiherético. Sobre las obras del Tudense, véase: P. Henriot: «Sanctissima patria. Points et thèmes communs aux trois oeuvres de Lucas de Tuy», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 24 (2001), pp. 249-278. El *De miraculis sancti Isidori* es una buena muestra del género hagiográfico, que también cultivó don Lucas. El texto latino del *De miraculis...* está aún sin editar, solo vio la luz en Salamanca en 1525 la traducción castellana de Juan de Robles (*Libro de los miraglos de Sant Isidro arzobispo de Sevilla*, Salamanca, 1525), de esta traducción publicó una versión ligeramente modernizada el que fue abad de San Isidoro (*Milagros de San Isidoro*, ed. J. Pérez Llamazares, León, 1947; reed.: León, 1992). He publicado recientemente la edición crítica de *De altera uita*: LVCAE TVDENSIS, *De altera uita*, ed. E. Falque, (CC CM, 74A), Turnhout, Brepols, 2009. A estas obras habría que añadir, a juicio de Robert E. Lerner, una cuarta: la carta dirigida a Jacques de Vitry, conocida como «Visión de Juan el eremita» (R. E. Lerner / C. Morerod: «The vision of "John, hermit of the Asturias": Lucas of Tuy, apostolic religion, and eschatological expectation», *Traditio*, 61 [2006], pp. 195-225).

<sup>33</sup> Peter Linehan ha sugerido últimamente la posibilidad de que don Lucas hubiera nacido en Italia. P. Linehan: «Dates and doubts about don Lucas», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 24 (2001), pp. 201-217 (= «Fechas y sospechas sobre Lucas de Tuy», *Anuario de Estudios Medievales*, 32 [2002], pp. 19-38).

Tuy, dignidad eclesiástica que mantuvo hasta su muerte en 1249 y que explica que se le conozca como Lucas de Tuy o el Tudense<sup>34</sup>.

El *Chronicon mundi*, de inspiración isidoriana, comienza por los orígenes del mundo para terminar con acontecimientos de su tiempo, llegando hasta 1236, fecha de la conquista de Córdoba por Fernando III. El Tudense es fundamentalmente un compilador, pues para escribir su crónica unió diversas fuentes que completó a su manera, entre las cuales no se encuentra la HC. Pero no solo no parece conocer ni manejar la obra, sino llamativamente nada dice del arzobispo Gelmírez a pesar de incluir algunas noticias y datos sobre Galicia, los gallegos y el apóstol Santiago, que derivan en gran medida de la tradición historiográfica anterior. Don Lucas, aunque años más tarde llegará a ser obispo de Tuy, escribe su *Chronicon mundi* desde León, defendiendo siempre los intereses de León, como ya ha sido puesto de manifiesto por distintos investigadores, y parece interesarse lo estrictamente necesario por lo que ocurre en Galicia. Cuando se refiere a los gallegos lo hace sin añadir calificativos o juicios de valor.

Deja constancia don Lucas del ataque de los normandos a las costas gallegas en tiempos del rey Ramiro III, como lo habían hecho sus predecesores, por ejemplo, la *Historia Silense*; también recoge el ataque de Almanzor que saquea la ciudad de Santiago (...*ciuitatem et ecclesiam, in qua corpus beati Iacobi apostoli tumultatum est, destruxit*; CM, IV, 38, 5-6), pero es mayor la aportación del Tudense con respecto al culto a Santiago, pues nos transmite un episodio en el que aparece el Apóstol a caballo ayudando a las tropas cristianas a vencer a los musulmanes (CM, IV, 17).

Cuentan las crónicas que, en el año 844, el rey Ramiro I se enfrentaba a las tropas del emir de Córdoba en un lugar no lejano a Calahorra llamado Clavijo. Al rey Ramiro se le apareció de noche Santiago, quien lo hace, según su propio testimonio, porque a él le había tocado en suerte España entre los restantes apóstoles:

*et apprensus ei beatus Iacobus apostolus ait illi: «Dominus noster Iesus Christus alias prouincias aliis fratribus nostris apostolis distribuens totam Yspaniam mee tutele deputauit atque mea muniuit protectione»* (CM, IV, 17, 27-30).

<sup>34</sup> Para este autor, véase fundamentalmente: P. Linehan: *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, 1993, pp. 385-412 y G. Martin: *Les juges de Castille. Mentalités et discours historique dans l'Espagne médiévale*, París, 1992, pp. 201-249.

apareciéndosele el santo apóstol Santiago le dijo: «Nuestro Señor Jesucristo, al distribuir las diferentes provincias entre nuestros hermanos los apóstoles, encomendó toda España a mi tutela y la defendió con mi protección».

Nos encontramos, pues, ante un testimonio en el Tudense de la tradición de las *sortes apostolicae*, la distribución que se habría realizado entre los apóstoles para predicar el mensaje evangélico<sup>35</sup>. El Apóstol, como protector de estas regiones, reconfortó al rey y le prometió que le ayudaría al día siguiente en la batalla, para vencer a los enemigos, por quienes estaba sitiado, añadiendo:

[...] *uidebitis me in equo albo deferentem maximum album uexillum* (CM, IV, 17, 37).  
[...] me verás en un caballo blanco llevando un gran estandarte blanco.

El rey, tras llamar a los suyos, les contó la visión. Efectivamente, al día siguiente hizo su aparición el apóstol Santiago arengando a las tropas cristianas y luchando contra los musulmanes. La victoria de los cristianos en Clavijo<sup>36</sup> —según el texto del Tudense— fue clara: murieron 70 000 enemigos y los restantes se dieron a la fuga:

*Beatus autem Iacobus apparuit sicut promiserat, Christianos animando ad pugnam et Sarracenos fortiter feriendo. Christiani autem, ut uiderunt beatum Iacobum, in Domino roborati ceperunt magnis uocibus concidendo gladiis Sarracenos clamare dicentes: «Adiuua nos Deus et beate Iacobe». Tunc uicti Sarraceni fugerunt et ceciderunt ex illis fere LXX milia* (CM, IV, 17, 45-50).

<sup>35</sup> En este sorteo le habría correspondido a Santiago el Mayor Hispania y las comarcas occidentales. Tal interpretación se extendió a partir del s. VI en Oriente y desde el s. VII en Occidente; probablemente hacia mediados del s. VII se propagaron estas teorías en la Península Ibérica. M. C. Díaz y Díaz: «El *liber sancti Iacobi*», en P. Caucci (ed.): *Santiago. La Europa del peregrinaje*, Barcelona, 1993, p. 39.

<sup>36</sup> Como contrapunto a esta narración, conviene añadir que hay quien duda no ya de la aparición del Apóstol, sino incluso de la existencia misma de tal batalla. Los más prudentes se refieren a la batalla de Clavijo como «supuestamente librada por Ramiro I en el 844» (S. Moralejo: «Santiago y los caminos de su imaginaria», en P. Caucci [ed.]: *Santiago. La Europa del peregrinaje*, Barcelona, 1993, pp. 75-89; p. 89), otros, como Sánchez Albornoz, consideran que la batalla se libró en otra fecha y entre otros combatientes: en el 859 entre Ordoño I y Muza, el «Moro Muza» (C. Sánchez Albornoz: «La auténtica batalla de Clavijo», *Cuadernos de Historia de España*, 9 [1948], pp. 94-139). Nuestra historia tradicional, representada por el P. Mariana, hace de la aparición en Clavijo del apóstol Santiago casi un dogma de fe.

El bienaventurado Santiago apareció como había prometido, arengando a los cristianos al combate e hiriendo con fuerza a los sarracenos. Por su parte los cristianos, cuando vieron a Santiago, fortalecidos en el Señor, despedazando con sus espadas a los sarracenos, empezaron a gritar a voces diciendo: «Ayúdanos, Dios y Santiago». Entonces los sarracenos, vencidos, se dieron a la fuga y cayeron unos 70.000.

Esta aparición de Santiago como *miles Christi* está documentada también en la *Historia Silense* en el sitio de Coimbra —versión recogida por la *Najerense*— y a partir de este momento el caballo blanco quedará para siempre unido al Apóstol en la iconografía y hasta en el subconsciente colectivo hispánico. El episodio de la batalla de Clavijo, narrado por el Tudense, es el origen de la advocación del Apóstol como «Santiago Matamoros», un Santiago al que invocarán, como santo patrón, a lo largo de los siglos distintos ejércitos.

## 2.2. Rodrigo Jiménez de Rada, el Toledano: *De rebus Hispaniae*

El segundo de los grandes historiadores del s. XIII que escriben en latín es el arzobispo de Toledo<sup>37</sup>, don Rodrigo Jiménez de Rada, autor de la *Historia de rebus Hispaniae*<sup>38</sup>, cuya relación con Lucas de Tuy ha sido ya debatida y estudiada. Las pequeñas discrepancias entre ellos se deben a que son ambas dos formas distintas de explicar la realidad histórica. Y no por un cambio de mentalidad, sino sencillamente por la defensa en ambos de intereses distintos: los de León en Lucas de Tuy y los de Toledo en Jiménez de Rada<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Fue arzobispo de esta sede entre 1208, fecha de su elección, y 1247, año en que murió en un viaje por el Ródano.

<sup>38</sup> Roderici Ximenii de Rada: *Historia de rebus Hispanie siue Historia Gothica*, ed. J. Fernández Valverde, (CC CM, 72), Turnhout, Brepols, 1987. Su último editor es también el autor de la primera traducción completa de la obra: R. Jiménez de Rada: *Historia de los hechos de España*, trad. J. Fernández Valverde, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

<sup>39</sup> En palabras del Prof. Georges Martin: «Les convictions de notre chanoine sont d'abord pro-léonaises et anticastillanes. Les exemples, qui abondent, d'une valorisation tendancieuse du royaume de León au détriment de la Castille sont désormais bien connus...», cf. G. Martin: «Dans l'atelier des faussaires. Luc de Tuy, Rodrigue de Toledé, Alphonse X, Sanche IV: trois exemples de manipulation historiques (León-Castille, XIII<sup>e</sup> siècle)», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 24 (2001), pp. 279-309; p. 282, con numerosas referencias en n. 6.

El arzobispo de Toledo escribe una obra que pretende ser una historia de España desde sus orígenes hasta los tiempos del rey Fernando III y la conquista de Córdoba en 1236. Como bien dice Juan Gil, «jamás se olvida don Rodrigo de su condición de arzobispo de Toledo, motivo para él de permanente orgullo»<sup>40</sup>, condición que se hace patente a lo largo de su obra. No obstante, a pesar del punto de vista toledano que tiene siempre el arzobispo, en su obra don Rodrigo ofrece también alguna información sobre Galicia, los gallegos y el apóstol Santiago. Entre estas noticias, por ejemplo, se incluye el ataque de los normandos a las costas gallegas (*DRH*, V, 11) o se narra cómo se enfrentó Ramiro III a la nobleza gallega (...*stultis actibus cepit comites Gallecie prouocare*; *DRH*, V, 12, 18), a lo que los gallegos respondieron eligiendo un rey propio: *Cumque Galleci non possent eius insolenciam tolerare, quendam Veremundum filium regis Ordonii super se regem in sede beati Iacobi creauerunt* (*DRH*, V, 12, 19-21).

Más adelante, añade don Rodrigo la historia del obispo Ataúlfo, que podemos leer también en la *Historia Compostelana* y el *Chronicon Iriense*<sup>41</sup>. En la versión de Jiménez de Rada, el obispo es acusado de un crimen abominable —que no especifica— y que se había comprometido a abrazar la fe de Mahoma y entregar Galicia a los musulmanes:

[...] *apud regem dominum suum Athaulphum episcopum de crimine pessimo accusarent, et quod etiam promiserat Sarracenis se legem Machometricam suscepturum et Galleciam traditurum* (*DRH*, V, 13, 11-14).

[...] acusaron ante el rey a su señor el obispo Ataúlfo de un crimen abominable y de que incluso se había comprometido con los sarracenos a abrazar la fe de Mahoma y a entregarles Galicia (trad. J. Fernández Valverde, p. 204).

Esta difiere algo de la versión de la HC, que omite los nombres de los acusadores, pero no que fue acusado del «vicio de sodomía» (*de Sodomitico uitio*) aunque nada dice de su intento de entregar Galicia a los árabes (HC, I, 2. 2, 36-38). El resto de la historia es semejante: el rey ordenó que fuera expuesto a

<sup>40</sup> J. Gil: *op. cit.*, p. 100.

<sup>41</sup> Adaulfo I (Ataúlfo, Adulfo), obispo de Compostela: CI, 5; ES XIX, 74; A. López Ferreiro: *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vols., Santiago de Compostela, 1898-1909, II, pp. 61-70.

un indómito toro, que milagrosamente no atacó al obispo, sino que se le acercó amansado y regresó después al monte.

Sobre el apóstol Santiago, don Rodrigo incluye alusiones a sus milagros y narra algunas intervenciones, como la de la batalla de Clavijo y la toma de Coimbra, pero no se detiene en ambos episodios, como lo había hecho don Lucas en el *Chronicon mundi*. La aparición del Apóstol en Clavijo es mucho más breve:

*In quo bello beatus Iacobus in equo albo vexillum album manu baiulans fertur apparuisse* (DRH, IV, 13, 46-47).

Se cuenta que en esta batalla apareció Santiago sobre un caballo blanco haciendo tremolar un estandarte blanco (trad. J. Fernández Valverde, p. 177).

Quizás su condición de arzobispo de la sede toledana hace que no preste ninguna atención a la sede de Compostela y a la persona de su primer arzobispo, Diego Gelmírez, del que no dice —y en ello coincide con Lucas de Tuy— absolutamente nada. Sobre la rivalidad de ambas sedes, que subyace en la propia HC, y la probable aspiración de Gelmírez a la primacía que ostentaba Toledo, que puede deducirse de algún pasaje de la HC, ya se ha hablado y a mí aquí solo me cabe poner de manifiesto que en el s. XIII Jiménez de Rada parece hundir a Gelmírez en «el pozo del olvido», por emplear la comparación que utilizan en varias ocasiones los autores de la HC<sup>42</sup>.

Ya en otra ocasión he subrayado lo que he denominado «el silencio de los compiladores» al tratar algunas diferencias sustanciales entre los diferentes manuscritos que nos han transmitido el *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy o entre esta obra y la de Jiménez de Rada<sup>43</sup>, recordando cómo, hace unos años, B. Guenée valoraba

---

<sup>42</sup> Es frecuente en la historiografía latina medieval afirmar que lo que no se recuerda mediante la escritura cae en «el pozo del olvido». Este tópico es utilizado no solo en el prólogo al libro I («Los antiguos padres [...] solían dejar por escrito las gestas de los reyes y capitanes y las virtudes y esfuerzos de los hombres ilustres para que no cayeran en el pozo del olvido...»), sino también en el del libro II («De ninguna manera consideramos conveniente cubrir las glorias humanas con la nube del olvido...») y el del libro III («... no se salvan de la muerte del olvido si por la escritura o de algún otro modo no se confían a la memoria»). *Historia Compostelana*, trad. E. Falque, Madrid, 1994, pp. 64, 295 y 493.

<sup>43</sup> E. Falque: «Lucas de Tuy y Rodrigo Jiménez de Rada: el uso de las fuentes», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 26 (2003), pp. 151-161; especialmente sobre el silencio de los compiladores: pp. 154-157.

la actitud de un compilador cuando suprimía algunas frases e incluso omitía pasajes enteros de su fuente: «*A qui sait les entendre, les silences du compilateur peuvent révéler un esprit critique acéré*»<sup>44</sup>.

De la misma forma, Jiménez de Rada omite uno de los textos engarzados por don Lucas en su libro III, la llamada *División de Wamba*, conocida también con el nombre de *Hitación de Wamba*<sup>45</sup>, que se trata, como es sabido, de una supuesta división de obispados realizada por el rey visigodo Wamba (672-680) en un concilio toledano, quizás porque, en esta supuesta división territorial de las iglesias hecha por Wamba, en el caso de Toledo y de Sevilla se añaden dos precisiones acerca de la primacía, interesantes desde el punto de vista histórico. En la versión ofrecida por Lucas de Tuy, al tratar de la sede hispalense se añade que había ostentado hasta entonces esa primacía (*Sedes subditas Yspalensi metropoli, que actenus prima fuit sedes Yspaniarum, diuidimus sic...*). La pregunta que lógicamente podemos plantearnos, ¿por qué Jiménez de Rada no nos transmite la *División de Wamba*, tal como hace el Tudense y antes lo había hecho la *Crónica Najerense*? Podría darse una respuesta bastante plausible: simplemente a Jiménez de Rada no le interesa incluir este opúsculo que puede ir en contra de los intereses de la iglesia de Toledo pues ello supondría dar más difusión a argumentos claramente contrarios a los intereses toledanos<sup>46</sup>. De forma análoga, Jiménez de Rada omite cualquier referencia a la sede compostelana, convertida de episcopado en arzobispado en el s. XII gracias a Gelmírez y desde entonces posible rival y competidora de la sede de Toledo. No es extraño que no encontremos entre las páginas de la historia escrita por Jiménez de Rada ninguna referencia al primer arzobispo de Compostela.

<sup>44</sup> B. Guenée: *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, París, 1980, p. 213.

<sup>45</sup> El título de *Hitación*... remonta a Cortés y López (M. Cortés y López: *Diccionario geográfico de la España antigua Tarraconense, Bética y Lusitania*, Madrid, 1835-1836, I, pp. 28-29) y es un neologismo formado a partir de *Itacio*, *Idacio* o *Ithacium*, nombre propio del autor de la crónica contenida en el códice ovetense, interpretado como término del latín tardío (*\*itatio, itationis*), al que se le supone el sentido de «deslinde, mojonamiento...», cf. L. Vázquez de Parga: *La División de Wamba (Contribución al estudio de la historia y geografía eclesiásticas de la Edad Media española)*, Madrid, CSIC, 1943, pp. 60-61. Véase también mi trabajo: E. Falque: «Sobre el término 'hitación' y su inclusión en los diccionarios», *Boletín de la Real Academia Española*, Tomo LXXXIV. Cuaderno CCXC (2004), pp. 191-194.

<sup>46</sup> Cf. P. Linehan: «Fechas y sospechas sobre Lucas de Tuy», *Anuario de Estudios Medievales*, 32/1 (2002), pp. 19-38, pp. 33-34.

## II. LA HC Y LA HISTORIOGRAFÍA EUROPEA

En cuanto a su inserción dentro de la historiografía europea de la época —ya lo he recordado en otra ocasión<sup>47</sup>—, hay que poner en relación la HC con la historiografía de los monasterios, como, por ejemplo, con los *Acta Murensia*, del monasterio de Muri, y de los obispados, como el *Liber Eliensis*, de la diócesis inglesa de Ely. La HC pertenece al género llamado «crónica-cartulario», inaugurado en Italia por el *Liber Pontificalis* (s. IX) y en Francia por Flodoardo con su *Historia de la iglesia de Reims* (fines del s. X). Como señalaba hace unos años el Prof. Díaz y Díaz<sup>48</sup>, a los eruditos autores de la HC —en especial al francés Giraldo— no podía serles desconocido el *Liber Pontificalis*, desde hacía tiempo muy divulgado. Por ello, quisiera detenerme aquí al menos en dos obras europeas de las que acabo de enumerar: el *Liber Pontificalis* y el *Liber Eliensis*.

### 1. EL *LIBER PONTIFICALIS*

El *Liber Pontificalis* es el título por el que se conoce habitualmente una colección de biografías de papas, que también se han citado como obra de Anastasio, bibliotecario de la sede romana en el s. IX, ya que la obra parece no haber tenido un título original. Ya hace más de un siglo que Louis Suchesne publicó el primer volumen de su magistral edición con un amplísimo comentario<sup>49</sup>, seguida por la de Mommsen unos años más tarde<sup>50</sup>, y recientemente ha aparecido la traducción al inglés del *Liber Pontificalis* realizada por Raymond Davis y publicada en tres volúmenes en Liverpool University Press<sup>51</sup>; no existe traducción —que yo sepa—

<sup>47</sup> *Historia Compostelana*, trad. E. Falque, *op. cit.*, p. 26.

<sup>48</sup> M. C. Díaz y Díaz: *Gran Enciclopedia Gallega*, Santiago-Gijón, 1974, s.u. «Historia Compostelana».

<sup>49</sup> *Le Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, 2 tomos, París, Ernest Thorin éditeur, 1886 y 1892.

<sup>50</sup> *Gestorum Pontificum Romanorum 1, Libri Pontificalis pars prior*, ed. Th. Mommsen, MGH, Berlín, 1898.

<sup>51</sup> *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis). The ancient biographies of the first ninety Roman bishops to AD 715*, Revised edition, translated with an introduction by R. Davis, Liverpool, Liverpool University Press, 2010 (3ª ed.); *The Lives of the Ninth-Century Popes (Liber Pontificalis). The ancient biographies of ten Popes from A.D. 817-891*, Translated with an introduction and commentary by R. Davis, Liverpool, Liverpool University Press, 1995; *The Lives of the Eight-Century Popes (Liber Pontificalis). The ancient biographies of nine Popes from AD 715 to AD 817*, Translated with an introduction and commentary by R. Davis, Liverpool, Liverpool University Press, 1992.

al castellano, aunque el gran número de manuscritos conservados prueban la difusión en la Edad Media de esta obra, que muy probablemente sería conocida por los autores de la HC.

La elaboración del *Liber Pontificalis* fue bastante compleja y obra de diferentes autores. El germen de la obra fueron las listas de sucesores de Pedro, a las que se fueron añadiendo precisiones cronológicas, de manera que, en el s. III, la cronología papal podía ser reconstruida con más precisión que la de los propios emperadores. Esta información primigenia sería incluida más tarde por un autor desconocido en una obra que continuaría esta relación de papas, transformando lo que había sido poco más que un catálogo de nombres y fechas en una serie de biografías, que los escritores posteriores continuarían. Las fuentes de información de este autor fueron muy limitadas: párrafos tomados de Rufino y Jerónimo, junto con material apócrifo, pero a ese farragoso conjunto añadió información de gran valor que de otra manera no nos hubiera sido preservada, como, por ejemplo, la relación de bienes y donaciones de un gran número de iglesias fundadas desde época de Constantino en Roma o en distintos lugares de la Italia central<sup>52</sup>.

Y aquí ya empiezan a aparecer las semejanzas con la HC porque, como sabemos y ha sido puesto de relieve por diferentes estudiosos —Vones<sup>53</sup>, López Alsina<sup>54</sup> y yo misma<sup>55</sup>, entre otros—, la obra, además de unos *Gesta* del arzobispo Gelmírez, constituye un auténtico *registrum* de la iglesia de Santiago, pues recoge los fundamentos de los derechos y posesiones de esta. La HC tiene una forma nueva, que se estaba iniciando por Occidente, combinando la pura transcripción documental con unas narraciones de calidad historiográfica, que encuadran los documentos, nueva forma a la que se llamó *registrum*. Y si hemos dicho que el autor desconocido del *Liber Pontificalis* añadió valiosa información que de otra manera no nos hubiera sido preservada, lo mismo podríamos decir de los autores de la HC, que insertaron en su obra documentos de toda índole que,

<sup>52</sup> *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis). The ancient biographies of the first ninety Roman bishops to AD 715*, *op. cit.*, pp. xii-xiii.

<sup>53</sup> L. Vones: *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes. 1070-1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts*, Köln-Wien, 1980, pp. 25-40.

<sup>54</sup> F. López Alsina: *op. cit.*, pp. 48, 64 y 78.

<sup>55</sup> *Historia Compostellana*, ed. E. Falque, *op. cit.*, pp. xxi-xxiv; *Historia Compostelana*, trad. E. Falque, *op. cit.*, pp. 21-23.

gracias a ello, han llegado a nuestras manos, pues reproduce textualmente más de ciento ochenta documentos<sup>56</sup>.

Sin que pueda entrar en detalles sobre la redacción del *Liber Pontificalis*, quisiera, al menos, añadir que la cronología ha sido discutida y hoy día no se puede defender que el *Liber Pontificalis* fuera compilado en el s. IV, como se había defendido, sino que hay que retrasar esta fecha hasta comienzos del s. VI; la segunda compilación —o si se quiere, la segunda edición— sería obra de otro autor, que la llevaría a cabo un poco más tarde, hacia el año 540. Posiblemente en el pontificado de Honorio (625-638) o poco después, se añadieron continuaciones al *Liber* y, a partir de aquí, se realizaron diversas adiciones al texto; fueron añadidas otras vidas papales a medida que los pontífices fallecían —e incluso algunos continuadores no esperaron a ello<sup>57</sup>— y así llegaron hasta el 870; quizás el bibliotecario Anastasio, a quien en algún momento se atribuyó la autoría de toda la obra, fue uno de sus últimos continuadores.

Nos encontramos con una obra fruto del trabajo de, al menos, dos autores, que compilaron las que podemos llamar primera y segunda edición del *Liber Pontificalis*, a los que habría que añadir otros que continuaron la serie de vidas de los papas hasta principios del s. IX. Sin duda, hay diferencias con el proceso de redacción de la HC, pues el espacio temporal en que se redacta la HC —incluso aceptando la autoría de Pedro Marcio para el final de la obra— es más breve, pero tanto el *Liber Pontificalis* como la HC tienen en común que son obra de diversos autores. La tantas veces repetida comparación con las catedrales que han tardado siglos en edificarse y donde cada maestro y arquitecto ha dejado la huella de su genio<sup>58</sup> bien puede aplicarse no solo a la HC, sino también al *Liber Pontificalis*.

Por otra parte, en la introducción del segundo volumen de su traducción, R. Davis da una opinión de los redactores del *Liber Pontificalis* que, salvando las distancias, bien podría aplicarse a los autores de la HC:

---

<sup>56</sup> F. López Alsina: *op. cit.*, p. 37.

<sup>57</sup> Beda el Venerable, quien es el primer autor que cita material del *Liber Pontificalis*, utiliza la biografía de un papa que aún vivía en el momento en que Beda estaba escribiendo. *The Lives of the Eight-Century Popes (Liber Pontificalis)...*, *op. cit.*, p. xiii.

<sup>58</sup> E. Fernández Almuzara: «En torno a la “Crónica Compostelana”», *Escorial*, 6-17 (1942), pp. 341-374; p. 356.

Los diversos continuadores, anónimos todos en este período, fueron probablemente funcionarios en el *uestiarium* de Letrán. Políticamente fueron todos leales a la iglesia, a cuyo servicio trabajaron, y a la política de Roma; como contemporáneos, sus comentarios sobre los defectos del régimen son cautelosos o prácticamente inexistentes [...]. La mayor parte de los continuadores tendieron a recurrir al material guardado en su propio archivo como sustituto de la narración histórica<sup>59</sup>.

Ciertamente comparten los autores de la HC con los del *Liber Pontificalis* su condición de contemporáneos con los sucesos que narran y esta es una de las características que definen precisamente a los diversos autores de aquella obra, junto con la parcialidad que les hace ser siempre muy favorables al arzobispo Gelmírez. También buscaríamos en vano en las páginas de la HC una crítica a la actuación política o religiosa de Diego Gelmírez, o algún rasgo negativo o censurable del arzobispo. Como ya he señalado en otra ocasión, al tratar de los diversos autores que escribieron la HC y su vinculación con Gelmírez, «todos eran personas de su confianza, como se demuestra por las distintas misiones que recibieron de él. Su propósito fue recordar y glorificar los hechos del primer arzobispo de Santiago. La HC es, pues, inevitablemente una obra tendenciosa, por ejemplo, en su actitud hacia la reina Urraca o hacia los rivales eclesiásticos del arzobispo Gelmírez. No podía ser de otra manera, pero no es difícil justificar e incluso disculpar esta actitud de los autores con respecto a la figura principal de la obra: Diego Gelmírez»<sup>60</sup>.

## 2. EL *LIBER ELIENSIS*

A pesar de estos puntos en común con el *Liber Pontificalis*, considero que es mayor la relación entre la HC y una obra que surge y se redacta en torno a la diócesis inglesa de Ely<sup>61</sup>, aspecto en el que voy a centrarme a continuación. Me refiero al *Liber Eliensis*, conocido también como *Historia Eliensis*, titulado por su

<sup>59</sup> *The Lives of the Eight-Century Popes (Liber Pontificalis)...*, *op. cit.*, p. ix.

<sup>60</sup> *Historia Compostelana*, trad. E. Falque, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>61</sup> Sobre la abadía y diócesis de Ely, muy cercana a Cambridge, sigue estando vigente la monografía de E. Miller: *The Abbey and Bishopric of Ely. The Social History of an Ecclesiastical Estate from the tenth century to the early fourteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951 (reimpr. 1969).

autor *Historia Eliensis insule*, porque entonces Ely estaba rodeada de canales que hacían de ella una especie de isla.

En 1962 publicó E.O. Blake<sup>62</sup> la edición crítica del *Liber Eliensis*, que no encontró traductora hasta aproximadamente cuarenta años más tarde, pues hasta 2005 Janet Fairweather no culminó su traducción al inglés del *Liber*<sup>63</sup>. Creo que no peco de arrogancia si digo que la HC ha tenido más suerte estos últimos años pues en 1980 vio la luz el estudio del Prof. Vones, en 1988 el del Prof. López Alsina y mi edición crítica, y pocos años después, en 1994, mi traducción. Que la misma persona se haga cargo de la edición crítica y la traducción de un texto siempre es oportuno, aunque no siempre es posible en textos tan extensos como el *Liber Eliensis* y la HC.

El *Liber Eliensis* está dividido en tres libros —igual que la HC y sobre este punto volveré más tarde—, de los que el libro II puede dividirse en dos partes: la primera es una versión con algunas adiciones de una obra anterior, el *Libellus quorundam insignium operum beati Aethelwoldi episcopi*, que fue traducida a partir de una fuente vernácula entre 1109 y 1131; en la segunda el autor usa, entre otras fuentes, documentos vernáculos preservados en los archivos de Ely. En opinión de Blake, el *Libellus* es, con mucho, la parte más interesante y, por otro lado, considera que no hay razones para creer que la compilación no fuera obra de una sola persona, muy probablemente un monje de Ely, cuyo nombre es incierto. De la misma opinión parece ser la traductora, Janet Fairweather, quien añade como subtítulo a su traducción del *Liber Eliensis*: «Compilado por un monje de Ely en el s. XII».

No obstante, estas opiniones podrían matizarse, pues el propio Blake en su introducción admite que, a pesar de la identificación que se ha hecho del autor con un monje llamado Thomas, autor del *miraculum* del capítulo 61 del libro III, su estilo no corresponde al de la mayor parte del *Liber Eliensis* y apunta la posibilidad de que este Thomas fuera solo el compilador de una serie de *miracula* entre los que hubiera introducido uno del que él había sido testigo, ya que al final de este capítulo se refiere a sí mismo con las palabras *de me ipso*. El texto

---

<sup>62</sup> *Liber Eliensis*, ed. E. O. Blake, London, Royal Historical Society, 1962.

<sup>63</sup> *Liber Eliensis. A History of the Isle of Ely from the Seventh century to the Twelfth*, trad. J. Fairweather, Woodbridge, The Boydell Press, 2005.

que sirve de colofón al milagro de un monje de Ely, moribundo y sanado por la intervención de santa Etheldreda (Audrey), es el siguiente:

[...] *quod contigit miraculum in instanti tempore in me ipso, Thoma nomine, beate Aetheldrede meritis et intercessione pro capacitate mea ad eius laudem et gloriam dignum duxi omnibus exponere* [...]. *Nullus igitur sancte derogans diffideatur hoc miraculum credere, quoniam hac pagina de me ipso illud curavi inserere, ut Deus magnificetur in sua gloriosa uirgine. Laudemus ergo Dominum in factis mirabilem, uenerantes tripudiis eius sponsam et uirginem, signis et uirtutibus per orbem predicabilem...* (LE, III, 61).

[...] el milagro que sucedió en aquel momento, por los méritos e intercesión de santa Etheldreda, yo mismo, Thomas, decidí dar a conocer a todos, en la medida de mi capacidad, para alabanza y gloria suya [...]. Así pues, ninguno desconfiando de la santa deje de creer este milagro, puesto que yo personalmente me encargué de intercalarlo en esta obra para que Dios fuera exaltado en su gloriosa virgen. Alabemos, pues, al Señor, admirable en sus acciones, venerando con danzas de alegría a su esposa y virgen, por sus señales y milagros digna de ser ensalzada en todo el orbe...

Al leer esta opinión del editor, los que estamos familiarizados con la HC no podemos dejar de recordar a Hugo, canónigo de la iglesia de Santiago y posteriormente obispo de Oporto, quien fue el autor del capítulo 15 del libro I, según confiesa él mismo al final del capítulo:

*Vgo eiusdem Compostellane sedis canonicus et archidiaconus, [...] prefati euentus prosperitatem, ne obliuionis caligine sopiretur, diligenter scripsi et posteris memoriam fideliter tradidi* (HC, I, 15, 186-192).

Yo Hugo, canónigo y arcediano de la sede compostelana, [...] he escrito diligentemente el éxito del mencionado suceso y he entregado fielmente su recuerdo a los venideros para que no sea sepultado por la obscuridad del olvido<sup>64</sup>.

Otro candidato a la autoría del *Liber Eliensis* es Richard, cuya posible participación parece también derivarse de un pasaje del propio *Liber*:

---

<sup>64</sup> Aparece de nuevo el tópico, que se repite tanto en la historiografía medieval como en la propia HC, de rescatar mediante la escritura los hechos que se narran «de la obscuridad del olvido» o «del pozo del olvido».

*Ad hoc monachus Ricardus auctor huius operis et hanc hystoriam stilo commendavit...*  
(LE, III, 96).

Para ello el monje Richard, autor de esta obra, también escribió esta historia...

La discusión sobre si el tal Richard —o *Ricardus*— fue el autor o uno de los autores de esta obra nos llevaría, sin duda, demasiado lejos y no puedo detenerme en tales detalles, tan solo he de limitarme a recoger la opinión de Blake, quien considera que Richard podría haber compilado el libro I, el libro II y el III hasta el final del episcopado de Hervey, que dirigió la diócesis de Ely entre 1109 y 1131, contemporáneo, pues, de Gelmírez<sup>65</sup>, dejando la tarea de terminar el libro III a otro compilador. Y, en este caso, surge enseguida el recuerdo del francés Giraldo, canónigo de la iglesia de Santiago y uno de los autores de la HC, quien muy probablemente terminó el libro I que había empezado Nuño Alfonso, redactó la mayor parte o todo el libro II y dejaría la tarea de finalizar la obra a otro autor, muy probablemente el canónigo Pedro Marcio<sup>66</sup>. Como pueden ustedes ver, vamos intentando identificar al autor o los autores del *Liber Eliensis* y nos vamos aproximando a la composición y autoría de la HC, también múltiple y discutida.

Y, como es lógico, íntimamente relacionada con la cuestión de la autoría, está la cronología de la obra, tanto en uno como en otro caso. Para la HC las fechas que manejan hoy día todos los investigadores<sup>67</sup> van desde el año 1109 hasta 1140 y, posiblemente, un poco más tarde, hasta 1145-1149, durante el pontificado del arzobispo Pedro Elías. Pero los límites cronológicos de la composición del *Liber Eliensis* son más amplios<sup>68</sup> pues, si admitimos los argumentos aducidos por Blake,

---

<sup>65</sup> Para los datos del episcopado de Ely debemos acudir al libro de Miller, quien ofrece la relación de abades y obispos de Ely, entre 970 y 1337. A Hervey le sucedió en el episcopado Nigel, quien tuvo un episcopado casi tan largo como Gelmírez, pues dirigió la diócesis inglesa entre 1133 y 1169, es decir, durante treinta y seis años. E. Miller: *op. cit.*, p. xiii.

<sup>66</sup> La identificación que propone López Alsina del último de los autores de la HC con el canónigo Pedro Marcio parece convincente y está bien argumentada. F. López Alsina: *op. cit.*, pp. 85-93.

<sup>67</sup> Este aspecto ha sido estudiado fundamentalmente por B. F. Reilly y F. López Alsina, cf. B. F. Reilly: «The “Historia Compostelana”: The Genesis and Composition of a Twelfth-Century Spanish “Gesta”», *Speculum*, 44 (1969), pp. 78-85; F. López Alsina: *op. cit.*, pp. 48-93. Para los detalles y justificación de estas fechas pueden verse ambos trabajos y el capítulo correspondiente de mi traducción: «Fecha de composición de la HC», *op. cit.*, pp. 18-20.

<sup>68</sup> Blake considera que, si bien el núcleo inicial de la obra sería una versión con algunas adiciones de una obra anterior traducida al latín a partir de una fuente vernácula, el libro I tuvo que haber sido escrito

la composición del *Liber Eliensis*, que partiría de la traducción al latín de una fuente vernácula realizada entre 1109 y 1131, se podría fechar entre 1131 y 1174, un arco cronológico demasiado extenso en el que evidentemente caben varios autores —o compiladores, si preferimos este término— y diversos copistas que podrían haber intervenido en el proceso, por lo que la posible influencia del *Liber Eliensis* sobre la HC tendría que ser matizada y quizás podría circunscribirse a una parte del *Liber* o a una etapa dentro del largo proceso de composición de la obra<sup>69</sup>.

Desde luego, habría que llevar a cabo una comparación pormenorizada entre las dos obras y un estudio detallado, trabajo que está aún por hacer, para poder demostrar fehacientemente la posible influencia del *Liber Eliensis* —o de parte de él— en la HC o, incluso, una mutua influencia entre ambas obras. Entramos, sin duda, en el terreno de la hipótesis, pero no parece muy aventurado pensar que los autores cercanos a Gelmírez que estaban componiendo la obra, en especial el francés Giraldo, o el propio arzobispo no conocieran lo que se estaba escribiendo en monasterios o iglesias de Europa.

Me he referido antes a la división en libros de ambas obras y ya he señalado que el *Liber Eliensis*, tal como ha llegado a nosotros, está dividido en tres libros, con sus prólogos correspondientes. Todos sabemos que la HC también está dividida en tres libros, precedido cada uno por un prólogo, pero esta división en tres libros de la HC no ha sido bien justificada e incluso encontramos en la propia obra rastros de una primera distribución en dos libros, uno dedicado al episcopado y otro al arzobispado de Gelmírez. Se descubre un reflejo de este plan de división de la obra en el actual prólogo del libro I:

*Supradicta igitur de causa hoc registrum fieri iussit duobus uoluminibus comprehensum, quorum unum de episcopatu, alterum uero de archiepiscopatu intitulatur. Et in libro quidem de episcopatu successus et aduersitates ipsius et quos honores aut hereditates sue ecclesie acquisierit*

---

o compilado después de 1131, el libro II no pudo haber sido terminado antes de 1154 y ya el libro III fue completado después de 1169, tras la muerte del obispo Nigel, al que se hace referencia en términos que hacen suponer que ya había fallecido (*Tempore adhuc superstitis domini nostri Nigelli episcopi mulier quedam de Coteham cecitatem quadriennio passa est*; LE, III, 57).

<sup>69</sup> La autora de la única traducción inglesa del *Liber* se plantea solo cuándo fue concluida la obra, recordando que entre los últimos acontecimientos se incluye la muerte del obispo Nigel, acaecida en 1169, y sugiriendo por otros motivos que pudo ser un poco más tarde, hacia 1173, cf. *op. cit.*, pp. xxii-xxiii.

*et multa alia continentur [...]. In libro autem de archiepiscopatu continetur quomodo ipse metropolitanam Emeritane sedis dignitatem in Compostellanam ecclesiam supremo labore et multimodis impensis, diuina preueniente gratia et beato Iacobo cooperante transtulerit* (HC, I, Prol., 49-53; 60-63).

Así pues, por esta razón, ordenó que este registro fuera dividido en dos volúmenes, de los que uno debía tratar sobre el episcopado, y el otro sobre el arzobispado. En el libro del episcopado se contienen los éxitos y las adversidades que sufrió y los señoríos o propiedades que adquirió para su iglesia y muchas otras cosas [...]. En el libro del arzobispado se narra de qué modo él mismo trasladó la dignidad metropolitana de la sede de Mérida a la iglesia de Compostela con gran esfuerzo y no menos gastos con la ayuda de Dios y la cooperación de Santiago.

La consagración de Gelmírez como arzobispo podía justificar esta primera intención de dividir la obra en dos libros; a unos *gesta episcopi*, que ocuparían el libro I, se añadirían unos *gesta archiepiscopi* en el libro II. No obstante, se cambió este primitivo plan y se añadió el libro III, para el que se tuvo que escribir otro prólogo, donde se atribuye al propio arzobispo la nueva organización en tres libros:

*[...] idcirco dominus Compostellanus registrum fieri iussit in quo omnia, que bene gessit aut per industriam sue ecclesie acquisiuit, et maiori parte descripta continentur. Diuisit registrum illud in tres libros: quorum primus episcopatus liber, alii duo archiepiscopatus non irrationabiliter intitulantur* (HC, III, Prol., 7-12).

[...] por ello ordenó el señor de Compostela que se hiciera un registro en el que se incluyera y describiera la mayor parte de lo que realizó bien o que diligentemente obtuvo para su iglesia. Dividió aquel registro en tres libros, de los cuales se titulan con razón el primero libro del episcopado y los otros dos del arzobispado...

¿Por qué se abandonó la primitiva idea? Quizás por la extensión que iba adquiriendo el libro II, pero no hay que olvidar que, aún así, el libro I sigue siendo el más extenso de toda la obra. ¿Se debe a Pedro Marcio la división en tres libros? ¿Supuso la estructura del *Liber Eliensis* un modelo a imitar para los autores —o el último autor— de la HC? Difícilmente podemos demostrarlo, pero quizás la similitud con el *Liber Eliensis*, conformado por tres libros precedidos por sendos prólogos, sea algo más que una mera casualidad.

También podría ser casual que el *Liber Eliensis* estuviera encabezado por una advertencia, que recuerda en cierto sentido a la que encabeza la HC, atribuida al propio Gelmírez, en la que se ordena al posible lector que después de leerla la coloque en su lugar para que permanezca allí para siempre, y al lector que no devuelva esta obra, la robe o la destruya, se le amenaza con la excomunión y las penas del infierno. Como contrapartida, para aquellos que guardaran y custodiaran este libro, la HC, se pide la bendición de Dios y del apóstol Santiago. He aquí ambos textos:

*Et si forte quis opusculum istud experbare temptauerit, oramus ut manum myrram distillantium adponat; et opus poete suscipiat, ut in memoriam posteris, si explicauerit, relinquatur* (LE, I, Prol.).

Y si por casualidad alguno intentara hacer algún reproche a esta obrita, pedimos que se ponga encima la mano de los que destilan mirra (que enferme, que se muera); y que, si lo difunde, reciba la obra de un gran poeta, para que sea recordado por las futuras generaciones<sup>70</sup>.

*Quod si fecerit aut ex ignorantia rapuerit seu aliquo dolo eum destruxerit [...] sit maledictus et excommunicatus et cum Iuda, Domini proditore, et cum Datham et Abiron, quos uiuos terra absorbit, in inferno perpetualiter sit dampnatus. Amen, amen. Et qui eum seruauerit et bene custodierit, a Deo Patre Omnipotente et a beato Iacobo apostolo eius discipulo sit benedictus et sanctificatus in secula seculorum. Amen.* (HC, Prol., 13-23).

Y si alguno lo hiciera o a causa de su ignorancia lo robara o por medio de algún engaño lo destruyera, [...] sea maldito y excomulgado y condenado en el infierno para siempre junto con Judas, el traidor del Señor, y con Datán y Abirón, a los que tragó la tierra estando aún vivos. Amén, amén.

Y quien lo guarde y custodie bien sea bendito por Dios Padre omnipotente y por su discípulo el santo apóstol Santiago y santificado por los siglos de los siglos. Amén.

Asímismo podrían ser casuales otras coincidencias que parecen vincular ambos textos, en las que no puedo detenerme, como la relación de cada una de las sedes episcopales, Ely y Compostela, con un santo, santa Etheldreda y el apóstol

---

<sup>70</sup> Se podrían hacer algunas precisiones sobre este texto, que entiendo y traduzco de distinta manera que J. Fairweather.

Santiago, cuyos *miracula* se incluyen y que son invocados como protectores, la inclusión de documentos que son fundamento y garantía de las posesiones de ambas iglesias, cartas y bulas pontificias, como las de Pascual II, que aparecen también en el *Liber Eliensis* ya que el primer obispo de Ely, Hervey, fue, como he señalado anteriormente, contemporáneo de Gelmírez. Incluso cierta semejanza en los títulos de los capítulos podría también ser fruto de la casualidad, pero si nos paramos a pensar un poco, tantas casualidades en estas dos obras, el *Liber Eliensis* y la HC, podrían deberse a algo más que al simple azar.

## COLOFÓN

Si me he detenido en el *Liber Pontificalis* y en el *Liber Eliensis* es porque ambas obras y de manera especial esta última tuvieron que ser conocidas por los autores de la HC y, posiblemente, por el arzobispo Gelmírez. Sabemos por la propia HC que los canónigos de Santiago van y vienen a Roma, que son recibidos en Cluny, que el propio Gelmírez llega a Roma para solicitar la dignidad del palio, que es invitado a participar en concilios, que envía mensajeros de su confianza para buscar el favor de la curia pontificia, que recibe a peregrinos de distinta procedencia. En definitiva, si hay en aquel momento en España una sede en contacto con Europa es precisamente la de Compostela. Por la ruta jacobea llegan a Compostela otras influencias, artísticas y literarias, por lo que no nos debe extrañar que también por el mismo camino llegara la influencia historiográfica europea.



ISBN 978-84-92923-53-3



A figura de Diego Xelmírez, con ser tan senlleira e mesmo única na historia de Galicia, goza dunha irregular fama. A súa executoria histórica reúne en si mesma, a partes iguais, tanto de grandeza como de maldición. Non deixou indiferente a ningún dos seus estudosos, pero tampouco os seus coetáneos inmediatos lle gardaron fidelidade. As súas cinzas fican en lugar ignoto e o seu recordo, na propia cidade que tanto engrandeceu, límitase a unha humilde rúa que levou durante moitos séculos o popular nome de «Rego de auga». Con todo, seguen en pé as obras e pazos, rúas e fontes cuxa construción promoveu, seguen manando auga os libros que alentou e a súa figura continúa a ser tan interesante como controvertida. Talvez sexa esta a maíca que debe pagar quen aspirou a estar por riba dos tempos que lle tocou vivir, que tal foi o caso do arcebispo Diego Xelmírez.



CONSELLO  
DA CULTURA  
GALEGA