

Liturgia, ideología y ficción: hacia un estudio de las imágenes taumatúrgicas de Santiago Apóstol en el Siglo XII

Javier DOMÍNGUEZ-GARCÍA, Ph.D.

Utah State University
javierd@cc.usu.edu

RESUMEN:

Varios estudios recientes sobre los fundamentos de la teoría literaria destacan el papel de la recepción en el funcionamiento del texto literario, señalando que la 'literatura' no reside estrictamente en el texto, sino que el texto es uno de los elementos que participan, junto con la recepción y el lector implícito, en la construcción de un discurso y en la representación de una realidad que presuponen la extratextualidad como elemento imprescindible en la arquitectura del texto. Teniendo en cuenta las actuales reincorporaciones de la teoría de la recepción literaria, este estudio pretende identificar aquellos elementos residuales, dominantes y emergentes (propios del materialismo cultural) que participan, por medio de la recepción del texto literario, en la resemantización de las representaciones taumatúrgicas de Santiago Apóstol en el siglo XII. Debido a la limitación de espacio, enfocaremos el análisis al estudio del milagro decimonoveno en el libro segundo del *Liber Sancti Iacobus* y a la representación que de ese milagro se llevó a cabo en la *Historia Silense*.

Palabras clave: Santiago Apóstol, *Liber Sancti Iacobus*, *Historia Silense*, representaciones taumatúrgicas.

ABSTRACT:

This article shows a new perspective on the interpretation of the Santiago's representations as a miracle-worker in several texts of the Middle Ages.

Key words: Apostle Santiago, *Liber Sancti Iacobus*, *Historia Silense*, Santiago's Representations as a Miracle-worker.

En su célebre ensayo *Marxismo y literatura*, Raymond Williams señala que el reciclaje de la tradición, aunque sólo sea éste de forma selectiva, es un proceso vulnerable, pues en la práctica debe descartar áreas de significación total, reinterpretarlas, diluirlas o convertirlas en otras formas que sostengan, o al menos no contradigan, los elementos verdaderamente importantes de la hegemonía habitual (138). Partiendo de esta propuesta metodológica, y teniendo en cuenta las actuales reincorporaciones de la teoría de la recepción literaria, este estudio pretende identificar aquellos elementos residuales, dominantes y emergentes –propios del materialismo cultural– que participan en la resemantización de las representaciones taumatúrgicas de Santiago Apóstol. Debido a la limitación de espacio, enfocaremos el análisis al estudio del milagro decimonoveno en el libro segundo del

Liber Sancti Iacobus y a la representación que de ese milagro se llevó a cabo en la *Historia Silense*.

Recordemos que la teoría de la recepción de la obra literaria, desde su nacimiento en la escuela alemana hasta su apogeo durante los años setenta en Francia, se originó enfocándose a un análisis diacrónico del texto dentro del campo de la sociología de la cultura. La aplicación de esta teoría y el conocimiento adquirido por medio de ella es perfectamente compatible con los desarrollos actuales en la teoría contemporánea de la recepción.¹ Ya señaló Williams, en su estudio *Sociología de la cultura*, que la sociología de la cultura, al igual que la producción cultural, 'debe además preocuparse por el estudio de los procesos de "reproducción" cultural y social' (29). A la luz de estas ideas, el estudio que se presenta en este ensayo nos permitirá analizar conjuntamente el reciclaje de algunas representaciones jacobeanas que el objetivismo histórico del siglo XIX llevó a cabo.

Varios estudios recientes sobre los fundamentos de la teoría literaria destacan el papel de la recepción en el funcionamiento del texto literario, señalando que la 'literatura' no reside estrictamente en el texto, sino que el texto es uno de los elementos que participan, junto con la recepción y el lector implícito, en la construcción de un discurso y en la representación de una realidad que presuponen la extratextualidad como elemento imprescindible en la arquitectura del texto.² Por ejemplo, Siegfried Schmidt, en su definición de la teoría y práctica de la estética de la recepción afirma que 'la recepción tiene lugar como un proceso creador de sentido que lleva a cabo las instrucciones lingüísticas del texto' (28-29). Uno de los componentes que destacan en esta teoría de la recepción es la presencia de un relativismo histórico y cultural que pretende evitar la reincisión del objetivismo histórico tan propio del siglo XIX. Pues, el objetivismo histórico, como veremos a lo largo de este estudio, brilla por la ausencia total de una reflexión sobre la propia visión histórica del texto, la cual, muy a menudo, queda reducida a la teleología nacionalista tan emblemática del siglo anterior.

Conviene ahora presentar un breve recorrido histórico por los orígenes de la tradición santiaguista en la cultura española. Tres años después de que Américo Castro publicase *La realidad histórica de España* (1954), Manuel Chamoso Lamas divulgó los resultados de la tercera y última fase de los trabajos arqueológicos que estaba realizando en la cripta de la catedral compostelana.³ En primer lugar, se descu-

¹ Remito a los trabajos de René Andioc y Robert Escarpit; así como a los llevados a cabo en España por Leonardo Romero Tobar, en especial: 'Tres notas sobre la aplicación del método de recepción en la historia de la literatura española', *Anuario de la sociedad española de literatura general y comparada*, 2, 25-32.

² Para un análisis reciente sobre la presencia del lector implícito en el texto medieval y la importancia de un acercamiento al contexto coetáneo del texto, sobre todo mediante la extratextualidad presente en los elementos relativos al ámbito de la oralidad, remito a la excelente aproximación de Lillian von der Walde Moheno, 'La recepción: diversas proposiciones', en *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura hispánica medieval*, 2003.

³ Los informes arqueológicos de Manuel Chamoso Lamas también se encuentran publicados en *Compostellanum* 1 n° 2, (año 1956): 349-400 y 2 n° 4, (año 1957): 575-678. Véase mi bibliografía. También remito al excelente trabajo de José Guerra Campos, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*. Guerra Campos además de presentar una extensa bibliografía sobre el tema, también estuvo presente durante las excavaciones entre 1956-58.

bió toda la cimentación y gran parte de los muros de la iglesia que construyó Alfonso III y bajo ésta se halló el acceso a la primitiva capilla construida por orden de Alfonso II a finales del siglo IX. Durante las excavaciones llevadas a cabo por Chamoso, apareció la laude y el sarcófago, con su inscripción íntegra, del famoso obispo Teodomiro de Iría Flavia (-847)⁴, a quien la leyenda, hasta ahora llegada a nuestros días, le atribuye el descubrimiento de un pequeño pabellón sepulcral que fue interpretado por revelación divina como la cripta de Apóstol Santiago, hijo de Zebedeo y hermano de Juan evangelista. Fue a raíz de este supuesto descubrimiento que se puso en marcha un premeditado programa político que culminaría, en el año 1095, con el traslado de la sede episcopal desde Iría Flavia a la ciudad de Compostela, convirtiendo ésta última en la tercera ciudad santa de la cristiandad junto con Roma y Jerusalén.

La cultura altomedieval otorgaba al testimonio oral prioridad sobre el testimonio escrito, al oído sobre la vista. No necesitamos reflexionar demasiado sobre la piadosa tradición oral de la *traslatio* jacobea, que circulaba durante el primer siglo de la ocupación sarracena, para darnos cuenta que resultaría muy difícil –incluso, me atrevería a decir que imposible– el pronunciamiento del obispo Teodomiro y el apoyo incondicional a las jerarquías locales a no ser que este culto hubiese cuajado dentro de las mentalidades y leyendas orales de la época.⁵ La oralidad, como medio principal de transmisión del culto a Santiago Apóstol en Hispania, permitió la construcción de un espacio sacro-simbólico que, por medio de su esencia mítica, se convirtió en parte de la identidad colectiva. Sin embargo, no fue hasta que se redactó la *Concordia de Antealtares* en 1077 que aparece por primera vez un texto escrito con detalles precisos sobre los orígenes de la Iglesia de Compostela, la muerte de Santiago y su posterior traslado a la Galicia romana.⁶

El descubrimiento del sepulcro de Santiago proporcionó un espacio sagrado y mítico en donde la colectividad cristiana pudo experimentar una unión simbólica, pues para el hombre medieval, así como para el hombre primitivo, el espacio no era homogéneo, siempre hubo un espacio sagrado, significativo y explicativo. En este sentido, cabe recordar las propuestas fenomenológicas de Mircea Eliade sobre la manifestación de lo sagrado como algo totalmente opuesto de lo profano. Lo sagra-

⁴ El sarcófago lleva grabada una cruz asturiana con esta inscripción: IN HOC TVMVLO REQUIESCIT / FAMVLVS DI THEODEMIRVS / HIRIENSE SEDIS EP S QVI OBIIT / XIII K L D S N BRS ERA DCCCLXXXVA.

⁵ Hay una interesante conexión entre el culto a Santiago y el anterior culto pagano a Prisciliano de Ávila, figura herética y carismática del siglo IV que revolucionó el cristianismo con toques agnósticos y que fue decapitado en Treveris en el año 385. Algunos estudiosos del tema han señalado la posibilidad de que, irónicamente, sean los restos del hereje Prisciliano los que se veneran en la catedral compostelana por miles de peregrinos católicos cada año. Véanse las tesis de Henry Chadwick, *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*; Richard Fletcher, *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela* y Fernando Sánchez Dragó, *La historia mágica del Camino de Santiago*.

⁶ El monasterio de San Payo (llamado Antealtares, por estar justo enfrente de la catedral compostelana) se fundó en el siglo IX para albergar a unos religiosos que custodiaban el sepulcro de Santiago Apóstol. En 1075, y para poder ampliar la iglesia prerrománica, se llegó a un acuerdo de cesión de terrenos con los monjes y se redactó, para ese efecto, *La concordia de Antealtares* en 1077. Hoy en día reside en el antiguo monasterio de Antealtares una comunidad de monjas benedictinas.

do es, según Eliade, algo que no pertenece al mundo material y que se muestra en oposición absoluta al caos del espacio que lo rodea, siendo mediante la hierofanía que se fundamenta el universo del hombre religioso (26). Dentro de este esquema interpretativo, y si aceptamos la propuesta de que nuestro conocimiento del mundo está siempre mediado por el lenguaje, podemos llevar a cabo una lectura socio-cultural, a la misma vez que literaria, de la presencia escatológica de Santiago Apóstol en algunos textos altomedievales, pues la hierofanía jacobea se presenta como la respuesta colectiva a una necesidad histórica de poner fin a la tensión provocada por la heterodoxia y la relatividad cultural en la que se encontraban los núcleos hispanos después del año 711.

En este ensayo he seleccionado dos textos del siglo XII que muestran, dentro de una geografía cultural más amplia, la reconfiguración de las tradiciones populares en la medida en que se difundió la aparición de Santiago Apóstol en las batallas contra los musulmanes y en especial en la conquista de Coimbra el 7 de julio de 1064: *La Historia Silense*, *HS* (supuestamente escrita en el monasterio de santo Domingo de Silos entre 1109 y 1118 por el obispo don Pedro de León) y el *Liber Sancti Iacobus*, *LSI* (vulgarmente más conocido como *Codex Calixtinus* ya que fue atribuido al Papa Calixto II y redactado en Francia entre los años 1150 y 1180). Ambos textos recogen un milagro que, aunque con diferentes propuestas ideológicas, institucionaliza la incipiente identidad castrense y taumatúrgica de Santiago, a la misma vez que señala al trance histórico que llevó al rey Fernando a visitar la catedral compostelana para rezar durante tres días (número simbólico de auténtica comunicación divina) por la intercesión de Santiago a favor de las tropas cristinas que asediaban la ciudad de Coimbra ocupada por los musulmanes. Aceptemos la posibilidad –en base a la narración del *LSI* cuando nos dice que ‘es cosa sabida de cuantos residen en Compostela tanto clérigos como seglares...’– de que existiese una forma anterior oral de este milagro que sirvió como fuente literaria para la redacción de ambos textos y de la que incumban ambas versiones que vamos a presentar. A la misma vez, debemos de tener en cuenta que los géneros medievales de los milagros y los exvotos debían hacer referencia a eventos próximos en el tiempo con testigos presenciales que, todavía en vida, pudiesen asegurar la legitimidad del milagro. La *HS* comienza enfatizando la dificultad del trance militar en que se encontraba el rey Fernando durante el asedio a Coimbra en el año 1064:

Para que Coimbra, máxima ciudad del aquella región y capital que había sido de otras, se redujese al culto cristiano, el Rey se dirigió en rogativa a las puertas del bienaventurado Santiago apóstol, cuyo cuerpo, por divina asistencia de nuestro Redentor, dícese que a España fue traído. Y allí, hecha la rogación durante tres días para que tuviese éxitos prósperos y felices en aquella guerra, pedía que el Apóstol fuese intercesor por él ante la Majestad Divina (CXXII).⁷

El libro II del *LSI* contiene todos los milagros de Santiago entre los que se narra, en el milagro decimonoveno, la transformación de Santiago Apóstol a Santiago

⁷ Edición de M. Gómez Moreno (1921). Cabe anotar que una nueva edición crítica de la *HS* es imprescindible.

Matamoros como respuesta a la súplica de unos aldeanos gallegos que, frente a la aprensiva crítica de un peregrino, le pedían auxilio militar al apóstol de Cristo. El peregrino, protagonista de la historia en el *LSI*, se llama Esteban y es un exobispo griego, figurativamente representa la ortodoxia eclesiástica de Europa del este, pues había viajado desde Grecia a Compostela para visitar la tumba del apóstol y rendirle homenaje. Una vez en la catedral compostelana, el exobispo griego se encuentra escandalizado por las súplicas de

un grupo de campesinos que acudían a una fiesta de especial solemnidad, del preciosísimo Santiago...empezó a invocar al apóstol de Dios con estas palabras: Santiago, buen caballero, líbranos de los males presentes y futuros (375).⁸

Esteban les increpó diciendo: ‘–Aldeanos tontos, gente necia, a Santiago debéis llamarle pescador y no caballero’ (375). Esa misma noche, sin embargo, Santiago se apareció a Esteban dentro de un esquema narrativo que enfatiza la identidad sacra y militar del apóstol por medio de un marco de gran riqueza semiótica, en donde se describen, ‘las vestiduras blancas y los atuendos militares más brillantes que los rayos de Titán’ (376). Santiago, según nos narra el *LSI*, se apareció portando dos llaves en la mano y, llamando a Esteban tres veces por su nombre, le dijo:

Esteban, hombre de Dios, quien te empeñas en que no me llamen caballero sino pescador, me presento ante ti en esta manera para que no dudes nunca más que yo milito al servicio de Dios, soy su campeón y en la lucha contra los sarracenos marcho a la cabeza de los cristianos. (376)

El propósito detrás de la inclusión de esta leyenda popular en el *LSI* apunta a una agenda ideológica ultra pirenaica que intentaba reconciliar, o por lo menos unificar, la doctrina eclesiástica mediante la inclusión de elementos residuales y tradiciones paganas propias de la cultura popular gallega. La conversión del personaje de Esteban en el *LSI* funciona como un mecanismo ideológico que cumple con esa función hegemónica de absorción cultural. A raíz de la aparición de Santiago Apóstol, Esteban se transforma en el portavoz de la identidad castrense del Santiago Matamoros, afirmando que ‘Santiago tenía mucho poder para todos los que lo invocaban en la milicia, y predicaba que debía ser invocado por todos los que peleaban por la verdad’ (377). La aparición de Santiago Matamoros a Esteban, tal cual se nos narra en el *LSI*, apuesta por la representación literaria de un evento maravilloso en el que se funden el espacio sacro-apostólico de la catedral compostelana con el mítico de la identidad castrense jacobea. Esta fusión hegemónica proporciona la creación de un nuevo espacio textual de unificación que invita a la sacralización de las tradiciones gallegas dentro de un proyecto de estandarización doctrinal de la onomástica santiaguista.

⁸ Estoy utilizando la edición castellana de A. Moralejo y C. Torres (1951). El texto original en latín enfatiza más la condición ‘militar’ de Santiago: ‘Beate Iacobe, bone ‘miles’, ab instantibus malis et futuris nos subleves’.

La ciudad de Coimbra fue reconquistada por el rey Fernando I el 9 de julio de 1064. Recordemos como en el *LSI* se menciona que los aldeanos estaban en la catedral compostelana con motivo de asistir a una ‘fiesta de especial solemnidad del preciosísimo Santiago’, posiblemente refiriéndose a la celebración del día de Santiago el 25 de julio. Sin embargo, en la Galicia del siglo XII y en la liturgia hispánica el día de Santiago se celebraba el 31 de diciembre. Por la manera en que los aldeanos invocan al Apóstol Matamoros, entendemos que ya circulaban por Galicia las noticias de la intervención de Santiago en la batalla de Coimbra el 9 de julio. El relato en el *LSI* nos sitúa, entonces, en una fecha posterior, pero no muy lejana, al 9 de julio, por lo que cabe señalar que el *LSI* está haciendo referencia a la celebración onomástica de Santiago cuando señala que ‘era una fiesta de especial solemnidad del preciosísimo Santiago’, incorporando, en esta manera, las tradiciones gallegas al calendario de la liturgia romana.

Curiosamente, y frente a las propuestas ideológicas que acabamos de señalar implícitas en la narración que del milagro decimonoveno se presentan en el código del pseudo-Papa Calixto II, en el norte peninsular empezó a articularse una nueva idea de Hispania que se apropió y resemantizó el símbolo francés para afirmar una hispanidad con fuertes brotes de francofobia. La *Historia Silense* es emblemática en este sentido, pues es la primera crónica hispánica que incluye el milagro decimonoveno del *LSI* para representar a Santiago más allá del plano apostólico y dentro de una narrativa de sorprendente calidad. La *HS* narra el milagro de Santiago con la variación de ciertos elementos emergentes que dotan a la narración de un significado político e ideológico algo diferente.

El incrédulo peregrino, que en la versión del *LSI* era un exobispo griego, en la *HS* es un simple peregrino que había venido desde Jerusalén hasta Santiago para rendir homenaje al apóstol, y ‘como ya poseyese un poco nuestro lenguaje, oyó a los indígenas que entraban a menudo al Santo Templo, por causa de sus necesidades, importunar los oídos del Apóstol llamándolo buen militar’ (CXXIII). Santiago, según nos narra la *HS*, se le apareció en el pórtico de la catedral compostelana teniendo en las manos ciertas llaves, y montado sobre ‘un esplendísimo caballo de gran alzada ante el pórtico de la iglesia’ (CXXIII). La imagen del caballo, a la que no se alude en el *LSI*, sirve para resaltar la identidad castrense y caballeresca del apóstol de Cristo, fortaleciendo así el sentido militar del milagro y matizando, a la misma vez, el vínculo de legitimidad política que se establece entre los dos *miles Christi*: el rey Fernando I y el apóstol Santiago. Recordemos que los antecedentes de la literatura caballeresca hispánica los encontramos en la épica carolingia del siglo XII, en donde el *roman courtois* conexas, dentro del género poético, los ideales militares con los religiosos, poniendo especial énfasis en aquellos rasgos piadosos que apuntan al honor individual del caballero. Ambos elementos los encontramos presentes en la descripción que de Santiago *milis Christi* –‘auténtico caballero’ (CXXIII)– se lleva a cabo en la *HS*.⁹

⁹ Para una aproximación al estudio del género caballeresco y sus influencias en la narrativa hispánica, véase: Jean Flori, *Caballeros y caballería en el Edad Media*, trad. Godofredo González, Barcelona: Paidós, 2000. Y Maurice Keen, *La caballería*, Barcelona: Ariel, 1986.

Las llaves que lleva el Apóstol en la mano son otro elemento altamente simbólico que destacan en la narrativa del silense. El autor de la *HS* es muy cuidadoso al señalar que Santiago, ‘auténtico caballero, se le apareció teniendo dos llaves en la mano llamándolo tres veces ... y para que te convenzas más de esta verdad abiertas serán con estas llaves que tengo en la mano las puertas de Coimbra, ciudad que desde hace ya siete años está bajo el asedio de Fernando rey de los cristianos’ (CXXIII). Las llaves en la tradición bíblica representan el dominio sobre la muerte y la existencia en el más allá.

Para entender el contexto histórico-político en el cual se llevó a cabo la resemantización silense del milagro jacobeo cabe ampliar el marco de estudio, recordando que toda la *HS* está catalizada por fuertes sentimientos protonacionales que reflejan la necesidad no sólo de afirmar una identidad local hispánica, sino de articularla en oposición a la musulmana y también a la francesa. La *HS* empieza con las *laudes hispaniae* que sirven para construir una imagen de Hispania en la cual se ensalza y mitifica las magnificencias de su pasado goda dentro de una tradición letrada interrumpida, de manera apocalíptica, por la invasión árabe-islámica del año 711. El autor de la crónica parangona el silencio por parte de los cronistas hispanos, a raíz de la ocupación musulmana, con un paréntesis histórico que momentáneamente interrumpió el destino providencial de Hispania. El cronista de Silos nos narra que

en otro tiempo, cuando España florecía fecundamente en todas las disciplinas liberales, y los que sentían sed de saber consagrabanse en ella por doquiera a estudios literarios, al invadirla fuertes bárbaros, desvaneciéndose el estudio junto con la enseñanza. Llegada esta penuria, faltaron escritores y las hazañas de los españoles se pasaron en silencio. (I)

La cita anterior nos muestra cómo el autor de la *HS* comienza evocando un pasado proto-nacional que mitifica Hispania en un tiempo remoto y abundante de glorias, propicio para la *traslatio* de Santiago Apóstol, pues no solamente sacraliza el territorio hispánico mediante la teleología jacobea, sino que recuerda a Hispania como una comunidad letrada capaz de transmitir su memoria histórica de generación en generación. No obstante, una detallada lectura de la crónica y de su contexto político refleja una realidad bastante diferente.

El narrador de la *HS* nos está describiendo un momento histórico que le ha tocado vivir. Los síntomas de ansiedad por parte del autor son evidentes en la lectura de la crónica y podemos asociarlos con el dinamismo político presente en las fronteras leonesas durante el siglo XII. Ideológicamente, el silense considera que el reino de León es el depositario de la continuidad de la realeza goda y representa a su monarquía como descendiente directa de Recaredo, su estrategia consiste en utilizar la aparición de Santiago para legitimar la hegemonía del reino leonés sobre los demás reinos circundantes. Su programa le lleva a negar todo cuanto se narra en el libro IV del *LSI* y nos asegura que Carlomagno nunca mantuvo guerras en la península ni ayudó a los reinos cristianos a liberarse de la opresión musulmana. Todo lo contrario. El silense describe al emperador franco como un ser despreciable, disfrazado de oro y pecando de lujuria y vanidad. Los francos, según se representan en la *HS*, no hicieron nada en absoluto para liberar a España del yugo islámico.

Bien es conocido que la *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, inserta en el libro IV del *LSI*, es una historia totalmente ficticia de las guerras que nunca sostuvo Carlomagno en España contra los sarracenos. Sin embargo, la ficción, convertida en realidad histórica por su presencia en el *LSI*, apuesta por la europeización del fenómeno jacobeo por medio de su confabulación con la figura del emperador franco. El texto del *LSI* comienza relacionando la *translatio* de Santiago a España con la revelación providencial que de este evento tiene Carlomagno:

El gloriosísimo apóstol de Cristo, Santiago, mientras los otros apóstoles y discípulos del Señor fueron a diversas regiones del mundo, predicó el primero, según se dice en Galicia. Después, sus discípulos, muerto el apóstol por el rey Herodes y trasladado su cuerpo desde Jerusalén a Galicia por mar, predicaron en la misma Galicia; pero los mismos gallegos, dejándose llevar por sus pecados, abandonaron la fe hasta el tiempo de Carlomagno, emperador de los romanos, de los franceses, de los teutones y de los demás pueblos, y pérfidamente se adaptaron a ella. (407)

A continuación, el autor del código franco nos narra cómo Santiago se le apareció a Carlomagno y lo dirigió a su sepulcro en Compostela, pidiéndole que liberara a las gentes de Hispania de la invasión sarracena, y ‘enseguida (*Carlomagno*) vio en el cielo un camino de estrellas que empezaban en el mar de Frisia y, extendiéndose entre Alemania e Italia, pasaba entre Galia ... hasta Galicia en donde se ocultaba desconocido el cuerpo de Santiago’ (408). La revelación de Santiago a Carlomagno se presenta a través de una escenografía profética en donde el icono operante de Santiago legitima la presencia militar del sacro imperio carolingio. El encuentro entre Santiago y Carlomagno, después de que este último descubriese el sepulcro del apóstol, está narrado de la siguiente manera:

¿Quién eres, señor? Yo soy –contestó– Santiago Apóstol, discípulo de Cristo, hijo de Zebedeo, hermano de Juan Evangelista ... al que mató por la espada el rey Herodes, y cuyo cuerpo descansa ignorado en Galicia, todavía vergonzosamente oprimida por los sarracenos... ahora, pues, marcha cuanto antes puedas, que yo seré tu auxiliador en todo; y por todos tus trabajos te conseguiré del Señor en los cielos una corona, y hasta el fin de los siglos será tu nombre alabado. (408)

La ficcionalidad de esta crónica nos aleja de comprender los hechos históricos relativos al reinado de Carlomagno durante el siglo VIII, sin embargo, su estudio sí nos permite analizar los programas ideológicos y políticos del siglo XII al preguntarnos el por qué y con qué fines se escribió esta historia y por qué se incluyó en el *LSI*. Aunque queda fuera de los objetivos de este trabajo, la rivalidad que existía entre el Papado y los estados emergentes puede explicar el proyecto implícito detrás del código, pues el emperador franco se muestra como el líder de un estado en construcción que se arropa bajo el amparo de Dios y de los apóstoles de Cristo, creando una genealogía y dotando así de legitimidad a la empresa político-ideológica del pseudo-Papa Calixto II.¹⁰

¹⁰ Irónicamente, la simbología francesa de Santiago Apóstol que se difunde en el *LSI* fue abolida por los mismos franceses cuando reinaba José Bonaparte en España. Unos años después, el patrocinio apostólico de

Todas las ‘tradiciones inventadas’, señala Eric Hobsbawm, manipulan la historia, hasta donde les es posible, como legitimadora de la acción y cimiento de la cohesión del grupo (19). Lo importante a partir de la redacción de la *HS* en el siglo XII ya no fue la (re)construcción histórica en la memoria popular de una continuidad goda (subrayada además por la referencia narrativa de la traslación del cuerpo de san Isidoro al Camino de Santiago), sino la manera en que el material silense se seleccionó y fue manipulado posteriormente por una minoría letrada cuya función era precisamente escribir la historia que les legitimaba al frente de un proyecto de unificación, expansión y consolidación hegemónica.

Reflexionando sobre las tesis de Louis Montrose propuestas en su estudio *The New Historicism*, podemos darnos cuenta que el silense, como otros cronistas de la época, ‘is engaged in shaping the modalities of social reality ... within the world that they both constitute and inhabit’ (396). En este sentido, la historiografía medieval, como bien se han ocupado de señalar José Antonio Maravall en *El concepto de España en la Edad Media* (1981), Américo Castro en *La realidad histórica de España* (1954) y Abilio Barbero en *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista* (1974), nos ha transmitido, aunque no creado, la incorrecta idea de que la monarquía leonesa continúa la dinastía goda, negando el hecho histórico de que el período de los godos se termina con la invasión musulmana en el año 711.

Bien es sabido que la (re)construcción de la ‘historia neogótica’ de España durante el siglo XIX nos remite a las postulaciones del Concilio III de Toledo (año 589), cuando reinaba en la Península Ibérica el rey visigodo Recaredo, a quien tanto admira el silense. En los dogmas de este concilio se ve de un modo evidente el montaje de un entramado cultural y político de donde emana la esencia de la nación hispana: ‘la primera ley fundamental del Estado es la fe católica.’ Así lo señaló puntualmente el padre Enrique Flórez de Setien (1702-1773) en su monumental *Clave Historial* redactada en el siglo XVIII, cuando, recordando a los españoles sobre la presencia de Santiago en Hispania, subrayaba al mismo tiempo que con Recaredo nació ‘el padre de la Patria, la delicia de los españoles, la piedad y la religión católica: pues logró desterrar la manía y frenesí del arrianismo que dominaba a los Godos’ (108).

A modo de conclusión voy a mencionar brevemente el reciclaje que de la *HS* se llevó a cabo durante el siglo XIX, con la intención que estas breves referencias sirvan para enfatizar la necesidad de una nueva edición crítica de la *Historia Silense*. Esta necesidad no solamente se encuentra latente en el campo de los estudios medievales, sino también en las esferas de conocimiento y cultura en general; principalmente porque en este texto se nos narran los acontecimientos históricos que llevaron a la división patrimonial del reino de Castilla-León, un momento crucial para la historia de España, para el desarrollo de los subsiguientes reinos cristianos y para el persistente cainismo español.

Santiago fue debatido apasionadamente por los liberales de las Cortes de Cádiz, quienes intentaron nacionalizar el símbolo para combatir a los invasores franceses durante la guerra de 1808. Según el discurso que Ostolaza pronunció en las Cortes de Cádiz, los franceses querían, con la abolición del Voto de Santiago, ‘obscurer las glorias antiguas de España y borrar su identidad nacional’ (922). Véanse las *Actas de las Cortes de Cádiz*, V. II. A raíz de este debate en las Cortes de Cádiz, Santiago, creación de los francos, pasó a convertirse en el abanderado de una identidad nacional moderna.

Don Justo Pérez de Urbel en su edición de 1959 se muestra excesivamente patriótico a la hora de evaluar el contenido político y la estética literaria del silense. En la breve introducción a la crónica nos advierte que los españoles

tenemos que disculparle y hasta elogiarle (*al silense*). Las repeticiones y las digresiones (*históricas*) se deben, con frecuencia, a un entusiasmo patriótico, digno de la mayor alabanza ... el silencio sobre varios reinados sin trascendencia se debe también a ese anhelo de exaltación nacional. (19)¹¹

El estudio de Pérez de Urbel termina defendiendo lo que él entiende como una actitud españolista del monje leonés, a quien califica como, ‘seguramente español, y que tan fuerte sentía las glorias de su patria, que el nacionalismo le hace injusto con los franceses que por aquellos días abundaban en las cortes y en el ejército, en el clero secular y en el de los monasterios, en los caminos y en las ciudades’ (88).

Igualmente, el historiador Amador de los Ríos, cuando escribe sobre la importancia de la *HS* a finales del siglo XIX, asegura que todos los hechos narrados en la *HS* son argumentos verídicos sobre los que se sostienen los cimientos históricos de la nación española, por lo que brinda solemnes elogios al anónimo monje de Silos. En la opinión de Amador de los Ríos, el silense también ‘era docto en los estudios de la antigüedad, más esmerado en el uso de la lengua latina y más sano y abundante en el acopio y exposición de los hechos’ (163-65). El sentido y la ideología del sentir de un pasado decimonónico han llegado a nosotros retroactivamente desde un futuro que se ha apropiado de la historia literaria para representar una España goda, impermeable y sagrada.

En este breve estudio hemos intentado plantear una aproximación literaria capaz de devolver el texto a su contexto y de descubrir el significado de las apariciones taumáticas de Santiago Apóstol dentro de un marco histórico e ideológico más amplio. Desde este punto de vista, el materialismo cultural –como teoría propia de las especificidades de la materia creada por la producción cultural de una época determinada– junto con la teoría de la recepción, nos han sido útiles para cuestionar las pautas hegemónicas que, en su totalidad, construyen un espacio dentro del texto para el receptor implícito, partícipe al mismo tiempo (aunque la mayoría de las veces inconscientemente) del discurso hegemónico.

El texto literario, formado por su particular código simbólico y lingüístico de elementos residuales y emergentes, fue creado para un receptor determinado que formaba parte de su mismo modo de producción. La ubicación del texto en su contexto y el análisis de paralelos coetáneos también nos ha proporcionado la posibilidad de admirar un trasfondo cultural más amplio y de examinar el proceso de interpretación de los significados que derivaron de las negociaciones políticas y sociales presentes en la Hispania del siglo XII.

A la luz de la sociología de la cultura, los estudios sobre la etnogénesis han demostrado que las fronteras étnicas están casi siempre protegidas por símbolos culturales que funcionan como depositarios de una identidad cultural construida

¹¹ La cursiva es mía.

sobre los sustratos de la etnohistoria. En este análisis, el Camino de Santiago y la idiosincrasia proteica del Apóstol se han mostrado, claramente, como importantes espacios textuales e ideológicos en donde se refleja la identidad hispánica. Si aceptamos, entonces, el argumento que define la etnogénesis como el proceso que a lo largo del tiempo produce, reproduce y modifica una etnia y en donde no cabe la teoría del *big bang*, el estudio de estos '*symbolic border guards*' –por utilizar el término de John Armstrong– requiere de la aplicación de una metodología de estudio más amplia, capaz de indagar en sus raíces político-culturales y en su mismo proceso de recepción.

BIBLIOGRAFÍA

- Actas de las Cortes de Cádiz*, 1964. V. II, ed. Enrique Tierno Galván (Madrid: Taurus).
- ARMSTRONG, John, 1982. *Nations Before Nationalism* (North Carolina: University of North Carolina Press).
- CASTRO, Américo, 1962. *La realidad histórica de España*, 2ª ed. (México: Editorial Porrúa).
- CHADWICK, Henry, 1976. *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church* (Oxford: Clarendon Press).
- CHAMOSO LAMAS, Manuel, 1956-57. 'Excavaciones arqueológicas en al catedral de santiago, tercera fase', *Compostellanum* 1, 2: 349-400 y 2, 4: 575-678.
- ELIADE, Mircea, 1973. *Lo sagrado y lo profano*, 2ª ed., Trad. Luís Gil (Madrid: Ediciones Guadarrama, S.A.).
- FLETCHER, Richard, 1984. *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela* (Oxford: Oxford U.P.).
- GUERRA CAMPOS, José, 1982. *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago* (Santiago de Compostela: Cabildo de la S.A.M. Iglesia Catedral de Santiago).
- Historia Silense*, 1921. Ed. M. Gómez Moreno (Madrid: Est. Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, S.A.).
- Historia Silense*, 1959. Ed. Justo Pérez de Urbel, O.S.B. y Atilano González Ruiz Zorrilla (Madrid: Imprenta de Aldecoa).
- HOBBSAWM, Eric, 2002. *La invención de la tradición*, eds. Eric. Hobsbawm y Terence Ranger, trad. Omar Rodríguez (Barcelona: Crítica).
- Liber Sancti Iacobi Codex Calixtinus*, 1951. Eds. A. Moralejo, C. Torres y J. Feo (Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos).
- MONTROSE, Louis, 1992. 'New Historicism', *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, eds. Stephen Greenblatt y Giles Gunn (New York: M.L.A.).
- RÍOS, José Amador de los, 1861. *Historia crítica de la literatura española, t. 2* (Madrid: Imprenta de J. Rodríguez).
- ROMERO TOBAR, Leonardo, 1979. 'Tres notas sobre aplicación del método de la recepción en la historia de la literatura española', *Anuario de la sociedad española de literatura general y comparada*, 2: 25-32.

- SÁNCHEZ DRAGÓ, Fernando, 1999. *La historia mágica del Camino de Santiago* (Madrid: Editorial Planeta).
- SETIEN Y HUIDOBRO, Enrique Flórez de, 1786. *Clave historial con que se abre la puerta à la historia eclesiástica y política, chronología de los papas, y emperadores, reyes de España, Italia, y Francia, con los orígenes de todas las monarquías: concilios, hereges, santos, escritores, y sucesos memorables de cada siglo* (Madrid: Editorial de Viuda de Ibarra, hijos, y compañía).
- SCHMIDT, Siegfried, 1973. 'On the foundations and the Research Strategies of a Science of Literary Communication', *Poetics*, 7: 7-36.
- SMITH, Anthony, 2003. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity* (Oxford: Oxford U.P.).
- 1999. *Myths and memories of the nation* (Oxford: Oxford U.P.).
- WALDE MOHENO, Lillian von der, 2003. 'La recepción: diversas proposiciones', *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura hispánica medieval* (México: UNAM).
- WILLIAMS, Raymond, 1980. *Marxismo y literatura*, trad. Pablo di Masso (Barcelona: Península).
- 1994. *Sociología de la Cultura*, trad. Graziella Baravalle (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica).