XACOBEO
Galicia 2004

El Pseudo–Turpín
Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno

Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos

XUNTA DE GALICIA

COLECCIÓN CIENTÍFICA

El Pseudo-Turpín
Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno

Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos

Coordinador: Klaus Herbers

XUNTA DE GALICIA
CONSELLERÍA DE CULTURA, COMUNICACIÓN SOCIAL E TURISMO
Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago
2003

PRESIDENTE DA XUNTA DE GALICIA
Manuel Fraga Iribarne
CONSELLEIRO DE CULTURA, COMUNICACIÓN SOCIAL E TURISMO
Jesús Pérez Varela
SECRETARIO XERAL DA CONSELLERÍA DE CULTURA, COMUNICACIÓN SOCIAL E TURISMO
Andrés González Murga
XERENTE DE PROMOCIÓN DO CAMIÑO DE SANTIAGO
María José Dopico Calvo

Edita
XUNTA DE GALICIA
CONSELLERÍA DE CULTURA, COMUNICACIÓN SOCIAL E TURISMO
XERENCIA DE PROMOCIÓN DO CAMIÑO DE SANTIAGO

DIRECCIÓN EDITORIAL
María José Dopico Calvo
COORDINACIÓN EDITORIAL
María Belén Souto García

Maquetación: 3C3
Imprime: euroGráficas – Santa Comba
D.L.: C–1864/2003
ISBN: 84-453-3535-9
Galicia, 2003

PRESENTACIONES

El VI Congreso de Estudios Jacobeos celebrado en Santiago de Compostela dio como resultado un fértil encuentro de estudiosos de notable trayectoria internacional, entregados a explicar y repensar el marco histórico, social y cultural en el que se conformó ese notable instrumento de promoción jacobea que es el Libro IV del «Códice Calixtino».

La épica inspirada en el mundo jacobeo medieval tiene como personaje principal al emperador Carlomagno. Esta rica literatura de fecunda creatividad tiene en el llamado «Pseudo-Turpín», Libro IV del *Liber Sancti Iacobi*, su exponente más relevante, constituyendo uno de los principales instrumentos de difusión de las peregrinaciones a Santiago en la Edad Media.

Las empresas guerreras de Carlomagno ocasionaron que la tradición oral fuese engrandeciendo los hechos heroicos del emperador franco, dándole un carácter épico a sus campañas en Hispania. Esta concepción de caballero cristiano que se tenía del soberano aparece muy vivamente en la *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, más conocida como «Pseudo-Turpín». Hace ya tiempo que el profesor Díaz y Díaz demostró que el texto fue escrito en la primera mitad del siglo XII por un clérigo franco, quizá en la propia Compostela.

La narración recoge las leyendas carolingias, las tradiciones orales y los textos escritos sobre los héroes de gesta que, en la Edad Media, circulaban en Europa occidental y, más concretamente, por los caminos de peregrinación. El autor del Libro IV del «Calixtino» conoce las historias y canciones de gesta francesas que circulan por el Camino de Santiago durante los siglos XI y XII, tales como la célebre Chanson de Roland, la Chanson de Mainete, la Chanson de Aspremont o las de Ferragut, y relaciona a todos estos personajes con el culto a Santiago y la peregrinación a Compostela.

Muestra, además, el talento poético de reunir a todos los héroes de leyenda y de las canciones de gesta de aquella época en las landas

de Francia para dirigirse hacia España con el propósito de liberar la tierra de Santiago, descubrir el sepulcro del apóstol y abrir el camino de peregrinación. Se trata, por lo tanto, de una cruzada épica en la que la flor de los guerreros de leyenda vencen a los ejércitos del mal, en una suerte de metáfora poética de fecundo alcance literario y simbólico.

Asistimos en este texto, en definitiva, a la sublimación del ideal de la caballería cristiana medieval. Los héroes de gesta se convierten en modelos de virtud, concepto de gran relevancia para entender una parte sustancial de la mentalidad medieval occidental. Estos héroes pasan a ser, gracias a la elevada difusión del «Pseudo-Turpín», modelos a seguir por todo guerrero y peregrino cristiano que desee conseguir la corona de santidad.

Con estas Actas del VI Congreso de Estudios Jacobeos, la Xunta de Galicia promueve, una vez más, los estudios científicos sobre la Cultura jacobea, seña de identidad de la Cultura gallega y pilar fundamental de la conciencia colectiva europea.

Manuel Fraga Iribarne

Presidente de la Xunta de Galicia

A principios del siglo XXI, teniendo en el horizonte próximo la celebración del Año Santo Compostelano 2004, y con Galicia y España plenamente incorporadas a la vida cultural y al engranaje económico, empresarial y monetario de la Unión Europea, tenemos que celebrar las nuevas oportunidades que ofrece a la sociedad contemporánea un hecho histórico vivo como el Camino de Santiago.

En el VI Congreso de Estudios Jacobeos dedicado al análisis histórico, literario y social del célebre Libro IV del «Códice Calixtino», se ha recordado el decisivo papel histórico que esta obra desenvolvió, durante siglos, como instrumento de comunicación y cultura. Un texto que fue transmisor de valores e ideas de toda una sociedad, y que sirvió también como canalizador de buena parte de la promoción del peregrinaje a Compostela.

En la historia de este texto admirable hay que diferenciar dos facetas fundamentales. Por una parte su vocación literaria y artística, de síntesis y recopilación de las canciones de gesta que iluminaron la imaginación de la Europa medieval. En segundo lugar el valor promocional y de comunicación que desempeñó al transmitir por Occidente una serie de ideales ligados al Camino de Santiago, al culto jacobeo y, en definitiva, a la Cultura europea.

Ese papel de instrumento comunicador que tuvo el «Calixtino» se retoma hoy, en nuestro mundo sin fronteras, con los modernos instrumentos y canales de transmisión de información y de difusión cultural. Aunque la base de la oferta espiritual y cultural de la ruta jacobea seguirá estando apoyada, en el futuro, en su infraestructura física y asistencial, en su patrimonio histórico-artístico y en la riqueza natural de sus paisajes, no cabe duda que la convivencia en el Camino y la búsqueda de intercambio de ideas y experiencias seguirán haciendo de este hecho histórico vivo el canal de comunicación y cultura que todo el mundo le reconoce.

Mucho debemos agradecerles a cuantos han investigado y participado en este VI Congreso de Estudios Jacobeos. Esperamos muy vivamente que estas Actas continúen la estela de luz que ilumina, con sus aportaciones respectivas, la rica senda cultural que ha trazado en nuestra Europa el Camino de Santiago.

Jesús Pérez Varela

CONSELLEIRO DE CULTURA, COMUNICACIÓN SOCIAL E TURISMO

Índice

DIFUSIÓN POR MEDIO DE TRADUCCIONES, LITERATURA ÉPICA Y OTROS GÉNEROS LITERARIOS

Presentación Temática

INTENCIÓN Y FINALIDAD

Klaus Herbers

Pocos textos han influido en las ideas sobre Santiago y Carlomagno imperantes en el Medioevo como lo hiciera el «Pseudo–Turpín». Este relato, escrito supuestamente por el arzobispo Turpín de Reims, es una de las obras más apasionantes de la Edad Media. Las creaciones literarias, las ficciones, las anécdotas resultan ser, a menudo, de mayor peso[1] que supuestos «hechos»[2]. En la cubierta del presente volumen, aparece una imagen que se representó a menudo, con diferentes variaciones, y que muestra al mismo tiempo a Santiago y a Carlomagno. Una de estas representaciones aparece también en forma de altorrelieve en el arca de Carlomagno en Aquisgrán y aun el visitante sin conocimiento de causa se percata de la importancia que adquirió, por lo visto, el apóstol Santiago para el culto a San Carlomagno en la Edad Media. La visión que se narra en el así llamado «Pseudo–Turpín», en la cual Santiago exhortaba al soberano a visitar su tumba en Galicia, que había caído en el olvido, y a provocar, de este modo, el flujo de los peregrinos, y lo incitaba, al mismo tiempo, a luchar contra los enemigos musulmanes en la Península Ibérica, es uno de los textos clave más impresionantes. En los siguientes capítulos del así llamado «Pseudo–Turpín», el autor habla de la expedición de Carlomagno, su dotación de la Iglesia de Santiago, sus combates contra enemigos musulmanes, sus intentos de conversión y de la derrota en los Pireneos cerca de Roncesvalles, y por último de la muerte de Roldán y de Carlomagno y de su admisión entre los mártires[3].

1 Cf. los resultados elementales de los sociólogos Max Weber y Emile Durkheim: MAX WEBER, Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, en: IDEM, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 5ª edición, Tubinga, 1982, pp. 146-214, pp. 175ss. y EMILE DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 6ª edición, París, 1968, pp. 603s. Cf. ahora también: WILFRIED HARTMANN/GERHARD SCHMITZ (eds.), *Fortschritt durch Fälschungen. Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudoisidorischen Fälschungen. Beiträge zum gleichnamigen Symposium an der Universität Tübingen vom 27. und 28. Juli* (MGH Studien und Texte, 31), Hannover, 2002.

2 Cf. en lo relativo a la historiografía el volumen: JOHANNES LAUDAGE (ed.), *Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung* (Europäische Geschichtsdarstellungen, 1), Colonia, 2003.

3 Cf. la traducción española de ABELARDO MORALEJO/CASIMIRO TORRES/JULIO FEO, *Liber Sancti Jacobi: «Codex Calixtinus»*, Santiago de Compostela, 1951 (reedición de la Xunta de Galicia preparada por X. CARRO OTERO, 1992), pp. 403-494 (con notas explicativas). Cf. también la edición separada del «Pseudo-Turpín»: KLAUS HERBERS/MANUEL SANTOS NOIA (eds.), *Liber Sancti Jacobi, libro IV* (trad. española de ABELARDO MORALEJO/ CASIMIRO TORRES/JULIO FEO), Santiago de Compostela, 2001, pp. 9-61 (texto latino) y pp. 63-145 (texto español).

El texto que se refiere a lo acaecido en 778 durante la expedición a España de Carlomagno y que varía el tema en forma muy libre[4] no sólo constituye uno de los relatos más interesantes del Medioevo, sino también una de las obras que tuvieron mayor repercusión. También a causa de ello los investigadores de las últimas generaciones han debatido sobre el tema, porque la historia resulta de gran importancia para la génesis y la difusión de la poesía épica, el culto y la memoria de Carlomagno, y para la influencia y difusión del culto jacobeo.

En el así llamado «Liber Sancti Jacobi», este pasaje se diferencia del resto[5] y surgió la pregunta de si habrá existido una forma primitiva del «Pseudo–Turpín» antes de que se hiciera la compilación en Compostela (en torno a 1160). El hecho de que el «Cantar de Roldán», una obra emparentada en parte con el «Pseudo–Turpín» en lo temático, ya fuera fijado por escrito algunos decenios antes (probablemente hacia 1100) hizo posible que se formulara esta tesis[6]. ¿Acaso fue concebido y redactado en Francia, más exactamente en Saint–Denis[7]?

Desde el siglo XIX se debatió sobre este texto, en un primer momento sobre todo en la Filología románica, luego también en la Historia y la Filología latina medieval. El comienzo lo marcó el erudito tratado «De Pseudo Turpino» de Gaston Paris[8]. Más tarde, a comienzos del siglo XX, Joseph Bédier[9] formuló una teoría de amplio espectro tocante a todos los poemas épicos, incluido el «Pseudo–Turpín». Explicó la génesis de estas obras más que nada como un producto de procesos de intercambio en los así llamados caminos de peregrinación. Esta discusión también guardaba relación con la pregunta siguiente: ¿en qué medida tradiciones relativas a Carlomagno se transmitieron en forma oral o escrita desde el siglo IX hasta el siglo XI? El estado más reciente de la cuestión es tan complejo que no puedo referirme a él detalladamente[10].

En el campo de la Historia, el texto adquirió especial significado en dos sentidos: en relación con el uso de Carlomagno tanto en Alemania como en Francia —aquí cabe mencionar Saint–Denis y

4 Cf. KLAUS HERBERS, Karl der Große und Spanien – Realität und Fiktion, en: HANS MÜLLEJANS (ed.), *Karl der Große und sein Schrein in Aachen. Eine Festschrift*, Aquisgrán/Mönchengladbach, 1988, pp. 47-55.

5 Cf. KLAUS HERBERS/MANUEL SANTOS NOIA (eds.), *Liber Sancti Jacobi*, Santiago de Compostela, 1998, pp. 199-229. Esto ya lo muestra la transmisión del texto – también como obra única, cf. ADALBERT HÄMEL, *Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo-Turpin* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 2), Munich, 1950 (con una lista de los manuscritos más importantes) y de manera más extensa IDEM, Los manuscritos latinos del falso Turpino, en: *Estudios dedicados a Menéndez* Pidal, vol. 4, Madrid, 1953, pp. 67-85.

6 Cf. el resumen en relación con este tema: FRIEDRICH WOLFZETTEL, Traditionalismus innovativ: zu neueren Tendenzen der romanistischen Chansons de geste-Forschung, en: JOACHIM HEINZLE (ed.), *Chansons de geste in Deutschland. Schweinfurter Kolloquium* 1988 (Wolfram-Studien, 11), Berlin, 1989, pp. 9-31.

7 Cf. los diferentes argumentos que reunió 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, pp. 35-47; ELIZABETH BROWN, Saint-Denis and the Turpin Legend, en: JOHN WILLIAMS/ALISON STONES (eds.), *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James* (Jakobus-Studien, 3), Tubinga, 1992, pp. 51-88.

8 GASTON PARIS, *De Pseudo-Turpino*, París, 1865.

9 JOSEPH BÉDIER, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*, vol. 4, París, 1926-1929; cf. sobre la obra KURT KLOOKE, *J. Bédiers Thesen über den Ursprung der Chansons de geste und die daran anschließende Diskussion zwischen 1908 und 1968*, Göppingen, 1972.

10 Cf. sobre las recientes discusiones la contribución en las presentes actas del congreso de MARCO PICCAT, Una nueva interpretación de las miniaturas épicas del Códice Calixtino? Una prueba de la existencia de un códice gemelo?, infra pp. 229-252; ULRICH MOLK, Der hl. Roland: Französisches Rolandslied und lateinischer Pseudo-Turpin im Vergleich, en: *Jakobus und Karl der Große. Von Einhards Karlsvita zum Pseudo-Turpin*, ed. KLAUS HERBERS (Jakobus-Studien, 14), Tubinga, 2003, pp. 79-83; WOLFZETTEL, Traditionalismus (como nota 6), así como

Aquisgrán como lugares excepcionales de la memoria[11]—. Tanto para la canonización de Carlomagno en 1165 como en lo concerniente al fortalecimiento de la monarquía francesa y la importancia del monasterio de Saint–Denis, diversos capítulos del «Pseudo–Turpín» contenían importantes puntos de referencia[12]. Estos últimos explican el influjo posterior de la obra —por ejemplo, sobre crónicas de la Baja Edad Media o sobre diplomas. Por último hay un tercer aspecto, considerando la historia del culto a Santiago. Como el texto latino fue ligado al culto al Apóstol en Santiago por el sólo hecho de haber sido incluido en el «Liber Sancti Jacobi», tenía que desempeñar un papel importante para el dossier hagiográfico y la política del culto jacobeo de Compostela en el siglo XII. En este contexto resulta de especial interés que algunos pasajes guarden relación con otros documentos concernientes a Compostela[13], así como con algunos capítulos de la «Guía de los peregrinos» o quinto libro del conocido «Liber Sancti Jacobi»[14]. El estado de la investigación puede resumirse de la siguiente manera, también en lo relativo a la génesis del «Liber Sancti Jacobi»: fuera de los partidarios de una redacción en Francia o de un gran influjo francés, hay quienes defienden una génesis que habría tenido lugar, más que nada, en Santiago de Compostela[15].

Estando así las cosas, era menester, por una parte, que en el congreso se aplicase lo propuesto por los investigadores actuales en lo tocante a cuestiones de recepción, memoria, mito e historia cúltica[16] a la relación entre Carlomagno y Santiago. Para ello fue necesario interpretar, por otra parte, —desde distintos puntos de vista —los capítulos del «Pseudo–Turpín», de los cuales a menudo sólo había sido utilizada una selección. En las discusiones anteriores, el «Pseudo–Turpín» se había utilizado como base en numerosas ocasiones, pues frecuentemente sólo algunos pasajes o aspectos del texto habían sido seleccionados para demostrar teorías. Por ello, las preguntas del quién, del dónde, del cuándo y del cómo apenas pueden contestarse de un modo apropiado para las versiones del «Pseudo–Turpín» que hoy tenemos a nuestra disposición. Aparte de ello, falta todavía, a menudo, una interpretación de los diferentes capítu-

ANDREW TAYLOR, Was there a Song of Roland?, *Speculum* 76 (2001), pp. 28-65.

11 Cf. PIERRE NORA (ed.), *Les Lieux de mémoire*, 7 vol., París, 1984-1992. Cf. ahora también en relación con Europa: BERND SCHNEIDMÜLLER, Europäische Erinnerungsorte im Mittelalter, *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 3 (2002), pp. 39-58.

12 Cf., por ejemplo, MANFRED GROTEN, Die Urkunde Karls des Großen für Saint-Denis von 813 (D 286), eine Fälschung Abt Sugers?, *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 108 (1988), pp. 1-36; JOACHIM EHLERS, Kontinuität und Tradition als Grundlage mittelalterlicher Nationsbildung in Frankreich, en: IDEM., *Ausgewählte Aufsätze*, ed. MARTIN KINTZINGER / BERND SCHNEIDMÜLLER (Berliner Historische Studien, 21), Berlín, 1996, pp. 288-324 y ahora, a modo de resumen, MAX KERNER, *Karl der Große. Entschleierung eines Mythos*, Colonia/Weimar/Viena, 2001, especialmente pp. 134-135 con la bibliografía más importante en pp. 136-138; cf. sobre todo las contribuciones de VONES y EHLERS en el presente volumen, pp. 221–283 und 285–296

13 Cf., por ejemplo, FERNANDO LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta edad media*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 128 y 183s.; KLAUS HERBERS, Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des «politischen Jakobus», en: JÜRGEN PETERSOHN (ed.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (Vorträge und Forschungen, 43), Sigmaringen, 1994, pp. 177-275, especialmente pp. 229-233 en relación con documentos provenientes de Saint-Denis, sobre todo p. 231s. con notas 283-286.

14 Cf., por ejemplo, las indicaciones en KLAUS HERBERS, *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela*, Tubinga, 1986, 7ª edición 2001, pp. 120-122 con nota 96; cf. la obra reciente de SANTIAGO LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, *Épica y camino de Santiago. En torno al Pseudo Turpín*, A Coruña, 2002 (con un informe sobre la investigación en pp. 17-33), que con justa razón vuelve, en parte, a los resultados de GASTON PARIS (nota 8).

15 A favor de Francia está recientemente sobre todo: ANDRÉ MOISAN, *Le livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle. Etude critique et littéraire*, París, 1992; a favor de Compostela está: MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ, *El códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, 1988, cf. el

los del «Pseudo–Turpín», más allá de las preguntas por el tiempo de redacción, el lugar de origen y el posible autor[17]. Además, se precisa examinar —considerando diversas facetas— la relación entre Santiago y Carlomagno, como aparece en numerosos capítulos del «Pseudo–Turpín», así como en otros pasajes del «Liber Sancti Jacobi». Los aspectos más importantes de este debate están documentados en las presentes actas del congreso.

Cabe destacar dos importantes resultados de las discusiones durante el congreso de Santiago de Compostela para la investigación sobre el «Pseudo–Turpín»: en primer lugar, la división del «Pseudo–Turpín» en dos partes (capítulos 1–5 y los capítulos sucesivos) resulta especialmente clara al pensar en los diversos privilegios de Compostela en los capítulos 5 y 19 y hace suponer períodos de redacción con diferentes ambiciones de la sede apostólica compostelana (en torno a 1095, hacia 1120)[18]. En segundo lugar, el influjo de Santiago de Compostela sobre diversos capítulos fue mucho más considerable de lo supuesto en la mayor parte de las interpretaciones que se han hecho hasta el día de hoy. Esto vale al menos para la versión transmitida en el «Liber Sancti Jacobi». Tanto los nombres de lugares mencionados y la interpretación de ciertos capítulos como otros aspectos indican que un texto (quizás importado en parte de Francia) fue al menos reescrito, en buena parte, en Santiago y adaptado a las necesidades respectivas. El recurrir a tradiciones carolingias significó, en este contexto, sobre todo subrayar el peso de la sede apostólica de Compostela. Si una forma primitiva del texto o varias de estas formas hubieran sido redactadas, en un primer momento, fuera de Galicia, es probable que posteriormente fueran fuertemente adaptadas y «recontextualizadas» en el medio compostelano[19]. Algunos artículos del presentes volumen tienen como tema esta problemática.

En este contexto, no es posible resumir, en su totalidad, las numerosos conclusiones a las cuales se ha llegado; otros resultados aparecen en forma sintética en la conferencia inaugural[20]. Quisiera agradecer a todos los ponentes y debatientes del congreso.

balance de KLAUS HERBERS, *Lexikon des Mittelalters* 5, col. 1948 (cf. también bajo «Pseudo-Turpin» y «Turpin») e IDEM, Jakobsweg (como nota 14), pp. 23-36.

16 Cf., por ejemplo, MAX KERNER, *Karl der Grosse. Entschleierung eines Mythos*, Colonia/Weimar/Viena, 2001 (con más indicaciones bibliográficas) y mi contribución Karl der Große – vom Vorbild zum Mythos, en: *Mythen in der Geschichte* (en prensa), igualmente con más indicaciones bibliográficas.

17 Cf., a modo de resumen, los informes sobre la investigación en las contribuciones siguientes, así como la orientación en nota 5.

18 Cf. HERBERS, Jakobuskult (nota 7), p. 125 y sobre todo las contribuciones de López Martínez-Morás y López Alsina en este volumen.

19 Cf. sobre este proceso de transferencia cultural y recontextualización: PETER BURKE, *Kultureller Austausch* (Erbschaft unserer Zeit, 8), Francfort del Meno, 2000: desde el 1º de abril de 1999, el Graduiertenkolleg 516 de la Friedrich-Alexander-Universität de Erlangen-Nuremberg se dedica a la investigación desde este punto de vista temático. Cf. con otras indicaciones KLAUS HERBERS: «Europäisierung» und «Afrikanisierung» – Zum Problem zweier wissenschaftlicher Konzepte und zu Fragen kulturellen Transfers, en: JULIO VALDEÓN/ KLAUS HERBERS/ KARL RUDOLF (eds.), *España y el «Sacro Imperio». Procesos de cambios, influencias y acciones recíprocas en la época de la «Europeización» (Siglos XI-XIII)*, Valladolid, 2002, pp. 11-31, pp. 24-28. Sobre la reescritura de textos cf. MONIQUE GOULLET Y MARTIN HEINZELMANN (eds.), *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelle et idéologique* (Beihefte der Francia, 58), Stuttgart, 2003.

20 Cf. mi artículo infra.

Numerosas personas colaboraron en la tarea de editar las actas, ya sea preparando la impresión o traduciendo las contribuciones al español. Quisiera dar mis más sentidas gracias a María Belén Souto García (Santiago de Compostela), Sofia Seeger MA (Erlangen) y al Dr. Matthias Maser (Erlangen), quien me ayudó a corregir las galeradas.

La labor desempeñada por la Xunta de Galicia fue indispensable para organizar el VI Congreso Internacional del Camino de Santiago y llevar a buen fin la publicación de las actas. Una vez más, la Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago y la Consellería de Cultura, Comunicación Social y Turismo hicieron suya la tarea de promover la investigación de este culto europeo. Agradezco especialmente a Don Manuel Fraga Iribarne, presidente de la Xunta, a Don Jesús Pérez Varela, conselleiro de la misma, a la gerente Doña María A. Antón Vilasánchez y a su sucesora, Doña María José Dopico Calvo, y al Comité científico de la Xunta su apoyo incondicional.

KLAUS HERBERS
COORDINADOR DEL CONGRESO

COMITÉ DE HONOR

PRESIDENTE DE LA XUNTA DE GALICIA
Excmo. Sr. D. Manuel Fraga Iribarne

MINISTRA DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE
Excma. Sra. Dña. Pilar del Castillo Vera

ALCALDE–PRESIDENTE DEL AYUNTAMIENTO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
Ilmo. Sr. D. Xosé Antonio Sánchez Bugallo

CONSELLEIRO DE CULTURA, COMUNICACIÓN SOCIAL E TURISMO
Excmo. Sr. D. Jesús Pérez Varela

ARZOBISPO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
Excmo. y Rvdo. Monseñor D. Julián Barrio Barrio

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
Excmo. y Magfco. Sr. D. Darío Villanueva Prieto

COMITÉ CIENTÍFICO

Miembros del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

Presidente

Prof. Dr. D. Paolo G. Caucci Von Saucken

Vocales

Prof. Dr. D. Manuel C. Díaz y Díaz
Prof. Dr. D. Robert Plötz
Prof. Dr. D. Klaus Herbers
Prof. Dr. D. Humberto Baquero Moreno
Prof. Dr. D. Vicente Almazán
Prof. Dr. D. Robert Brian Tate
Prof. Dr. D. Olivier Cébe

COMITÉ ORGANIZADOR

Coordinador

D. Klaus Herbers

Secretaria General

Dª María Antón Vilasánchez

Colaboradores

Dª María José Dopico Calvo
Dª Carmen Mª Martín Hermida
Dª Mª Jesús López Bahamonde
Dª Concepción Carballo Padrón

INTRODUCCIÓN TEMÁTICA

CARLOMAGNO Y SANTIAGO. DOS MITOS EUROPEOS

Klaus Herbers

I. INTRODUCCIÓN

Entre los soberanos de la Edad Media que están presentes en la «memoria colectiva» todavía hoy en día, destaca sin duda alguna, Carlomagno, sobre todo en Francia y Alemania[1]. ¿Y Santiago? El Apóstol y su influencia durante la Edad Media —sobre todo desde hace 20 años— son bien conocidos no solamente en España, sino en toda Europa[2]. Se podría resumir la importancia de ambos personajes en una primera tesis: la fama de estas dos personas durante la Edad Media ha servido en la segunda mitad del siglo XX como base para una evocación de una política europea y un razonamiento sobre las raíces de este continente. No fueron la historiografía contemporánea o los relatos bíblicos los que sirvieron como base para este renombre, sino tradiciones posteriores que daban incluso una realidad imaginada de estas personas.

Pero, ¿cómo y de qué manera entraron Carlomagno y Santiago en la política europea? Ya durante los años 50 del siglo XX, Carlomagno desempeñó un papel importante. Representantes del, así llamado, movimiento Pan–Europa descubrieron el imperio carolingio como precursor de una Europa unida[3]. Nótese que este imperio de Carlomagno —con sus relaciones exteriores que se extendieron desde Bagdad hasta Oviedo— parecía semejante al territorio de los seis estados que formaron poco después la «Comunidad Económica

1 Cf. p. e. L'Histoire n. 242 April 2000, p. 33, citado por WERNER PARAVICINI, Introduction, en: JOACHIM EHLERS, *Charlemagne, l'Européen entre la France et l'Allemagne: Bibliothèque historique de la Ville de Paris le 6 octobre 2000*, Stuttgart 2001, p. 5–13, p. 13; cfr. también KLAUS HERBERS, Karl der Große —vom Vorbild zum Mythos, en: HELMUT ALTRICHTER, KLAUS HERBERS, HELMUT NEUHAUS (eds.), *Mythen in der Geschichte* (en prensa). Remito a este artículo y también a la versión alemana de esta ponencia (en *Jakobus–Studien* 14) para una bibliografía más exhaustiva sobre el tema. Agradezco a Sofia Seeger, M.A., y a Ingo Fleisch, M.A., su ayuda en la traducción.

2 El presente congreso y las publicaciones de los últimos años basten como testigos.

3 Cf. HELMUT REUTHER (Ed.), *Der internationale Karlspreis zu Aachen. Zeugnis europäischer Geschichte. Symbol europäischer Einigung*. Bonn 1993; MATTHIAS PAPE, Der Karlskult an Wendepunkten der neueren deutschen Geschichte, en: *Historisches Jahrbuch* 120, 2000, p. 138–181, esp. 175–181.

Europea» (CEE). Además se podían invocar expresiones de las fuentes que denominaron a Carlomagno «Pater Europae» o que le daban atribuciones semejantes[4]. En este respecto la memoria de Carlomagno europeo se celebra cada año en Aquisgrán el día de la Ascensión con la concesión del premio Carlomagno, otorgado en el año 1982 al rey Juan Carlos de España. Según algunos investigadores, el Premio Carlomagno es una variación del culto medieval a Carlomagno. Visto así, se cumplió de manera perfecta en el año 2000, cuando se concedió el premio ya por quincuagésima vez —en este caso al jefe de estado más poderoso del mundo[5]. No sé, si Carlomagno es un punto de orientación para Bill Clinton, pero sea como sea, los fundamentos intelectuales del premio condujeron ya en 1965 a una de las primeras exposiciones sobre la Edad Media en Aquisgrán con la publicación de cuatro volúmenes monumentales[6].

¿Y Santiago el Mayor? También él tiene su importancia en la política europea, pero sobre todo después de la adhesión de España a la Unión Europea en 1986. Entonces también algunos políticos se acordaron de aspectos ya elaborados por investigadores durante los años anteriores. Según estos, ya durante la Edad Media el culto de la tumba de Santiago en Compostela había conducido a peregrinos de toda Europa a venir a España. En los así llamados «caminos de peregrinaciones» los devotos de varias naciones habían hecho el duro camino, contribuyendo así a un intercambio entre los pueblos y naciones. Son bien conocidas las declaraciones a éste o semejante tenor por parte de las instituciones europeas que se han repetido muchas veces incluso aquí en Santiago[7].

Quiero formular una segunda tesis: normalmente se evoca la importancia europea de cada uno de nuestros personajes de manera aislada; en una ocasión se hace referencia a Carlomagno, en otra a Santiago. Si uno quiere descubrir la relación entre los dos, hay que buscar no tanto en la historia de los hechos, sino preferentemente en la historia de las ideas y las realidades imaginadas, como subraya ya el subtitulo de mi ponencia. Con este título quiero referirme también a algunos resultados de este congreso.

4 Cf. sobre los conceptos poco precisos de estas fuentes y el concepto de Europa: RUDOLF HIESTAND, «Europa» im Mittelalter —vom geographischen Begriff zur politischen Idee, en: HANS HECKER (ed.), *Europa— Begriff und Idee. Historische Streiflichter*. Bonn 1991, p. 33–48, esp. p. 37f. Sobre las construcciones de Europa cf. también BERND SCHNEIDMÜLLER, Die mittelalterlichen Konstruktionen Europas. Konvergenz und Differenzierung, en: HEINZ DUCHARDT/ANDREAS KUNZ (eds.), *«Europäische Geschichte» als historiographisches Problem*. Mainz 1997, p. 5–24, p. 10. Cf. sobre las tareas de la investigación futura MICHAEL BORGOLTE, Perspektiven europäischer Mittelalterhistorie an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, in: en: Idem (Ed.), *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs*. (Europa im Mittelalter, 1.) Berlin 2001, p.13–27. —Sobre el papel de la Hispania en el proceso de un Europa en construcción durante la Edad Media cf. KLAUS HERBERS, «Europäisierung» und «Afrikanisierung»— Zum Problem zweier wissenschaftlicher Konzepte und zu Fragen kulturellen Transfers, en: JULIO VALDEÓN, KLAUS HERBERS, KARL RUDOLF (eds.), *España y el Sacro Imperio. Procesos de Cambios, influencias y acciones recíprocas en la época de la «Europeización» (siglos XI–XIII)*, Valladolid 2002, p. 11–31.

5 Cf. MAX KERNER, *Karl der Grosse. Entschleierung eines Mythos*. Köln/Weimar/Wien 2001, p. 281,

6 WERNER BRAUNFELS (ed.), *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, 4 vols. Düsseldorf 1965–1967; cf. el catálogo: *Karl der Große —Werk und Wirkung. Katalog der Ausstellung des Europarates*, Aquisgrán 1965.

7 La bibliografía sobre los aspectos europeos de las peregrinaciones resulta abundante; baste remitir aquí a los volúmenes de los congresos anteriores y también a la serie « Jakobus–Studien » (Tübingen 1988 ss., 12 volúmenes).

En el siguiente apartado, quiero tratar con brevedad la pregunta del mito (II), presentar inmediatamente después las etapas claves en la memoria colectiva hacia Santiago y Carlomagno (III y IV), describir más tarde el lazo entre estas etapas y finalmente formular algunos resultados (V).

II. EL MITO

Al tratar de los conceptos posteriores de Carlomagno y de Santiago: ¿se puede hablar de dos mitos? En la investigación reciente se han cambiado para interpretar la Edad Media las definiciones muy rigurosas del mito establecidas en relación con la antigüedad[8]. Al lado de definiciones ya citadas durante el Congreso como las de Jan Assmann, que concibe los mitos como, «historias de fundación» («fundierende Geschichten»)[9] hay otras definiciones más funcionales. En una obra reciente sobre mitos del medioevo los autores entienden por mitos los conceptos que sirven para definir la relación entre el hombre y sus experiencias en el mundo. Según estos autores, los mitos se forman, sobre todo, cuando el desarrollo material o ideológico entra en crisis[10].

Claro que, en este sentido, se formaron también mitos respecto a Carlomagno y Santiago[11]. Pero estas imágenes raramente se han convertido en el tema principal de investigaciones, aunque se haya tratado el tema algo con respecto a Santiago[12]. Solamente en el último tiempo han cambiado las orientaciones científicas. A pesar del reducido marco de tiempo, quiero presentar algunas fases de los mitos respectivos en su contexto histórico.

III. ETAPAS DE LAS TRADICIONES SOBRE SANTIAGO

Empezamos con sólo tres etapas de la historia de los conceptos de Santiago en la Edad Media y reservamos un poco más de tiempo para Carlomagno.

a) Los albores —entre noticias reducidas y tradiciones orales

Después de los relatos bíblicos y las noticias en el este del Mediterráneo, las primeras tradiciones jacobeas se sitúan en la Península Ibérica en el siglo VIII. La fecha decisiva de 711 y sus consecuencias favorecieron la tendencia a convertir al Apóstol Santiago en un foco de identificación para el pequeño reino cristiano de Asturias,

8 Cf. p. e. sobre la relación con el «logos»: KLAUS NICKAU, Mythos und Logos bei Herodot, en: WOLFRAM AX (ed.), *Memoria rerum veterum. Beiträge zur antiken Historiographie und Alten Geschichte. Festschrift für Carl Joachim Classen* (Palingenesia 32), Stuttgart 1990, p. 93–100.

9 Cf. JAN ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung, politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997, basandose en resultados del sociólogo Maurice Halbwachs.

10 ULRICH MÜLLER/WERNER WUNDERLICH (eds.), Mittelalter–Mythen. Zu Begriff, Gegenstand und Forschungsprojekt, en: id. (eds.), *Herrscher, Helden, Heilige*. (Mittelaltermythen, Vol. 1.) St. Gallen 1996 (segunda edición 2001, yo cito la primera edición), p. IX–XIV, sobre todo p. X.

11 Cf. también los artículos respectivos en este mismo volumen (KARL ERNST GEITH, Karl der Große, p. 87–100 y RAFAELA AVERKORN, Der Jakobus–Mythos. Die Entwicklung eines Mythos vom Mittelalter bis zur Gegenwart, p. 543–556, el articulo sobre Carlomagno tiene más fundamentos que él sobre Santiago).

12 ANNE–MARIE HELVÉTIUS, Les saints et l'histoire. L'apport de l'hagiologie à la médiévistique d'aujourd'hui, en: HANS–WERNER GOETZ (ed.): *Die Aktualität des Mittelalters*. Bochum 2000. p. 135–163; KLAUS HERBERS, Hagiographie, en: MICHAEL MAURER (ed.), *Aufriß der historischen Wissenschaften*. Vol. 4: Quellen, (Stuttgart 2002), p. 190–214; cf. sobre todo en la hagiología el concepto de «réécriture» Cf. Sobre este concepto p. e. MONIQUE GOULLET, MARTIN HEINZELMANN, *La Réécriture hagiographique* I, Stuttgart 2002 (en prensa).

como lo ha explicado José Ignacio Ruiz de la Peña[13]. Las primeras tradiciones sobre la predicación del apóstol, sobre su sepulcro y sobre la traslación de su cuerpo se sitúan —como sabemos— en los siglos VIII y IX.

Lo importante en nuestro contexto es que los textos transmitidos eran todavía escasos, apenas hay textos narrativos y éstos ofrecen pocos detalles concretos para poder constituir un concepto amplio en la memoria colectiva[14]. En esta primera fase casi no podemos hablar de un «dossier» hagiográfico. Tenemos los fundamentos de las tradiciones hispánicas, pero con muchos vacíos todavía por llenar. Así se podría conjeturar que en esta época circulaban también tradiciones orales, preparando quizás una segunda fase de las tradiciones jacobeas en los siglos XI y XII.

b) Tradiciones ampliadas en los siglos XI y XII: España y Europa

En los siglos XI y XII las concepciones sobre Santiago fueron desarrollados, sobre todo, por parte de los custodios de su tumba. Si prescindimos de variaciones y ampliaciones sobre el hecho de la predicación o sobre la Passio y la Translatio, —que fueron evocadas de una manera muy variada durante diferentes fases de la formación de la sede compostelana— como han destacado sobre todo Fernando López Alsina y Manuel Díaz y Díaz[15] —es la famosa «Concordia de Antealtares» de 1077[16] la que cuenta por primera vez con algo más de detalle los hechos de la invención del sepulcro de Santiago. El texto relata como en tiempos del rey Alfonso el Casto unas luces en el cielo llamaron la atención del anacoreta Pelayo y le condujeron al sitio de la tumba apostólica. Hay un relato parcialmente semejante a inicios del siglo XII en la Historia Compostellana[17]. Todo esto se introduce también en un contexto de reacción frente a las dudas del Papa Gregorio VII sobre las tradiciones de Santiago, que provocaron las intenciones de establecer en Santiago un programa de política apostólica[18]. Por eso ganaron gran importancia para el futuro culto otros textos, sobre todo el Liber Sancti Jacobi, que ofrece precisiones sobre la predicación y la translación de Santiago. Se incluyó en esta compilación la historia de la primera visita del sepulcro apostó-

13 Ponencia durante el congreso.

14 Las menciones en las cartas asturianas o en los martirologios quedan muy breves, aunque había una divulgación en Europa a través de los martirologios, cf. KLAUS HERBERS, El primer peregrino ultrapirenaico a Compostela a comienzos del siglo X y las relaciones de la monarquía asturiana con Alemania del Sur, en: *Compostellanum* 36 (1991), p. 255–264.

15 Cf. en este mismo volumen p. 99–111 y 113–129.

16 Ed. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vol. (Santiago de Compostela 1898–1911) 3 Apénd. no. 1 p. 3–7.

17 EMMA FALQUE REY (ed.), *Historia Compostellana* (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 70, 1988) p. 9.

18 La carta del Papa Gregorio: Jaffé Löwenfeld 3462, edición: Erich Caspar (ed.), *Das Register Gregors VII.* (MGH Epistolae sel. 2, 1 (1920, réimpresión München 1990) p. 93s. Cf. sobre estas tendencias Fernando LÓPEZ ALSINA, «Urbano II y el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela», en: IDEM, *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, p. 107–127 y KLAUS HERBERS, Le culte de Saint-Jacques et le souvenir carolingien chez Lucas de Tuy – Indices pour une conception historiographique au début du 13e siècle, en: PATRICK HENRIET (ed.), *Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne des IXe–XIIe siècles*, (en prensa) (con indicaciones bibliográficas).

lico por parte de Carlomagno, ocurrida después de una visión; se describe allí la dotación de la iglesia de Santiago, en una segunda campaña y las luchas o contactos con el mundo musulmán y, sobre todo, la exaltación de la sede compostelana[19].

c) La Reconquista y la España cristiana: Matamoros y Hispania

Para la imagen de Santiago durante la Edad Media hay que destacar —como sabemos todos— por lo menos un tercer aspecto: el patronato hispánico del Apóstol. Esta imagen se desarrolló paralelamente en varias etapas. Un cuento sobre la ayuda del Apóstol durante la conquista de Coimbra en 1064 fue el punto de partida[20]. Más importante resultó la interpretación a mediados del siglo XII de la legendaria batalla de Clavijo[21] en 834 o 844[22]. Según el texto existía la obligación de dar a los musulmanes 100 doncellas cada año como tributo. Ramiro I, en el siglo IX, queriendo romper con esta obligación, había buscado el enfrentamiento militar. Después de una derrota, el apóstol Santiago se le había aparecido en sueño y le había ofrecido su apoyo. Con la ayuda del mismo, las tropas consiguieron salir victoriosas. Por ello, Ramiro había impuesto un pago anual de los «votos» a la basílica del Apóstol, al que desde entonces en adelante debía contribuir cada cristiano de la Península. Además, después de cada victoria contra los sarracenos se debía entregar parte del botín a Santiago[23].

Esta falsificación refleja la perspectiva del siglo XII. Por lo tanto recoge también ideas de textos anteriores[24] e incluso elementos de la idea de la cruzada. De esta manera, el privilegio de los «votos» quería ligar el patronato de Santiago con tradiciones existentes, ampliando la concepción con elementos de la «cruzada» y extendiéndola a toda la Península Ibérica. La historiografía peninsular a partir del siglo XIII adoptó esta versión[25]. Este aspecto de Santiago que podemos llamar «hispánico» se cimentó en la memoria colectiva, debido sobre todo al hecho de que cada vez que se pidió los «votos», fue evocada automáticamente la imagen de Santiago matamoros. La posición del Apóstol quedó así fijada en la historiografía y la memoria colectiva pero, sobre todo, y casi únicamente en la Península Ibérica.

19 Cf. el texto en: KLAUS HERBERS, MANUEL SANTOS NOIA (eds.), *El Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela 1998, p. 199–229.

20 Cf. el milagro 19 del segundo libro del Liber Sancti Jacobi, ed. HERBERS, SANTOS NOIA (véase nota 19) p. 175 y la tradición en la Historia Silensis, ed. J. PÉREZ DE URBEL, A. GONZÁLEZ RUÍZ–ZORRILLA (Escuela de Estudios Medievales 30, Madrid 1959) p. 190–193. Cf. MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ, *Visiones del más allá en Galicia durante la alta edad media*. (Bibliófilos Gallegos/Biblioteca de Galicia 24, 1985) esp. p. 134–143. Cf. sobre la interpretación KLAUS HERBERS, Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des «politischen Jakobus'», en: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, ed. JÜRGEN PETERSOHN (Vorträge und Forschungen 43, Sigmaringen 1994), 177–275, p. 203–209; versión española: *Política y veneración de santos en la península ibérica. Desarrollo del «Santiago político»* (Pontevedra 1999), p. 35–41.

21 Cf. LÓPEZ FERREIRO, Historia (véase nota 16) vol. 2 p. 132–137; cf. FERNANDO LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media* (Ayuntamiento de Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, Museo Nacional de las Peregrinaciones, 1988) p 174–186; sobe el impacto en la historiografía hasta la época moderna OFELIA REY CASTELAO, *La historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica* (Santiago de Compostela 1985).

22 Cfr. CLAUDIO SANCHEZ ALBORNOZ, La auténtica batalla de Clavijo, en: *Cuadernos de Historia de España* 9 (1948) p. 94–139 —Quizás el conocimiento de un privilegio de Alfonso II conducía a la datación de 834, cf. LÓPEZ ALSINA, Ciudad (véase nota 21) p. 175s. nota 206.

23 Cf. sobre los manuscritos y las ediciones LUDWIG VONES, *Die «Historia Compostellana» und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070–1130* (Kölner Historische Abhandlungen 29, 1980) p. 206 nota 171 (cf. p. 206–210); HERBERS, *Política y veneración* (véase nota 20) p. 66–71.

24 HERBERS, *Política y veneración* (véase nota 20) p. 70.

25 HERBERS, *Política y veneración* (véase nota 20) p. 92–94.

Esta posición fue fortalecida en los siglos XII y XIII, entre otras cosas por la fundación de la orden de Santiago dedicada a la lucha contra los musulmanes —naturalmente con la ayuda del Apóstol[26].

IV. FACETAS DEL MITO DE CARLOMAGNO

Pasamos de estas tres facetas jacobeas a cinco del mito de Carlomagno.

a) El Espejo: Carlomagno y su hijo Luis

El mito de Carlomagno empezó ya en sus días, al inicio del siglo IX. La historiografía creó una imagen del emperador que, a veces, correspondía más a los deseos que a los hechos[27]. Esto es evidente en la Vita Caroli, escrita por el famoso Eginardo, hasta hoy en día considerada como fuente central. Eginardo se basaba en modelos clásicos, y escribió, entre ocho y catorce años después de la muerte de Carlomagno, cuando la obra reformadora de su hijo Luis entró en una crisis[28]. La obra de Eginardo relataba en esta situación tiempos mejores y da la imagen de un rey cristiano ideal; sobre todo el capítulo XV subraya todos los éxitos de Carlomagno. Parece un espejo para su hijo, pero contribuyó también a construir la imagen que persiste hasta hoy: la de un padre fuerte seguido por un hijo más débil[29].

b) De la Historia a las historias — tradiciones orales

A finales del siglo IX, el arzobispo Hinkmar de Reims tenía una intención parecida a la de Eginardo, es decir: la de fortalecer la identidad y la autonomía del reino carolingio occidental[30]. En el reino carolingio oriental, en cambio, el monje Notker (Balbulus) en St. Gallen tenía una perspectiva más bien política. Durante la visita de Carlos III «el gordo» en la abadía, el monje contó algunas historias sobre Carlomagno al rey, es decir al bisnieto del mismo. También en estas historias se podían descubrir intenciones didácticas. Pero la diferencia con Eginardo es evidente: Notker presenta episodios y anécdotas de la vida de Carlomagno con unas características muy actuales[31]. Pero hay más: el texto de Notker deja entrever aspectos de rememorar y de olvidar tal como ha destacado Santiago López–Martínez Moras[32]; el texto enseña como las historias orales ganaron peso en una época cuando la palabra escrita estaba desapareciendo cada vez más. Uno se pueda preguntar si éstas

26 Cf. la documentación en KLAUS HERBERS, Las ordenes militares ¿lazo espiritual entre Tierra Santa, Roma y la Peninsula Ibérica? El ejemplo de la Orden de Santiago, en: PAOLO CAUCCI VON SAUCKEN (ed.), *Santiago, Roma, Jerusalén, Actas del III Congreso International de Estudios Jacobeos* (Santiago de Compostela 1999), p. 161–173.

27 Cfr. sobre el imagen de Carlomagno recientemente: BERND SCHNEIDMÜLLER, Sehnsucht nach Karl dem Großen. Vom Nutzen eines toten Kaisers für die Nachgeborenen, en: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 51/2000, p. 284–301; MAX KERNER, *Karl der Grosse. (véase nota 5)*; HERBERS, Karl der Große —vom Vorbild zum Mythos (véase nota 1). Voy a seguir en este capítulo IV algunas ideas de este articulo.

28 Eginardo, *Vita Karoli Magni*, ed. GEORG WAITZ (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in u. sch.[25]) 6. Hannover 1911. Cf. la crítica de esta fuente en HERMANN SCHEFERS (ed.), *Einhard. Studien zu Leben und Werk.* (Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission, NF, Vol. 12.) Darmstadt 1997 (sobre todo. G. WOLF, p. 311–321); KARL HEINRICH KRÜGER, Neue Beobachtungen zur Datierung von Einhards Karlsvita, en: *Frühmittelalterliche Studien* 31, 1998, p. 124–145 (a partir de 822); y en general sobre la transmisión textual MATTHIAS TISCHLER, *Einharts «Vita Karoli»: Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption.* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 48.) 2 vol. Hannover 2001.

29 PETER GODMAN, ROGER COLLINS (eds.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840)*, Oxford 1990, y EGON BOSHOF, *Ludwig der Fromme*, Darmstadt 1996.

30 *Hincmaro de Reims, Ad Ludovicum Balbum regem.* J. P. MIGNE (Ed.) (Patrologia Latina 125) Paris 1879, 983–990, esp. 985, cfr. JOACHIM EHLERS, *Charlemagne, l'Européen (véase nota 1)*, p. 18.

31 Notker Balbulus, *Gesta Karoli Magni*, ed. HANS F. HAEFELE. (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rer. Germ., N. S. 12.) München 1980.

32 Cf. su artículo p. 45–82.

u otras historias preparaban el terreno para la imagen de Carlomagno cómo fue presentada en la literatura épica a finales del siglo XI.

c) La imagen literaria de Carlomagno en la épica

¿En qué consistía esta imagen de la épica nueva, que evocó al luchador contra los musulmanes o al devoto de Tierra Santa? La catástrofe militar de 778, cuando Carlomagno no supo conquistar ni Zaragoza ni Pamplona y además fue parcialmente vencido cerca de Roncesvalles, empezó a parecer un éxito en tiempos de la cruzada. Tenemos versiones diferentes, como la Canción de Roldán o la versión latina del Pseudo–Turpín, texto de base de este Congreso En este último texto, Carlomagno fundó y decoró varias iglesias con el botín conquistado, además abrió el camino al sepulcro olvidado de Santiago.

Estos textos ofrecen concepciones que ya están muy lejos de la imagen de Eginardo. Pero, ¿qué sabemos del camino de Eginardo y Notker hacia esta literatura épica? Aunque Matthias Tischler haya revisado más de 130 manuscritos de la *Vita* de Eginardo y los caminos de comunicación entre ellos[33], no podemos deducir con seguridad, si la cultura escrita de los clérigos acabó finalmente en las canciones épicas. Hay que tener en consideración también tradiciones orales. No tengo tiempo para discutir el gran debate entre Joseph Bédier y sus críticos[34]. Pero en muchos aspectos faltan los datos precisos para comprobar su teoría sobre la influencia de tradiciones escritas y las rutas de peregrinaciones. Por lo menos la investigación reciente está dando más peso a estas tradiciones orales y a una larga prehistoria de la épica desde los tiempos carolingios[35]. Historias contadas desde el siglo IX y fijadas por escrito a finales del XI recogieron tradiciones, que podían variar en el detalle, pero que tenían siempre temas semejantes: Carlomagno como emperador, caballero ejemplar, batallador o misionero. Un Carlomagno concebido con estas cualidades, se sitúa fácilmente en España, en Constantinopla o como caballero en una corte.

d) Carlomagno santo: 1000 y 1165

La imagen de este tipo ya evocó una persona casi irreal. La tumba del emperador se encontró en Aquisgrán. Hace mil años este sitio adquirió un gran interés político. El emperador Otón III había visitado la tumba

33 Cf. TISCHLER, *Einhart* (véase nota 28), p. 20–44 (lista de 134 manuscritos).

34 JOSEPH BÉDIER, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*. 4 vols. Paris 1926–1929. Cf. KURT KLOOKE, *J. Bédiers Thesen über den Ursprung der Chansons de geste und die daran anschließende Diskussion zwischen 1908 und 1968*. Göppingen 1972.

35 Cf. FRIEDRICH WOLFZETTEL, Traditionalismus innovativ: zu neueren Tendenzen der romanistischen Chansons de geste–Forschung, en: JOACHIM HEINZLE (ed.), *Chansons de geste in Deutschland. Schweinfurter Kolloquium 1988*. (Wolfram–Studien, 11.) Berlin 1989, p. 9–31 (cf. también las otras contribuciones en este volumen); IDEM, «Karl der Große», en: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, vol. 7, Berlin 1993, p. 981–1002.

de San Adalberto en Gnesen[36]. Después, Otón siguió su camino a Aquisgrán, tal como ha destacado Anna Benvenuti en su exposición[37]. La discusión sobre las metas e intereses posibles de esta visita se discuten actualmente con cierto fervor. Lo que interesa en nuestro contexto es el hecho de que Otón hizo buscar la tumba de Carlomagno. Según la crónica de Novalese, los hechos se parecieron a la *inventio* de un santo. El emperador fue encontrado sentado en su trono, sin señales de putrefacción. Antes de cerrar la tumba de nuevo, Otón cogió un diente como reliquia[38]. No es cierto, que Otón quería inaugurar un culto a Carlomagno, pero de todos modos evocó la tradición carolingia[39].

La canonización definitiva ocurrió en 1165. Federico I Barbarroja necesitaba el apoyo de las tradiciones carolingias durante sus luchas con Roma; y con ayuda del anti–Papa hizo santo a Carlomagno. Pero, ¿en qué sentido fue un santo Carlomagno? Las visiones y los milagros transmitidos en el Pseudo–Turpín[40] y la así llamada «Descriptio»[41] dieron algunos argumentos para la redacción de la Vita Karoli Aquisgranense, que fortaleció según Ludwig Vones la imagen del emperador santo[42].

Pero la canonización tenía sus aspectos políticos europeos. Hay muchos investigadores que han visto en este acto la contestación de Federico a pretensiones francesas ya que, poco antes, el abad Suger de St–Denis había elevado con toda solemnidad al cuerpo de San Dionysio, el santo de la monarquía francesa, con la participación del rey Luis VII. Pero el contexto parece más vasto: en 1161 fue canonizado el rey Eduardo de Inglaterra, en 1169 Knud de Dinamarca, y veinte años antes había sido elevado al honor de los altares el rey germano–romano Enrique II[43]. Además la *vita* del santo emperador Enrique II escrita por un diácono Adelberto ofrece el mismo motivo de competencia entre demonios y ángeles para el alma del mismo modo que lo encontramos en el Pseudo–Turpín respecto a Carlomagno[44]. En esta situación de competencia resultan claros los intereses de Federico y de Aquisgrán. Los acontecimientos de 1165 tenían su peso para un rey luchando contra Roma, tenían su importancia respecto a Francia, pero se sitúan también en un contexto europeo, donde se luchó con reyes santos para fijar bien su posición en un mundo cambiante.

36 Cf. MICHAEL BORGOLTE (ed.), *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den «Akt von Gnesen»*. (Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, 5) Berlin 2002 (con varias contribuciones citando la bibliografía anterior.

37 Cf. su artículo p. 201–214.

38 *Chronicon Novaliciense*. Ed. GIAN CARLO ALESSIO. Torino 1982, III 32, p. 182; cf. KNUT GÖRICH, Otto III. öffnet das Karlsgrab in Aachen. Überlegungen zu Heiligenverehrung, Heiligsprechung und Traditionsbildung, en: GERD ALTHOFF/ERNST SCHUBERT (eds.), *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen*. (Vorträge und Forschungen, 46) Sigmaringen 1998, p. 381–430; LUDWIG FALKENSTEIN, *Otto III. und Aachen*. (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte, 22) Hannover 1998, p. 160–164.

39 JOACHIM EHLERS, Magdeburg–Rom–Aachen– Bamberg. Grablege des Königs und Herrschaftsverständnis in ottonischer Zeit, en: BERND SCHNEIDMÜLLER/ STEFAN WEINFURTER, (eds.), *Otto III.– Heinrich II. eine Wende?* (Mittelalter–Forschungen 1). Sigmaringen 1997, p. 47–76, esp. 60–64 (y las otras contribuciones en este volumen).

40 Cf. HERBERS/SANTOS NOIA (eds.), *Liber* (véase nota 19) p. 192–229.

41 Edición: GERHARD RAUSCHEN, *Die Legende Karls des Großen im 11. und 12. Jahrhundert*. (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 7) Leipzig 1890. —Sobre una datación ya a mediados del siglo XI cfr. ahora: ROLF GROBE, *Saint–Denis zwischen Adel und König. Die Zeit vor Suger (1053–1122)*. (Beihefte der Francia, 57.) Stuttgart 2002, 42–54.

42 Cf. su artículo p. 271–283.

43 ODILO ENGELS, Des Reiches heiliger Gründer. Die Kanonisation Karls des Großen und ihre Beweggründe, en: HANS MÜLLEJANS (ed.), *Karl der Große und sein Schrein in Aachen. Eine Festschrift*. Aachen/Mönchengladbach 1988, p. 37–46; la revisión de las interpretaciones recientes en: JOHANNES LAUDAGE, *Alexander III. und Friedrich Barbarossa*. (Forschungen zur Kaiser–und Papstgeschichte des Mittelalters, 16.) Köln/Weimar/Wien 1997, p. 167–171.

44 Cf.: *Die Vita sancti Heinrici regis et confessoris und ihre Bearbeitung durch den Bamberger Diakon Adelbert.*, ed. MARCUS STUMPF. (MGH SS rer. Germ. in usum scholarum separatim editi, 69.) Hannover 1999, p. 303–305, el texto del Pseudo–Turpín: HERBERS, SANTOS NOIA, *Liber* (véase nota 19) p. 225s. cf. también BAUDOUIN DE GAIFFIER, Pesée des âmes. A propos de la mort de

El culto de Carlomagno se difundió solamente en lugares precisos[45], hoy en día el culto está reservado al obispado de Aquisgrán. Pero la canonización y la difusión del culto tenían sus consecuencias: fueron copiados los textos correspondientes: del Pseudo–Turpín tenemos más de 300 manuscritos latinos y vernáculos[46]. Estos textos o sólo las historias respectivas difundían no solamente la fama de Carlomagno, sino al mismo tiempo la de las otras personas vinculadas a las respectivas obras, como por ejemplo la de Santiago.

e) Emperador y rey — El este y el oeste

La tradición literaria favoreció también la memoria de Carlomagno en Francia. Esta tendencia recibió otro empuje en el siglo XII–XIII. Cuando Felipe II Augusto se casó con Isabel de Hennegau se casó con una descendiente de Carlomagno. La sangre de los carolingios volvió así a la dinastía capetingia —por lo menos en parte. La teoría respectiva del «reditus regni francorum ad stirpem Karoli Magni», adquirió importancia para la memoria histórica en Francia[47], como ha subrayado Joachim Ehlers[48]; las tradiciones del Pseudo–Turpín ganaron su sitio dentro este contexto, e incluso una influencia directa en la monarquía de Francia sobre todo bajo Carlos V y Carlos VI, tal como se ha subrayado en la ponencia de Humbert Jacomet[49].

Carlomagno no era propiedad solamente de los franceses o alemanes. Ya desde el siglo XIII el emperador aparece en varios sitios como fundador de iglesias y monasterios, de la universidad de París o del colegio de los electores en Alemania. Todos ellos hicieron frecuentemente referencia a Carlomagno. E incluso aparece al inicio del derecho, mencionamos por ejemplo el famoso «Sachsenspiegel». Estos aspectos merecerían otra ponencia, al igual que la evocación de Carlomagno en los tiempos modernos, por ejemplo durante la época napoleónica o el siglo XX[50]. Pero no nos podemos detener más.

V. BALANCE: DOS MITOS EUROPEOS

Santiago y Carlomagno: sus tradiciones y mitos respectivos se encuentran y culminan en los textos del Pseudo–Turpín. Sobre los problemas respectivos se han destacado muchos aspectos nuevos,

l'empereur saint Henri II († 1024), en: IDEM, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Brüssel 1967, 246–253, bes. 251 (publ. original en 1951/52) y PETER CHRISTIAN JACOBSEN, Das Totengericht Kaiser Heinrichs II. Eine neue Variante aus dem Echternacher «Liber aureus», in: en: *Mittellateinisches Jahrbuch* 33, 1998, 53–58.

45 Cfr. ROBERT FOLZ, Aspects du culte liturgique de saint Charlemagne en France, en: WOLFGANG BRAUNFELS (ed.), *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*. 4 vol. Düsseldorf 1965–1967, vol. 4, p. 77–99; BERND BASTERT, Heros und Heiliger. Literarische Karlsbilder im mittelalterlichen Frankreich und Deutschland, en: FRANZ–REINER ERKENS (ed.), *Karl der Große und das Erbe der Kulturen. (Akten des 8. Symposiums des Mediävistenverbandes. Leipzig 15.–18. März 1999)* Berlin 2001, p. 197–220; AUGUST BRECHER, Die kirchliche Verehrung Karls des Großen, en: MÜLLEJANS (ed.), *Karl der Große* (véase nota 43), 151–166; cfr. tambien MATTHIAS PAPE, Der Karlskult an Wendepunkten der neueren deutschen Geschichte, en: *Historisches Jahrbuch* 120, 2000, 138–181.

46 Cf. BERND BASTERT, *Heros und Heiliger* (véase nota 45). Sobre los manuscritos del Pseudo–Turpín cf. los estudios de ANDRÉ DE MANDACH, *Naissance et développement de la Chanson de Geste en Europe*, 2 vol. (Genève 1961 y 1963) basándose en resultados de Adalbert Hämel, cfr. KLAUS HERBERS, Expansion del culto Jacobeo por Centroeuropa, en: El camino de Santiago, Camino de Europa (Pontevedra 1993), p. 19–43.

47 Cf. KARL FERDINAND WERNER, Die Legitimität der Kapetinger und die Entstehung des Reditus regni Francorum ad stirpem Karoli, en: *Die Welt als Geschichte* 12, 1952, 203–225; JOACHIM EHLERS, Kontinuität und Tradition als Grundlage mittelalterlicher Nationsbildung in Frankreich, en: IDEM, *Ausgewählte Aufsätze*. (Berliner Historische Studien, 21.) Berlin 1996, p. 288–324, esp. 302–308 (origin. publicado en 1983)

48 Cf. su articulo p. 285–296.

49 Cf. del texto de Jacomet la publicación aparte: (en prensa)

50 Remito a mi articulo Karl der Große — vom Vorbild zum Mythos (véase nota 11 con la bibliografía respectiva y a PAPE, Der Karlskult an Wendepunkten (véase nota 3).

presentados en las ponencias de nuestro congreso que quisiera resumir en cuatro apartados y profundizar en ellos:

1. Las historias de Santiago y de Carlomagno fueron variadas de una manera nueva respecto a la geografía. Los sitios en el camino de Santiago, también evocados en el libro quinto del Liber Sancti Jacobi, son nombrados en relación con la marcha de Carlomagno y sus tropas, por ejemplo Roncesvalles, explicado por Angel Martín Duque[51]. El Pseudo–Turpín nos proporciona bastantes topónimos en el contexto de las supuestas conquistas carolingias que se encuentran en cierta tradición literaria pero que coinciden también con realidades de la organización diocesana a finales del siglo XI o con la situación bajo los almorávides explicado en las ponencias de José Mª Anguita y de Fernando López Alsina[52].
2. Es importante además el aspecto codicológico subrayado por Manuel Díaz y Díaz para comprender mejor la posición del texto dentro del Liber Sancti Jacobi y su vinculación con el libro V. Hay que tener en cuenta de acuerdo con Fernando López Alsina y Mathias Tischler[53], la organización interna del texto con dos campañas claramente diferentes. En éstas destacan —y esto parece muy importante— nuevos contextos contemporáneos con diferentes intereses del ámbito compostelano, creando así unas nuevas imágenes de Santiago y de Carlomagno:
   a) No importa en el detalle, si Alfonso VI u otros poderosos están camuflados detrás del personaje de Carlomagno[54]; más importante me parece el intento de ligar la confrontación con los musulmanes en la Península a las cruzadas tal y cómo se concebían en aquellos tiempos en el resto de Europa.
   Este nuevo contexto también da a conocer concepciones del siglo XII sobre el mundo musulmán y árabe, que aparecen más como una explicación del cristianismo, como se ha defendido en las ponencias de José Ramírez del Río y José María Díaz Fernández.[55].
   b) Además el Pseudo–Turpín deja entrever una legitimación carolingia para la sede de Compostela supuestamente

51 Cf. su artículo p. 83–95
52 Cf. sus artículos, p. 131–147 y 113–129.
53 Cf. sus artículos p. 113–129 y 177–199.
54 Cf. sobre esta tesis DE MANDACH, *Naissance et développement* (véase nota 46) esp. vol. 1, p. 77–83.
55 Cf. sus artículos, p. 149–165 y 167–175.

orientada hacia Europa ya en tiempos remotos. Introduce sobre todo en su texto otras legitimaciones para esta silla episcopal como la preeminencia de Compostela y como el tributo solicitado en el capítulo 19 para la iglesia del Apóstol. El capítulo recoge también pretensiones económicas, reuniendo de una o otra manera las victorias de Carlomagno con los tributos en Galicia y la Península Ibérica[56].

c) Esta nueva orientación se subrayó en una forma literaria con milagros y visiones, es decir, con elementos que según Patrick Henriet eran poco frecuentes en textos hagiográficos en la Península Ibérica hasta el siglo XI[57]. Quizás algunas de estas visiones apoyaron además la idea —tal como lo encontramos en Europa desde mediados del siglo XI[58]— de un Carlomagno santificado.

3. Al mismo tiempo quedaba una cierta competencia del Pseudo–Turpín con tradiciones hispánicas sobre el Apóstol Santiago. Carlomagno en lucha contra los musulmanes y como la persona que habría abierto el camino al sepulcro del apóstol coincide solamente en parte con la tradición expuesta en el ya citado privilegio de los votos pero, en cambio, daba un renombre más europeo a Compostela. Claro está que Compostela ya existía antes del Liber Sancti Jacobi como meta de las peregrinaciones europeas; pero queda patente que el Pseudo–Turpín y los milagros del Liber Sancti Jacobi neutralizaron las limitaciones regionales compostelanas. Pero con dos versiones paralelas crecían también las posibilidades de dar importancia a los intereses compostelanos de manera diferente. Al integrar tradiciones ya existentes en el texto del Pseudo–Turpín[59], este en sí mismo ya se convierte en un documento de intercambio y de transferencia cultural[60]: aparece como portador de tradiciones carolingias, enriquecidas con tradiciones compostelanas[61]. En palabras de Joachim Ehlers el texto como «portador de tradiciones ya existentes» se mezcla con el texto como «autor de nuevas tradiciones o variantes de ellas»[62]. Pero quizás también ocurría el proceso contrario: tradiciones compostelanas se mezclaron con tema carolingios. Estos procesos hacen del Pseudo–Turpín un documento importantísimo de influencias

56 Cf. sobre esta variedad de tradiciones ibéricas con elementos carolingios KLAUS HERBERS, Política y veneración (véase nota 20) p. 63–63 con la nota 286.

57 PATRICK HENRIET, Rex, lex, plebs. Les miracles d'Isidore de Séville à León (XIe–XIIIe siècles), en: MARTIN HEINZELMANN, KLAUS HERBERS, DIETER R. BAUER (eds.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen* (Beiträge zur Hagiographie 3) Stuttgart 2002, p. 334–350, p. 349.

58 STEPHANIE HAARLÄNDER, *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 47), Stuttgart 2000, p. 106s y BERNHARD VOGEL, Visionen und Mirakel. Literarische Tradition und hagiographischer Kontext am Beispiel Lantberts von Deutz, en: *Mirakel im Mittelalter* (vease nota 57) p. 227–251, p. 244 (sobre los ancontecimientos de Roma en 1050).

59 Cf. la contribución de LÓPEZ ALSINA, p. 113–129.

60 Cf. sobre este concepto KLAUS HERBERS, «Europäisierung» und «Afrikanisierung» (véase nota 4), esp. p. 24–28.

61 Cf. la visión de la muerte de Carlomagno en el Pseudo–Turpín (abajo p. 141–142) que coincide con la visión de la muerte del santo emperador Enrique II, cf. ya STUMPF (véase nota 44), p. 303–305.

62 JOACHIM EHLERS, Kontinuität und Tradition als Grundlage mittelalterlicher Nationsbildung in Frankreich, en: HELMUT BEUMANN (ed.), *Beiträge zur Bildung der französischen Nation im Früh–und Hochmittelalter* (Nationes 4, 1983) p. 15–47, p. 36.

culturales recíprocas; las versiones del texto dejan entrever procesos que la investigación reciente quiere describir y analizar con los conceptos de «réécriture», de «transfert culturel» y de «procesos de contextualización»[63]. Este re–escribir, esta adaptación a contextos nuevos, han sido algunas de los temas tratados en el congreso y en los artículos del presente volumen. Pero quedó en España una oposición frente a unas tradiciones carolingias vistas como excesivamente fuertes: la versión compostelana de la invención del sepulcro por parte de Pelayo mantenía cierta importancia; la lucha de Carlomagno contra los musulmanes provocó una oposición: Lucas de Tuy estableció a Bernhardo de Carpio como un «anticarolo»[64].

4. La divulgación y difusión del texto, estudiadas en las dos últimas partes de este congreso, subrayan el éxito de una versión carolingia–jacobea. Era importante también la forma literaria: una versión latina se consideraba más seria que los versos épicos. Esta difusión, sobre todo en versiones que reunieron el Pseudo–Turpín, los milagros y otras partes, ocurrió casi exclusivamente fuera de la Península Ibérica. Pero, ¿por qué sobre todo en Flandes y en los países nórdicos? El ejemplo de Cataluña y la búsqueda de una legitimación carolingia presentados por Nikolas Jaspert[65] subraya la posición del condado de Barcelona entre Hispania y la Gallia del sur. La división geográfica se expuso claramente también en las aportaciones de la mesa redonda[66]. En el resto de Europa el Pseudo–Turpín tenía éxito suplementario después de la canonización de Carlomagno. En Francia fue fomentado por la «teoría del reditus», y en otras zonas fueron utilizados las tradiciones carolingias para hacer frente a nuevos desarrollos como en el sur de Francia. Más tarde, los contextos literarios divulgaron en Europa la imagen de un Carlomagno ligado al Apóstol y un Apóstol ligado a Carlomagno, imagen que interesó incluso a humanistas del siglo XV como Jerónimo Münzer de Norimberga, presentado aquí por Jeanne Krochalis[67].

La relación recíproca de las dos personas resulta muy clara, si evocamos al final de este congreso dos visiones presentadas en el Pseu-

63 Cf. sobre estos conceptos: MARTIN HEINZELMANN (ed.), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen 1992 (Beihefte der Francia, 24); MARTIN HEINZELMANN (ed.), *L'hagiographie du haut moyen âge en Gaule du Nord. Manuscrits, textes et centres de production*, Stuttgart 2001 (Beihefte der Francia, 52); MONIQUE GOULLET, MARTIN HEINZELMANN (eds.), *La réécriture hagiographique* I (Ostfilderh 2002); KLAUS HERBERS, Kulturtransfer durch Reisende? Schlesische und andere Westeuropa–Reisende im 15. Jahrhundert, en: Dietmar Popp, Robert Suckale (eds.), Die Jagiellonen. Kunst und Kultur einer europäischen Dynastie an der Wende zur Neuzeit, Nürnberg 2002, p. 337–346.

64 Cf. los artículos del volumen *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 24, 2001, p. 201–309: PETER LINEHAN, «Dates and doubts about Don Lucas» (p. 201–217); EMMA FALQUE, «Una edición crítica del Chronicon mundi de Lucas de Tuy» (p. 219–233); JACQUES FONTAINE, «A propos de la Vita sancti Isidori (CPL 1214) ou: comment on récrit l'histoire» (p. 235–248); PATRICK HENRIET, «Sanctissima patria. Points et thèmes communs aux trois œuvres de Lucas de Tuy» (p. 249–277); GEORGES MARTIN, «Dans l'atelier des faussaires: Luc de Tuy, Rodrigue de Tolède, Alphonse X, Sanche IV: trois exemples de manipulations historiques (León–Castille XIIIe siècle)» (p. 279–309); y mi artículo : Le culte de Saint–Jacques et le souvenir carolingien chez Lucas de Tuy (véase nota 18) (en prensa).

65 Cf. su artículo p. 297–315.

66 Cf. los artículos p. 347–381.

67 Cf. su artículo p. 331–344.

do–Turpín: la visión introductoria y la visión sobre la muerte de Carlomagno. Dice al inicio:

> «[...] Carlomagno [...] vió en el cielo un camino de estrellas que empezaba en el mar de Frisia y se extendía [...] hasta Galicia, en donde entonces se ocultaba, desconocido, el cuerpo del Santiago [...]. Y mientras con gran interés pensaba esto, un caballero de apariencia espléndida [...] se le apareció en un sueño [...] diciéndole: [...] Yo soy [...] Santiago Apóstol [...] cuyo cuerpo descansa ignorado en Galicia, todavía vergonzosamente oprimida por los sarracenos. [...] Por lo cual te hago saber que [...] el Señor [...] te ha elegido entre todos para preparar mi camino y liberar mi tierra de manos de los musulmanes, y conseguir por ello una corona de gloria. El camino de estrellas que viste en el cielo significa que desde estas tierra hasta Galicia has de ir con un gran ejército a combatir a las pérfidas gentes paganas, y a liberar mi camino y mi tierra, y a visitar mi basílica y mi sarcófago. Y después de ti irán allí peregrinando todos los pueblos [...]»[68].

Con la cita al *caminus stellarum* los signos para descubrir el sepulcro se presentan en un contexto europeo y se sitúan en una tradición literaria, tal como han destacado Marco Piccat y Robert Plötz[69], que tiene una categoría distinta a las luces vistas por Pelayo.

En cambio, ¿cómo se cuenta la muerte de Carlomagno en uno de los últimos capítulos?

> «Después de un corto tiempo me fué dada a conocer la muerte del rey Carlomagno de esta manera. Estando en Viena cierto día [...] con mis preces ante el altar de la iglesia [...] me di cuenta que ante mí pasaban y se dirigían hacia Lorena innumerables ejércitos de negros soldados. [...] Me fijé en uno que parecía un etíope y seguía a los demás a paso lento [...] y le dije: –¿A dónde vais? –A Aquisgrán —respondió— nos dirigimos a la muerte de Carlomagno, cuya alma deseamos precipitar en el infierno». Y al punto le dije: «Te conjuro en nombre de Nuestro señor Jesucristo a que no te niegues a volver a mí al terminar tu viaje [...]».

68 HERBERS/SANTOS NOIA (eds.), *Liber* (vease nota 19) p. 201, cf. la traducción en A. MORALEJO, C. TORRES, J. FEO (Santiago de Compostela 1951), p. 407–408.
69 Cf. sus artículos p. 217–246 y 247–270.

> Luego al poco tiempo, [...] comenzaron a pasar de vuelta ante mi altar en el mismo orden. Y dije al último [...]: «¿Qué habéis hecho?» Y contestó el demonio: «Un gallego descabezado echó en la balanza tantas y tantas piedras e innumerables vigas de sus basílicas, que las buenas obras pesaron más que los pecados. Y así nos arrebató el alma y la entregó en manos del sumo Rey.»[70]

El gallego descabezado era Santiago ayudando a Carlomagno a conseguir la vida eterna y la santidad.

Enumerando todas las buenas obras de Carlomagno, el autor concluye:

> «Así, pues, creo que ahora participa de la corona de los antedichos mártires, cuyos trabajos sabemos que compartió con ellos. En este ejemplo se da a entender que quien una iglesia construye, se gana el reino de Dios»[71].

Santiago ayudando al alma de Carlomagno, manejando el lado de las obras buenas —un motivo conocido ya antes, pues aparece también en la *vita* II de Enrique II de Bamberga[72]. Las visiones confirman el olor de santidad e invitan así a una canonización[73]. En este contexto, Carlomagno santo se basa en la legitimidad de Santiago

Según la definición citada arriba, los mitos se forman en tiempos de cambio. Efectivamente, el mito común de Santiago y Carlomagno se formó en una época de crisis y de tránsito: la época de influencias europeas y francesas fuertes en Europa la llamada europeización en España, la época de las cruzadas y la época de la reforma eclesiástica. Más concretamente en Compostela, también fue una situación decisiva en la lucha por una posición privilegiada dentro de la jerarquía eclesiástica de la Península. E, incluso, en el imperio alemán se trataba de una época de crisis, es decir la de Federico Barbarroja y su lucha contra Roma. Si contamos las historias del Pseudo–Turpín entre las historias que fundan nuevas tradiciones se podría formular no, sin cierta exageración, lo siguiente:

Sin Carlomagno no existiría un Santiago europeo, pero sin Santiago tampoco existiría un Carlomagno santo.

70 HERBERS/SANTOS NOIA (eds.), *Liber* (vease nota 19) p. 225–226; MORALEJO, TORRES, FEO (véase nota 68) p. 482.
71 HERBERS/SANTOS NOIA (eds.), *Liber* (vease nota 19) p. 226; MORALEJO, TORRES FEO (véase nota 69) p. 484.
72 Cf. arriba nota 44 y 51 con la bibliografía.
73 Cf. nota 58.

Bases históricas y evolución de las traducciones carolingias

CARLOMAGNO Y LA TRADICIÓN ORAL: DE NOTKER BALBULUS A LOS PRIMEROS TEXTOS ÉPICOS[1]

Santiago López Martínez–Moras

Comenzar un trabajo sobre la figura del emperador Carlomagno es tarea difícil, y ha de estar sometida a fuertes restricciones de contenido, si no se quiere emprender una labor titánica que necesitaría años para su realización. Sin embargo, el presente congreso sobre el *Pseudo–Turpín* abre la puerta a una visión esencialmente literaria del emperador, y, en consecuencia, también al proceso de la transmisión oral de sus hazañas, que cristalizan en los cantares de gesta de celebridad universal. Pero aquí, al igual que en la historiografía carolingia, tenemos un problema de partida: del mismo modo que los textos de estos siglos no tienen una imagen única del emperador, ni narran exactamente los mismos acontecimientos a pesar de la influencia de la obra de Eginhardo[2] en todos ellos, tampoco los textos épicos de tradición oral son todos iguales: ni tienen idéntica naturaleza, ni la misma antigüedad, ni el mismo contenido narrativo, ni son todos necesariamente anónimos, como tampoco lo fueron las diversas intenciones políticas de todos ellos, cuando las hubo. Por ello el momento en que se redacta cada texto épico, o incluso cada apunte sobre el emperador, obedece a distintos impulsos o necesidades. En el caso que me ocupa, el de los cantares de gesta en lengua francesa, que limito a los más antiguos a petición expresa de los organizadores del presente congreso —que me han sugerido también el título del trabajo—, esta intencionalidad política se lleva al caso más extremo: los textos de los siglos XI y XII que

1 En el presente trabajo se utilizan las normas para las citas bibliográficas establecidas en el congreso. Sin embargo, y haciendo uso del margen de libertad concedido a los autores, establezco ciertas excepciones para no complicar el sistema: los trabajos integrados en un volumen colectivo están seguidos de la marca *in* que introduce al director o recopilador de dicho volumen. Cuando se trata de dos directores o recopiladores, o la obra tiene dos autores, el nombre del primero aparece según las normas, y en el caso del segundo, el nombre precede al apellido. En caso de que haya más de dos directores o autores, se indicará el apellido y el nombre del primero, y después la expresión *et alii*.Para las sucesivas referencias a un trabajo, repetiré una o varias palabras del título, seguidas de op. cit. o art. cit., según se trate de un libro o de un artículo.

2 Las referencias de Eginhardo proceden de la siguiente edición: Halphen, Louis (ed.), Éginhard, *Vie de Charlemagne*, Paris, 1967 (4ª edición).

se hacen eco de la figura imperial siguiendo una tradición preexistente, son susceptibles de una interpretación en este sentido que legitima, *a contrariis*, a la dinastía capeta, que sucedió a la carolingia en el trono de Francia en el 987, y que, hasta bien entrado el siglo XII, careció de figuras políticas de relevancia que pudiesen hacer una mínima sombra al emperador, sin llegar jamás a eclipsarlo. La cuestión es demasiado compleja para resumirla aquí brevemente, pero diré que, desde sus comienzos, el prestigio político de los capetos estaba absolutamente ensombrecido por la talla de la figura imperial, alimentada por toda una tradición histórica y por la tradición oral —antes incluso de la llegada de los capetos al trono— algunos de cuyos textos trato hoy aquí[3]. De hecho, la *mutatio regni* del año 987, que supuso la sustitución de la dinastía carolingia por la capeta, generó algunos problemas políticos que durante un cierto tiempo tuvieron alguna repercusión. Esto se ve, particularmente, en la redacción de la *Historia Francorum Senonensis*, que hacia 1015 defendía todavía la legitimidad de Carlos de Lorena, tío de Luis V, al trono de Francia[4]. Debo añadir que la defensa de los postulados de los últimos carolingios en esta *Historia* se deben fundamentalmente a la rivalidad de Sens con Reims por el *sacre* de los reyes de Francia, pero nunca supuso un peligro importante para la nueva dinastía, la cual desarrolló un inteligente proceso de asociación del heredero al trono para garantizar su propio sistema de sucesión. Es cierto que su redacción prueba que durante un momento en la historia de Francia la figura del emperador y la dinastía fundada por él constituyeron un problema político, pero esto fue rápidamente solventado por otros pensadores, que, como Adémar de Chabannes, justificaban la *mutatio regni* por el abandono en que los carolingios tenían a la Iglesia[5]. A partir de entonces, la posición de la nueva dinastía nunca fue contestada seriamente. Paradójicamente, los capetos, que ganan la batalla política, pierden la ideológica, porque siguen viviendo a la sombra del recuerdo del emperador. De ahí que, a partir de un cierto momento, y empujados por el peso de la historia, del prestigio político y quizás de la tradición oral, tomen como modelo de reinado y como ejemplo del poder de la monarquía

3 Sobre la figura de Carlomagno en el siglo X, época en que accedieron los Capetos al trono de Francia, vid. Schneidmüller, Bernd, *Karolingische Tradition und Frühes französisches Königtum. Untersuchungen zur Herrschaftslegitimation der Westfränkisch-französischen Monarchie im 10. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1979.

4 Lewis, Andrew W., *Le sang royal. La famille capétienne et l'état. France, Xe-XIVe siècle*, Paris, 1986, 63. Sobre este texto, vid. fundamentalmente, Ehlers, Joachim, «Die Historia Francorum Senonensis und der Aufstieg des Hauses Capet» in *Journal of Medieval History*, 4 (1978), 1-25.

5 Lewis, Andrew W., *Le sang royal*, op. cit., p. 64. La crónica de Adémar de Chabannes cuenta con una edición muy reciente: Bourgain, Pascale-Pascale *et alii* (eds.), *Ademari Cabannensis Chronicon*, Turnhout, 1999. A pesar de tener una enorme influencia de las crónicas carolingias, es sabido que Adémar de Chabannes introduce elementos de su propia cosecha en lo referente a la vida del emperador, e incluso cuestiones que, según Ramón Menéndez Pidal (*La chanson de Roland et la tradition épique des Francs*, Paris, 1960, 271), sólo puede haber conocido a través de la tradición oral, como la pertenencia de Córdoba al Imperio carolingio. Parte de esta obra, que sufrió interpolaciones importantes en el siglo XII, fue incorporada a la *chronique saintongeaise*, del siglo XIII, bajo el título de *Tote l'istoire de France*, con el fin de cubrir los periodos merovingio y carolingio de la historia de Francia.

a la principal figura de la dinastía anterior: se sabe que Hugo y Roberto, los primeros reyes capetos, tomaron explícitamente al emperador como ejemplo de buen gobernante[6], e incluso, a principios del siglo XIII, el *Karolinus* se escribió como un *speculum principis* para que Felipe Augusto tuviese un modelo de gobierno, basado, naturalmente, en Carlomagno[7]. Los ejemplos de esta utilización política llegan hasta mucho más tarde, y tienen múltiples ramificaciones, que llevan incluso hasta la creación de nuevos lazos con la dinastía carolingia por vía matrimonial, como en el caso de Luis VII, casado con Adela de Champaña, descendiente del emperador. A estos gestos se unieron otros mucho más llamativos, como la neutralización, por medio de profecías —pagadas— de signo contrario, de unos fatídicos augurios que predecían la extinción de los capetos en la séptima generación. Los trabajos de Robert Morrissey, de Dominique Boutet y de Martin Gosman[8], sobre todo, que influyen poderosamente en la redacción del presente artículo, dan prueba de esta relación cada vez más compleja entre dinastías en la Francia de este periodo medieval.

A la vista de estos hechos, parece lógico pensar que el cantar de gesta, fruto de la tradición oral y desarrollado en sus formas más complejas a partir del siglo XI, no permaneció ajeno a esta cuestión. Casi todos ellos tienen como soberano a Carlomagno o a su hijo Luis el Piadoso, conforme a lo dicho. Ahora bien, entre los que protagoniza el emperador, podemos diferenciar claramente varios grupos[9]:

a) Aspectos puntuales de las guerras y de la vida del emperador, desarrollados fundamentalmente en cantares de gesta de los siglos XII–XIII. Entre estos textos habría que considerar, obviamente, el *Pseudo–Turpín*, aunque no sea un cantar de gesta, sino un texto en prosa, pero sí entrarían la *Chanson de Roland*, el *Pèlerinage* y, también la parte del *Couronnement Loois* que afecta al emperador, los textos tratados aquí[10].
b) Compilaciones, de fecha variada, en verso y después en prosa, que pretenden construir la biografía imperial.

6 Según indica Joseph Bédier, (*Les légendes épiques*, Paris, t. 4, 1929 (3a edición), 444).
7 Gosman, Martin, « 'Rex Franciae, 'Rex Francorum' : la chanson de geste et la propagande de la royauté » in Dijk, Hans van–Willem Noomen (eds.), *Aspects de l'épopée romane : mentalités, idéologies, intertextualités*, Groningen, 1995, 453.
8 Boutet, Dominique–Armand Strubel, *Littérature, politique et société dans la France du Moyen Age*, Paris, 1979 ; Boutet, Dominique, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, Genève, 1992; Gosman, Martin, « Rex Franciae », art. cit.; Morrissey, Robert, *L'empereur à la barbe fleurie. Charlemagne dans la mythologie et l'histoire de France*, Paris, 1997.
9 Reproduzco este esquema, al que añado algunas notas, de Suard, François, «Charlemagne et l'épopée médiévale» in Buschinger, Danielle–Wolfgang Spiewok, (eds.), *Le héros dans la réalité, dans la légende et dans la littérature médiévale. Der Held in historischer Realität, in der Sage und in der Mittelalterlichen Literatur*, Greifswald, 1996, 122.
10 En el siglo XIV se escribe un texto épico sobre los capetos, llamado, precisamente, *Hugues Capet*, del que existe una edición relativamente reciente: Laborderie, Noëlle (ed.), *Hugues Capet*, Paris, 1997.

c) Adaptaciones extranjeras, a menudo muy importantes para reconstruir elementos épicos hoy perdidos en la lengua original, como en el caso de los textos recopilados en la *Karlamagnús saga*.

Los únicos cantares de gesta que trato aquí, pertenecientes al primer grupo, son los que, a mi juicio, tienen una cierta relevancia desde el punto de vista político o son testimonio de una tradición de una cierta antigüedad, y pertenecen a una cronología temprana dentro del conjunto de los textos épicos franceses.

Pero esto no significa, ni mucho menos, que la tradición oral sobre Carlomagno y sobre sus hazañas haya empezado con ellos. Notker Balbulus, un cronista de finales del siglo IX, también integra elementos orales en su crónica, probablemente más que ningún otro[11]. También conocido como el monje de Saint–Gall, Notker Balbulus es autor de los *Gesta Karoli Magni*, escritos hacia el 883[12]. Por descontado, tiene influencias de la *Vita Karoli* de Eginhardo, como la mayoría de los historiadores de su época, aunque integra también elementos procedentes de los Anales carolingios[13]. A pesar de ello, la orientación que da a su narración no tiene nada que ver con las biografías palatinas; ello está causado por las fuentes orales que maneja, cuya existencia declara de forma explícita, con las que construye una biografía del emperador basada en cuestiones de carácter político, por supuesto, pero en la que también se encuentran anécdotas de su vida personal —éste era el contenido de su tercer libro, hoy perdido—, y por aspectos que probablemente respondan a la inventiva de Notker o de su interlocutor, Adalberto, un antiguo soldado del conde Gerold[14], y de su hijo Werimbert, monje también en Saint–Gall, que habría ilustrado a Notker sobre las relaciones de Carlos con la Iglesia.

La multiplicidad de estas fuentes y la heterogeneidad de las historias transcritas están probablemente en el origen de la redacción atropelladísima de la obra —quizás en parte deliberada, para contrariar el sistema organizado de escritura de Eginhardo—, pero también es posible que en algo hayan influido las circunstancias en que estas anécdotas pasaron a la escritura. De hecho, el monje únicamente se

11 Sobre Notker, vid., sobre todo, Steinen, W. von den, *Notker der Dichter und sein geistige Welt*, Bern, 1948.
12 Haefele, Hans F. (ed.), *Notker der Stammler, Taten Kaiser Karls des Grossen*, Berlin, 1959.
13 Para las relaciones entre Notker y Eginhardo, vid. Reischmann, H. R., *Die Trivialisierung des Karlsbildes der Einhard Vita in Notkers «Gesta Karoli Magni»*, Konstanz, 1984.
14 Muerto en una expedición contra los Ávaros en 799.

decidió a transcribirlas a petición de Carlos el Gordo, el cual, fascinado por la narración —oral— de las aventuras de su antepasado durante una visita a la abadía, ordenó que fuesen puestas por escrito[15]. La existencia de un destinatario único de la obra, depuesto, además, en 887[16], explica su olvido posterior, hasta que, paradójicamente, fue integrada, siglos mas tarde, en diversos manuscritos junto a la *Vita Karoli* y los Anales reales, de tal modo que todos estos escritos llegaron a ser entendidos como visiones distintas, y en cierto modo complementarias, del emperador Carlos[17].

Probablemente la sinceridad del monje de Saint–Gall sobre sus fuentes orales se debe a que en ningún momento pretendió escribir una biografía oficialista como la de Eginhardo, relativamente fiel a los hechos históricos, enemiga de lo anecdótico, y la de mayor difusión hasta que en el siglo XII se escriben los datos pseudobiográficos sobre Carlomagno del falso Turpín[18]. Paradójicamente, a pesar de que muchas de las anécdotas narradas son de tipo ficticio y oral, casi ninguna de ellas tienen relación con los cantares épicos posteriores, excepto una, conservada en el capítulo XVII del libro II: la anécdota del asedio a Pavía, muy relacionado con el tema de *La Chevalerie Ogier le Danois*, en la que el emperador acude con una armadura de hierro y consigue aterrorizar a sus enemigos, el danés Ogier y Didier, el rey de la ciudad[19].

Pero esta pérdida general para la épica de las anécdotas de Notker tiene un valor relativo, porque permanece el aspecto más importante de su obra, la deuda reconocida a una tradición oral. Claro está que no es el único texto que incorpora elementos de esta naturaleza, ni siquiera el que presenta las huellas mas importantes de una tradición épica[20], pero sí es uno de los escasísimos documentos donde este tipo de fuentes es reconocido como un elemento trascendental en la composición de una crónica. Bien es cierto que con la crónica de Notker sólo podemos probar la incorporación de estas fuentes en documentos del área germánica, pero a partir del siglo siguiente tenemos otros escritos, ya en territorio francés, que muestran mas claramente aún la existencia de una tradición de carácter

15 De ahí que exista la idea de que la obra de Notker Balbulus haya sido concebida como un *speculum principis*. Cf. Innes, M., «Memory, Orality and Literacy in an Early Medieval Society» *Past and Present*, 158 (1998), 13.

16 Morrissey, Robert, *L'empereur*, op. cit., 52.

17 Morrissey, Robert, *L'empereur*, op. cit., 52.

18 Sin embargo, a pesar de emplear términos laudatorios extremos hacia el emperador, desconocidos en su biógrafo principal, en ningún momento se advierte, ni en Notker ni en ningún otro autor, atisbo alguno de la imagen de Carlomagno elegido de Dios que será común en cierto grupo de cantares de gesta posteriores, y que no surgirá plenamente hasta el siglo XI. Esta datación es válida para los textos latinos, a pesar de la opinión de Joseph Bédier (*Les légendes*, op. cit., t.4, 441), opinión que puede leerse también en Boutet, Dominique–Armand Strubel, *Littérature*, op. cit., 36, aunque esta posición aparece corregida en Boutet, Dominique, *Charlemagne*, op. cit., 214, basándose en Bender, Karl–Heinz, «La genèse de l'image littéraire de Charlemagne élu de Dieu au XIe siècle», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 31 (1965–66), 35–49, que formuló la teoría en cuestión.

19 Eusebi, Mario (ed.), *La chevalerie Ogier de Danemarche*, Milano, 1963. Sobre el origen de esta anécdota, vid. la posición de Lejeune, Rita, *Recherches sur le thème: la chanson de geste et l'histoire*, Liège, 1948, 84–89, que resume teorías anteriores.

20 Sobre ellos, se consultará fundamentalmente : Bédier, Joseph, *Les légendes*, op. cit., t.4, 437–464 ; Folz, Robert, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Genève, 1973 [Paris, 1950], 1–39 ; Lecoy, Felix, «Le Chronicon Novaliciense et les 'légendes épiques'», *Romania*, 67 (1942–43), 1–52 ; Lejeune, Rita, «Le Poète Saxon et les chants épiques français» *Le Moyen Age*, 67 (1961), 137–147 ; Menéndez Pidal, Ramón, *La Chanson de Roland*, op. cit., 181–380, donde se verá, además, la evolución de las noticias sobre la derrota de 778 en los anales carolingios.

ficticio sobre el emperador y otros guerreros épicos: me estoy refiriendo al Fragmento de La Haya[21].

Este es uno de los pocos textos, junto a la *Nota Emilianense* y un puñado de testimonios más, que atestiguan la existencia de una serie de relatos épicos, de tradición oral, antes de la aparición de los grandes manuscritos del siglo XII. Como se supondrá, este texto constituye uno de los más preciados tesoros de los tradicionalistas, los investigadores que defienden la existencia de una tradición épica antigua como la que estoy perfilando. El *Fragmento* va más allá de las referencias puntuales sobre leyendas épicas que leemos en los cronistas carolingios y postcarolingios, representa una visión distinta de la imagen literaria del emperador, y constituye una prueba, quizás incluso más contundente que el testimonio de Notker, de que la tradición oral aumenta el mito de Carlomagno al integrar elementos de ficción.

Sin embargo, no se trata de un texto en vulgar, sino en latín, y es además un relato prosificado en el que probablemente haya intervenido más de una mano. Redactado en el norte de Francia, en el texto se pretendían integrar ciertos elementos propios de la tradición épica latina —un cruce, por tanto, entre elementos cultos y vulgares—, pero aparecen elementos extraños a dicha tradición: estructuras semejantes a las *laisses* similares, propias de un proceso de recitación oral, la presencia de combates singulares, muy numerosos y poco frecuentes en la épica de siglos anteriores, o la presencia de nombres de morfología extraña a las declinaciones latinas. Está generalmente aceptado que se trata de la prosificación de un texto latino en verso, pero, basándose en estos y otros aspectos, algunos tradicionalistas ven en el origen del proceso un poema en vulgar que sería anterior a esta composición latina prosificada en el fragmento, teoría que constituye la base de mi argumentación[22]. Por este mismo motivo, es necesario indicar que en su día el *Fragmento de La Haya* fue despreciado como documento de valor para la datación de los textos épicos franceses por el principal teórico individualista, Joseph Bédier, que lo retrasó a la mitad del siglo XI, una fecha muy próxima a la aparición de los primeros textos épicos escritos[23]. Pero otros

21 Sobre el Fragmento de La Haya, vid. Aebischer, Paul, «Le Fragment de La Haye. Les problèmes qu'il pose et les enseignements qu'il donne», *Zeitschrift für Romänische Philologie*, 73 (1957), 20–37 ; Burger, André, «Quelques remarques sur le Fragment de La Haye», *Vox Romanica*, 27 (1968), 19–26 ; Clara Tibau, Josep, «La révolte d'Aissó en Catalogne et son reflet dans les chansons de geste» in Bennett, Philip E. *et alii* (eds.), *Charlemagne in the North : proceedings of the twelfth International Conference of the Société Rencevals (Edinburgh, 4–11 august 1991)*, Edinburgh, 1993, 417–422 ; Menéndez Pidal, Ramón, *La Chanson de Roland*, op. cit., 372–376.

22 Fassò, Andrea, «La «chanson de geste» in Manzini, Mario (dir.), *La letteratura francese medievale*, Bologna, 1997, 76.

23 Bédier, Joseph, *Les légendes*, op. cit., t. I (1926, 3ª edición), 186.

investigaciones establecen criterios muy diferentes: la versión conservada dataría, como muy tarde, de 1030, y quizás, siendo menos conservador, se le pueda atribuir la fecha de 980[24]. Evidentemente, ambas posiciones remiten a la versión conservada, lo que situaría algo antes del año 1000, según la postura más moderada, la fecha en la que se formó la probable versión francesa antigua que constituiría la fuente inicial de todo el proceso[25].

Al margen de los problemas de datación, hoy relativamente disipados, el mayor interés del texto, en este caso, reside sobre todo en su contenido, y en la forma en que el emperador aparece mencionado. En el *Fragmento* se narra el asedio de una ciudad, probablemente Gerona[26], por parte del emperador Carlos y de varios guerreros que en los cantares de gesta posteriores formarán parte del ciclo de Guillermo. En la ciudad se halla Borel, personaje citado como sarraceno en varios cantares de gesta precisamente de este ciclo, y que podría tener un cierto antecedente histórico. Esta primera circunstancia sugiere, a juicio de muchos, que ya en esta época existían al menos los rudimentos de lo que en los siglos venideros será el ciclo de Guillermo de Orange. Paradójicamente, ni Guillaume, el personaje más importante del ciclo, ni su padre Aymeri aparecen en el texto, aunque probablemente sí apareciesen en la parte que hoy no se conserva.

Sin embargo, lo que aquí verdaderamente nos importa no son tanto los nombres y la distribución de los pares como la imagen y el papel del emperador en este primitivo texto: la figura de Carlomagno, limitada al capítulo XVII del texto, aparece en circunstancias nuevas con respecto a la historiografía de estos siglos, unido en igualdad de condiciones al resto de los personajes en el asedio de la ciudad. Como es lógico, el estado fragmentario del texto nos impide generalizar nuestras conclusiones, con lo que no es posible determinar si el emperador, que parece tener un protagonismo limitado, actúa como un soberano absoluto o como un simple *primus inter pares* en lo que debió ser el conjunto del texto. Esta última función es la que parece sugerir el documento conservado, que lo relega al

24 Samaran, Ch. «Sur la date du fragment de La Haye. Notes paléographiques» *Romania*, 58 (1932), 190–205; Menéndez Pidal, Ramón, *La Chanson de Roland*, op. cit., 373 ; mucho más reciente, Fassò, Andrea, «La 'chanson de geste'», art,. cit., 76.

25 Emden, Wolfgang van, «I luoghi di produzione delle chansons de geste» in Boitani, Piero et alii (dirs.), *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il medioevo volgare. Vol. 1, La produzione del testo*, Roma, 2001, t. 2, 182. Aunque probablemente «la leggenda era nota a metà del secolo X» (Fassò, Andrea, «La chanson», art. cit., 76).

26 André de Mandach plantea la hipótesis de Arles: «Le 'fragment de La Haye' et le site des 'Campi Strigilis'» in Tyssens, Madeleine–Claude Thiry (eds), *Charlemagne et l'épopée romane. Actes du VIIe congrès de la Société Rencesvals (Liège, 28 août–4 septembre 1976)*, Paris, 1978, t. 2, 624.

27 Vid. Boutet, Dominique, *Charlemagne*, op. cit., 215-216.
28 Texto en Riquer, Martín de, *Les chansons de geste françaises*, Paris, 1968 (2ª edición), 328.
29 Bender, Karl-Heinz, «L'image littéraire», art. cit.

papel de general de los ejércitos, aunque ni siquiera esto aparece de forma demasiado clara. Podemos observar, sin embargo, un detalle que sí diferencia a Carlos de los demás: es el único personaje de todo el texto que invoca a la divinidad en pleno combate, procedimiento frecuente en los cantares posteriores ante la inutilidad de un asedio difícil[27]:

> *At econtra magis continet se Carolus inperator ut fortis, fixus pietati Tonantis, quam semper sciebat presentem largamque, instigatque ardentes manus amori bellorum, nec cogit formido sequi tam validum regem, sed cogit mens precedere. Semperque tollit lumina ad sidera, soluta mananti rore lacrimarum, humectatque genas: ne tripudiet gens ofensa superno regi palma, receptetque superba spolia*[28].

Aunque no se dice nada acerca de la posible intervención divina esta circunstancia nos permite adelantar que en el momento en que se redacta este texto, quizás existía ya, dentro de las leyendas épicas antiguas, una imagen de Carlomagno que lo relacionaba en cierto modo con la divinidad, sobre todo en determinados contextos, aspecto que desarrollará, con mucho más éxito y complejidad, la *Chanson de Roland*. Esta era una cuestión más bien inexistente en la tradición historiográfica y analítica de los siglos anteriores, donde lo más atrevido que leemos son imágenes de Carlos semejantes a las de un dios, hechos *casi* milagrosos en su beneficio, o, simplemente, un papel extraordinario como protector de la Iglesia, pero no como santo canonizado por ella. De hecho, esta imagen de elegido de Dios en la literatura latina no aparecerá claramente hasta el siglo XI, según afirmó, hace ya tiempo, K. H. Bender, que cita ciertos aspectos de la *Crónica novalicense* y de otros textos[29]. Sin embargo, nada impide pensar que la tradición oral expresada en vulgar hubiese sido diferente, sobre todo si existen tradiciones, fundamentalmente en el área germánica, relativas al carácter sagrado de la realeza, que pudieron haber fascinado sin dificultad a los espíritus más simples. Admito, sin embargo, que nada de esto es deducible a partir de los datos obje-

tivos contenidos en el *Fragmento*, que no obstante demuestra que la tradición oral, como mínimo, reproduce una cierta relación de Carlomagno con Dios, y es lógico pensar que no lo hace en los mismos términos que la historiografía carolingia por las razones apuntadas arriba. Por esto pienso que, en cierto modo, quizás la *Chanson de Roland*, que desarrolla este aspecto en el contexto de la cruzada, haya tenido, también en este punto, una cierta influencia de relatos anteriores no conservados en los textos escritos. Tengamos en cuenta que, antes de la aparición de los cantares de gesta conservados en manuscritos, la historia del Carlomagno épico en lengua romance se construye a través de anotaciones puntuales, pero también a través de sugerentes silencios.

Ahora bien, cuando hablo de *Chanson de Roland* me refiero, claro está, al manuscrito de Oxford, pero también existen otras huellas previas a esta versión, que ofrecen también datos interesantes. Me centraré sólo en uno de los textos que más repercusión ha tenido en el estudio sobre el origen de los cantares épicos: la llamada *Nota Emilianense*, un documento castellano anterior en algunos años al manuscrito firmado por Turoldo[30].

Es cierto que en este testimonio épico los elementos ficticios aparecen claramente vinculados a elementos muy dependientes de datos tomados de la historiografía carolingia, pero también lo es que representa un estado del cantar de gesta muy próximo, al menos cronológicamente, a la primera versión conservada de la *Chanson de Roland*[31]. Veamos el texto en primer lugar:

> *In era dcccxvi uenit Carlus rex ad Caesaraugusta. In his diebus habuit duodecim neptis, unusquisque habebat tria milia equitum cum loricis suis, nomina ex his Rodlane, Bertlane, Oggero spata curta, Ghiggelmo alcorbitanas, Olibero et episcopo domini Torpini. Et unusquisque singulos menses serbiebat ad regem cum scolicis suis. Contigit ut regem cum suis ostis pausabit in Cesaraugusta; post aliquantulum temporis suis dederunt consilium ut munera acciperet multa, ne a ffamis periret exercitum, sed a propriam rediret, quod fac-*

30 El principal análisis sobre la cuestión se encuentra en Menéndez Pidal, Ramón, *La chanson de Roland*, op. cit., 384–447. Cabe citar también el extenso trabajo, más actual, de Seringe, Philippe, «Pour une relecture de la *Nota Emilianense*» in Baumgartner, Emmanuelle et alii (dirs.), *La chanson de geste et le mythe carolingien. Mélanges René Louis*, Saint-Père-sous-Vézelay, 1982, t. 1, 389–415.

31 Con la posible excepción del episodio de Baligant, probablemente incorporado después al texto de la *Chanson*. Cf. Fassò, Andrea, «La chanson de geste», art. cit., 71.

tum est. Deinde placuit ad regem pro salutem hominum exercituum ut Rodlane belligerator fortis cum suis posterum ueniret. At ubi exercitum portum de Sicera transiret in Rozaballes a gentibus sarrazenorum fuit Rodlane occiso[32].

Este texto, escrito hacia 1065–70, revela datos significativos sobre la expedición de Carlomagno a España, pero relativos casi todos ellos a una versión legendaria, no a una versión histórica. Los nombres, alguno de los cuales pertenece al ciclo de Guillermo, están escritos en su forma castellana, lo que implica la existencia de una versión en esta lengua que habría circulado de forma oral y que habría sido traducida posteriormente al latín. El texto rolandiano por lo tanto, era conocido fuera de Francia a mediados del siglo XI Entre paréntesis: el paso de este texto a España habría tenido una trascendencia mayor de la que pensamos: se ha sugerido que la forma castellana de esta *Chanson de Roland* habría reproducido la estructura de los cantares de la gesta francesa, más desarrollada que el sistema de composición de los primeros textos épicos autóctonos españoles, que se habrían manifestado a través de fórmulas más simples[33]. La consecuencia de la introducción de esta materia de Francia, y por tanto, de esta *Chanson de Roland*, habría sido la desaparición, en la práctica, de una épica nacional de España con elementos propios, semejantes a los de los textos que ya existían antes de la entrada de la materia rolandiana aquí. Por descontado, esto propiciaría la creación posterior de motivos y personajes de tono marcadamente antifrancés, como movimiento de reacción[34].

Dejando aparte esta posibilidad, que aumentaría considerablemente la importancia de la huella emilianense conservada, observamos ante todo, como ya he indicado, una alteración significativa de los datos que nos proporciona la historiografía carolingia, no siempre demasiado clara en lo que se refiere a las particularidades del desastre. Sin embargo, hay varios elementos que llaman poderosamente la atención: el primero de ellos, que existe una diferencia de orden cualitativo entre la información proporcionada por la primera línea, la única que hace referencia a la datación de la batalla según la era hispá-

32 Cito por Riquer, M. de, *Les chansons de geste*, op. cit., 71.

33 Meneghetti, Mª Luisa, «Almanzor, Çorraquín Sancho e i primi passi dell'epica castigliana» *Medioevo romanzo*, 12 (1998), 313–325.

34 Meneghetti, Mª Luisa, «Almanzor», art. cit., 323.

nica, y la que ofrece el resto del texto, lo que demuestra que son dos las fuentes de la *Nota*: por un lado el relato de ficción, y, por otro, la fuente historiográfica, que está limitada a esta breve anotación inicial[35]. La prueba de que la tradición historiográfica carolingia era conocida fuera de las fronteras del antiguo imperio no tiene nada de relevante, y el autor culto —recordemos que el documento está escrito en latín— de la *Nota* podría haber tenido acceso a ella con suma facilidad. Sí es relevante, sin embargo, su utilización para señalar la datación de los hechos en un texto épico, pero esto se explica fácilmente por la escasa fiabilidad de los datos cronológicos proporcionados por la tradición épica, que habría justificado el recurso a una fuente historiográfica sin contenido narrativo de ninguna clase.

35 La fuente historiográfica consultada habrían sido unos anales breves, que no incluían muchos más detalles aparte de la datación. Cf. Menéndez Pidal, Ramón, *La Chanson de Roland*, 394–95.

Por su parte, los datos de la ficción literaria presentan algunos errores, como la omisión de gran parte de los barones carolingios —designados aquí como sobrinos—, aunque esto puede deberse simplemente a un error de lectura del original o a un fallo de memoria. Más importantes son otras ausencias, como el episodio de Baligant, probablemente inexistente en la época en que se redactó la *Nota Emilianense*. Está claro que, al ser ésta una huella anterior al manuscrito del XII, no podemos pretender que enuncie exactamente los mismos datos que la versión oxoniense, más moderna y mucho más desarrollada desde el punto de vista narrativo: no olvidemos que la *Nota Emilianense* es, a fin de cuentas, un simple texto con un resumen de una de las múltiples versiones de la *Chanson de Roland* que debían circular en ese momento. Pero retengamos la hipótesis de que, al menos en algunos puntos, la versión de la *Nota* podía representar un estado importante del cantar de gesta rolandiano, cuya versión final veremos enseguida, y que incluiría, necesariamente, la muerte de Roldán en Roncesvalles, mencionada por la *Nota*, pero probablemente no incluía el episodio de Baligant. Podría quizás suponerse que ya en cierto modo Carlomagno aparecía como elegido de Dios, según lo que he formulado a propósito del Fragmento de La Haya, aunque este extremo sólo podremos comprobarlo en la versión de Turoldo: la *Nota Emilianense* no nos proporciona una información clara al respecto.

Disponemos, además, de otras referencias, posteriores cronológicamente a este texto, que nos hablan de la difusión de la *Chanson de Roland*, en algunos casos también fuera del territorio francés, pero se trata de huellas aisladas en su mayor parte, sin noticias fehacientes acerca del contenido exacto de las diferentes versiones del texto referidas en estos testimonios[36]. Pero el texto rolandiano por antonomasia, al que por fin llegamos, es el manuscrito de Oxford, el primer testimonio completo del cantar de gesta, que, paradójicamente, en el fondo no es más que la plasmación por escrito de una de las múltiples versiones orales que existen del texto en el territorio europeo[37].

La imagen de un Carlomagno elegido de Dios, presente en la literatura latina desde el siglo XI, y quizás anterior en la tradición épica oral, aun siendo la mayor novedad sobre el emperador que presenta la *Chanson de Roland*, iguala en importancia a la dimensión política del soberano, que es la que constantemente nos proporciona el cantar, en el que vemos una imagen de emperador universal y conquistador muy cercana al posicionamiento ideológico de Eginhardo: *Charles li reis, nostre emperere magnes/Set ainz tous pleins ad estet en Espaigne* (v. 1). Esta visión de un Carlomagno omnipotente, aunque incontestable en el cantar, tiene también sus fisuras de importancia, que causan la tragedia de Roncesvalles, pero que proporcionan al tiempo la grandeza del texto: la situación que se desarrolla en el consejo de barones para responder a la oferta de Marsile, rey sarraceno de Zaragoza, de declararse vasallo imperial para forzar la salida de España del ejército franco (vv. 122–156), muestra los límites del ejercicio del poder, porque Carlomagno depende, para bien o para mal, de la decisión de los barones de su entorno, que opinan libremente sobre la conveniencia de aceptar los términos de la rendición. Esta situación de dependencia del consejo de nobles, que en Hincmar de Reims era la clave del ideal del poder político[38], en la *Chanson de Roland* es el origen del desastre, ya que la discusión entre Roldán y Ganelón, con violentas acusaciones por ambas partes, provoca la traición de éste último, que conspira para causar el mayor de los males posibles: la derrota del ejército franco en el desfiladero navarro[39].

36 El lector encontrará una interesante recopilación de estas huellas anteriores a Oxford en Riquer, Isabel de (trad.), *Cantar de Roldán*, Madrid, 1999, 14–18.

37 La edición que manejo es la de Gérard Moignet (Paris, 1985 (3ª edición). Es difícil ofrecer una bibliografía sucinta sobre la *Chanson de Roland*, dada la enorme cantidad de estudios publicados. Las que siguen son apenas unas referencias de tipo general que no suponen, ni mucho menos, una lista exhaustiva: Aebischer, Paul, *Préhistoire et protohistoire du Roland d'Oxford*, Bern, 1972; Bédier, Joseph, *Commentaires sur la Chanson de Roland*, Paris, 1927; Burger, André, *Turold, poète de la fidélité*, Genève, 1977; Hecht, Michael, *La Chanson de Turold. Essai de déchiffrement de la Chanson de Roland*, Paris, 1988 ; Horrent, Jules, *La Chanson de Roland dans les littératures française et espagnole au Moyen Age*, Paris, 1951 ; Le Gentil, Pierre, *La Chanson de Roland*, Paris, 1967 ; Menéndez Pidal Ramón, *La Chanson de Roland*, op. cit. ; Mickel, Emmanuel J., *Ganelon, treason and the Chanson de Roland*, Philadelphia, 1989 ; Vallcorba, Jaume, *Lectura de la Chanson de Roland*, Barcelona, 1989.

38 Morrissey, Robert, *L'empereur*, op. cit., 65–69. Los doce pares de Carlomagno no están inspirados en los pares de Francia, que aparecen hacia 1180, y que constituyen un organismo de derecho constitucional, aunque probablemente inspirado, éste sí, en la tradición épica. Cf. Köhler, Erich, «Conseil des barons» y «Jugement des barons». Fatalidad épica y derecho feudal en el Cantar de Roldán» in Cirlot, Victoria (ed.), *Epopeya e historia*, Barcelona, 1985, 90 y 109, n. 27.

39 Sobre Ganelón, vid. Brook, Leslie C., «La traîtrise et la vengeance: Ganelon dans les versions rimées de la *Chanson de Roland*», *Actes du XIe Congrès de la Société Rencesvals, (Barcelona, 22–27 de agosto de 1988)*, t. 1 (*Boletín de la Real Acad. de Buenas Letras de Barcelona*, 21, 1990), 87–101 ; Cramer-Vos, Marianne, «Ganelon's mortal rage», *Olifant*, 2 (1977), 15–26; Mickel, Emmanuel J., *Ganelon*, op. cit.; Ruggieri, Ruggiero M., *Il processo di Gano nella «Chanson de Roland»*, Firenze, 1936.

Se puede ver en esta dependencia del consejo de barones un reflejo de la realidad política bajo los primeros capetos, por lo general bastante débiles a lo largo del siglo XI. Pero también es cierto que esta forma de proceder se mantiene en otras partes del texto con un sentido más positivo para la autoridad real; hablo del duelo judicial para demostrar la culpabilidad de Ganelón, donde ninguno de los nobles quiere defender la causa imperial en el juicio de Dios, excepto Tierri, un guerrero que finalmente defiende al emperador y triunfa sobre Pinabel, valedor y pariente del traidor (vv. 3705–3946). Es posible interpretar, incluso, que el emperador se mantiene en silencio en el momento en que hablan los nobles porque le interesa que ciertos acontecimientos se produzcan, pero esto no disminuye la importancia del peso de los barones en la toma de ciertas decisiones políticas trascendentales. Por otro lado, no parece que esta posición de debilidad y de dependencia del concurso de los nobles esté reñida con los signos externos del poder absoluto y el reconocimiento unánime del poder de Carlos, al que se describe incluso en términos casi míticos.

Existen, al lado de ésta, otras imágenes muy distintas del emperador, aunque no todas tienen el mismo significado: por ejemplo, el Carlomagno angustiado por los sueños premonitorios que le advierten de ciertos acontecimientos por venir, tiene, a mi entender, una relevancia mucho menor que su papel en los consejos, porque depende directamente de episodios aislados en el relato —los sueños—, más bien dirigidos al lector, y sin influencia real en el argumento del cantar[40]. Son, desde luego, elementos de origen sobrenatural, pero no forman parte de la imagen de Carlomagno elegido de Dios, porque no se producen a petición del emperador[41]. Además, tienen antecedentes en la tradición latina relativa al soberano[42], lo cual elimina toda posible originalidad. Y, por último, su aislamiento es tan grande con respecto al resto del texto, que incluso el emperador incurre en comportamientos incomprensibles tras la recepción de los mensajes divinos, y que tienden a que se cumpla inexorablemente lo anunciado en las imágenes oníricas.

40 Sobre los cuatro sueños del emperador, y, en general, sobre el sueño en el cantar de gesta, sigue siendo de interés un estudio ya clásico sobre la cuestión: Braet, Herman, *Le songe dans la chanson de geste*, Gant, 1973. También, del mismo autor, «Le *brohun* dans la Chanson de Roland», *Zeitschrift für Romänische Philologie*, 89 (1973), 97–102 y «Fonction et importance du songe dans la chanson de geste», *Le Moyen Age*, 77 (1971), 405–415 ; Owen, D. D. R., «Charlemagne's dreams, Baligant and Turoldus», *Zeitschrift für romanische Philologie*, 87 (1971), 197–208; Ruiz Doménec, J. E., «Los sueños de Carlomagno: una interpretación», *Actes du XIe Congrès de la Société Rencesvals*, op. cit., t. 2 (*Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 22), 207–17.

41 Recordemos que esta imagen se basa en la realización de milagros a petición de Carlomagno.

42 Bender, Karl-Heinz, «L'image», art. cit., 37.

Otra cosa son los milagros propiamente dichos, que Dios realiza en beneficio de Carlomagno. Uno de ellos es el milagro de la detención del sol, de origen bíblico, cuyos antecedentes se han querido ver en los Anales de Aniano[43], y que parece la condición indispensable para derrotar a los restos del ejército de Marsile junto al Ebro:

Ais li un angle ki od lui soelt parler,
Isnelement si li ad comandet :
«Charle, chevalche, car tei ne falt clartet !
La flur de France as perdut, ço set Deus
Venger te poez de la gente criminel.»
A icel mot est l'emperere muntet. AOI.
Pur Karlemagne fist Deus vertuz mult granz,
Car li soleilz est remés en estant.
Paien s'en fuient, ben les chalcent Franc.
El Val Tenebrus la les vunt ateignant,
Vers Sarraguce les enchalcent ferant,
A colps pleners les en vunt ociant,
Tolent lur veies e les chemins plus granz.
(vv. 2452–64)

Esta manifestación sobrenatural está doblemente marcada por la realización del propio milagro y por su anuncio por parte del ángel. Sin que esto tenga demasiada relevancia, tengo que admitir que la doble marca sobrenatural, muy semejante en su estructura a la que presentan los sueños premonitorios, sirve para perfilar más todavía las condiciones en que se desarrollan las relaciones de Dios con el emperador. A pesar de esto, no se plantea en ningún momento una relación de carácter vasallático entre uno y otro, y los milagros, en este cantar y en la mayoría de los textos épicos, nunca se producen en beneficio de Carlomagno como individuo, sino como jefe del pueblo de los Francos, aunque en mi opinión todas estas limitaciones no nublan la relación de privilegio de Carlomagno con Dios.

Lo mismo sucede con los elementos sobrenaturales contenidos en el episodio de Baligant[44], aunque hay que tener en cuenta que dicho episodio puede haber sido creado en fecha más avanzada que el resto del

43 Vid. Menéndez Pidal, Ramón, *La chanson de Roland*, op. cit. 305–311. Bender, dice, sin embargo, que es muy posible que tal milagro sea en realidad, en dichos anales, un fenómeno meteorológico («L'image littéraire» art. cit., 39). Véase una interpretación de este milagro de la *Chanson de Roland* en Cramer–Vos, Marianne, «L'épisode de l'arrêt du soleil dans la 'Chanson de Roland'–Christus oriens!» *Actes du XIe Congrès*, op. cit, t. 1, 173–83. Dejamos de lado los fenómenos apocalípticos que se ven en Francia como anuncio de la muerte inminente de Roldán y de los pares en Roncesvalles (vv. 1423–37), así como la escena de la aparición de los ángeles para recoger el guante de Roldán (vv. 2375–96), porque no afectan directamente al emperador.

44 Baligant es el emir de Babilonia, señor de Marsile, que acude en su ayuda para impedir la derrota de los sarracenos.

texto. La razón de su creación estaría en la necesidad de vengar la muerte de Roldán y de los veinte mil hombres de la retaguardia, pero quizás también se creó para destacar aún más la figura del emperador, porque, muerto Roldán, Carlomagno pasa a ser necesariamente el protagonista absoluto del cantar, cualquiera que sea su contenido. No es menos cierto, sin embargo, que no se advierten elementos discordantes entre una parte y otra, y que los elementos sobrenaturales del episodio de Baligant, reproducen, con bastante exactitud, las condiciones en las que aparecen los demás. Ahora bien, cualitativamente son de menor importancia que los anteriores, y se centran, sobre todo, en dos breves apariciones angélicas, una durante el combate singular entre el emperador y Baligant (vv. 3610–11), y otra, semejante a un sueño premonitorio, que tiene lugar en Aquisgrán, y que sirve para avisar al emperador de la necesidad de acudir en ayuda del rey Vivien de Imphe (vv. 3393–4000). En contrapartida, en esta segunda parte la figura política de Carlos se agiganta, y se transforma en el caudillo de ejércitos que desata su cólera contra el enemigo. Un enemigo, Baligant, que desde el punto de vista narrativo está construido sobre el modelo del emperador, y que está tan dotado de connotaciones negativas como Carlomagno de connotaciones positivas, incluso en el plano de la simbología religiosa[45].

Llega la hora de las interpretaciones: está claro que existe una cierta evolución en la *Chanson* en lo que respecta a la figura del emperador, que alcanza su apoteosis final en el episodio de Baligant, y que cubre esencialmente el plano político, el cual, junto al religioso, configura la ideología del texto. Esta evolución muestra en términos generales a un Carlomagno mucho más fuerte en la segunda parte que en la primera. Y esto probablemente se debe a que en el momento en que se creó el episodio de Baligant, si es que es independiente del resto, aunque el mensaje ideológico dependiese fundamentalmente del contexto de cruzada, tanto en Oriente como en España, también pudo haber influido la necesidad de utilizarlo en favor de los capetos, para fortalecer la imagen real. Quizá debamos entender en el mismo sentido la identidad entre reino e Imperio, que ya he apuntado antes, o la obsesión por la cuestión nacional —francesa, por

45 Cramer-Vos, Marianne, «Aspects demoniaques de quelques protagonistes rolandiens» in: Tyssens, Madeleine-Claude Thiry (eds), *Charlemagne et l'épopée romane*, op. cit., t. 2, 577–594.

supuesto. La anomalía que representa el episodio de Baligant quizás —y sólo quizás— podría encontrar su razón de ser en esta labor propagandística, que hace olvidar al soberano expuesto a la inestabilidad de intrigas internas que nos presenta la primera parte.

Keller y Dufournet[46], que defienden esta labor propagandística a favor de los capetos, suponen que la *Chanson de Roland* en su versión oxoniense nació bien entrado el siglo XII, aunque sus postulados parecen erróneos, fundamentalmente por razones de datación del manuscrito, que sería algo anterior a esta fecha[47]. Pero esto significa que la labor de propaganda habría comenzado antes de lo que pensaban estos investigadores, y seguiría desarrollándose a lo largo de los siglos siguientes, como lo prueban los demás testimonios manuscritos de la *Chanson*.

Pero sí nació en pleno siglo XII el *Pseudo–Turpín*, el otro gran texto rolandiano de la tradición épica[48]. No ignoro que esta crónica latina ni es un cantar de gesta ni está escrita en francés, pero siendo éste el tema del presente congreso, se me perdonará que esboce algunas líneas sobre la visión de Carlomagno que se lee en esta crónica[49].

Este texto, al igual que la *Chanson de Roland*, está inspirado en la cruzada de España, orientada aquí, al menos en su plan inicial, a la liberación del Camino de Santiago. Como el cantar francés, también presenta dos partes claramente diferenciadas, o mejor dicho tres: la primera liberación del Camino, desarrollada en los cinco primeros capítulos, la segunda expedición, contra Agolant, y que ocupa la mayor parte del texto, y la tercera y última parte, una versión de la *Chanson de Roland* con bastantes diferencias con respecto a Oxford. En estas condiciones, no parece que la crónica latina incluya una visión del emperador Carlos, del Imperio y del reino de Francia muy diferente de la que podemos leer en el principal texto rolandiano. Y de hecho esto es así en líneas generales, salvo en aquellos puntos —numerosísimos— que afectan a la originalidad del texto latino. Para empezar, y a diferencia de la *Chanson de Roland*, Carlomagno es protagonista absoluto de todo el texto, excepto en algunos capítulos de la parte final, y, desde luego, en la versión sobre la batalla de

46 Keller, Hans–Erich, «La chanson de Roland : Poème de propagande pour le royaume capétien du milieu du XIIe siècle», *Autour de Roland. Recherches sur la chanson de geste*, Paris, 1989, 77–93. Una primera versión de este artículo apareció en *Travaux de Linguistique et de Littérature*, 14/1 (1976), 229–241. Las ideas de Dufournet, que se apoyan en el trabajo de Keller, aparecen formuladas, sobre todo, en la introducción a su edición de la *Chanson de Roland*, Paris, 1993.

47 Vid. Segre, Cesare, «Comment présenter la Chanson de Roland à l'université ? » *Revue de Linguistique Romane*, 60 (1996), 8.

48 Hämel, Adalbert–André de Mandach (eds.), *Der Pseudo–Turpin von Compostela*, München, 1965.

49 Las líneas que siguen están tomadas en su mayor parte de mi libro *Épica y Camino de Santiago. En torno al Pseudo–Turpín*, que se halla actualmente en prensa.

Roncesvalles. Pero su protagonismo se establece en unos términos muy diferentes a los que leemos en la mayoría de los cantares de gesta, aunque no mantiene una coherencia clara en todo el texto: un protagonismo personal en los cinco primeros capítulos de la primera parte, y un protagonismo como *rex francorum et imperator* en la segunda, con excepciones importantísimas que veremos enseguida. Esta divergencia de criterios viene dada por los intereses de los autores de cada una de las dos expediciones[50], que perseguían fines distintos: el primero, rematar en pocos capítulos una conquista del Camino de Santiago impuesta como mandato apostólico, y el segundo, desarrollar una conquista siguiendo modelos épicos, y más volcada, por tanto, hacia la propaganda de cruzada.

Pero tampoco existe una unidad monolítica en cada uno de estos bloques. El primer autor retoma estos esquemas de soberano que cumple los designios apostólicos y los lleva hasta el extremo: Carlomagno, en estos cinco primeros capítulos, aparece más como individuo que actúa solo que como jefe de un ejército que conquista el Camino a sangre y fuego. De hecho, la toma de Pamplona, el único episodio bélico de importancia en esta parte, se produce por un milagro solicitado por el propio emperador, que soluciona un asedio largo e inútil[51]. La liberación del Camino, que en realidad es la construcción del mismo, desemboca en la única consecuencia lógica: Carlomagno, fundador de abadías en la historia, también funda aquí una primitiva abadía en Santiago de Compostela, y la colma de honores, aunque menos que el Carlomagno de la segunda parte, además de fundar otras en diversos lugares del Camino en Francia. Este *happy end* del capítulo V, viene precedido, sin embargo, de una profecía sobre una estatua gigantesca en Cádiz[52] que revela que la definitiva conquista de España la llevará a cabo un rey de Francia distinto de Carlomagno:

> *Quae scilicet clavis, ut ipsi Sarraceni aiunt, a manu eius cadet anno quo rex futurus in Gallia natus fuerit, qui totam terram Yspanicam christianis legibus in novissimis temporibus subiugaverit. Mox ut viderint clavem lapsam, gazis suis in terra repositis, omnes fugient.* (*PT*, IIII, 194–198).

50 Como se ve, defiendo la idea de dos autores distintos para las principales partes del *Pseudo-Turpin*, siguiendo parcialmente los postulados planteados por Gaston Paris en su *De Pseudo Turpino*, Paris, 1860.

51 *PT*, I, 85–92. En todas las referencias, designaré al *Pseudo-Turpin* como *PT*. Las cifras en números romanos remiten a los capítulos según la edición citada, y las cifras árabes a las líneas del texto.

52 La estatua, en cuyo vientre hay una legión de diablos, tiene una llave en la mano derecha que dejará caer cuando España deje de pertenecer a los musulmanes.

53 *PT*, III, 161-169
54 Sobre esta cuestión, cf. López Alsina, Fernando, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, 110.
55 Morrissey, Robert, *L'empereur*, op. cit., 82.
56 El capítulo VI presenta ya a Milón de Anglers, padre de Roldán (*PT*, VI, 223).

Pero esta referencia a un futuro soberano francés no es la única que leemos a propósito de otros monarcas. La conquista carolingia de España se enmarca en un proceso cíclico que implica a varios reyes y emperadores de la *Francia occidentalis* y de la *Francia orientalis*, anteriores y posteriores al Carlomagno histórico[53]. Esta sucesión de monarcas, la intervención divina y apostólica en beneficio del emperador, y la necesidad de que un rey de Francia futuro conquiste definitivamente el Camino de Santiago, implican una visión universal del Imperio que afecta necesariamente a la monarquía francesa de este período, a la que se considera heredera de Carlomagno, al menos en lo que afecta a su función guerrera. Como vemos, la primera parte no está exenta del mensaje de cruzada, pero, en el fondo, el primer autor utiliza a Carlomagno con otro fin: el de construir una alternativa a la teoría tradicional que presenta a Teodomiro, obispo de Iria Flavia, como el verdadero descubridor de la tumba apostólica[54]. Así, Carlomagno asume una función fundadora que se combina sabiamente con la función del *sacerdotium* y la penitencia personal[55], y que, deliberadamente, va en detrimento de una función guerrera que no interesa demasiado en estos capítulos. Ésta última es, precisamente, la que se refleja sobre todo en ese fin abierto que explotará con suma habilidad el autor de la segunda parte.

En este punto cambia la visión sobre el emperador. Los milagros, algunos de ellos repetidos en varios capítulos, se producen ya sólo por voluntad de Dios, y no del apóstol, y todos ellos tienen relación con batallas que, efectivamente, tienen lugar, y no con asedios en los que no veíamos combate real alguno, como en la primera parte. El Carlomagno solitario, que conseguía dominar España con su sola acción, deja paso a un nuevo emperador que sostiene batallas en campo abierto, y donde los jefes de su ejército tienen un cierto protagonismo[56]. Pero tampoco aquí hay una imagen imperial única y coherente, y esto se produce en parte a causa de la existencia de ciertas interpolaciones que alteran considerablemente el curso de la narración. La guerra contra Agolant, sostenida en España primero, y en Francia después, contiene los pasajes de mayor dificultad,

cuyas incoherencias pueden percibirse con una simple lectura: el texto nos habla, por ejemplo, de una incomprensible retirada de ambos contendientes tras la batalla de Sahagún[57], y, acto seguido, de una inesperada invasión del territorio francés en la que Carlomagno parece llevar, él solo, el peso de la defensa del reino. Las luchas por Agen y Saintes[58], ciudades a las que se limita la acción militar del invasor, nos muestran a Carlos en la lucha casi personal contra Agolant, que culmina en Pamplona, donde la versión final del *Pseudo–Turpín* nos muestra la muerte del caudillo sarraceno a manos de Ernaut de Beaulande[59].

¿Por qué se retoma aquí el espíritu de los cinco primeros capítulos, haciendo intervenir a Carlomagno solo para oponerlo a Agolant? En mi opinión, por una razón de carácter interno, y relacionada con capítulos posteriores de esta segunda parte: para contrarrestar la construcción épica de una pequeña campaña protagonizada por Roldán en el interior de la crónica, que responde a un intento de renovación del principio de la cruzada por otros medios. Esta campaña, nacida de la integración de episodios interpolados que hoy no se conservan en su totalidad[60], afectó a la parte de Roncesvalles, integrada en el *Pseudo–Turpín* desde el principio, la cual, dada su posición en la crónica, habría aparecido finalmente como la consecuencia de dichos episodios interpolados. En definitiva, que el episodio de Agen–Saintes, protagonizado por el emperador, habría sido creado para neutralizar este cambio de orientación. Sin embargo, se trata de un capítulo que utiliza profusamente elementos épicos estereotipados, pero no cita ningún cantar de gesta que utilice la imagen imperial. Este juego de desencuentros justificó, a mi entender, la interpolación en un momento dado del famosísimo capítulo XX, sobre la imagen de Carlomagno, que se describe en unos términos muy interesantes para nosotros, porque toma sus datos de dos tipos distintos de fuentes: en primer lugar, la *Vita Karoli* (§ 22), muy influyente también en este período, y en segundo lugar dos cantares de gesta, *Mainet* y *Pèlerinage de Charlemagne*, cuyo contenido aparece mencionado explícitamente.

57 Agolant se retira a León y Carlos vuelve a Francia (*PT*, VIII, 304).

58 *PT*, VIIII–X. Estos episodios serían totalmente originales, y no dependerían de ninguna tradición épica anterior. Cf. Moisan, André, *Le livre de Saint-Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle*, Paris, 1992, 168–69 ; también Mandach, André de, *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe, I: la geste de Charlemagne et de Roland*, Genève, 1961, 290.

59 *PT*, XIIII, 631–634. Sin embargo, el jefe sarraceno sostiene antes una disputa teológica con el emperador, a consecuencia de la cual se entabla la batalla en la versión final del *Pseudo–Turpín*.

60 Me refiero a un episodio sobre la toma de Nobles que habría sido integrado en la crónica, pero con múltiples transformaciones que condujeron a su desaparición casi total. Para un análisis de este complejísimo asunto, remito a mi libro en prensa citado arriba.

61 Lo más seguro es que esta versión no coincida con la anglonormanda, sino que sea más próxima a una versión hoy perdida, y más fiel a los criterios tradicionales de la épica. Véase *infra* para esta cuestión.

La función aparente de esta nueva interpolación es la de servir de eslabón entre el final de la campaña contra Agolant y el relato de la batalla de Roncesvalles. Pero da la impresión de que el capítulo fue ideado fundamentalmente con esta otra finalidad que propongo, la de cubrir las lagunas de la imagen imperial de Agen–Saintes, proporcionando los nombres de los textos épicos que hubieran sido necesarios en ese momento, y enriqueciendo también dicho episodio con la incorporación de ciertos elementos cultos procedentes de la historiografía carolingia. Por esto es perceptible un cierto cambio de perspectiva entre una interpolación y otra: mientras el autor de Agen–Saintes introduce únicamente cuestiones relacionadas con la materia épica, el autor del capítulo XX no busca sólo esto, sino, sobre todo, incidir en la condición imperial de Carlos por medio de la descripción de su deslumbrante aspecto personal (*PT*, XX, 1028–1052), y con la elección de cantares de gesta que tienen que ver, sobre todo, con la lucha por la recuperación de un trono usurpado ilegítimamente (*Mainet*), o con el dominio del mundo (*Pèlerinage*)[61], pero siempre desde el punto de vista de la condición imperial de Carlomagno.

También proceden de la *Vita Karoli* (§ 32) ciertos anuncios premonitorios sobre la muerte de Carlomagno al final de la crónica que están incluidos en la visión de Turpín en Vienne (*PT*, [XXV]). Probablemente Eginhardo y Turpín tengan idénticas razones para incluir estos hechos: la necesidad de integrar signos sobrenaturales en la muerte de los grandes personajes. Pero este episodio de la crónica es menos original que el del juicio por el alma de Carlomagno, que tiene lugar en Aquisgrán, y en el que participan los diablos y Santiago Apóstol. De este suceso sólo se tienen noticias indirectas, y esto gracias, precisamente, a uno de los propios diablos, que informa a Turpín de la lucha sostenida con el Apóstol. Éste, que aparece definido como un gallego sin cabeza, *gallecianus capite carens* (*PT* [XXXII], 1680), situó en uno de los platos de la balanza del juicio las piedras de las iglesias que Carlomagno fundó a lo largo del Camino de Santiago, y que resultaron decisivas para salvar su alma.

Al margen de las cuestiones de tipo filológico que suscitó este juicio, que para Bédier es prueba irrefutable de la unidad de la crónica[62], resulta interesante ver que la salvación del emperador no depende ni de su imagen imperial ni de las conquistas, sino de su actividad fundadora en el Camino de Santiago, es decir, de su labor como protector de la Iglesia, como destacaron en sus día los principales historiadores carolingios. La presencia de los diablos en el juicio, y el hecho de que sólo las piedras de las iglesias sirviesen para salvar al emperador, implica tal vez que sus pecados tenían el peso necesario para contrarrestar sus hazañas y su labor política.

La conclusión de este extraño episodio, que bien pudo haber existido desde el principio en el *Pseudo–Turpín*, tiene únicamente implicaciones religiosas, directamente relacionadas con el espíritu de la crónica, y, más concretamente, con la cuestión jacobea. Todo este espíritu impregna el *Pseudo–Turpín*, de tal modo que en ciertos momentos la cuestión épica parece eclipsarse bajo su peso, sobre todo el episodio de Roncesvalles, integrado, muy verosímilmente, a partir de una fuente independiente. Aquí los principales episodios del texto rolandiano aparecen muy alterados con respecto a la fuente, muy cercana a Oxford en algunos puntos, aunque provista de cierta originalidad. Pero, al igual que su fuente, el episodio turpiniano está centrado en la figura de Roldán, lo que eclipsa necesariamente a la de Carlomagno: se suprimen los consejos de barones, se resumen muy apresuradamente los episodios posteriores a la batalla de Roncesvalles, e incluso esta última aparece muy esquematizada. Digamos, para no alargar más esta parte, que en un momento dado, y en razón de estas y otras divergencias, se propuso la existencia de un texto épico en latín como fuente del relato turpiniano[63]. Al margen de la validez de esta propuesta, es cierto que el autor del *Pseudo–Turpín* integró un relato anterior, de naturaleza incierta, y quizás incluso más antiguo que la versión oxoniense, pero su manipulación del texto, motivada por la voluntad de afirmar el mensaje ideológico de la cruzada, inutilizó gran parte de los datos épicos, y desdibujó al personaje de Carlomagno, en clara contraposición con lo que se ve en el resto del texto. De

62 Bédier, Joseph, *Les légendes*, op. cit., t. 4, 65–66.

63 Burger, André, «La légende de Roncevaux avant la *Chanson de Roland*» in: *Romania*, 70 (1948–9), 433–473. Vid. también Mandach, André de, «L'ouvrage de Turpin est-il vraiment une chronique en prose?» in: *Cahiers de civilisation médiévale*, 3 (1960), 71–75.

este modo, y aun a riesgo de parecer irónico, diré que también ésta es una nueva visión de Carlomagno: la que prescinde de sus hazañas y lo reduce al mínimo para destacar la muerte y la gloria de su sobrino, y a la que se oponen, en definitiva, los interpoladores de los que he hablado con anterioridad.

Se verá que estas apresuradas líneas sobre el *Pseudo–Turpín* no pretenden ser exhaustivas, sino únicamente proporcionar una idea de la cuestión. Queda pendiente, sin embargo, un aspecto: el papel de la cuestión política en esta segunda parte. En todo momento, el *Pseudo–Turpín* reproduce las coordenadas geográficas imperiales: desde los territorios que recorre el Camino de estrellas hasta el recurso constante a la capitalidad imperial de Aquisgrán, donde muere el emperador. Pero la segunda parte reserva un papel privilegiado a San Denís, abadía beneficiaria de un número nada desdeñable de las dádivas imperiales y objeto privilegiado de ciertas disposiciones carolingias, probablemente construidas a imitación de las de Santiago, al menos en su espíritu. De hecho, el propio San Denís se aparece en sueños al emperador, del mismo modo que al inicio de la crónica se le apareció Santiago Apóstol:

> *Iccirco nocte proxima regi dormienti beatus Dionisius apparuit, eumque excitavit, dicens ei: «Illis qui tua ammonitione et exemplo tuae probitatis animati in bellis Sarracenorum in Hispana mortui et morituri sunt, delictorum omnium suorum veniam, et illis qui numos ad haedificandam ecclesiam meam dant et daturi sunt, gravioris sui vulneris medicinam ad Deo impetravi»* (*PT*, XXX, 1556–62).

Libre de las dificultades que padeció la basílica compostelana, la abadía aparece como el centro espiritual del reino franco, y como el centro que va a administrar, por santa disposición en este caso, el perdón generalizado a todos aquellos que participen en las siguientes campañas de España. A la vista de semejantes hechos, no se puede disimular la influencia de la abadía francesa en la redacción de este episodio, aunque su alcance real en el conjunto de la crónica todavía debe delimitarse con exactitud. Pero, por muy breve que sea la referencia, las disposiciones de Carlos, en cierto modo seme-

jantes a la *Descriptio* de 1124 que veremos enseguida, ya hacen de la abadía de San Denis un punto neurálgico en el Imperio, que no por casualidad aparece situado al lado de las grandes descripciones de Aquisgrán. Tal vez aquí se intente recoger algo del espíritu de la cruzada y del poder francés que ya en este período comenzaba a centrarse en esta localidad en los textos de ficción, y que iría en aumento con el paso de los años. Tal afirmación no es imposible, aunque los datos sean demasiado limitados en este sentido. En todo caso, sí parece claro que el texto hace un extraño giro para justificar la posición de privilegio de la abadía francesa, cuyas incompletas crónicas hacían necesaria, en la carta introductoria del *Pseudo–Turpín*, la narración de la campaña de España.

También está relacionado con esta campaña, y con San Denis, otro aspecto que trataré en el presente trabajo: la tradición que vincula a Carlomagno con un viaje a Jerusalén, absolutamente ficticio, y que, en cierto modo, constituye el complemento necesario de esta expedición a España y de la liberación del Camino de Santiago[64]. El texto más sobresaliente sobre este tema es, sin duda, el *Pèlerinage de Charlemagne*[65]. Este texto, a pesar de sus problemas de datación, de lo extraño de su contenido y de las múltiples versiones existentes de su argumento, quizás represente, más que muchos otros cantares, el ideal del emperador dominador del mundo, a pesar de la brutal sátira del poder político que se lee en él. El cantar relata, como es sabido, el viaje de Carlomagno y de los doce pares a Jerusalén y a Constantinopla para comprobar si el poder del emperador de este último lugar es tan magnífico como afirma la propia mujer de Carlos, que reprochó su insignificancia a su marido en un momento de ofuscación. Como puede suponerse, la etapa de Jerusalén obedece al deseo imperial de hacerse con un cierto número de reliquias, que serán de utilidad —casi de forma sacrílega— en el palacio imperial de Constantinopla. Pero el tono jocoso, es, en cierto modo, muy engañoso. A pesar del tono poco habitual de este cantar de gesta, próximo a los *fabliaux*, no estamos ante una obra totalmente innovadora: en realidad se recoge en ella una tradición sobre la presencia del emperador en Jerusalén que remonta al propio Eginhardo,

64 En cierto modo, la relación existe: recuérdese lo que apunté unas líneas más arriba a propósito de los cantares de gesta mencionados en el capítulo XX del *Pseudo–Turpín*. Por otro lado, sabemos también que son muchos los manuscritos que conservan una versión del *Pèlerinage* junto a una versión del texto turpiniano. Cf. Morrissey, Robert, *L'empereur*, op. cit., 92, n. 1.

65 Utilizo la edición de Paul Aebischer (*Le voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople*, Genève, 1965). La bibliografía sobre el *Pèlerinage* es enorme: un trabajo clásico sobre la cuestión es el de Horrent, Jules, *Le Pèlerinage de Charlemagne. Essai d'explication littéraire avec des notes de critique textuelle*, Paris, 1961. También Bennett, Philippe E., «Le Pèlerinage de Charlemagne : le sens de l'aventure» in Limentani, Alberto et alii (eds.), *Essor et fortune de la chanson de geste en Europe et l'Orient latin, (IXe Congrès Rencesvals, Padoue–Venise, 29 août–4 septembre 1982)*, Modena, 1984, t. 2, 475–87. Más reciente es el artículo de Rossi, Carla, «Le Voyage de Charlemagne: le parcours vers Jérusalem et les reliques» in *Crítica del testo*, 2 (1999), 618–653. Este artículo ha tenido una gran influencia en esta parte de mi trabajo. También destaco el artículo de Braet, Hermann, «Le voyage de Charlemagne et le lecteur» in Henrard, Nadine–Paola Moreno–Martine Thiry–Stassin (eds.), *Convergences médiévales. Épopée, lyrique, roman. Mélanges offerts à Madeleine Tyssens*, Bruxelles, 2001, 103–108. Me permito incluir mi propia aportación al tema: López Martínez–Morás, Santiago, «Merveille y soberanía en el Pèlerinage de Charlemagne» in Figueroa, Antón–Jesús Lago (eds.), *Estudios en homenaxe ás profesoras Françoise Jourdan Pons e Isolina Sánchez Regueira*, Santiago de Compostela, 1995, 435–448.

más concretamente al capítulo XVI de su *Vita Karoli*, de inmensa fortuna, y que refiere las relaciones diplomáticas de Carlomagno con el patriarca de Jerusalén y con Haroun–al–Raschild, califa de Bagdad, que ya el propio Eginhardo había falseado en su momento para mayor gloria del soberano, haciendo que el califa renunciase a la posesión de los lugares santos en beneficio del emperador. Más tarde, retomando esta idea, el monje de Saint Gall escribió que Haroun–al–Raschild se declaró vasallo del emperador, y que gobernaba el feudo en cuestión en nombre de Carlos, aspectos recogidos como una verdad absoluta en testimonios algo posteriores[66]. Esto se produce porque la idea de imperio descansaba sobre un concepto universal que implicaba necesariamente el dominio explícito de Carlomagno en todos los rincones del mundo conocido. Por supuesto, a lo largo de los siglos, e incluso durante la primera cruzada, diversas leyendas fueron engrosando este extraño capítulo ficticio de la biografía imperial.

Las principales innovaciones sobre el tema corresponden, sin embargo, a dos crónicas latinas de los siglos X y XII. La primera de ellas es una crónica italiana, escrita en latín hacia el 968, y fuertemente influida por el capítulo referido de la crónica de Eginhardo. En esta crónica, no tan pendiente como las otras de la cuestión imperial, se narra un viaje de Carlomagno a Oriente, consecuencia lógica de la alteración fantasiosa de los diferentes intercambios históricos de embajadas[67]. Tras haber concluido un acuerdo con Haroun–al–Raschild, Carlomagno trae a Europa una serie de reliquias de Constantinopla, por donde pasa en su camino de vuelta. Entre estas reliquias figuran las que pertenecen al santo fundador de la abadía de Sant'Andrea del Monte Soratte, de la que era miembro el monje que redactó el texto. El viaje alcanza su punto culminante con la coronación del emperador en Roma, que parece la recompensa natural del mismo. Posiblemente, la tradición del propio monasterio sobre las reliquias haya influido en la redacción del documento[68], el cual, aunque resulte extraño, no parece que haya trascendido más allá de un ámbito local.

66 Para todas estas cuestiones, vid. Folz, Robert, *Le souvenir*, op. cit., 135 y ss.
67 Folz, Robert, *Le souvenir*, op. cit., 136.
68 Riquer, Martin de, *Les chansons*, op. cit., 198.

La segunda referencia pertenece al ámbito francés, y tiene una importancia capital para el desarrollo de la materia épica: se trata de la llamada *Descriptio* de Saint Denis[69], escrita, según algunos, hacia principios del siglo XII, aunque quizás sería mucho más prudente considerar, con más precisión, que fue redactada hacia 1120–4[70]. Esta *Descriptio* formaría parte de una serie de documentos falsos centrados en la persona del emperador, y redactados por instigación de Suger, lo que confiere una intencionalidad política a este escrito, y, en consecuencia, a los cantares de gesta que se derivan de él. La redacción de este documento se inscribe así en la tendencia, muy acentuada en la Francia de estos años, de construir la imagen de un emperador ligado fundamentalmente a este reino, que ya vimos cuando hablé de las teorías de H.–E. Keller y de Dufournet a propósito de la gestación de la *Chanson de Roland*. Según este documento, Carlomagno habría depositado ciertas reliquias en Aquisgrán a la vuelta de un viaje efectuado a Jerusalén[71], y de ahí Carlos el Calvo las habría transferido a Saint Denis. Igualmente, según este relato, la fiesta de las reliquias, llamada l'Endit, y la feria que la acompañaba, celebradas primero en Aquisgrán, habrían sido también transferidas a Saint Denis por el propio Carlos el Calvo[72]. La presencia de este soberano como responsable último del protagonismo francés en este asunto, y su sustitución por parte del emperador Carlos en las versiones francesas del motivo, han de entenderse también dentro de este proceso de reivindicación francesa de la figura imperial. La elección de un descendiente directo del antiguo emperador, y perteneciente también a la antigua dinastía, pretende dotar de mayor legitimidad histórica a este texto apócrifo, pero demuestra además hasta qué punto los capetos dependían del pasado carolingio para construir la historia.

Claro está que la tradición épica no respeta el protagonismo del nieto de Carlomagno, y hace del ilustre abuelo el protagonista único de la transferencia; de hecho, el texto latino también hace de Carlomagno el principal responsable de las disposiciones más importantes, como la que ordena que todos los reyes de Francia sean coronados en Saint–Denis[73], algo que empezó a hacerse efectivo a partir de

69 *Iter Hierosolymitanum* o *Descriptio qualiter Karolus Magnus clavum et coronam Domini a Constantinopoli Aquisgrani attulerit qualiterque Carolus Calvus hec ad S. Dionisyum retulerit*. Esta narración cuenta con dos ediciones: la primera de ellas es la de G. Rauschen, establecida según dos manuscritos, el latino de la BNF 12710, del siglo XII, y el códice 3 nº 3398 de la National bibliothek de Viena. La segunda edición es la de F. Castets, establecida a partir del manuscrito de la Facultad de Medicina de Montpellier nº H 280, también del siglo XII. Extraigo todos estos datos de Rossi, Carla, «Le voyage», art. cit., 628, n. 25. Consulto la edición Castets, la única que me ha sido posible manejar en el momento de la redacción del texto (Castets, Ferdinand, «Iter Hierosolymitanum ou Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople. Texte latin d'apres le ms. de Montpellier», *Revue des Langues Romanes*, 36, 1892, 417–474).

70 La datación no está exenta de dificultades: las investigaciones hacen variar la fecha entre 1070 y los primeros años del siglo XII. Parece plausible la hipótesis de que haya sido escrita hacia 1120 o 1124, porque en esta época se elaboran ciertos documentos apócrifos carolingios a las órdenes de Suger (Bédier, Joseph, *Les légendes épiques, op. cit.*, t. 4, 126. También Rossi, Carla, «Le Voyage de Charlemage », art.cit., 628 y n. 26). En todo caso, cualquiera que sea la fecha de elaboración, es posible que la versión conservada por la *Karlamagnus saga* (la primera de las versiones románicas, obviamente traducida aquí al noruego) sea muy poco posterior a ésta.

71 Sin embargo, los datos no parecen coincidir en las diferentes versiones de la *Descriptio*: así, según Paul Aebischer, el manuscrito de Paris de la versión Rauschen presenta a Carlomagno en Constantinopla, a continuación en Jerusalén, donde combate a los paganos, y de nuevo en Constantinopla, donde vuelve tras haber obtenido la victoria, y donde recibe las reliquias. Por su parte, la versión Castets afirma que Carlos sólo va a Jerusalén, donde recibe las reliquias, tras haber derrotado a los paganos. Esta confusión, al parecer generada en el siglo XI, la heredan, respectivamente, el cantar heroico y la parodia cómica del *voyage*, que obedecen, cada uno de ellos, a una versión distinta. En todo caso, parece que la versión más antigua es la que presenta las reliquias en Constantinopla (Aebischer, Paul, *Les versions norroises du Voyage de Charlemagne en Orient*, Paris, 1956, 143–144; también, del mismo autor, *Textes norrois et littérature française du Moyen Age, II*, Genève, 1972, 79).

72 Rossi, Carla, «Le voyage», art. cit., 629.

73 Rossi, Carla, «Le voyage», art. cit., 631.

74 Rossi, Carla, «Le voyage » art. cit., 632.
75 Boutet, *Littérature*, op. cit., 37.
76 Aebischer, Paul, *Textes norrois*, op. cit., 133-34.

Felipe Augusto, que obedece así a una tradición apócrifa pero bien formulada desde el punto de vista político. No es necesario indicar siquiera que este hecho parece ir en la misma línea que las disposiciones carolingias relativas a Saint-Denis al final del *Pseudo-Turpín*: incluso se habla en un momento dado de la concesión de una limosna que han de otorgar los reyes de Francia a la abadía[74], lo que vincularía muy estrechamente a un texto con el otro, al menos en lo relativo a su intención política. Desde este punto de vista, también sería interesante destacar la influencia que, paradójicamente, tuvo la *Descriptio* en la redacción de la *Vita Karoli* compuesta en Aquisgrán tras la canonización de Carlomagno en 1165, y que se inspira en los primeros capítulos de la versión dionisíaca, aunque, como es obvio, transformando sus ideas y sus principios en favor de Federico I[75].

Antes he hablado de cantares de gesta, en plural, influidos por la *Descriptio*, porque la versión anglonormanda no es el único texto francés que desarrolla este motivo; es más, debe probablemente su razón de ser a la existencia previa de otro cantar de gesta sobre el tema, y que fue construido sobre parámetros bastante más tradicionales. En su forma romance este cantar al que me refiero se ha perdido, pero afortunadamente se conserva un resumen contenido en la primera rama de la *Karlamagnus saga* noruega, que nos proporciona unas líneas bastante perfiladas de lo que debió ser el texto francés. Carlomagno efectúa un viaje a Jerusalén para obtener el perdón de sus pecados, pero no vemos que el patriarca le dé reliquia alguna. Acude acto seguido a la corte del emperador de Constantinopla, que le recibe con alivio, ya que sostiene una guerra adversa contra los sarracenos. Por supuesto, Carlomagno interviene en ayuda del soberano cristiano, y, tras durísimos combates, obtiene la victoria, aunque con el elevado precio de la muerte de varios de sus allegados. Entre éstos, no obstante, no se encuentra ninguno de los pares tradicionales, incluyendo al propio Roldán, que se quedó en Roma velando por la seguridad del Imperio. El soberano de Constantinopla, tras ofrecer su sumisión a Carlos, que éste rechaza, le entrega una serie de reliquias que el emperador de Occidente distribuye entre Aquisgrán, Compiègne y Orleáns[76].

Se trata, pues, de un relato épico, construido, *grosso modo*, según los criterios tradicionales —se diría incluso según los más tradicionales— del género, sobre todo si tenemos en cuenta que el viaje penitencial, brevemente referido, da paso enseguida al relato de las batallas en el Imperio de Constantinopla. Evidentemente, no resulta difícil vincular este episodio épico con la versión más antigua de la *Descriptio*, lo que implica un origen casi necesariamente clerical de este texto. Aquí no aparecen los tradicionales doce pares que conocemos, que es el punto más sorprendente de esta versión, pero tampoco el listado de reliquias coincide en un cien por cien con las de la *Descriptio*, aunque defienda en líneas generales sus presupuestos ideológicos: después de todo, y aunque sea en aspectos muy limitados, el autor de esta versión tiene también un cierto mérito creativo.

Más problemática parece la versión anglonormanda, mucho más famosa que su predecesora, y que parece complicar todavía más la visión sobre Carlomagno que tienen los textos que la han precedido en el tiempo. Naturalmente, parto de la hipótesis, formulada por Aebischer, de que la versión paródica es necesariamente posterior a la versión tradicional[77], porque una obra humorística rara vez inspira una versión seria. Así, doy por supuesto que la versión anglonormanda habría aprovechado los parámetros esenciales de su predecesora para construir una aventura increíble, contraria al espíritu general de la épica, pero reformulados en una versión de extraordinario interés[78]. Además de retomar la versión según la cual las reliquias fueron entregadas al emperador en Jerusalén, contra su predecesora, suprime, al igual que ésta, a Carlos el Calvo en beneficio de Carlomagno. Esta cuestión, en realidad, es secundaria: obedece, sobre todo, a la tendencia general de la gesta francesa de situar los tiempos de la gloria imperial únicamente en el fundador de la dinastía, y no en sus descendientes. Asimismo, el final de la narración en la versión anglonormanda no implica, como es lógico, el acceso al trono imperial, sino un acto de magnanimidad: el perdón a la esposa por sus palabras.

77 Aebicher, Paul, *Textes norrois*, op. cit., 78.

78 Pero no sólo habría una voluntad de parodiar el texto anterior: parece ser que esta versión nació con una clara voluntad de crítica política: las similitudes del viaje carolingio a Jerusalén y a Constantinopla, y las razones por las que este viaje se emprende, parecen tener relación directa con las motivaciones de la segunda cruzada. Vid. Horrent, Jules, «La chanson du Pèlerinage de Charlemagne et la réalité historique contemporaine» in *Mélanges Jean Frappier*, Genève, 1970, t. 1, 411-417.

Ahora bien, la originalidad de la versión anglonormanda no reside sólo en estos detalles, sino sobre todo en el tratamiento que recibe el emperador, y que en este punto no parece tener antecedente alguno: al motivo absolutamente increíble por el que se emprende el viaje, habría que añadir las escenas casi sacrílegas que se producen en Jerusalén, donde Carlomagno y sus pares se sientan en los lugares ocupados por Cristo y sus apóstoles en la Última Cena:

Entrat en un muster de marbre peint a volte.
Laens ad un alter de sainte Paternostre :
Deus i chantat la messe, si firent li apostle.
E le s.XII. chaeres i sunt tutes uncore :
La trezime est enmi, ben seëlee e close.
Karlemaine i entrat, ben out al queor grant joie.
Cum il vit la chaere, icele part s'aprocet :
Li emperere s'asist, un petit se reposet.
Li.XII. pers as altres, envirunt e en coste.
Ainz nen i sist nuls hum, ne unkes pus encore.
(vv. 112–121)

Este sacrilegio, cometido probablemente por ignorancia, causa la conversión de un judío, que confunde al emperador y a sus pares con Cristo y los apóstoles (vv. 132–140), pero también arranca al patriarca de Jerusalén el reconocimiento de la preeminencia de Carlomagno entre los soberanos cristianos del mundo (vv. 156–158). Merced a este reconocimiento, el patriarca encomienda al emperador la defensa de la Cristiandad (vv. 226–230). Es aquí, como afirmé antes, y no en Roma, sin papel en este proceso, donde Carlomagno obtiene el respaldo espiritual necesario para combatir a los sarracenos. Al margen del carácter paródico del texto, no debemos perder de vista la seriedad de esta situación, que contradice toda la tradición sobre el tema, al situar el mando espiritual de la lucha contra la *paienie* en Jerusalén, uno de los confines del mundo conocido, y el lugar donde Carlomagno obtiene su primera legitimación como soberano universal.

Pero este reconocimiento tiene sus limitaciones, porque las palabras del patriarca no expresan tanto una supremacía explícita frente a

Constantinopla como una dignidad que implica unas obligaciones militares en defensa de la fe, lo que en cierto modo se corresponde con la función netamente espiritual de Jerusalén. Por el contrario, en la corte de Constantinopla, donde se utilizarán las reliquias obtenidas en Tierra Santa (vv. 667–671), distorsionando de nuevo los datos de la tradición, sí existe una confrontación de tipo político, pero que se desarrolla en unas condiciones algo especiales.

La vida en el Imperio de Constantinopla se rige por unos principios totalmente contrarios a los de Occidente, y parece incluso que esta contraposición se ha buscado deliberadamente: el emperador Hugo trabaja su propio campo con un arado de oro en un imperio cuyas maravillas son descritas con gran lujo de detalles (vv. 283–297), de forma más extensa incluso que el propio templo de Jerusalén[79].

Aquí es posible constatar con facilidad un cambio en el personaje de Carlomagno, que pasa a ser eclipsado por el emperador de Constantinopla en estos momentos iniciales, y esto a través de dos cuestiones relacionadas con Hugo. En primer lugar, su desconocimiento de la realidad occidental: el propio emperador oriental afirma que había tenido noticias de la existencia del emperador de Occidente y de su prestigio, pero siempre por referencias indirectas, y, además, ya antiguas (vv. 310–312)[80]. Y en segundo lugar, sus actividades de *nigromanz* en el palacio de Constantinopla, que aterrorizan a los pares de Carlos, pero que esta vez parecen dejar impasible al emperador de Occidente (vv. 385–87 y 395).

En todo este proceso hay una carencia muy relevante, la de los logros de Constantinopla en el plano militar, que son inexistentes al no producirse actividad guerrera alguna, contra los datos de la tradición: el concepto de monarquía en Oriente se basa sólo en la riqueza y en el conocimiento; no en vano el patriarca de Jerusalén confió sólo a Carlos la lucha contra el infiel. Por su parte, y esto sí es conforme a la tradición, los pares de Carlos conservan su carácter aguerrido, inútil en Constantinopla, pero válido para la recuperación de la supremacía de Carlomagno en el plano político. Ebrios tras una cena copiosa, todos ellos, a instancias del propio empera-

79 La descripción del palacio imperial de Constantinopla parece desmesurada también en relación con otros motivos semejantes en otros textos. Cf. Labbé, Alain, *L'architecture des palais et des jardins dans les chansons de geste*, Genève, 1987, 342.

80 Cf. López Martínez-Moras, Santiago, «*Merveille* y soberanía», art. cit., 442.

dor, empiezan a relatar sus *gabs*[81], las fanfarronadas que estarían dispuestos a acometer. Obviamente, todas ellas son exageraciones pero Hugo, enterado de que los *gabs* eran ofensivos para su dignidad, les desafía a cumplirlos y les amenaza con ejecutarlos si se niegan a ello.

Para evitar esto último, Carlomagno recurre a las reliquias, sin valor en Jerusalén, pero vitales aquí para invocar el auxilio divino. Nueva parodia, esta vez de la imagen de Carlos elegido de Dios: un ángel se aparece a Carlos ¡para ayudarle a cumplir los *gabs*! :

> *«Carles, ne t'esmaer, ço te mandet Jhesus!*
> *Des gas qu'er sair desistes, grant folie en fud:*
> *Ne gabez ja mès hume, ço cumandet Christus!*
> *Va, si fas cumencer, ja ne t'en faldrat nus!»*
> (vv. 674–677)

Más allá del carácter irreverente de la escena, parece claro que la recuperación de la supremacía política carolingia lleva consigo el recurso al elemento milagroso, aunque sea en estas condiciones. Como es de esperar, los *gabs* se realizan, y Hugo, que en ningún momento ha tenido noticia de la aparición angélica, reconoce la supremacía de Carlos y se declara vasallo del emperador (vv. 794–798)[82]. La vuelta a Francia, que transcurre sin incidentes, culmina con la entrega de algunas reliquias a San Denis y a otros centros (v. 866–7), con el perdón de Carlos a su mujer, y con la aceptación por todos de la supremacía de su sistema político; consecuencias, a fin de cuentas, que también eran, en su mayoría, las que procuraban las versiones más tradicionales del motivo.

El último texto que trataremos en nuestro trabajo, el *Couronnement de Louis*[83], no presenta un protagonismo del emperador tan claro como en los demás casos, pero tiene la particularidad de tratar el problema de la sucesión imperial. Sin embargo, este aspecto sólo se plantea en la primera parte, razón por la que este cantar no será analizado en su totalidad, aunque el aspecto elegido no está, ni mucho menos, desprovisto de interés. Hablamos de un protagonismo

81 Sobre los *gabs*, vid. Bonafin, Massimo, *La tradizione del «Voyage de Charlemagne» e il «gabbo»*, Alessandria, 1990.

82 De hecho, el narrador designa en el cantar a Carlomagno como rey y emperador, y a Hugo sólo lo reconoce como rey, con excepción del verso 47, en que el título de emperador aparece en boca de la reina. Cf. Horrent, Jules, «La chanson du Pèlerinage», art. cit., 416, n. 22.

83 Langlois, Ernest (ed.), *Le couronnement de Louis. Chanson de geste du XIIe siècle*, Paris, 1967 (2ª edición). También existe una edición de las redacciones en verso: Lepage, Yvan G. (ed.), *Les rédactions en vers du couronnement de Louis*, Paris–Genève, 1978. Cito por la primera de dichas ediciones para la versión AB, y por la edición Lepage para el pasaje de la versión D relativo a la muerte del emperador.

menor del emperador porque la principal responsabilidad en el establecimiento de un orden sucesorio no recae tanto sobre las decisiones imperiales, sino esencialmente sobre la acción de un nuevo personaje, Guillaume, que se erige en protector del Imperio al defender el derecho natural de Luis el Piadoso a la corona de Francia. Empecemos con un dato cronológico y su dimensión política: este cantar de gesta, después de la *Chanson de Guillaume*, es probablemente el texto más antiguo del llamado ciclo de Guillermo. Su datación exacta es difícil, aunque se propone una fecha algo posterior a la de 1131, año de la asociación de Luis VII al trono de Francia, y que habría inspirado su redacción[84].

Ahora bien, el planteamiento teórico de la sucesión real en un texto de ficción implica que, de un modo o de otro, el autor conoce el procedimiento utilizado en el Imperio carolingio sobre esta cuestión, probablemente por sus lecturas de la historiografía imperial, y más todavía, por razones obvias, el sistema utilizado bajo los capetos, que en muchas ocasiones no hacían sino imitar a la dinastía anterior. Es difícil encontrar un antecedente único en toda la historiografía carolingia que sirva de modelo a la construcción de este episodio en el *Couronnement Loois*, pero el trabajo de Batany en 1982 en torno al *In honorem Hludowici* de Ermold le Noir ofrece los elementos necesarios para el análisis, al presentar un pormenorizado estudio de la obra de este historiador y su comparación con el sistema que rige en el texto épico[85].

El problema de la sucesión en la época carolingia, si hemos de creer a Ermold le Noir, se basaba en la aprobación por los notables, divididos en órdenes sociales, de la propuesta del emperador, que formulaba en un momento dado su deseo de asociar en vida a su hijo al Imperio. Sin embargo, parece que se mantiene el derecho de libre elección, y uno de los principios fundamentales de la misma se basa en la capacidad personal del heredero, por supuesto representado como un soberano ejemplar en la obra de Ermold, pero como un inepto en el cantar francés, y, en general, en casi todos los textos franceses en los que figura este rey. Planteados los términos de esta manera, no resulta nada difí-

84 Frappier, Jean, *Les chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange. II : Le couronnement de Louis, Le Charroi de Nîmes, La prise d'Orange*, Paris, 1967 (2ª edición), 58–59. Por su parte, la asociación de Luis el Piadoso al trono imperial tuvo lugar en 813.

85 Batany, Jean, «Propagande carolingienne et mythe carolingien: le programme de Louis le Pieux chez Ermold le Noir et dans le *Couronnement de Louis*» in Baumgartner, Emmanuelle et alii (eds.), *La chanson de geste et le mythe carolingien. Mélanges René Louis*, St.–Père–sous–Vézelay, 1982, t. 1, 313–340. Sin embargo, Jean Frappier (*Les chansons de geste*, op. cit., 67, n. 2, y 69, n. 1) habla de una posible influencia de Thégan.

86 Boutet, *Charlemagne*, op. cit., 56.
87 Gosman, Martín, «Rex Franciae», art. cit.

cil suponer que la imagen de la soberanía, y, sobre todo, de Luis el Piadoso, tendrán un planteamiento muy diferente en el texto romance con respecto a sus fuentes históricas, pero en el fondo, al igual que su antecesor, el *Couronnement* legitima la posición del rey.

Ésta es la moraleja del cantar de gesta, pero los términos en los que se plantea el problema ofrecen dos visiones antagónicas, porque el derecho natural a reinar no tiene el mismo significado para Carlomagno y para Guillaume, que interviene en el consejo para defender los derechos de Luis el Piadoso, sin que ello conduzca a un enfrentamiento entre ambos. El emperador, cuya actitud permanece, en líneas generales, fiel al espíritu reflejado en la obra de Ermold, provoca la crisis política al plantear dudas sobre la capacidad moral y política de Luis el Piadoso, al que no le reconoce claramente un derecho natural a ejercer el gobierno. Carlomagno parece asumir la ideología que condiciona el derecho a reinar al buen ejercicio del poder[86].

La capital carolingia, Aquisgrán, es el punto donde tiene lugar la ceremonia de asociación (v. 27). En este aspecto nada diferencia al *Couronnement* de la mayoría de los cantares de gesta más antiguos, que tienen en los altos lugares imperiales sus puntos de referencia más importantes, como ya hemos visto a propósito de la *Chanson de Roland*. Sin embargo, el uso de Aquisgrán en esta ocasión parece más justificado, si cabe, por la existencia de un modelo histórico. A pesar de esto, y precisamente por sus implicaciones políticas en el presente de la historia, desde el principio se retoma el lugar común a los cantares de gesta que antepone el reino de Francia a todas las demás posesiones imperiales, y, tomando la parte privilegiada por el todo, se da por sentada la identidad entre Imperio y reino, con las implicaciones que ello supone: el derecho de los capetos a identificarse con los carolingios. El cantar sigue, pues, una tendencia, cada vez más acentuada en el siglo XII en Francia, y que ya hemos visto en otros textos, de conferir legitimidad al rey de Francia a través del recurso al pasado imperial, pero identificando a éste con los lugares históricos franceses y adjudicando al emperador Carlos, cada vez con más frecuencia, una soberanía de centralidad francesa[87]:

Quant Deus eslist nonate et nuef reiames,
Tot le meillor torna en dolce France.
Li mieldre reis ot a nom Charlemagne ;
Cil aleva volentiers dolce France ;
Deus ne fist terre qui envers lui n'apende ;
Il i apent Baviere et Alemaigne,
Et Normandie, et Anjou, et Bretaigne,
Et Lombardie, et Navare, et Toscane.
(vv. 12–19)

Una vez asentados los principios fundamentales de la división del Imperio y tras sugerir la legitimidad de sus herederos capetos, comienzan los postulados políticos y la exposición doctrinal de que hablé hace unos instantes. Y no en vano éste ha sido calificado como el cantar de gesta más claramente político de todos los que existen: sorprendentemente, es el propio narrador el que, en un discurso introductorio, expone con total lucidez una teoría de la función política de la realeza, que, lógicamente, al plantearse a un auditorio francés sin referencias directas a Luis el Piadoso, tienen una lectura orientada claramente hacia la situación del rey de Francia de ese momento:

Reis qui de France porte corone d'or
Prodom deit estre et vaillanz de son cors ;
Et s'il est om qui le face nul tort,
Ne deit guarir ne a plain ne a bos
De ci qu'il ait o recreant o mort ;
S'ensi nel fait, dont pert France son los ;
Ce dist l'estoire : coronez est a tort.
(vv. 20–26)

Los versos siguientes narran directamente la coronación de Luis, que da título al cantar, donde leemos más datos susceptibles de lectura política: el Papa, así como una cantidad ingente de personalidades eclesiásticas, asisten a la ceremonia, como es de esperar, pero ninguno de ellos parece tener influencia alguna en la misma, aparte de la celebración de la misa y de otras cuestiones relacionadas con el rito. Por supuesto, esto nos aleja del sistema empleado en

actos como la coronación de Carlos por el Papa en el 800[88], presente todavía en algunos textos latinos de la leyenda del Viaje a Jerusalén, por ejemplo. Pero nos acerca mucho a la situación real de mediados del siglo XII, cuando el rey capeto actuaba como un soberano que *de facto* ya no necesitaba de ciertos consentimientos para ser elegido rey.

La presencia de todos los barones y de los dignatarios eclesiásticos, sin división efectiva en órdenes sociales, pero escrupulosamente separados según su condición en Ermold le Noir[89], hace que la ceremonia en sí, por la calidad de los testigos, tenga casi tanta importancia como la norma legal[90], que, como veremos, puede cambiarse a placer. Extrañamente, la falta de poder del clero y de los notables imperiales no implica un fortalecimiento de la postura de Carlomagno, incapaz de tomar decisiones de peso tras la publicación de la idea de asociar a su hijo al Imperio. Digo esto porque, tras haber proclamado sus intenciones, Carlomagno, conforme a la realidad histórica, impone a su hijo una serie de criterios políticos y morales para el gobierno que implican una gran responsabilidad, lo que hace vacilar a Luis (v. 87). Al ver la reacción de su hijo, y tras maldecir su desgracia, Carlomagno duda si debe o no entregar el poder, pero no adopta una decisión clara. Debemos considerar aquí un detalle importante: si el emperador tiene dudas es porque no considera prioritario el derecho de sucesión por naturaleza, que no es obligatorio, frente a la capacidad personal de su hijo para ejercer el poder, único factor decisivo a la hora de ceder el trono. Esta situación, como es natural, no se produjo en el siglo IX, pero en este contexto, el Carlomagno épico, con sus dudas y sus criterios personales sobre la legitimidad de Luis, marca los límites de la norma jurídica. La aplicación de la misma reside, pues, en la mutable voluntad imperial, o que, en consecuencia, abre la puerta a posibles alternativas, que irían, todas ellas, contra la legitimidad carolingia, pero no contra el derecho: ávidos de apoderarse de cotas de poder, y, a ser posible, del *imperium* entero, surgen las propuestas de los nobles más ambiciosos. Arneis de Orleáns dice querer asumir la regencia mientras el joven Luis no alcance la madurez necesaria (vv. 99–109), pero, en el

88 Vid. sobre el tema, Folz, Robert, *Le couronnement impérial de Charlemagne. 25 décembre 800*, Paris, 1989 (2ª edición).
89 Batany, Jean, «Propagande carolingienne», art. cit., 329.
90 Batany, Jean, «Propagande carolingienne», art. cit., 329.

fondo, propone una *mutatio regni* como la que, en la realidad histórica, se vivió en tiempos de Hugo Capeto, o, como mínimo, plantea una deriva peligrosa del principio de sucesión. Pero ya sabemos que esta propuesta no es contraria al derecho, porque la asociación no tiene por qué beneficiar a un miembro de la misma familia: cuando se hace pública la voluntad del viejo soberano, el propio pueblo da gracias a Dios de que Carlos haya elegido para la sucesión a un miembro de su familia, y que Francia no tenga un *estranges reis* (v. 60), ajeno a la familia imperial. Pero bien podría haber sucedido así.

En este sentido, la actitud del emperador parece recordar al Carlomagno de la *Chanson de Roland*, que permaneció mudo durante la intervención de los barones en el consejo, y, al igual que entonces, aprueba las opciones que se le presentan, es decir, la propuesta de Arneis. Sin embargo, la actuación de Guillaume en este punto, mucho más decidida que la del emperador, se asemeja algo a la de Roldán, pero tiene mucha más trascendencia política. Tras matar de un golpe a Arneis de Orleáns (vv. 129–133), Guillaume coge la corona y la deposita en la cabeza de Luis, al que proclama soberano en nombre del rey del cielo:

> *Veit la corone qui desus l'altel siet:*
> *Li cuens la prent senz point de l'atargier,*
> *Vient a l'enfant, si li assiet el chief :*
> *«Tenez, bels sire, el nom del rei del ciel,*
> *Qui te doint force d'estre buens justiciers!»*
> (vv. 142–146)

La fórmula, pronunciada por Guillaume, contribuye a separar todavía más la función real de la tutela eclesiástica, y sitúa literalmente al monarca bajo la protección directa de Dios. Es decir, que renueva en Luis el papel de emperador elegido por la divinidad, pero en unas condiciones tales que parece que tal prerrogativa es inherente a la monarquía, y no sólo propia de Carlomagno. Con esta actuación, muy debatida por la crítica[91], Guillaume establece dos principios claros: el primero de ellos, que la sucesión al trono es un derecho natural que beneficia al hijo de un monarca

91 Vid., por ejemplo, Batany, Jean, «Propagande carolingienne», art. cit. También Frappier, Jean, «Les thèmes politiques dans le Couronnement de Louis», in Tyssens, Madeleine (ed.), *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice Delbouille*, Gembloux, 1964, t. 2, 195–206.

reinante, y que es independiente de su comportamiento personal. Y en segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, que no tiene cabida la *mutatio regni*. Guillaume actúa del modo en que lo hace por fidelidad al emperador, y, por extensión, a los miembros de su dinastía. Las lecciones políticas que se extraen de este pasaje tienen, pues, una riqueza extraordinaria: la asociación de Luis VII al trono de Francia es legítima[92], garantiza la pervivencia del estado, anula la sucesión por elección —ya desaparecida en la práctica— y no puede estar limitada por las dudas sobre la capacidad del soberano, sobre todo por parte de los nobles del reino. Es más, este derecho está protegido por Dios, y no puede recibir tampoco contestación alguna por parte de los poderes de la Iglesia, sin influencia de ningún tipo en todos estos atropellados acontecimientos, y por tanto sin poder teórico sobre el joven rey. En este sentido, la teoría de Guillaume, si puede definirse como tal, es más moderna que la de Carlomagno, y mucho más real en el contexto del siglo XII. Cabe destacar incluso una consecuencia en la que no se ha reparado lo suficiente: la acción de Guillaume en ningún momento es percibida como ilegal, sino todo lo contrario: el propio Carlomagno, extrañamente, le da las gracias por haber glorificado a todo su linaje con la coronación improvisada de Luis (vv. 147–149). De hecho, podría decirse que cada acción llevada a cabo en el entorno del palacio sienta jurisprudencia por haberse efectuado en el marco de la ceremonia del *sacre*: es válida la propuesta de Arneis, como es válida la coronación improvisada de Guillaume; por ello nadie interviene para responder a la nueva situación creada tras la muerte de Arneis de Orleáns, ni, mucho menos, para vengar la muerte del ambicioso noble.

Parece obvio que Guillaume surge como el nuevo hombre fuerte del Imperio, pero sus propias palabras disipan las dudas sobre sus intenciones: no pretende el tutelaje político del joven rey, sino llevar a cabo un servicio fiel, al margen de la actitud real, que se supondrá positiva para el país porque la condición de rey lleva inherente la bondad hacia los súbditos. No deberíamos descartar la idea de que, en cierto modo, y, al menos para este caso, aparezca como una renovación de

92 La adjudicación del nombre de Luis, netamente carolingio, a un capeto, responde a la voluntad de esta dinastía de aproximarse a la anterior. Cf. Lewis, Andrew W., *Le sang royal*, op. cit., 78 (a propósito de Luis VI).

la figura del soberano fuerte, Carlomagno, o como mínimo, de los principios de nobleza y dignidad encarnados por él. De hecho, notamos una evolución de la figura imperial a partir de la intervención de Guillaume en la ceremonia: los consejos de Carlomagno a Luis no se multiplican en exceso, pero aumentan significativamente los pormenores de los mismos, y uno de ellos es la necesidad de que Luis, y el Imperio, reposen sobre la acción de Guillaume, dispuesto a defender siempre la legitimidad imperial (no de un *estrange reis*), al margen del individuo que ocupe el trono. Incluso se advierte una defensa encendida de la violencia contra los enemigos, en particular contra los enemigos internos, en el nuevo discurso imperial (vv. 176–203). Aspectos de la personalidad de Carlomagno muy distintos a los que leíamos en la primera parte, durante la intervención de Arneis.

Pero la asociación al trono se produce por razones de fuerza mayor, no por un capricho del emperador: Carlomagno ha envejecido y siente próxima su hora, de ahí la necesidad de asegurarse la sucesión antes de que suceda lo inevitable. En este sentido, la versión D del *Couronnement* ofrece quizás la visión más interesante de la muerte del soberano: Carlos muere inmediatamente después de terminado el acto, y es enterrado sentado:

Quant mors fut Charles a la chenue teste,
En l'en porta a Aix en la chapelle;
Teil sepolture n'avra mais rois en terre.
Il ne gist mie, ainçois i siet a certes,
Sus ses genolz, s'espee an son poin destre:
Ancor menace la pute gent averse.
(vv. 277–282)

Evidentemente, aquí se retoma la tradición sobre el enterramiento en posición sedente de Carlomagno, que habría nacido en torno al año 1000, tras la visita del emperador Otón III a la tumba del emperador[93]. Su utilización en la versión D del *Couronnement* es un reflejo de la nostalgia por el pasado glorioso del emperador, que de un modo o de otro mantienen los cantares de gesta con este espíritu; pero Carlomagno seguirá viviendo en la épica francesa bajo

93 Según algunas fuentes, al parecer sin fundamento real, el soberano habría encontrado a Carlomagno en esta posición, que es, en realidad, la de un hombre que no ha muerto. Esto, como es de esperar, generó ciertas leyendas en este sentido sobre el emperador. Para todos estos aspectos, vid. Folz, Robert, *Le souvenir*, op. cit., 87–93. Puede leerse una hipótesis sobre las posibles influencias de otros textos épicos en este pasaje en: Tyssens, Madeleine, *La geste de Guillaume d'Orange dans les manuscrits cycliques*, Paris, 1967, 99–100.

diversos matices: como soberano justo, como tirano, como un personaje censurable o glorioso, pero siempre como emperador, porque lo más importante es la figura del monarca como tal. Y de este modo, a través de la imagen literaria del soberano, los capetos, vinculados a Carlos a través de la literatura, de la historiografía, e incluso, en algunos momentos, de su política matrimonial, legitiman su existencia como rectores de los destinos de Francia.

RONCESVALLES Y LAS HUELLAS CAROLINGIAS VISTOS POR LOS PEREGRINOS

Ángel Martín Duque

Para los peregrinos y viajeros ultrapeninsulares que elegían la travesía de la cordillera pirenaica desde el norte, por el collado navarro de Ibañeta, con su penosa subida y su rápido descenso a Ronvesvalles, este representaba seguramente el tramo más sugerente y conmovedor del largo trayecto hasta el santuario apostólico del finisterre continental. En los relatos, cantilenas y rumores oídos en las anteriores etapas por la intrincada red europea de las vías compostelanas, predominaban sin duda los referentes a la gesta heroica, el angustioso y supremo sacrificio de Roldán, *beatus Rotolandus martir,* campeón y espejo de caballeros cristianos, el más fiel, intrépido y esforzado de los paladines del gran emperador Carlos.

Contemplar y sentir el supuesto escenario de aquel impresionante suceso, dramático duelo a muerte de los guerreros francos contra fuerzas sarracenas muy superiores en número, debió de constituir, sobre todo desde el siglo XII, un fortísimo estímulo para encarrilar las peregrinaciones por aquella antigua vía romana, jalonada ahora por el mágico nombre de Roncesvalles, acuñado precisamente por los juglares que desde tiempo atrás venían recreando aquella memorable hecatombe de la lucida milicia cristiana y los doce pares de Francia.

Como tantas se ha repetido, la adversa refriega efectivamente ocurrida en el intrincado paso del Pirineo había marcado huella profunda e indeleble en la conciencia colectiva de las sociedades regi-

1 Los más recientes estudios sobre Roncesvalles, F. Miranda García, *Roncesvalles. Trayectoria patrimonial (siglos XII–XIX)*, Pamplona, 1993; E. Ramírez Vaquero, *La comunidad regular de Santa María de Roncesvalles (siglos XII–XIX)*, «Príncipe de Viana», 54, 1993, p. 357–401. Ambos investigadores también han publicado conjuntamente una autorizada síntesis general, *Roncesvalles*, Pamplona, 1999.

2 Cf. más abajo, nota 39 y texto correspondiente.

das por el monarca franco. Apenas una generación después, eran populares los nombres de los magnates cristianos inmolados en tan desafortunada jornada y la tradición poética convertiría a uno de ellos, Roldán, en protagonista heroico y conmovedor de la canción de gesta que tres siglos después iba a resonar con mayores acentos por todos los caminos de la Cristiandad occidental.

Esta breve ponencia —una de las introducciones al conjunto de aportaciones de los acreditados especialistas participantes en el Congreso hoy inaugurado— sólo pretende ofrecer unas tímidas acotaciones generales sobre algunos aspectos de la «batalla» magnificada por la fantasía literaria y que, en sus derivaciones poéticas y sus repercusiones en las peregrinaciones a Santiago, ha sido objeto de muy diversos y autorizados estudios desde diferentes perspectivas científicas. Se trata, en concreto, de verificar una vez más y muy sucintamente el escenario de la gesta y el último suspiro de Roldán, centrado por los fabuladores al pie del escarpe del puerto de Ibañeta, vuelta su mirada «hacia España».

A este preciso lugar se remitieron los vestigios, reales o imginarios, del descalabro franco y, en particular, el supuesto sepulcro colectivo de tantos guerreros cristianos, germen señero del conjunto religioso–arquitectónico enaltecido con ulteriores dotaciones piadosas y asistenciales y que acaparó finalmente el épico nombre de Roncesvalles[1]. Algunos peregrinos y viajeros de diversa procedencia y mentalidad se complacieron siglo tras siglo en certificar por escrito su presencia en aquel santuario, aquellos parajes «de novelas y de historia»[2], ambientados a partir sobre todo de la crónica del Pseudo–Turpín, extracto un tanto acomodado de alguna precedente versión de la *Chanson de Roland*, el gran poema acrecido, recitado y difundido con múltiples variantes por toda Europa occidental y, en epecial, a lo largo de las rutas jacobeas.

I. ALGUNAS PREMISAS GEOHISTÓRICAS

Basándose en el texto latino de la llamada «Nota Emilianense», datable hacia 1065–1075 y precoz atisbo de las tradiciones recogidas más adelante en la primera redacción conocida de la *Chanson de Roland*,

Dámaso Alonso analizó con rigor científico[3] la evolución fonética y gráfica que, a partir del hipotético topónimo vascuence *Errozabal*, «llanada de Erro», y sus sucesivas formas romances[4], pudo conducir a la plasmación del término Roncesvalles (*Roncevaux*).

La conocida actualmente como llanada de Burguete, prolongación nororiental del valle de Erro, aunque situada sobre la cabecera del río Urrrobi, entre los 800 y 900 metros de altitud, corresponde a una oquedad suavemente ondulada de unos 20 o 25 kilómetros cuadrados de superficie, circundada de montes, prados, quebradas, laderas más o menos pronunciadas y frondosos hayedos y abetales. La organizaba una antigua villa rural[5], convertida en un pequeño «burgo» generado durante el siglo XII al compás del desarrollo urbano acelerado en Navarra, como en otras zonas, por el auge espectacular de las peregrinaciones a Santiago. El esplendor del hospital y la iglesia y la comunidad capitular agustiniana que entre 1127 y 1134 se erigieron en su término, unos cuatro kilómetros hacia el norte y justo al pie meridional del collado de Ibañeta, iba a despojar de su componente específico a la expresión toponímica «burgo de Roncesvalles» para convertirla en mero diminutivo genérico, Burguete, topónimo consolidado ya en el siglo XV.

Por otra parte, la fama alcanzada por Roncesvalles extendió su nombre en algún caso hasta el otro lado del puerto[6], al desfiladero conocido al menos desde el siglo XII como *vallis Karoli*, Valcarlos, larga y pronunciada pendiente septentrional del *Summus Portus* de Ibañeta, o *Portus de Sicera*, hito ancestral entre las Galias e Hispania, tempranamente realzado por la denominada *crux Karoli*, así como la cercana *capella Caroli Magni*, denominada también en ocasiones *capella Rollandi*[7]. El puerto, con unos 1.060 metros de altitud, lo sentirán como una cumbre inaudita algunos peregrinos fatigados por su subida desde la vertiente septentrional[8], una cuesta de 18 kilómetros con casi 700 metros de desnivel[9], mientras que la bajada sureña, hasta el hospital–colegiata, aunque fuertemente inclinada, les resultaba mucho más corta y cómoda, sólo dos kilómetros con 200 metros de desnivel.

3 D. Alonso, *La primitiva épica francesa a la luz de una Nota Emilianense*, Madrid, 1954, p. 51–56. *At ubi exercitum portum de Sicera transiret, in Rozaballes a gentibus sarracenorum fuit Rodlane occisus*, p. 9.

4 *Rozaballes, Roçavals, Ronzasvals, Ronzalvalz, Rencesvals. Roscida Vallis*, formulación seudoetimológica del Poema latino citado en la nota 1.

5 Citada hacia 1101–1104 como *villa de Ronzasvals*. Cf. L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra y J. Uría Ríu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* [*Las peregrinaciones*], II, Madrid, 1949, p. 94.

6 Por ejemplo, en el itinerario rimado compuesto en lengua inglesa hacia la segunda mitad del siglo XIV. Cf. ibid. I, Madrid, 1948, p. 215–217, y III, 1949, p. 122–126 (edición del texto).

7 Así documentadas en 1127–1132 y 1174 respectivamente. Ibid., p. 87–91.

8 Allí convergía el camino de montaña, conocido hoy como «camino de Napoleón», que, también desde San Juan de Pie de Puerto, alcanzaba la divisoria de aguas por el collado de Bentartea. Ibid., I, p. 78–79.

9 Partiendo de Arnegui. Desde la villa de Valcarlos, 15 km y casi 700 m respectivamente. La pendiente era más pronunciada, unos 400 m de desnivel, en el último tercio del ascenso.

II. ESCENARIO Y ATACANTES DE LA «BATALLA» EN LA HISTORIA Y LA LEYENDA

No obstante otras ubicaciones apuntadas en la historiografía moderna —como el puerto navarro de Velate y el valle altoaragonés de Echo—, parece fuera de duda que el collado de Ibañeta y su descenso por Valcarlos fueron el escenario de la calamitosa emboscada de la retaguardia del ejército de Carlomagno en el retorno de su frustrada expedición a Zaragoza (15 de agosto del año 778)[10]. Cuando tal unidad militar había salvado probablemente el collado, *in ipso Pyrinei,* sus filas e impedimenta, alargadas por las angosturas del descenso hacia las Galias, sufrieron la arremetida de grupos de vascones agazapados en la boscosa espesura de las alturas, *in summi montis vertice,* que las empujaron valle abajo (*in subiectam vallem deciunt*) y las aniquilaron hasta el último hombre y, después de recoger el botín, se dispersaron aprovechando la ligereza de equipo armado y su facilidad de movimientos por tan escabrosos parajes[11].

Se ha debatido por parte de eximios especialistas la identidad de los atacantes, los «perfidos» o desleales *Vascones*. A la vista de la información próxima a los hechos y más fiable, parece lógico pensar, como razonó con maestría Ramón de Abadal, en montañeses de la *Vasconia* (Gascuña) de soberanía franca[12], domeñados poco tiempo atrás (769) por el propio Carlomagno quien, por otro lado, procedió enseguida (779) a un relevo de ciertos condes de la misma región, entre el Garona y la divisoria de aguas pirenaica[13].

Menos probable resulta que intervinieran organizadamente en la famosa escaramuza gentes de la vertiente hispana de la cordillera, *Hispani–Vascones,* los *Navarri et Pampilonenses* de los analistas francos[14], es decir, las poblaciones cristianas de la órbita de Pamplona, la «Navarra primordial», una aristocracia fundiario–militar (*seniores Pampilonenses*) y una masa de población rural vascoparlante (*Navarri,* entonces un «sociónimo» también, equivalente a *aratores, rustici, villani*).

El anónimo «príncipe» local habría rendido obediencia a Carlomagno en su marcha hacia Zaragoza pero, fracasada la expedición,

10 Antes había destruido Carlomagno los muros de Pamplona, para que no pudiera rebelarse. *Pompelonem revertitur. Cuius muros, ne rebellare posset, ad solum usque destruxit. Annales qui dicuntur Einhardi* (hasta 801) [*AEFE*], MGH. SS in usum schol., ed. G. H. Pertz y F. Kurze, Hannover, 1895 (reimp. 1950), a. 778. Se trataba de dañar en lo posible la continuidad o la reanudación de los lazos políticos que, a manera de «protectorado tributario», habían venido ligando con el emirato cordobés a los «señores» o «príncipes» cristianos de Pamplona.

11 *Pyrinei saltum ingressus est. In cuius summitate Wascones, insidiis conlocatis, extremum agmen adorti totum exercitum magno tumultu perturbant. Et licet Franci Wasconibus tam armis quam animis praestare viderentur, tamen et iniquitate locorum et genere inparis pugnae inferiores effecti sunt. In hoc certamine plerique aulicorum, quos rex copiis praefecerat, interfecti sunt, direpta impedimenta, et hostis propter notitiam locorum statim in diversa dilapsus est.* Ibid. Cf. también Eginhard. *Vie de Charlemagne,* ed. L. Halphen, París, 1967, núm. 9 (p. 26–29).

12 Cf. R. D'Abadal y de Vinyals, «La expedición de Carlomagno a Zaragoza en 778. El hecho histórico, su carácter y su significación», *Coloquios de Roncesvalles,* Zaragoza, 1956, p. 104–128. Para J. M. Lacarra (*La expedición de Carlomagno a Zaragoza y su derrota en Roncesvalles,* Zaragoza, 1981, Reimp. en *Investigaciones de historia navarra,* Pamplona, 1983, p. 17–91) «tanto la iniciativa como la preparación de la sorpresa sería cosa de los vascones de la vertiente española» con la colaboración de los llegados desde la otra vertiente.

13 Como el de Burdeos, que quizá no había contribuido con la debida diligencia a la campaña de Zaragoza. Dos años después (781) instituía con Aquitania, Gascuña y Septimania un reino satélite, *Teilreich,* encomendado a su hijo Ludovico Pío (cf. R. de Abadal, «La domination carolingienne en Catalogne», *Revue Historique,* 125, 1960, p. 319–340 y, en concreto, p. 322) con la presumible intención de conjuntar las fuerzas de toda la Galia meridional en una política más realista de infiltración sistemática por los vecinos distritos cristianos de Hispania que, como entonces interpretaba la corte carolingia, padecían «la inicua opresión y el cruelísimo yugo de los sarracenos», *propter iniquam oppresionem et crudelissimum jugum quod eorum cervicibus inimicissima christianitati gens Sarracenorum imposuit* (Capitular de Carlomagno c. 780. R. D'Abadal i de Vinyals, *Catalunya carolingia. II.2. Els diplomes carolingis a Catalunya,* Barcelona, 1952, p. 412).

14 Sobre el probable significado social de los términos *Pampilonenses* (los *seniores*) y *Navarri* (los *aratores, rustici, villani*), cf. A. J. MARTIN DUQUE, *El reino de Pamplona,* «Historia de España Menéndez Pidal. VII–2, Los núcleos pirenaicos (718–1035)», Madrid, 1999, p. 60–61.

llegaría el desencanto para los hispano–cristianos que habían tomado semejante postura[15]. En cuanto pudo reafirmar su autoridad en Zaragoza y toda la «Marca Superior» de Al–Andalus (781), el emir Abderraman I condujo diligentemente sus fuerzas armadas hasta la región pamplonesa, redujo a sus magnates y se aseguró la renovación de la lealtad política pactada tiempo atrás con el Islam por aquel singular «protectorado tributario» de Córdoba[16].

La exaltación legendaria del revés carolingio en la *Chanson de Roland*[17] aconsejó a los fabuladores identificar a los atacantes con los musulmanes, «infieles» y «paganos», muy en consonancia con el espíritu de la época. Y situaron el campo de batalla no en el desfiladero de Valcarlos, como se ha apuntado en ocasiones[18], sino en un paraje más verosímil, apto para el imaginario despliegue de grandes unidades militares, precisamente la llanada de Burguete, *Errozabal*. Se pensó quizá que así cabía el desorbitado número de combatientes, tanto los veinte mil guerreros cristianos de la retaguardia capitaneada por Roldán como las dos grandes oleadas de combatientes sarracenos. La primera de éstas, compuesta por cien mil combatientes, resulta exterminada, pero ante la segunda, mandada por Marsil y también multitudinaria, sólo sobreviven sesenta caballeros francos, con los que, sin embargo, contraataca Roldán y cercena la mano a Mansil, que huye con cien mil de sus hombres, pero deja a su tío el califa con cincuenta mil africanos. También estos acabarán puestos en fuga cuando el caudillo franco, aun perdidos todos sus compañeros e incluso su caballo Veillantif, queda finalmente invicto ante cuatrocientos selectos guerreros. Mas, quebrantado y desvanecido, va a morir bajo un pino, recostado en un escarpe del monte, de bruces sobre la hierba, pero vuelto el rostro hacia los «paganos», «hacia España».

La crónica del Pseudo–Turpín[19] modera las cifras de combatientes enemigos. Los veinte mil de la primera oleada sarracena caen muertos todos ellos, pero frente a la segunda, con treinta mil, de los guerreros cristianos sólo sobreviven Roldán y otros cuatro magnates[20]. Volviendo atrás «por el camino de Roncesvalles» (*via Ruscievallis*),

15 En los sectores hispanos del tramo oriental del Pirineo el recuerdo de la fugaz presencia franca estimuló sin duda pocos años después el alzamiento definitivo de sus gentes, mayoritariamente cristianas.

16 Un tal Jimeno «el Fuerte» o «el Tiñoso», a quien cabría identificar con el magnate que venía rigiendo el distrito pamplonés bajo la tutela musulmana, restaurada así ahora después del fugaz paréntesis de adhesión a Carlomagno. Aún se adentró el emir hasta la vecina tierrra de los *sirtaniyun* o «cerretanos», *Sirtaniya*, probablemente la demarcación menor formada por los valles de la cabecera del río Aragón, cuyo cabecilla, un «hijo de Velasco» (*ibn Balasqut*) entregó a su hijo en rehenes como garantía del obligado tributo. *Ibn Al–Athir*, p. 129–130. Cf. F. CODERA, *Pamplona en el siglo VIII*, «Estudios críticos de historia árabe española», 7, Zaragoza, 1903, p. 178; textos y notas críticas, An. UBIETO ARTETA, *Orígenes de Aragón*, Zaragoza, 1989, p. 48–50.

17 Múltiples estudios y ediciones, por ejemplo, la G. Moignet, *La Chanson de Roland. Texte original et traduction*, París, 19723. Útil traducción, M. de Riquer, *El cantar de Roldán. Traducción del manuscrito de Oxford*, Madrid, 1972.

18 *Las peregrinaciones*, II, p. 98–99. Para A. Moisan (*La mort de Roland selon les differents versions de l'épopée*, «Cahiers de civilisation médievale, 28, 1985, p. 102) se trataría del »propio marco de Eginardo». Mas para esta ubicación se ha desorbitado la especie de estribillo retórico de la *Chanson*, como el de «halt sunt li pui e li val tenebrus, les roches bises, les destreiz merveilleux!, 814–815) y sus diversas variantes (1830–1831, 2185, 2236, 2267–2269, 2271–2273), pero se olvida que, a propósito del despliegue del ejército de Carlomagno frente al de Marsil, se indica expresamente que entre uno y otro «n'at ne pui ne val ne tertre, selve ne bois... Grant est la plaigne e large la cuntree» (3292–3293, 3305)

19 Ed. crítica, K. Herbers y M. Santos Noia, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1998, p. 199–229. Trad., todavía útil, A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1951, p. 403–494.

20 Balduino, Tedrico y Gambón.

por donde iban los que querían atravesar el puerto, toca Roldán su olifante y reune cien caballeros. Atraviesa con ellos el bosque[21] y, confiado en el poder divino (*Dei virtute fretus*), carga contra los sarracenos, alcanza a Marsil y lo mata. Aunque el segundo de los caudillos enemigos, Beligando, se retira con los suyos, sólo ha sobrevivido el héroe el héroe quien, maltrecho y malherido, vuelve atrás por el bosque y se tiende finalmente para exhalar su último suspiro en un ameno prado «sobre Roncesvalles», es decir, al pie de la ladera.

Los especialistas han comparado con minuciosidad y competencia ambos relatos y se ha reconocido que el del Pseudo–Turpín presenta una versión derivada de alguna composición anterior y «no extraña»[22] a la *Chanson*. Aparte de las lógicas diferencias de estilo entre una composición poética y popular y, por otro lado, un opúsculo en cierto modo hagigráfico con fines de propaganda de la cruzada y las peregrinaciones jacobeas, las discordancias en bastantes datos concretos no parecen profundas ni sustanciales, al menos para un profano en la materia[23]. En todo caso, la narración cronística alcanzó enseguida singular prestigio y difusión y contagió a su vez a ulteriores obras épicas[24].

III. Miradas de los peregrinos y viajeros

Como es bien sabido, el quinto y último «libro» del *Codex Calixtinus* o *Liber Sancti Iacobi*[25], relacionado claramente con el Pseudo–Turpín[26] fue desde la segunda mitad del siglo XII la considerada guía por excelencia del itinerario de las peregrinaciones a Compostela. Su memorial de las «huellas» carolingio–rolandianas de Roncesvalles se reiterará después con los matices y complementos inherentes al paso del tiempo.

En sus referencias a la travesía del tramo navarro del Pirineo indica que tras la villa de Saint–Michel y «pasada la cima del monte, se encuentran el Hospital de Roldán» y, a continuación, la villa de Roncesvalles. Explica luego con mayor detalle[27] que al «puerto Ciséreo», «puerta de España», se llega tras ocho millas de subida por el «valle llamado Valcarlos», donde «acampó Carlomagno con

21 La franja de arbolado –¿hayedos, como en la actualidad?– que flanquearía el final del trayecto de Burguete a Roncesvalles.

22 A. Moisan, *La mort de Roland*, p. 123.

23 Era obligado hacer sobrevivir a Turpín, supuesto autor de la crónica,y sustituirlo por otro personaje, Tedrico, como testigo de la agonía y confesión de Roldán. No resultan especialmente relevantes otras divergencias de detalle, por ejemplo, las cifras totalmente inverosímiles de combatientes, la muerte o bien la mutilación de Marsil, el destino del caballo Veillantif, la mención expresa o no de los daños corporales sufridos por el héroe, el mayor o menor elogio y la suerte ulterior de la espada Durenda, así como el número de golpes dados por Roldán para intentar romperla, los momentos concretos de las llamadas con el olifante que, en todo caso, queda dañado o, más precisamente, agrietado; y la alusión a las gradas, además del peñasco también marmóreo.

24 Se conoce a través de más 250 manuscritos. Cf. M. C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, 1988, p. 39, 41, 45–52, 132–133.

25 Ed. critica K. Herbers y M. Santos Novoa, *Liber Sancti Iacobi*, p.235–258. Trad. M. Bravo Lozano, *Guía del peregrino medieval («Codex Calixtinus»)* [*Guía*] Valladolid, 1989,.

26 Cf. M. C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino*, p. 48, nota 66.

27 *Guía*, cap. 7, p. 34.

sus ejércitos cuando sus guerreros murieron en Roncesvalles». En la cima —señala— se alza la «cruz de Carlomagno» como «primer lugar de oración» en el camino hacia Santiago». Ya en la bajada llama la atención sobre el hospital y la iglesia —actual capilla de Sancti Spiritus— «en la que se encuentra el peñasco que el poderosísimo héroe Roldán, con su espada, partió por medio de arriba abajo, de tres golpes». Y a propósito de la villa de Roncesvalles —llamada luego Burguete—, no deja de referirse al «gran combate en el que perecieron el rey Marsil, Roldán y Oliveros con otros ciento cuarenta mil[28] combatientes cristianos y sarracenos». Al tratar de las santas reliquias del «Camino»[29] se explica, como en el Pseudo–Turpín, que «el cuerpo del bienaventurado mártir Roldán» descansa en la iglesia de San Román de Blaye, y que su olifante, rajado por la mitad, fue indignamente trasladado desde allí a la iglesia de San Severino de Burdeos.

Más que analizar diacrónica y linealmente la docena de testimonios de peregrinos y viajeros[30], ha parecido oportuno seleccionar tales textos, alusivos a Roncesvalles, tanto tardomedievales como modernos, y organizar temáticamente sus observaciones e impresiones relativas al paisaje, el complejo religioso y monumental, las demás «reliquias» supuestamente carolingias —incluídos los restos humanos— y, finalmente, la asistencia a los peregrinos.

PAISAJE

Entre las escuetas referencias medievales al paisaje y sus diferentes componentes, el itinerario rimado en inglés de la segunda mitad del siglo XIV —que describe conjuntamente y con ello equipara las peregrinaciones jacobeas a las de Roma y Jerusalén—, acusa especialmente las angustias de la subida por el sombrío desfiladero de Valcarlos, al que denomina «valle» (*Dale*) de Roncesvalles»[31]. El señor de Caumont[32] registra sin más en 1417 las escalas en Nuestra Señora de Roncesvalles y en Burguete, *Borguet*. En la canción alemana difundida en el propio siglo XV[33] se considera Roncesvalles (*Runzevalle*) como el primero de los «cinco montes» de la ruta hispana de Compostela. «A todo hermano que lo pasa —dice—, las

28 En la traducción de la *Guía* (nota 84) se prefiere la cifra de cuarenta mil.
29 *Guía*, cap. 8, p. 65.
30 Con más amplia información, *Las peregrinaciones*, I, p. 201–245, y II, 83–108; K. Herbers, *Der Iacobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer nterwegs nach Santiago de Compostela*, Tubinga, 1986; K. Herbers y R. Plötz, *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al «fin del mundo»* [*Caminaron*], Santiago, 1999.
31 *Las peregrinaciones*, I, p. 215–217, y III, 1949, p. 122–126 (edición del texto).
32 El gascón Nompar II. Cf. *Caminaron*, p. 65.
33 Ibid., p. 162.

mejillas le enflaquecen». La considerada «guía clásica» del peregrino, un itinerario rimado compuesto por Hermann Künig von Vach, en 1495[34] se limita a situar el convento que «está arriba», en Roncesvalles (*Rontzefall*) tras las precedentes cinco millas de ascenso al Pirineo desde San Juan de Pie de Puerto[35]. Y poco después, entre 1496 y 1498, Arnold von Harff[36] llama Roncesvalles (*Rontzefalle*) al puerto de montaña de la etapa entre San Juan de Pie de Puerto y Burguete (*Burget*).

Mucho más expresiva resulta la percepción del paisaje por Jerónimo Münzer[37] y sus compañeros, en 1499. Procedentes de Pamplona, se les hace sin duda muy empinada la subida de Ibañeta al que denominan «monte de Roncesvalles» (*in altissimum montem Runcivallem*) y llega a horrorizarles el descenso por un valle (*per horribilem et silvosam vallem*), el de Valcarlos, donde piensa certeramente —como el analista franco Eginardo— en los miles de cristianos sorprendidos y muertos por los sarracenos «en un angosto pasaje».

Casi dos siglos después (1670), en su relación —seguramente la más extensa de las conocidas— Domenico Laffi explica sobre su segunda peregrinación a Santiago que, al llegar a Ibañeta, entonó con sus acompañantes un *Te Deum* por haberlos conducido sanos y salvos hasta aquella cima de los altos Pirineos que con tanto esfuerzo habían escalado. Y muy poco después (1672) en la guía *El viajero de Europa*[38] A. Jouvin anota que después de San Juan de Pie de Puerto y ya sobre el actual río Luzaire o Valcarlos uno del Nive, se acentúa fuertemente el ascenso por un estrecho valle y, «a través de grandes bosques», hasta una ermita completamente aislada en lo más alto de aquel paso de los montes Pirineos, donde se forma una pequeña pradera. Y advierte de que «es conveniente el esperar. . . buena compañía para pasar las montañas, donde no faltan las malas gentes», recomendación que se podía haber hecho en tiempos de Carlomagno y siglos posteriores.

Años atrás, en 1654, un observador más objetivo y crítico, el protestante Antonio de Brunel, que por supuesto no viajaba como peregrino[39], refiere su llegada a Burguete y a la gran llanura, «hundida

34 Monje servita. Ibid., p. 168.
35 Ibid., p. 200. *Las peregrinaciones*, I, p. 221–227.
36 «Vividor renano» que peregrinó a Roma, El Cairo, Sinai, Jerusalén y Santiago. Ibid., p. 214.
37 *Monetarius*, médico de Nuremberg, de cuyo viaje por España tomó apuntes su amigo Hartmann Schedel. Ed. *Las peregrinaciones*, I, p. 102–103, 177. En Santiago hizo algunos extractos del *Liber Sancti Iacobi*. Cf. *Caminaron*, p. 139.
38 Editada en 1672. Cf. J. García Mercadal, *Viajes de estranjeros por España y Portugal* [*Viajes*], II, Madrid, 1959, p. 747 y 758.
39 Prestó servicios militares al estatúder de los Países Bajos y en su viaje por España acompañó como mentor a dos jóvenes hijos de Cornelio van Aersen, gobernador de Nimega. *Viajes*, II, p. 513–514.

en los Pirineos», tan famosa —según le contaron unos mercaderes de Oloron— «por aquella gran batalla que Carlomagno dio allí y perdió con los sarracenos». Luego y ya en la montaña que llaman «de Roncesvalles», anota que no es la cumbre más alta de los Pirineos según le habían informado, pues comprueba que «no tenía nieve sobre la cima», aunque las que veía a la derecha «tuvieran toda su cabeza blanqueada». Le arguyeron que ello no obstaba para que «se aproximase más al cielo que todas [las] que lucían la librea», y que aquella perdía la suya muy pronto y al principio del verano —estaban a seis de julio— a causa de la vecindad del mar» y «la acrimonia de sus vapores». Con todo, no dejó de detenerse en la cima para contemplar «de una mirada» el pávido panorama circundante (*egregia contemplatione pavimus animum*), de un lado España, que abandonaba, y del otro Francia, donde iba a entrar[40]. No obstante sus prisas, piensa finalmente que ha recorrido unos parajes de «novelas o de historia».

Alturas descomunales, selvas y valles terroríficos, angustias y peligros constituyen, pues, en mayor o menor medida los rasgos hiperbólicos e inquietantes de unas descripciones del paisaje inspiradas por el climax un tanto misterioso atribuido a Roncesvalles por los relatos tradicionales.

COMPLEJO RELIGIOSO Y MONUMENTAL

El citado poema inglés reseña sin más el «monasterio de Nuestra Señora» y sus «canónigos de la Orden de San Agustín». A. Von Harff distingue en las proximidades de Burguete entre la «hermosa iglesia», la «gran abadía» y el «excelente hospital para pobres y peregrinos». J. Münzer añade la «gran capilla» de las cercanías, que le espanta (*horribile est videre*) al recordar que allí reposaban los restos de miles de cristianos que en tiempos de Carlomagno fueron exterminados por los sarracenos.

La llamada ya en el siglo XII capilla de Carlomagno, en lo alto de Ibañeta, mencionada por A. Jouvin, habría sido construída por el propio monarca según D. Laffi quien añade que aprovechó el descanso de la subida del puerto para examinar la multitud de figuras

40 El brusco contraste entre uno y costado, entre las dos «grandes provincias», da pie a A. de Brunel para unas reflexiones finales, sin duda interesantes, sobre la idiosincrasia española y concluye asegurando «que de la prontitud de los franceses y de la lentitud de los españoles puede hacerse un admirable compuesto para la conquista del mundo y el gobierno de las naciones».

41 *Caminaron*, p. 200, nota 122.
42 Ibid., p. 219; *Las peregrinaciones*, I, p. 229.
43 Ibid., II, p. 100.

y esculturas antiguas y algunas inscripciones borradas por el tiempo en aquellos muros. Ya en la «abadía» de Roncesvalles, A. Jouvin menciona «algunas casas, una hospedería y un gran hospital», todo construído «en medio de los bosques» y «con grandes piedras de cantería»; y reputa «muy viejos» y oscuros el edificio conventual y la iglesia.

A D. Laffi le admira el hospital, «grande e bello» y, en sus proximidades, registra el santuario que «mandó levantar Carlomagno después de la muerte de Roldán» en el sitio en el que éste se arrodilló y se confesó tras la segunda batalla y donde fue también enterrado. Es, añade «una pequeña capilla de un cuadrado perfecto», con unos veinte pies por cada lado, «con una bella cúpula en pirámide» que luce «en lo alto una hermosa cruz»; «dentro está el sepulcro, también de forma cuadrada» y «sobre las paredes están pintados» al claroscuro «todos los combates que allí tuvieron lugar, y también la traición».

RELIQUIAS

Aunque se ha escrito, con todo fundamento sin ninguna duda, que para los itinerarios del siglo XV las tradiciones carolingias relacionadas con Roncesvalles, «no tienen especial relevancia»[41], A. von Harff anota que en la iglesia colegial se mostraba «un grande y largo cuerno que se dice fue el cuerno de caza del gigante Roldán»[42]. J. Münzer alude también, como una de las reliquias del mismo templo, al cuerno de Roldán, muerto allí mismo.

La «guía» anónima impresa en Toulouse el año 1650 cataloga el estribo de Roldán, su maza y la de Oliveros[43], entre la «hermosas reliquias» que allí se exhibían. Por otra parte, D. Laffi indica que, al pie de la puerta del que considera sepulcro de Roldán, se hallaba la piedra herida con la espada que, según asegura, también se conservaba.

El gran cronista del reino navarro de la segunda mitad del siglo XVII, el jesuíta José de Moret, narra con mayor conocimiento de causa que «las multitudes de peregrinos pudieron ver durante siglos los cuernos guerreros, [el] estribo y [las] mazas de Roldán en la capilla mayor [de

la iglesia colegial] entre las lámparas de plata», así como su espada; y que «en la capilla de Roldán (hoy capilla de Sancti Spiritus) estaba la roca que el héroe... había partido con su espada».

Pero para la mentalidad de la época eran los restos humanos las reliquias quizá más preciadas y en aquella misma capilla «se suponía —explica también J. de Moret— estaban enterrados los doce Pares y demás héroes de la batalla» y «los peregrinos franceses, alemanes y otros ultramontanos se llevaban los huesos por reliquias». Un siglo atrás, en 1560, pareció que se habían agotado tales restos humanos como consecuencia de su afanosa rapiña por parte de muchos franceses y bastantes españoles de las legaciones que coincidieron en Roncesvalles con motivo de la recepción de la reina Isabel de Valois por los representantes de su esposo Felipe II[44]. Sin embargo, más de un siglo después y según J. de Moret, aún quedaban huesos de «de desmedida grandeza y corpulencia germánica» que los peregrinos franceses seguían cogiendo e incluso compraban a buen precio —a una onza cada uno de los grandes—. Y por la llanura de Roncesvalles y Burguete «muy frecuentemente —continúa el mismo cronista— se topan cavando restos humanos, hierros de lanzas y alguna vez espadas, como también en el silo, y las bocinas y mazas y otros despojos que allí se ostentan».

No en vano se había conservado la tradición épica del sepelio de tantos guerreros cristianos en el mismo lugar de la batalla. A este respecto, Antonio de Lalaing, chambelán y acompañante de Felipe I el Hermoso en su primer viaje a España (1501), aunque no pasó ciertamente por Roncesvalles, tomó buena nota de un milagro que le contaron cuando visitaban el cementerio de Arles y, según el cual, allí yacían «varios caballeros que con Rolando, sobrino del rey Carlomagno, murieron en la batalla de Roncesvalles... cuando Ganelón los hubo traicionado al pagano rey Marsilio», y «como el rey Carlos —prosigue— quería enterrar a los cristianos allí muertos y no los sabía diferenciar de los paganos muertos allí también, Dios, a petición suya, volvió los rostros de los cristianos hacia el cielo y los de los paganos hacia la tierra»[45].

44 *Las peregrinaciones*, p. 100. La relación de la entrega de la reina fue editada en Toulouse, 1650.
45 *Viajes*, p. 510.

Un tanto mordazmente, A. de Brunel refiere que, de haber tenido curiosidad, tal vez le hubieran designado el rastro de la sangre de los pares de Francia, porque el de los héroes no se borra jamás y, según le dijeron, hasta existe un paraje que «aún está teñido de ella». Aunque no se molestó en visitar Santa María de Roncesvalles, pues juzgaba «tonta curiosidad» distraerse «con el mármol, la tierra, las tumbas y todos esos objetos mudos», señala, sin embargo, que tal iglesia fue construida en commemoración de la batalla o bien de los ilustres varones allí enterrados, y que «la santa que allí preside hace milagros en virtud de esa jornada o de esos grandes huesos que allí reposan».

SIEMPRE AL SERVICIO DE LOS PEREGRINOS

Desde la cuarta década del siglo XII, la primera edificación y la incipiente comunidad canonical de Roncesvalles tuvieron como supremo objetivo la asistencia a los peregrinos, y esta vocación primordial iba a pervivir con toda pujanza en tiempos posteriores. Y, en efecto, no escasean los testimonios sobre la calidad y cantidad de los servicios dispensados en aquel hospital. J. Münzer destaca la «generosa acogida» que allí se ofrecía a los peregrinos. D. Laffi lo considera uno de los más ricos de todo el trayecto y donde se da un buen trato y la oportunidad de alojarse hasta tres días[46].

Y tal como se había proclamado en preciosas estrofas del poema compuesto a comienzos del siglo XIII, la fama de la hospitalidad de Santa María de Roncesvalles, [*domus*] *universis gentibus valde gratiosa*[47] seguía plenamente justificada en el XVIII, como acreditan las *Constituciones* entonces renovadas por la propia comunidad colegial[48] y corrobora el testimonio del sastre picardo Guillermo Manier. En su regreso de Santiago (1726)[49] y al llegar a Roncesvalles en la noche de Navidad a través de campos cubiertos de nieve, fue acogido con un buen fuego y el oportuno refrigerio de sopa, pan, carne y vino, y allí permaneció durante el plazo reglamentado de tres días. Lo mismo le había ocurrido en su juventud al abate J. Bonnecaze de Pardies que, habiendo llegado muerto de hambre y frío y sin dinero ni equipaje, recordaba luego (1748) el buen trato recibido y el contenido de las dos comidas diarias[50].

46 *Las peregrinaciones*, Ibid., I, p. 235; II, p. 83–84, 99 y 103–104.
47 Ibid., III, p. 66–70.
48 Ibid., II, p. 103.
49 Ibid., I, p. 117, 245, 336; II, 103–104.
50 Ibid., II, p. 104.

* * *

Sin enmascarar el fracaso, sino paradójicamente magnificándolo, las canciones épicas de tradición radical y netamente carolingia transmutaron la sorpresa y derrota de la retaguardia del ejército de Carlomagno —destacamentos rezagados y encajonados en el descenso septentrional desde Ibañeta—, en una desgarradora glorificación poética de los valores del caballero cristiano defensor de su fe, encarnado por la figura sin par de Roldán, siempre invicto hasta su heroico sacrificio y su angélica exaltación a los cielos, al pie del escarpe pirenaico ante el que hacia el sur se extendía el imaginado escenario de un descomunal combate con los musulmanes.

Aireado con esto por todos los senderos del ámbito europeo de civilización, el así famoso nombre de la «llanada de Erro», Roncesvalles, contribuyó sin duda a incrementar el flujo de peregrinos jacobeos y, en particular, los animó a elegir la ruta transpirenaica que removía la memoria del gran rey Carlos, siempre victorioso pero también desvanecido, gimiente y desconsolado ante el cuerpo exánime de su sobrino, su más entrañable amigo, «muerto en España». De esta suerte fueron surgiendo, primero, el hospital, la comunidad canonical, la iglesia–necrópolis de los guerreros cristianos y, a comienzos del siglo XIII, la gran basílica y su digno y obligado ornato de veneradas reliquias de Roldán y sus compañeros.

Roncesvalles aparecerá, pues, siempre como hechura indeleble y conjunta de la leyenda carolingia y las peregrinaciones a Compostela. Así lo refleja todavía a finales del siglo XVII, por ejemplo, la entrañable despedida de Domenico Laffi quien recorrió piadosamente en tres ocasiones los caminos de Santiago. Al abandonar Roncesvalles, quiso ver una vez más el sepulcro de Roldán, lo contempló durante un largo rato y con la punta de un cuchillo puso su nombre y apellido en una de sus piedras. «Después...—escribe– nos alejamos lentamente, volviendo muchas veces la mirada para ver de nuevo Roncesvalles».

El Pseudo–Turpín en el Liber Sancti Jacobi

LA POSICIÓN DEL PSEUDO-TURPÍN EN EL LIBER SANCTI IACOBI

Manuel C. Díaz y Díaz

Desde el punto de vista codicológico es evidente que el Pseudo-Turpín, o Historia de Carlomagno constituye una parte importante del Códice Calixtino de Santiago de Compostela[1].

Una vez que el Códice fue restaurado en 1966, aparece el Turpín ocupando los folios 163–191, seguido por el libro V, que va de fol. 192 a fol. 212. En su estado más antiguo (quizá ya no original[2]) la Historia de Turpín ocupaba los cuaterniones 21 a 24 del códice, aunque el texto se iniciaba en el segundo folio del cuaderno 21 y acababa a mitad del cuaderno 24. Por el momento no interesa el problema bien conocido desde las indicaciones de Hämel de los folios sustituidos para ofrecer una versión nueva (o por lo menos distinta) de una parte del texto, porque esta modificación se había dado antes de 1173.

Por el contrario, importa señalar que toda la abundante literatura que se ha producido sobre la Crónica turpiniana en los últimos 140 años se basa en otra presentación, debida a una acción deliberada llevada a cabo poco antes de 1620[3] para prevenir el bochorno que muchos espíritus decían sentir al leer tan grandes falsedades históricas que ofendían la conciencia española, en un manuscrito tan venerable, dedicado a la exaltación del apóstol Santiago[4]. En virtud de esta interpretación, los 29 folios del Turpín fueron desgajados del códice original (para lo que hubo que cortar un bifolio del cua-

1 Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago de Compostela*, Santiago 1988, de donde saco los datos correspondientes, allí tratados por menudo.

2 Me refiero naturalmente a la alteración sobre la que llamó la atención por primera vez A. Hämel, *Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo-Turpin*, Munich 1950.

3 Se suele indicar el año 1619 para el hecho, pero el único indicio no es concluyente.

4 Todo parece derivar de las observaciones respectivas del historiador Juan de Mariana, que encontraba burdas patrañas cuanto se narraba, aquí y en otros textos, sobre Carlomagno y Roldán, sobre todo en su relación supuesta con España; véase Díaz, op. cit., 323, con presentación de los textos pertinentes, tanto de la versión latina de Mariana como de la española.

derno 21 y dos del 24), y cuidadosamente encuadernados como volumen independiente, con el loable criterio, quizá debido a escrúpulos ante tamaño desatino, de que la encuadernación dada a la pieza resultante era idéntica en calidad y técnica a la del resto del Códice, en que además hubo que actuar para eliminar toda huella de este desgarro[5]. Se modificaron, en efecto, entre otras cosas los ordinales que señalaban los libros mediante repintado, de modo que el Libro sobre el Camino y la Catedral, llamado Guía del peregrino, se convirtiese en libro cuarto y último del Códice, en lugar de su antiguo puesto como quinto. Luego veremos cómo las razones que movieron a los eruditos del siglo XVII carecían en buena parte de fundamento.

Cuando hacia 1160 se ejecutó el Códice Calixtino como copia hecha con bastante cuidado, pero sin lujo especial, destinada al archivo de la Catedral de Santiago, donde permanece, el Pseudo–Turpín seguía al libro III, que iba introducido por una articulación singular. Si es verdad lo que poco a poco hemos ido suponiendo[6], a partir del análisis de los escasos restos recognoscibles, el libro tercero concluiría con un insípido *Finit liber tertius*, muy poco semejante a los finales de los libros anteriores. El Turpín llevaba, en cambio, un título más espectacular y nada convencional, pues decía, —en el espacio ocupado por el gran bloque rojo, sobre el que aparecen ahora arabescos herrerianos, en fol. 162v—, antes de ser raído con pómez (de donde el estropicio de la miniatura del sueño de Carlomagno, en fol. 162), nada menos que lo siguiente: *Incipit codex IIII sancti Iacobi de expedimento et conuersione Hispanie et Gallecie editus a beato Turpino archiepiscopo*[7], si hacemos caso a los epígrafes que aparecen en diversas copias antiguas del códice de Compostela[8]. Ya veremos que este letrero plantea ciertos problemas. Las dos cartelas verdes, con letras rojas, enmarcadas por floreados, en fol. 163 recubren mejor que peor desde el siglo XVII la segunda parte de la leyenda anterior, que sonaba así: *Epistola beati Turpini episcopi ad Leoprandum.*

He de decir en honor a la verdad que tengo ciertas dudas sobre la primera de las leyendas, a pesar del testimonio de las mencionadas

5 Todavía hoy se pueden analizar las pestañas correspondientes, y descubrir las huellas de encolado de folios sueltos; claro que estas huellas a veces son inseparables de las que se han adoptado en 1966 para reconstruir el volumen; en este caso se emplean más bien unas cartivanas.

6 He avanzado en esta línea teniendo en cuenta las observaciones de Fita y Whitehill, sobre todo.

7 Díaz, cit., 229, observando las diversas copias antiguas sacadas directamente del Calixtino.

8 Pero no excluiría que las menciones de libro, en este caso y el siguiente, no fueran adiciones posteriores, sin relevancia original, hechas solamente en el momento de la inserción en la Compilación.

copias: es muy probable, por lo que entiendo, que no llevara en origen la mención concreta de *codex quartus sancti Iacobi*, sino solamente el título del contenido precedido de la fórmula *incipit liber* (o *codex*), necesario para que quedara justificado el *editus* del final de la frase; un indicio de que las cosas no debían rodar así lo tenemos también en la extraña mención de Turpín con el título de arzobispo, cuando a continuación se le llama solamente *episcopi*.

Por lo que podamos deducir posteriormente, quiero también llamar la atención sobre el hecho de que el Turpín remata (fol. 191v) con el letrero *finit codex*, sin señalamiento del ordinal correspondiente; pero se puede asegurar por el trazado y por la tinta que esta leyenda es de época muy posterior (¿acaso del siglo XVII?). Más importancia tiene todavía el hecho de que el letrero *Incipit liber IV (>V) sancti Iacobi apostoli* en fol. 192 que da entrada a la llamada Guía del Peregrino no es en absoluto original, sino forjado y dibujado en el siglo XVII, para dar continuidad al códice, una vez que había quedado privado del Turpín[9].

Todavía tendríamos que añadir un nuevo dato: el Turpín, como le corresponde, lleva un colofón al final de la Historia que dice:

Qui legas hoc carmen Turpino posce iuuamen
ut pietate Dei subueniatur ei.

Los dos leoninos nos llevan de la mano sin la menor duda al siglo XII, y sirven de buen final para la obra turpiniana. Cuando se añadieron los apéndices que siguen a esta obra, al rematar la carta encíclica de Calixto (fol. 191v), se dispuso un nuevo colofón, distinto del antes trascrito, adecuado a todo este conjunto, que es como sigue:

Manus misericordie sue magne huius codicis scriptori et lectori clementer porrigat Ihesus Christus Dominus noster[10].

Llamo la atención sobre el hecho de que aparece, bajo una forma nueva, la dualidad *scriptor/lector* que caracteriza el explicit de los libros I y II, y en cierta manera también el del V[11]. Quiero todavía recordar el grave problema que plantea el propio colofón general,

9 Díaz, 230–231.
10 Sigue la doxología reducida que suele acompañar esta última mención.
11 Digo «en cierta manera» muy deliberadamente, porque no es de perder de vista que el colofón del libro V, que ya aparece en todas las copias antigua, es, sin embargo posterior en el trazado al colofón general, por razones paleográficas indiscutibles (Díaz, 231).

12 Díaz, 231–232.

tan celebrado y reproducido: las observaciones que hice en su día[12] sobre su pertinencia, por razones textuales e ideológicas, como colofón propio (y me atrevería a decir que exclusivo) de los únicos libros I y II, nos permiten vislumbrar las múltiples manipulaciones a que se sometieron todos estos conjuntos hasta lograr la forma actual, y la distribución en cinco libros. La historia interna del *Liber* guarda todavía muchos secretos.

En resumen, en un momento anterior a todas estas actuaciones debidas al que dio la última forma a nuestra obra, parece seguro que los actuales libros IV y V formaban un grupo más compacto e independiente, con ciertos rasgos que de alguna forma han trascendido a la presentación actual del Códice Calixtino. En algún momento de su historia interna, el Turpín y la Guía del Peregrino no mostraban las articulaciones propias de los primeros libros, sino que se seguían el uno al otro como piezas gemelas, y distintas en planteamiento y confección de las primeras. Sólo la organización como un conjunto en cinco libros confirió al *Liber sancti Iacobi* el aspecto con que ha llegado hasta nosotros, formalizado todavía más radicalmente en las copias sucesivamente sacadas del propio códice de Compostela.

Pero el problema que tiene que ocuparnos ahora es el de la pertinencia literaria del Turpín en el *Liber sancti Iacobi*. Es cosa bien sabida que los libros I y II del *Liber* presentan una organización que podemos considerar bien establecida, se mire partiendo del libro II o del I. En el primer caso, un Libro de Milagros del Santo constituye un núcleo que se repite en muchos otros santuarios: iría destinado a la edificación de los devotos y a la consolidación de su propia devoción. En torno a él se diseñaría otro libro, que daría un nuevo y más profundo fundamento a la devoción, mediante lecturas y textos litúrgicos, luego con verdaderos oficios completos,que integrarían una liturgia propia y solemne en honor del apóstol. Esta parte, como ha ocurrido en nuestro caso, tiende a ampliarse, creciendo sin cesar, hasta convertirse en el centro mismo de todo el conjunto: recordemos que en el Calixtino este libro ocupa nada menos que 139 folios de un total de 213 para el

conjunto. Es decir que el solo libro primero representa el 65% del total, o sea dos tercios del mismo.

También se puede pensar que una obra en que se pretende recoger cuanto bueno se escribió sobre Santiago (como dice el Prólogo, sean cualesquiera los problemas que suscita éste) comenzaría por la parte litúrgica, de la que se convertirían en una especie de apéndice los Milagros, que servirían sólo para dar una base popular y práctica que justificara todo el culto, tanto cuanto más solemne.

Ahora bien, este culto tiene en Compostela un carácter especial, que viene dado por la presencia de los peregrinos jacobeos, que han acudido de lejanas regiones para venerar a Santiago y su sepultura. La devoción exige, pues, una aclaración del modo y manera por el que el apóstol, martirizado en Jerusalén sobre el año 44, como se lee en los Hechos de los Apóstoles, es ahora verdaderamente venerado en sus restos en Compostela, como si de un templo martirial se tratara.

Tal puede ser la razón de que el libro de Milagros se haya aumentado en esta dirección particular, de modo que se den reunidos todos los textos que de forma más o menos directa se basan en la Traslación de Santiago, provocando la constitución de un libro III, que en realidad se sale no poco del programa inicial. Esta necesidad ya se había sentido anteriormente, cuando se había compuesto la llamada Epístola del papa León, que en una versión sumamente amplificada y embellecida figura en esta parte. Libro sumamente exiguo en relación con los anteriores, en el libro III siempre hemos recibido la impresión de que se han amontonado textos diversos y heterogéneos que buscan explicar bajo distintas perspectivas una situación siempre delicada, la de la presencia sepulcral del apóstol Jacobo el Mayor en Compostela.

¿Es posible, dentro de estas mismas coordenadas, explicar la inclusión de los actuales libros IV y V? Son muchos y diferentes los ensayos de explicación de este hecho indiscutible.

Voy a ensayar presentar una interpretación que lleve a comprender el problema bajo nuevas luces. Ya sé que no todas las justificaciones tienen la misma calidad y valor, por lo que no cabe reducir las

numerosas cuestiones planteadas a una fórmula única y general. Se trata efectivamente de un asunto sumamente complejo, en que no es posible alcanzar soluciones simples y esquemáticas.

Una cosa parece obvia: el Pseudo–Turpín se presenta al lector como una obra histórica, para lo que se ha fraguado la autoría de un personaje que realmente existió, aunque no con los caracteres que se dan aquí por supuestos. Turpín, arzobispo de Reims, no desempeñó el papel heroico que se supone en el Turpín, y no vivió tan a la sombra del emperador Carlomagno como se dice. El narrador tuvo que presentarlo como un héroe de Roncesvalles, que acaba muriendo a consecuencia de las graves heridas allí recibidas, no sin que le dé tiempo a describir las gestas del emperador. La narración aumenta su verosimilitud y su grandiosidad por el hecho de que la obra remata con la descripción detallada de la muerte del autor, en un capítulo final que se presenta como una adición a posteriori: Turpín habría narrado, pues, casi *in extremis*.

Gaston Paris había sostenido, quizá demasiado radicalmente, la posibilidad de contar con un doble escritor bajo el nombre único de Turpín, uno compostelano que sería responsable de la primera parte[13], y otro francés al que se debería el resto de la historia. Luego, surgieron críticas que fueron desviando la atención del problema literario de fondo. Estas críticas aconsejaron volver a sostener la tesis de un solo autor, que además sería solamente francés[14]. Se confundieron, o silenciaron, las diferencias lingüísticas, y sobre todo literarias, que se descubren a lo largo del Turpín, y se hizo especial hincapié en la evidente innegable tarea de peinado uniformador que alguno de los diversos personajes que intervinieron en el conjunto y las partes de todo el *Liber sancti Iacobi* llevaron a cabo también en la Historia de Carlomagno. La dificultad mayor reside en la justificación del actual libro V, que resulta como desprotegido y aislado, como una nueva adición inexplicable, por muy interesante que se considere.

Creo que existe una articulación literaria de ambos textos que no admite dudas, si consideramos aspectos que a veces se dejan de lado de modo indebido.

13 Carta–prólogo, capítulos 1–19.
14 Sería en época reciente la tesis de Louis, seguido por Moisan, por poner dos nombres ilustres en representación de muchos más.

Uno de los grandes argumentos de la Historia consiste en las acciones de Carlomagno en Hispania, a las que se juntan las de Roldán, el gran héroe[15].

La actuación del emperador en Hispania viene determinada al comienzo mismo del Turpín, por la triple visión nocturna, en que se aparece el apóstol a Carlomagno, y lo conmina a que emprenda determinadas acciones. En esta visión Santiago le indica que Dios quiere: a) que abra su camino a Compostela; b) que libere su tierra (es decir, la que es suya por haber predicado en ella) de las manos musulmanas, y c) que visite su basílica y sarcófago. De esta manera, el camino será recorrido por gentes de todos los rincones de la tierra, al modo del camino de estrellas que el emperador había visto cruzar su imperio hasta morir en Galicia; y los peregrinos no faltarán desde sus años hasta el final de los tiempos[16]. Se prefigura así terminante y solemnemente el interés por el Camino de Santiago, que en el resto del *Liber sancti Iacobi* es siempre mencionado de forma marginal, bien sea en casos como el sermón *Veneranda dies*[17], bien en varios de los milagros jacobeos[18].

Además del interés general mostrado en estas instrucciones de Santiago a Carlomagno, hay en el Turpín otros puntos que merece la pena tener en cuenta. Todos ellos se centran en un solo capítulo, el célebre capítulo 19, en que vemos la misma técnica literaria que domina la historia toda de Carlos y Roldán, a saber la proyección retrospectiva de sucesos o perspectivas recientes, que contribuyen a dibujar la acción de los héroes, convirtiéndolos en trasunto de personajes históricos más recientes. En los hechos épicos atribuidos a Carlomagno se reflejan y estilizan literariamente no pocas acciones debidas históricamente a Alfonso VI de Castilla y León, como acepta cierta crítica reciente[19], sobre todo la que no se siente obsesionada a ultranza por la exclusiva autoría francesa de esta Historia y de todo el *Liber sancti Iacobi*.

También en otros aspectos de la narrativa épica se evidencian debidamente estilizadas cuestiones presentes al interés del historiador. En nuestro caso, son problemas vivos en la historia de Compostela

15 El precioso hallazgo de este personaje, que de pronto se convierte en el protagonista de la historia, resulta de una admirable y feliz influencia de la leyenda rolandiana, que dará pie a conocidos desarrollos épicos, cuyas primeras versiones serían novedad en el momento en que se acaba de narrar la expedición de Carlomagno a Hispania. Siempre se ha mostrado sorpresa por el hecho de haber sido acogida una leyenda de la literatura oral popular en una obra latina tan enjundiosa.

16 LSI 4, 1.

17 LSI 1, 17.

18 Por ejemplo, LSI 2, 4, 6, 17, 19, etc.

19 Me remito a A. de Mandach, *La geste de Charlemagne et de Roland*, Ginebra–Paris 1961, 33 sgs.

los que se recogen en el Turpín, precisamente en el mentado capítulo 19. Recordémoslos, tal como se describen en dicho capítulo que parece arrancado del mundo real compostelano. Este hecho impone que no sea tratado a la ligera, como si se tratara de una simple burda imitación de las concesiones a la abadía de Saint–Denis en Francia[20].

Se comienza contando cómo el emperador hace cristianos a cuantos encuentra en Hispania, castigando duramente, con el cuchillo o el destierro, a los renegados. Luego reúne un concilio en que participan obispos y príncipes, y en él establece: a) que obispos y reyes en el futuro obedecerán al obispo de Santiago; b) no sólo no se establece sede en Iria, sino que se señala específicamente que la villa quede sometida a Compostela; c) el arzobispo Turpín consagra la basílica compostelana; d) el emperador fija el tributo anual de cuatro monedas en beneficio de Santiago, que pagarán todos los libres de Hispania y Galecia; e) en Santiago se celebrarán los concilios nacionales; f) el obispo de Santiago entregará a todos los obispos de Hispania y Galecia, y a los reyes, los respectivos símbolos de su poder; g) en función de la teoría de las tres sedes, que se explica y justifica largamente, Compostela no sólo es *sedes apostolica*, sino que es una de las tres principales del orbe cristiano; y, por consiguiente, h) en todos los asuntos graves, cualquiera de las tres sedes tiene potestad para actuar y resolver.

Este capítulo, que cierra literariamente una primera parte del Turpín, es, pues, pieza fundamental para comprender la posición de la Historia de Turpín en el *Liber sancti Iacobi*. Hasta ahora, en los tres primeros libros de éste, ya señalados, se atendía fundamentalmente al culto del apóstol y a la devoción de sus fieles. Ahora se introduce, entre otros temas, un nuevo elemento, la gloria de la sede e iglesia de Santiago, como reflejo de la que corresponde al apóstol.

Es curioso anotar que varias de las decisiones imperiales resuelven en el pasado varias de las dificultades que inquietaban al prelado compostelano, y a su entorno en los siglos XI y XII. Por ejemplo, pienso en el concilio de Santiago tenido a comienzos de 1125, que

20 Ahora no nos interesa el problema planteado por 4, 22 (según la numeración de los capítulos en el Códice Calixtino) a propósito de los beneficios similares que Carlos concede a la abadía de San Dionisio. La comparación literaria aún superficial descubre que todos los preceptos del emperador están inspirados, en fraseología y conceptos, en el cap. 19, que citamos. La cuestión es pertinente para estudiar las diversas manos e intereses que concurren en la forma final del Turpín, pero todavía necesitamos una sólida investigación concreta. Cf. sobre este problema y diversas soluciones recientes el óptimo resumen de Herbers, cit. nota 27, 229–231.

se nos describe en la Historia Compostelana[21], y la universalidad de destino de sus acuerdos que pretende Gelmírez. Por más que en él se pida la colaboración de todos los cristianos en la lucha contra los moros en España, y que esta conclusión no merezca reproches, son bien conocidas las tensiones con Toledo ante este afán conciliar de Compostela, que necesitará aprobaciones romanas, bastante restrictivas por lo demás[22].

Desde finales del siglo XI habían surgido problemas con el llamado Voto de Santiago, discutiéndose la legitimidad de su cobro general; esta postura solamente se enmendó poco después, hacia 1130[23]. En todo caso, la atribución al emperador de la institución de un Voto, extensiva a toda Galicia e Hispania, era importante cuando ya había sido objeto de una decisión de Urbano II en 1102 a favor de Gelmírez, que zanjó por el momento viejos pleitos, deducidos siempre de la concesión en 934 de Ramiro II[24]. La intervención supuesta de Carlomagno retrae el establecimiento de los Votos a una época anterior a los reyes de León: los refrenda nada menos que el emperador.

Es probable que la propuesta de Carlomagno de que sean entregados por el obispo de Compostela los atributos de la autoridad episcopal a cada nuevo obispo, y sobre todo los símbolos regios a cada nuevo rey, venga a ser un reflejo y un ensayo de justificación ante las susodicacias por la coronación en Santiago en 1111 de Alfonso Raimúnez, el futuro Alfonso VII, como rey de Galicia y heredero de la corona de León y Castilla[25], y al mismo tiempo acaso una especie de protesta larvada contra lo sucedido en 1126, cuando, contra los supuestos planes e indicaciones previas del propio Alfonso VII, éste fue coronado rey en León por el obispo de aquella sede poco antes de que llegara a la ciudad Diego Gelmírez con este mismo fin[26].

Cuestión antigua, que había dado grandes disgustos a los obispos de Iria–Compostela, era el empleo de la fórmula *sedes apostolica* para designar la de Santiago. Vista con permanente recelo por Roma, la reacción papal resultó espectacular en 1049 cuando León IX fulminó excomunión contra el obispo Cresconio[27], en ocasión

21 Historia Compost., 2, 78. Los términos en que se describe esta asamblea evocan no pocas expresiones utilizadas en este capítulo. Hay que señalar que, por otra parte, el concilio carecía de base canónica, porque en su momento ya no tenía Gelmírez la legacía romana base de la convocatoria, por haber cesado la concesión de Calixto II papa a la muerte de éste a mediados de diciembre del año anterior de 1124, muerte que, sin duda, Gelmírez no conocía.

22 Insisto en el hecho de que a cada una de las decisiones imperiales antes enumeradas se le puede poner una indicación de cuál era la situación real en Compostela. Los decretos de Carlomagno tienden a resolver de un plumazo todas las preocupaciones compostelanas, dándoles un respaldo definitivo, en el plano de las ideas por lo menos.

23 Hist. Compost., 3, 29, 1; 3, 22.

24 Cf. López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago 1988, 75.

25 No podemos olvidar que en el *Liber sancti Iacobi* 3, 3, se recuerda este hecho, dándole valor general, y sin atribución a personaje concreto; cf. Díaz, *De Santiago y de los Caminos de Santiago*, Santiago 1997, 169–179.

26 Herbers, cit. nota siguiente, 219.

27 La calificación expresiva del hecho la tomó de K. Herbers, «Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des politischen Jacobus», *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen 1994, 177–276, 211.

28 He comentado sus problemas y ofrecido una edición crítica en *De Santiago y...* (cit. nota 25), 139–167.
29 Gal 2. 9.
30 Hist. Comp., 2, 3, 2.

del concilio de Clermont, por el uso del título. Aunque luego la situación se fue serenando, pienso que en muchos tuvo que generar ciertos sentimientos antirromanos. La resuelta concesión sin paliativos por el emperador de tal designación, supone un acto de rebeldía por parte del redactor del Pseudo–Turpín: a la vez desafía la decisión papal y atribuye al emperador la potestad de resolver en materia eclesiástica. Estamos ante un acto de oposición a Roma por mucho que se disfrace literariamente.

Más importancia para nosotros reviste la larga y detallada justificación de la que llamamos teoría de las tres sedes. Desde el punto de vista teológico había sido planteada por el autor del sermón *Exultemus*, que de manera abusiva y quizá deliberadamente se atribuye al papa León Magno en el libro I del *Liber sancti Iacobi*[28]. La teoría supone que por derecho inalienable corresponde a Santiago por lo menos la segunda de las tres grandes sedes cristianas: la primera sería Roma, por razón de Pedro, la segunda, Santiago, y la tercera Éfeso por Juan. Serían las tres columnas de que hablaba Pablo, aunque éste pensaba en Santiago Alfeo y no en el Zebedeo[29]. En la Historia Compostelana[30], hablando de los proyectos de Gelmírez de exaltación de su propia sede, hacia 1112 ya, se dice que éste entendía que una sede que contaba con el cuerpo de un apóstol merecía un patriarcado, o por lo menos un arzobispado. Podemos pensar que muchos creían que Santiago debía ser el patriarcado de Occidente, aunque la discreción de otros aconsejaba no excederse y conformarse con un arzobispado. Entre los primeros figuraba, sin duda, el autor del sermón *Exultemus*. En todo caso, es evidente que en este tiempo este problema en los ánimos más excitados creaba no poco descontento contra Roma, que celosamente guardaba su primacía absoluta. La decisión del emperador es terminante, estableciendo la realidad de las tres grandes sedes y su jerarquía razonada. El planteamiento es acaso más esquemático y simple que en el sermón citado, donde domina la teología, y se desarrollan ampliamente los argumentos, resumidos sin relieve pero en toda su integridad por Carlomagno. No puede por menos de significar un punto máximo de satisfacción para muchos compostelanos, y una toma abierta de posición contra las tendencias hegemónicas de Roma.

Uno de los puntos centrales de inflexión de la Historia de Carlomagno, reflejada ya en la aparición nocturna del apóstol, es el de la ucha contra los musulmanes. En esta visión la misión antiárabe del mperador se entremezcla con el fomento y ayuda a la peregrinaión, creándose así desde el primer momento una conexión nueva y ingular, que no estaba antes representada.

l camino de Santiago, la peregrinación y la lucha contra el Islam on términos correlativos[31]. De mostrarlo se ocupan no pocos capílos del Turpín, que se hacen lenguas de cómo los cristianos que ueren en la lucha en Hispania se convierten en verdaderos mártiis. Hacía falta dedicar también atención al camino de Santiago, nunciado por el apóstol como medio de santificación que prepara lucha en cruzada, análoga a la propuesta desde los tiempos de rbano II para la liberación de Jerusalén[32]. La idea de esta lucha por fe en relación con la peregrinación se encuentra ya en el capítuprimero del Turpín[33].

a exaltación de la iglesia compostelana, y de la lucha antimusulnana constituyen, pues, el nervio del Turpín, al menos en su prinera parte. Pero una de las misiones confiadas a Carlomagno conste en la adecuación de su camino, y a la vez en la liberación de tierra que Santiago evangelizó; para esto librará su basílica y su rcófago, hasta entonces en manos gentiles. Pero lo que llegan a r estas realidades, gracias al emperador, es justamente lo que se ropone explicar el libro V del *Liber*, que forma parte indisoluble l conjunto integrado por el Turpín y la llamada Guía del peregrio, como indiqué ya, con estrictos criterios codicológicos, al mienzo de estas páginas.

e señalado ya cómo la articulación, tanto codicológica como literia, de los actuales libros IV y V del Calixtino presenta rasgos sinulares muy especiales. Es hora de tener en cuenta por que razón el ibro V aparece distribuido en dos sectores, con escasa conexión literaria: el primero se ocupa largamente del camino; el segundo de la basílica compostelana, cuyo origen verdadero se había hecho remontar a la acción de Carlomagno.

31 Basta leer calmadamente el cap. 1 del Turpín, para reconocerlo. El tema vuelve de nuevo en el cap. 19, y de una manera más terminante en el apéndice atribuido a Calixto, presentado como carta encíclica del papa, que constituye el cap. 26 del Pseudo-Turpín.

32 La idea fundamental se desarrolla ampliamente en la carta de Calixto antes señalada.

33 Herbers, cit., 228.

¿Cómo podía entender un hombre de mediados del siglo XII los libros IV y V en la forma que les da el *Liber sancti Iacobi*? Me gustaría, por lo menos salir al paso de lo que a veces se dice (que yo mismo había dicho alguna vez), de las reservas con que verían los clérigos compostelanos, que recordaban con mayor o menor exactitud las viejas tradiciones sobre el descubrimiento del sepulcro de Santiago[34], las nuevas teorías sobre el papel básico de Carlomagno en este gran suceso.

En realidad, aunque contrario a la verdad histórica que conocemos hoy, hubo pronto en Compostela una preocupación y un afán por poner los orígenes jacobeos en sincronismo con Carlomagno[35]. Pero el Turpín va efectivamente más allá: aunque sólo en un momento, al fin del cap. 1, se dice que el sepulcro *tunc temporis latebat incognitum*, lo que era verdad en el momento en que había Santiago, en el resto de las ocasiones se menciona el sarcófago, la basílica y la tierra de Santiago de otras maneras más problemáticas. Entiendo que, si se excluye la consagración de la basílica por el propio Turpín y otros pequeños detalles, la narración turpiniana puede cohonestarse sin grave contrariedad con la narración tradicional; la *inuentio* compostelana y las noticias del Turpín convienen en un punto importante, que la traslación había tenido lugar mucho tiempo antes.

No es éste el momento de señalar por menudo los puntos léxicos que relacionan íntimamente los libros IV y V, porque el hecho ya había llamado la atención de muchos estudiosos[36]. Me parece evidente que una y otra pieza han sido puestas a punto, en distintos tiempos, si no por un mismo escritor (lo que es poco verosímil), sí en un mismo ambiente. Los dos textos obedecen a un solo afán: mostrar el papel jugado por Carlomagno en Santiago y en la peregrinación, dos caras de una misma moneda, aunque en una se hace más despliegue de erudición, y en la otra se presta más atención a aspectos populares. Los héroes de que se habla en el libro IV se sacralizan en el V; los cementerios heroicos del primero se vuelven santuarios en el último. Pero en un punto común, el primero se cen-

34 Es sabido que el relato que se tiene por más fehaciente es el que se desprende de la narración de la llamada Concordia de Antealtares, cf. López Alsina, cit., 109 sgs.; pero es de recordar que la versión oficial, de cincuenta años después, en la Historia Compostelana, presenta ciertos rasgos distintos; ibid. 197 sgs.

35 López Alsina, cit.

36 Pongo un ejemplo nunca citado: el verbo *notificare* sólo es usado en 5, 8 fol. 203v ; y 4,1 fol. 164v.

ra en Carlomagno y el segundo en su gran obra, el camino y la pro-
ia basílica compostelana.

a vinculación de estas dos piezas a los primeros libros, estricta-
ente jacobeos, produjo una carga excesiva, de carácter carolino,
nperial y francés, en la devoción compostelana. Se acentuaban así
s sutiles pero numerosos rasgos antirromanos que se descubren
or todas partes, que quedaban como amparados bajo la sombra de
arlomagno. ¿Fue acaso la necesidad de rebajar esta situación la
ue provocó la nueva idea de atribuir todo el conjunto a un papa,
ancés y relacionado con Galicia, como fue Calixto? Las piezas
ás importantes de esta atribución no son los numerosos epígrafes
lpicados aquí y allá que reclaman la autoría calixtina para obras
ispares, sino dos cartas, el prólogo general, y la epístola que cie-
a actualmente la Historia de Turpín: aquélla otorga autoridad y
eclama aceptación de los textos que encabeza; la segunda consagra
l crédito del Turpín y de la peregrinación. En una y otra carta hay
uellas de imitación, o ecos de profunda lectura del Turpín, que se
os revela de esta suerte como la pieza más característica y mar-
ante del *Liber sancti Iacobi*. Hasta cierto punto, me atrevería a
ecir que todo el *Liber*, en su forma actual —no en la que supone-
os integrada por los dos, luego tres, primeros libros—, viene a ser
na construcción cuyas claves son, curiosamente, los dos libros más
ecientemente incorporados al conjunto. Sin ellos la compilación
arece de verdadero relieve, y la diócesis, la iglesia y la peregrina-
ión compostelanas quedarían privadas de su gran monumento.

LA PRERROGATIVA DE SANTIAGO EN ESPAÑA SEGÚN EL PSEUDO–TURPÍN: ¿TRADICIONES COMPOSTELANAS O TRADICIONES CAROLINGIAS?

Fernando López Alsina

El alcance de mi contribución queda perfectamente acotado en el título. El texto que servirá como soporte principal de la reflexión es el Pseudo–Turpín, tal como lo ofrece el Códice Compostelano del *Liber Sancti Iacobi*. Es sabido que los problemas del Pseudo–Turpín son más complejos, si se toman en consideración otros textos y otros manuscritos[1]. Sin embargo, para el análisis del tema central de la prerrogativa de Santiago, el empleo exclusivo de este texto, lejos de constituir una limitación, no solo nos aproxima a una mejor compresión del Pseudo–Turpín del Códice Compostelano, sino que arroja luz sobre la compilación y abre perspectivas que ayudan a resolver los problemas planteados por otras versiones y manuscritos.

Adopto de partida una posición clara: no es posible entender el Pseudo–Turpín, sin tener en cuenta los problemas y aspiraciones de la Iglesia de Santiago que en el se reflejan. Ello no quiere decir que todo cuanto contiene haya que explicarlo en función de esta única clave, pero sí que, sin esta clave compostelana, no existiría el Pseudo–Turpín. Presentaré una serie de elementos que sólo se pueden entender en el contexto de las preocupaciones de la iglesia compostelana. Tomados en su conjunto, acaban por prestar mucho más cuerpo al componente compostelano de las tradiciones que al componente carolingio.

1 Los problemas que plantea el Códice Calixtino en su conjunto han sido especialmente bien estudiados por K. Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der «Liber Sancti Jacobi». Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, Wiesbaden, 1984; existe un facsímil del manuscrito compostelano: *Jacobus. Codex Calixtinus de la Catedral de Santiago de Compostela*, Madrid, 1993, y ahora disponemos de otro facsímil del propio Pseudo–Turpín: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus. Liber IV*, Santiago, 2001; una magnífica revisión codicológica, acompañada de un actualizado estado de la cuestión, ha sido llevada a cabo por M. C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, 1988; la más cuidada y reciente edición del texto latino: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, ed. K. Herbers y M. Santos Noia, Santiago de Compostela, 1998 (con bibliografía); mantiene su gran utilidad la versión castellana con notas de A. Moralejo, *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1951, (reed. X. Carro Otero, Santiago, 1992).

El estatuto de la Iglesia de Santiago se plantea en el Pseudo–Turpín de dos formas diferentes, en momentos diferentes y como consecuencia de dos campañas de Carlomagno, también diferentes. Utilizando como herramienta explicativa la posición de la Iglesia de Santiago desde la segunda mitad del siglo XI, intentaré justificar la existencia de una primera formulación del estatuto, concedido a la iglesia compostelana a raíz de una primera expedición de Carlomagno, narrada en un primer relato independiente, elaborado en Santiago, hacia la penúltima década del siglo XI, seguida de una segunda definición, más clara y explícita, más tardía en su formulación, pero igual de ambiciosa que la primera en cuanto a sus pretensiones, presentada como consecuencia de una segunda expedición, relatada ahora por un participante en la misma: el arzobispo Turpín. La redacción del relato de la segunda campaña, compuesta hacia 1130, se adosa al relato de la primera campaña y se presenta como una continuación de la primera expedición. Si bien la pieza narrativa original no perdió los rasgos de su singularidad al quedar incorporada al nuevo texto, no hay que descartar que pueda haber sufrido alguna pequeña adaptación o modificación.

Según el relato de la primera campaña de Carlomagno en España, la prerrogativa de la Iglesia de Santiago tiene su fundamento en la regeneración de los gallegos mediante el bautismo, por obra del arzobispo Turpín. Con este relato se relacionan, al menos en parte, los cinco primeros capítulos del Pseudo–Turpín del Códice Compostelano. Hay que tener presente que algún pequeño elemento de estos primeros cinco capítulos —pienso, por ejemplo, en alguno de los topónimos o en sus amplificaciones— puede no haber formado parte de la narración original, por haber sido incorporado bien por el autor del relato de la segunda campaña, bien por amplificadores posteriores.

En todo este primer relato es particularmente significativo la oposición Galicia/resto de España, énfasis que tiene por objeto vincular la intervención de Carlomagno principalmente con Galicia. Aborda el tema de los orígenes y posterior evolución del cristianis-

no, no en España, sino en Galicia. Tras la dispersión de los apóstoles, Santiago predicó el primero en Galicia. Después de su muerte, el cuerpo se trasladó de Jerusalén a Galicia. Sus discípulos predicaron entonces en la misma Galicia, pero en un momento determinado, los gallegos abandonaron la fe.

sta concentración de referencias no tiene nada de casual. Se trata el recurso necesario para que la acción del emperador Carlomagno recaiga también singularmente sobre Galicia. En efecto, el epulcro de Santiago había caído en el olvido y toda España había asado a manos de los musulmanes. El propio apóstol se aparece en ueños a Carlomagno y revela al emperador el lugar donde se hallaa su sepultura. El camino de estrellas, que desde el mar de Frisia, través de diversas tierras, llegaba hasta Galicia, conducía hasta el unto donde se ocultaba el ignorado sepulcro. Pero la insistencia es odavía mayor. Por boca del apóstol oye Carlomagno que su cuerpo e hallaba en Galicia y que hasta Galicia ha de ir con un gran ejército, para liberar su camino, su tierra, su basílica y su sarcófago.

arlomagno se pone en marcha y, naturalmente, tiene que entrar en na España en manos de los musulmanes, España que se cita aho- por primera vez en todo este primer relato. Se narra la conquista e la ciudad de Pamplona, mención obligada, porque permite dar edibilidad al relato, en la medida en que se conecta con los hechos almente acaecidos durante la campaña del año 778. La tierra se ace tributaria y los francos, bien vestidos y elegantes, son recibios pacíficamente. Son bautizados algunos sarracenos. Carlomagno llega hasta Padrón, donde, a modo de hito, clava su lanza en el ar, para indicar que es imposible ir más allá. Llega así el momento de la regeneración en la fe.

asta este momento se había bautizado a algunos sarracenos, pero hora estamos en Galicia, donde el apóstol Santiago y sus discípulos habían predicado a los gallegos. Procede, pues, regenerar la fe de los gallegos con la gracia del bautismo, administrado por el arzobispo Turpín. Cuando ya está restablecida la fe apostólica en Galicia, no antes, recorre el emperador «España de mar a mar».

Esta presentación de los acontecimientos, hecha en los capítulos 1 y 2, tiene un gran interés para la iglesia de Santiago de Compostela. Se trata de la única basílica cristiana que ha merecido la atención de Carlomagno. Es, sin duda, una sede apostólica, tanto por sus orígenes en la predicación apostólica y la de sus discípulos, como por la presencia del cuerpo de Santiago, condición que ahora recupera, gracias a la voluntad del propio apóstol ejecutada por el emperador y el arzobispo franco Turpín. Los francos, aduladores y bien recibidos, son los agentes de la regeneración de la primacía apostólica de la sede compostelana. Galicia es presentada como la provincia de esta sede apostólica, cuyos habitantes son regenerados en la fe. En ninguno de los textos de las tradiciones jacobeas, hasta entonces conocidos desde la Alta Edad Media, se había insistido de este modo en una relación apostólica de Santiago exclusivamente con Galicia[2].

Para poner de manifiesto que esta focalización en Galicia es una clave explicativa de las intenciones del autor y de la finalidad del relato, se retoma la oposición Galicia/resto de España en la enumeración de ciudades y grandes villas que Carlomagno adquirió con motivo de su primera expedición. Las gallegas se relacionan en primer lugar. La lista comprende un total de trece localidades: Bretoña[3], Lamego[4], Dumio[5], Coimbra[6], Lugo[7], Ourense[8], Iria[9], Tui[10], Mondoñedo[11], Braga[12], Guimarães[13], Coruña[14] y Compostela[15]. Esta relación de topónimos dibuja la concepción que de Galicia tiene el autor del relato.

Observemos que ocho de las trece —Bretoña, Lugo, Ourense, Iria, Tui, Mondoñedo, Coruña y Compostela— se encuadran dentro de los límites de la Galicia actual, mientras que las otras cinco —Lamego, Dumio, Coimbra, Braga y Guimarães— se localizan en Portugal.

A continuación se relacionan las ciudades y villas mayores del resto de España, lo que permite ratificar, complementariamente, los límites de Galicia, que se perfilan también con diez ciudades y grandes villas limítrofes, que el texto incluye entre la larga serie de noventa y tres localidades del resto de España. Limitan con Galicia

2 El campo tradicional de predicación de Santiago era *Hispania* y los lugares occidentales. Véase R. Plötz, Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert, *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 30 (1982), 19–145; M. C. Díaz y Díaz, Literatura jacobea hasta el siglo XII, en *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea*, ed. G. Scalia, Perugia, 1985, 225–250.

3 *Visunia* en el Códice Compostelano. Proponemos la identificación de Bretoña, mejor que la de Viseo, teniendo en cuenta que *Visunia* aparece por Viseo con forma muy similar en las variantes de la División de Wamba. Véase L. 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. Bretoña es un lugar de la provincia de Lugo. En los topónimos que siguen aceptamos las identificaciones propuesta en el estudio sistemático de J. M. Anguita Jaén, *Estudios sobre el Liber Sancti Jacobi. La toponimia mayor hispana*, Santiago, 2000.

4 *Lamego* en el códice, hoy en Viséu (Portugal).

5 *Dumia*, hoy Dume en Braga (Portugal).

6 *Colimbria*, hoy Coimbra en Coimbra (Portugal).

7 *Lugo*, capital de la provincia homónima gallega.

8 *Aurenas*, capital de la provincia de Ourense.

9 *Yria*, hoy en la provincia de A Coruña.

10 *Tuda*, hoy en la provincia de Pontevedra.

11 *Midonia*, actualmente San Martín de Mondoñedo (Lugo), mejor que la actual Mondoñedo (Lugo).

12 *Brachara metropolis* en el manuscrito, cabecera del distrito homónimo (Portugal).

13 *Ciuitas Sancte Marie Vimarana* en el códice, en el distrito de Braga (Portugal). Quizá tenga razón P. David al entender que se enumeran dos núcleos diferentes: Santa María de Feria y Guimarães. Véanse sus Etudes sur le livre de St-Jacques attribué au pape Calixte II, *Bulletin des Etudes portugaises*, 10 (1945), 1–41, 11 (1947), 113–185, 12 (1948), 70–223, 13 (1949), 52–104, concretamente, 12 (1948), 91.

14 *Crunia*, hoy capital de la provincia homónima.

15 *Compostella, quamuis tunc tempore parua*, nombre oficial de la sede episcopal consolidada canónicamente en 1095.

or su lado oriental, de norte a sur: Oviedo en Asturias; Ventosa, en l Bierzo[16], Astorga y León en León; Zamora y Salamanca; Trujillo n Cáceres, y Badajoz, Talavera la Real y Mérida en Badajoz[17].

a única Galicia que podría quedar definida por esta relación de locadades, interiores y exteriores, es la que estuvo en poder del rey Garía, entre los años 1065 y 1071, o, mejor aún, aquella del reinado de lfonso VI, de la que fue conde el franco Raimundo de Borgoña ntre los años 1088 y 1095, es decir, hasta la concesión a Enrique del ondado de Portugal. Desde esta concesión, se entiende Galicia se xtiende por el sur hasta el río Miño, que la separa de Portugal[18].

a imagen de un espacio gallego que incluye el norte del actual Porgal, englobado bajo el corónimo Galicia, es también coherente on esta cronología. Coimbra se mantuvo como sede episcopal des- su integración en el reino leonés por Fernando I en 1064. Braga Dumio recuperan su antiguo significado episcopal con la instalaón del obispo Pedro en 1071, lo que, a su vez, conduce a la instación de otro obispo Pedro en Lamego, y a la supresión de la sede Oporto. Ésta estará vacante hasta el nombramiento del obispo ugo en 1112. Por otra parte, es en este momento cuando Guimaes cobra la relevancia que mantendrá con el conde Enrique y con lfonso Enríquez. Para nuestro propósito, es significativo el hecho que no se mencione aun Lisboa, que en estos años en torno a 90 no podría incluirse de ningún modo en Galicia por estar todaa bajo dominio musulmán. Así pues, cuando se compone este lato, Coimbra era la ciudad más meridional de Galicia.

aducido a términos eclesiásticos y dentro de esta Galicia, Braga , históricamente hablando, la antigua sede metropolitana. Así se ta en la relación: Braga la metropolitana. Desde 1071 su obispo dro intentó que se le reconociese la antigua dignidad metropolima de su sede. Su insistencia no tuvo éxito y le llevó a la deposición en 1092. El relato de la primera expedición de Carlomagno ende claramente a presentar a la sede apostólica de Compostela como la verdadera cabeza eclesiástica de la provincia bracarense.

16 La *Lucerna Ventosa, que dicitur Carcesa, que est in Valle Viridi*, hoy desaparecida, ha de buscarse en el Bierzo, entre Ponferrada y Villafranca, no lejos de Cacabelos. Véase la compensación de Alfonso IX a la iglesia de Santiago por los perjuicios causados a Cacabelos, como consecuencia de la población de Castro Ventosa. M. Lucas Álvarez, *La documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago*, León, 1997, 346–348, nº 148.

17 J. M. Anguita Jaén, pp. 20–37 propone una explicación sobre la forma en que se agrupa la toponimia en diversas subrelaciones. Subraya, con acierto en pp. 538–542, que Toledo aparece desdibujada y privada de su antigua dignidad eclesiástica.

18 Véase la entrada en Galicia en 1102, nada más cruzar el Miño, cuando Gelmirez regresaba con las reliquias bracarenses. *Historia Compostellana*, ed. E. Falque Rey, Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 70, Turnhout, 1988, p. 35.

Nada se opone a que la lista de ciudades del resto de España refleje una situación relacionada también con esos años finales del siglo XI[19]. Alguna de las localidades mencionadas en esta segunda lista nunca llegó a estar en manos de ningún rey cristiano medieval. Además, lo verdaderamente significativo para el autor del relato es la oposición Galicia/ resto de España, que queda bien establecida. La larga serie de topónimos tiene como finalidad principal reforzar esa oposición y no la de dar una imagen necesariamente coherente de la España cristiana de un determinado momento.

Gracias al nexo de la importancia atribuida a Galicia, se puede conceder una estrecha relación de los capítulos 1 y 2 con el capítulo , relación que, a la inversa, nos permite aplicar a los dos primeros capítulos la misma cronología de redacción que nos sugiere el capítulo .

Otras razones apuntan también a una composición del relato hacia finales del siglo XI. Entre ellas, cabe señalar la distancia cronológica entre los hechos narrados, necesariamente ocurridos antes de la muerte de Carlomagno en el año 814, y el momento en el que se sitúa el autor anónimo, quien en ningún momento pretende hacer se pasar por contemporáneo de los hechos narrados y, menos aun, por el arzobispo Turpín. Así ocurre con la mención de la ciudad de Compostela, «*tunc*» pequeña, declaración expresa del considerable tamaño que Santiago ofrecía a finales del siglo XI, una vez construida su segunda y definitiva muralla. Y de nuevo cuando el autor nos dice, al final de este mismo capítulo, que después de la muerte de Carlomagno muchos reyes y príncipes habían combatido «a los sarracenos en España». El autor del relato de la primera campaña de Carlomagno no es el arzobispo Turpín, que no aparece aquí como el narrador, sino como el pastor que regenera a los gallegos por el bautismo. Hemos de pensar, lógicamente, en un autor que escribe en Galicia y, más concretamente, en Santiago.

Estas mismas características, que relacionan los capítulos 1 a 3, se encuentran también en los capítulos 4 y 5. En el capítulo 4 se da por muerto a Carlomagno, evidenciando una vez más el desfase cronológico explícito. El relato nos informa de que el emperador destru-

19 Se ha hecho demasiado hincapié en el hecho de que Bayona figure entre estas ciudades. Dozy se sintió obligado a recordar que Bayona sólo estuvo en posesión de Alfonso el Batallador entre 1131 y 1134. Véase R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, 3ª ed., Paris–Leyden, 1881, II, 374–431, 417. De esta circunstancia saca la conclusión de que este espectacular conjunto de topónimos, y en consecuencia el relato mismo, tuvo que ser compuesto en esas fechas.

ó en vida todos los ídolos e imágenes que encontró en España, salvo uno que seguía existiendo en el momento en que escribe el narrador. Es más, en este punto el autor se sitúa en un escenario completamente distinto, en el cual, muerto Carlomagno, buena parte de la España que había conquistado íntegramente está, de nuevo, en manos musulmanas y cuando los sarracenos dominadores vivían pendientes del indicio anunciador de que habría nacido en la Galia el futuro rey que, en los últimos tiempos, subyugaría a las reyes cristianas toda la tierra española, indicio ante el cual huirían todos de la Península.

Si la expedición había llevado a Carlomagno directamente desde el corazón de su imperio hasta el sepulcro de Santiago, una vez conquistada la Península el emperador regresa a Santiago, en cuya comarca pasa tres años, antes de emprender la vuelta a Aquisgrán. Da la impresión de que la misión que el apóstol Santiago le había encomendado se completa, de alguna forma, restableciendo la posición que le correspondería a su basílica, no ya solo en Galicia, sino en una España de nuevo cristiana. La basílica compostelana es la única de la Península que se beneficia del oro que los reyes y príncipes musulmanes de toda España entregaron al emperador. Carlomagno, no el rey Alfonso II de Oviedo, la enriquece y la dota de mobiliario litúrgico. La eleva a la categoría de sede episcopal e instituye en ella, desde el primer momento, una comunidad de canónigos regulares. Con el botín, ya de regreso, fundó otras iglesias dedicadas a Santiago, pero ninguna en España.

a Gaston Paris sostuvo inicialmente que estos primeros capítulos el Pseudo–Turpín habían sido compuestos en la segunda mitad del siglo XI por un clérigo compostelano, aunque muy pronto renunció esta teoría[20]. En ambos casos se apoyaba exclusivamente en el Pseudo–Turpín, sin conocer el códice compostelano y los problemas más amplios que éste plantea. Como ha puesto sobradamente de manifiesto el estudio de Díaz y Díaz, existen en el *Liber* materiales independientes por su composición y origen, que le fueron incorporados en el momento de su compilación[21]. Esto es, a mi jui-

20 En su breve tesis *De Pseudo–Turpino*, París, 1865.

21 M. C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 311 ss., ha llamado la atención sobre la posibilidad de que, bajo las falsas atribuciones, se oculte una compilación de materiales diversos realizada en la propia ciudad de Santiago.

cio, lo que ocurre con estos primeros capítulos del Pseudo–Turpín, como creyó inicialmente Gaston Paris.

En efecto, la pieza narrativa es perfectamente encuadrable en las circunstancias históricas de finales del siglo XI. La peregrinación compostelana era entonces un fenómeno consolidado, que atraía a Compostela a peregrinos de diversos países ultrapirenaicos. Esta dimensión multinacional estaba plenamente vigente, al igual que la acuñación geográfica y conceptual del Camino de Santiago. La desintegración del califato y la conquista de Toledo por parte de Alfonso VI hacían creíble la posible expulsión de los musulmanes de toda la península. Era patente la influencia franca en las ciudades y burgos del norte de la península, en las iglesias y monasterios y en la propia corte de Alfonso VI.

El autor de este relato traspone legendariamente todas estas circunstancias. El poder del monarca cristiano tiene como misión esencial extender la cristiandad y, en el frente ibérico, esa empresa está asociada a finales del siglo XI al culto y al auxilio del apóstol Santiago, evangelizador de un país, que había caído en manos de los musulmanes. Nace así en Compostela la vinculación legendaria entre el culto del apóstol Santiago y el emperador Carlomagno, el más poderoso de todos los reyes cristianos. Las campañas de Alfonso VI son trasladadas al siglo IX. Ya entonces Carlomagno había conseguido conquistar toda España, gracias a la intervención del apóstol Santiago.

Es el apóstol el que le revela en sueños cual es la misión que espera de él y le ofrece su auxilio. El significado del camino de estrellas le es revelado como «Camino de Santiago», que conduce a su sepulcro olvidado en un rincón de la España musulmana e integra las tierras del occidente cristiano: «desde Frisia entre Alemania e Italia, entre la Galia y Aquitania, por Gascuña, Vasconia, Navarra y España hasta Galicia». El rey, el rey de reyes, es el primer peregrino y, al mismo tiempo, el primer guerrero que combate a los musulmanes para restablecer el dominio cristiano en la península. A estos guerreros, como a Carlomagno, les está reservada una corona

nmortal, que les consigue el apóstol. La invención del sepulcro, la rganización del culto sepulcral y la fundación de la sede apostóli- a en la Península son protagonizadas por Carlomagno, plenamen- mitificado ya como gran emperador cristiano.

oda esta transposición legendaria al ambiente del siglo IX tiene su ctualización en las circunstancias concretas del siglo XI. Los usulmanes, según el autor anónimo, han recuperado buena parte e España, pero viven pendientes del indicio anunciador de que abía nacido en la Galia el futuro rey que, en los últimos tiempos, byugaría toda la tierra española a las leyes cristianas, indicio ante cual huirían todos de la Península. No cabe duda de que este futu- rey, nacido en la Galia, al que le está reservada la definitiva pulsión de los musulmanes, es para el autor del relato Raimundo e Borgoña, llegado al reino de León, ante la reacción almorávide, ue, bajo la promesa de heredar a Alfonso VI, contrae matrimonio on su primogénita, la infanta Urraca, y es instalado precisamente omo conde de Galicia[22].

autor anónimo de esta genial asociación entre Carlomagno y antiago tiene que ser un clérigo de la catedral compostelana. Su lato halaga a los francos e, indirectamente, al borgoñón recién lle- ado. El estatuto apostólico de la iglesia de Santiago había sido luntad de un emperador franco con la intervención de un arzo- spo franco. En un momento en que, Bernardo, el obispo franco de sede de Toledo, acababa de recuperar los viejos poderes prima- ales de su sede sobre la iglesia hispánica, la sede compostelana lucía los argumentos por los cuales, en este contexto franco, su ndición apostólica debía ser tenida en cuenta.

esde 1074 Gregorio VII había cuestionado el concepto de sede postólica en que se sustentaba la iglesia compostelana. El papa cordaba que los siete varones apostólicos que la tradición compos- lana presentaba como discípulos de Santiago, autores del traslado de su cuerpo al Occidente, eran en realidad, no discípulos de Santia- go, sino de Pedro y de Pablo, que desde Roma, los habían enviado a evangelizar *Hispania*[23]. La iglesia hispánica era una iglesia de origen

22 La relación que puede guardar del relato con los derechos de la casa de Borgoña la apunta M. de Menaca, *Histoire de Saint Jacques et des ses miracles au Moyen-Age (VIIIème -XIIème siècles)*, Nantes, 1987, pp. 192 ss.

23 Carta de 7 de marzo de 1074, en *Register Gregors VII*, ed. Caspar, MGH, Epp. Sel. II.I, pp. 91-94. Véase A. Reilly, *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI. 1065-1109*, Princeton, 1988, pp. 81-82.

romano y como tal sometida a la autoridad y jurisdicción de la sede romana, que aspira a recomponer la vieja organización provincial de la iglesia visigoda con su cabecera primacial en Toledo.

La iglesia de Santiago, en estos momentos de dificultad, contaba con el apoyo decisivo del rey, el monarca cristiano que, por serlo, estaba obligado, como lo estuvo Carlomagno, a defender el sepulcro y la iglesia apostólica de Compostela. Con el respaldo de Alfonso VI se inicia la construcción de la gran basílica románica en 1075 y el obispo Diego Peláez acepta la liturgia romana y eleva de 7 a 24 el número de canónigos de la catedral, antes de ser depuesto en el concilio de Husillos de 1088.

En estas difíciles circunstancias se elaboró en Compostela el llamado Cronicón iriense, obra de un clérigo de la catedral compostelana. Su obra apunta al mismo objetivo: la defensa de la continuidad de Santiago como sede episcopal y con carácter apostólico. Para ello invoca argumentos diferentes. Sacrifica, como demandaba Roma, el fundamento de la predicación de Santiago en España, y, por ello, no hace la menor alusión a ella. No hace la menor referencia a los discípulos de Santiago, ni al traslado de su cuerpo. La historia de Compostela como sede episcopal se presenta como la continuadora de la sede de Iria, fundada en un tardío siglo VI, muy alejado, pues, de los tiempos apostólicos. Los obispos de Iria residen en Compostela desde el momento en que el obispo de Iria Teodemiro descubriera milagrosamente el sepulcro de Santiago en el siglo IX. El único fundamento posible de las aspiraciones de Compostela es, en estas difíciles circunstancias, la existencia del sepulcro, avalada ya por la gran peregrinación compostelana. Ahora bien, el clérigo compostelano autor de esta historia de la sede de Iria–Compostela establece la sincronía de la invención del sepulcro y el emperador Carlomagno, lo que lo convierte en el primer testigo de que la leyenda compostelana de Carlomagno y nos inclina a situar su origen contemporáneamente en Compostela.

El Cronicón iriense y el relato de la primera campaña de Carlomagno en España son dos caras de una misma moneda, que se com-

lementan a la perfección en el objetivo común de consolidar y justificar las aspiraciones de la sede compostelana antes de la concesión del privilegio de exención de Urbano II en 1095.

odo cuanto de interés para las tradiciones jacobeas se tiene que acrificar en el cronicón, aparece reivindicado en el relato de la campaña de Carlomagno. Las circunstancias milagrosas de la *inventio* del epulcro, ya ricamente desarrolladas y expuestas en la llamada Concordia de Antealtares del año 1077, en torno a las figuras del ermitaño Pelayo y el obispo Teodemiro, son sorprendentemente silenciadas n el cronicón. Esta autolimitación conscientemente buscada en un unto tan esencial para la iglesia compostelana solo encuentra explicación si se acepta que, en paralelo y de forma coordinada, se prendía presentar grandiosamente la *inventio* milagrosa en clave carongia, tal como lo hace el relato incorporado al Pseudo–Turpín.

a misma coordinación la encontramos en el tratamiento del tema e la predicación y de los discípulos de Santiago. Si en el cronicón renuncia a tocarlo, es porque contemporáneamente en la legendaa gesta de Carlomagno se afirma la predicación de Santiago en spaña y, además, al incluir Guadix entre las ciudades de España, se firma expresamente que allí yace el sepulcro de San Torcuato, reindicado como discípulo de Santiago, en oposición a su condición varón apostólico enviado desde Roma[24]. Reivindicar así a los dispulos de Santiago, es, en último término, reivindicar también el aslado de su cuerpo y la presencia sepulcral en Compostela.

n un momento en que Compostela no podía contar aún con el seado apoyo directo de Roma, y ante la tendencia del movimien gregoriano a dirigir los destinos de la iglesia universal, el relato Carlomagno pretende fundamentar las aspiraciones compostelas en el papel y la autoridad de los monarcas cristianos —el empedor, en última instancia— en las decisiones que afectan a las iglesias de sus reinos.

Si Compostela se vio necesitada de redactar una historia oficial de la sede de Iria–Compostela compatible con las exigencias de Roma,

24 PT IV, 3, ed. K. Herbers y M. Santos Noia, Santiago de Compostela, 1998, p. 202: «*Accintina, in qua iacet beatus Torquatus Christi confessor, beati Iacobi cliens*». Véase J. M. Anguita Jaén, pp. 51–55.

renunciando a expresar en ella el argumento de la sucesión apostólica —predicación y presencia sepulcral—, supo adaptar a este fin la mitificada figura de un legendario Carlomagno y describir por primera vez sus legendarias andanzas en la península. El resultado lo conocemos: en 1095 Urbano II concedía el privilegio de exención y garantizaba el estatuto episcopal de Compostela, donde «se creía que descansaba el cuerpo del apóstol Santiago»[25]. Para entonces en la corte de Raimundo de Borgoña figuraba como notario y secretario Diego Gelmírez, joven clérigo de la iglesia compostelana, presidida ya por un cluniacense francés: el obispo Dalmacio.

Cualquier modificación del estatuto de las iglesias hispánicas pasaba por la voluntad del papado y Diego Gelmírez, desde que ocupa la sede compostelana, desarrolla una incansable actividad en esa dirección, en la que hay que encuadrar las iniciativas tendentes a actualizar los fundamentos de sus peticiones a Roma.

Una vez que el papa le ha concedido el palio en 1105 y ha mencionado el traslado del cuerpo de Santiago a España, Diego Gelmírez reforma la liturgia de las fiestas de Santiago, introduce la celebración de la festividad de la traslación[26] y manda escribir una historia de la sede de Iria–Compostela, en la que, de un total de 36 documentos transcritos, 31 son documentos pontificios de Urbano II y de Pascual II[27]. En la introducción de esta pieza, que constituye la primera parte de la Historia Compostelana, redactada hacia 1110, se recoge un claro avance en la exposición de los fundamentos de la prerrogativa de Santiago, respecto a las posiciones del cronicón iriense. Oficialmente se rechaza la predicación[28], pero al incorporar el tema del traslado se reintroduce la figura de los discípulos de Santiago, y en consecuencia, se retrotrae el origen de la sede episcopal a los tiempos apostólicos. La única miniatura que ilustra la Historia Compostelana es la que representa la apostolicidad de la sede, mediante la imagen del descubrimiento de los sepulcros de Santiago y de dos de sus discípulos, Teodoro y Atanasio, por el obispo Teodemiro de Iria. La primera versión del traslado, que identificaba a los varones apostólicos con los discípulos de Santiago y

25 JL 5601. Véanse los comentarios críticos de L. Vones, *Die «Historia Compostellana» und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070–1130*, Köln–Wien, 1980, p. 87–91.

26 F. López Alsina, La posición de la Iglesia de Santiago en el Códice Calixtino, en *El Códice Calixtino y la música de su tiempo*, ed. J. López–Calo y C. Villanueva, A Coruña, 2001, pp. 23–42.

27 F. López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago, 1988, p. 292.

28 *Historia Compostellana*, ed. E. Falque, p. 7: «*Aliis itaque apostolis ex precepto Domini ad diuersas prouincias et ad diuersas ciuitates euangelice predicationis studio commigranribus, beatus Iacobus, sancti Iohannis Apostoli et Euangeliste frater, Iherosolimis remansit, uerbum Dei predicaturus ibique ab Herode ob Christi confessionem et Catholice fidei assertionem decollatus primus omnium apostolorum subiit martyrium*».

firmaba que tres de ellos, Torcuato, Ctesifonte y Anastasio, habín sido sepultados junto a su maestro, había sido sustituida por otra, n la cual los siete discípulos de Santiago recibían nombre diferen-s a los varones apostólicos, y, entre ellos, sólo dos —Teodoro y tanasio— habían sido sepultados junto a Santiago.

ste avance para las tesis defendidas por Diego Gelmírez ha de ser uesto en relación con el éxito del recurso a la línea de fundamención carolingia. Carlomagno forma parte del cuadro explicativo l hallazgo del sepulcro, no como el legendario protagonista, porue se trata de una visión que pretende ser histórica, sino como eleento sincrónico. Pero la divulgación del relato de la legendaria mpaña de Carlomagno en España, puesto en circulación desde antiago a finales del siglo XI y aceptado por Diego Gelmírez, procó pronto un frontal rechazo en el autor de la llamada Crónica ilense, en especial en lo que toca a «conquista de ciudades»[29].

n su largo episcopado de cuarenta años Gelmírez mantiene todas s aspiraciones encaminadas a devolver a la sede de Santiago la nsideración de sede apostólica que había ostentado hasta Gregoo VII[30] y a alcanzar de Roma el reconocimiento de la prerrogativa patriarcado de Occidente, lo que supondría anular el papel que gaba la sede toledana[31]. Para ello intenta recuperar la noción de la ción apostólica de Santiago. En la liturgia compostelana se insisen una antigua idea: la acción apostólica llevada a cabo en vida de s apóstoles, se continúa por los milagros que realizan después de uerto. Pero al reproducir esta homilía del papa Gregorio Magno, se interpolan las palabras «junto a sus sepulcros». Mediante este curso, se puede reincidir de una forma sutil en la gran acción aposlica de Santiago, recopilando los milagros que recaen sobre todos s pueblos de Occidente, campo de su acción apostólica en vida[32].

urante el pontificado de Calixto II, tío de Alfonso VII, Gelmírez onsigue para su sede la dignidad metropolitana y para su persona la legacía sobre las provincias de Braga y Mérida. Estos éxitos son suficientes para que el arzobispo decida continuar la Historia Compostelana, con el relato de la historia de la sede hasta 1124, redac-

29 *Historia Silensis*, ed. J. Pérez de Urbel y A. González Ruiz Zorrilla, Madrid, 1959, p. 129: «*nemo exterarum gentium Ispaniam sublevasse cognoscitur. Sed neque Carolus, quem infra Pirineos montes quasdam civitates a manibus paganorum eripiusse Franci falso asserunt*».

30 Sobre la figura y las aspiraciones de Gelmírez, véanse los estudios de L. Vones, *Die «Historia Compostellana» und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130*, Köln-Wien, 1980, y de R. A. Fletcher, *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford, 1984.

31 La aspiración al patriarcado se insinúa en HC II, 3, ed. E. Falque, p. 223.

32 F. López Alsina, La posición de la Iglesia de Santiago en el Códice Calixtino, en *El Códice Calixtino y la música de su tiempo*, ed. J. López-Calo y C. Villanueva, A Coruña, 2001, pp. 23-42.

tada por el maestro Giraldo. Muerta la reina Urraca en 1126, Gelmírez cree llegada una gran oportunidad para la obtención del patriarcado. Alfonso VII había sido bautizado, coronado rey y armado caballero por Gelmírez en la catedral de Santiago. Era, además, el hijo de aquel franco, que no había podido reinar en España y culminar la expulsión de los musulmanes. Su padre, Raimundo de Borgoña, había sido sepultado en la iglesia de Santiago, junto a los restos del apóstol. Era el momento adecuado para convertir a Compostela en panteón real y reforzar la estrecha relación entre la monarquía, el culto de Santiago y la exaltación de la sede compostelana. De este ambiente y con esta finalidad, nació también la primera parte del cartulario de diplomas reales, que conocemos como Tumbo A, cuyos diplomas van precedidos de los retratos de los otorgantes. La colección de imágenes se inicia con la misma miniatura del descubrimiento de los sepulcros de Santiago y de dos de sus discípulos, Teodoro y Atanasio, por el obispo Teodemiro, que ilustraba la Historia Compostelana. Acabado en 1129, el cartulario se cerraba con tres documentos de Alfonso VII del año 1127, en los que se recogía el acuerdo de ser sepultado en la iglesia de Santiago.

Diego Gelmírez esperaba que Alfonso VII respaldase sus aspiraciones y por ello empezó a actuar desde el comienzo mismo de su reinado. Si la primera parte de la Historia Compostelana visualizaba el necesario respaldo de Roma y transcribía los documentos papales, la primera parte del Tumbo A explicaba al joven rey la necesidad del apoyo de la monarquía. Era el momento oportuno de influir en Alfonso VII, que se coronaría emperador en León en 1135, e insistir en presentarle al gran emperador Carlomagno como modelo. Nace así la iniciativa de completar el relato de la primera expedición con una segunda expedición de Carlomagno a España, que culmine con una concesión más ambiciosa para la iglesia compostelana.

El nuevo relato supone la existencia del primero, que queda integrado en el nuevo conjunto. La necesidad de esta segunda campaña se justifica por la reacción musulmana tras las hazañas de Carlomagno. Esta reacción se atribuye a Aigolando, como sabemos, un

asunto de los almorávides. Aigolando vuelve a conquistar la 'eninsula y obliga a Carlomagno, fiel al compromiso adquirido con l apóstol Santiago, a intervenir en una segunda ocasión. Ahora los echos son relatados por uno de los participantes en la campaña, ue se identifica como Turpín, arzobispo de Reims, que escribe ara informar al deán de Aquisgrán. Con esta ficción se sitúa el orien del relato muy lejos de Compostela y se da a entender que ıedia Europa sabía en el siglo VIII todo lo que Carlomagno había echo por Compostela.

a prerrogativa que Carlomagno le otorga en esta segunda campa- a viene avalada por la celebración de un gran concilio, presidido or Turpín. Asisten 60 obispos, cifra que recuerda el número de bispados de época visigoda. En el concilio hispánico se reconoce autoridad última del obispo de Santiago, lo que equivale a su rimacía sobre la iglesia peninsular. Se le concede el título de sede postólica, porque posee el sepulcro de un apóstol. Reproduce la oría de las tres sedes —Roma, Santiago y Éfeso. Afirma que al bispo de Santiago le corresponde entregar las cruces episcopales y s coronas reales. Finalmente, se establece que de todas las casas e España se le pague anualmente cuatro monedas como vía de resate de la servidumbre.

e nuevo se utiliza el mismo recurso que en el relato de la primera ampaña. Determinadas realidades contemporáneas son reinterpredas libremente. El arzobispo de Santiago había actuado en la terera década del siglo XII sobre todos los obispos de España basánose en la autoridad apostólica de Pedro, Pablo y Santiago. Alfon- VII había sido coronado por Gelmírez en 1110 como rey de eón. La ceremonia tuvo lugar en Santiago, lo que ha inducido a ensar que se le coronó exclusivamente rey de Galicia. Sin embar-o, la propia Historia Compostelana explica que el alcance de la oronación en Santiago, pues nos aclara que Gelmírez y el conde de raba intentaron llevar inmediatamente al rey a la ciudad de León. a concesión de las cuatro monedas no deja de ser un trasunto del Voto de Santiago, tema introducido ya en el Cronicón Iriense y jus-

tificado allí como una concesión de Ramiro II, restringida al área comprendida entre el Pisuerga y el mar. En este relato se esboza el primer intento de extenderlo a toda España, como hará Pedro Marcio poco después de 1150 con el famoso «Privilegio de los Votos».

Es en esta segunda campaña de conquista de toda España cuando Carlomagno organiza la iglesia hispánica, establece obispados en las ciudades, y la somete a la iglesia de Santiago. De nuevo, se insiste así en el poder que le corresponde al rey cristiano sobre la organización eclesiástica de su reino.

Estas prerrogativas, recogidas en el capítulo 19 del relato, son concedidas en el capítulo 22 a la abadía de Saint–Denis. El paralelismo queda sobradamente justificado desde el momento en que Dionisio se presenta como un varón apostólico enviado a la Galia por Pablo y el papa Clemente. Esta circunstancia llevó a Pierre David a situar la autoría de la obra en la abadía francesa[33]. Klaus Herbers defendió de forma convincente el presumible origen compostelano[34]. En efecto, todo parece indicar que esta supuesta concesión de Carlomagno a Saint–Denis no fue conocida en la abadía, hasta el punto de que el diploma en el que Carlomagno concede a Saint–Denis estas mismas prerrogativas sería una falsificación muy tardía[35]. A favor del origen compostelano hablan las circunstancias históricas, las necesidades y las pretensiones de Diego Gelmírez, que van justamente en la línea que sugieren las fantásticas concesiones de Carlomagno. En el Pseudo–Turpín, se extienden las mismas concesiones a Saint–Denis para reforzar la lógica que se le quiere asignar a la concesión de Carlomagno a Compostela. En el siglo XII se sabía que la abadía parisina pretendía desde antiguo que el mártir Dionisio 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 de los francos y de los hispanos deben aspirar a un mismo estatuto y a las mismas prerrogativas, aunque Saint–Denis nunca hubiera formulado sus aspiraciones en estos términos. El estatuto buscado por Gelmírez para Santiago se situaba a Compostela en el mismo plano semántico que las iglesias

33 P. David, cit. n. 13, 12 (1948), pp. 133 ss.
34 K. Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der 'Liber Sancti Jacobi'. Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im Hohen Mittelalter*, Wiesbaden, 1984, pp. 81–96.
35 E. A. R. Brown, Saint–Denis and the Turpin Legend, en *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*, ed. J. Williams y A. Stones, Tübingen, 1992, pp. 51–88. Sostiene el origen dionisiano M. Groten, Die Urkunde Karls des Grossen für St.–Denis von 813 (D 286), eine Fälschung Abt Sugers?, *Historisches Jahrbuch*, 108 (1988), pp. 1–36.

–Reims, Saint–Denis, Aquisgrán— en las que se coronaba a reyes emperadores o donde se acogían sus sepulcros.

a cronología de la obra, que, como hemos comprobado, habría que tuar en los primeros años de la cuarta década del siglo XII, nos giere, además, que si bien en torno a 1130 en la iglesia compos-lana se recordaba al papa borgoñón Calixto II como el gran bene-ctor de Santiago, aún no se pensaba en recurrir a su autoría para gitimar las aspiraciones de la sede compostelana. El hecho de que te relato se haya atribuido al arzobispo Turpín nos indica que aún estaba madura la atribución de la autoría del *Liber* a Calixto II[36].

odemos, pues concluir, que es en Compostela donde por primera z se relacionó a finales del siglo XI el estatuto de una iglesia que berga el culto sepulcral de Santiago con el emperador Carlomag-. Solo a Compostela le podía interesar la composición de una queña pieza anónima sobre una campaña legendaria de Carlo-agno en España, anterior a la del año 778. A Compostela, princi-almente, le interesó reforzar esta ficción con el relato de una nue-campaña legendaria, relatada ahora por una contemporáneo, bajo inteligente ficción de relacionar Compostela, Reims, int–Denis y Aquisgrán. La composición del Pseudo–Turpín está rectamente relacionada con las aspiraciones de la iglesia compos-lana, tal como se formulaban antes de que se decidiese legitimar-s recurriendo a la autoridad del papa Calixto.

36 A la vista del origen compostelano de algunos de los materiales del Pseudo–Turpín habrá que reconsiderar el complejo proceso de formación que propuso A. de Mandach, *Naissance et développement de la Chanson de Geste en Europe I. La Geste de Charlemagne et de Roland*, Genève, 1961.

A TOPONIMIA DEL PSEUDO–TURPÍN Y SUS FUENTES

osé Mª Anguita Jaén

INTRODUCCIÓN

n este trabajo, vamos a ofrecer un análisis de la toponimia del *seudo–Turpín* (*PT*), contemplada panorámicamente. No nos detenremos, por tanto, en peculiaridades, formales o conceptuales, de los dividuos que componen este magno conjunto —más de cien iembros— sino que vamos a concentrarnos en su disposición en el xto que nos ocupa[1].

l objetivo último de este análisis de los topónimos —o más bien, e las listas de topónimos— del *PT*, será comprobar que esta obra, menos desde este punto de vista de la toponimia, mantiene una erta relación de dependencia respecto a algunos conocidos textos stóricos hispanos. Por lo tanto, este estudio tiene también la prensión de acercarnos al autor del *PT* durante los momentos de recaar, procesar y exponer una serie de informaciones concretas como n los referentes que sirven para denominar a ciudades, villas y rritorios de España.

uestro estudio se ceñirá exclusivamente al texto del capítulo III el *PT*, titulado *De nominibus ciuitatum Yspanie*[2], donde se condensan más del noventa por ciento de los topónimos que aparecen en la obra, y donde, por eso mismo, se hace especialmente visible lo que pretendemos demostrar. En el resto de la obra, la toponimia

1 Sobre las distintas cuestiones, generales o particulares que atañen a la toponimia hispánica del *Pseudo–Turpín* (*PT*), y por extensión, de todo el *Liber Sancti Iacobi*, *cf.* Anguita Jaén, José María, *Estudios sobre el «Liber Sancti Iacobi». La Toponimia mayor hispana*, Santiago de Compostela 2000.

2 *Liber Sancti Iacobi–Codex Calixtinus* (*LSI–CC*) IV, III, 165v–166r. Herbers, Klaus y Santos Noia, Manuel, *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus* (Transcripción), Santiago de Compostela 1998, p. 202–203. *Vd.*. Texto 1 del Apéndice.

cumple la función de ilustrar un marco geográfico realista en el que se sitúan las inventadas hazañas del Emperador franco. Estas hazañas se sitúan, mayoritariamente, en el Camino de Santiago, español y francés, en lo que es un claro intento de fomentar el que la ruta de los peregrinos, además de ser un lugar para la devoción del Apóstol, se convirtiera también en un rosario de puntos de obligado culto a Carlomagno: es decir, de enlazar lo jacobeo con lo carolingio. No obstante, el deseo de aprovechar para su obra todo tipo de fuentes, o una cierta consideración a la conocida historiografía carolingia, hacen a nuestro autor salirse a veces de los límites del Camino de Santiago, desplazando la acción a lugares como Vienne, Grenoble, Worms, Aquisgrán, Maguncia, Cádiz, Toledo o Córdoba[4].

La toponimia del capítulo III, que está inicialmente también dentro de este plan general de crear un marco geográfico realista para las gestas de Carlomagno en España, acaba excediendo —por condicionamientos que después intentaremos aclarar— este designio y terminar por convertirse en la protagonista absoluta del capítulo, desplazando a cualquier otro tipo de exposición. En efecto, el capítulo III es, casi exclusivamente, un catálogo de topónimos que corresponden a todas las ciudades y villas que Carlomagno conquistó en España[5].

Como el mensaje principal del *PT* es que Carlomagno reconquistó, en Santa Cruzada, la totalidad de España a los infieles, nuestro autor, se obliga a sí mismo a ofrecer una relación de lugares que represente a todo el territorio de lo que él entendía por *Hispania* (es decir, la Península Ibérica con algunas incursiones más allá de los Pirineos, las islas del Mediterráneo Occidental, y la parte occidental de la costa norteafricana). Esto le compromete a una enumeración que sobrepasa el centenar de referentes y deja ver, de una forma no demasiado evidente, algunas de las fuentes escritas que le inspiraron y sirvieron de modelo, pero que nunca copió a la letra.

II. PROCESO DE CREACIÓN DE LA LISTA DE TOPÓNIMOS A TRAVÉS DE SUS POSIBLES FUENTES

A continuación, vamos a ensayar una reconstrucción hipotética de cuál habría sido el proceso que llevó a nuestro autor a la concepción

3 Esta intención de convertir todo el Camino de Santiago en un lugar de devoción a Carlomagno, desarrollada tácitamente a lo largo del *PT*, puede observarse con más claridad al final del cap. XXI, cuando se describe con cierto detalle los distintos cementerios en que fueron enterrados los mártires del ejército de Carlomagno. Los más importantes (Aliscamps, en Arles, Burdeos, Belin y Blaye, donde yace Roldán) están en las principales caminos de Santiago franceses, o en sus proximidades. En el séptimo capítulo del *Liber Peregrinationis, De corporibus sanctorum que in ytinere Sancti Iacobi requiescunt que peregrinis eius sunt uisitanda*, dedicado precisamente a los santos enterrados en el Camino de Santiago cuyas reliquias han de visitar los peregrinos, se incluye con total naturalidad entre éstos a Roldán en Blaye, y a Oliveros y otros en Belin (*LSI–CC*, V, VII, 206v–207r; Herbers, Klaus y Santos Noia, *op. cit.*, p.250). Creemos que no puede darse una prueba más evidente de la intención de sintetizar el culto jacobeo y el culto carolingio.

4 Córdoba se convierte en escenario de hechos de Carlomagno en el cap XVIII, *De bello laruarum*, en una recreación literaria de la histórica batalla de Zalaca–Sagrajas. A Toledo se la menciona en un par de pasajes como lugar de exilio y aprendizaje de un Carlomagno juvenil. En ambos casos, como en otros pasajes del *PT*, se recrean hechos y gestos históricos (o atribuidos) al rey leonés Alfonso VI. *Cf.* Anguita Jaén, José Mª, «Le roi Alphonse VI: la figure historique et sa survie littéraire dans le Charlemagne du *Pseudo–Turpin*», en Lacombe, Claude *(ed.)*, *Colloque autour du chapelain du Cid, évêque de Valence et de Salamanque, Jérôme de Périgueux*, Périgueux 2001 (en prensa). Cádiz aparece en una curiosa leyenda de oscuro origen adaptada a la ficción carolingia del *PT* (cap. IV. *De ydolo Mahummet*). Las menciones de Vienne y Aquisgrán (Aachen) se justifican por el hecho de ser los lugares de enterramiento de Turpín y Carlomagno. Maguncia (Mainz) se menciona al relatar el famoso incendio del gran puente sobre el Rhin, y está tomado de Eginardo (*Vita Caroli*, caps. 17 y 32, *ed.* Halphen, Louis, París 1947, pp. 50 y 98). Estos tres topónimos, franceses y alemanes, se encuentran en los capítulos prosopográficos del *PT* (cap. XX. *De persona et fortitudine Karoli*, y cap. XXII, *De nece Karoli*), mezcla de tradiciones históricas y folklóricas; Worms y Grenoble se mencionan en un extemporáneo milagro, bastante alejado del plan general de la obra (Cap. XXIII. *De miraculo Rotholando comitis quod apud urbem Gratianopolim Deus per eum fieri dignatus est*). Finalmente, en los capítulos posturpineos (cap. XXV y XXVI), se menciona a San Román de Hornija, oscuro lugar hoy en la Provincia de Valladolid, como escenario de un curioso milagro; y a dos topónimos fantásticos —o muy deformados—, *Campus Laudabilis* y *Campus Letorie*, que, junto con Huesca, fueron presunto teatro de batallas muy cruentas entre cristianos y musulmanes. *Cf.* Anguita Jaén, José Mª y Martínez Ortega, Ricardo, *«In Campo Laudabile et in Campo Letorie»*, en *Revista de Filología de la Universidad de la Laguna*, 15/1997, p. 7–15.

5 Decimos «casi» por que al final del capítulo se dedican unas líneas a explicar brevemente la laboriosísima toma de Lucerna Ventosa, la inexpugna-

le este capítulo III, ya que pensamos que en el mismo han actuado —como modelo— algunas conocidas e importantes obras de la historiografía hispana medieval.

II.A. LA *VITA CAROLI* DE EGINARDO (CAP. XV)

or una parte, sabemos con certeza que nuestro autor conocía bien biografía de Carlomagno debida a Eginardo, puesto que algunos agmentos del *PT* están tomados directamente de la *Vita Caroli*[6]. En sta obra, las conquistas del Emperador franco, por su extensión, se sumen escuetamente en una breve lista de territorios y pueblos, a s que dedica el capítulo XV[7]. Curiosamente, algo parecido encontramos también en el cap. III del *PT*. Efectivamente, tras la gran relación de topónimos mayores, núcleo del capítulo, encontramos también, casi como un apéndice complementario, una pequeña lista de rritorios y pueblos de España a la manera de Eginardo[8]. Es posible ue nuestro autor, cuando concibió el capítulo dedicado a la enumeración de las conquistas del Emperador en España, sólo contara con modelo de la correspondiente enumeración de conquistas del apítulo XV de la *Vita Caroli*, y que esta breve, incompleta e inexac- relación de territorios que complementa a la gran lista de ciudaes, corresponda a la fase inicial de la redacción del capítulo, sien- posteriormente relegada, pero no suprimida.

II.B. LA *CRÓNICA DE ALFONSO III* Y LA *CRÓNICA DEL OBISPO PELAYO DE OVIEDO*

incompleto y breve de los datos ofrecidos, recabados apresuramente de fuentes poco fiables, no debió satisfacer a nuestro tor, y esto le obligó a buscar informaciones geográficas más rigusas y exhaustivas en alguna biblioteca monasterial o catedralicia. llí se encontraría con obras que, creemos, le sirvieron de modelo ra su enumeración de conquistas y de las que aprovechó una bue- cantidad de datos concretos. Tras el hallazgo, nuestro autor decidió sustituir su proyecto inicial de ofrecer una relación de territorios, a la manera de Eginardo, por una gran lista de ciudades y villas. En efecto, esta forma de exponer los hechos bélicos de un rey se encuentra, al menos, en dos obras que, por fechas, pudieron bien

ble ciudad del Valverde, maldita desde entonces (como Cáparra y Adania), y a dar una lista de reyes franceses que, antes y después de Carlomagno, habían hecho la guerra en España.

6 *Vd.* n. 4.

7 Eginardo, *Vita Caroli*, 15 (*ed.* Halphen, Louis, París 1947, pp. 42–44). *Vd.*. Texto 2 del Apéndice.

8 *LSI–CC*, IV, III, 166r; Herbers, Klaus y Santos Noia, Manuel, *op. cit.*, p.–203. *Vd.*. Texto 3 del Apéndice. Esta breve lista de corónimos, aparte de incompleta, incurre en graves errores. Se obvian, por una parte, territorios de tanta entidad como Galicia, León, Aragón o Cataluña, mientras que sí se menciona la mucho menos importante comarca de Pallars o las inexistentes Tierras de los Pardos y de los Serranos. Por otra parte, además de Navarra, se citan también territorios dependientes de ella, como Álava o Vizcaya.

ser conocidas por nuestro autor. Me refiero a la primitiva *Crónica* asturiana de Alfonso III y a la *Crónica* del Obispo Pelayo de Oviedo. La primera de ellas reduce su capítulo 13 casi exclusivamente a un listado de las poblaciones reconquistadas por Alfonso I, dando un total de 29 topónimos[9]; la segunda, al referir las conquistas de Alfonso VI, ofrece un total de 30 nombres de lugar[10].

Una vez asumido para su obra el modelo de las crónicas hispanas que resumían los hechos bélicos de un reinado por medio de una lista de las ciudades conquistadas durante el mismo, nuestro autor se encuentra con una dificultad a la que ya hemos aludido: según el ficticio argumento del *PT*, la primera campaña de Carlomagno en *Hispania* se salda con su completa conquista, por lo cual, la lista de ciudades y villas conquistadas deben cubrir todo el territorio hispano y sobrepasar en mucho, el número de topónimos que ofrecían los citados modelos, la *Chronica Adefonsi Tertii* y la *Chronica Pelagii Episcopi Ouetensis*.

II.c. Otras listas exhaustivas en el *Liber Sancti Iacobi*

Ante semejante reto, entra en juego un rasgo muy propio de nuestro autor, más de carácter que de estilo, y que en varios pasajes del *Liber Sancti Iacobi* le lleva al límite de su erudición, de sus fuentes informativas y de sus recursos expresivos, acumulando todos los conceptos y sintagmas disponibles para agotar una enumeración en la que se ha comprometido. Ocurre esto en el cap. VI del *Libro Primero*, donde se ofrecen casi 50 nombres de enfermedades que Santiago puede curar[11]; o en el capítulo XVII del mismo libro, donde se dan 74 gentilicios correspondientes a los pueblos que habían visitado el sepulcro del Apóstol[12]. En cualquiera de estos casos, se podría haber cubierto el expediente con unas listas menos copiosas, pero el carácter de nuestro autor, le embarca en trabajosísimos, casi exhaustivos, catálogos de las cosas que pretende enumerar. En el caso que nos ocupa, la lista de conquistas de Carlomagno en España, puede haber sucedido algo parecido: nuestro autor no se conforma con una breve e incompleta relación de compromiso, sino que también quiere agotar sus posibilidades a la hora de ofrecer una información completa de las ciudades y pueblos de *Hispania*.

9 *Adefonsi Tertii Chronica* 13 (versión *Rotensis*, *ed.* Gil Fernández, Juan, en Gil Fernández, Juan, Moralejo, José Luis y Ruiz dela Peña Solar, Juan I., *Crónicas Asturianas*, Oviedo 1985, pp. 130). *Vd.* Texto 4 del Apéndice..

10 *Chronica Pelagii Episcopi Ouetensis* (*ed.* Sánchez Alonso, Benito, *Crónica del Obispo Don Pelayo*, Madrid 1924, p. 82). *Vd.* Texto 5 del Apéndice.

11 *LSI–CC*, I, VI, 25r–25v. Herbers, Klaus y Santos Noia, Manuel, *op. cit.*, p. 34.*Vd.* Texto 6 del Apéndice.

12 *LSI–CC*, I, XVII, 78r. Herbers, Klaus y Santos Noia, Manuel, *op. cit.*, p. 89. *Vd.* Texto 7 del Apéndice. En este sentido, también podrían incluirse entre estas listas la de los instrumentos musicales que se podía oir dentro de los umbrales de la Catedral, también en el cap. XVII, inmediatamente tras la lista de naciones, o el de insultos que se dedican a los *Nauarri* en el cap. VII del *Liber Peregrinationis*, y que llega hasta 25 (*LSI–CC* V, VII, 196v. Herbers, Klaus y Santos Noia, Manuel, *op. cit.*, p. 240). Sobre estos insultos en particular y las listas acumulativas del *LSI* en general, *cf. et.* Anguita Jaén, José Mª, «*Basceli et Nauarri*: los vascos del s. XII según el *Liber Sancti Iacobi*», en *Veleia* 16/1999, Universidad del País Vasco, pp. 303–327 [315–321].

II.D. EL *PROVINCIAL VISIGÓTICO*

omo ya hemos dicho, una vez tomada la decisión de ofrecer na lista completa y precisa de topónimos hispanos, nuestro utor se enfrenta con la consiguiente necesidad de reunir una onsiderable cantidad de datos geográficos. Datos que, además eberían cumplir con la condición de resultar fiables y adecua- os a la pretensión de veracidad que tiene todo el *Liber Sancti acobi*, incluido el *PT*. Creemos que sus inquisiciones librescas pusieron en contacto con una tercera obra hispana, que se ate- a en cierta medida a lo que buscaba, es decir, una completa escripción geopolítica de España a través de sus topónimos. Si ecimos que esta obra se atenía sólo en cierta medida a sus eseos es debido a su vetustez ya desfasada en el s. XII, ya que trata de un largo catálogo de las sedes episcopales hispanas de poca visigótica.

l mencionado catálogo, titulado *Nomina ciuitatum Ispanie edes* [sic] *episcopalium*, lo que ya nos recuerda un poco al titu- de capítulo III del *PT, De nominibus ciuitatum Yspanie,* pre- nta un número aproximado a los 80 topónimos, correspon- entes a sendas sedes episcopales que se reparten en seis pro- ncias metropolitanas, y que cubren toda la Península Ibérica y rte del Sur de Francia. Todas las versiones en que se encuen- a la obra, datables entre los siglos VIII y XI, forman parte de s únicas familias que remontan a sendos arquetipos, para los e Don Luis Vázquez de Parga propuso los nombres de *Oreto Compluto*[13]. El ejemplar que sirvió de modelo inicial al autor l *PT*, perteneció, como comprobaremos más adelante, a la milia complutense.

or su parte, la lista del *PT* presenta 112 topónimos repartidos por da la península, más alguno ultrapirenaico. A diferencia del *Pro- incial Visigótico*, se incluyen en ella algunas islas mediterráneas ccidentales así como ciudades de la costa norteafricana[14]. A sim- ple vista, salvo el hecho de tratarse en ambos casos de listas exten- sas de topónimos en su mayoría hispanos, el parecido superficial

13 *Cf.* Vázquez de Parga, Luis, *La División de Wamba*, Madrid 1943, 13-31; *Prouinciale Visigothicum* (*ed.* Glorie, F., en *Itineraria et alia Geographica*, Turnhout 1965, pp. 422-428). *Vd.* Texto 8 del Apéndice.

14 Para la inclusión de las ciudades norteafricanas como pertenecientes a *Hispania*, nuestro autor cuenta con un antecedente. En el capítulo III de la *Crònica Albeldense* (*Alia exquisitio Spanie*) se da como sexta provincia hispana a la Tingitania: *Sexta prouintia est ultra mare Tingitania* (*Albeldensia Chronica III, ed.*. Gil Fernández, Juan en Gil Fernández, Juan, Moralejo, José L. y Ruiz de la Peña Solar, Juan I., *Crónicas Asturianas*, Oviedo 1985, p. 154). Aparte de la tenue analogía de la provincia ultramarina para los topónimos norteafricanos, algunos de los capítulos de esta crónica miscelánea nos recuerdan a otros del *Liber Sancti Iacobi*, especialmente de su última parte, el *Liber Peregrinationis*. Así, la breve lista de tópicos etnográficos de la *Albeldense* (*De proprietatibus gentium*) quizá pudo dar lugar al cap. VII *De nominibus terrarum et qualitatibus gencium que in ytinere Sancti Iacobi habentur* del *Liber Peregrinationis*, mucho más desarrollado y fruto de experiencias e ideas propias.

15 La prelación de Galicia en el *PT* se explica perfectamente en el contexto del *Liber Sancti Iacobi*. No obstante, creemos que el hecho de contar con una versión complutense del *Provincial*, seguramente realizado en la Provincia Bracarense, ahorró algún esfuerzo a nuestro autor.

entre ambas es más bien escaso. En la primera, los referentes se exponen ordenadamente distribuidos en sus respectivas provincias, que lógicamente unen a su condición de unidad administrativa eclesiástica la de reseñar territorios históricos caracterizados política, cultural y geográficamente. En el *PT*, nos encontramos con una larga serie expuesta en asíndeton y la única distribución explícita de los materiales es la de distinguir a Galicia del resto de España. Además de esta diferencia en la presentación general, nos encontramos con que los nombres de lugar que coinciden en ambas listas son bastante escasos, y además de esto, con que los pocos que coinciden se presentan, en la mayoría de los casos, en formas notablemente distintas en una y otra, de forma que la dependencia no resulta, en modo alguno, evidente.

Y sin embargo, creemos poder asegurar que detrás de la lista del *PT* está la vieja relación visigótica. Lo que ha ocurrido es que nuestro autor se ha servido de la misma sólo hasta cierto punto, y se ha independizado de ella en cuanto no se acomodaba a su pretensión de ofrecer un catálogo a la vez exhaustivo y actualizado. En el siglo XII, mucho más de la mitad de la información contenida en el *Provincial*, que reflejaba una situación de los tiempos anteriores a la conquista musulmana de la Península Ibérica en el s. VIII, estaba completamente desfasada. Veamos de qué forma nuestro autor utiliza el viejo catálogo, de qué manera lo aprovecha y en qué momento se desmarca del mismo.

En las versiones de la familia complutense, la nómina de sedes episcopales se inicia con las de la Provincia de Galicia, encabezadas por su metrópoli, Braga, e incluye a las sedes portuguesas de Lamego, Viseo, Coimbra e Idanha, que en los catálogos de la familia oretana aparecen adscritas a la Provincia Emeritense. El inicio del catálogo de conquistas del *PT* también comienza por una serie de topónimos gallegos, a los que se distingue explícitamente de los del resto de España.[15] Veamos las dos listas:

Provincial Visigótico	**Pseudo–Turpín**
(Provincia Bracarense)	(Subrelación gallega)
Bracara metropolis	Visunia
Portucale	Lamego
Conimbria	Dumia
Eguitania	Colimbria
Veseo	Lugo
Lameco	Aurenas
Wetica	Yria
Dumio	Tuda
Auriense	Midonia
Tude	Brachara metropolis
Luco	Ciuitas Sancte Marie Vimarana
Iria	Crunia
Brittunia	Compostella
Astorica	

as diferencias entre ambas, aparte del cambio de orden y la iferente notación de los topónimos, estriban en que el *PT* supri- e algunos topónimos del *Provincial*, sustituyéndolos por otros. sí, se omiten las arcaicas sedes, ya desaparecidas, de Wetica y ritunia, así como las de Astorga e Idanha, seguramente por no onsiderarlas ya gallegas. En compensación, se incluyen sedes uevas, inexistentes en época sueva y visigótica, como Mondo- edo, Guimaraes, Coruña o la misma Compostela. Extraña la misión de Oporto, que según Dozy podría estar representado or la *Ciuitas Sancte Marie*, cosa en absoluto segura[16]. Entre las incidencias curiosas, que indican la dependencia del *PT* res- cto del *Provincial*, más que la inclusión de las sedes portugue- s de Viseo, Lamego y Coimbra[17], y por supuesto de las tradi- onales sedes gallegas de Orense, Tuy, Iria y Lugo, están dos queños detalles, casi dos despistes: el primero es que siga niendo sitio, en una lista donde solo hay sedes episcopales, un gar como Dume, desaparecido, o que al menos había perdido su gnidad episcopal[18]. El segundo es que Braga aparezca distin- uida como metrópolis (*Brachara metropolis*) siendo la única udad de la larguísima lista que merece tal distinción.

stos dos detalles mínimos deslizados en la Provincia Gallega son los que denuncian a nuestro autor utilizando el *Provincial Visigótico*. Como hemos visto, nuestro autor está muy lejos de copiarlo ser-

16 El gran arabista holandés piensa que se trata de Santa Maria Arrifana, un pequeño lugar a cinco leguas de Oporto citado en el *Crónicon Lusitanum* y en el *Chronicon Conimbricense* (*territorium castelli Sancte Marie prouincia Portugallensi*). *Cf.* Dozy, Reinhart, «Le faux Turpin», en *Recherches sur l'Histoire et la Littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, Leyde 1881. Por el contrario, el Prof. Abelardo Moralejo piensa que habría que corregir la lectura del *Códice Calixtino*: «*Ciuitas Sancte Marie, Vimarana*», por «*Ciuitas Sancte Marie Vimarana,*», es decir, entender que todos estos referentes aluden a un único lugar, Guimarães (Moralejo, A., Torres, C., Feo, J. (trad.), *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela 1951, p. 411, n. 5). En la traducción gallega de este texto, del siglo XV, podemos leer «*a çidade de Santa Maria de Gimaraes*», lo que vendría en refrendo de esta teoría (*cf.* López Aydillo, E, *Os miragres de Santiago*, Valladolid 1918, 86).

17 Cabría preguntarnos aquí si nuestro autor incluye a estas sedes como pertenecientes a Galicia por ser deudor literario de la versión complutense del *Provincial*, que en realidad está reflejando una situación histórica más arcaica que la versión oretana (antes del año 666, en que la provincia eclesiástica bracarense venía a coincidir con el reino suevo de Galicia, y antes de que las mencionadas sedes pasaran a depender del metropolitano de Mérida, cabeza de la Provincia Lusitana) o porque él mismo está reflejando la situación real en el siglo XII, en que estas sedes, tras su reconquista por Fernando I, volvieron a subordinarse a Braga.

18 Recordemos que Alfonso III dona en 877 las antigua sede episcopal de Dumio, ya desaparecida, a la recién creada de Mondoñedo, que había asumido previamente sus dignidades: *Vnde ciuitatem, uel uillam, quam dicunt Dumio, ubi ipsa sedes antiquitus noscitur esse fundata, a qua iam Sabaricus Episcopus ob eorundem persecutionem sarracenorum secesserat et nostri iussione, confiniumque Episcoporum laudatione alias, id est, in uilla Mindunieto sibi locum elegerat [...] inspirante diuina clementia ob honorem Beati Episcopi et semper confessoris patroni nostri Sancti Martini, in cuius nomine ipsa sedes in eadem Villa Mendoniensi noscitur esse fundata* (Doc. de 877 de Alfonso III por el que dona Dumio a Mondoñedo, *ed.* Flórez, Enrique, *España Sagrada* XVIII, Madrid 1764, p. 313).

vilmente, sino que lo lee con ojos muy críticos, contrastando sus informaciones con otras más actuales y sustituyéndolas en los casos en que aquellas estuvieran desfasadas. Así sucede en el caso de Galicia, la provincia de largo menos afectada por la invasión musulmana del s. VIII, que había podido preservar casi todas sus sedes del tiempo de los godos. En el caso del resto de España, los cambios que trajo la larga presencia musulmana en la misma, desfiguraron casi completamente la estructura provincial que presentaba el viejo catálogo visigodo e hicieron desaparecer una gran cantidad de las sedes episcopales de la época. Por eso, nuestro autor deja de utilizarlo como fuente de información, aunque lo respeta como modelo de exposición, es decir, como catálogo de topónimos distribuidos en provincias. En efecto, a pesar de su apariencia de larga lista donde los topónimos se exponen sin un orden aparente, la relación del *PT* está organizada también en unidades menores a las que por el momento llamamos «subrelaciones». Estas subrelaciones, un total de nueve (sin contar la ya comentada de Galicia) agrupan topónimos que comparten comunidad geográfica, histórica, cultural o, simplemente, el hecho de haber sido recabados de una misma fuente escrita. Repasémoslos comentándolos sumariamente.

II.E. LA *SUBRELACIÓN ALFONSINA* Y LA *CRÓNICA DEL OBISPO PELAYO DE OVIEDO*

La relación de los lugares de España conquistados por Carlomagno se inicia con Alcalá de Henares y una serie de lugares, entonces menores, en torno a Toledo. En nuestra opinión, el autor del *PT* quiso seguir el modelo del *Provincial Visigodo* e iniciar la lista de topónimos hispanos con la capital de Hispania y de su provincia. Sin embargo, la antigua provincia cartaginense o carpetana cuya cabeza era Toledo había quedado completamente irreconocible después de la conquista musulmana, perdiéndose la mayor parte de sus viejas sedes. Por esta razón, era preciso una fuente de información más actualizada. Esta la encontró nuestro autor en las crónicas que daban cuenta de la conquista de Toledo y de gran parte de su territorio en el Sistema Central llevadas a cabo por el rey Alfonso VI. Así, podemos ver cómo el *Provincial Visigótico* queda

ompletamente desechado y todos los topónimos que se dan en sta primera subrelación hispana coinciden con las conquistas del y Alfonso según nos la refiere una crónica como la del Obispo elayo de Oviedo, a la que ya hemos señalado anteriormente como ente de inspiración. Es especialmente llamativa la presencia en lista de lugares como los castillos de Olmos y Canales, importes por cuestiones estratégicas durante la campaña de Alfonso I, pero muy poco fuera de esas circunstancias bélicas, lo que muestra la dependencia del texto turpíneo, si no de la *Crónica el Obispo Pelayo*, al menos sí de un texto que refiriera la actividad conquistadora del gran rey leonés, razón por la que hemos nominado a este grupo de topónimos «Subrelación alfonsina».

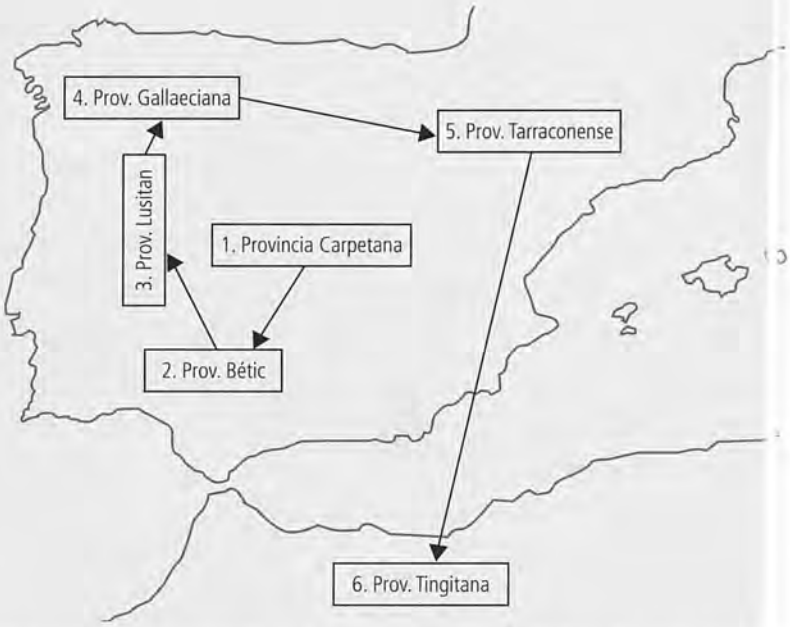
Provincial Visigótico	**Crónica de Pelayo**	**Pseudo–Turpín**
(Provincia Carpetana)	(Conquistas de Alfonso VI)	(Subrelación alfonsí)
Toleto metrópolis	Tholetum	Auchala
Oreto	Talauera	Goldefaiar
Biatia	Sancta Eulalia	Thalamanca
Mentesa	Maqueda	Uzeda
Acci	Alfamin	Ulmas
Basti	Argenza	Canalias
Urci	Maierit	Madrita
Begastra	Olmos	Maqueda
Ilici	Canales	Sancta Eulalia
Setabi	Calatalifa	Talauera
Dianio	Talamantica	
Valentia	Ulzeda	
Segovia	Guadelfaiara	
Segobriga	[...]	
Arcavia		
Compluto		
Segontia		
Oxuma		
Palentia		

o obstante la claridad de lo expuesto, hay un detalle que rompe la monía del paralelo, hasta el punto de casi desdibujarlo por completo. Nuestro autor, por las razones que fuera, ha suprimido al pónimo más importante de la relación de conquistas, Toledo, y lo a sustituido por Alcalá de Henares, que ni tan siquiera fue tomado en aquella campaña de 1086, sino más de treinta años más tarde. Como da la impresión de que la sustitución no es casual sino intencionada, apuntamos, como posible explicación de la misma, la riva-

19 Ha de repararse en la importancia concedida a la situación céntrica, y relacionarla con alguna fuente de procedencia musulmana. Por una parte, contamos con el testimonio de la geografía de Idrisi, que da gran importacia al hecho de que Toledo esté situada justo en el centro de la península, y díste nueve jornadas de todas las ciudades que ocupan sus extremos: Almería, Valencia, Barcelona, Bayona, Santiago de Compostela, Lisboa y Cádiz (Sharif al-Idrisi, *Nozhet al-Mostak, ed.* Conde, J. Antonio, *Descripción de España de Xerif Aledris conocido por el Nubiense*, Madrid 1799, facs, Madrid 1980, p. 10. Del mismo modo, no es en absoluto casual que la gran relación del *PT* termine justamente con Tarifa, ciudad cuyo nombre en árabe significa precisamente 'extremo, punta, confín'.

20 El Prof. Ricardo Martínez Ortega ha demostrado en numerosos trabajos, con una serie casi interminable de ejemplos, que los textos medievales hispanos, en las enumeraciones de topónimos, suelen utilizar un sistema de exposición riguroso sujeto a varios criterios, que él denomina «Principios de localización». En nuestro caso, el autor del *PT* se atendría de forma evidente, por una parte, al «Principio de distribución por grupos», mientras que los diferentes grupos de topónimos estarían organizados según el «Principio de distribución circular», que forma una espiral, comenzando por el centro y terminando por el extremo meridional (sin tener en cuenta a Galicia).

21 *Chronica Albeldensia*, III, (*ed.* Gil Fernández, Juan en Gil Fernández, J., Moralejo, José L. y Ruiz de la Peña Solar, Juan I., *Crónicas Asturianas*, Oviedo 1985, p. 154). *Vd.*. Texto 9 del Apéndice.



lidad entre Compostela y Toledo, y la posibilidad de que nuestro autor esté sirviendo un interés compostelanista, negando a Toledo la condición de primera ciudad de España, por su condición de centro tanto hegemónico como geométrico de la península, y sustituyéndola por otra población del centro, como Alcalá de Henares[19].

II.F. LA DISPOSICIÓN DE LAS «SUBRELACIONES» EN EL *PSEUDO-TURPÍN* Y LA DE LAS PROVINCIAS EN LA *ALIA EXQUISITIO SPANIE* (CAP. III DE LA *CRÓNICA ALBELDENSE*)

A partir de esta segunda subrelación, de las fuentes mencionadas sólo queda la utilización del modelo del *Provincial*, que organiza la exposición de los topónimos en grupos, aunque esta distribución no se haga explícita en ningún momento en el texto del *PT*, salvo por el orden en que aparecen mencionados los topónimos[20]. En este orden, que dibuja una espiral que lleva desde el centro de la Península hasta el confín meridional de la misma y la provincia ultramarina del Norte de África, encontramos una última analogía con un texto hispano-latino medieval: la *Alia exquisitio Spanie*, de la *Crónica Albeldense*, que ordena sus provincias conforme al mismo dibujo[21].

Veámoslo en los mapas: por una parte la *Alia exquisitio* comienza en el centro de la Península con la Provincia Carpetana, baja a la

22 *Vd.* Texto 10 del Apéndice.

ética, y desde ahí sube por la Lusitania hasta la Gallaecia, para guir por la Tarraconense y terminar la espiral en la Tingitania.

r su parte, en el capítulo III del *PT* también se comienza en el Sis-ma Central, con la que llamamos «Subrelación alfonsina»[22]. Des-ahí, la espiral sube al Norte, al territorio situado entre el río Due-y el Sistema Central, para dar el grupo que integra la que deno-inamos «Subrelación de la 1ª Extremadura», y que incluye impor-ntes ciudades de las actuales provincias de Soria, Segovia, Ávila Salamanca. Desde ahí, la espiral, que siempre lleva el sentido de agujas del reloj, vuelve a bajar hasta la Submeseta Sur, para dar enta de un grupo de lugares entre el río Tajo y el río Guadiana, y e forman la que denominamos «Subrelación de la 2ª Extremadu-». Desde el último lugar de la misma, Mérida, subiendo de nuevo Norte por la Vía de la Plata hasta Zamora, pasamos al siguiente upo, que engloba una serie lugares al Norte del Duero de las pro-ncias de Zamora, Asturias, León, Palencia y Burgos, y que llama-os «Subrelación de León y Castilla». Desde aquí, la espiral sigue Camino de Santiago en dirección contraria, por León, Carrión y Burgos, para entrar por Nájera en el siguiente grupo, la «Subrela-ción navarro–aragonesa», y desde ahí a la «Subrelación catalana».

Terminada ésta, se inicia una serie de nombres prácticamente irreconocibles, pero que nuestro autor quiso situar, siguiendo el dibujo de la espiral, al Sur de Aragón, el Norte del Levante y el Este de Castilla–La Mancha. A este interesantísimo grupo, cuyo estudio exigiría un espacio del que no disponemos en estos momentos, lo llamamos «Subrelación difícil», por razones obvias. Desde aquí se vuelve a bajar al Sur, para dar cuenta de una serie de lugares del Levante y la Andalucía interior, que llamamos «Subrelación andalusí de interior», y finalmente terminar con una serie de lugares de la costa mediterránea andaluza, de la costa norteafricana occidental, las Islas Baleares y Córcega, en un correspondiente de la Provincia Tingitana de la *Alia exquisitio* de la *Albeldense*. A este último grupo, que concluye con Tarifa 'la punta, el extremo', lo hemos denominado «Subrelación andalusí marítima».

Las fuentes que han servido para el relleno de estas subrelaciones no resultan tan claras como aquellas en las que nos hemos detenido. En todo caso parecen haber sido varias y casi nunca de tipo culto[23].

En resumen, el gran catálogo de topónimos del capítulo III del *PT*, *De ciuitatibus Hispanie,* revela una dependencia, no demasiado evidente, pero ciertamente demostrable, respecto a varios textos de tipo geográfico e histórico escritos en España con anterioridad. El hecho de que estas fuentes estuvieran en gran parte desfasadas ha hecho que nuestro autor no pudiera copiarlas directamente, lo que ha dificultado en gran medida su detección. Sin embargo, creemos que dicha dependencia, siquiera por vías indirectas, es un hecho y resulta estimulante imaginarse a nuestro autor recabando información para su *Liber Sancti Iacobi*, e incluso escribiéndolo, en alguno, o algunos, de los *scriptoria* del Norte de España.

III. APÉNDICE DE TEXTOS

1. RELACIÓN DE LUGARES CONQUISTADOS POR CARLOMAGNO EN ESPAÑA SEGÚN EL *DE NOMINIBUS CIVITATUM YSPANIE*, CAP. III DEL *PSEUDO–TURPÍN*

Vrbes et maiores uille quas tunc adquisiuit in Gallecia, ita uulgo dicuntur: Visunia, Lamego, Dumia, Colimbria, Lugo, Aurenas, Yria, Tuda, Midonia, Brachara metropolis, Ciuitas Sancte Marie Vimaranna,

23 Cabría matizar estas palabras, pues la comparación con otras versiones del *PT* parece abundar en la tesis de que tras la gran lista de lugares del cap. III está la antigua división diocesana visigótica. Así, la lectura de los manuscritos de la familia A (Aquisgranense) y de la familia B (¿Parisina?), ambas dependientes de un manuscrito anterior al *Códice Compostelano* ofrecen, en lugar de *Burgas*, la lectura *Auca*. Esto hizo afirmar ya en 1950 al Prof. Adalbert Hämel, en un luminoso estudio sobre el *Liber Sancti Iacobi* y el *PT*: «Es bleibt kein anderer Ausweg als anzunehmen, dass *Auca* im ursprünglichen Text stand und dass die Namen der von Karl eroberten Städte zum Teil auf einer alten Bistum liste beruhen, auf der nicht *Burgos*, sondern *Auca* als Bischofsitz verzeichnet war» (*cf.* Hämel, Adalbert, «Uberlieferung und Bedeutung des Libers Sancti Iacobi und des Pseudo–Turpin», en *Sitzungberichte der Philosophisch–historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München*, Jahrgang 1950, Heft 2, Munich 1951, p. 39). Por otra parte, y con criterios similares, el ya mencionado Prof. Martínez Ortega, (*ud.* nota 20) en un artículo en vías de publicación, cuyas pruebas conozco por gentileza del propio autor, impugna la tradicional identificación de *Rozas* con la gerundense ciudad de Rosas, proponiendo en su lugar la de la antigua sede episcopal oscense de Roda de Isábena. El autor basa su propuesta también en la lectura de los manuscritos de la familia aquisgranense, *Rotas* (coincidente con la que ofrece la documentación de la época para Roda), así como en el hecho de que, entre dos subrelaciones constituidas básicamente por sedes episcopales, como son la «navarro–aragonesa» y la «catalana», tenga lugar un pequeño lugar como Rosas. Ocurre, sin embargo, que Roda no era sede episcopal en tiempo de los visigodos, con lo que en esta ocasión tendríamos que buscar una fuente no tan antigua como el *Provincial Visigodo* sino algo más moderna (*cf.* Martínez Ortega, Ricardo, «Acerca del *Codex Calixtinus*: *Rozas* (4, 3)», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 20/2001, Universidad Complutense de Madrid, pp. 139–146).

runia, Compostella, quamuis tunc temporis parua. In Yspania: uchala, Godelfaiar, Thalamanca, Vzeda, Vlmas, Canalias, Madrita, laqueda, Sancta Eulalia, Talauera, que est fructifera, Medinacelim, id st, urbs excelsa, Berlanga, Osma, Seguncia, Segouia, que est magna, auilla, Salamanqua, Sepuuulega, Toleta, Kalatrava, Badaioth, Turgel, alavera Godiana, Emerita, Altamora, Palencia, Lucerna Ventosa, que citur Karcesa, que est in Valle Viridi, Capparra, Austurga, Ouetum, egio, Karrionus, Burgas, Nageras, Kalagurria, Vrancia que dicitur rcus, Stella, Kalathahus, Miracula, Tutela, Sarragocia, que dicitur esaraugusta, Pampilonia; Baiona, Iacqua, Osqua, in qua nonaginta rres numero esse solent, Terraciona, Barbastra, Rozas, Vrgellum, lna, Gerunda, Barquinona, Terragona, Lerida, Tortosa, opidum fortissimum Barbagalli, opidum fortissimum Aurelie, opidum fortissimum Algaieti, urbs Adania, Yspalida, Escalona, hora Malague, hora urriane, hora Quotante, urbs Vbeda, Baecia, Petroissa, in qua fit gentum obtimum, Valencia, Denia, Satiua, Granada, Sibilia, Cordu-, Abula, Accintina, in qua iacet beatus Torquatus confessor, beati cobi cliens, ad sepulcrum cuius arbor oliue diuinitus florens maturis ctibus honestatur per unumquemque annum in solempnitate eius-m, scilicet idus Maii; urbs Besertum, in qua milites fortissimi, qui lgo dicuntur arabit, habentur; Maioricas insula, urbs Bugia, que ex ore habet regem; Agabiba insula, Goharan, que est urbs in Barbaria, eloida, Euicia, Formenteria, Alcoroz, Almaria, Monequa, Gibalta-, Cartago, Septa, que est in districtis Yspanie ubi maris est angustus ncursus, et Gesir similiter et Tharuf.

2. Relación de territorios y pueblos conquistados por Carlomagno según la *Vita Caroli* de Eginardo (cap. XV)

se per bella memorata primo Aquitaniam et Wasconiam totumque rinei montis iugum et usque ad Hiberum amnem [...], deinde Ita-m totam [...] tum Saxoniam, quae quidem Germaniae pars non odica est [...], postquam utramque Pannoniam et adpositam in altera Danubii ripa Daciam, Histriam quoque et Liburniam atque Dalmatiam [...] Deinde omnes barbaras ac feras nationes [...] ita perdomuit, ut eas tributarias efficeret; inter quas fere praecipuae sunt Welatabi, Sorabi, Abodriti, Boemani [...]

3. RELACIÓN DE TERRITORIOS Y PUEBLOS CONQUISTADOS POR CARLOMAGNO EN ESPAÑA (CAP. III DEL *PSEUDO–TURPÍN*)

Immo cuncta terra Yspanorum, tellus scilicet Alandaluf, tellus Potogallorum, tellus Serranorum, tellus Pardorum, tellus Castellanorum, tellus Maurorum, tellus Nauarorum, tellus Alauarum, tellus Biscaiorum, tellus Basclorum, tellusque Palargorum Karoli imperiis inflectitur [...].

4. RELACIÓN DE LOS LUGARES RECONQUISTADOS POR EL REY ALFONSO I «EL CASTO», SEGÚN LA *ADEFONSI TERTII CHRONICA* (CAP. 13)

Qui cum fratre suo Froilane sepius exercitu mobens multas ciuitates bellando cepit, id est, Lucum Tudem, Portugalem, Anegiam, Bracara metropolitanam, Viseo, Flauias, Letesma, Salamanticam, Numantia qui nunc uocitatur Zamora,, Abela, Astorica, Legionem, Septemmanca, Saldania, Amaia, Secobia, Oxoma, Septempuplicam, Arganza, Clunia, Mabe, Auca, Miranda, Reuendeca, Carbonaricam, Abeica, Cinasaria et Alesanzo.

5. RELACIÓN DE LOS LUGARES RECONQUISTADOS POR EL REY ALFONSO VI SEGÚN LA *CHRONICA PELAGII EPISCOPI OUETENSIS* (CAP. *ADEFONSUS VI*)

Cepit Tholetum, Talauera, Sancta Eulalia, Maqueda, Alfamam, Argenza, Maierit, Olmos, Canales, Calatalifa, Talamantica, Vlzeda, Guadelfaiara, Fita, Ribas, Caraquei, Mora, Alarcon, Aluende, Cosocra, Vcles, Massatrico, Conca, Almudouar, Alaet, Valentia. Ex alia parte Cauria, Olixbona, Sintria, Sancte Herene.

6. RELACIÓN DE ENFERMEDADES QUE SANTIAGO PODÍA CURAR (SERMÓN VI DEL LIBRO 1º DEL *LIBER SANCTI IACOBI*)

Dei gratia sibi a Deo impetrata multos languidos, uidelicet leprosos, freneticos, nefriticos, maniosos, scabiosos, paraliticos, arteticos, scotomaticos, flegmaticos, colericos, energuminos, deuios, tremulosos, cephalargicos, emigranicos, podagricos, stranguiriosos, cassuriosos, febricitantes, caniculosos, hepaticos, fistulosos, tisicos, disentericos, a serpentibus lesos, citricos, lunaticos, stomaticos, reumosos, amentes, epiforosos, albuginosos multisque morbis dolosos sanitati integre clementissimus apostolus restituit.

7. RELACIÓN DE PUEBLOS VISITANTES DEL SEPULCRO DEL APÓSTOL SANTIAGO (SERMÓN XVII, *VENERANDA DIES*, DEL LIBRO 1º DEL *LIBER SANCTI IACOBI*)

uc populi barbari et domestici cunctorum cosmi climatum adueniunt, ilicet Franci, Normani, Scoti, Hiri, Galli, Theutonici, Yberi, Wasconi, aioari, Nauarrii impii, Bascli, Gotti, Prouinciales, Garasqui, Lotharingi, auti, Angli, Britones, Cornubienses, Flandri, Frisi, Allobroges, Itali, Apu- Pictaui, Aquitani, Greci, Armeni, Daci, Noroequi, Russi, Ioranti, Nubia- Parthi, Romani, Galate, Ephesi, Medi, Tuscani, Kalabriani, Saxones, ciliani, Asiani, Ponti, Bitiniani, Indiani, Creti, Hierosolimitani, Antioche- Galilei, Sardani, Cipriani, Vngari, Bulgari, Ysclaouoni, Africani, Perse, exandrini, Egiptii, Suriani, Arabes, Colosenses, Mauri, Ethiopes, Phili- nses, Capadoci, Corinti, Elamite, Mesopotamiani, Libiani, Cirenenses, mphiliani, Ciliciani, Iudei et cetere gentes innumerabiles.

8. LA *NOMINA CIVITATUM ISPANIE SEDES EPISCOPALIUM* O *PROVINCIAL VISIGÓTICO* (FAMILIAS COMPLUTENSE Y ORETANA)

FAMILIA ORETO

TOLETO METROPOLIS,Oreto, Biatia, Mentesa, Acci, Basti, Urci, Begastra, Ilici, Setabi, Dianio, Valentia, Segovia, Segobriga, Arcavia, Compluto.

SPALI METROPOLIS, Italica, Asidona, Elepla, Malaca, Iliberri, Astigi, Cordoba, Egabro, Tucci

EMERITA METROPOLIS, Pace, Olisipona, Ossonoba, Egitania, Conimbria, Beseo, Lameco, Caliabria, Salmantica, Abela, Elbora, Caurio

TARRACONA METROPOLIS, Barcinona, Egara, Gerunda, Empurias, Ausona, Urgello, Ilerda, Dertosa, Cesaraugusta, Osca, Pampilona, Auca, Calagurre, Tirasona.

BRACARA METROPOLIS, Dumio, Portucale, Tude, Auriense, Luco, Brittunia, Asturica.

NARBONA METROPOLIS, Caucaliberris, Carcassona, Biterris, Agata, Luteba, Magalona, Nemausum, Elena

FAMILIA COMPLUTO

BRACARA METROTROPOLIS, Portucale, Conimbria, Eguitania, Veseo, Lameco, Wetica, Dumio, Auriense, Tude, Luco, Iria, Britunnia, Astorica

EMERITA METROPOLIS, Abila, Salamantica, Elbora, Caurio, Pace, Exonoba, Olisbona, Caliabria.

ISPALIS METROPOLIS, Italica, Elepla, Astigis, Cordoba, Egabro, Tucci, Eliberri, Malaca, Asidona.

TOLETO METROPOLIS, Compluto, Segontia, Oxoma, Palentia, Segobriga, Secobia, Valeria, Arcabica, Oreto, Valentia, Dianio, Setabi, Beatia, Basti, Mentesa, Acci.

TARRACONA METROPOLIS, Dertosa, Cesaraugusta, Tirassona, Calagurris, Auca, Pampilona, Osca, Ilerda, Barcinona, Ausona, Gerunda, Impurias, Urgello.

NARBONA METROPOLIS, Caucoliberri, Carcassona, Biterris, Agata, Luteba, Magalona, Nimausum, Elena.

9. DESCRIPCIÓN DE ESPAÑA A TRAVÉS DE SUS PROVINCIAS Y CIUDADES (CAP. III, *ALIA EXQUISITIO SPANIE*, DE LA *ALBELDENSIA CHRONICA*

Habet prouintias VI cum sedibus episcoporum. Prima Cartago, qui et *Carpetania:* Toleto metropoli abet sub se id est Oreto, Biatia, Dentela, Acci Basti, Vrci, Bigastro, Ylice, Scitabi, Dianum, Castulona, Valentia, Valeria, Secobrica, Arcabica, Conpluto, Segonza, Oxoma, Secobia, Palentia. Secunda prouintia *Betica:* Yspali metropoli, Italia, Asidona, Arepla, Malaca, Yliberri, Astigi, Cordoua, Egabro et Tucci. Tertia prouintia *Lusitania:* Emerita metropoli, Pace, Olixbona, Exonoba, Aritania, Conibria, Beseo, Lameco, Caliabria, Talamantica, Abila, Talabyra, Elbora et Caurio. Quarta prouintia *Galliciam:* Bracara metropoli, Dumio, Portucale, Tude, Auriense, Yria, Luco, Vittania et Asturia. Quinta prouintia *Tarraconensis:* Terracona metropoli, Barcinona, Ebara, Gerunda, Inpurias, Ausona, Vrigello, Ylerda, Hictoria, Dertosa, Cesaraugusta, Osca, Pampilonia, Auca, Calagurre, Tirassona. Sexta prouintia est ultra mare *Tingitania.* Gallia quoque non est de prouintias Spanie, sed sub regimine Gotorum erat ita: Narbona metropoli, Beteris, Agate, Magalona, Niumaso, Luteba, Carcassona, Elena, Tolosa.

10. RELACIÓN DE TOPÓNIMOS DEL *PSEUDO–TURPÍN* DISTRIBUIDOS EN PROVINCIAS (SUBRELACIONES)

Vrbes et maiores uille quas tunc adquisiuit in Gallecia, ita uulgo dicuntur: *[Subrelación gallega]* Visunia, Lamego, Dumia, Colimn-

ria, Lugo, Aurenas, Yria, Tuda, Midonia, Brachara metropolis, iuitas Sancte Marie Vimarana, Crunia, Compostella, quamuis inc temporis parua. In Yspania: *[Subrelación Alfonsina]* Aucha-, Godelfaiar, Thalamanca, Vzeda, Vlmas, Canalias, Madrita, laqueda, Sancta Eulalia, Talauera, que est fructífera, *[Subrelación de la 1ª Extremadura, entre el Duero y la Sierra]* Medinacem, id est, urbs excelsa, Berlanga, Osma, Seguncia, Segouia, que t magna, Aauilla, Salamanqua, Sepuuulega, *[Subrelación de la Extremadura, entre el Tajo y el Guadiana]* Toleta, Calatrava, adaioth, Turgel, Talavera Godiana, Emerita, *[Subrelación de eón y Castilla, al Norte del Duero]* Altamora, Palencia, Lucerna entosa, que dicitur Karcesa, que est in Valle Viridi, Capparra, usturga, Ouetum, Legio, Karrionus, Burgas, Nageras, Kalaguia, Vrancia.que dicitur Arcus, *[Subrelación Navarro–aragonesa]* Stella, Kalathahus, Miracula, Tutela, Sarragocia, que dicitur esaraugusta, Pampilonia; Baiona, Iacqua, Osqua, in qua nonanta turres numero esse solent, Terraciona, Barbastra, Rozas, *Subrelación Catalana]* Vrgellum, Elna, Gerunda, Barquinona, rragona, Lerida, Tortosa, *[Subrelación Difícil]* opidum fortissium Barbagalli, opidum fortissimum Aurelie, opidum fortissium Algaieti, urbs Adania, Yspalida, Escalona, hora Malague, ora Burriane, hora Quotante, *[Subrelación Andalusí de interior]*, bs Vbeda, Baecia, Petroissa, in qua fit argentum obtimum, lencia, Denia, Satiua, Granada, Sibilia, Corduba, Abula, Accinia, in qua iacet beatus Torquatus confessor, beati Iacobi cliens, sepulcrum cuius arbor oliue diuinitus florens maturis fructibus nestatur per unumquemque annum in solempnitate eiusdem, ilicet idus Maii; *[Subrelación Andalusí marítima]* urbs Beserm, in qua milites fortissimi, qui uulgo dicuntur arabit, habentur; aioricas insula, urbs Bugia, que ex more habet regem; Agabiba sula, Goharan, que est urbs in Barbaria, Meloida, Euicia, Formenteria, Alcoroz, Almaria, Monequa, Gibaltaria, Cartago, Septa, que est in districtis Yspanie ubi maris est angustus concursus, et Gesir similiter et Tharuf.

LA IMAGEN DE AL–ANDALUS EN EL PSEUDO–TURPÍN

José Ramírez del Río

La narración de la obra conocida como *Pseudo–Turpín* se desarrolla en gran parte en el territorio de al–Andalus. Éste topónimo árabe no era utilizado apenas por las fuentes latinas medievales, que solían aplicar la palabra Hispania, que en un sentido amplio designaba a toda la Península Ibérica, y en un sentido restringido sólo a al–Andalus, el territorio bajo dominio musulmán. Para referirse a los territorios cristianos se utiliza el nombre de cada uno de ellos, como en los casos de Galicia, Álava o Castilla. El hecho de utilizar este topónimo indica ya un cierto contacto con gentes de cultura árabe, seguramente mozárabes.

El *Pseudo–Turpín* es un texto bastante singular, debido principalmente a la gran cantidad de fuentes que el autor sintetizó. Éstas incluían desde obras historiográficas hasta cantares de gesta o narraciones hagiográficas. Además, algunos de estos géneros se mezclaron entre sí, como sucedió con los cantares épicos y con los textos cronísticos. Las crónicas tomaron durante bastante tiempo su información de los anales, pero a partir del momento en que las obras historiográficas abandonaron la estructura analítica, comenzaron a albergar gran cantidad de elementos literarios, especialmente a partir del s. XIII.

Cada una de las obras que el autor utilizó aporta elementos distintos y una visión particular de al–Andalus, por lo que su estudio

1 *Liber Jacobi. Codex Calixtinus*, trad. A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, Santiago de Compostela, 1951, 447; *Liber Sancti Jacobi «Codex Calixtinus». Libro IV*, ed. K. Herbers y M. Santos Noia, Xunta de Galicia, 2001, 29–34.
2 *Ibidem*.

debe recibir una gran atención, en especial por el intento del autor de la obra de armonizar las distintas imágenes en una sola. Los puntos que hemos de tratar al aproximarnos al estudio de al–Andalus en el *Pseudo–Turpín* son cuatro:

- Los debates entre andalusíes y francos.
- Las figuras históricas y los topónimos que aparecen en la narración.
- Los *'aŷā'ib* —narraciones del género árabe medieval correspondiente al europeo *mirabilia*—.
- Forma de actuar de los andalusíes en la trama de la obra

I. DEBATES ENTRE ANDALUSÍES Y FRANCOS

La ayuda en la guerra de los andalusíes contra los francos no se reduce, en el *Pseudo–Turpín*, a los magrebíes. El caballero que defiende Nájera contra las tropas de Carlomagno, Ferracutus, había sido enviado por el emir de Babilonia con veinte mil turcos; este hecho no tuvo lugar históricamente, pues como sabemos sólo los imperios beréberes del Magreb apoyaron a al–Andalus en sus luchas contra los cristianos. Sin embargo podemos observar otros muchos ejemplos de obras medievales en las que esta ayuda se producía, como es posible comprobar en la *Primera Crónica General*. Pensamos que esto era parte de la construcción intelectual creada para legitimar la guerra contra los musulmanes: si éstos descendían de los enemigos de los héroes bíblicos, y eran llamados moabitas, descendientes de Goliat —como es el caso de Ferracutus[1]— o babilonio, los guerreros cristianos asumían el papel de sucesores de los elegidos de Dios en el Antiguo Testamento. En este mismo sentido el término «sarraceno» tiene un origen denigratorio, pues era utilizado por los bizantinos para referirse a los salteadores beduinos que atacaban las zonas rurales de Siria en el s. VI; sin embargo en este caso no podemos asegurar que el autor tuviera presente este dato.

Es necesario destacar algunos de los diálogos que se producen entre los guerreros francos y los árabes, que son particularmente interesantes, aunque hemos de centrarnos por su interés en el que se produce entre Rotholandus (Roldán) y el paladín árabe Ferracutus[2]. En

ste parlamento aparece la azora del Corán de la Fe Pura, en una ersión ligeramente alterada:

ntonces Ferracutus replicó: «Nosotros creemos que el Creador l Cielo y de la Tierra es un solo Dios y no tuvo hijo ni padre. Es cir, que así como no fue engendrado por nadie, tampoco a nadie gendró. Luego dios es uno y no trino»

o queremos tratar el aspecto religioso, que será abordado por el Sr. ardini, sino el aspecto político, pues nos remite a una época muy tigua en las relaciones entre los francos y al-Andalus. De hecho a azora era el lema de la dinastía omeya desde los tiempos del califato de oriente. Cuando el califa 'Abd al-Malik quiso acuñar monedas de oro, los dinares, utilizó esta azora para el anverso de la moneda[3]. Desde entonces apareció en las acuñaciones de los omeyas:

o hay dios sino Dios	*Lā ilaha illa Allah*
es único y no tiene socio	*Huwwa al-waḥīd, lā šarīk lahu*
o engendró ni fue engendrado	*Lam walad wa lam yulad*

as monedas del emirato de al-Andalus habían llegado a Europa por rias vías[4], y posiblemente estas traducciones de las leyendas que guraban en dichas monedas fueran el primer texto islámico conocido por los europeos. En el momento en que fue escrito el *Pseudo-Turpín* ya había varias traducciones del Corán al latín con sus mentarios, aunque posiblemente no fueron utilizados en esta obra.

evidente la intención del autor en este fragmento, en que pretende mostrar la superioridad de la religión cristiana sobre la islámica. En los parlamentos parece que los musulmanes no conocieron el cristianismo, aunque en realidad sabían bastante más de su edo que los cristianos del musulmán. Ya en la misma Arabia en e surgió el Islam había cristianos, y en al-Andalus formaron la ayor parte de la población al menos hasta el s. X. Los musulmanes de al-Andalus consideraban al cristianismo una fase del monoteísmo superada o más bien recuperada, por el Islam. Sin embargo este hecho nos remite a una época relativamente tardía de las relaciones entre las dos religiones, pues en los primeros

3 Lewis, B., *El Oriente Próximo*, Barcelona, Crítica, 1998, 75.

4 Barceló, M., «¿Monedas lejanas? Nuevos indicios sobre la producción de monedas y la práctica administrativa fiscal durante el califato omeya tardío» en *El sol que salió por Occidente*, Universidad de Jaén, 1997, 73-83.

siglos de convivencia los cristianos consideraron a los musulmanes una secta herética del cristianismo. En los escritos mozárabes de los primeros siglos de la historia de al–Andalus parece deducirse que éstos no consideraron a los musulmanes como una nueva religión, y el choque de estas dos caracterizaciones se produjo a consecuencia de los contactos de los mozárabes del s. IX tanto con los cristianos del norte de la Península Ibérica, como con los de Oriente Medio, entre los que podemos destacar a la comunidad copta. Posteriormente, en los siglos XII y XIII, se habían difundido en Europa las obras de estas comunidades, y habían dado paso a una actitud menos beligerante ante el Islam, actitud utilizada de forma práctica para convertir al cristianismo a los musulmanes que permanecieron en territorios ocupados por los reinos de Castilla y Aragón. En el *Liber Denudationes* y en otras obras de apologética podemos observar cómo se dejan de lado las críticas a Mahoma y se le considera un hombre honrado por Dios, que logró elevar a los árabes desde el politeísmo hasta el monoteísmo aunque aún era necesario completar su religión con la conversión a la fe verdadera y más completa, que era la cristiana[5]. Esta actitud, visible en las obras que trataban de las relaciones del cristianismo y el Islam sobre todo desde el siglo XIII[6], es muy diferente a la que aparece en el *Pseudo–Turpín*, que muestra una posición muy agresiva hacia el Islam, propia de las obras épicas y populares que el autor utilizó como fuente y que habían sido compuestas varios siglos antes, como la primera versión de la *Chanson de Roland*.

En el texto el modelo de cristiano que se propone es el del caballero cruzado, definido en sus principales líneas por Bernardo de Claraval. Tenemos que señalar, para concluir este apartado, que si bien la huella de la cultura mozárabe es clara en otras partes de la obra, los textos polémicos no parecen guardar relación alguna con los elaborados en Toledo por los mozárabes entre el año 1085 y el 1200, obras estudiadas por Burman, y posiblemente hemos de buscar sus orígenes en obras más populares, elaboradas para un público más amplio.

5 Burman, Th.E., *Religious Polemic and the Intelectual History of the Mozarabs*, Leiden, Brill, 1994, 67–69.
6 Sénac, Ph.; L'Occident médiéval face à l'Islam, Paris, Flammarion, 2000, 101–139.

I. FIGURAS HISTORICAS Y TOPÓNIMOS DE AL-ANDALUS EN EL PSEUDO-TURPÍN

n varios pasajes de la obra se nos ofrece una lista de personajes estacados en el bando musulmán[7]. El estudio de las figuras histócas que aparecen en el *Pseudo-Turpín* es, posiblemente, el campo el que podemos encontrar más novedades, pues en la mayoría de s estudios consultados, y muy en especial en los realizados por ozy[8], encontramos en la crítica el deseo de armonizar y adaptar el xto a los acontecimientos históricos, más que a ocuparse de la nesis de la obra. Este hecho resulta evidente al comprobar las ribuciones de las identidades de algunos guerreros que aparecen la obra: podemos observar la coexistencia de dos tradiciones en *Pseudo-Turpín* gracias a los nombres de algunos personajes de -Andalus; así sucede por ejemplo con Ibn Abī 'Āmir, el *ḥāŷib* corbés del s. X, que es citado con su apelativo, al-Manṣūr, castellazado, Almanzor. Está entre los muchos caudillos que combaten ntra Carlomagno, en un flagrante anacronismo, y luego, tras la uerte del emperador, se narra la campaña que llevó a cabo contra ntiago de Compostela en el s. X. Hemos de suponer que la narrarón de la conquista de Santiago de Compostela por parte del *ḥāŷib* rdobés procede de una versión creada por los propios monjes mpostelanos para ensalzar la fama del Apóstol, y para explicar s razones de que Almanzor no profanase su sepulcro. Como es bido, el Islam acepta a Jesús como profeta, aunque no como Dios, r lo que la figura de compañero de un profeta, asimilable a la de s *tābi'íes* en el Islam, revestía una santidad que impedía el causar más mínimo daño a dicha tumba. Este hecho queda adornado con rmenores de evidente procedencia hagiográfica. En este punto es via la existencia de una tradición culta, representada por los texs hagiográficos, y de otra popular, procedente con bastante segulad de cantares de gesta.

nemos que destacar también la aparición de Ibrāhīm, el rey de villa. Aunque Dozy apuntó la posibilidad de que se tratara de un bernador almohade, que ejerció como tal en Sevilla durante unos pocos años en el s. XII. Sin embargo nos inclinamos más a identi-

7 Cfr. *Liber Sancti Jacobi, «Codex Calixtinus»*, capítulo IX, 20-21 de la edición y 85-86 de la traducción.

8 Dozy, R., *Recherches sur l'histoire et la litterature de l'Espagne pemdant le Moyen Âge*, Leiden, Brill, 1888 (2ª), 409 y ss.

ficarlo como Ibrāhīm b. Ḥaŷŷāŷ, que fundó un reino semi–independiente del emirato de Córdoba en el s. IX. Su fama en al–Andalus fue grande, pues atrajo a numerosos poetas, que dieron un gran brillo a su corte. Debido a la presencia de otros personajes de los s. VIII–IX tenemos que considerar que en el *Pseudo–Turpín* aparece este rey del s. IX. Otro ejemplo de anacronismo flagrante es el de Maimon, rey de la Meca, que obviamente representa a al–Ma'mūn, califa 'abbāsí e hijo de Hārūn al–Rašīd. El traductor del texto menciona la existencia de un personaje en uno de los milagros del *Liber Sancti Jacobi* cuyo nombre es Maimón Avito[9]. Posiblemente la historia, procedente de la época en que los andalusíes tenían un puerto en Faraxinetum y realizaban correrías por el Sur de Francia y el Norte de Italia, toma el nombre de los Banū Maymūn, que dieron a al–Andalus varios almirantes, en especial uno, Ibn Maymūn, que dirigió la flota almorávide y la almohade posteriormente, y que jugó un papel muy destacado en la destrucción del ídolo de Cádiz, del que trataremos más adelante. Por tanto, mezcla una narración del s. X con un personaje famoso por sus actividades como pirata en el s. XII.

Al enumerar los caudillos musulmanes que apoyan a Aigolando[10], algunos de ellos representan a personajes históricos famosos, reunidos de forma anacrónica. Otros son epónimos de pueblos o dinastías: Texufin representa a Tašfīn, el padre de Yūsuf, primer gobernante almorávide que entró en la Península Ibérica, derrotó a Alfonso VI en Zallāqa y anexionó a su imperio los reinos de taifas andalusíes[11]. Es llamativo el hecho de que lo califique de «rey de los árabes», pues fue el primer gobernante de un imperio beréber en al–andalus, aunque es cierto que Yūsuf b. Tašfīn reivindicaba un origen árabe noble. Puede ser un eco llamativo de la batalla de Zallāqa, que fue llamada por el poeta murciano Ibn Wahbūn, perteneciente a la corte de poetas de al–Mu'tamid b. 'Abbād de Sevilla, como «el día de los árabes», esta denominación alcanzó cierta notoriedad, como revela el hecho de que el cronista Ibn Abī Zar' transmitiera sus versos acerca de esta batalla en su obra *Kitāb Rawḍ al–Mi'ṭār*. Posiblemente esta noticia la difundió también algún mozárabe sevillano de los que hubieron de huir a Tole-

9 Cfr. *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, cap. IX, 424 n.
10 *Ibidem*.
11 Bosch Vilá, J., *Los almorávides*, con estudio introductorio de D.Emilio Molina, Granada, Archivum 1990.

o tras la caída del reino de al-Mu'tamid en manos de los almorávi-
es. En cualquier caso es otro indicio de la transmisión de noticias
referentes a la batalla de al-Zallāqa, cuya trama fue copiada literal-
mente de las crónicas castellanas por el *Pseudo-Turpín* para explicar
la derrota, si bien parcial, de Carlomagno ante Aigolando.

Fatimón parece representar a la dinastía de los Fāṭimíes, que gobernó
Ifrīqiyya, parte de Marruecos y Egipto en los ss. IX-XI. Defendían ser
descendientes de 'Alī, el primo del Profeta Muḥammad, y de Fāṭima, su
hija. Fatimón es prácticamente la transliteración del nombre de esta
dinastía en nominativo plural.

Alī posiblemente podamos identificarlo con los idrisíes, que recla-
maban descender del califa ortodoxo 'Alī b. Abī Ṭālib y que gober-
naron Marruecos entre los ss. IX y X. Durante un corto tiempo,
durante la guerra civil que condujo al final del califato omeya de
al-Andalus, hubo unos personajes de esta familia que ocuparon el
trono de Córdoba, entre ellos 'Alī b. Ḥammūd. No intentaron impo-
ner el ši'ismo, ante la actitud de los andalusíes, pero sí difundieron
el *tasaŷu' ḥasan*, el amor —no exagerado— hacia la familia de 'Alī
y su condición de familiar del Profeta.

Los topónimos[12] que refieren lugares de al-Andalus nos ofrecen en
la mayor parte de las ocasiones una imagen que se corresponde bas-
tante con la de las poblaciones más importantes en época almoha-
de: Sevilla (capital del al-Andalus almohade), Granada, Játiva,
Ubeda, Abla y Baeza[13]. Estas últimas tres poblaciones tuvieron en
época almohade sedes de gobierno, y en Baeza se estableció uno de
los principales rebeldes del imperio almohade, al-Bayāsī. Sin
embargo el hecho más significativo para datar la obra que nos ocu-
pa es la aparición de la ciudad de Gibraltar[14], pues ésta no fue cons-
truida hasta el año 1160 por orden del califa almohade 'Abd
al-Mu'min[15], lo que nos ofrece una fecha antes de la que es imposi-
ble que fuera redactado el *Pseudo-Turpín*.

De todos estos hechos tenemos que deducir la utilización de dos
tipos de fuentes distintas que el autor no supo armonizar: unas cul-

12 Acerca de la toponimia del *Pseudo-Turpín*, consultar el documentadísimo estudio de J.M. Anguita Jaén, *Estudios sobre el Liber Sancti Jacobi. La Toponimia mayor hispana*, Xunta de Galicia, 2000.

13 *Liber Sancti Jacobi, «Codex Calixtinus», Libro IV*, 34-35 (ed.) y 112 (ed. trad.)

14 *Idem*, 15 (ed.) y 74 (ed. trad.)

15 Ibn Ṣāḥib al-Salā, *Al-Mann bi-l-Imāma*, ed. 'Abd al-Hādī, Beirut, Dār al-garb al-islāmī,1987 (3ª ed.), 84-89.

tas, posiblemente procedentes del contacto de las obras historiográficas y geográficas andalusíes a través de los mozárabes, que en los siglos XII y XIII mantuvieron una actividad intelectual muy destacada, que tuvo por centro Toledo, y que irradió sus frutos a buena parte de Europa. Es evidente que el autor no tuvo contacto con las obras apologéticas de los mozárabes contra el Islam, según veremos. Una fuente con la que prácticamente estamos seguros que sí conoció, aunque fuera de segunda mano, es la *Ŷugrafiyya* de al–Bakrī, un geógrafo andalusí del s. XI, y muy posiblemente el famoso *Kitāb Rutger*, compuesto por el geógrafo al–Idrīsī en el s. XII en la corte normanda de Sicilia.

El segundo grupo de fuentes parece tener un origen popular, y reunía las narraciones épicas surgidas en el Norte de la Península Ibérica. En este sentido pensamos que es particularmente notable en la caracterización de Almanzor, que es muy similar en esta obra a la que ofrece el *Cantar de Fernán González*. La repetición del mismo personaje con dos variantes distintas, y asignándoles papeles diferentes, muestra que el autor, a pesar de recibir información de fuentes distintas y muy abundante, no tenía un conocimiento demasiado profundo de la historia de al–Andalus y de la Península Ibérica. Sin duda un clérigo perteneciente a la corte de D. Raimundo de Toledo, o a la de Alfonso X, habría tenido menos dificultades para armonizar las distintas fuentes. En este punto tenemos que destacar el parecido del *Pseudo–Turpín* con las tradiciones historiográficas europeas de los ss. XIII y XIV, que muestran también problemas notables para hacer concordar sus fuentes y establecer una narración coherente.

III. *'Aŷā'ib* O MIRABILIA

En el *Pseudo–Turpín* podemos observar una gran cantidad de narraciones que hemos de catalogar como pertenecientes al género medieval de *mirabilia* o, dada su procedencia, con el género árabe equivalente, el de *'aŷā'ib*. Los hechos milagrosos que se narran en estas historias proceden de fuentes geográficas andalusíes, lo que nos lleva a apuntar de nuevo la importancia de los

ozárabes en la transmisión de las obras de las que se nutrió el *Pseudo-Turpín*, lo cual no es de extrañar dada la cantidad de ozárabes y de mudéjares que se incorporaron a los territorios de Corona de Castilla entre los siglos XII y XIII. Este tipo de rraciones figuraba en los diccionarios geográficos y en las ras del género *Al-Masālik wal-Mamālik* (*Los caminos y los reinos*) que intentaban proporcionar información a los hombres instruidos del mundo islámico sobre las distintas regiones que lo mponían, facilitando también el trabajo a las administraciones los distintos estados islámicos. Entre las narraciones que utilizó el autor tenemos que destacar por su fidelidad a las fuentes dalusíes en muchos detalles están las relacionadas con el ídolo lam y la del olivo maravilloso.

a) Salam de Cádiz

descripción que nos hace el *Pseudo-Turpín* de este ídolo no puede ser más interesante, y por ello vamos a abundar en los detalles e nos proporciona su descripción[16]:

> *Dicen los sarracenos que este ídolo lo fabricó personalmente Mahoma, a quien ellos adoran, durante su vida, y escondió en él con su arte mágica una legión de demonios que con tanta energía lo poseen, que nunca ha podido ser roto por nadie, pues cuando un cristiano se le aproxima, al punto enferma, pero cuando se le acerca algún sarraceno para adorar o rogar a Mahoma, queda incólume. Si se detiene sobre él cualquier ave, muere instantáneamente.*

lam, cuyo nombre procede del árabe *Sanam*, que significa ídolo, e destruido por los almohades al comienzo de su intervención en -Andalus, hacia el año 1145. El *Pseudo-Turpín* lo nombra porque rece depender de obras geográficas árabes de los siglos X y XI, mo la de al-Bakrī, en este punto, pues en el momento en que fue mpuesto el *Pseudo-Turpín* ya no quedaba ni rastro de la estatua e había dado lugar a esta leyenda. En estas obras era común la ea de que si caía algún elemento del ídolo al-Andalus sería conquistado por los cristianos, de la misma forma que anteriormente su

16 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, 17 (ed.) y 76 (trad.).

conquista por los musulmanes se había visto favorecida por la pérdida de algún elemento de la estatua.

Este ídolo era una estatua del semidios Hércules, aunque en un principio es posible que se tratase del dios fenicio Melqart, dado el origen de la ciudad de Cádiz. Fue erigida en la antigüedad y que ya había sido visitada por el mismo Julio Cesar durante su primera visita a Hispania. Las fuentes árabes consideraban que era un talismán erigido por los cristianos de Hispania para defenderse de los beréberes.

Encontramos dos formas[17] de esta leyenda que nos llevan a pensar que se trata de la adaptación islámica de una leyenda cristiana. En la crónica mozárabe del año 754 ya se habla de este ídolo y de su valor simbólico:

> *Mūsà, en el año 711 de la era normal, atravesó el estrecho donde había una estatua que señalaba la entrada del puerto de Cádiz, y tenía en las manos unas llaves presagiando con ellas el paso a España*

Había una leyenda muy similar, recogida en las obras de al-Ḥimyarī, Yāqūt y al-Qazwinī, según las que una princesa cristiana pidió a uno de sus pretendientes que construyera un ídolo que impidiera a los beréberes invadir la península. El ídolo mantendría, hasta la caída de la llave de su mano, el mar embravecido. La adaptación islámica de esta leyenda, tal y como la conocemos a través de al-Ḥimyarī, era la misma que aparece en el *Pseudo-Turpín*. La caída de las llaves coincidió con la primera conquista cristiana de Córdoba, y con el pago de tributos de Sevilla a Alfonso VII.

La personificación de esta estatua no presentaba demasiada dificultad, pues como nos muestra una fuente andalusí, su apariencia era la de un guerrero[18]:

> *En lo que se refiere al artífice del talismán, construyó una figura de hierro mezclada con azófar (cobre) que representaba la imagen de un hombre bárbaro. Tenía barba, un vesti-*

17 Hernández Juberías, J., *La península imaginaria*, Madrid, CSIC, 1996, 69-103; Al-Idrisī, *Al-Ŷugrafiyya*, trad. Vidal Beltrán, 2; Al-Garnāṭī, *Al-Mu'rib 'an ba'ḍa al-'aŷā'ib*, Madrid, CSIC, 1991, 71-72; del mismo autor: *Tuḥfat al-albāb*, ed. y trad. A. Ramos, Madrid, CSIC, 1990, 69; Al-Ḥimyarī, *Kitāb rawḍ al-Mi'ṭār*, trad. Lévi-Provençal, E., Leiden, 1938, 56-59 y 71-73.

18 Roldán Castro, F., *El Occidente de al-Andalus*, Sevilla, Alfar, 1990, 145-146.

do, cinturón y manto dorado que colgaba desde sus hombros hasta la mitd de sus piernas; había unido las dos puntas en su mano izquierda colocadas sobre el pecho y su mano derecha estaba extendida portando la llave de una cerradura; la agarraba señalando hacia el mar como si estuviese diciendo: ¡No se puede pasar!.

b) El olivo milagroso

tro ejemplo de elementos tomados de las fuentes geográficas árabes es el del olivo de Guadix[19], que florecía milagrosamente el día ince de mayo. Al describir las distintas ciudades de al–Andalus, llegar a Guadix, menciona[20]:

Guadix, en donde yace San Torcuato, confesor de Cristo y discípulo de Santiago, en cuyo sepulcro un olivo que florece milagrosamente se adorna con frutos maduros todos los años en el día de su fiesta, esto es, el día 15 de mayo.

gún diferentes versiones de esta leyenda las olivas que este árbol oducía sanaban las enfermedades, y era un punto de peregrinación de los cristianos andalusíes. Se menciona siempre con el binomio iglesia–olivo, y el de Guadix estaba asociado a la tumba de San rcuato. Al parecer el Papa con el que se entrevistó Ibrāhīm b. 'qūb al–Ṭurṭuši a comienzos del s. X, le comunicó su intención de dir al emir que le enviase los restos de este mártir, aunque no se gó a concretar la entrega.

s narraciones árabes procedían de las cristianas pre–existentes en -Andalus, en este caso de las referidas a San Torcuato. La afluencia de zárabes a los reinos cristianos del norte tras la llegada de los almoides propició la acentuación durante los ss. XII y XIII de la influencia de la cultura islámica en los reinos cristianos, y entre estas influencias podemos observar en este punto la de las fuentes geográficas árabes. Curiosamente este tipo de narraciones estaban asociadas a determinadas comunidades: así, las fuentes cristianas destacan la relación de la comunidad cristiana de Sevilla, y más concretamante de la de Sanlúcar la Mayor, con el descubrimiento por parte de los reyes de Portugal

19 Hernández Juberías, J., *La península imaginaria*, 295–304; Jiménez Mata, MªC., «A propósito del 'aŷa'ib del Olivo Maravilloso y su versión cristiana en el milagro de San Torcuato», *Cuadernos de Historia del Islam*, 1 (1971), 97–108; Al-Garnāṭī, Abū Ḥāmid; *Tuḥfat al-albāb* (Regalo de los espíritus), 235 y del mismo autor *Al-Mu'rib 'an ba'ḍa al-'aŷā'ib*, 11 y 62; Granja, F. de., «Milagros españoles en una obra polémica musulmana, el *Kitāb Maqāmi' al-sulbān* de al-Jazraŷī», *Al-Andalus*, XXXIII (1968), 311–365.

20 *Liber Sancti Jacobi*,Codex Calixtinus, 15 (ed.) y 73 (trad.).

21 Bosch Vilá, J., *Los almorávides*, 135–137.
22 Menéndez Pelayo, M., *Antología de poetas castellanos*, Santander, 1944, VII, 325.

del santuario de la iglesia de los cuervos, cerca del cabo de San Vicente. El del olivo maravilloso parece estar relacionado con las comunidades de Andalucía Oriental, y en especial con el núcleo reunido alrededor del obispado de Guadix, del que partieron muchos de sus miembros hacia tierras cristianas con Alfonso I el Batallador de Aragón, que realizó una incursión de gran importancia en la zona en el año 1106[21].

Es necesario destacar también la posibilidad de que algunos rasgos atribuidos a Carlomagno fueran tomados de personajes históricos de los reinos cristianos del norte. Esta posibilidad ya había sido apuntada por Menéndez Pelayo, aunque por entonces no había suficiente información como para ir más allá[22], aunque hoy en día tenemos las narraciones árabes de varias batallas y de hechos acontecidos entre los andalusíes y los cristianos que pueden ser muy interesantes en este campo. Uno de ellos es el tomado del *Mainet* según el que el rey había aprendido el árabe durante su estancia en Toledo durante su juventud. Como es sabido, el rey Alfonso VI pasó en Toledo parte de su juventud tras ser derrotado por su hermano Sancho II en Golpejera. Este procedimiento de apropiación de leyendas de unos héroes por otros ya fue estudiado por Gaston Paris, y en mi memoria de licenciatura pude estudiar un caso similar, como es el de la asimilación de algunas narraciones heroicas de Rabī'a b. Mukkadam en el ciclo del Cid, y en especial en lo que se refiere a su victoria póstuma ante Valencia. Esta idea puede comprobarse por la trama de una de las batallas entre cristianos y musulmanes, en que los timbales y los animales que montaban los segundos aterrorizaron a los soldados de Carlomagno, que fueron derrotados por esta causa. En la batalla de Zallāqa los camellos y los timbales de los almorávides jugaron un papel importante en la derrota del ejército castellano, que además soportó el mismo número de bajas según las crónicas castellanas, que el ejército de Carlomagno, cuarenta mil hombres. Antes de entrar en combate, el rey al–Mu'tamid tomó los agüeros, que le indicaron las victoria, como en este caso hace Aiolando. Por ello podemos observar un nuevo paralelismo entre el Carlomagno del *Pseudo–Turpín* en sus andanzas en la Península Ibérica y la figura histórica de Alfonso VI.

V. CARACTERIZACIÓN DE LOS ANDALUSÍES

a identificación de los andalusíes con la magia fue muy común en la dad Media. Podemos observar en este caso similitud de la imagen que os ofrece el *Pseudo–Turpín* con la narración de Berceo acerca del clégo que recurre a la magia en Toledo; asimismo el conde de Barcelo-, cuando acusa al Cid de renegado y sacrílego, le atribuye una serie costumbres que, efectivamente, tenían los caballeros andalusíes.

> «*Hemos comprobado que poniendo tu confianza en el monte, quieres pelear con nosotros apoyado en él, vemos también y sabemos que los montes y los cuervos y las cornejas y los halcones y casi todas las clases de aves son tus dioses, y que confías más en sus augurios que en Dios. Nosotros, en cambio, creemos y adoramos al único Dios, para que Él tome por nosotros venganza en ti y te entregue en nuestras manos*[23]».

n el *Poema de Mio Cid* la forma de tomar los agüeros de las aves comienzo del *Poema* es a la manera árabe. En la narración del *tāb Rawḍ al–Mi'ṭār* podemos observar cómo al–Mu'tamid tomó los üeros antes de la batalla de Zallāqa, contra Alfonso VI, e incluso mbió el emplazamiento de su campamento por el horóscopo que bía preparado el astrólogo principal de su corte. En el *Poema de rnán González* el autor atribuye a los musulmanes la capacidad ra hacer aparecer figuras portentosas en el cielo.

r todos estos ejemplos podemos comprobar que la fama de nigrontes que atribuían muchos europeos durante la Edad Media a los dalusíes recibió un gran crédito. También sabemos por el geófo al–Mas'ūdī que los europeos tomaron algunas de estas artes, pecialmente las de la adivinación mediante el vuelo de las aves, los andalusíes. Estas artes, si bien aceptadas por el pueblo, fuen condenadas en muchas ocasiones por la iglesia, y podemos servar esta demonización de la magia de los árabes en muchos sajes del *Pseudo–Turpín*.

El segundo rasgo que tenemos que destacar entre los atribuidos por el autor a los andalusíes es el de la sensualidad o, más bien, la fal-

23 Falque Rey, E., *Historia Roderici* en *Chronica Hispana saeculi XII (Corpus Christianorum)*, LXXI, Turnhout, 1990, 71–72.

ta de continencia sexual de los andalusíes. Éstos van acompañados de mujeres a la batalla, e incluso se las ofrecen a los francos cuando, ocasionalmente, establecen una alianza con ellos. Hemos de recordar que, aunque la monogamia parece haber sido una regla bastante extendida en al–Andalus, el *Corán* autoriza a cada hombre a contraer matrimonio con cuatro mujeres. En las disputas medievales éste era uno de los puntos más acerbamente atacados por los polemistas cristianos, y su reflejo aquí parece responder más a ese tipo de fuentes que a la realidad que pudieran encontrar los cristianos en el s. XIII, en el que tenemos que recordar que el último caudillo andalusí que hizo frente a Fernando III, Ibn Hūd, fue asesinado por familiares de su mujer, que tenía en su contrato matrimonial una cláusula según la que su marido no podía tomar otra esposa[24], cosa que el citado Ibn Hūd incumplió. La práctica de la monogamia se fue extendiendo con el tiempo en al–Andalus y con el tiempo fue la norma, no la excepción, aunque en las fuentes cristianas no se tuvo en cuenta este hecho. Como curiosidad hemos de señalar que los propios andalusíes consideraban que los pueblos europeos tenían una moral sexual muy laxa.

El tercer elemento que tenemos que destacar en la caracterización de los andalusíes en esta obra es el de su habilidad para las trampas y celadas en la guerra. Mientras en el caso de los guerreros cristianos el ideal es el del caballero que por su fuerza física y por su valentía vence al enemigo, en el caso de los andalusíes el autor destaca su capacidad para realizar argucias y disponer trampas con las que vencer a su enemigo. Este hecho no es privativo del *Pseudo–Turpín*, aunque responde a un arquetipo propio principalmente de obras de los ss. XI y XIV. El infante Juan Manuel ponderó de forma especial la manera «guerreada» de combatir de los andalusíes, y aconseja no romper nunca la formación de combate y no perseguirlos en su huida. Efectivamente los árabes no consideraban en absoluto vergonzoso el recurrir a celadas y argucias, y antes bien le concedían un gran valor a los jefes militares capaces de realizarlas. Entre éstos tenemos que destacar la figura de al–Muhallab b. Abī Sufra, que fue conocido en la Península y admirado por sus tretas al menos desde el s. XI.

24 Marín, M., «La vida cotidiana» en Viguera, M.J. (ed), *El retroceso territorial de al–Andalus*, Historia de España de Menéndez Pidal, Madrid, Espasa–Calpe, 417.

osiblemente este rasgo tenga mucho que ver con la justificación de s derrotas sufridas por el ejército de Carlomagno en la Península érica, pues en cierta forma resultaba más sencillo aceptar que ésta produjera por la forma artera y vil de combatir —según la visión los francos— que a la simple impericia de sus caballeros para laptarse a las tácticas del enemigo.

ay un rasgo sobre el que desearíamos llamar la atención: el origen la caballería en territorio andalusí. Si bien los francos achacan fectos de todo tipo a los andalusíes, no dejan de mencionar su portante papel en la introducción de la caballería en Europa. En ta obra es el emir árabe de Toledo el que arma a Carlomagno como ballero; este hecho nos remite a los elementos de la épica franca e tuvieron su origen en la cultura árabe. Muchos de ellos han sido stacados por A. Galmés de Fuentes, como el tema de cortar al guero enemigo desde arriba hasta abajo, partiéndolo por la mitad. Este otivo narrativo está documentado en textos árabes desde el s. VII, menos. También la etimología de algunas palabras, como el nomre de las espadas, es de origen árabe. Durandarte procede de *l-l-andar*, que significa la brillante, mediante la metátesis de la r y l. Almace, la espada del obispo Turpin, procede de la voz árabe *nas*, que significa diamante. Sin embargo hemos de precisar que dos estos rasgos proceden en el *Pseudo-Turpín* de las obras pertecientes a la épica francesa. En la primitiva épica franca parece quer recuerdo del origen árabe de estos nombres, y así podemos observar la descripción que hace Roland de su espada en la Chanson[25]:

E! Durandal cum es e clere e blanche
Cuntre soleill si luises e reflambes!

n embargo en el *Pseudo-Turpín* ya parece haberse perdido por mpleto este conocimiento, y la etimología utilizada es popular: urandarte significa «la que duramente golpea a los sarracenos[26]». omo hemos podido comprobar en el apartado referido a los personajes andalusíes que aparecen en esta obra, el autor no conocía o era incapaz de comprender buena parte de las referencias que aparecían en los textos que utilizaba como fuentes.

25 Galmés de Fuentes, A., *Épica árabe y épica castellana*, Barcelona, Labor, 1978,

26 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus.*, 41 (ed.) y 121 (trad.).

Hemos de señalar que en realidad en el *Pseudo–Turpín* los musulmanes no tienen relieve alguno como enemigos. Únicamente consiguen sus victorias, o son derrotados, en función de la intención moralizante de la obra, por lo que en buena medida carecen de profundidad o de desarrollo como personajes. Tenemos que destacar igualmente la ausencia de conversiones al cristianismo; únicamente se producen para acentuar más aún el carácter malvado de los musulmanes, que vuelven a su religión tan pronto como pueden, sin guardar la fe jurada. Este hecho es llamativo por la facilidad con la que podían haber encontrado ejemplos de conversiones más duraderas, como la de la madre de un obispo de Santiago de Compostela, Ŷamīla bint 'Abd al–Ŷabbār, que tras ser capturada por el rey Alfonso II durante el combate con su hermano Maḥmūd b. 'Abd al–Ŷabbār, casó con un noble del reino. Otros muchos andalusíes siguieron este camino en los tres siglos siguientes, incluso gobernantes musulmanes, como el cadí de Toledo tras la ocupación de la ciudad por las tropas del rey alfonso VI, que se convirtió al cristianismo junto con una gran cantidad de musulmanes, como asegura las mismas crónicas andalusíes, o el penúltimo rey de la Valencia islámica, Zayd Abū Zayd. Sin embargo el texto se encuadra más en el espíritu cruzado europeo, que buscaba la aniquilación del enemigo, más que en el que podemos observar en épocas posteriores y en la misma literatura española, tanto en las narraciones caballerescas como en el romancero, en que la victoria sobre el enemigo consiste en bastantes ocasiones en su conversión sincera al cristianismo.

CONCLUSIONES

Las fuentes utilizadas por el *Pseudo–Turpín* incluían sin duda algunas obras geográficas árabes, que muy posiblemente llegaron hasta Santiago gracias a los mozárabes. Las narraciones procedentes del género de *'aŷā'ib* que aparecen en la obra parecen señalar este hecho con claridad. En muchas ocasiones se ha discutido el sentido del género de *'aŷā'ib* en las letras andalusíes, y una de sus funciones fundamentales parece haber sido la de incluir la península en el mundo islámico incluso en sus aspectos mágicos. En el *Pseudo–Turpín* sirven para confirmar el carácter mágico que atri-

uían a los andalusíes, y que era común a otros muchos textos de la teratura medieval tanto castellana como europea.

esulta evidente la cantidad de ideas que se acumularon acerca de s musulmanes de la península en esta obra y que tenían un origen uy diverso. Sin embargo esta falta de una visión coherente de los dalusíes es muy común a otras obras de los siglos XIII y XIV, en e la aceptación de las obras de la épica de épocas anteriores como ente historiográfica, y su confrontación con la realidad a través de s contactos comerciales o de las guerras con los musulmanes, eneraban una serie de desajustes de los que los autores no parecí- ser conscientes en buena medida.

n nuestra opinión sería necesario realizar un estudio detenido acer- de la asimilación de las hazañas realizadas por héroes de las tra- ciones literarias hispánicas en la épica franca, pues parece eviden- que muchas de las narraciones tienen su base en tradiciones épi- s con origen en la Península Ibérica. La comparación de las narra- ones relativas a las batallas entre almorávides y castellanos duran- el reinado de Alfonso VI con las narraciones de las batallas perdi- s por la hueste de Carlomagno puede ser un punto de partida.

L DIÁLOGO CRISTIANO–MUSULMÁN N EL PSEUDO–TURPÍN

sé Mª. Díaz Fernández

diálogo ecuménico entre las iglesias y confesiones cristianas ha guido el diálogo interreligioso que en la Iglesia Católica ya tiene rácter institucional. En el organigrama de la Curia Romana figu-, junto al Consejo Pontificio de Ecumenismo, el dedicado al diá-go con las religiones no cristianas que presta especial atención al álogo cristiano–musulmán, propiciado por fundamentales coinci-ncias y urgido especialmente por las situaciones límite que crea fundamentalismo islámico[1].

mo sucede siempre que se procede con acierto, lo institucional se precedido de actitudes y acciones concretas ... A este respecto, bra especial actualidad el caso de España (ya muy lejano en el mpo) como solar excepcional de convivencia y diálogo entre usulmanes y cristianos: el diálogo en la acción y, de algún modo, el ílogo o controversia doctrinal[2]. De este diálogo doctrinal pueden buen exponente los dos diálogos que, conforme al Turpín, sostie-n en el solar hispano Carlomagno con el caudillo Aigolando y lando con el gigante Ferragut. Desde luego, queda bien asentado e para Pseudo–Turpín no todo es lucha armada frente al Islam: hay pacios para la disputa doctrinal. Si, además, como Turpín inventa, rlomagno había estado en la Corte de Toledo, donde había apren-do la lengua árabe, rimaría muy bien con esta fingida estancia el e allí aprendiese también las reglas fundamentales del diálogo.

1 El *Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso* fue instituido por el papa Pablo VI en 1964 bajo la denominación inicial de «*Secretariatus pro non christianis*», con el cometido de promover los estudios de las religiones no cristianas y de favorecer las relaciones amistosas entre los cristianos y los seguidores de dichas religiones.
En 1975 se estableció una especial *Comisión para las relaciones religiosas con los musulmanes* como organismo distinto, aunque conectado con el *Consejo para el diálogo interreligioso*. Tiene como finalidad promover y estimular los encuentros entre los musulmanes y católicos con la eventual colaboración de otros cristianos.
En el mismo año de 1964 se estableció en Roma el Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islamología. Tiene su precedente en el Centro fundado en Túnez en 1926 y trasladado a Roma en dicho año de 1964, con capacidad de conferir grados académicos hasta el doctorado conforme a la normativa propia del mismo Instituto.

2 De la convivencia y diálogo entre las tres religiones del Libro –Católicos, Judíos y Musulmanes– especialmente en Toledo, con su famosa Escuela de traductores, se ha venido haciendo un lugar común, hoy objeto de reticencias y serias revisiones históricas que aminoran el optimismo.

I. LOS PRECEDENTES DEL ADOPCIONISMO

Buen exponente de un viejo intento de diálogo y concordia fue en Toledo, en el siglo VIII, la doctrina del adopcionismo que vino a representar un rebrote del arrianismo abjurado oficialmente, y, según algunos sostienen, persistente en algunas capas de la sociedad. De hecho, los musulmanes dominantes se mostraron tolerantes y comprensivos allí donde el dogma trinitario no se proclamaba de manera inequívoca[3].

En un contexto de confusión religiosa, producida en el pueblo cristiano por la siembra de creencias coránicas y judaicas, surgió una singular tentativa de acercamiento interconfesional, dentro de la doctrina cristológica, que llegaría a causar grandes desvelos en la Cristiandad del siglo VIII. Se ha apuntado la hipótesis de una influencia nestoriana en la formación de Elipando, habida cuenta de la presencia en España de cristianos sirios nestorianos... En el litoral bético desembarcaron en la primera mitad del siglo VIII oleadas de tropas sirias derrotadas por los bereberes africanos, que se trasladaron a Al–Ándalus, llamados por el gobernador de Córdoba para sofocar las revueltas surgidas en su territorio. Y se ha llegado a apuntar alguna influencia en Elipando, todavía en su etapa de formación[4]. Una acusación posterior nos lo presenta como mal frecuentador de las reuniones monásticas y adicto a otros círculos culturales donde se daban enseñanzas sospechosas. Ya arzobispo de Toledo, pretende refutar uno por uno los errores a Migecio, personaje pintoresco que protagonizó un descabellado intento de síntesis teológica para poner freno a la desbandada de los cristianos bajo el dominio musulmán. Una de sus circulares propagandísticas fue enviada a Elipando, que da cuenta de las aberraciones trinitarias en ella contenidas. Al tratar del Hijo, segunda persona de la Trinidad, termina por establecer una doble filiación: una, según su naturaleza divina, en la cual es igual al Padre, y otra, por su naturaleza humana y servil, por la que, siendo hijo de madre solamente, no puede ser hijo natural de Dios ni Dios como el Padre, sino hijo de María y siervo de Dios o hijo de Dios por adopción. Como es sabido, la polé-

3 Cf. Rivera Recio, J. F., «La Iglesia mozárabe», en *Historia de la Iglesia en España*, II – 1º, Madrid, 1982, p. 21–46, y *El adopcionismo en España (s. VIII)*, Toledo, 1980; Silva Costoya, R.: «¿Es posible una afiliación adoptiva en Jesucristo? Estudio histórico-doctrinal del Adopcionismo», en *Compostellanum* 6 (1961) p. 99–137, 7 (1962) p. 78–96, 237–282, 8 (1963) p. 5–64.

4 Rivera Recio, partiendo del hecho demostrado de la presencia de cristianos nestorianos en la oleada de tropas sirias que, derrotadas por los bereberes africanos, se trasladaron a Al–Ándalus llamados por el gobernador de Córdoba, aventura la hipótesis de la presencia de algunos especialmente poseedores de las doctrinas nestorianas dominantes en la sospechosa escuela antioquena, ya bajo dominio musulmán, y considera sorprendente que una herejía, fomentada en la escuela antioquena y de la que no hay vestigios en Occidente, resucitara en España en el siglo VIII, donde se encontraban tantos sirios. Cf. *o.c.*, p. 39.

ica interna estuvo protagonizada por Beato y Eterio de Liéba-
a. La obra, conocida con el título de *Apologeticus*, nos transmi-
un cierto *symbolum fidei Elipandianae*, es decir, una formula-
ón del adopcionismo bien dilucidada[5].

controversia adopcionista rebasó su alcance español al afectar a
lix, obispo de Urgel, diócesis enclavada en la Marca Hispánica,
ritorio bajo el dominio de Carlomagno. Ello dio lugar a una nue-
época en el desarrollo de la controversia, motivando la inter-
nción directa de Carlos, todavía no coronado emperador, en el
ncilio por él convocado en la ciudad de Francfort el año 794[6].
doctrina adopcionista fue anatematizada con todo el rigor que
ego se refleja en la decretal en que Adriano I se pronuncia sobre
debatida doctrina[7].

estudio del desarrollo histórico de la crisis adopcionista induce a
ncluir que todo ello fue un intento desafortunado y racionalista
explicar el dogma cristiano, unido a un deseo apologético de
nciliar el mahometismo con el cristianismo, sabiendo muy bien
e Jesús es ensalzado repetidas veces en el Corán como hijo de
aría virgen y profeta amado de Dios.

rece, en conclusión, que en la España del siglo VIII, marcada
r tantas deserciones de católicos, el adopcionismo quiso ser un
ente tendido entre la religión católica y la musulmana. ¿Cono-
n bien Elipando y Félix la doctrina de Mahoma? Félix compu-
un tratado titulado *Disputatio cum sarraceno*, que desgracia-
mente no se ha conservado[8]. Por lo mismo, nunca podremos
ber con certeza si sus conocimientos de la doctrina del Islam
peraban a los que se traslucen en el Pseudo–Turpín. ¿Se nos
rece en el Pseudo–Turpín, en medio de los aires de combate y
ha a muerte, algún género de *disputatio cum sarraceno*? ¿Hay
gún indicio de rechazo de la herejía adopcionista en cuya con-
na Carlomagno jugó un papel tan decisivo? Para nuestro caso
cen especialmente los capítulos XII y XVII, referidos a la con-
oversia entre Carlomagno y Aigolando y a la sostenida entre
olando y el gigante Ferragut.

5 Cf. *Obras completas de Beato de Liébana*, edición bilingüe de J. González Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman. Madrid, BAC, 1995, p. 738–741. La versión castellana, verdaderamente aquilatada, no deja en el lector la impresión de un escrito farragoso e indigesto, términos que Rivera Recio aplica al texto latino.

6 Hoy está completamente descartada la teoría de R. Abadal, según el cual «el escándalo adopcionista» obedeció a un proyecto de Carlomagno, deseoso de ganarse la adhesión de los mozárabes adheridos a la doctrina católica, cifrando en España su afán expansionista y colonizador. Cf. R. Abadal, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona, 1949.

7 MGH Conc. II, 157.

8 En la voz «*Félix*», obispo de Urgell, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, p. 912, M. Díaz y Díaz no informa de esta obra desaparecida; da cuenta, en cambio, de un tratado, también lamentablemente perdido, del mismo Félix, respondiendo a una carta conminatoria de Alcuino. De éste se conserva una obra en siete libros refutando el perdido tratado de Félix. Resulta interesante que Alcuino sostenga el origen cordobés de la herejía adopcionista y su carácter de sincretismo islámico.

9 Las pretensiones específicamente medievales del pontificado romano al supremo dominio sobre el mundo se vieron formuladas con especial nitidez en la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII en 1303. En ella se repite la idea ya formulada por San Bernardo de las dos espadas dadas por Dios a la Iglesia: una espiritual, manejada por la Iglesia misma, y la otra secular, que la Iglesia cede al poder estatal y éste sólo puede usarla al servicio y según la voluntad del poder espiritual. Carlomagno se consideró en uso de la espada temporal, con el respaldo omnímodo del poder universal de la Iglesia. Cf. Lortz, J., *Historia de la Iglesia*, Madrid, 1962, p. 307-308.

II. EL DIÁLOGO O CONTROVERSIA ENTRE CARLOMAGNO Y AIGOLANDO

El capítulo IV ofrece de antemano elementos suficientes para calcular la deficiente información del Pseudo–Turpín: muestra no conocer el Corán en su postura radicalmente antiicónica al afirmar de entrada que Carlomagno destruyó todos los ídolos e imágenes que encontró en España. Tal redacción supone que el Islam es entendido como una religión idolátrica. Más sprende aún que preste fe a la existencia en Cádiz de una estatua de bronce de Mahoma «fabricada personalmente por el propio profeta (...) que escondió en él con su arte mágica una legión de demonios que con tanta energía lo poseen, que nunca ha podido ser roto por nadie». La credulidad extrema sorprende menos que el desconocimiento del Corán y de la vida real del medio musulmán, ajeno a toda representación humana.

La controversia entre Carlomagno y Aigolando tiene lugar durante una tregua establecida entre ambos, cuando ya estaba a punto un fantástico ejército dispuesto a liberar Pamplona. La iniciativa de un diálogo parte del propio Aigolando deseoso de verse con Carlomagno cara a cara. Significativamente «el Camino de Santiago separaba a los dos ejércitos» «en el espléndido llano que hay junto a la ciudad y que de ancho y largo tiene seis millas». El diálogo se desarrolló en árabe, con sorpresa y gozo de Aigolando. Para el Pseudo–Turpín, Carlomagno «había aprendido la lengua sarracena en la ciudad de Toledo, en la que había vivido algún tiempo de joven».

Partiendo del hecho de haber despojado Carlomagno a los musulmanes de un territorio para el que no le asisten derechos hereditarios, interroga Aigolando por el motivo de conquista y posesión. En la respuesta, Carlomagno establece su tesis: «Jesucristo eligió entre todos los pueblos a los cristianos y estableció que dominasen a todos los pueblos del mundo». La posesión de la verdad implica, como se ve, el derecho de dominio, lo cual no representa novedad alguna en el pensamiento medieval cristiano[9].

A esta tesis exclusivista de la única religión válida y poseedora de omnímodos derechos el musulmán ofrece una respuesta que

hoy nos resulta sabiamente ponderada. No se rechaza la religión cristiana por mala; se sustenta que la musulmana es mejor, sin incurrir en una sola palabra injuriosa para Cristo: «Nosotros tenemos a Mahoma que fue el profeta de Dios —Moralejo trace «un profeta»— enviado a nosotros por Él y cuyos preceptos cumplimos». Pero la información sobre el Islam se ve totalmente falsificada al dar cuenta Aigolando de un contenido idolátrico: «la existencia, además, de dioses omnipotentes, que, por mandato de Mahoma, nos descubren el futuro, a los cuales reverenciamos y por los que vivimos y reinamos».

Entrada la discusión en cuál de las dos religiones es mejor, la respuesta definitiva de Carlomagno corta la disputa. Es un ataque ofensivo en toda regla, explicitándose el contenido específico de la religión cristiana: «Nosotros creemos en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y lo adoramos; vosotros creéis en el diablo y lo adoráis en vuestros ídolos; nuestras almas, después de la muerte, van al paraíso, y las vuestras van al infierno». En consecuencia, la religión cristiana es mejor. La conclusión es clara: recibir el bautismo o morir en la lucha.

El recurso a la prueba caballeresca de vencedores y vencidos entra aquí en juego como en tantos otros relatos del género[10]. Conforme a lo previamente pactado, el Aigolando vencido termina reconociendo que la religión cristiana es la mejor, promete recibir el bautismo y determina que toda su gente se bautice.

El capítulo XIII —titulado elocuentemente «*De pauperibus*»— ofrece el triste desenvolvimiento de los hechos ... En su breve extensión alcanza, a mi entender, el nivel espiritual más alto de todo el *Liber Sancti Iacobi*. Carlomagno celebra un banquete suculento rodeado de obispos y sacerdotes, monjes y canónigos regulares, cuyas características describe al «catecúmeno». Nada le dice, en cambio, acerca de doce pobres que ve tirados por tierra, comiendo sin mesa ni manteles una pobre comida; pero Aigolando interroga y Carlos se ve forzado a responder y, por cierto, de modo sublime: «Esta es la gente de Dios, nuncios de Nuestro Señor Jesucristo, a los que en número de doce como

10 En *Los orígenes de la novela*, Menéndez Pelayo menciona expresamente el *Pseudo-Turpín*. La prueba caballeresca de someterse el vencido al dictamen del vencedor, emerge claramente en el cap. XIV de la primera parte del Quijote:
«– Y ha de ser condición de nuestra batalla que el vencido ha de quedar a voluntad del vencedor, para que haga dél todo lo que quisiere, con tal de que sea decente a caballero lo que se le ordenare.
– Soy más más que contento de su condición y conveniencia –respondió D. Quijote.»
Lo llamativo y desconcertante es que la prueba caballeresca se aplique no a un sometimiento a la voluntad del vencedor sino a la dilucidación de la verdad. La obligación subsiguiente de abrazar el bautismo supone en este caso la previa aceptación de la verdad cristiana.

11 1 S., 26, 1-12.

los apóstoles del Señor tenemos costumbre de dar de comer cada día». La respuesta es contundente: «Mal sirve a su Señor quien tan vergonzantemente sirve a sus enviados. Gran vergüenza hace a su Dios quien así trata a sus siervos. Ahora demuestras que es falsa esa tu religión que decías que era buena».

La consecuencia que saca el Pseudo—Turpín reviste carácter de juicio histórico: «Carlomagno por haber tratado mal a los pobres perdió para el bautismo a aquel rey y a aquel reino».

La actualidad de esta lección está fuera de duda. No basta la exposición doctrinal ni el mensaje si no aparece vivido por el que lo proclama. Rabindranath Tagore vino a formular en el siglo XX la misma objeción de Aigolando: se sintió ganado por la doctrina de Jesucristo y escandalizado de la conducta de los cristianos. De cara al mundo árabe la actitud de la Iglesia parece responder hoy a la lección ofrecida por Turpín. Francisco de Asís, Charles de Foucauld, Teresa de Calcuta ofrecen el mensaje cristiano entre los musulmanes en convivencia pacífica y poco palabrera, atentos a las capas más humildes y desheredadas, que es, por otro lado, la única forma de presencia admitida en muchos países islámicos.

III. LA DISPUTATIO OPTIMA DE ROLANDO CON FERRAGUT

La segunda *disputatio* entre un cristiano y un sarraceno es la ofrecida en el capítulo XVII, titulado «De la batalla con el gigante Ferragut y de la excelente controversia con Rolando». Con razón y en el título se la califica de óptima. La disputa de Carlomagno con Aigolando no obtiene tal calificación.

Es patente el paralelismo entre Goliat–David y Ferragut–Rolando. Desde el principio se señala que aquel era un gigante del linaje de Goliat. La referencia a David se acentúa con el dato de respetar la vida del gigante dormido (pudiendo haberlo matado fácilmente), lo mismo que había hecho David con su perseguidor Saúl[11].

En la tregua pactada se desarrolla el diálogo que, como vamos a ver, se reduce a la exposición de un catequista que responde con acierto a las objeciones de un catequizando.

Al responder acerca de su religión, como oriundo del linaje de los rancos, Rolando ofrece una respuesta que parece la misma de un atecismo tradicional: «Cristianos somos, por la gracia de Dios, y a as órdenes de Cristo estamos». Y añade la declaración propia de un ruzado: «por su fe combatimos con todas nuestras fuerzas»[12].

as preguntas empalman perfectamente con las respuestas que las receden, centrándose en dos temas esenciales: Cristo y la Trinidad. a primera se contesta con las palabras casi literales del credo de icea: «El hijo de Dios Padre, que nació de virgen, padeció en la ruz, fue sepultado, resucitó al tercer día de los infiernos y volvió la derecha de Dios Padre en el Cielo». Como se ve, es una resuesta paladina, sin subterfugio alguno falsamente conciliatorio: no ay ni sombra de adopcionismo.

o curioso es que la respuesta de Ferragut adelanta el tema de Dios ino, sin que para ello ofrezca base la afirmación de «Cristo, hijo e Dios Padre»: «El Dios uno, Creador de cielo y tierra, ni fue ngendrado ni engendró a nadie». La lógica conclusión sería negar na segunda persona. En cambio, la conclusión dice literalmente: Luego Dios es uno y no trino».

sta negación anticipada de la Trinidad obtiene como respuesta una eclaración explicativa acerca de Dios único que permanece uno en es personas. «En las personas está la propiedad, en la esencia la nidad y en la majestad se adora la igualdad». Son exactamente las labras litúrgicas del prefacio de la fiesta de la Trinidad: «*et in ersonis proprietas, et in esentia unitas et in majestate adoretur equalitas*». El texto genesíaco de los tres ángeles aparecidos a brahán, traídos a colación en la literatura patrística, también es vocado por Rolando: «Abrahán vio a tres y adoró a uno»[13].

a contradicción aparente entre unidad y trinidad trata de disolver- con cinco ejemplos ilustrativos: la cítara sonante que reúne cuer- as, arte y manos; la almendra, con su cáscara, piel y fruto; el sol: claridad, brillo y calor; siguen como ejemplos, menos felices, los elementos de la rueda y del cuerpo humano[14].

12 André Moisan en su *Livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle* aporta con gran acierto algunas de las observaciones que nos ofrece P. Bancourt (*Les musulmans dans les chansons de geste du cycle du Roi*, thèse, Aix, 1982): «Roland a le beau rôle, c'est lui qui enseigne. Ferragu, curieux d'apprendre, questionne et critique». Por su parte hace notar que Rolando prescinde de las profesiones de fe atinentes a la Iglesia y al bautismo que figuran en los símbolos: «Ferragu n'est guère en mesure de poser des questions sur ces points».

13 Gen., 17, 2. El argumento trinitario del texto genesíaco arranca de S. Ambrosio y S. Agustín y reaparece en los mismos términos de *tres vidit et unum adoravit* ya en los más antiguos manuscritos del breviario romano (ss. IX y X). Cf. Moisan, *o.c.*, p. 196-197.

14 Se trata de analogías ya empleadas por S. Agustín, *PL*. XXXIX, 2196-2198, 1689-1690; XL, 979 y XLII, 1044. El recurso a la analogía para explicar los misterios afecta en general a la teología del siglo XII. Cf. M. D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle*. Paris, 1957, p. 189-209.

15 El Corán, que niega expresamente la divinidad de Jesucristo, reconoce su nacimiento de madre virgen por la acción del Espíritu Santo. *Corán* III, 47; XIX, 20-22; V, 110.

La generación del Hijo. Sirve de referencia Adán que engendró sin haber sido engendrado y así proclama la generación eterna del Hijo: «Antes del comienzo de los tiempos, engendró inefablemente de sí mismo, según quiso, al Hijo».

Otro problema arduo es el de la Encarnación: «¿Cómo se hizo hombre quien era Dios?». «El mismo que de la nada creó el cielo, la tierra y todas las cosas, hizo que su Hijo se encarnase de una virgen, no por obra de varón, sino de su Espíritu Santo». Es evidente que el autor del Turpín ignora el Corán, donde se afirma el nacimiento de Jesús de madre virgen por obra del Espíritu Santo[15]. En la respuesta se repite literalmente una formulación muy socorrida por los teólogos: «El verbo de Dios que en su generación eterna no tiene más que Padre, en su generación humana no tiene más que madre». Rolando aduce ejemplos del reino vegetal y del reino animal, que merecen figurar en la historia de la catequesis cristiana.

Los restantes artículos de la fe referidos a la humanidad de Cristo son objeto de nuevas preguntas y respuestas: la muerte y pasión, la resurrección y ascensión al cielo. Siguen repitiéndose las comparaciones, algunas muy curiosas pertenecientes a una zoología fabulosa, como la del león que vivifica con su aliento a sus cachorros a los tres días de muertos: «¿Por qué admirarse —concluye— si Dios Padre resucitó a su Hijo de entre los muertos al tercer día?».

El desenlace final parece carente de lógica. Después de haber asentido a todas las «demostraciones» de Rolando, habría sido lógica la aceptación de la religión cristiana como verdadera. Pero vuelve a repetirse la misma conclusión que en la disputa entre Carlomagno y Aigolando. Cuando éste parece vencido por la fuerza de los argumentos, opta por dirimir la cuestión mediante las armas: «Si es verdadera esa fe que sostienes, sea yo el vencido, y si es falsa, lo seas tú». A la lucha cuerpo a cuerpo se suceden las súplicas a «Cristo, hijo de la Santísima Virgen María» y a Mahoma, invocado como Dios. Naturalmente, esta última parecería enteramente fuera de lugar. En estricta teología coránica no caben otras súplicas que las dirigidas a Alá, y, menos aún, como «dios mío», que cabe perfecta-

nente en la súplica cristiana dirigida a Jesucristo. Pero debe tenerse n cuenta que la veneración del Profeta en el siglo IX se había tra- ucido en verdadera devoción popular, atribuyéndole a Mahoma un apel intercesor que inspiró abundantes plegarias dirigidas directa- ente a él[16].

n conclusión:

n las páginas del Turpín se registran dos controversias tendentes a rimir la cuestión de la mayor excelencia o superioridad de la religión istiana o musulmana, como base de dominio sobre los pueblos.

as formulaciones sobre el contenido de la Religión cristiana son ecisas y enteramente ortodoxas, mientras que las de los interlo- itores musulmanes no se ajustan siempre al contenido del Corán.

ontradictoriamente el triunfo dialéctico queda supeditado al de la ntienda armada, que es argumento decisivo para el mismo Pseu- -Turpín.

atándose de dos religiones monoteístas el punto más conflictivo el de la fe en la Trinidad, proclamada por los interlocutores cris- nos en toda su pureza. Y éste era y siguió siendo el tema doctri- l más crucial.

n el oficio titulado *Triunfo de la fe*, que en la catedral de Santiago celebró durante siglos el 2 de enero, fecha de la toma de Grana- , figura un sermón de su primer arzobispo, Fr. Hernando de Tala- ra, distribuido en las lecciones de maitines. En la *lectio nona* ele- una súplica por los sarracenos:

«Adaperiat (Dominus) oculos eorum ut intelligant populum chris- num non collere tres deos, ut illi putant multum delusi, sed unum rum Deum, unum in substantia et trinum in personis»

«Que abra el Señor los ojos de los sarracenos para que comprendan e el pueblo cristiano no adora a tres dioses, como ellos piensan, no al Dios uno y verdadero, uno en sustancia y trino en personas.»

16 Cf. Pareja, F. M., *La religiosidad musulmana*. Madrid, BAC, 1985, p. 190-200.

HOMBRE DE ACCIÓN Y APÓSTOL DE LOS PAGANOS. LAS IMÁGENES DE CARLOMAGNO EN EGINHARDO Y EL PSEUDO–TURPÍN

Matthias M. Tischler

La comparación desde el punto de vista literario de diversos textos medievales acerca de Carlomagno que me dispongo a efectuar en las páginas siguientes, no es, en modo alguno, un experimento artificial realizado en el laboratorio de un especialista contemporáneo de literatura e historia. Al contrario, la compilación o confrontación de textos de la temprana o de la Alta Edad Media sobre dicho emperador se practicaba ya en el siglo XII, en la época de datación del llamado Pseudo–Turpín, y, como veremos a continuación, es muy importante estudiar exactamente el contexto en que esta tradición aparece.

A diferencia de lo que ocurre con la literatura moderna, la interpretación de las obras literarias medievales depende en gran medida de la consideración que se hace del contexto original de la transmisión manuscrita y de los contextos más recientes de la tradición, debido al hecho que muchos textos medievales sólo son accesibles en un determinado marco contextual. A ello debe añadirse el problema de que a menudo sólo tras muchos esfuerzos puede determinarse cuál es la versión más antigua o la más antigua entre las conservadas de un texto para poder acceder a la forma original de una obra. Ciertamente, en el llamado Códice Calixtino de Santiago de Compostela, datable en el tercer cuarto del siglo XII (Santiago de Compostela, Archivo de la Catedral, s. n.), que nos ofrece el testi-

monio más antiguo de la leyenda de Carlomagno del Pseudo–Turpín, tan sólo con ciertas limitaciones, debidas a reelaboraciones parciales, podemos acceder al estadio más antiguo de esta versión. No obstante, el modelo que determina, tanto desde el punto de vista de su contenido como desde su cronología y origen, los elementos textuales que componen el Códice Calixtino —diversos todos ellos por lo que hace a su datación, aparición y origen, pero unidos, sin excepción, por la figura de referencia de Santiago— reflejan, también en lo que atañe a la intención del Pseudo–Turpín, quizás el contexto original y sin ninguna duda el contexto más antiguo que nos es dado conocer. Como cuarto libro del Códice Calixtino, el Pseudo–Turpín es la sección final de los libros históricos sobre Santiago (II–IV), que están en parte ordenados cronológicamente y aparecen insertados en un marco litúrgico y cúltico atemporal: el libro I, que comprende un leccionario con homilías y sermones, un antifonario, un misal y un tropario para las distintas festividades del apóstol, y el libro V, la famosa guía de los peregrinos. En el núcleo histórico del Códice Calixtino describe mediante los 22 milagros de Santiago del libro II, destinados a ser leídos en los oficios, las dos narraciones de la traslación del apóstol de Jerusalén a Santiago de Compostela del libro III y la etiología del culto al santo en Compostela del libro IV, las etapas del desarrollo progresivo de la peregrinación, cuya puesta en práctica queda consignada a continuación en la guía del libro V.

Dejando a un lado la pregunta por la versión más antigua de un texto medieval, a menudo tampoco se han podido ofrecer respuestas adecuadas a la pregunta por el autor y por el contexto determinado por diversas circunstancias en que este texto ha sido producido. Ciertamente, el estado actual de nuestro conocimiento sobre los dos textos acerca de Carlomagno que voy a confrontar es muy distinto. Mientras la historia textual de la biografía carolingia de Carlomagno está prácticamente aclarada en gran parte, sigue siendo todavía necesario aportar algo más de luz a la historia de la constitución del texto de la Alta Edad Media sobre el emperador.

No podemos ignorar, por supuesto, los problemas que dicha comparación presenta. De hecho, las dificultades comienzan con la forma externa de los textos. A diferencia de la *Vita Karoli* de Eginhardo, que es una biografía concentrada únicamente en la figura del soberano, el texto del Pseudo–Turpín es la doble biografía del emperador Carlomagno y de su héroe Roldán. Tras dos breves menciones en los capítulos 8 y 11, el paladín de Carlomagno aparece en el capítulo 17 del libro I, después de que el combate singular entre éste y el gigante Ferracutus —una versión española de David y Goliath— se resuelva primeramente siempre a favor del gigante. A continuación, el libro II del Pseudo–Turpín está ya en su mayor parte dedicado a Roldán.

También es problemática la comparación de dos géneros literarios distintos, de Carlomagno y de su representación de los distintos círculos de lectores u oyentes a los que ambos textos se dirigen. Mientras Eginhardo consideraba su vida de Carlomagno una aportación exhortativa a la polémica sobre el imperio carolingio y la forma legítima de soberanía franca en la época de Luis el Piadoso, aunque ésta haya sido posteriormente mal interpretada, en la mayoría de los casos, como una auténtica fuente histórica, la leyenda de Carlomagno del Pseudo–Turpín, en cambio, pertenece al dominio de los poemas épicos contemporáneos en torno a dicho emperador, a pesar de no ser propiamente uno de ellos. Para nosotros, comparar la biografía primitiva medieval de Carlomagno con la ficción sobre el soberano de la Alta Edad Media significa confrontar dos conceptos biográficos y dos perspectivas narrativas completamente distintas. Mientras Eginhardo traza un cuadro vital global de Carlomagno como hombre de acción, cuyo pensamiento y obra están totalmente determinados por la antigua virtud principal de la magnanimidad («magnanimitas», «magnitudo animi», «animositas») y sus cualidades intrínsecas, la constancia («constantia») y la paciencia («patientia»), el Pseudo–Turpín desarrolla en todos sus matices un programa biográfico centrado en la imagen del soberano cristiano como apóstol de los paganos. Estos diseños distintos tienen su explicación en los opuestos modelos de recepción de los textos. Mientras el primer receptor de la biografía

carolingia de Carlomagno es Luis el Piadoso, hijo del biografiado y su sucesor en la dignidad imperial, y la obra de Eginhardo constituye una importante aportación a la reforma del imperio ludoviciano, afectado por una crisis, el grupo al que se dirige el texto sobre Carlomagno de la Alta Edad Media es, en primer lugar, el conjunto de canónigos de la catedral de Compostela y, a continuación, los peregrinos que éstos asisten y los cruzados en España. Ello explica el porqué de la ausencia de pasajes moralizantes en la biografía de un soberano según los modelos antiguos como la *Vita Karoli* de Eginhardo, mientras que en el texto sobre Carlomagno del Pseudo–Turpín estos pasajes, a la manera de la «exégesis agiográfica» contemporánea, sirven para la instrucción cristiana de los oyentes por el de lectores del texto. De este modo, estas glosas dirigen principalmente su atención, de un lado, al servicio a los pobres y a la actividad como donantes de los peregrinos a Santiago, y, del otro, a la ortodoxia y a la firmeza de la fe de los cruzados.

Por último, parece más que audaz el querer comparar un texto casi contemporáneo sobre Carlomagno, más o menos auténtico, con una ficción sobre dicho soberano de la Alta Edad Media, comparar el testimonio de un testigo ocular contemporáneo, igualmente de origen franco nobiliaria, con el producto de un autor extranjero de la Alta Edad Media. Sin embargo, con toda seguridad, los lectores y oyentes del siglo XII ya no sabían en qué contexto concreto había que situar la representación del soberano ideal de Eginhardo. Por ende, es de suponer que ellos no consideran tan esenciales las diferencias entre ambos textos sobre Carlomagno como lo harían nosotros hoy en día. Lo demuestran, en primer lugar, los testimonios más antiguos de la recepción latina del Pseudo–Turpín, atribuibles a medios sociales muy distintos, que consideraban este texto sobre Carlomagno, junto a la venerable *Vita* de Eginhardo, una nueva fuente biográfica, prestigiosa por el hecho de proceder del famoso Códice Calixtino y digna, por ello, de toda confianza. Por tanto, desde un principio, la inclusión del nuevo texto en las obras propiamente históricas y biográficas no debe ser tanto considerada una aportación a la «historización» de la leyenda de Carlomagno

el Pseudo–Turpín como una muy deseada contribución a la ampliación del espectro de temas en torno a Carlomagno en la Alta Edad Media.

Los primeros autores en latín que tomaron en consideración el Pseudo–Turpín fueron los clérigos de la basílica de Santa María de Roncesvalles, que la utilizaron para el diploma falsificado de Carlomagno D 295 y para la nueva vida del emperador redactada en Roncesvalles tras su canonización (29 de diciembre de 1165), en lo que concierne a sus lugares de residencia en el imperio, a su primera expedición a España y a su consiguiente guerra contra el príncipe sarraceno Aigolando. También estaban convencidos de la novedad y fiabilidad del texto español sobre Carlomagno el monje de Ripoll Arnaldo de Monte, el prior de Vigeois Geoffroi de Breuil (1178–por lo menos hasta 1184), el monje Guiberto de Gembloux (*1124/1125] ?–1213) y el conde Balduino V de Hennegau (*1150] 1171–1195). En 1172/1173 Arnaldo copió una gran parte del Códice Calixtino para reforzar la tradición carolingia de su abadía en el marco del apresurado proceso de legitimación de la casa condal de Barcelona. Entre 1178 y 1184 Geoffroi consiguió a través de su abadía madre de Saint–Marcial una copia corregida y aumentada de la biografía doble de Carlomagno y Roldán. Guiberto de Gembloux realizó una copia de los milagros de Santiago y del Pseudo–Turpín durante su primera estancia en Marmoutiers cerca de Tours en 1180/1181. Entre 1180 y 1189 el gran devoto de Carlomagno Balduino de Hennegau envió clérigos a Cluny, Tours y Saint–Denis para que localizaran y copiaran la auténtica historia del emperador. Por razones más bien morales, el clérigo Walter Map (hacia 1130/1135–1209/1210) se interesó hacia 1181/1182 (?) por la nueva leyenda sobre Carlomagno. Aunque parece que conocía el texto completo, el motivo principal de su recepción de un capítulo no fue la figura del emperador carolingio, sino la narración incidental de la falsa utilización de las limosnas de un difunto y de las fatales consecuencias de este hecho. Aparentemente la curiosidad es la causa de la recepción del texto del Pseudo–Turpín hacia 1210 por el jurista Gervasio de Tilbury (después de 1150–después de 1221),

cuando menciona en su capítulo «De causa diluvii» en el contexto de las figuras gigantescas de la historia de la humanidad a Carlomagno y al gigante Ferracutus. Por el contrario, entre los biógrafos e historiadores franceses más recientes de los siglos XII y XIII Carlomagno aparece siempre en primer plano, cada vez que utilizan para sus resúmenes biográficos sobre el emperador la leyenda española en el soberano, convertida ya desde hace tiempo en un texto básico de ámbito europeo. El canónigo Egidio de París (hacia 1160–hacia 1224) es el primer autor que versifica hacia 1195/1196 unos pocos, pero significativamente escogidos, fragmentos del texto sobre la expedición histórica a España de Carlomagno y los introduce en su espéculo de reyes versificado dirigido al joven príncipe heredero francés Luis (VIII). Da un paso todavía más allá un escritor anónimo que hacia 1200 pone en hexámetros todo el Pseudo–Turpín. En los primeros decenios del siglo XIII, el Pseudo–Turpín es utilizado de manera más o menos completa en las compilaciones históricas de la época. Mientras el redactor de la primera parte de los llamados *Annales Marbacenses* (a. 631–1200) deja únicamente entrever de manera fugaz su conocimiento del Pseudo–Turpín, puesto que completa con su modelo más detallado la narración sobre Aigolando drásticamente reducida en la vida de Carlomagno de Aquisgrán, y un canónigo de Saint–Martin de Tours, quizás Péan Gatineau, en su *Chronicon Turonense* (anterior a 1225) añade a su modelo tan sólo algunos fragmentos complementarios del final de la leyenda de Carlomagno, en cambio, utilizaron en gran medida ya hacia 1204 el texto del Pseudo–Turpín el desconocido compilador de la *Historia regum Francorum* (hasta 1214), probablemente activo en la abadía parisina de Saint–Germain–des–Prés, y el cronista cisterciense Helinando de Froidmont (1160/1170–después de 1229). Junto al Pseudo–Turpín también utilizaron el trabajo de Helinando, durante el segundo cuarto del siglo, en menor medida el segundo historiador cisterciense más importante de la época, Alberigio de Trois–Fontaines († hacia 1252), entre 1227 y 1241 o hacia 1251/1252, y, lo más tarde, hacia 1257/1258, en gran escala, el famoso enciclopedista dominico Vicente de Beauvais († 1264).

También conocían la leyenda de Carlomagno del Pseudo–Turpín los compañeros de orden de Vicente, Esteban de Borbón (hacia 1185/1190–1260/1261), Humberto de Romans (hacia1200–1277) y Jacobo de Vorágine (1226/1230–1298). Mientras Esteban de Borbón menciona en su manual de predicación compilado después de hacia 1249 la condena de Carlomagno por parte de diversas ciudades españolas, Humberto de Romans cuenta en su tratado sobre la predicación de la cruzada, redactado poco después de 1266, entre otras cosas la visión de Santiago recogida al principio del Pseudo–Turpín, creyendo con buen fe que leía una fuente histórica. El modo de proceder de Jacobo de Vorágine en su recepción de los textos para la redacción entre 1263 y 1267 de su famosa colección de vidas de santos hace patente, según el contexto narrativo, ya sea su vena moralizante o su vena fabuladora. También han ejercido su influencia situaciones con distintos intereses en la recepción del Pseudo–Turpín en obras como la *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonam*, la legendaria historia de la fundación del monasterio benedictino de Lagrasse en el sur de Francia, redactada entre 1237 y 1255, el *Chronicon mundi*, finalizado en 1236, del diácono leonés de San Isidro y luego obispo gallego Lucas de Tuy ([*?] 1239–1249), la *Historia de rebus Hipaniae* del arzobispo de Toledo Rodrigo Ximénez de Rada ([* hacia 1170] 1209–1247), acabada en abril de 1243, y la biografía de Carlomagno del cantor de Zurich Conrado de Mure (hacia 1210–1281), escrita como muy pronto en 1244. El cronista de Lagrasse coloca la leyenda fundacional de su monasterio en el contexto global de la tradición narrativa del Pseudo–Turpín. Lucas de Tuy acepta la versión del Pseudo–Turpín sobre la reconquista francesa de Carlomagno, mientras que el metropolita de Toledo y adversario de Santiago de Compostela Rodrigo Ximénez de Rada la rechaza en razón del papel principal que en ella atribuye en exclusiva a los españoles. Por su parte, Conrado de Mure enriquece su relato de los sucesos tras la muerte del emperador con algunos datos de la leyenda de Carlomagno.

La concurrencia de ambos textos sobre Carlomagno en distintos contextos contemporáneos de transmisión deja patente el hecho de que

los compiladores y redactores consideraban ambas obras como relatos que se complementaban de manera recíproca. A partir de los testimonios manuscritos puede inferirse una interpretación del texto del Pseudo–Turpín que apenas ha sido estudiada hasta ahora de manera sistemática. Naturalmente, en el momento de separar el texto de su contexto de transmisión original en el Códice Calixtino y de insertarlo en un nuevo entorno propio, hay que contar con un cambio en la comprensión del texto. Sin embargo, de este modo puede ser reconstruirse los medios y la motivación particular en cada caso de la recepción más antigua del Pseudo–Turpín. Aquí brillan en cada caso nuevas facetas de la imagen de Carlomagno, resplandeciente desde el siglo XII como nunca antes lo había sido. En primer lugar, un compendio sobre Carlomagno de Hennegau, ya existente, redactado sobre la base de la nueva Vida de Aquisgrán y de la *Vita Karoli* de Eginhardo (París, Bibliothèque Nationale, Ms. nouv. acq. lat. 26[illegible]), fue ampliado con el relato de las hazañas en España del emperador con ocasión de la boda en 1180 del rey Felipe II Augusto con la hermana del conde Balduino V de Hennegau, Isabel, y enviado a París (París, Bibiothèque Nationale, Ms. lat. 17656). Este nuevo compendio sobre Carlomagno se convirtió en el punto de partida para otras copias, cuyos propietarios formaban parte del entorno de la casa real de Francia y de una familia de la alta nobleza franco–oriental estrechamente emparentada con ella, como una copia realizada probablemente en el círculo del consejero, mentor real y erudito obispo Esteban de Tournai ([*1135] 1192–1203) en el monasterio benedictino de Saint–Martin hacia finales del siglo XII (Bruselas, Bibliothèque Royale, Ms. II 2541), u otra, cuya realización se cree que tuvo lugar entre 1180 y 1210 (?) en el lugar de sepultura, de la dinastía condal de Braine, emparentada con la casa real de Francia, desde 1152, en la abadía premonstratense de Saint–Yved en Braine–sur–Vesle (Londres, British Library, Add. 39646).

Sólo a partir del último cuarto del siglo XII se da la señal de inicio al proceso de inclusión del Pseudo–Turpín en la compilación histórica oficial del lugar de coronación y sepultura de la corona de Francia, la abadía de Saint–Denis, cuyos ejemplos más conocidos,

demás de un manuscrito de París todavía desconocido, confeccio-
ado quizás para la casa condal de Champagne (París, Bibliothèque
ationale, Ms. lat. 5943 B), son los prototipos latinos originales de
s muy famosas *Grandes Chroniques de France* del monje Prima-
de Saint–Denis (Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat.
eg. lat. 550 y la copia de París, Bibliothèque Nationale, Ms. lat.
25). El códice vaticano sirvió probablemente como modelo al
nónigo parisino Egidio de París para su Espéculo de reyes *Caro-
ius* versificado, por lo que puede ya haber existido en 1195/1196.
ente a éste, las menos conocidas compilaciones de las biografías
Carlomagno de Eginhardo y del Pseudo–Turpín en un manuscri-
del obispo Diego de Osma ([*11??] 1201–1207), realizado como
y temprano en 1206 a partir de modelos borgoñones (y del sur
Francia?) (Burgo de Osma, Archivo Capitular [antes Catedral],
s. 126), o, en relación con otros textos sobre Santiago, en un
nuscrito de Saint–Géraud d'Aurillac, datado como muy tempra-
en 1227 (Montpellier, Bibliothèque de l'École de Médecine, Ms.
2), deben ser ciertamente consideradas como nuevas creaciones
ividuales en el contexto de la peregrinación a Santiago desde el
de Francia y el norte de España.

sde el punto de vista de la historia de la literatura, el texto sobre
rlomagno del Pseudo–Turpín es un producto propagandístico al
vicio de la peregrinación a Santiago y de la cruzada franco–espa-
la contra la dominación musulmana en España, que cobran una
eva relevancia a través de la figura del emperador como adversario
los paganos y héroe cruzado. En el trasfondo del texto están el cul-
de Santiago, en ascenso desde el episcopado de Diego Gelmírez
98/1101–1140) a partir de 1120, y la peregrinación como fenó-
no vinculado a éste. Según investigaciones recientes, en esta épo-
se produjo la convergencia de los intereses consiguientes de Com-
stela, que participó de la reorganización de la constitución ecle-
stica en el noroeste de España, con los del monasterio borgoñón de
uny, que ejercía su influencia sobre el conjunto de la Península Ibé-
ca. El objetivo del Pseudo–Turpín y de todo el Códice Calixtino es,
por un lado, la proclamación de Santiago como apóstol de España y

la glorificación de su tumba y de la peregrinación a ésta. Por otro, el Pseudo–Turpín, como la un poco más antigua *Historia Compostellana*, la historia del obispado de Compostela redactada por encargo de Diego Gelmírez, es también un producto literario de aquella influencia francesa en el norte de España que expone y promueve la cruzada contra los paganos en la Península Ibérica desde una perspectiva franco–francesa. A partir de su prólogo, la llamada Carta de Leprando, que pertenecía ya a la versión original, el texto se presenta como el cuarto manuscrito de Santiago sobre la expedición en tierras ibéricas y la conversión de Galicia y España. Él describe como «nuestro universalmente famoso emperador Carlomagno liberó el suelo español y gallego de la violenta dominación de los sarracenos», así como «sus gloriosas victorias sobre los sarracenos en España»

Al autor del Pseudo–Turpín pueden también atribuírsele otros méritos de traslación que tan sólo adquieren su sentido completo en el contexto original de transmisión del Códice Calixtino. La «gesta» hasta entonces guerrera del soberano carolingio, descrito ya en el siglo XI como adversario de los paganos y héroe cruzado en España, es interpretada en este texto de una forma teológica consecuente. A través de la fusión de tradiciones épicas antiguas con la orientación bélica del culto español a Santiago, testimoniada ya desde el siglo XI, la guerra de religión en España descrita en el Pseudo–Turpín es propagada abiertamente como una guerra santa de la Iglesia. La conquista de España pasa a ser una guerra santa, y Carlomagno y sus compañeros de armas, especialmente en Roncesvalles (en primera línea, Roldán), se convierten en mártires y santos inspirados por Dios gracias a sus milagros y a los padecimientos que soportaron durante la expedición a España.

Respecto a la *Historia Compostellana*, es también una novedad en el Pseudo–Turpín la atribución del peregrinaje a la empresa de reconquista de España. Para alcanzar este objetivo, el emperador de los romanos, franceses y alemanes es presentado como descubridor de la tumba del apóstol, primer peregrino a Santiago y promotor de Compostela. Aquí se ofrece una imagen de Carlomagno estricta-

nente centrada en Santiago, que limita al soberano franco a su relación con el apóstol. Por ello no es casual que todo el texto esté no sólo enmarcado, sino también estructurado por unos pocos, pero visibilmente dispuestos, «encuentros» de Carlomagno con el santo patrón de Compostela. Ya en el capítulo inicial del Pseudo–Turpín se consigna claramente el hecho de que «su» Carlomagno, a diferencia del de Eginhardo, tiene un santo preferido. Cuando después de su evangelización por el apóstol Santiago, los gallegos cayeron nuevamente en sus antiguas supersticiones, y Carlomagno, tras someter a diversos reinos, se apoderó de innumerables tierras y ciudades sarracenas, el emperador soñó varias veces con un camino de estrellas desde Frisonia hasta Galicia, que llegaba hasta la tierra en que reposaba, todavía en un lugar desconocido, el cuerpo de Santiago. Finalmente, el santo de Compostela en persona se le apareció tres veces durante la noche, presentándose como el apóstol de Galicia, sometida todavía por los sarracenos. Santiago afirmó estar asombrado por el hecho de que Carlomagno todavía no hubiera liberado a su tierra de los sarracenos, y le explicó que el camino de estrellas era un símbolo del ejército con el que conquistaría Galicia, hasta llegar al lugar de la iglesia en el que se hallaba su sarcófago, para que luego le siguieran por este camino todos los pueblos de su territorio soberano. De este modo, Santiago se da a conocer como sostén e intermediario de Carlomagno en todas las situaciones de su vida.

A continuación, el texto describe la peregrinación guerrera del emperador desde la perspectiva polifacética de una cruzada en tierras de España. Muchos de los ciclos temáticos que se tocan aquí no son del todo desconocidos por Eginhardo en la época carolingia, aunque también es cierto que apenas tienen ninguna importancia en su panorama de intereses. Así, en la narración del Pseudo–Turpín se mezclan también elementos legendarios y maravillosos —por ejemplo, la conquista milagrosa de las ciudades de Pamplona y Luiserna, antaño asediadas en vano, cuyos muros inexpugnables se derrumban por sí mismos tras una plegaria a Dios y a Santiago— que en la imagen de Carlomagno de Eginhardo hubieran sido cuerpos extraños. Más familiar era, sin embargo, al lector de la Alta

Edad Media de la *Vita Karoli* de Eginhardo la imagen del emperador como fundador y protector de iglesias. Esta faceta, descrita por Eginhardo con unas escuetas palabras, del soberano franco, que protegió especialmente a la basílica de San Pedro de Roma y a la de Santa María en Aquisgrán, es extendida a la dotación de diversas iglesias de Santiago y de incontables monasterios del imperio, una labor posible gracias a la ayuda del oro y la plata españoles que Carlomagno habría obtenido. Aquí también es inequívoca la perspectiva santiaguista del texto: con mayores riquezas que la basílica de San Román en Blaye, la tumba de Roldán, en donde la comunidad de canónigos fundada por Carlomagno debe celebrar la memoria de los caídos en Roncesvalles, sólo será dotada la iglesia de Santiago en Compostela. Aquí instala Carlomagno, incluso, una sede episcopal y una comunidad de canónigos, por lo que se convierte en el fundador de la catedral de Santiago, cuya finalidad es celebrar la memoria del apóstol. La orientación santiaguista del texto queda patente con toda claridad en la descripción de aquel legendario concilio eclesiástico de Santiago, en el que Carlomagno, ante la asamblea de obispos y príncipes, dispone que todos los obispos cristianos, príncipes y reyes de España y Galicia, por amor a Santiago, obedezcan al obispo de Compostela. A continuación, somete toda España y Galicia a esta iglesia metropolitana, y obliga a todos los propietarios de una casa en estas tierras a pagarle un impuesto. Nombra a Compostela «sedes apostolica» de Santiago, en la que deben celebrarse con regularidad las asambleas de los obispos españoles, y dispone que los báculos episcopales y las coronas reales sean otorgados por el obispo de Santiago para glorificación del apóstol. Además de ello, el nuevo metropolita debe ostentar la máxima dignidad en la custodia de la fe sobre toda España. Precisamente este capítulo expresa una aspiración que Compostela había formulado en el momento de redacción de este texto a propósito de su posición en las estructuras de poder eclesiástico y mundano. Por aquel entonces, Compostela reivindicaba la primacía del episcopado español y una posición de poder respecto a la monarquía. Un paso concreto en esta dirección fue la obtención por el obispo Die-

g Gelmírez del rango de la sede arzobispal para Compostela (1120 y 1124) a parte del Papa Calixto II. Sobre este trasfondo debe contemplarse el esfuerzo del Pseudo–Turpín en este capítulo por consolidar todavía más la teoría de las tres «sedes» expuesta por el Maestro Giraldo en la *Historia Compostellana*, la cual, siguiendo a Mateo 20, 20–28, que permite a un discípulo de Cristo sentarse a la derecha, y al otro a Su izquierda, convierte a Santiago en apóstol de Occidente, mientras instala a su hermano, el evangelista Juan, en el oriente del reino de Dios en Éfeso. Por ello, habría, junto a la «sedes» de mayor rango de San Pedro en Roma, tres sedes apostólicas en su conjunto, puesto que estos tres apóstoles —Pedro, Juan y Santiago— tendrían precedencia sobre el resto.

En este contexto debo resaltar otra vez el paralelismo descrito ya en diversas ocasiones entre el capítulo mencionado y el capítulo 30 del mismo texto, en el que con palabras sorprendentemente parecidas se describe un concilio convocado por Carlomagno en Saint–Denis tras su regreso de España, en el que el emperador concede toda Francia en feudo a San Dionisio y ordena que todos los reyes y obispos de Francia obedezcan a dicho pastor, sin cuya aprobación no pueden ser coronados ni consagrados, y dispone también que todos los propietarios de casas de Francia paguen un impuesto para la edificación de la iglesia de Saint–Denis. Sobre la base de este pasaje se ha desarrollado implícitamente y explícitamente la tesis de una posible redacción del texto completo del Pseudo–Turpín en Saint–Denis en la época del abad Suger (y, con ello, se ha puesto indirectamente en cuestión la transmisión original del texto en el Codice Calixtino). Naturalmente puede interpretarse también este hallazgo de otro modo: el paralelismo de ambas narraciones, que, por cierto, aparecen cada una de ellas al final de las biografías separadas de Carlomagno y Roldán, puede ser también una indirecta legitimación «histórica» del estatuto de metrópolis eclesiástica de España reclamado por Compostela, sin que el estatuto apostólico de Santiago y la peregrinación que de él se deriva se vieran, en absoluto, menoscabados por la concesión de un rango equivalente a San Dionisio, dado que, por la cronología de los acontecimientos, pare-

ce que el concilio eclesiástico de Saint–Denis sigue en este aspecto de cerca la orientación de los cánones de la asamblea compostelana. El paralelismo de la estructura mental pone al descubierto un esquema argumentativo, según el cuál un procedimiento «histórico» previo de Carlomagno sirve para confirmar y legitimizar otra acción «histórica» posterior. El enigmático Pseudo–Turpín podría, por tanto, haber conocido unos intentos semejantes, algo anteriores en su datación, en la abadía real de Saint–Denis, convertida también en centro de peregrinación, teniendo en cuenta, además, que la reivindicación de su posición como centro religioso del reino de Francia había sido imitada también en otros países de Europa. Teniendo en cuenta que los afanes literarios de Saint–Denis por erigir al patrón de su monasterio, en competencia con el santo del lugar tradicional de coronación de los reyes franceses, Remigio de Reims, en el nuevo punto central sagrado del reino e, incluso, en patrón de Francia, para obtener de este modo el derecho sacral de coronación del rey francés, deben datarse en el espacio de tiempo que va de 1127 a principios de 1129, por esta razón, la fecha más temprana de datación del Pseudo–Turpín ha de ser necesariamente 1127/112 .

Por tanto, la novedad en el texto sobre Carlomagno del Pseudo–Turpín consiste también en que utiliza de manera sistemática los esfuerzos del emperador y sus compañeros por defender el norte de España, conocido ya desde hacía mucho tiempo, para legitimizar el culto compostelano de Santiago y, a diferencia de la algo más antigua *Historia Compostellana*, para atribuir la fundación de la dignidad metropolitana de la sede apostólica de Compostela a la propia iniciativa de Carlomagno, sin ninguna ayuda papal. El recuerdo del acontecimiento carolingio del 778, por tanto, ha sido por vez primera utilizado en provecho del culto de Santiago, de su peregrinación y de la preponderancia eclesiástica de Compostela que de ello resulta, y, así, a través de la referencia al soberano franco, la peregrinación a Santiago ha sido vinculada al antiguo territorio de dominación carolingia e incluida en el contexto occidental. Visto de este modo, el texto del Pseudo–Turpín es una arma refinada en el combate por la obtención de la primacía eclesiástica de España

basándose en una «sedes apostolica» confirmada por la autoridad de Carlomagno.

Hasta la fecha no puede determinarse si este esbozo que hemos descrito fue utilizado, en el marco de una situación de competencia general, para distinguir la peregrinación a Santiago de otras peregrinaciones internacionales del siglo XII. Sin embargo, debido a las influencias ya mencionadas de Saint–Denis sobre el nuevo texto de Carlomagno, puede pensarse perfectamente que fue determinante en su elaboración la antigua idea de la cruzada y peregrinación del emperador a Jerusalén, plasmada en un texto en el mismo monasterio poco después de la mitad del siglo XI. Se podría, por tanto, plantear la cuestión de si la *Descriptio* de Saint–Denis —una «acta fundacional» de la idea de la peregrinación armada— no habrá acaso proporcionado al anónimo autor francés del Pseudo–Turpín la idea base para su exacerbación, en cuanto la peregrinación a Santiago de Carlomagno no sólo condujo al hallazgo y traslación de reliquias, sino también a la sólida erección de una sede apostólica. En cualquier caso, el Pseudo–Turpín parece ser la mezcla de un producto cultural importado del norte de Francia y de tradiciones locales del norte de España. Está a la base de las influencias latinas de ambientes culturales franceses sobre la propaganda española de la cruzada a comienzos del siglo XII.

La imagen, estrecha, concentrada en Santiago, que hemos trazado de Carlomagno como primer peregrino del apóstol está enmarcada en el texto del Pseudo–Turpín por una imagen más global, independiente del santo, del apóstol de los paganos de España. En la imagen de Carlomagno de Eginhardo, no aparece el concepto político del soberano como apóstol de un pueblo. En su biografía del monarca, casi todos los aspectos religiosos de la vida de Carlomagno, sus relaciones con los papas, sus visitas a Roma y sus desvelos por las iglesias del imperio, especialmente por la basílica de Aquisgrán, tienen un carácter a menudo personal, casi privado. El emperador de Eginhardo no es el guerrero de Dios que obtiene, mediante la fuerza de las armas o la política eclesiástica, el triunfo

de la fe cristiana bajo la protección de Dios, los ángeles y los santos. Incluso el encargo de proteger los Santos Lugares en Jerusalén lo recibe Carlomagno de Harun al–Rashid más por amistad que por razones políticas. Mientras Eginhardo se esfuerza por quitar a todas las iniciativas religiosas de Carlomagno la más pequeña sombra de una dimensión político–eclesiástica o papal para mostrar, de este modo, que la soberanía del emperador no era, al contrario del exclusivamente religioso imperio de Luis el Piadoso, una institución espiritualizada, y que el celo del monarca por los asuntos de la iglesia y de sus fieles no se debía tanto a las obligaciones de su dignidad como a su piedad personal, el Pseudo–Turpín, en cambio, desarrolla en toda su amplia gama el tema de una acción soberana apostólica. Carlomagno es benigno con los sarracenos que aceptan el bautismo, pero duro con los que se muestran remisos a él. Visita la tumba del apóstol Santiago y le agradece su ayuda. Fortalece la fe de los apóstatas mediante un nuevo bautismo, hace bautizar a los nuevos conversos y hace decapitar o encarcelar a los apóstatas. Destruye los ídolos paganos y edifica iglesias y monasterios. Tras el renovado éxito de su expedición militar, instala obispos y sacerdotes en las ciudades. Ocupa un lugar central la imagen de apóstol de los paganos, transmitida sobre todo mediante la descripción de una disputa erudita entre Carlomagno y el sarraceno Aigolando en el capítulo 12. El Carlomagno sin palabras de Eginhardo se ha convertido en un disputante intelectual. En realidad, la disputa es una conversación acerca de religión, lo que significa que no es otra cosa que el reverso de la lucha contra los paganos por medio de la espada. Los papeles están claramente distribuidos, y es fácil de prever que Carlomagno obtendrá la victoria. El emperador parece presidir un tribunal, y precisamente el Camino de Santiago separa a los dos ejércitos enemigos. La conversación se inicia cuando Carlomagno pregunta a Aigolando por qué éste le ha arrebatado su tierra con engaños. Según el estilo típicamente oriental, Aigolando, remitiéndose a los antepasados de Carlomagno, duda de los derechos de propiedad territorial del emperador. Carlomagno deriva la legitimación de su actuación de Cristo, creador del cielo y de la tierra, quien

ha colocado al pueblo cristiano por encima de todos los otros pueblos, es decir, también de los sarracenos, lo que justifica la labor evangelizadora. La discusión de los argumentos de fe no conduce a nada. Por esta razón, debe confiarse el veredicto al juicio de Dios en un duelo. Quien venza, será quien posea la mejor fe e inducirá al bautismo al vencido. Se produce una serie de luchas en las que toman parte cada vez más guerreros (20, 40, 100, 200 y 1000), y en las que siempre vence el bando cristiano. Tras este resultado, Aigolald reconoce finalmente que el cristianismo es mejor y pide el bautismo para él y para su pueblo.

En comparación con la imagen tradicional de Carlomagno según Einhardo, cuidadosamente incorporada y desarrollada, en el Pseudo–Turpín también representan una novedad las restantes cualidades del emperador. Se trata de las distintas facetas del soberano ideal de la sociedad feudal de la Alta Edad Media. El monarca franco es retratado no sólo como un caballero invencible, sino también como un diplomático sagaz y experimentado y un caudillo astuto. Es también un soberano del derecho y de la paz, un juez justo y severo, señor y protector de todos los estamentos.

Echemos, por último, una mirada a las viejas y a las nuevas cuestiones de los estudios sobre el Pseudo–Turpín. También no ha sido resuelta satisfactoriamente la cuestión capital sobre las razones del autor para utilizar un pseudónimo que puede encontrarse en las fuentes de Reims y para enviar su epístola dedicatoria a Leoprando, pretendido decán de la basílica de Santa María de Aquisgrán. Dado que se trata de un texto sobre Carlomagno, su presunto envío a Aquisgrán, lugar de sepultura y memoria de Carlomagno, parece obvio. El uso como pseudónimo del nombre de un arzobispo de Reims que aparece efectivamente testimoniado en la segunda mitad del siglo VIII, refuerza los esfuerzos por conferir autenticidad al relato de su anónimo autor, quien se retrata como un «sedulus Karoli magni imperatoris in Yspania consocius», que ha visto con sus propios ojos las hazañas maravillosas y la expedición triunfal de Carlomagno en la España sarracena: «quae propriis occulis intuitus sum». No es, ciertamente,

responsabilidad del autor anónimo del siglo XII la atribución a Tilpin/Turpín de la condición de testigo ocular de la expedición a España de Carlomagno y Roldán. El arzobispo Tilpin/Turpín de Reims aparece ya como compañero del emperador y su paladín en la *Nota Emilianense* del norte de España de 1065/1075 y en la versión más antigua basada en ella de la famosa Canción de Roldán (*Chanson de Roland*) del norte de Francia de hacia 1100, aunque en ambos casos se registre su presunta muerte en Roncesvalles junto con la retaguardia francesa, algo que el Pseudo–Turpín jamás podría afirmar, puesto que le privaría naturalmente de su ficticio testimonio ocular. Por su conocimiento de los sucesos del 778, el también anónimo autor de la Canción de Roldán debe de haber sabido que Turpín y Carlomagno eran contemporáneos. Actualmente existe un consenso general sobre la idea de que la Canción de Roldán es la base tanto del contenido como de la concepción del libro II del Pseudo–Turpín. En este caso, sin embargo, la materia sobre Roldán es utilizada en beneficio de la virulenta tradición sobre Santiago que ya existía en Compostela, en cuanto el dramático suceso de Roncesvalles es inserido en una doble biografía de Carlomagno y Roldán, cuyo objetivo es dar fe de la fundación histórica del culto de Santiago en Compostela por iniciativa del emperador, el primer «reconquistador» y peregrino. La versión más antigua de la Canción de Roldán no menciona, efectivamente, en absoluto a Santiago ni a su culto en España, mientras que, por el contrario, en esta misma época (1077/1081), la Canción de Anno menciona al santo (5, v. 11 y siguiente). Más bien es a San Pedro —algo sugerido quizás por la biografía de Eginhardo— a quien se dirige el emperador, cuando entabla combate contra los infieles o al enterarse de la muerte de Roldán. Sólo en las versiones más recientes de la Canción francesa de Roldán y en otras «chansons de geste» encuentra su sitio Santiago, debido a la influencia del cada vez más extendido Pseudo–Turpín. El autor anónimo de la doble biografía de Carlomagno y Roldán es por tanto el inventor de la ficticia devoción por Santiago del emperador, quien ve en el santo de Compostela a su protector en la lucha contra los sarracenos. Un factor desencadenante de la conceptualización de la Canción de Roldán y otras «gestes» del siglo XI al

servicio de la idea de la cruzada española puede haber sido la *Descriptio* de Saint–Denis. Con ella, el desconocido autor refuerza la tradición del descubrimiento de la tumba del apóstol durante el reinado de Carlomagno, testimoniada en Compostela desde finales del siglo XII. Para prestar una autenticidad suplementaria a sus fuentes latinas, el arzobispo de Reims debía presentarse como testigo ocular no sólo de la escaramuza de Roncesvalles, sino también de todos los sucesos, por lo que su papel como testigo es subrayado mediante el marco literario al principio y al final del texto.

El factor que justifica la demanda de información de Leoprando es el que éste no ha encontrado, a pesar de su amplia difusión, noticias sobre las grandes hazañas de Carlomagno en España en la Crónica real de Saint–Denis: «Etenim magnalia divulgata, que rex in Yspania gessit, sancti Dionisii cronica regali, ut mihi scripsistis, repperi, plenarie auctoritas vestra nequivit». ¿A qué texto se refiere el Pseudo–Turpín con esta «sancti Dionisii cronica regalis»? Dejando de lado cualquier ficción, ¿piensa quizás en alguna de las más antiguas colecciones de textos de Saint–Denis, como la que se conserva, por ejemplo, en el manuscrito de París, Bibliothèque Mazarine, Ms. 2013? De cualquier modo, su conocimiento de la existencia de una crónica real en Saint–Denis nos indica que el misterioso autor es un hombre del siglo XII, puesto que hasta la fecha no nos es conocida ninguna actividad historiográfica de gran estilo en Saint–Denis anterior al gobierno del abad Suger. Ello podría ser un indicio del hecho de que el autor habría buscado en el norte de Francia algunas fuentes adecuadas para su propósito o de que, como erudito oriundo del norte de Francia, tendría conocimiento de las fuentes de su región. Aquí se plantea la cuestión acerca de las fuentes a partir de las cuales el Pseudo–Turpín tuvo noticias acerca de Leoprando y sobre los lugares en los que estas fuentes podían estar a su alcance.

La dedicatoria ficticia se corresponde perfectamente con la ideología vigente en este momento en la basílica de Santa María de Aquisgrán, que a causa de sus desvelos por la canonización del soberano que yacía enterrado en ella, esfuerzos iniciados a principios de

1165 y coronados con éxito a finales del mismo año, recibía con agradecimiento cualquier texto nuevo sobre Carlomagno y que, precisamente por esta razón, introdujo muy pronto en la propia Vida de Carlomagno de Aquisgrán el nuevo texto español sobre el emperador. Una parte no pequeña en esta rápida recepción del texto español se debió a la adecuación de su imagen política de Carlomagno con los intereses políticos de Federico Barbarroja. Pero quizás tuvo también esta reacción literaria muy temprana un motivo de índole completamente pragmática. Tras la publicación del texto del Pseudo–Turpín, ¿acaso no debían temer los clérigos de la basílica de Santa María de Aquisgrán la competencia de Compostela, que, aunque no poseyera ninguna reliquia del emperador, hacía derivar ahora a través del nuevo texto la peregrinación internacional a Santiago de una iniciativa propia de Carlomagno, convertido en apóstol de los españoles y mártir de la cruzada contra los paganos, o que hacía de esta sede episcopal del norte de España una peligrosa rival por la memoria actual del soberano? El Pseudo–Turpín había colocado conscientemente al principio de su texto la visión de Santiago ya mencionada, en la que se describía aquel camino de estrellas que con sus dos polos extremos en Aquisgrán y Compostela, entre Frisonia y Galicia, los dos centros aparentes de la veneración y memoria de Carlomagno, unía, por así decirlo, los dos puntos esenciales del imperio carolingio en su máxima extensión: «a mari usque ad mare». Además, en el prefacio del texto se había representado un intercambio epistolar entre el arzobispo Turpín de Reims y el decán Leoprando de Aquisgrán, cuyo objeto, el propio Carlomagno, unía dos centros ya existentes de la memoria carolingia, y además subrayaba especialmente el desconocimiento en Aquisgrán de las hazañas españolas del emperador. Si, por ello, el Pseudo–Turpín era un texto que ponía en relación a todos los centros importantes de conmemoración de Carlomagno en la Alta Edad Media, formulando, de este modo, la idea de un imperio global y desarrollando también un papel histórico ficticio en este nuevo texto respecto a la fundación del culto gallego a Carlomagno en Compostela, debemos preguntarnos si la canonización del soberano

enterrado en Aquisgrán no fue precisamente un intento irreprochable desde el punto de vista del derecho eclesiástico de superar de una forma insuperable a Compostela, y si la nueva Vida de Carlomagno de Aquisgrán, directamente vinculada a la canonización, no debe ser, pues, interpretada justamente como un esfuerzo literario para ofrecer, mediante una toma de consideración global, casi exhaustiva, de todos los textos disponibles sobre el emperador en aquel entonces, un «hipertexto» sobre Carlomagno a partir de la nueva perspectiva del ideal contemporáneo de santidad real. No por casualidad, el autor de la Vida de Aquisgrán supo seleccionar con gran precisión todos aquellos aspectos que convenían a su propósito. La Vida de Carlomagno de Aquisgrán sería, pues, una respuesta conscientemente compiladora y, al mismo tiempo, focalizada, a casi todos los textos sobre Carlomagno existentes en el siglo XII, pero especialmente al muy reciente texto español; una respuesta, que clausuró ciertamente el proceso de redacción de grandes biografías independientes de Carlomagno iniciado en el siglo IX.

El monarca franco como apóstol de un pueblo, en este caso de los españoles y/o de los gallegos, servía perfectamente a las necesidades de los directamente implicados en la canonización de Carlomagno, puesto que para el emperador de la dinastía de los Hohenstaufen Federico Barbarroja el recientemente iniciado culto del emperador debía tener una función política. La apostolicidad de su antecesor en el cargo fue confirmada por Barbarroja en un solemne privilegio para la ciudad de Aquisgrán del 8 de enero de 1166, y ampliada también por la Vida de Aquisgrán a todos los pueblos paganos que habían sido convertidos por obra suya. Además, ya en el texto sobre Carlomagno del Pseudo–Turpín, el tema del martirio del emperador en la lucha contra los paganos en España había proporcionado un argumento suplementario para su canonización en Aquisgrán, argumento ciertamente documentado en el privilegio de Barbarroja. Y, por último, el falso privilegio de Carlomagno de Saint–Denis D 286, en el que se basan los correspondientes capítulos 19 y 30 del Pseudo–Turpín, y que se proponía convertir la abadía del norte de París en el centro del reino de Francia y, mediante el

capítulo 19 del Pseudo–Turpín, postulaba lo mismo para Santiago de Compostela en España, contribuyó a elevar en el diploma falsificado del emperador D 295, insertado en el privilegio de Barbarroja para Aquisgrán, y en la Vida de Carlomagno de dicha ciudad, el lugar más importante de conmemoración de Carlomagno en capital del nuevo imperio fundado por él. A diferencia de Saint–Denis y Santiago de Compostela, en Aquisgrán el santo es, naturalmente, el propio Carlomagno, en quien se basa la idea de capital del imperio. Ello explica la razón por la cual la formulación de esta idea imperial está en directa correlación con la canonización de Carlomagno.

La imagen polifacética del soberano que reconocemos en el Pseudo–Turpín aparece tanto en el diploma de Barbarroja para Aquisgrán como en la nueva Vida de Carlomagno de Aquisgrán. De ello, puede inferirse con toda razón que la nueva fisonomía de Carlomagno en el Pseudo–Turpín, con toda su complejidad, impulsó de manera decisiva la evolución de la figura del soberano franco hasta convertirlo en el santo político del imperio, proceso que culminó con la canonización de 1165.

RESUMEN: HOMBRE DE ACCIÓN Y APÓSTOL DE LOS PAGANOS
LAS IMÁGENES DE CARLOMAGNO EN EGINHARDO Y EL PSEUDO–TURPÍN
La interpretación de obras literarias de la Edad Media depende, de un modo muy distinto de la literatura de la actualidad, de la comprensión del contexto original de la transmisión manuscrita y de los contextos tradicionales más recientes, puesto que muchos textos medievales sólo son accesibles en su contexto. A menudo deben determinarse con grandes esfuerzos la versión más antigua o la más antigua de las conservadas de un texto para poder acceder a la forma original de una obra. Por ello, la comparación desde el punto de vista literario de dos textos literarios medievales importantes como la *Vita Karoli* carolingia de Eginhardo (828) y la leyenda de Carlomagno del Pseudo–Turpín (como más pronto 1127/1129) tiene que tomar en consideración siempre la interpretación en su contexto, más en este caso en que la transmisión del texto sobre Carlomagno de la Alta Edad Media en el llamado Códice Calixtino de Santiago de Compostela representa todavía el contexto más antiguo y, verosimilmente, el original. Este artículo se propone realizar una nueva interpretación de la leyenda de Carlomagno de la Alta Edad Media en el Pseudo–Turpín desde la perspectiva de la comprensión contemporánea del texto con referencias constantes a la descripción de la vida del emperador por su biógrafo carolingio Eginhardo. Partiendo de la situación específica del Pseudo–Turpín en el contexto original de transmisión de Compostela y en otras tradiciones contemporáneas, el estudio intenta plantearse de manera novedosa las preguntas acerca de la forma externa de ambos textos sobre Carlomagno y sus distintos géneros literarios, sus imágenes del soberano y el contexto de su aparición, para poder así determinar de una forma más concreta el medio en el que vivió el todavía desconocido Pseudo–Turpín. La comparación literaria mostrará que el lector o el oyente de los siglos XII y XIII entendía ambos textos sobre el emperador más como esbozos biográficos complementarios que como retratos opuestos.

SAN CARLOMAGNO: DE OTÓN III AL PSEUDO–TURPÍN

Anna Benvenuti

En el día de la traslación de san Carlomagno, veía la luz la edición de Paul Gerhard Schmidt del *Karolellus*[1], versión métrica de la *Historia Karoli Magni et Rotholandi* del *Pseudo–Turpín*[2], en la que ya había alcanzado la madurez esa representación 'hagiográfica'[3] destinada a convertirse en una de las llaves primarias de la «eclesiología de trasfondo imperial»[4] que, habiendo comenzado en edad otoniana, debía luego apoyar de sí a la 'teología política' de la edad sueva. Es imprescindible hacer mención de este último capítulo de una intensa estación de estudios dedicados a la epopeya literaria referida a Carlomagno, para la presentación crítica del texto y para la tradición de los estudios relacionados[5]. Entre 1898 y 1899 se había concluido, en cambio, el gran trabajo con el que los bolandistas habían recogido, en los entonces dos volúmenes de la *Bibliotheca Hagiografica Latina*, todo el patrimonio de las vidas de los santos conocidos. Éstos habían dedicado 26 referencias a la figura de Carlomagno, entre las que se sitúan los núcleos principales de la tradición textual relativa a éste y útiles para la comprensión de la génesis de su leyenda hagiográfica[6].

Es sabido cómo la canonización[7], proclamada el 29 de diciembre de 1165 por el antipapa Pascual III, señala «el acme de la tensión ideológico—propagandística 'sacral' de Federico I»[8], en uno de los

1 *Karolellus atque pseudo–Turpini Historia Karoli Magni et Rotholandi*, ed. P.G. Schmidt, Stuttgart–Leipzig 1996.

2 *Die Chronik von Karl dem Großen und Roland. Der lateinische Pseudo–Turpin in den Handschriften aus Aachen und Andernach*, ediert, kommentiert und übersetzt von H.–W. Klein, «Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters» 13, 1986; véase asimismo la reciente edición del *Liber Sancti Jacobi «Codex Calixtinus», Libro IV*, edd. K. Herbers, M. Santos Noia, Santiago de Compostela 2001 (acompañada de la versión facsímil del códice). Imprescindible es la referencia bien sea a la edición del Pseudo–Turpín preparada por A. Hämel, (*Der Pseudo–Turpin von Compostela*, ed. A. Hämel, «Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philologische–historische Klasse» 1965, Heft 1) bien sea a los numerosos estudios dedicados por este estudioso al argumento: A. Hämel, *Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo–Turpin*, «Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philologische–historische Klasse» 1950; idem, *Die Entstehungszeit der Aachener Vita Karoli Magni und der Pseudo–Turpin*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» 32, 1942, 243–253; idem, *Die Rolandlegende des Pseudo–Turpin*, en *Estudios Hispánicos. Homenaje a Archer M. Huntington*, Wellesley (Mass.) 1952, 219–228. J. Petersohn, (Hg.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen 1994.

3 Para la tradición hagiográfica de Carlomagno cfr. *Acta Sanctorum* (de ahora en adelante, AASS), *Ianuarii II*, Venezia 1734, 874–891; C. Walch, *Historia canonizationis Caroli magni*, Jena 1750; resulta fundamental la colección de testimonios editada por G. Rauschen, *Die Legende Karls des Grossen im 11. und 12. Jahrhundert*, in *Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde*, VII, Lipsia 1890 (y en particular el *Liber de sanctitate meritorum et gloria miraculorum beati Karoli Magni*, en las pp. 17–93); cfr. asimismo G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, ed. P. Meyer, Paris 1905; la voz redactada por F. Cabrol, en *Dictionnaire d'Archéologie Chretienne et de Liturgie*, XIII, 1, 803–807; A. Viscardi, *Sulla leggenda liturgica di s. Carlo Magno*, «Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche», ser. VI, IX, 1933, 500–62 (véase ahora idem, *La*

períodos más intensos del conflicto entre *sacerdotium* y *regnum*. Capítulo particular en la historia de la construcción de esa sacralidad regia que un buen número de estudiosos —desde Dempf[9], Schramm[10], Bloch[11], Kantorowicz[12] hasta Folz[13], por no mencionar más que los nombres más ilustres— han detallado magistralmente, la santidad del imperio[14] evocada a través de la representación hagiográfica de Carlomagno participa de la naturaleza especial de dicha institución sin compartir demasiado sus caracteres con expresiones 'similares' pero bastante diferentes, como por ejemplo la tipología de la santidad 'monárquica' que dio cuerpo a la identidad político–cultural de varios estados nacionales[15].

Como sabemos, ya algún lustro después de la muerte de Carlomagno sus contemporáneos percibían que esta época de su reinado había sido una suerte de declinada edad de oro, a la que tristemente se contraponía el presente. Tal vez ya concebido «como rey de los últimos días», según una tradición milenarista destinada a quedar muy patente en las expectativas del Reich, «puede ser que desde entonces se fuese desarrollando la leyenda de que él nunca hubiese muerto —como sugiere Franco Cardini[16]—, sino que dormía en la cripta o la capilla de Aquisgrán esperando el Final de los Tiempos, de modo que habría despertado para conducir a la última batalla al pueblo cristiano». Insinuado ya en la biografía de Eginardo[17], el tema de la santidad de Carlomagno había sido retomado también por Notkero Bálbulo[18] y, siguiendo esta *sanctio*, también Rabano Mauro habría inscrito el nombre del emperador en su *Martirologio*[19].

La *laudatio temporis acti* transmitida por Nitardo de Saint Riquier en su *Historia* una treintena de años tras la muerte de Carlomagno[20] expresaba una nostalgia comprensible en aquellos años turbulentos en los que se iba disolviendo el sistema establecido en la *Ordinatio imperii* de 817; ya en las vísperas de Verdún (843), se dejaba claro que de aquella institución quedaba poco más que el nombre, junto a una dignidad residual. Ya en el año del reparto entre Ludovico, Carlos el Calvo y Lotario, la invasión de los saqueadores viejos y nuevos (los Normandos desde el Norte, los Sarracenos desde el

leggenda liturgica di san Carlo Magno e l'epopea francese, Bari 1971; indispensables en el encuadre que aquí nos interesa los estudios de R. Folz : *Le Souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique medieval*, «Publications de l'Université de Dijon», VII, Paris 1950; idem, *Études sur le culte liturgique de Charlemagne dans les églises de l'Empire*, «Publications de la Faculté de lettres de l'Université de Strasbourg», CXV, Paris 1951; idem, *L'idée d'empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, Paris 1955 ; idem, *Le couronnement imperial de Charlemagne. 25 décembre 800*, nouvelle édition, Paris 1989; pero también P. A. Becker, *Die Heiligsprechung Karls des Grossen*, «Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologische–historische Klasse», LXXXIV, Heft. 3, 1947; más recientemente véanse las interesantes consideraciones de K. Herbers, *Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des «politischen Jakobus»*, en J. Petersohn (Hg.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen 1994, y del mismo K. Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der «Liber Sancti Jacobi»*, «Historische Forschungen» 7, 1984.

4 G.Tabacco, *Gli intellettuali del medioevo nel gioco delle istituzioni e delle preponderanze sociali*, en *Storia d'Italia, Annali 4, Intellettuali e potere*, Torino 1981, 12–16.

5 Inevitable la referencia al monumental *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Hg. von W. Braunfels, 5 vol., Düsseldorf 1967; una amplia y articulada bibliografía sobre Carlo y sus principales 'temas' historiográficos de la época carolingia ahora en A. Barbero, *Carlo Magno: un padre dell'Europa*, Roma–Bari 2000, 387–436; véase asimismo R. Lambrech, *Charlemagne after the Middle Ages: Forgotten Hero or Propaganda Image?*, «Studi Medievali», serie 3., 34, 1993, 325–340; para el extenso capítulo historiográfico dedicado al 'mito de Carlo Magno' existen numerosos estudios; para el aspecto que aquí nos interesa cfr. *supra* nota 3.

6 *Biblioteca Hagiographica Latina* (de ahora en adelante BHL), Bruselas 1898–1901, I, 1577–1618; para completar las referencias cfr. BHL, *Novum Supplementum*, ed. H. Fros, Bruxelles 1986, 1579–1619.

7 C. Walch, *Historia canonizationis Caroli magni*, Jena 1750; BHL, I, 1683; AASS, *Ianuarii II*, 888–890.

8 F. Cardini, *Il Barbarossa*, Milano 1985, 268.

9 A. Dempf, *Sacrum imperium. Geschichts– und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt 1954 (trad. it.: *Sacrum imperium. La filosofia della storia e dello Stato nel Medioevo e nella rinascenza politica*, Firenze 1988).

10 P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichte des romischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum*, Darmstadt 1975; idem, *Sphaira —Globus— Reichsapfel. Ein Beitrag zum Nachleben der Antike. Wanderung und Wandlung eines Herrschaftszeichens von Caesar bis zu Elisabeth II*. Stuttgart 1958; idem, *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsatze zur Geschichte des Mittelalters*, Stuttgart 1968.

11 M. Bloch, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovrannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*. Torino 1989.

12 E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989; idem, *'Laudes regiae'. A study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley–Los Angeles 1946; idem, *Federico II imperatore*, Milano 1976.

13 R. Folz, *The concept of empire in Western Europe from the V to the XIV century*, London 1969; idem, *Le couronnement imperial de Charlemagne, 25 decem-*

Sin embargo, volvía a aparecer una amenaza de los sarracenos, mientras desde Oriente se perfilaba una nueva amenaza de los húngaros. Era por tanto natural que Carlomagno continuase en la conciencia de Occidente como patrono de una seguridad perdida y que Otón III desease asumirla cuando el Islam después de la batalla de Lechfeld (955) también se preparaba para restaurar junto con otros el prestigio de la tradición carolingia. Sin embargo, los tiempos todavía no habían madurado lo suficiente y habría sido necesaria la aportación de la cultura bizantina en la corte otoniana para aproximarse a los caracteres "imperiales" de la imagen de Carlomagno en los sagrados y teocráticos cercanos a los Pontífices. De hecho, fue Otón III[22] quien sintetizó estos dos aspectos en el cuadro de sugerencias evidentemente adscribibles a la madre Teofano[23] y a la sensibilidad simbólica de su maestro Gerberto de Aurillac. Silvestre II[24], en la óptica total de una *renovatio* que relacionándose con Constantino como modelo de *pietas regia*, habría procedido a la reorganización de la imagen de Carlomagno de la que también dejaría descender el carácter de su santidad.

El 8 de Mayo de 1000, coincidiendo con Pentecostés, él llevaba a cabo la conocida *peregrinatio* a Aquisgrán cuyo coronamiento fue justamente la *inventio* del cuerpo del emperador. La exhumación del cadáver del difunto soberano se producía en un contexto cargado de valencias sacras, de hecho, Otón era superviviente de otro viaje igualmente cargado de sugerencias políticas simbólicas: el que lo había llevado a Gniezno, en Polonia, para rendir homenaje a la tumba de San Adalberto, el joven obispo con el que pocos años antes, en su primera estancia romana, había establecido una profunda amistad, compartiendo con él los entusiasmos espirituales en la tranquilidad del claustral del monasterio de San Bonifacio y San Alejo en el Aventino. En el otoño de 996 Adalberto había acompañado al emperador de regreso a Alemania, permaneciendo con él hasta el final de aquel año, vigilia de su último viaje evangelizador[25]. Otón permaneció durante aquel período en Aquisgrán respirando «à pleins poumons l'air du pays... ou tous, avec une révérence et dévotion, évoquaient Charlemagne» alimentando en él «l'idée à lo que d'une chré-

bria 800, Paris 1996; idem, *L'economia del regalo da Carlomagno a Luigi il Pio*, in *Il mondo carolingio*, Paris 1995; idem, *Entre le roi et le pape. Aspects de la dévotion à Charlemagne dans les églises de l'Empire*, Paris 1995; idem, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VIe-XIIIe siècles)*, Bruxelles 1984.

14 Cfr. la bibliografia citata in F. Cardini, *La regalità sacra nel Medioevo*, in idem, *Il sacro e il potere*, Milano 1988; F. Cardini, M. Saltarelli, Cetona 2000.

15 Folz, *Le souvenir*, cit.

16 F. Cardini, *Carlo Magno. La vita della leggenda*, Milano 1998, 555-567.

17 F. Enhard, *Vita Karoli Magni*, 1995; G. H. Pertz, recensito G. Waitz, 6ª ed., curata G. Dollinger, Eggert, Hannover 1965; idem, *Vita dell'imperatore Carlo Magno*, ed. italiana a cura di C. A. Rinaldi, Catania 1970; idem, *Vita di Carlo Magno*, ed. italiana a cura di G. Giovannini Bianchi, Roma 1980.

18 Notker, Biblioteca *Gesta Karoli Magni imperatoris*, ed. H. F. Haefele, *Monumenta Germaniae Historica*, dalla nuova edizione MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, dalla nuova edizione SRG, 12, pubblicata a Berlino 1959.

19 Cfr. G. Motton, *Carlo Magno nella Biblioteca Sanctorum*, III, Roma 1968, 355-386.

20 Nicolai, dal SS. Rapter, *Historia*, ed. E. Müller, MGH, SRG III, 5.

21 Para una síntesis sobre la figura de Otón III: G. Arnold, *Otto III*, Darmstadt 1997, bibliografía citada, pp. 217-233; véase también G. Cordaro, *Rituale dell'imperatore e linguaggio del potere. Otone III*, Spoleto 1996; idem, *Otone III e il problema della relazione tra impero e papato*, «Quaderni storici», 102, 1999, 617-638; idem, *Il rituale*, Cremona 1996; F. R. Labande, *Mirabilia Mundi. Essai sur la personnalité d'Otton III*, «Cahiers de Civilisation Médiévale», 6, 1963, 329-339, 3-35, 147-176; G. M. Cantarella, *Il sole dell'anno mille*, Milano 2000, e in special modo pp. 181-228; G. B. Ladner, *Il monumento dell'imperatore Ottone III*, Roma 1988; K. Görich, *Otto III. Romanus Saxonicus et Italicus. Kaiserliche Rompolitik und sächsische Historiographie*, Sigmaringen 1995; idem, *Otto III. Heinrich II. Eine Bilanz*, Sigmaringen 1997.

22 R. Grégory, *Theophano, una bizantina sul trono dei Sassoni (955-991)*, Milano 2000; *The empress Theophano. Byzantium and the West at the turn of the first millennium*, a cura di A. Davids, Cambridge 1995; *Italia e Oriente alle soglie del Mille*, a cura di M. Oldoni, P. Arisi, Novara 1987.

23 P. R. Chèze, *Gerbert d'Aurillac, le savant du millénaire*, Paris 1990; *Gerbert, scienza, storia, mito*, Bobbio 1985; C. G. Mor, *Silvestro II e il Gran Millennio*, Milano 1952.

24 Labande, *Mirabilia mundi*, cit., 309-338.

tienté unie dont, nouveau Théodose, il serait la clé de voûte»[25]. La noticia de la muerte de su amigo, sucedida en Prusia en abril, había alcanzado en un momento en el que nuevas preocupaciones en la frontera con el mundo eslavo hacían especialmente actual el problema de la evangelización y reforzaban en el joven soberano, profundamente impresionado por el sacrificio de Adalberto[26], la visión sacerdotal y apostólica que él daba por sentada en el propio deber real, especialmente ahora que los hechos, precipitándose rápidamente en el este —donde una 'insurrección' pagana creaba problemas a su 'ahijado' Esteban— hacían particularmente urgente un compromiso militar y 'ecuménico' en el área oriental del imperio. Ontológica, esta propensión a señalar los aspectos sacrales del *regnum* se habría concentrado en Aquisgrán, a la que Otón había regresado en otoño proveyendo —tanto al cuidado reservado al embellecimiento de la capilla palatina, cuya decoración pictórica confiaba a un pintor italiano[27], como a la evocación a Adalberto, al que dedicaba, antes de una larga serie, una iglesia— para exaltar en la ciudad que custodiaba los restos mortales de la 'veneranda memoria' de Carlomagno, cuyo nombre vuelve a surgir en distintas ocasiones en los diplomas emanados en aquellos días[28]. Un único eje sacral unía Roma y Aquisgrán[29], San Pedro a Carlomagno, en la majestuosa visión de un imperio cristiano que Otón se sentía llamado a realizar en homenaje a la memoria del *famulus* Adalberto y en reverente devoción a la palma de su martirio. Prisionero de este 'amor místico', él habría vuelto a dirigir su mirada a la 'sentina' romana, sufriendo sus miasmas morales —baste mencionar la 'vengan' sobre Filagato— y físicas —la dificultad de adecuación a las insalubridades veraniegas de la llanura romana— y, respeto a éstas, teniendo como único antídoto la *tuitio* de Adalberto. Pocos días antes de la canonización de este último, solemnemente proclamada por Silvestre II en junio de 999, durante el acme ceremonial de las festividades litúrgicas de los santos Pedro y Pablo, Otón se había retirado a una *spelunca* para purgar su alma de sus numerosos pecados de los que se consideraba culpable, con el fin de poder participar en renovada pureza de aquel evento; y Adalberto, en su nueva

25 Ibidem, 310.
26 Otón intervendría personalmente en la redacción de una *Vida* del santo obispo: cfr. J. Karwasinska, *Les trois rédactions de «Vita I» de saint Adalbert*, Roma 1960, 18-19.
27 Labande, *«Mirabilia mundi»* cit., 312; sobre los aspectos simbólicos de la arquitectura la cual es clave de lectura de la concepción sacra del *regnum* cfr. Schramm, *Kaiser, Könige und Päpste* cit.; L. De Lachenal, *Spolia. Uso e reimpiego dell'antico dal III al XIV secolo*, Milano 1995.
28 Folz, *Le souvenir et la legende* cit., 88.
29 M. D'Onofrio, *Roma e Aquisgrana*, Napoli 1996.

ondición de gloria, habría asumido efectivamente el patrocinio de este emperador desde ese momento en adelante, cuando el joven soberano, víctima del clima italiano, —como temía su abuela Adelaida[30]— caía hacia finales del verano gravemente enfermo. Más poderosos que los patrones de la Urbe, inútilmente invocados cuando ya se habían perdido todas las esperanzas en el auxilio de los médicos, «ad sui pii patris beati Adalberti se convertit patrocinium agitandum, cujus plurima miracula cognoverat, votum vovens quod, si eum liberaret, ipsius vellet limina in persona propria visitare. Mira res! Quia mirabilis Deus in sanctis suis. Vix verba finierat, ecce subito penitus sanus factus est. Cunctis stupentibus»[31].

El compromiso penitencial asumido por Otón —justamente el de dirigirse «ad limina Sancti Adalberti»— se conjugaba, como es sabido, con las lecciones estratégicas del 'Drang nach Osten' imperial y con la necesidad de consolidar la amistad con el duque Boleslao I Chrobry, custodio entre otras cosas, de los restos de Adalberto y extremadamente interesado en hacer rotar en torno a éstos el eje de la naciente identidad cristiana de Polonia: germen de la incipiente autonomía nacional respecto a la 'matriz' misionera alemana que se debía concretar, el día de mañana en un cerrado juego diplomático, en la elección de la sede metropolitana de Gniezno. De este modo, en enero del año mil el imperial peregrino, que en estos años adoptaba en los formularios de la cancillería el atributo de «servus Iesu Christi»[32], avanzaba en etapas forzadas al regresar de Polonia, alcanzando finalmente la tumba de su patrón el tercer domingo de cuaresma: «una cum episcopis et sacerdotibus et qui secum aderat clero, cuncto se committante exercitu, precedentibus crucibus et evangeliis plenisque aromatum turibulis, reverenter ac suppliciter devotus festinus occurrit»[33]. Al duque Boleslao, que Otón honró con los títulos altisonantes y evocadores (como el salustiano «amigo y aliado del pueblo romano»), se hizo la promesa de una corona, con una esperanza tan secreta como vana de que esta concesión anunciada volviese aceptable tanto a él como a su pueblo la intención de trasladar a Aquisgrán el cuerpo del mártir. Como es sabido, el emperador tuvo que contentarse con el brazo con el cual regresó devotamente a Aquisgrán. Frus-

30 P. Golinelli, *Adelaide, regina santa d'Europa*, Milano 2001.

31 *Miracula sancti Adalberti martyris*, MGH, *Scriptores*, IV, 615.

32 Para un análisis atento del lenguaje adoptado por Otón en algunos títulos de estos años cfr. Gandino, *Ruolo dei linguaggi e linguaggi di ruolo* cit., en especial la p. 627, pero también Labande, *Mirabilia mundi* cit., *passim*.

33 *De translatione sancti Adalberti*, MGH, *Scriptores*, XV, p. 708.

trada la intención de hacer del culto y del santo depósito de las reliquias de san Adalberto el centro del ecumenismo imperial, Otón elegía otro enigmático camino: el de la *recognitio* sobre el fundamento mismo del imperio, de aquellos restos de Carlomagno que yacían casi olvidados, después de la incursión normanda, en los estratos profundos de la capilla palatina y que se prestaban —mucho más que a prestigiosa, pero siempre parcial reliquia de san Adalberto, destinada a pasar inobservada en el tesoro lipsánico acumulado ya en la época de Carlomagno en el edificio— a asumir el contenido sacral que pretendía la total *renovatio* simbólica del papel imperial para la que tanto se preparaba el joven soberano. El elocuente silencio sobre esta iniciativa —que tuvo que encontrar más detractores de los que Otón deseaba— por parte de los analistas más cercanos a la memoria regia, comenzando por el Analista de Quedlinburg para terminar con la abierta desaprobación de Hildesheim —según el cual habría realizado una acción blasfema mereciendo el castigo divino[34]— testimonian la perplejidad con la que esta operación fue vivida dentro del círculo imperial; el mismo Tietmaro de Merseburg deja entrever estas reservas allá donde recuerda cómo a menudo las acciones 'anticuarias' llevadas a cabo por Otón en el cuadro de su indefensa búsqueda de *consuetudines* romano–imperiales habían sido interpretadas por aquellos que sabían de estas acciones con diferentes actitudes: «Imperator antiquam romanorum consuetudinem iam ex parte magnam deletam suis temporibus cupiens renovare, multa faciebat, quae diversi diverse senciebant». Esta frase, que precedía en la crónica del obispo de Merseburg a la memoria de la *recognitio* sobre las reliquias de Carlomagno, evidentemente está dirigida a mitigar, en el recuerdo de las 'extrañezas' del gusto clásico del joven emperador, también esta última acción. Por lo tanto, con la intención de 'minimizar' el posible impacto negativo de la información, que se proporciona de manera absolutamente neutra, Tietmaro omite recordar, como en cambio había hecho el analista de Hildesheim —el cual por el contrario lo había subrayado con el fin de evidenciar el aspecto blasfemo de la exhumación de un cadáver en un día importante del *circulus anni* como es Pentecostés—, todo el marco ceremonial y litúrgico en

34 «Admirationis causa, magni ... Karoli ossa contra divine religionis ecclesistica effodere precepit..., sed de hoc, ut postea claruit, ultionem eterni vindiciis incurrit»; *Annales Hildesheimenses*, ed. G. Waitz, MGH, SRG, VIII, Hannover 1878, 28; véase a este respecto Gandino, *Ruolo dei linguaggi e linguaggi di ruolo* cit., 627.

l que el evento fue inscrito a propósito por parte de Otón. «Pente-
ostes autem celebritatem digna devocione Aquisgrane feriavit»[35],
abía subrayado el anónimo, para subrayar la impiedad llevada a
bo en aquel día solemne y anticipar —con las fáciles profecías *post*
entum de los historiadores— la «ulcionem aeterni vindicis»: la
uerte precoz que planeaba, inminente, sobre el soberano. Tietmaro
abría recordado solemnemente: «Karoli imperatoris ossa ubi
quiescerent, cum dubitaret, rupto clam pavimento, ubi ea esse puta-
t, fodere iussit, quousque hec in solio regio inventa sunt. Crucem
ream, que in collo eius pependit, cum vestimentorum parte adhuc
putribilium sumens, cetera cum veneratione magna reposuit»[36].
sta brevedad, no carente de elementos inequívocos —como por
emplo los vinculados al término 'solio', que puede ser leído, como
sabido, como 'trono' y no como sarcófago[37]— proyecta sombras
lo en parte sobre la excepcional concentración simbólica dirigida a
acción litúrgico–escatológica puesta en escena por Otón en el Pen-
costés del año mil para representar no sólo la *renovatio imperii* sino
n esa también la *renovatio saeculi*[38].

pesar de su reticencia, Tietmaro nos proporciona algunos indicios
gnificativos: existía una incerteza acerca del lugar en el que se
bían sepultado los restos del emperador difunto; tuvo por lo tanto,
n toda probabilidad, que hacerse necesario realizar sondeos en el
elo antes de 'retirar' el 'solio' y en él los huesos, la cruz y algún
ón del ropaje sobrevivido a la descomposición. Sustraídos los
jetos elegidos, Otón habría vuelto a colocar —en el sarcófago lue-
llamado de Proserpina, donde los descendientes los habrían
contrado— los restos de su predecesor.

gún Germana Gandino, con esta descripción Tietmaro «sugiere
e no se trató de una *inventio* del estilo de las que conducían a
lver a encontrar y reconocer el cuerpo de hombres santos: por-
e de hecho aquí no hay la revelación del *locus*, tampoco una par-
ipación coral en la exhumación, no se difunde el característico
rfume de santidad, no se encuentra incorrupto al difunto»[39].
Como probablemente quería Tietmaro, se tiene la impresión de que

35 *Annales Hildesheimenses* cit., 28
36 *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg*, hrg. V. R. Holtzmann, MGH, SRG, N. S. IX, Munchen 1980, IV, 47, 184 y 186.
37 Cfr. A. Dierkens, *Autour de la tombe de Charlemagne: considérations sur les sépultures des souverains carolingiens et des membres de leur familles*, en *Le souverain à Byzance et en Occident du VIIIe au Xe siècle*, ed. A. Dierkens e J. M. Sansterre, Bruselas 1991 («Byzantion» 61, 1991), 156–181. Sobre la tergiversación de las palabras usadas por Tietmaro trataré más tarde, como ejemplo tomo al Cronista de Novalesa, cfr. Folz, *Le souvenir et la légende* cit., p. 91; en general sobre la tumba de Carlo cfr. H. Beumann, *Grab und Thron Karls der Grossen zu Aachen*, en *Karl der Grosse, Lebenwerk und Nachleben*, Dusseldorf 1967 (cap. IV, Karolingische Kunst, 9–38).
38 Cardini, *Carlo Magno* cit., 158.
39 Gandino, *Ruolo dei linguaggi e linguaggi di ruolo* cit., 627.

40 Ibidem.
41 En esto siguiendo el convincente razonamiento de G. Gandino, Ibidem.

la actitud de Otón es la señal «de un culto personal, de la íntima vinculación —también por contacto físico— a un modelo de realeza imperial» y no la expresión de un convencimiento de la santidad de Carlomagno. «Una vinculación —continúa Gandino— que se había materializado en aquellos mismos días en la *translatio* y *depositio* del brazo de san Adalberto en Aquisgrán[40].

La prudencia de Tietmaro, quizá, más que las efectivas intenciones de Otón —que nadie nunca nos podrá aclarar—es el único dato que podemos deducir de la brevísima exposición del cronista. Prudencia obligada en un clérigo 'de corte', cuya cercanía al soberano comportaba también el conocimiento de una concurrencia teocrática que corría sobre el tenso hilo de las relaciones entre Roma y Aquisgrán en un explícito antagonismo entre el emperador y 'su' papa[41], desaconsejando de todos modos evidenciar en el primero actitudes arbitrarias con respeto a la tradición canónica.

Es sabido cómo de la primera significativa *dilatatio* en reconocimiento pentecostal de Otón sobre el cuerpo de Carlomagno hay testimonio en la *Cronaca di Novalesa* que recogía el cuento de un presunto testigo ocular del evento, el conde Otón de Lomello. Veremos dentro de poco, con la Crónica de Ademaro de Chabannes, cómo la memoria de aquellos hechos se fue dilatando, transformándose en la narración hagiográfica de una auténtica *inventio*. Expresión de una *utilitas* cultural, la 'santidad' de Carlomagno, proclamada a través de los caracteres extraordinarios de la localización de su cuerpo, fue el elemento funcional para la 'legitimación' de estructuras monásticas que —como Novalesa o San Marcial de Limoges, en cuyos muros vivió y obró Ademaro de Chabannes— nos conducían a la piedad fundadora o benefactora del emperador franco, del que descendían sus poderes y su papel a lo largo de los caminos de la devoción. Fueron éstas las que desarrollaron el germen sacral, no explicitado del todo, en la acción memorial de Otón, llevándolo finalmente a madurar en los grandes ciclos legendarios con los cuales, como Compostela, se elaboró la excelencia espiritual de un santuario. Serán luego los peregrinos mismos quienes difundirán y

c latarán, enriqueciéndola con detalles recogidos a lo largo de sus
r corridos, las historias sagradas de este o aquel personaje. Vere-
r os en breve cómo justamente Ademaro es deudor de algunos deta-
l es relativos a la sepultura de Carlomagno[42] del cuento de un pere-
g ino de la Italia septentrional o de Alemania.

N o obstante, volvamos a la narración del anónimo novalicense y a
s *dilatatio*, origen de otras amplificaciones: «Post multa itaque
a norum curricula [con respecto a la muerte de Carlomagno] ter-
t is Otto imperator veniens in regione, ubi Caroli caro iure tumula-
t quiescebat, declinavit utique ad locum sepulture illius, cum duo-
b s episcopis et Ottone comite Laumellensi. Ipso vero imperator
f it quartus. Narrabat autem idem comes hoc modo dicens «Intra-
v nus ergo ad Karolum. Non enim iacebat, ut mos es aliorum
d functorum corpora, sed in quandam cathedram ceu vivus reside-
b t, coronam euream erat coronatus, sceptrum cum mantonibus
i lutibus tenens in manibus, a quibus iam ipse ungulae perforando
p ocesserant. Erat autem supra se tugurium ex calce et marmoribus
v lde compositum, quod, ubi ad eum venimus, protinus in eum
f amen fecimus frangendo. At ubi ad eum ingressi sumus, odorem
p rmaximum sentivimus. Adoravimus ergo eum statim poplitibus
f xis ac ienua statimque Otto imperator albis vestimentis induit,
u gulas incidit, et omnia deficentia circa eum reparavit. Nil vero ex
a ibus suis putrescendo adhuc defecerat, sed de summitate nasui
s parum ninus erat. Quam ex auro ilico fecit restitui abstraensque
a illius hore dentem unum, riedificato tuguriolo, abiit»[43].

N s encontramos frente a una profunda mutación respecto a la sobria
n ración de Tietmaro. Otón, en compañía de tres testigos, dos obis-
p s y el conde de Lomello, habría «entrado por Carlomagno»: el uso
d este verbo sugiere la imagen de un ascenso a un vano cuyas carac-
te ísticas se explicitan en el párrafo siguiente, donde se hace refe-
re ncia a un «quiosco (*tugurium*) bien construido con cal y mármo-
les» que los cuatro se ven obligados a «perforar» para penetrar en su
interior. Aquí el cuerpo es colocado sobre un trono —el '*solio*' de
Tietmaro se desarrolla por tanto en la '*cathedra*'— en actitud regia:

42 Véase *infra* nota 47.
43 *Cronaca di Novalesa*, en edición de G. C. Alessio, Torino 1982, libro III, cap. 32, 182; para Otón conde de Lomello cfr. *ivi*,183 nota 1.

sobre su cabeza una corona de oro, el cetro sostenido por las manos todavía cubiertas por guantes que aparecen sin embargo perforados por el crecimiento de las uñas —acaecido *post mortem*, según una duradera creencia—. Al acto de apertura de la tumba los devotos violadores habrían sido envueltos por un perfume intensísimo —el clásico *suavis odor* de los santos— que los inducía —estamos ante un automatismo cultural inducido por el tópico hagiográfico— a un súbito acto de adoración («lo adoramos, arrodillándonos sin dudarlo»). Tras lo cual Otón, con gesto sacerdotal, habría dispuesto para que se revistiesen los restos mortales con «albis vestimentis» propias de los elegidos, cortando las uñas/reliquias del difunto y 'restaurando' aquellas partes del cuerpo —pocas, precisará el cronista, porque los miembros se mostraban en su mayor parte incorruptos— que habían sufrido daños; entre éstas la punta de la nariz, que él había hecho reconstruir en oro. La última prenda carolina para Otón no fue la cruz pectoral de oro recordada por Tietmaro, sino un diente, poco respetuosamente extraído de la boca del sacro cadáver.

Hacia el tercer decenio del año mil[44], no está claro en qué relación cronológica con la época de composición de la *Cronaca di Novalesa*, también Ademaro de Chabannes, comprometido en la escritura e incluso más en la reescritura de su historia, habría dedicado una larga y densa referencia a la *inventio* del cuerpo de Carlomagno, recogiendo con claridad en este evento la gestación de un culto:

> «Quibus diebus Oto imperator per somnum monitus est ut levaret corpus Caroli magni imperatoris, quod Aquis humatus erat; sed vetustate obliterante, ignorabatur locus certus ubi quiescebat. Et peracto triduano jejunio, inventus est eo loco quem per visum cognoverat imperator sedens in aurea cathedra intra arcuatam speluncam infra basilicam Marie, coronatum corona ex auro et gemmis, tenens sceptrum et ensem ex auro purissimo, et ipsum incorruptum inventus est. Quod levatum populis demonstratum est. Quidam vero canonicorum eiusdem loci Adalbertus, cum enormi et procero corpore esset, coronam Caroli quasi pro mensura capiti sui circumpo-

44 El Bourgain, último editor de su célebre *Cronaca*, se detiene por extenso (*Introduction* a *Ademari Cabannensis Chronicon*, ed. P. Bourgain, Turnhout 1999, LVI–LVIII) sobre las reservas avanzadas particularmente por H. Beumann (*Grab und Thron Karls der Grossen* cit., 9–38) acerca de la credibilidad de las afirmaciones del cronista sobre la sepultura de Carlo, observaciones por las cuales el historiador alemán deducía una interpolación del fragmento datable en el siglo XII que el editor no admite totalmente, confirmando la cronología tradicional atribuida a la narración de Ademaro (1028).

nens, inventus est strictiori vertice, coronam amplitudine sua vincentem circulum capitis. Crus proprium etiam ad crucis mensuram regis dimetiens, inventus est brevior, et ipsum eius crus protinus divina virtute confractum est; qui superveniens annis XL, semper debilis permansit. Corpus vero Caroli condictum in dextro membro basilice ipsius, retro altare sancti Johannis Baptiste, et cripta aurea super illud mirifica est fabricata, multisque signis et miraculis clarescere coepit. Non tamen sollempnitatis de ipso agitur, nisi communi more anniversarium defunctorum. Solium eius aureum imperator Oto direxit regis Botisclavo[45] pro reliquiis sancti Adalberti martiris. Rex autem Botisclavus, accepto dono, misit imperatori brachium de corpore eiusdem sancti, et imperator gaudens illut excepit, et in honore sancti Adalberti martiris basilicam Aquisgrani construxi mirificam ed ancillarum dei congregationem ibi disposuit. Aliud quoque monasterium Rome construxit in honore ipsius martiris»[46].

45 Ademaro es el único autor que se refiere a este envío: Boleslao tuvo de todos modos por lo menos una copia del trono de Carlo; cfr. R. Michalowski, *Aix-la Chapelle et Cracovie au XIe siècle*, «Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano», 95, 1989, 65 y nota 42.

46 *Ademari Cabannensis Chronicon* cit., 153-154; para las reservas sobre este fragmento, quizás fruto de una interpolación en el texto de la siguiente a 1154, época en la cual efectivamente el cuerpo de Carlo fue sepultado detrás del altar de Juan Bautista.

Con respecto a la *Cronaca di Novalesa* Ademaro aporta una serie relevante y significativa de 'hechos' nuevos: en primera instancia, la visión nocturna (sueño) de Otón, que, según un esquema narrativo recurrente en las narraciones de *inventiones*, muestra el lugar exacto de la sepultura, ya olvidado. Por lo tanto la 'preparación ritual': un triduo de oraciones y ayunos que consiente el *hallazgo* «en el mismo lugar, donde en su visión lo había visto el emperador». Por lo demás, el *somnium Othonis* había sido bastante exacto y extremadamente apropiado: de hecho, él había visto a su predecesor situado bajo la cúpula de la cripta de la basílica de Santa María «sobre un trono de oro... con una corona de oro llena de gemas sobre su cabeza, con un cetro y una espada de oro purísimo en la mano, el cuerpo completamente conservado». Este elemento prodigioso, uno de los indicadores de la santidad, habría justificado la extensión pública y solemne de toda la 'reliquia'. Para comprobar la naturaleza sagrada era necesario sin embargo añadir otra prueba: el milagro. A esta demostración posterior habría ayudado —*malgré soi*— un canónigo de Aquisgrán tan corpulento como irreverente —

cuyo nombre, Adalberto, curiosamente enlaza la historia de la *inventio* con aquella, poco posterior en la narración, de la traslación del brazo del santo homónimo— que, advirtiendo la medida gigantesca de los restos de Carlomagno, primeramente se habría probado la corona (notando que le quedaba grande), despúes habría extendido la comparación a las piernas, comparando la propia con las del difunto[47] y mereciendo finalmente la ira divina por tanta desvergüenza («por efecto del poder divino, su pierna se partió»).

Corroborado por esta epifanía, y luego por otros milagros que siguieron a la *traslatio* del cuerpo de la vieja 'cripta' a una nueva[48] («detrás del altar dedicado a san Juan Bautista, donde fue construida sobre él una magnífica cripta de oro»), se iniciaba un culto oficioso, prudentemente no formalizado («no se le reserva un tipo especial de solemnidad sino la que se suele usar para conmemorar el aniversario de los difuntos»). En compensación, siguiendo en todo momento la pista de Ademaro, Otón habría enviado el trono de oro encontrado en la tumba a Boleslao, recibiendo a cambio el brazo de san Adalberto.

Entre nuevos aspectos y viejos retazos de narración —no es el último el recuerdo de las iglesias construidas en Aquisgrán y en Roma en honor al santo— Ademaro iba componiendo un mosaico cuyo dibujo era más complejo con respecto al que habían perfilado sus colegas: junto a la sugerencia de una compleja liturgia ceremonial en aquella que claramente a los ojos de Ademaro es la *inventio* del cuerpo de un santo 'oficiada' por Otón, es significativa la constatación del cronista acerca de la ausencia de homenaje de culto que indirectamente —por decirlo más claramente, quizá, 'transversalmente'— nos conduce a la prudente concesión de Tietmaro y su voluntad de evitar al soberano la acusación de haber usurpado la autoridad eclesiástica en la instrucción de un nuevo culto. Entre estos dos polos, el sabio Tietmaro y el fabulante Ademaro, las 'verdaderas' intenciones de Otón se perciben tal vez sólo tras su muerte, a través de la voluntad de ser sepultado *ad sanctum*, junto al 'solio' de Carlomagno.

47 Para la enorme descripción de Carlomagno y de sus paladines cfr. *Sulle orme di Orlando: leggende e luoghi carolingi in Italia*, en edición de A. I. Galletti y R. Roda, Padova 1987.

48 Sobre este aspecto es sobre el que son apuntadas las principales reservas cronológicas de Beumann (véase *supra* nota 42) sea por las contradicciones presentes en los distintos testimonios de la *Cronaca* de Ademaro acerca del tipo de la sepultura de Carlo (en uno de ellos al final del libro II se dice que Carlo fue inhumado sentado, armado con su espada y con un evangelio en las manos (Bourgain, *Introduction* cit., LVI); mientras que en otro pasaje (III, 31), siguiendo las informaciones proporcionadas por un peregrino de la Italia septentrional, se dice que el emperador estaba sentado pero tenía en la mano el cetro y la espada) sea por las divergencias respecto a los cronistas 'fidedignos', como Tietmaro de Merseburg, el cual, como habíamos visto, sostiene que el cuerpo de Carlomagno fue recolocado en su sepultura al día siguiente del reconocimiento. Según Beumann, justamente el hecho de la traslación en la nueva cripta del brazo derecho del fallecido, lugar en el cual fue efectivamente encontrado el cuerpo de Carlomagno en 1154, autorizó a datar más tarde este fragmento en una época posterior a aquella fecha. Todavía las numerosas contradicciones internas de la *Cronaca* no permiten rechazar una redación interpolada.

más importante y 'verdadera' que la realidad, la leyenda había nacido y Carlomagno permaneció 'sentado' sobre su trono, áureo él mismo —como más tarde habría sido representado—, no sólo adornado por los símbolos del imperio (el cetro y la espada), sino también fecundado de los atributos de una santidad que, sólo llegados a este punto, también condicionó una nueva interpretación de su vida. En el clima que había llevado a la cristiandad a mirar con ansia al Levante, en los años y en los alrededores de Clermont el emperador, que «amabat peregrinos», como ya recordaba Eginhardo, se convirtió en el *typus* de la *pietas* real señalado por Urbano II a los primeros *crucesignati* en la línea de una tradición —que se había formado en el siglo X entre los benedictinos de Monte Soratte[49]— que no solo lo quería peregrino *ad Jerusalem*[50] (ciudad que en efecto él había privilegiado con un protectorado especial, junto con Roma y la misma Aquisgrán)[51], sino también partícipe de una *koiné* antimorisca en la que se habría incluido, a partir del siglo XII, también la transfiguración 'cruzada' de su aventura transpirenaica. Fundador munífico de iglesias y amigo de los santos —como Benito de Aniano o Ogies de Meaux— o protegido por ellos —como en el caso de san Egidio o santa Gúndula— su recuerdo se habría mezclado con la memoria de las reliquias más prestigiosas y de los santuarios europeos más célebres, no excluida la misma Roma. *Rex et Sacerdos* de una empresa santa, él permanecerá en las *Chansons de geste* en el centro de una ininterrumpida teofanía: es ayudado por el arcángel Gabriel; Dios le habla en sueños; igual que Josué, él para el sol o derriba los muros de las ciudades al sonido de sus trompetas; aunque rodeado de clérigos, administra absoluciones y distribuye bendiciones, asumiendo enteramente el carisma y la tarea sacerdotal, como se ve con evidencia incluso en los detalles que le asigna la narración del Pseudo–Turpín. Vinculada con toda probabilidad a los intentos en curso para la canonización, esta narración —de la cual substancialmente se deduce la función del soberano como instrumento de la voluntad divina y su papel de *defensor fidei*— tendrá un peso determinante en las justificaciones adoptadas por Federico I para obtener de 'su' antipapa Pascual III la autorización para esa *ele-*

49 *Il Chronicon di Benedetto monaco di S. Andrea del Soratte e il Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma*, en edición de Giuseppe Zucchetti, Roma 1920, 89–124; J. Bédier, *Les légendes épiques*, IV, Paris 1913, 446.

50 J. Horrent, *Le pélerinage de Charlemagne. Essai d'explication litteraire avec des notes de critique textuelle*, París 1961.

51 Para las relaciones entre Carlomagno y Jerusalén cfr. G. Musca, *Carlo Magno e Harun al Rashid*, Bari 1963.

52 Para el título de canonización de 1166 cfr. BHL, I, 14.
53 Para un esquema global del desarrollo del culto cfr. Mathon, «*Carlo Magno*» cit., 853–861.

vatio a los altares que Otón, de hecho, había 'sugerido'. El 25 de diciembre de 1165, aniversario de la coronación de Carlomagno, invocando los ejemplos de las canonizaciones de Enrique II (1146), de Eduardo el Confesor (1161) y de Canuto de Dinamarca (1165) él conseguía, como es sabido, que la asamblea de los obispos fieles a él, presidida por el papa que había opuesto a Alejandro III, elevase a la gloria de los altares no sólo a Carlomagno, sino a la idea misma de la autoridad imperial[52]. Celebrada por un antipapa y por prelados del cisma bajo órdenes de un emperador excomulgado que de este modo pretendía también oponerse al monopolio romano sobre las canonizaciones, la de Carlomagno nunca fue invalidada, e hizo legítimo el culto que Aquisgrán y otras localidades del mundo germánico habían tributado al emperador de los francos.

Los testimonios de un culto efectivo a Carlomagno se multiplicaron a partir del siglo XII y expresaron por una parte la gratitud de algunas fundaciones carolingias a la memoria del soberano que había asegurado su desarrollo, por otra parte la fidelidad de los obispos vecinos a los Hohenstaufen, que continuaron siendo los principales promotores del culto imperial. En 1215, tras Bouvines a pesar de que Felipe Augusto de Francia hubiese equiparado su propia victoria a aquellas realizadas por Carlomagno sobre los Sajones, Federico II, en el marco de las ceremonias para su coronación, celebrada en Aquisgrán el 25 de julio, dispuso una traslación solemne de las reliquias imperiales que habría originado también una fiesta litúrgica. A partir de entonces, el nombre de San Carlomagno se hizo recurrente, por lo tanto, dos veces durante el año: el 28 de enero, cuando se conmemoraba su muerte con fiesta solemne y octava, y el 29 de diciembre, que en cambio recordaba la traslación —aunque no coincidía con el día—. El papado respondió instituyendo la fiesta anti–imperial de san Tomás Becket, modelo de sacerdocio frente a la persecución del reino, pero esto no impidió que especialmente en Alemania —y de modo especialmente marcado en las regiones de Trier, de Fulda, de Núremberg y de Lorsch— el culto continuase[53], sobreviviendo a la reforma protestante, como prueba de una valencia antirromana.

La divulgación del tema Iacobeo Carolingio

De hoc quod apostolus Karolo apparuit. La visión en el sueño de Carlomagno: ¿una versión típica de la Edad Media?

Robert Plötz

I. El trasfondo histórico de la visión de Carlomagno

El acceso a la visión de Carlomagno en el Pseudo–Turpín se puede plantear desde dos enfoques. Por un lado, se puede comenzar por considerar la forma literaria final con la realidad mítica formulada ideológicamente. Por otro lado, nos encontramos con los conocimientos fruto de la trandición histórica basada en evidencias textuales. Entonces, se plantea la pregunta de qué sucedió realmente. Por esta razón, una aproximación al asunto en cuestión debería partir de aquello que creemos saber a ciencia cierta, es decir, de los datos coetáneos[1].

Todo comenzó con una plegaria de los viernes (djuma), hecho que conocemos por el mundo árabe. La unidad islámica se quebró en 773, cuando el omayyade 'Abd al–Rahmán I' (756–788) como Emir de Córdoba prohibió la aplicación de fórmulas de plegarias de los califas procedentes de Bagdad con el fin de instaurar su propio califato. Entre otros propósitos esto sirvió al gobernador musulmán de Zaragoza, Sulaymán al–A'rabí, para atreverse a organizar un levantamiento contra 'Abd al–Rahmán I a causa de la violación de la autoridad religiosa de los califas del este. Sulaymán al–A'rabí se desplazó junto con una comisión a Paderborn con el fin de invitar a Carlomagno a intervenir en esta disputa religiosa que se comenzaba a fraguar en la península ibérica[2]. Las diferentes constelaciones políticas que condujeron al

1 En referencia a los acontecimientos ver entre otros, K.E. Geith, Karl der Große, en: Herrscher, Helden, Heilige, Mittelalter Mythen, vol. 1, editado por U. Müller y W. Wunderlich (St. Gallen, 2001, segunda edición) pp. 87–100.

2 Annales Regni Francorum, editado por F. Kurze, MGH (Monumenta Germaniae Historica) SS rer. G [1895], p. 51. Con respecto a los procesos ver K. Herbers, Karl der Große und Spanien–Realität und Fiktion, en: Karl der Große und sein Schrein in Aachen, editado por H. Müllejans (Mönchengladbach, 1988) pp. 47–55. Herbers incide decididamente en la recepción de la tradición de Carlomagno de la Edad Media en las fuentes españolas. Dada la autocomprensión y la seguridad en sí misma de una prioridad española en las batallas de una incipiente reconquista, dichas fuentes preferían una interpretación distinta y sobre todo más vinculada con los méritos propios. (Historia Silense, Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica de Rodrigo Jiménez de Rada, etc.). En general y en cuanto a la relación de Carlomagno con la España árabe ver J. Fontaine, Mozarabie hispanique et monde carolingien. Les échanges culturels entre la France et l'Espagne de Ville au Xe siècle, Anuario de estudios medievales 14 (1984) pp. 17–46.

proceso de unión bajo el califa de Bagdad Muhammad al–Mah i alrededor de 777/778 hicieron innecesaria la intervención p r parte de Carlomagno. Este, a su vez, perseguía sus propios obj - tivos políticos y marchó con un gran ejército a través de los Pi - neos. Las tropas de Carlomagno se vieron divididas y alcanzar n Zaragoza por dos caminos distintos, utilizando las vías roman s todavía intactas por aquel entonces: la que se extendía de N - bonne–Tarragona–Zaragoza desde el este del imperio y la q e cruzaba Burdeos–Pamplona–Astorga en el oeste del imper . Zaragoza no podía o debía ser tomada; no obstante, Sulaym n al–A'rabí custodió excepcionalmente a Carlomagno durante u presencia en la península ibérica, poniéndole a su disposición s s rehenes y acompañándole con múltiples regalos de vuelta a a frontera del reino de los francos. Durante esta marcha se tom y destruyó el pueblo vasco–navarro de Pamplona. En los Pirin s la retaguardia cayó en una emboscada, siendo aniquilada ju o con su comandante Hruodland. Así se relata en los «Annales r - ni Francorum» (1057–1270)[3] y en la revisión de los anales im - riales, que anteriormente y por equivocación se atribuyero a Eginhardo († 840), escritor al que en cambio probableme e debamos la «Vita Karoli»[4]. Según las transmisiones, los con - gentes francos pasaron los Pirineos por el «port de Cize» (Iba - ta), cerca de Roncesvalles[5], al menos a partir del año 1100, fe a en la que la canción de Roldán fija dichos acontecimientos. a batalla entre los vascos y la caballería de los francos se prod jo el 15 de agosto del año 778[6].

Dado que se discute continuamente en torno a la red de vías y ca a- das romanas en relación con las vías de tráfico y militares españ as en la Edad Media[7], parece apropiado profundizar en este aspe o, estrechamente relacionado con el «iter stellarum». La leyenda atri u- ye al emperador la liberación del camino de peregrinación a San ia- go. Cuando el apóstol Santiago se le apareció a Carlomagno le da os órdenes al mismo tiempo, «*ad preparandum iter meum... ad liber n- dum iter meum*»[8]. La primera pista, concisa y ambigua a la vez, sobre el recorrido del camino se encuentra la denominada «Historia Silen-

3 Redactado según A. Pottharst (Biblioteca Historica Medii Aevi vol. 1, reimpresión de la segunda edición, Berlín, 1896, Graz, 1957, pp. 87, 554 y siguientes) de Guilelmus de Nangiaco (St–Denis).

4 Einhardi Vita Karoli Magni. Editada por G. Waitz y O. Holder–Egger, en MGH SS rer. Germ. in usum scholarum separatim editi, vol. 25. Editio sexta, (Hannover, 1911) reimpresión 1947 y 1965.

5 En otro texto se menciona Somport como lugar de paso por los Pirineos: *Oxama teneat de furca usque ad Aylanzon, quomodo currit in Camino S. Petri, qui vadit ad S. Jacobum.* Caminus (Via, iter; Italia et Hispanis *Camino,* Gallis *Chemin.* Notitia Epsicopatuum Hisp. a Wamba rege confecta, in: Z.B. Ch. Du Fresne Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis, Editio Nova 10 tomos (Niort 1883–1887, Reprint Graz 1954), aquí t. 2, p. 52: debería tratarse en este caso de la vía que atraviesa los Pirineos, que conduce al hospital de peregrinos de Santa Cristina de Somport, mencionado por primera vez a principios del siglo XII. En una publicicación de 1618 se atribuye la creación de dicho hospital a Wamba (L. Vázquez de Parga / J.Mª. Lacarra / J. Riu Uría, Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela, 3 volúmenes, Madrid, 1949, aquí vol. 2, p. 416, nota 16). Se debe añadir que si bien se conocen inscripciones sobre Wamba, el último gran rey visigodo (672–680), éstas se encontraban en los muros de Toledo, de modo que se hallaba bajo la protección de sus mártires. A este respecto, ver, entre otros, J.Mª. Lacarra, Los pasos del Pirineo y el camino de Santa Cristina a Puente la Reina, Pirineos, 1954, y A. Hidalgo, A Santiago por la ruta del Somport, Zaragoza, 21 (1965) pp. 223–275. U. Müller, Roland, en: Herrscher, Helden, Heilige (como nota 1) pp. 305–325, aquí pp. 306–308 ofrece una visión temática aceptable.

6 Cf. entre otros B. Sholod, Charlemagne in Spain. The Cultural Legacy of Roncesvalles (Ginebra 1966), R.H. Bautier, La campagne de Charlemagne en Espagne (778). Le realité historique, Bulletin de la Societé ses Sciences. Lettres el Arts de Bayonne 135 (1979) p. 1–51, J. Horrent, La Péninsule Ibérique et le chemin de Saint–Jacques dans la chanson d'Anseïs de Cartague, en: La Chanson de geste et le mythe carolingien. Mélanges R. Louis, vol. 2 (Saint–Père–sous–Vezélay 1982) pp. 1133–1150, y J.M. Jimeno Jurío, El mito del camino alto entre Roncesvalles y Saint Jean Pied de Port, Príncipe de Viana, 34, (1973) pp. 85–175. Para Navarra C. Urrutibéhety, Voies d'accès en Navarre et carrefour des chemins de Saint–Jacques, Bulletin du Musée Basque (1965) pp. 97–132. En general con respecto al complejo de camino de peregrinación: Europäische Wege der Santiago–Pilgerfahrt, editado por R. Plötz (=Jakobus–Studien 2, 2ª edición, 1993).

7 Algunas de la investigaciones españolas sobre el paso por los Pirineos lo ubican en el valle de Baztán y el paso de Velate (ver al respecto http://www.intercom.es/mediaint/Santiago/ales/h_roldan.htm, p. 2.).

8 Cita extraída del trabajo fundamental de A. Hämel, Der Pseudo–Turpin von Compostela. De las obras póstumas, editadas por A. de Mandach, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.–hist. Klasse, 1965, cuaderno 1 (Munich 1965) p.42.

s »», redactada en torno a 1110. Con respecto a la figura del rey ara-
g onés Sancho I Ramírez (el Mayor)[9] relata lo siguiente: *ab ipsis nam-*
q ue Pirineis iugis adusque castrum Nazara quidquid terre infra con-
i nietur a potestate paganorum eripiens, iter Sancti Iacobi quod bar-
l barismo timore per devia Alave peregrini declinabant absque retrac-
t onis obstáculo currere fecit[10]. Este pasaje se repite en otras colec-
c ones y crónicas posteriores como las Genealogías Najerenses, la
C rónica Najerense y la Crónica Tudense[11]. Vázquez de Parga, Laca-
r a y Ríu excluyen en su aportación sobre el génesis del camino de
S antiago —que profundiza sobre todo en la importancia de la red de
v as y calzadas romanas— la utilización del camino de Jaca–Zarago-
z dada la situación favorable para Carlomagno en cuanto a pactos y
a anzas se refería. No obstante, dejan lugar a la posibilidad de que se
s guiese el camino desde los pirineos aragoneses hasta Navarra a lo
l rgo del río Aragón[12].

Q ueda por dilucidar qué camino habrá tomado Godescalcus, uno
d los primeros peregrinos conocido de mediados del siglo X[13].
¿ llegó a Somport a través de los Pirineos, siguió desde allí la vía
r mana a Jaca y Zaragoza y continuó desde aquel lugar a lo largo
d l Ebro a través de Calahorra y Tricio hasta Briviesca para enla-
z r finalmente con una vía que unía Burdeos y Astorga? En caso
d haber seguido este recorrido, inevitablemente tuvo que atrave-
s territorio musulmán. Esta posibilidad debe ser tenida en cuen-
t dadas las distintas circunstancias políticas y las cambiantes
o entaciones políticas de los regidores musulmanes de Zaragoza.
P r otro lado, existe la posibilidad que por aquel entonces ya se
u lizase el camino a través del río Aragón, una vía natural, que lle-
g ba desde los Pirineos aragoneses hasta las planicies navarras[14].

D spués del escaso éxito de la marcha sobre España, el joven rey Car-
l s abandonó su política ofensiva para la península. Su hijo Luis,
c mo rey súbdito aquitánico, y el conde Guillermo de Toulouse (en la
li eratura épica Guillaume d'Orange) se encargaron de proteger las
fr nteras. Posteriormente, los países fronterizos de la región del este
de los Pirineos, bajo poder carolingio, se llegaron a denominar como

9 Ver al respecto L. Vones, Geschichte der Iberischen Halbinsel im Mittelalter 711–1480. Reiche, Kronen, Regionen (Sigmaringen 1993) p. 68, pp. 70–73.

10 Historia Silense, editor Santos Coco (Madrid 1921) p. 63 y siguientes. En la traducción: «desde los Pirineos hasta el castillo de Nájera les quitó todas la tierras a los infieles y liberó sin dilación el camino a Santiago, del que se desviaban los peregrinos, alargando su trayecto pasando por Álava».

11 Vázquez de Parga/Lacarra/Uriu Ríu, Peregrinaciones tomo II (como en nota 5) p. 11 y siguientes, en especial p. 12. Ibidem, p.12. Cf. también J.I. Ruiz de la Peña Solar, De los puertos pirinaicos a Galicia: el «camino francés» y sus derivaciones trasmontanas, en: XXVII Semana de Estudios Medievales Estella, 17 a 21 de julio de 2000 (Pamplona 2001) pp. 393–457. En relación con el desarrollo durante la Edad Media, ver, entre otros, Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt (como nota 6); además, G. Cherubini, Santiago di Compostela. Il pellegrinaggio medievale (Siena 1998).

12 Vázquez de Parga/Lacarra/Uriu Ríu, Peregrinaciones (como en nota 5) vol. 2, p. 11 y siguientes, en especial p.12.

13 Godescalcus fue obispo de Le Puy y organizó intencionadamente una parada en el monasterio de San Martín de Albeada en La Rioja durante su viaje con el fin de hacer elaborara una copia del tratado «De Virginitate Beatae Mariae» del obispo visigodo Ildefonso. El monje Gómez, encargado de dicha labor, hace una breve mención del viaje y de sus coordenadas: *gratia orandi egressus a partibus Aquitanie devotione promtissima...ad finem Gallicie pergebat concitus Die misericordiam sanctique Iacobi apostoli suffragium humiliter imploraturas* (M.C. Díaz y Díaz, Noticia de la peregrinación des Godescalco, Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura en la Peregrinación a Compostela, editado por S. Moralejo y F. López Alsina, Ausstellungskatalog (Santiago de Compostela 1993) p. 265, nº 14). Cf. Idem, Libros y librerías en La Rioja altomedieval (Logroño 1979) pp. 55–62.

14 Ver el mapa (figura 1) en K. Herbers, Via peregrinalis, en: Jakobus-Studien 2 (como en nota 6) p. 7.

la marca de España[15]. Un segundo nexo de unión surgió a través de l s contactos de Carlomagno con Alfonso II de Asturias. En el marco e debate sobre cuestiones relativas al adopcionismo, los aspectos sob e la correcta creencia cristiana siempre ocuparon un lugar de relieve[1

¡Y Aquisgrán se convirtió en la nueva Roma! Probablemente fue e Eginhardo quien pronto (alrededor de 830) idealizase de un modo c i temático las actividades de Carlomagno en España y mostrase por p - mera vez en base al principio del arte épico de Virgil a Carlomag o como Augusto, estilizándole a modo de Aeneas («Vita Karoli Magni).

En la «Gesta Karoli Magni»[17] el monje Notker «der Stammler» e St–Gallen aún en el mismo siglo IX elevó a Carlomagno de n modo mítico[18].

A finales del siglo X, cuando Carlomagno ya era considerado l emperador mítico de toda la cristiandad, el emperador Otto III p - mitió la apertura de su sepulcro en la catedral de Aquisgrán[19].

¿Qué relación guarda todo esto con la cuestión si la visión de C - lomagno en el Pseudo–Turpín es una visión típica de la E d Media? Partiendo de un breve texto, la organización del Congr o me propuso la tarea de trabajar sobre un entorno que no mues a estructuras unitarias de alguna manera. Huelga mencionar que d - tro de este contexto resulta imposible elaborar un índice de moti s pluridisciplinar respecto a normas, mentalidades y tradicio s medievales de todo tipo para un asunto de este calado y tan pla a - do de precedentes y transmisiones. Asimismo, la cuestión relati a la trandición de manuscritos y de sus escritores sólo se puede ab r - dar desde un enfoque temático inmanente, sin olvidar que s seguimos encontrando ante un vacío conceptual en lo que a inve i - gaciones sobre el tema en cuestión se refiere.

En primer lugar, nos debemos parar ante la época en torno al o 900 e informarnos acerca del texto de la visión y de sus contenid s, antes de realizar un análisis de género y motivos del mismo, c ue comienza después del año 900 y se extiende hasta el último ter io del siglo XII.

15 Cf. el resumen en Herbers, Karl der Große und Spanien (como nota 2) p. 48 y siguientes. En cuanto al término de «Spanische Mark» o marca de España ver O. Engels, Schutzgedanke und Landherrschaft im östlichen Pyrenäenraum (9–13 Jh.), (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 2ª serie, vol. 14), Münster, 1970, pp. 7–26.

16 Ver en cuanto al reinado de Alfonso II el breve resumen de J.L. Ruiz de la Peña Solar, La monarquía asturiana (718–910) (Cangas de Onís 2000) pp. 67–70, en el que también se trata la relación de Alfonso II con el emperador carolingio. En cuanto a la relación entre Carlomagno y Alkuino con el reino de Asturias ver M. Deformeaux, Charlemgne et la monachie asturienne, en: Carlomagno y el reino asturiano, en: Estudios sobre la monarquía asturiana (Oviedo 1949) segunda edición, 1971, pp. 89–114.)

17 Notker von St–Gallen, Gesta Karoli Magni imperatoris, editado por H.F. Haefele, MGG SS rer. G.n.s., (1959).

18 Respecto al término mítico/Mythus me oriento en base a criterios de ordenación de la investigación europea sobre narrativa de orientación etnológica, adecuados en tiempo y espacio. En estas investigaciones los mitos se interpretan como la representación de los actos y sufrimientos de los dioses y los héroes, a semejanza, pues, del catálogo «De ortu et obitu Patrum» de los registros de los apóstoles de la iglesia en su época más temprana. Para el debate temático–terminológico se consultaron las siguientes obras: A. Jolles, Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz (=Konzepte der Sprach– und Literaturwissenschaft 15) Tübingen, segunda edición, 1999, pp. 91–123; Handbuch philosophischer Grundbegriffe 4 (Studienausgabe), editado por H. Krings, H.M. Baumgartner y Chr. Wild (Múnich 1973) pp. 948–956. U. Müller/W. Wunderlich, Mittelalter–Mythen. Zu Begriff, Gegenstand und Forschungsprojekt, en: Herrscher Helden Heilige, Mittelalter Myhten, Idem, vol.1 (St–Gallen 2001, segunda edición) pp. IX–XIV; K. Beth, Mythologie und Mythos, HDA vol. 4 (Berlin–Leipzig 1934/35) columna 720–752; J. Grimm, Deutsche Mythologie, 3 volúmenes, (=Uhlstein Materialien 1), Gütersloh 1981, reimpresión sin modificaciones de la edición de 1835. Si bien Max Lüthi sigue considerando correcta la interpretación de Grimm de los mitos como una representación de los actos de santos y dioses, que se basa en el prototipo del Mythus cosmográfico —que contiene una verdad que debe ser comprendida— (M. Lüthi, Märchen, = Realienbücher für Germanisten, Abt. D, Stuttgart, tercera edición, 1964), la reciente investigación estadounidense ni tan siquiera menciona la «Deutsche Mythologie» de Jacob Grima, aunque exista la posibilidad de *bajarse* de Internet una traducción aceptable al inglés. En cualquier caso, variaciones y cambios de términos del léxico europeo en el ámbito cultural están al orden del día, como demuestran los ejemplos de Legende (leyenda) *–legend*, Philosophie (filosofía) *–filosofy* y Model (modelo)– *model*. Los distintos enfoques terminológicos respecto a la exégesis del término Mythus desde un punto de vista etnológico son tratados sinópticamente en el Wörter-

I. «VISIO KAROLI MAGNI» EN EL PSEUDO–TURPÍN

¿Qué mensaje pretende expresar o transmitir la «Visio Karoli Magni» en el Pseudo–Turpín? Después de numerosas conquistas, batallas y esfuerzos, Carlomagno reposó y tuvo una visión en sueños:

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

Y mientras con gran interés pensaba esto, un caballero de apariencia espléndida y mucho más hermosa de lo que decirse puede, se le apareció en un sueño durante la noche, diciéndole:

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

El camino de estrellas que viste en el cielo significa que desde estas tierras hasta Galicia has de ir con un gran ejército a combatir a las pérfidas gentes paganas, y a liberar mi camino y mi tierra, y a visitar mi basílica y sarcófago. Y después de ti irán allí peregrinando todos los pueblos, de mar a mar, pidiendo el perdón de sus pecados y pregonando las alabanzas del Señor, sus virtudes y las maravillas

buch der Deutschen Volkskunde (editado por R. y K. Beitl, Stuttgart, tercera edición, 1974, p. 583 y siguientes). Este análisis todavía hoy en día resulta digno de lectura. Incide especialmente en el uso polisémántico y ambiguo de la lengua en los últimos años. A esto ni tan siquiera le puede añadir nada el intento de definición más reciente del «International Congress on Medieval Studies» organizado en Kalamazoo en 1985 por el Medieval Institute de la Western Michigan University. Ver especialmente respecto al Jacobus–Mythus, E. Gonzáles López, The Myth of Saint James and his Functional Reality, en: Américo Castro and the meaning of Spanish civilization (Berkeley–London 1976) pp. 91–111. En su artículo «Der Jacobus–Mythos, Die Entwicklung eines Mythos vom Mittelalter bis zur Gegenwart» (en Mythos, pp. 525–545) R. Averkorn profundiza en los debates polémicos entre el historiador Claudio Sánchez Albornoz y el filólogo conservador especializado en literatura y crítico Américo Castro (1885–1972) cuya máxima expresión se produjo a principios de los años sesenta del siglo XX. Ella le otorga al seguidor oportunista de la esotérica, periodista Event y New Age y director de largometrajes para televisión Sánchez Dragó un papel importante en la recepción de una comprensión moderna del mito, que en una especie de mezcla mágica, ideológicamente orientada, en base a nombre ilustres como Platón, Nietzsche y Jung (p. 528), según mi criterio no le corresponde (en 1982 coincidí con él en un debate «life» de cuatro horas en televisión en el programa «La Clave» de la segunda cadena de TVE). Con respecto a las dimensiones históricas de la creación de mitos alrededor de la figura de Santiago ver las obras de K. Herbers, Kart der Große und Spanien (como en nota 2) pp. 47–55. Para más referencias bibliográficas sobre mitos cf. Averkamp, p. 525, nota 4.

19 Con respecto al sepulcro de Carlomagno ver K. Görich, Otto III öffnet das Karlsgrab in Aachen. Überlegungen zur Heiligenverehrung, Heiligsprechung und Traditionsbildung, en: Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen, (= Vorträge und Forschungen, 46), Sigmaringen, 1998, pp. 381–430, recientemente Ibidem, Kaiser Otto III und Aachen, en: Europas Mitte um 1000, Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie, vol. 2 (Stuttgart 2000) pp. 786–791, y, en general, G. Althoff, Otto III, Gestalten des Mittelalters und der Renaissance, editado por P. Herde (Darmstadt 1996) en especial, pp. 148–150.

«Le chemin saint iaques», 1491, La guarda de pastores, plancha de madera.

20 Statimque intuitus est in celo quendam caminum stellarum incipientem a mari Frisie et tendentem inter Theutonicam et Ytaliam, inter Galliam et Aquitaniam, rectissime transeuntem per Gasconiam, Basciamque, Navarram et Yspaniam usque ad Galleciam, qua beati Iacobi corpus tunc temporis latebat incognitum.
Quem cum Karolus per singulas noctes sepe perspiceret, cepit sepissime premeditari quid significaret. Cui hec summo Studio cogitanti heros quidam obtimam ac pulcherrimam ultra quam dici fas est habens speciem nocte in extasi apparuit dicens: Quid agis, fili mi? At ille inquit: Quis es, domine? Ego sum, inquit, Iacobus apostolus, Christi alumpnus, filius Zebedei, frater Iohannis evangeliste, quem Dominus supra mare Galilee ad predicandos populos sua ineffabili gratia eligere dignatus est, quem Herodes rex gladio peremit, cuius corpus in Gallecia, que a Sarracenis adhuc turpe opprimitur, incognitum requiescit. Unde ultra modum miror, cur terram meam a Sarracenis minime liberasti, qui tot urbes tantasque terras adquisisti. Quapropter tibi notifico, quia sicut Dominus potenciorem omnium regum terrenorum te fecit, sic ad preparandum iter meum et deliberandum tellurem meam a manibus Moabitarum te inter omnes, ut tibi coronam eterne retribucionis exinde preparet, elegit. Caminus stellarum quem in celo vidisti, hoc significat, quod tu cum magno exercitu ad expugnandam gentem paganorum perfidam, et liberandum iter meum et tellurem, et ad visitandam basilicam et sarcofagum meum, ab his horis usque ad Galleciam iturus es, et post te omnes populi a mari usque ad mare peregrinantes, veniam delictorum suorum a Domino impetrantes, illuc ituri sunt, narrantes laudes Domini et virtutes eius, et mirabilia eius que fecit. A tempore vero vite tue usque ad finem presentis seculi ibunt. Nunc autem perge quam cicius poteris, quia

que obró. Y en verdad que irán desde tus tiempos hasta el fin de la presente edad.

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

De esta manera se apareció a Carlomagno por tres veces el santo Apóstol [Santiago]. Así, pues, oído esto, confiando en la promesa apostólica y, tras habérsele reunido muchos ejércitos, entró en España para combatir a las gentes infieles.»[20]

EL GÉNERO VISIÓN

El próximo paso consiste en delimitar y explicar determinados términos. ¿Dónde se debe ubicar la visión de Carlomagno en términos conceptuales, es decir, de qué tipo de visión se trata? Según el esquema de Dinzelbach se trataría de una «apparitio», así como de una «revelatio» y de una «visio»[21]. Este fenómeno consiste en la percepción de personas u objetos generalmente invisibles o inexistentes en un entorno normal, simultáneamente con la percepción habitual de ese entorno. Esta irrupción de lo sobrenatural en el mundo cotidiano del *vidente* está vinculada con una revela-

ción —al igual que las visiones— y, por lo general, es transmitida por la voz del ser aparecido.

Las apariciones normalmente se experimentan en pleno estado de conciencia, es decir, sin que las funciones psico–físicas se vean suspendidas de algún modo. Este fenómeno es menos habitual en estados de trance. También pueden ocurrir, mientras se duerme y la persona en sueños ve como alguien se acerca a su lecho[22].

La cultura griega no cristiana y previa a los cristianos ya tenía constancia de experiencias de revelaciones. Sin embargo, prácticamente no existen pruebas textuales transmitidas, que en su caso, habrían sido incluidas en otro tipo de textos. El ejemplo más conocido es la visión del más allá del panfilio Er, con la que Platón finalizó el último libro de «Politeia»[23]. Destaca que los romanos no se han interesado en absoluto por este tipo de relatos. Si bien en tiempos de emperadores se encuentran numerosas menciones de sueños premonitorios entre las obras de los historiadores, al igual que varias inscripciones de los mismos en altares colocados «ex visu», nunca llegaron a alcanzar relevancia a nivel literario. El «Somnium Scipionis»[24] de Cícero no es sino una adaptación libre del mito de Er de Platón, de los viajes a ultratumba de Aeneas en el Epos de Virgilio o en la «Culex» en el «Appendix Vergiliana» creaciones de naturaleza esencialmente poética[25]. Aunque en la Grecia Antigua existían visiones extáticas que se correspondían en términos de contenido con aquellas de la Edad Media, e incluso fueron registrados de modos similares, se puede afirmar que existen paralelismos con las visiones míticas de la Edad Media, así como transmisiones de experiencias de revelaciones por parte de mujeres no existían en la antigüedad.

De mayor importancia resultaron, sobre todo para épocas posteriores, los escritos de revelaciones, que nacieron en el ámbito de la cultura judía entre los años 200 a.C. y 200 d.C.. No obstante, faltan por completo las incursiones en el mundo de ultratumba. Este hecho comienza a cambiar después del surgimiento de la literatura apocalíptica. Comienzan a aparecer numerosos motivos de los tex-

ego ero auxiliator tuus in / omnibus, et propter labores tuos impetrabo tibi coronam a Domino in celestibus, et usque ad novissimum diem erit nomen tuum in laude!
Taliter beatus apostolus tribus vicibus Karolo apparuit. His itaque auditis, Karolus apostolica promissione fretus coadunatis sibi exercitibus multis, ad expugnandas gentes perfidas Yspaniam ingressus est (Capitulum I del Liber IV: Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus, editado y transcrito por K. Herbers y M. Santos Noia (Santiago de Compostela 1998) p. 201, con un Index bibliograficus detallado en las páginas 285 a 301. Traducción del autor. Cf. The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James, editado por J. Williams y A. Stones, Jakobus–Studien 3 (1992), M.C. Díaz y Díaz, El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido (=Monografías de Compostellanum) Santiago de Compostela 1988. Con la colaboración de Mª A. García Piñeiro y P. del Oro Trigo.

21 Respecto a esta temática ver E. Benz, Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt (Stuttgart 1969), P. Dinzelbacher, Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie (Darmstadt 1989), en especial pp. 1–14, Idem, «Revelationes», Typologie des sources du Moyen Âge Occidental Fasc. 57 (Turnhout 1991) en especial pp. 16–21.

22 Cf. idem, Körperliche und seelische Vorbedingungen religiöser Träume und Visionen, en: I sogni nel medioevo. Seminario internazionale, Roma, 2–4 ott. 1983 (= Lessico intelettuale Europeo 35) Roma, 1985, pp. 57–86.)

23 Er, hijo de Armenios, de Panfilia revela en su visión en el mythos final de la Politeia los secretos de la ultratumba (10, 614b y siguientes), cuando al duodécimo día de su muerte en batalla vuelve a la vida. Cf. C. Pascal, Le Credenze d'Oltretomba 2 (1912), p. 34 y siguientes.

24 Cicerone Somnivm Scipionis. Indrodzione e commento di A. Ronconi (Firenze 1961).

25 Dinzelbacher, «Relevaciones» (como en nota 21) p. 23.

tos redactados en griego y en hebreo en escenas de visiones del más allá[26] procedentes de la Edad Media, como por ejemplo ángeles guía, el trono de Dios, el monte del paraíso, los siete cielos con sus milagros y castigos, etc., etc.

El siglo XII supone el punto más álgido al tiempo que un cambio de época para la literatura de las revelaciones. Dentro del devenir visionario de la «revelaciones» el apóstol Jacobus Maior desempeñó un papel importante en este siglo, que además coincidió con la época de florecimiento europea del culto al mismo y de la Jacobus–peregrinatio.

Al margen del contexto del «Codex Calixtinus» Santiago se manifiesta[27] en la «Historia Silense» (1115), en la «visio Henrici de Alrin» (alrededor de 1130) y en la «visio Thurkili» (1206)[28]. En la «Historia Silense», que se refiere a la toma de Coimbra por parte de Fernando I de León[29] el 9 de julio de 1064, Santiago aparece en el cielo a lomo de un caballo[30]. En el Pseudo–Turpín se produce una orden a modo de instrucción y en los dos últimos textos Santiago guiaba a través del más allá, transmitía mensajes y otorgaba misiones. En la visión de Carlomagno el apóstol incluso ocupa el lugar del ángel Gabriel, que todavía o de nuevo se encontraba en la «Chanson de Roland»[31]. Junto con Miguel, Gabriel es el arcángel más relevante y aparece en los relatos del Nuevo Testamento de las anunciaciones de Zacarías (Lucas 1, 11–20) y a María como mensajero de Dios[32]. En relación con Gabriel también se menciona por primera vez el motivo del camino de estrellas en la literatura del ámbito germanoparlante en la época carolingia, aunque no se corresponde con la noticia del Pseudo–Turpín sobre el «iter stellarum» y sobre el encargo para Carlomagno de dirigirse a España. En el marco de las representaciones de las revelaciones Otfried von Weißenburg[33] en su libro de evangelios[34] ofreció la imagen del mensajero celestial que vuela a través del cosmos: *Floug er sunnen pad, sterreno straza, wega wolkono...*[35].

Después de revelar el misterio de la salvación el arcángel regresa al trono de Dios[36]. Detrás de esta escena se encuentran relatos de

26 Para los textos de visiones de Dante ver A. Rüegg, Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der «Divina Comedia», vol.1 (Einsiedeln–Colonia) 1945.

27 Ver para todas las visiones en continuación mencionadas R. Plötz, Visión y realidad, Compostellanum 40 (1995) pp. 339–365, en especial con respecto a Heinrich von Ahorn: Idem/H. Röckelein, Die Vision des Heinrich von Ahorn und das Kloster St. Georgenberg, Jakobus–Studien 10 (1999) pp. 29–68, anteriormente E. Dünninger, Politische und geschichtliche Elemente in mittelalterlichen Jenseitsvisionen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Phil. Diss. (Múnich 1962) en especial el resumen en las páginas 74–77.

28 Cf. Die Vision des Bauern Thurkill, Vision Thurkilli con traducción al alemán, editado por P.G. Schmidt (=Acta Humaniora), Weinheim, 1987.

29 Fernando probablemente participó con su familia al completo en el sitio a causa de la larga duración del mismo: *una cum uxore sua filiisque et filiabus circumdabit eam* (Portugaliae monumenta historica, Script I, Olisipone 1858–61, p. 383 y siguientes).

30 Ver respecto a la nota en la Silense: M.C. Díaz y Díaz, Visiones del más allá durante la Edad Alta Media (Santiago de Compostela 1985) pp. 122–144, y Plötz, Visión y realidad (como nota 27) p. 345 y siguientes.

31 La Canción de Roldán en francés antiguo, según el manuscrito de Oxford, editado por A. Hilka, Sammlung romanischer Übungstexte, vol. 3 / 4 (Tübingen, séptima edición, 1974) versos 2262, 2395, 2562, 2847, 3610 y 3993. Gabriel aquí siempre desempeña dos funciones: le aparece a Carlomagno y conduce las almas de los presos al cielo.

32 Otros ángeles poderosos como guías son Miguel, Uriel y Rafael. El apócrifo libro Henoch etiopí desempeñó un papel central para las tradiciones de estos ángeles, editado por S. Uhlig, en: Jüdische Schriften aus hellenistisch–römischer Zeit V / 6 (1984), capítulo 20, pp. 1–8. Cf. Plötz/Röckelein, Die Vision des Heinrich von Ahorn (como en nota 27) p. 39 y siguientes. En general, con respecto a los ángeles como portadores de revelaciones en los primeros relatos de visiones, Enzyklopädie des Märchens, vol. 3 (Berlín–Nueva York 1999), columnas 1414–1430, con la inclusión de tradiciones islámicas (columna 1417).

33 Otfried von Weißenburg (aproximadamente de 800 hasta después de 870) es considerado el primer poeta de habla alemana conocido. Siendo «Magister scholae» en el monasterio de Weißenburg redactó entre 863 y 871 una epopeya bíblica en dialecto renano–franco del sur. Datos bibliográficos en W. Haubrichs, Von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter. Teil 1: Die Anfänge: Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (aproximadamente entre 700 y 1050/60) (= Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, editado por J. Heinzle) 2ª edición revisada, Tübingen, 1995, p. 383, y Otfried von Weissenburg. Evangelienbuch. Auswahl Althochdeutsch / Neuhochdeutsch, editado, traducido y comentado por G. Vollmann–Profe, Stuttgart, 1987, bajo referencias literarias. El correspondiente pasaje textual en pp. 56 / 57 en comparación textual.

heraldos y mensajeros de Dios, que al parecer fueron incorporados aparentemente temprano al mundo imaginario de los cristianos[37]. Haubrichs identifica un sermón de navidad como el punto de partida de la escena de la revelación, atribuido inicialmente a Augustinus[38]. Según L. Scheffczyk el teólogo francés Ambrosius Autpertus (* en Galia – 784) fue identificado como verdadero creador del sermón pseudo augustino[39]. El es considerado además como uno de los autores teológicos más importantes[40]. Al margen de sus obras en el ámbito exegético y ascético, también ha redactado homilías marianas[41] entre las que se encuentra la obra mencionada más arriba.

Resultan de gran interés las dos primeras visiones en la Historia Silense y en el Codex Calixtinus dado que están directamente relacionadas con la guerra contra los musulmanes, es decir, los infieles. Posteriormente volveré sobre este aspecto. Asimismo, no consideraré la «Chanson de Rolande» en este contexto ya que, según mi criterio, se puede observar un desarrollo independiente en ambas transmisiones. Una de las principales claves para la interpretación de esta cuestión se puede encontrar en la «Nota Emilianse» (alrededor de 1065–1068[42]; se trata de un texto que contiene una versión abreviada en latín de los elementos de la Chanson[43].

La tradición literal de los textos en torno a Carlomagno

¿Cómo se formó entonces la imagen literaria de Carlomagno en la Edad Media desde la literatura que surgió desde el entorno inmediato del emperador hasta las epopeyas de Carlomagno y la saga de Carlomagno? Dicha imagen se ha desarrollado ampliamente tanto en la literatura como en la tradición popular con numerosos trazos y transformaciones, en lo que también ha incidido significativamente la época medieval. Especialmente en las visiones se muestra con mayor claridad que en otros testimonios las críticas de los coetáneos a la personalidad de Carlomagno, tal y como se demuestra en la «Visio cuiusdam pauperculae mulieris» (si bien el contenido principal gira alrededor de la postura de Luis el piadoso frente a su

34 O. Erdmann / L. Wolf, Otfrieds Evangelienbuch (= Germanistische Handbibliothek vol. 5) Halle, 1882.

35 Ibidem, I, 5,5.

36 Ibidem, cf. W. Haubrichs, Otfrieds Verkündigungsszene, Zeitschrift für deutsches Altertum 97 (1968) pp. 176–189, aquí p. 180, cita también en Grimm, «Strasze», en: Deutsches Wörterbuch, vol. 19, Leipzig 1941, Reprint Múnich, 1984, columna 902. Dr. Moritz Heyne, responsable del volumen 6 del Deutsches Wörterbuch (Lepizig 1885) introdujo o hizo introducir la cita de Widukind de Corvey en un momento bastante posterior a la publicación de la «Deutsche Mythologie» de Jacob Grimm. Probablemente fue por esta razón que no se incluyese. Con respecto a Grimm ver L. Denecke, Jacob Grimm und sein Bruder Wilhelm (= Realienbücher für Germanisten, Abt. D, Stuttgart 1971).

37 Cf. Evangelienbuch, editado por Vollman–Profe (como en nota 33), comentario a página 56/57. También ver R. Hartmann, Allegorisches Wörterbuch zu Otfrieds von Weissenburg Evangeliendichtung (= Münstersche Mittelalter–Schriften, vol. 26), Múnich, 1975, en especial p. 413, p. 419. En otros contextos textuales posteriores de la literatura épica alemana se menciona al «heraldo de Dios», como por ejemplo en Stricker: *dâ scheint ein lieht als ein tac; dar inne quam ein bote von dem oberesten gote, ein engel alsô lobesam* (Karl der Große von dem Strikker, editado por K. Bartsch (= Texte des Mittelalters: Deutsche Neudrucke) Berlín, 1965, p. 9 (versos. 318–321). El texto se elaboró en torno a 1240.

38 Haubrichs, Otfrieds Verkündigungsszene (como nota 36) pp. 176–189. Texto del sermón pseudo–agustino 208 «In festo Assumptionis B. Mariae», en: PL 39, columna 2129–2134, un fragmento del mismo sermón también se encuentra en: PL 89, columna 1275–1278.

39 Cf. L. Scheffcyk, Pseudo–Augustinus, en: Marienlexikon, editado por R. Bäumer y L. Scheffcyk, 6 volúmenes (St. Ottilien 1988–1994), aquí vol. 5, 1993, p. 366 y siguientes, e idem, Ambrosius Aupertus, ididem, vol.1, 1988, p. 124 y siguientes.

40 *Le plus illustre écrivain qu'ait produit la France en ce siècle d'ignorance*, en : Histoire litteraire de la France, vol. 4 (1738), p. 141. Ver también J. Winandy, L'œvre littéraire d'Ambroise Autpert, moine et théologien (París 1953).

41 Scheffcyk, Ambrosius Autpertus (como en nota 38), p. 124. Haubrich considera más bien como fuente directa de la escena de revelación de Otfried (como en nota 36, p. 180) el sermón pseudo–augustino «Thalamos marie et secreta coniuga ...» de un africano desconocido (editado por H. Barré, Sermons marials inédits 'in natali Domini', Marianum 25, 1963, pp. 64–70) al tiempo que destaca la afinidad funcional de ambos textos (Haubrichs, p. 186).

42 La Nota Emilianse fue descubierta por Dámaso Alonso en 1954 en Bl. 254v al final de un tratado religioso de la biblioteca de monasterio San Millán de la Cogolla, declarado recientemente patrimonio cultural mundial. A mediados del siglo XI se produjo en Aragón y Navarra un movimiento literario, de lo que dan fé la nota y los juglares. Se evidencia en Porz de Sicera cerca de Huesca, en el monasterio San Pedro de Sirena, supuesta-

sobrino Bernardo de Italia) o la «Vita Rotcharii». Que la liberación de Carlomagno del purgatorio en la «Visio Wettini» haya sido prometida y en la «Visio Rotcharii» haya sido implementada, anticipa la evolución posterior a nivel literario y la creación de leyendas, que vieron en Carlomagno el caballero de la fe cristiana, el combatiente de los infieles y a un santo. Sin duda alguna esta imagen del emperador completamente legendaria, orientada en tiempo y espacio, ha experimentado su mayor elaboración y difusión a través de la «Historia Karoli Magni» del Pseudo–Turpín.

Según las teorías de Olschki, Lehmann, Dünninger, Walpole, Short, Péricard–Méa y Herbers, entre otros, estos textos habían sido elaborados en Francia bajo la influencia de St–Denis[44], mientras que Manuel Díaz y Díaz tiende a una redacción en Santiago de Compostela[45]. Herbers en particular subraya que el Pseudo–Turpín es el único libro del compendio «Liber Sancti Jacobi» cuyo autor no ha sido Calixto II. Esta obra supuestamente hubiera sido escrito de un clérigo francés —trataremos el tema más abajo—, de un canónigo —que junto con los cistercienses fueron los predecesores más importantes del movimiento de órdenes de caballeros, que combinó la leyenda eclesiástica de Carlomagno con elementos de tradiciones populares y literarias—, no recurrió a las visiones de la época de los carolingios acerca de las experiencias en el más allá de Carlomagno. La imagen del cruzado Carlomagno ya no coincidía con un emperador castigado en el más allá de modo que el autor se sirve del recurso comúnmente utilizado de la lucha entre ángeles y demonios por el alma del fallecido. En una visión en el momento de la muerte de Carlomagno (28 de enero de 814) el autor ficticio Turpin, un coetáneo del emperador sobre el que se tratará más abajo, advierte que el apóstol Santiago ha decido la lucha entre el bien y el mal a favor de los ángeles por los méritos del emperador y la creación de varias iglesias. El relato de Turpin acerca de la muerte de Carlomagno en Aquisgrán como sigue: «Después de un corto tiempo me fue dada a conocer la muerte del rey Carlomagno de esta manera. Estando en Vienne cierto día, arrebatado y extasiado con mis preces ante el altar de la iglesia, al cantar el salmo *Dios, ven en*

mente fundado por un vasallo de Carlomagno, llamado Aznar Galíndez entre 809 y 814. Más tarde sería San Juan de la Peña quien ocupase su lugar (A. de Mandach, Chanson de Roland, Naissance et développement de la chanson de geste en Europe VI, Ginebra, 1993, p. 144). Con respecto a la nota ver en especial D. Alonso, La primitiva épica francesa a la luz de una Nota Emilianense, Revista de Filología Española 36 (1953), pp. 1–94. Comentado detalladamente en R. Menéndez Pidal, La chanson de Roland et la tradition épique des Francs (Paris, segunda edición, 1960) pp. 385–445, recientemente en H. Kraus, Romanische Heldenepik, en: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft VII: Europäisches Hochmittelalter (Wiesbaden 1981) p. 155.

43 Cito aquí el texto completo por su importancia y la dificultad para acceder al mismo en su versión final, para ello me sirvo de la lectura de Mandach (elimino la estructura de las columnas): *I. In era DCCCCXVI venit Carolus rex ad Cesaraugusta. II. In his diebus habuit duodecim nepis; unusquisque habebat tria milia aequitum cum loricis suis. Nomina ex his: Rodlane, Bertlane, Oggero Spatacurta, Ghigelmo Alcorbitunas, Olibero et aepiscopo domini Torpini. Et unusquisque singulos menses serbiebat ad regem cum [s] colicis suis. III. Contigit ut regem cum suis ostis pausabit in Cesaraugusta. Post aliquantulum temporis, suis dederunt consilium ut munera acciperet multa, ne a ffamis periret exercitum, sed ad propriam rediret. Quod factum est. Deinde placuit ad regem pro salutem hominum exercituum, ut Rodlane belligerator fortis, cum suis posterum veveniret. At ubi exercitum portum de Sicera transiret, in Rozaballes a gentibus Sarrazenorum fuit Rodlane occiso* (Mandach, Chanson de Roland, ver arriba, p. 94).

44 Cf. L. Olschki, Der ideale Mittelpunkt Frankreichs im Mittelalter in Geschichte und Dichtung, (Heidelberg 1913) p.65; P. Lehmann, Das literarische Bild Karls des Großen vornehmlich im lateinischen Schrifttum des Mittelalters, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil–Hist. Klasse, H. 9 (sin lugar de edición, 1934), también en idem, Erforschung des Mittelalters, vol. 1 (reimpresión, Stuttgart 1959, reimpresión sin modificaciones de 1941) p. 176 y siguientes; R.N. Walpole, Sur la chronique du Pseudo–Turpin (= Travaux de linguistique et de littérature III/2), Strasbourg, 1965, p. 16 ; R. Folz, Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval (París 1950 Nueva impresión Ginebra 1973) p. 27 y siguientes; Dünninger, Politische und geschichtliche Elemente in mittelalterlichen Jenseitsvisionen (como en nota 27) p. 64; I. Short, The Pseudo–Turpin Chronicle. Some Unnoticed Versions and their Sources, Medium Aevum 38 (1969) pp. 1–22, ibidem, The Anglo Norman Pseudo–Turpin Chronicle of William de Briane (= The Anglo–Norman Text Society), Oxford, 1973, p.1, K. Herbers, Der Jakobskult des 12. Jahrhunderts und der «Liber Sancti Jacobi». Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im Hohen Mittelalter (= Historische Forschungen, vol. VII), Wiesbaden, 1984, pp. 38–47 y D. Péricard–Méa, Compostelle

mi ayuda, me di cuenta de que ante mí pasaban y se dirigían hacia la orena innumerables ejércitos de terribles soldados. Y cuando todos ellos habían pasado adelante me fijé en uno que parecía un etiope y seguía a los demás a paso lento, un poco rezagado, y le dije: –'¿A donde vais?'– 'A Aquisgrán' —respondió— 'nos dirigimos, a la muerte de Carlomagno, cuya alma deseamos precipitar en el infierno'. Y al punto le dije: – 'Te conjuro en nombre de Nuestro Señor Jesucristo a que no te niegues a volver a mí al terminar tu viaje'. Luego al poco tiempo, apenas acabado el salmo, comenzaron a pasar de vuelta ante mi altar en el mismo orden. Y dije al último, a quién primeramente había hablado: – '¿Qué habéis conseguido?' Y contestó el demonio: – 'Un gallego descabezado echó en la balanza tantas y tantas piedras e innumerables vigas de sus basílicas, que las buenas obras pesaron más que los pecados. Y así nos arrebató el alma y la entregó en manos del sumo Rey'. – Y dicho esto, desapareció el demonio. Y así comprendí que aquel mismo Carlomagno había abandonado este mundo y que, con la protección de Santiago, de quien muchas iglesias había construido, había llevado con razón a los reinos celestiales»[46]. Al contrario de las visiones históricas carolingias este motivo, fue incluido por completo en la leyenda y siguió continuando. El autor de la denominada «Vita Karoli»[47] de Aquisgrán se referiría pronto a la visión del Pseudo–Turpín, queriendo justificar la canonización de Carlomagno (1169) —condicionada por intereses políticos de Federico I Barbarroja— como voluntad de Dios[48]. Sobre los motivos e intenciones del gibelino respecto a este acto, sólo se puede hacer una breve referencia[49]. La canonización de Carlomagno supuso en el marco del enfrentamiento entre el poder imperial y el poder papal un refuerzo de la sacralización del poder mundano. Federico Barbarroja, que se consideraba a sí mismo como sucesor de Carlomagno e insistía en mostrarlo repetidamente[50], pretendía manifestar la concepción de la santidad del imperio y de la cercanía a Dios del rey y emperador[51], tal y como, defendían él mismo y la propaganda de los gibelinos.

Alrededor de 1200 se creó una elaboración hexamétrica, no independiente, del Pseudo–Turpín[52] bajo el nombre «Karolellus». Con

et cultes de saint Jacques au Moyen Âge. Le Nœud Gordien (Paris 2000) p. 234. K.-E. Geith también menciona que las fases previas del Ps.Turpin se relacionan con Saint-Denis (Carolus Magnus. Studien zur Darstellung Karls des Grossen in der deutschen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts, Berna–Múnich, 1977, p. 26).

45 Al menos defendió esta postura en el congreso del Pseudo–Turpín. Jan van Herwaarden ya había advertido hace veinte años en un congreso celebrado en 1982 en Perugia de la integridad del Codex. (L'integrità di texto del Codex Calixtinus, en: Atti del Convengo Internazionale di Studi «Il Pelegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea [1982], A cura di Giovanna Scalia, Perugia, 1985, pp. 251–270). Igual se había expresado ya hace años Volker Honemann, investigador de tradiciones medievales narrativas y catedrético de germanística.

46 K. Klein, Die Chronik von Karl dem Großen, editado, comentado y traducido por H.-W. Klein (= Beiträge zur Romanischen Philologie des Mittelalters, vol. 13) Múnich, 1988, p. 127 y siguientes.

47 Cf. G. Rauschen (editor), Die Legende Karls des Großen im 11. und 12. Jahrhundert (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 7. Die Legenden Karls des Großen), Leipzig, 1890, p.5

48 Ver la revisión excelente en K. Herbers, Karl der Große und Spanien (como en nota 2) pp. 47–55.

49 Cf. O. Engels, Des Reiches heiliger Gründer. Die Kanonisation Karls des Großen und ihre Beweggründe, en: ibidem, pp. 37–46.

50 Cf. Folz, Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval (como en nota 44), ver p. 186 y siguientes.

51 Geith, Carolus Magnus (como en nota 44) p. 113 y siguientes, e idem, Karl (como en nota 1) p. 93.

52 Karollelvs atqve Pseudo Turpini Historia Karoli Magni et Rotholandi. Edidit P. G. Schmidt (= Biblioteca Graecorvm et Romanorum Tevberiana), Stvtgardiae et Lipsiae MCMXCVI, en p. 13 menciona: *Via stellarum*.

ayuda de los hermanos menores la Karlsvita se pudo introducir e los relatos sobre Carlomagno en la literatura alemana de la Eda Media a través del «Karlmeinet»[53].

De una observación que hizo el historiador Ekkehard de Aura, q en 1001/1002 participó en la cruzada de Welf I de Baviera, en «Chronicon universale»[54] (creado en torno a 1116, II Recensión) puede deducir que ya con anterioridad se había intentado conjur a Carlomagno del más allá y relacionarlo con el presente y las cr zadas, incluso antes de la creación del Pseudo–Turpín. En el mar de la cruzada de 1101 menciona un relato —considerado por mismo poco fidedigno— sobre la resurrección de Carlomagno su sepulcro.

Cabe añadir en este punto otra consideración acerca de la ponde ción de almas a la muerte de Carlomagno (también Enrique II, e que se encuentra al final del Ps.–Turpin: la lucha entre los ánge y los demonios por el alma de una persona de relevancia histór que falleció o que está a punto de morir es un proceso en el que culpas y los méritos deciden acerca del destino del alma. A ca de los probados actos terribles dicha lucha pertenece a las histo dentro de la crónica del Pseudo–Turpín y de la crónica de Leo Ostia[55], ambas de enorme relevancia tanto para Carlomagno co para Enrique II.

LA GUERRA CONTRA LOS INFIELES Y LA «MILITIA CHRISTI»

¿De qué manera se incluyó a Carlomagno en la legalizació y canonización de la guerra contra los infieles[56], de las cruzad contra los no creyentes, que surgió en el siglo XI? Desde guerras de Sajonia, también incluidas en un programa de cris nización, Carlomagno era considerado el difusor de la cristi dad por vía bélica, de la aplicación de la iglesia en su ép como medio de conversión a la fe cristiana de creyentes de ot religiones, por aquel entonces no toleradas. ¿Cómo se produjo la modificación radical de la imagen de Carlomagno en el siglo XI, desde, por expresarlo en términos exagerados, el «carnicero de Sajonia» al guerrero de Dios? ¿Qué tipo de desarrollos conduje-

53 Esta legendaria historia de la vida de Carlomagno comprende cerca de 36.000 versos rimados de pares. Se compuso entre 1320 y 1340 y comprende fuentes francesas, nederlandesas y del alemán alto temprano, además componentes del «Speculum historiale» de Vicente de Beauvais. Como fuente de la presentación de los combates de Carlomagno en España sirvió la «chanson de Rolans». Cf. H. Beckers, 'Karlmeinet' – Kompilation, en Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, fund. de W. Stammler, ed. de K. Ruh et alia, vól IV (Berlin–Nueva York segúnda edición 1983), columnas 1012–1028, esp. parte III, columna 1018. Allí también la cita de la edición completa. Cf. también Dünninger, Politische und geschichtliche Elemente (como en nota 27), p. 64.

54 MGH SS 4, p. 214 y siguientes. Prescindo en este contexto a examinjar otras tradiciones de Carlomagno en textos de crónicas como por ejemplo en la «Kaiserchronik» (Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen, ed. E. Schröder, MGH, Deutsche Chroniken I, 1, Hannover 1892, reimpresión 1964, v. 14.877–15.014) que ofrece la forma más antigua de una serie de motivos para las regiones germanoparlantes, además en la «Sächsische Weltchronik» (ed. Ludwig Weiland, MGH Dt. Chroniken II, reimpresión 1971, columna 137), en la «Braunschweigische Reimchronik (ed. Ludwig Weiland, MGH Dt. Chroniken II, reimpresión 1971, v. 190–200) y en la «Weltchronik» (ed. Philipp Strauch, MGH Dt. Chroniken III, 1891, v. 25.573–25.576). Cf. Georg Scheibelreiter, Das Bild Spaniens und der Spanier in volkssprachlichen Quellen, en: España y el «Sacro Imperio». Procesos de cambio, influencias y acciones recíprocas en la Época de la «Europeización» (siglos XI–XIII), coord. de Julio Valdón, Klaus Herbers y Karl Rudolf (= Historia y Sociedad 97, 2002), pp. 371–389.

55 «Chronik von Montecassino» (editado por H. Hoffmann, MGH SS 34, 1980). Acerca de la persona ver A.M. Fagnoni, Un cronista medievale al lavoro, Scripta Philologa 2 (1980) pp. 35–129. Con respecto al juicio sobre el alma de Enrique II ver P. Dinzelbacher, Himmel, Hölle, Heilige, Visionen und Kunst im Mittelalter (Hemsbach 2002) p. 64 y siguientes, cf. nota 32.

56 Unos primeros indicios al respecto se encuentran en la reconquista de Barbastro apoyado en parte de Papa Alejandro II en agosto de 1064 (primera bula papal de una cruzada). Cf. P. Boissonnade, Cluny, la Papauté et la première grande croisade internationale contre les Sarrasins d'Espagne: Barbastro (1064–65), Revue des Questions historiques 60, 3ème série 20 (1932) pp. 287–301; idem, Les premiéres croisades françaises d'Espagne, Bulletin Hispanique 36 (1934) pp. 5–28, y J. Goñi Gaztambide, Historia de la Bula de la cruzada en España (= Victoriensia 4), Vitoria, 1958. En 1089 Urbano II concedió a todos aquellos que trabajasen en la reconstrucción del Arzobispado de Tarragona la misma rebaja en la penitencia que se ofrecía por el peregrinación a Jerusalén. Posteriormente Pascual II y Gelasio II procedieron de una manera similar. Cf. Herbers, Der Jakobskult des 12. Jahrhunderts (como en nota 44) p. 130.

57 Cf. C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzungsgedankens (= Forschungen zur Kir-

ión a la inversión de estos principios? Ya en 1987 Helmut Beumann escribía al respecto: «la hagiografía 'supera' la subyugación y la cristianización con la aplicación de medidas bélicas»[58]. ¿Qué modelos se siguieron y qué constantes fueron relevantes? André de Mandach y Klein, que coincide con el primero, sospechan que los relatos acerca de los milagros de Alfonso VI sirvieron como punto de referencia para el prototipo de proyecciones del Pseudo–Turpín[59]. Mandach incluso habla de una transferencia de mitos desde la corte de Carlomagno a la de Alfonso I de Asturias[60]. Como argumento contrapuesto se podría aducir que en la época en cuestión las acciones de Carlomagno en España sólo se mencionan en las obras históricas de los francos. Fuentes españolas como la «Historia Silense» tienden a negar las tradiciones francas[61].

También Jiménez de Rada se refiere a ello en la «Historia de Rebus Hispaniae»[62] del siglo XIII de un modo más bien negativo. Cronistas españoles, como Lucas de Tuy a mediados del siglo XIII, que mencionan la intervención de Carlomagno en España probablemente hayan recurrido a materias épicas[63]. Incluso se llegó a preparar —con la incorporación de los motivos— un contraprograma en el que la figura de Bernardo del Carpio[64], según la tradición sobrino de Alfonso II, desempeñaba un papel importante en la lucha de los españoles contra Carlomagno en la tradición dentro de la poesía navarro–aragonesa del siglo XIII «Cantar de Roncesvalles»[65]. En esa misma obra Rolando celebró su debut en la literatura de la península ibérica.

MILES CHRISTI

> *El camino de estrellas que viste en el cielo significa que desde estas tierras hasta Galicia has de ir con un gran ejército a combatir a las pérfidas gentes paganas, y a liberar mi camino y mi tierra, y a visitar mi basílica y sarcófago.*

Una visión especial del Pseudo–Turpín no es posible sin dejar de tener en cuenta el marco global. La figura de Carlomagno como «miles

chen und Geistesgeschichte vol. 6), Stuttgart, 1935, reimpresión Darmstadt, 1974, en especial, pp. 86–106.

58 H. Beumann, Die Hagiographie «bewältigt». Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen durch Karl den Großen, en: idem, Ausgewählte Aufsätze (Sigmaringen, 1987), pp. 289–323.

59 Klein, Die Chronik von Karl dem Großen (como en nota 46), p. 12; y A. de Mandach, Naissance et développment de la chanson du geste en Europe: I, La Geste de Charlemagne et de Roland (Ginebra 1961) pp. 17–98.

60 Ibidem, p. 33–50.

61 ... *nemo exterrarum gentium Ispaniam sublevasse cognoscitur. Sed neque Carolus, quem infra Pireneos montes quasdam civitates a manibus paganorum eripuisse Franci falso asserunt* (Historia Silense, editado por J. Pérez de Urbel y A.G. Ruiz–Zorilla (= Escuela de Estudios medievales 30), Madrid, 1959, p. 129, cf. Herbers, Der Jakobskult des 12. Jahrhunderts (como en nota 44) p. 131.

62 Rodericus Ximenius de Rada, Opera, Reimpresión facsímil de la edición de 1793, ed. Lorenzana (= Textos medievales 23), Valencia, 1968, p. 83 y siguientes.

63 Chronicon Mundi (Hispaniae Illustratae seu urbium rerumque Hispanarum ... scriptorum auctores varii ..., editado por A. Schott (Frankfurt 1608) pp. 77–81. Cf. Herbers, Der Jakobskult im 12. Jahrhundert (como en nota 44) p. 131. El mismo autor también está preparando una nueva edición de la crónica de Lucas de Tuy.

64 Cf. R. Menéndez Pidal, La España del Cid (Madrid, 1929, séptima edición, 1969) p. 11.

65 E. Köhler (editor), Antología de la literatura española de la Edad Media (1140–1500) (París, segunda edición, 1970) pp. 11–13.

Christi», como comandante en la guerra contra los infieles, como «peregrino, cruzado y santo»[66] en el siglo XII se deja conciliar con su canonización. El Pseudo–Turpín se encuentra estrechamente relacionado con la temática de lucha contra el enemigo islámico así como con las cruzadas. Los dos motivos de la idea de las cruzadas residen, según Erdmann, en la peregrinación a los lugares originarios de la cristiandad y la noción de la guerra santa, de la lucha al servicio de la Iglesia[67].

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

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

¿Cómo pudo producirse una modificación tan radical de la imagen de Carlomagno en el siglo XI, desde, por volver a expresarlo en términos exagerados, el «carnicero de Sajonia» al guerrero de Dios? A este hecho contribuyeron significativamente factores de cambio estructural del siglo XI. Este siglo también es considerado la época en la que los elementos de la épica europea en su conjunto fueron modificados y contaminados para desembocar en una literatura de ocio para la corte.

La apertura cara al este significó una mayor participación de nobles y caballeros extranjeros. Sobre todo la presencia de con–combatientes[68] normandos y del sur de Francia en la Reconquista creó una condición favorable para la recepción de la épica en torno a Carlomagno, especialmente en el siglo XI. A este respecto se podría mencionar a Tudela. De este modo se explica que tanto en el Pseudo–Turpín como en la canción de Roldán, si bien con desenlaces distintos, el arzobispo Turpin se muestra como clérigo activo y luchador[69].

Otro elemento importante es el relato en el anexo del Pseudo–Turpín de la «Gesta Beati Caroli Magni» de Aquisgrán sobre el sitio y la destrucción de Compostela a manos de al–Mansur bi–llah (997)[70].

66 M. Ott–Meimberg, *di materia di ist scone*. Der Zusammenhang von Stoffwahl, Geschichtsbild und Wahrheitsanspruch am Beispiel des deutschen >Rolandslieds<, en: G. Hahn/H. Ragotzky (editores), Grundlagen des Verstehens mittelalterlicher Literatur. Literarische Texte und ihr historischer Erkenntniswert (= Kröners Studienbibliothek, vol. 663), Stuttgart, 1992, p. 20.

67 Cf. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (como en nota 57) p. VII.

68 Mandach, Chanson de Roland (como en nota 42) p. 17 y otros pasajes. Con respecto a la exitosa participación de los normandos en las conquistas de Barbastro y Coimbra ver asimismo P. Boissonade, Du nouveau sur la Chanson de Roland (Paris 1923) p. 24 y 27, nota 6, así como Menéndez Pidal, La España del Cid (como en nota 64) p. 147 y siguientes.

69 Cf. Mandach, Chanson de Roland (como en nota 42), Deuxième Livre, 1.– Le Centre Cultural de Tudèle, pp. 86–91. Más abajo me referiré a la hipótesis formulada por Mandach en el apartado 3 («Dom Turpin de Cascante», pp. 91–93), según la que el escribano Turpin podría proceder de un monasterio en el sur de Tudela (Cascante).

70 Cf. Klein, Die Chronik von Karl dem Großen (como en nota 42). Sobre esta campaña y otros 56 ó 57 campañas de consecuencia desastrosas contra los reinos cristianos del norte ver L. Vones, Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des Nordwestspanischen Raumes 1070–1130 (= Kölner historische Abhandlungen, vol. 29), Colonia–Viena, 1980, p. 280, cf. nota 28 (con bibliografía detallada); L. Molina, Las campañas de Almanzor, Al–Quantara 2 (1981), pp. 209–263.

.a amenaza vencida por Carlomagno vuelve a la actualidad en el ño 1000 y lleva a una visión nueva de una guerra que también des- e el punto de vista cristiano resultaba justa.

l ideal de cruzada y las sanciones religiosas por la correspondien- bula se desarrollan progresivamente más allá de la exigencia de ugustinus «Jesu compelle intrare», que se refería a los herejes y a continuación en la guerra contra los infieles y en las cruzadas, l y como propagaban Bruno de Querfurt († 1009), Bonizo de Sutri lrededor de 1045–1090) y Bernhard de Clairvaux en «De laude ovae militiae» (1132/36)[71].

un caballero de apariencia espléndida[72]

l cambio de mentalidad desde la lucha contra el enemigo hasta la ierra contra él se puede seguir a través del ejemplo de la figura del óstol Santiago en dos representaciones de la conquista de Coimbra, ie frecuentemente se confunde con el Clavijo del «Voto Privilegio- m»[73]. Nos encontramos en el siglo XI. Poco después de que Fer- ndo I de Léon tomase la villa portuguesa de Coimbra el 9 de julio 1064, se extendió desde Galicia la noticia la maravillosa interven- ón del apóstol en los acontecimientos. Existen dos versiones distin- s al respecto. La más antigua se encuentra en la «Historia Silense» lrededor de 1115), la segunda en el «Libellus miraculorum» del iber Sancti Jacobi» (capítulo XIX) en torno al año 1150. Si bien en primera versión de la «Silense» Santiago ya es descrito como *miles ristí*[74] a caballo, se presenta como intercesor ante Cristo (según an 16,23: pues Cristo dijo: «lo que pidáis al Padre os lo dará en mi mbre») en pro de aquel que en su situación de apuro y necesitado ayuda le implora ante su altar en Compostela, es decir, para Fer- ndo I[75], que era perfectamente consciente de la dificultad que supo- a su empresa de tomar Coimbra.

l es así, que no se destaca la faceta de caballero del apóstol, como ucede en la versión del «Libellus», sino que se indica que Fernan- do I ha podido tomar Coimbra gracias a sus plegarias frente al altar del apóstol en Santiago. En cambio, en el «Libellus» el peregrino

71 Con respecto a este tema ver en general Erdmann; Die Entstehung des Kreuzzuggdankens (como en nota 57) pp. 30–50, así como J. Riley-Smith, «Kreuzzüge», LexMA 5 (1991), columnas 1508–1519 (con bibliografía detallada).

72 El *heros* medieval del texto original ya es traducido por A. Moraleja Laso como «caballero» (Liber Santci Jacobi Codex Calixtinus, traducido por los profesores A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, Santiago de Compostela, 1951, p. 408, varias reimpresiones hasta 1998) con lo que se produce una ampliación del término en el sentido de «hombre noble» o «caballero de una orden», que se corresponde en mayor grado con la estructura de la sociedad feudal del siglo XII.

73 Cf. C. Sánchez Albornoz, La auténtica batalla de Clavijo, Cuadernos de Historia de España 9 (1948) pp. 94–138; y O. Rey Castellano, La Historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica (= Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela 115), Santiago de Compostela, 1985.

74 De la amplia literatura al respecto ver, entre otros, A.J.M.C. Bekkers-Brooijmans, Santiago Matamoros. Ontstaan en ontwikkeling van het iconografisch beeld, 2 tomos, Dis.-dactil. (Leiden-Utrecht 1989); M.C. Díaz y Díaz, Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media (Santiago de Compostela 1985); Ph. Gabet, SANTIAGO <<Matamoros>> et ses Doublets, Compostelle, Cahiers d'Etudes de Recherche et d'Histoire Compostellanes, N.S. I., 1988, pp. 78–88; K. Herbers, Milagro y aventura, en: Pensamiento, Arte y Literatura en el Camino de Santiago, editado por A. Álvarez Gómez (Vigo 1993) pp. 73–99; R. Plötz, Lazo espiritual y cultural entre América y Europa: Santiago de Compostela, en: Galicia, Santiago y América, (La Coruña 1991) pp. 53–74, idem, El Apóstol Santiago y la Reconquista, en: Santiago y América, catálogo de exposiciones, (Santiago de Compostela 1993) pp. 266–275; idem, Visión y Realidad, Compostellanum 40 (1995), pp. 339–365; idem, Jacobus Maior. Geistige Grundlagen und materielle Zeugnisse eines Kultes, en: Der Jakobskult in Süddeutschland, editado por K. Herbers y D.R. Bauer (= Jakobus-Studien 7), 1995, pp. 171–232, aquí p. 202–203 (capítulo «Jacobus dux Galitiae et miles Christi»); M. Ruiz Maldonado, El «caballero victorioso» en la escultura románica española. Algunas consideraciones y nuevos ejemplos, Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología 45 (1979) pp. 271–283; A. Sicart Jiménez, La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media, Compostellanum 27 (1982) pp. 11–32; finalmente, K. Herbers, «Wol auf sant Jacobs straßen!» Pilgerfahrten und Zeugnisse des Jakobskultes in Süddeutschland (Ostfildern 2002) pp. 113–114.

75 Cf. idem, Politik und Heiligenverehrung auf der iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des «politischen Jakobus», en: Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, editado por J. Petersohn (= Vorträge und Forschungen XLII), Sigmaringen, 1994, pp. 177–275, aquí pp. 207–209.

griego, que había tenido la visión, ya había progresado al cargo de obispo, para poder aparecer conforme a su posición. Santiago, provisto de una armadura militar, es mostrado como el comandante de la «militia Christi»: «Esteban, siervo de Dios, que mandaste que no me llamaran caballero, sino pescador; por eso te me aparezco en esta forma para que no dudes más de que milito al servicio de Dios y soy su campeón y en la lucha contra los sarracenos precedo a los cristianos y salgo vencedor por ellos. He conseguido del Señor ser protector y auxiliador de todos los que me aman y me invocan de todo corazón en todos los peligros»[76].

Esta evolución resultó indispensable para la protección de la comunidad cristiana en España y sobre todo en Galicia. En el marco de la sociedad feudal a partir de la segunda mitad del siglo XI comenzó a imponerse el ideal de guerrero y caballero del contexto socio–cultural de la segunda fase feudal. ¿Cómo podía ignorar esta evolución una figura santa que en la visión mental del génesis feudal aparecía como protector, líder y *bellator* ideal de la comunidad política y cristiana, y al que además se atribuyó la tarea de intervenir en la expansión territorial contra el Islam? Santiago le es a Compostela, cuyos obispos también eran los señores de la «Tierra de Santiago», *dominus ac patronus*[77].

Las fuentes latinas dominantes hasta el siglo XIII/XIV hablan continuamente del patronato caballeresco del santo (*miles*), sin embargo, no existe una forma latina para el *matamoros*. Únicamente a partir de la extensión del castellano como lengua popular el término *matamoros*, para los que rogaban por la ayuda del apóstol, como también la protección de otros santos como San Millán (Emiliano) y San Jorge, designó de modo general una nueva función del apóstol.

En cuanto a la tradición textual del Pseudu–Turpin se debe mencionar brevemente aquí la constelación Saint Denis —Aquisgrán— Cluny, abordada, a su vez, por múltiples autores. Se trata en cierto modo del triángulo mágico de las tradiciones en el occidente cristiano en torno a Carlomagno que se reflejó a través de disputas de poder e influencia en determinadas regiones, así como alrededor de

76 Citado según idem (editor), Libellus Sancti Jacobi. Extractos del libro de Santiago del siglo XII. Traducidos al alemán y comentados por H.W. Klein (†) y K. Herbers (= Jakobus–Studien 8), Tübingen, 1992, p. 102.

77 Cf. R. Plötz, Santiago–peregrinatio und Jacobuskult mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Frankenlandes, en: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, 1. Reihe (Münster 1984) vol. 31, p. 35 y siguientes, 39. respecto a las fórmulas en el «Codex Calixtinus» ver F. Puy Muñoz, Santiago abogado en el Calixtino (1169), en: Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Pistoia 1984 [1987]) pp. 57–92.

cuerdos sobre reliquias valiosísimas, que ayudaban a potenciar la importancia de la propia historia de la salvación[78]. En Saint Denis se elaboró un texto en torno a 1100, según cuya tradición Carlomagno habría traído valiosas reliquias de su expedición a Jerusalén, depositándolas allí. También en Aquisgrán se desarrolló una tradición parecida, la denominada «Descriptio»[79]. La particular situación de intereses que condujo a la redacción de este texto se muestra claramente cuando Carlomagno a su vuelta deposita parte de las reliquias en Saint Denis, así como a través de la designación del monasterio de Saint Denis como lugar de coronación para sus sucesores. El Pseudo–Turpín y la «Descriptio» forman, pues, junto con otro material, principalmente procedente de fuentes hagiográficas (p.e. Einhard y diversos anales) la base de la Vita de Aquisgrán de Carlomagno.

Gerhard Rauschen se manifiesta al respecto del complejo de transmisiones en el sentido que todo el libro segundo de la Vita de Aquisgrán es la reproducción abreviada del relato legendario, conservado al menos en parte, de la expedición de Carlomagno a Jerusalén. Añade que los primeros siete capítulos del liber III han sido reproducidos literalmente del Pseudo–Turpín[80]. Para Denise Péricard–Méa el hecho de el Papa Calixto II procedente de Cluny se encontrase en dos ocasiones en 1119 en Saint Denis demuestra que la composición del Pseudo–Turpín se habría producido en la abadía real de Saint–Denis[81].

CAMINUS STELLARUM

Y en seguida vio en el cielo un camino de estrellas

Resulto emocionante seguir la imagen cambiante y fluctuante de Carlomagno a lo largo del tiempo sobre el fondo de la movilidad de los motivos. Se trata de un proceso que puede ser considerado coherente, convincente y categorizable durante la época medieval en el ámbito europeo. La última parte textual al que nos queremos dedicar es la indicación de la vía láctea, del camino de estrellas[82] para Carlomagno por parte del apóstol.

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

78 Cf. K. Herbers, Wechselwirkungen zwischen Pilgerfahrten und Städtischer Entwicklung – Rom, Santiago und Aachen (= Actas del [I] Congreso de Estudios Jacobeos 1993) Santiago de Compostela 1995, pp. 379–407, y E.A.R. Brown, Saint–Denis and the Turpin Legend, en: The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James (= Jakobus–Studien 3, 1992), pp. 51–88.

79 La «Descriptio qualiter Karolus magnus clavum et Coronam domini a Constantinopoli Aquisgrani detulerit qualiterque Karolus calvus hec ad sanctum Dionysium retulerit» de Saint–Denis, menciona entre otros, espinas de la corona de espinas (tradición de Saint–Denis), clavos de la santa cruz, una parte de la cruz, el sudario santo (que al parecer fue llevado bajo Carlos el Calvo a Compiègne), el vestido de María, un paño con el que María le puso un pañal al niño en el pesebre y un brazo de Simón. Editado en G. Rauschen, Die Legende Karls des Großen (como en nota 47) pp. 103–125. Recientemente también en: Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi vol. IV (Roma 1976) p. 173 y siguientes.

80 Capitual libri tertii / II Qualiter sanctus Iacobus Karolo apparuit (ibidem, p. 19). Rauschen indica que los primeros siete capítulos de la «descriptio» se han tomado literalmente del Pseudo–Turpín (ibidem, p. 5). La noticia más antigua de la campaña legendaria de Carlomagno en oriente se encuentra, según este autor, en la crónica del monje Benedicto de San Andrés en la montaña Sorakte (MG SS 3, pp. 708–711), la que se debió de redactar alrededor de 986 (Rauschen, Die Legende Karls des Großen, como en nota 47, p. 142).

81 Péricard–Méa, Compostelle (como en nota 44) p. 234.

82 Excluyo aquí por su falta de relevancia para el tema en cuestión ámbitos como el de apariciones de luces o la utilización de las mismas en apariciones (cf. Rüegg, Die Jenseitsvorstellungen vor Dante, como en nota 26, en el capítulo «Der Himmel», pp. 160–164), la estrella de la sagrada escritura (cf. G. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst, vol. 1, Gütersloh, tercera edición, 1981, p. 19, 24, 70, 72 y siguientes, 80, 104 y siguientes), apariciones emblemáticas de luces (*in hoc signo vinces*) como en la victoria de Constantino sobre Maxentius (312 d.C.) en el puente mílvico –resulta inevitable la comparación, teniendo en cuenta la tradición de la figura de Carlomagno como un «nuevo Constantino» (cf.. K. Hauck, Karl als neuer Konstantin 777. Die archäologischen Entdeckungen in Paderborn in historischer Sicht, Frühmittelalterliche Studien 29, 1986, pp. 513–540), asimismo el amplio trabajo de R. Legler (Sternenstraße und Pilgerweg, Bergisch Gladbach, 1999), que conecta de modo muy especulativo los denominados caminos de estrellas de la prehistoria y que responsabiliza una «geomantia megalítica» como precursor para la detección y descubrimiento de caminos de estrella y de culto, entre los que se encuentra el «camino de estrellas más importante para nosotros, el que llega desde el este de los Pirineos hasta Galicia» (ibidem, p. 359). Este tema ya fue mencionado por el antropósofo Rudolf Steiner que introdujo los términos «Mysterienorte» (lugares de misterios) y «Mysterientraße» (camino de los misterios) (ver M. Schmidt–Brabant, Sternenwege.

¿Se trata de una pieza de traslado de cualquiera al uso dentro de canon de la literatura en torno a las visiones? ¿Este motivo se encuentra en un contexto del mundo antiguo–clásico? ¿Cómo se trasmite literalmente? ¿Qué relación etno–mitológica guarda y qué mundo imaginario se encuentra detrás del mismo? Finalmente, se pretende identificar el lugar de composición del Pseudo–Turpín.

Los glosarios comunes[83] no ofrecen respuestas satisfactorias acerca del «caminus stellarum». Una investigación por escrito de colegas de renombre[84] aportó indicios importantes, sin embargo, no provocaron avance alguno en la formulación de las hipótesis.

Con una visión de la situación de las fuentes se puede comenzar a trabajar sobre el tema.

El camino de estrellas / vía láctea[85] se muestra en la mitología griega antigua como explicación del derramamiento de la leche de Hera[86] cuando amamantaba a Hércules. Así el camino de estrellas / vía láctea equivale al camino de los dioses a la imagen de Pitágoras de la vía láctea como camino de almas y lugar de ubicación del alma antes del nacimiento terrenal y después de la muerte terrenal. Tanto para Cícero en la mitología romana antigua como para Macrobio la vía láctea también era el lugar de las almas de personas destacadas[87]. Se puede prescindir en este punto de más pruebas y fuentes filosofico–físicas por su irrelevancia para el tema en cuestión.

Sin lugar a dudas, la fuente más antigua para la teoría alrededor de la vía láctea para toda la Alta Edad Media fue Macrobio (Somnium Scipionis I, 15), que interpretó la vía láctea como aglomeración de calor de estrellas[88].

Isidoro menciona que la vía láctea es la pista luminosa que deja tras de sí el sol en su recorrido[89]. Esta pista luminosa también se atribuye en la mitología griega a Phaeton, el hijo de Helios, que sube a escondidas al carro del sol, sale del trayecto y, como consecuencia, traza una línea en el cielo (= vía láctea), a lo que Zeus le destruye con un rayo[90]. Sería en el siglo XIII cuando se sustituyese la interpretación

Von den alten zu den neuen Mysterien: Die Hintergründe des Camino nach Santiago de Compostela, Dornach, 1996, en especial pp. 13–17). También en L. Charpentier ya lo había mencionado en su capítulo II sobre el camino de las estrellas (en la traducción al español: El misterio de Compostela. Análisis, serio y documentado de la toponimia del «Camino de Santiago», Barcelona, 1976, pp. 22–33). Tampoco tendré en cuenta el trabajo placativo, interesante y parcial a la vez sobre desarrollos literarios del tema de R. Lopez–Reyes del «Hawaii Institute for Depth Psychology», de la que dispongo en el manuscrito: The Impact of Charlemagne's Dream on the Camino de Santiago, Ms.dactil. 30 páginas. Quiero dar aquí las gracias y expresar mi agradecimiento al autor por haber puesto el manuscrito a mi disposición.

83 Por ejemplo, Ch. Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis (como en nota 5), aquí vol. 2, p. 52 («Caminus»), vol. 4, p. 430 («Iter»), vol. 7, p. 592 y siguientes. (contexto «stella»).

84 Quiero agradecer expresamente a Annemarie y Wolfgang Brückner (Würzburg), M.C. Díaz y Díaz (Santiago de Compostela), Jacques Fontaine (París), Jan van Herwaarden (Rótterdam), Volker Honemann (Münster), José Luis Moraleja Álvarez (Madrid) y a Brian Robert Tate (Birmingham) su ayuda y colaboración.

85 La contaminación semántica de ambos términos parece legítima si se comparan la definición de «Galaxia» en la «epístola Dungali»: *Galathea, lactea quaedam coeli zona alba hoc nomine dicitur, quae vulgo Strata nominatur* (Epistola Dungali reclusi ann. 810 ad Carolum M. apud Acher. tom. 10, Spicil. p. 144 (Du Cange, Glossarium, como en nota 82, vol. 3, p. 461). Con respecto al concepto terminológico ver también St.L. Jaki, The Milky Way before Galileo, Journal for the History of Astronomy 2 (1971) pp. 161–167.

86 Ps.–Eratosthenes 44, p. 198, Philopon, en: Aristoteles, Mete?rologika, 4 libros, aquí libro 1, capítulos 1–3, 115H. Cf. Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden (Múnich 1979) vol. 3, columna 1294.

87 Todas las fuentes y pruebas, ibidem. Más detallado en: Paulys Realencyclpädie der Classischen Altertumswissenschaft, Nueva elaboración editada por G. Wissowa y W. Kroll, 10 volúmenes (Stuttgart 1903–1965), aquí semitomo 13, columnas 560–572, y últimamente Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, ed. De Hubert Cancik y Helmuth Schneider, Altertum: t. 8 (Stuttgart–Weimar 2000) columnas 164–166.

88 Cicerone Somnivm Scipionis. Introduzione e Commento di Alessandro Ronconi (Florencia 1961), I 15, p. 50. En este contexto Macrobio menciona luces ardientes «que en la tierra se denominan estrellas o astros» y «que reciben vida de almas divinas». También Aristóteles habla en el segundo libro «de coelo et mundo» sobre la procedencia de las almas de las estrellas y acerca del regreso allí. Esta clasificación demostrará más abajo su relevancia para la interpretación de la mitología germana.

89 Isidor: De natura rerum, XII, 2, 10–11 (editado por J. Fontaine, Isidor de Séville, Traité de la Nature, = Bibliothéque de l'Ecole des Haut Études Hispaniques, Fasc. 28, Bordeaux 1960, p. 217): en edición más antigua PL 83, columnas 963–1018).

e la vía láctea de Macrobio por la de Aristóteles (384–322 a. C.) que eía en el camino de estrellas una aparición meteorológica[91].

Qué sucede con la búsqueda de motivos en la literatura del latín edio? Jacob Grima ya encontró pistas en Widukind de Corvey[92] ara su obra estándar de tres tomos «Deutsche Mythologie». Quién era Widukind y cuándo vivió? En 942 entró en el monaste- o de Corvey[93]. Corvey había sido fundado a principios del siglo IX esde el monasterio Corbie en la parte occidental del reino de los rancos (de ahí Nova Corbeia). La fundación en 822 se adapta al ontexto de la política carolingia en Sajonia, que, una vez sometida familia a manos de Carlomagno (768–814), estaba encaminada a tegrar el territorio del reino de Sajonia al del reino de los Francos. orvey floreció y tardó poco en convertirse en un lugar importante referencia.

esde la época tardía carolingia, pero sobre todo desde el siglo X, alta nobleza sajona situaba a sus hijos más jóvenes como monjes Corvey, de modo que podemos considerar a Widukind como miliar de esta alta nobleza[94]. Los dos primeros tomos de la «Ges- » probablemente fueron finalizados entre 967 y 968[95]. Con la «Gesta» hemos vuelto a la figura de Carlomagno. En las obras de idukind se convierte en misionero de los sajones. La fe cristiana e a los sajones y a los francos, desapareciendo por completo las ferencias que los separaban. No obstante, Corvey se encontraba el este del imperio, hecho importante en cuanto a la interpreta- n de la visión de Carlomagno, que conduce a la pista de dos erpretaciones de mitos germánicos del fenómeno.

idukind habla en la historia de Sajonia de Iring, de la historia de traición y asesinato doble del sajón Irminfried y del turingio iadrich. Al mismo tiempo menciona la vía láctea[96]. *Viamque ferro ies discessit. Si qua fides hic dictis adhibeatur, penes lectorem est. Mirari tamen non possumus in tantum famam prevaluisse, ut* Iringi nomine, *quem ita vocitant,* lacteus caeli circulus *usque in presens sit notatus*, de este modo se relata el desarrollo de los acontecimientos[97]. Todavía en la crónica de Auerberg figura: *Famam in*

De caelo v 10s.: *apud Latinos autem propterea caelum appellatur quia, inpressa stellarum lumina ueluti signa habens*, lo que Beda ya descartó como demasiado popular. (De nat. rer. 18). Con respecto a la ubicación temporal y espacial ver J. Fontaine, Isidoro de Séville, Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths (= Témoins de notre Histoire, Collection dirigée par Pascale Bourgain), Turnhout 2000.

90 Este motivo de Phaeton es destacado especialmente por Hesíodo (Der Kleine Pauly, como en nota 86, vol 4, columna 689).

91 Aristóteles, Mete?rologika (como en nota 86) libro 1, capítulos 1–3, 115H

92 Widukind von Corvey, Res gestae Saxonicae. Die Sachsengeschichte. Traducido y editado por Ekkehart Rotter y Bernd Schneidmüller (= Reclam 7699), Stuttgart, 1981. La historia de Sajonia, comúmente considerada «tendenciosa» relata acontecimientos y procesos de la primera mitad del siglo X y con ello el fondo y las causas de la transición del reinado de los francos a los sajones (936).

93 Acerca de la persona del historiador, hagiógrafo y monje: W. v. Corvey cf. Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasser-Lexikon tomo 10 (Berlín–Nueva York 2000), columnas 1000–1006 [Klaus Nass]. Con respecto a la situación de la investigación ver K. Keller, Widukinds Bericht über die Aachener Wahl und die Krönung Ottos I., (= Frühmittelalterliche Studien 29), Berlín, 1995, pp. 390–453.

94 Acerca de la historia de la abadía de Corvey existe una visión general extraordinaria, ver H.H. Kaminsky, Studien zur Reichsabtei Corvey in der Salierzeit (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens, vol. 10: Abhandlungen zur Corveyer Geschichtsschreibung 4), Colonia–Graz, 1972, en especial pp. 17–30.

95 Acerca de la historia de la creación de la «Rerum Gestarum Saxonicarum Libri Tres» ver entre otros M. Lintzel, Die Entstehungszeit von Widukinds Sachsengeschichte, en: ídem, Ausgewählte Schriften, vol. 2 (Berlín 1961) pp. 302–311, además Verfasserlexikon (como en nota 93) columnas 1001–1005.

96 Widukind von Corvey, Res gestae Saxoniae (como en nota 92) I 13, p. 48.

97 «Und mit dem Schwert einen Weg bahnend ging er weg. Ob diesen Worten zu trauen ist, liegt beim Leser. Wir können uns jedoch nicht genug darüber wundern, daß die Sage so bedeutend war, daß nach Irings Namen die sogenannte Milchstraße am Himmel bis heute bezeichnet wird» (Traducción: «Abriéndose el camino con su espada, desapareció. Si están palabras son fidedignas, depende del lector. Nosotros no dejamos de extrañarnos ante la relevancia de la saga, de modo que la denominada vía láctea sigue denominándose hasta hoy por el nombre de Iring», ibidem). En la «Sage von Irmenfried, Iring und Dietrich» (nº 545), que editaron los hermanos Grima entre 1816 y 1818 el pasaje textual parece haber sido simplificado: «La fama de Iring es tal que el círculo lácteo en el cielo es denominada *Iringstraße*» (Deutsche Sagen editadas por los hermanos Grimm, editado y comentado por H. Rölleke (=

tantum praevaluisse ut lacteus coeli circulus Iringis nomine Iri gesstrâza *usque in praesens sit vocatus*[98]. Las dudas que albergal Widukind acerca de la relación entre Iring y el nombre de la vía lá tea, desde su propio punto de vista, parecen justificadas, pero basan en una confusión.

Este hecho ya lo había detectado Jacob Grimm[99]. No se trata d Iring de la época de Carlomagno, al que se refiere el nombre, si que es el Iring mencionado en una obra, que relata la destrucci del reino de Turingia por los francos, así como el asesinato de Irm alrededor de 531. Según su opinión, el fondo histórico de este re to, creado por los turingios derrotados y sólo existente en las tra ciones sajonas, se refiere a la destrucción del reino de los turing a manos de Teodorico con la ayuda del poder militar sajón[100].

¿A qué podría hacer referencia entonces la *Ingesstrâza*? Extraigan la denominación del camino en alto alemán antiguo de su entorno latín medio y alejemos por un momento del uso textual en la medio. Jacob Grimm presenta en el ámbito de la mitología indoeu pea los siguientes contextos con respecto a la denominación «ca no de estrellas/via stellarum/etc.»: «Sólo las fuentes anglosajona y en ocasiones las de inglés antiguo, mencionan entre los cuatro ca nos que atraviesan Inglaterra la *Ermingestrete*, desde el sur al no de la isla. Sin embargo, se puede suponer la forma puramente ang sajona Eormenstræt o Eormenesstræt»[101]. En lo siguiente Gri n indica la figura del erudito inglés Lye, que menciona a *Irmingst et* junto con *Irmingsul*, ambos sin documentar[102]. Grimm arguye qu el «supuesto Eormenstræt llevaría a una Irmanstrâza en alto alem n antiguo, Eormenesstræt a Irmanesstrâza y a los significados ' ia publica' o 'via Irmani'. Lo que no se puede ignorar», concl e Grimm, «con respecto al desarrollo de la investigación es que uno de los cuatro caminos por tierra, a la vez que la Vaetelingastræet ubi a da en el cielo, gana así una relevancia mítica, un determinado ca ino desde Dover a Cardigan se extiende y se crea en el cielo la *vía l c tea*, es decir, que es seguida por el carro de un dios de los infieles»[103]. La «Vikinga Saga (cap. 360)» nórdica relata la última lucha de Iring

Bibliothek deutscher Klassiker 116) Frankfurt/Main, 1994, p. 645). El subrayado del texto procede del autor de la presente obra.

98 El preboste Burchhard del convento de Prémostré Ursberg cerca de Augsburgo redactó el Chronicon Urspergense como continuación de la crónica mundial de Frutolf y Ekkehard que finaliza en 1125. En el Chronicon se trabajó antes de 1231. Cf. M. Oberweis, Die Interpolationen im Chronicon Urspergense. Quellenkundliche Studien zur Privilegiengeschichte der Reform-Orden in der Stauferzeit (= Münchner Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 40), Múnich, 1990, en especial pp.. 1–6. Cita textual de: Chronicon universale ab O.C. – a. 1125, ed. Argentorati (1609) pp. 146–148, también en MGH SS VIII, p. 176. Ed. Pertz.

99 Grimm, Deutsche Mythologie (como en nota 18) vol. 1, p. 298s.

100 Cf. Haubrichs, Von den Anfängen zum hohen Mittelalter (como en nota 33) pp. 97–100. Las personas mencionadas en la crónica sajona también aparecen en el cantar de los nibelungos como aliados: en forma de *Irnvrit* de Düringen (Turingia) e *Irinc* de Tenemarke (Dinamarca), en: Der Nibelunge Noth und die Klage. Nach der ältesten Überlieferung, editado por K. Lachmann, Berlín sexta edición 1960, XIX, versos 1965–2009, p. 259 a p. 264, v. 1285. p. 174.

101 Grimm, Deutsche Mythologie (como en nota 18) vol. 1, p. 295, con datos de fuentes en nota 1.

102 Ibidem.

103 Ibidem. Todavía Geoffrey Chaucer (alrededor de 1340–1400) menciona en la descripción de esta región del sur de Inglaterra un «*milky way, for it is white, and some parfay, ycallin it han Watelingestrete* (House of Fame 2, 427) y lo compara con la tradición clásica de Phaeton (*which that hite Phaeton wolde lede algate his fathirs carte and gie*).

A rición de Santiago a Carlomagno. *Grandes Chroniques de saint Denis*, archivos municipales de Toulouse

c n Hogni (= Hagen) y le deja sucumbir de piedra en su agonía de la n ıerte ante un muro que «en memoria del héroe hasta hoy se deno- n na *Irûngs veggr*»[104]. A través de la persona que trabajó en el mode- l germánico se confundió el *vegr* (via) con *veggr* (murus).

S gún Grimm en la fuente «alemana»[105] *Iringes wec* tuvo que h cer referencia al 'abrir camino' en Widukind[106]. Las tradiciones é icas alemanas sabían de la existencia de un *Irings wec auf der erde* y *an dem himmel*, como la anglosajona conocía una doble Vætelingastræet[107]. La interpretación de la vía láctea representada en la saga como un camino, sobre el que viaja Dios, encontró un análogon en el ámbito del mito germánico en la noción de la

104 Grimm, Deutsche Mythologie (como en nota 18) vol. 1, p. 298.

105 La situación de las fuentes se muestra en este caso de distintos modos, a la vez que difícil de diferenciar. Lenguas enteras desaparecieron entre el siglo VIII y IX, como por ejemplo, el franco occidental, el idioma de los francos asentados al oeste de la frontera del idioma, en un entorno eminentemente romano (Haubrichs, Von den Anfängen, como en nota 33, p. 24 y siguientes). Si Carlos había comenzado a crear una colección de «cantares de la prehistoria», su hijo, Luis el Piadoso, como detractor manifiesto de la «poetica carmina gentilia», las canciones de los gentiles y supuestamente también de los poetas infieles, que había aprendido durante su juventud, pero que ahora «detestaba y no quería ni leer, ni oír, ni transmitirla». (Theganus, Gesta Hludowici imp./Astronomus, Vita Hl. imp., MGH SRG 64, ed. E. Tremp, 1995, columna 19). Ver ibidem, p. 114. En cambio, la literatura bíblica en lenguas populares gozó del beneplácito de Luis, que fomentaba ampliamente su creación (Haubrichs, Von den Anfängen, como nota 33, p. 271), también se correspondía con la literatura del clérigo, que como «litterati» representaban el poder cultural en la época carolingia, conservando los benedictinos un papel principal.

106 Grimm, Deutsche Mythologie (como en nota 18), vol. 1m p. 298.

107 Ibidem, Grimm incide en lo que sigue intensivamente sobre la *trilogía ancestral [siguiendo los nombres de los hijos del padre vetusto de los germanos, Mannus, es decir de las tribus de los Ingwäones, Herminones e Istwäones] de los pueblos alemanes* (ibidem, p. 300), para posteriormente determinar al *Irminsûl* como punto inicial de los cuatro caminos a través del país (ibidem), y conceder a Irming y a Iring en forma de la tradición inglesa de la Ermingestret «una personalidad divina» así como «la transición a la naturaleza de héroes» (ibidem p. 300). Entre otros es N. Chadwick que se refiere generalmente a la mutua contaminación de motives en relatos visionaries y en mitos: *In both Celtic and Teutonic literature, as in the Latin dreams relate above, the distinction between a subjective dream and an objective or projected vision is very often obliterated, and no categorical distinction exists between the form which the experience assumes* (Dreams in Early European Literature, en: Essays in memory of Angus Matheson (= Celtic Studies, ed. J. Carney and D. Green), London, 1968, pp. 33–50, aquí p. 37

vía láctea como un camino sobre el que viaja Odin (posterio mente Cristo, Dios o Pedro). En la antigüedad la imagen de la v láctea se identificaba con el camino de los dioses a la vez que de las almas. A esta noción, por primera vez utilizada a nivel lit rario[108] en la clásica griega por Píndaro, le sirvió como modelo imagen de la vía láctea en la representación todavía hoy conoc da, como camino de las almas de los fallecidos. Concluye Steg mann[109] que de este modo la vía láctea se convirtió en la vía q conduce a Dios y sobre la caminaba una deidad.

De esta manera ya no se producía conflictos en la cristiandad c esta representación dado que no sólo las deidades podían camin sobre esta vía, sino que al mismo tiempo era un indicador de car no para los humanos hacia Dios y su lugar terrenal en Roma, de camino de Roma, y, derivado del contexto entre vía láctea y peregrinos y Santiago en Galicia, también camino de Santiago. confusión entre Galaxia y Galicia todavía pudo contribuir sign cativamente a este término conceptualizador[110]. Para completar e visión cabe mencionar la identificación de la vía láctea con camino que Odin trazó en su caza salvaje[111]. La variante cristi serían los ejércitos celestiales, que seguían a su capitán Migu utilizaba dicho camino como vía de guía y del ejército[112]. En mitología de la Europa antigua todavía se encuentra el térm Irmen / Irmensäule, que a su vez remite a Sajonia. En este cont to tribual se trata de un santuario en forma de una columna madera, que supuestamente se creó como una reproducción d columna que sustenta el mundo en el espacio. En 772 Carloma destruyó el *irminsûl* (columna de Irmin) en la fortaleza fronte de la Eresburg (Westfalia)[113], despojando a los sajones de uno sus elementos de identificación. Al igual que en el caso de los tas aparece aquí en el ámbito sajón un palo de madera como s bolo del eje celestial, *columna universalis quasi sustinens om* como lo formuló —según se transmite— Tácito[114].

Como «Interpretatio Romana» de la representación del eje cel tial aparece en la época romana la construcción de columnas de

108 Transmitido vía Ovid, Metamorphoseon libri XV, I, 168 y siguientes.

109 Stegemann, Die Milchstraße, en: Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, editado por E. Hoffmann-Krayer y H. Bächthold-Stäubli, 10 volúmenes (Berlin y Leipzig 1931/32), aquí vol. 6, columnas 367–374.

110 Los intentos de interpretación se corresponden con la noción común germánica de su tiempo y debieron pertenecer, si cabe, a un tiempo posterior, que me resulta imposible de concretar. Del siglo XV llegan las pruebas que Laurentius Diefenbach menciona bajo el lema «Galaxia» (Glossarium Latino-Germanicum mediae et infimae aetatis, Francofurti ad Moenum 1857, p. 255). Podemos partir de la opinión que reflejan un estado anterior. Más denominaciones de la vía lactea encuentran su representación en el alemán medieval en *die wizen strenen* [la greñas blancas], *diu strâze an dem himel, herstrâze, weiz streinel* (cf. E. Koller / W. Wegstein / N.R. Wolf, Neuhochdeutscher Index zum mittelhochdeutschen Wortschatz, Stuttgart 1990, p. 287). La investigación de Hermann Rötzler se ve representada en un trabajo serio (Die Benennungen der Milchstraße im Französischen, Romanische Forschungen 33, 1915, pp. 794–816) que refleja una amplia lista de denominaciones de la vía láctea en el ámbito galo-románico en base a un gran número de diccionarios de dialectos y un mapa completo del «Atlas linguistique de la France». La prevalencia de la denominación «chemin de St.-Jacques» para la vía láctea en este trabajo onomasiológico indica que probablemente una amplia mayoría (o casi todas) de las denominaciones proceden de épocas posteriores y también se hayan incorporado a la denominación a través de experiencias personales en el peregrinación. El complejo global de «vía lactea y Edad Media» exige una investigación filológica separada lo que en este trabajo sera imposible hacerlo. También aquí mis gracias cordiales a Volker Honemann por sus indicaciones valuosas.

111 Stegemann, Die Milchstraße (como en nota 109), p. 370 y siguientes.

112 Sobre todo las órdenes medievales representaban de una manera impresionante la «Militia Christi», que según sus ideales debía dirigir la espada no sin razón sino en servicio de Dios. En principio, la guerra en pos de Jesucristo debía ser dirigida sobre todo por monjes y clérigos, como «Verus miles» de Cristo. No obstante, a causa de la creciente militarización de la cristiandad se produjeron cambios. Incluso Jesucristo apareció como guerrero según el Apocalipsis 19, 11–16. Ver la visión en F. Merzbacher, Militia Christi, en: Lexikon der Christlichen Ikonographie, vol. 3, (Roma–Friburgo–Basilea–Viena 1971) columnas 267s. Queda por investigar hasta qué punto se puede realacionar esta evolución con la «miles Christi» de Santiago.

113 Una breve reseña en F.B. Fahlbusch, Eresburg, en: LexMA 3 (1986) columnas 2128s. *ubi prius ab antiquis Irminsul colebatur* (Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveyer Überarbeitung, editado por R. Holtzmann, MGH SRG NS 9, segunda edición, 1955, p. 40). Últimamente también Thietmari Merseburgensis Episcopi Chronicon [siguiendo el texto de Holtzmann]. Nuevamente transcrito y explicado por Walter Trillmich (latín-alemán), Darmstadt

Júpiter (Júpiter con rueda de sol) en Gallia y en el Rin central[115]. Además existe otra comunicación simbólica entre el cielo y la tierra: la escalera de Santiago (1 Moisés 28, 12–13)[116].

¡El camino de Iring como camino en la tierra como en el cielo! Este motivo es transformado en testimonios pictóricos posteriores del siglo XII: en una tabla en el techo inclinado del relicario/sarcófago de Carlomagno, acabado en 1215 en Aquisgrán[117] y en una miniatura de manuscrito en el Pseudo–Turpín de Avignon[118] que destaca expresamente la reciprocidad de la caminos del cielo y en la tierra.

> *Y en seguida vio en el cielo un camino de estrellas que empezaba en el mar de Frisia y, extendiéndose entre Alemania e Italia, entre Gallia y Aquitania, pasaba directamente por Gascuña, Vasconia, Navarra y España hasta Galicia*

¿Por qué razón no conocía Widukind de Convey esta tradición? Su ignorancia en este sentido probablemente se deba al aislamiento y la situación de lejanía de los territorios de asentamientos[119] y con ello la pertenencia a un ámbito de mentalidad distinta.

No obstante, se plantea la pregunta de quién pudo conocer esta mitología y quién la pudo transferir. Transferencia en cuanto consideramos que la persona o las personas en cuestión pertenecían al círculo de clérigos en la catedral (Scriptorium) de Santiago. Se trataría seguramente de personas que conocían tanto Frisia[120], donde comienza el «iter stellarum», como las tradiciones anglosajonas[121]. Otro aspecto —aunque representándose solo en pequeñísimas huellas— al que no se ha prestado la atención que se merecía si consideramos lo que hemos elaborado hasta ahora, es que se podría tratar en caso del autor del Pseudo–Turpín de un clérigo normando[122], que ayudado por un círculo de personas interesadas y con maniobras de despiste y de tapado excelentes, había intentado crear una situación de intere-

1988, p. 36, 2–5 siguientes. En lugar de la columna se fundó una iglesia bajo el patronazgo de San Pedro. Ver Grimm, Deutsche Mythologie (como en nota 18) vol. 1, pp. 95–97; K. Paulsdorf, Zur Irminsulfrage, Mannus 36 (1970) pp. 147–158.

114 Trasmitido entre otros de Rudolf de Fulda († 865) en los «Annales regni Francorum orientalis» (Pertz 2, p. 676) y en «Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificium» de Adam von Bremens († entre 1081 y 1085), Liber 1, capítulo 7–8, aquí I: 8: *Truncum quoque ligni non parvae magnitudinis in altum erectum sub divo colebant, patria eum lingua Irminsul appellantes, quod latine dicitur universalis columpna, quasi sustinens omnia* (MGH S rer., G. in usum scholarum, editado por B. Schmeidler (Hannover 1917), p. 9.

115 Herderlexikon, Germanische und keltische Mythologie (Friburgo–Basilea–Viena 1982), p. 99.

116 Cf. W. Berg, Jakobsleiter, en: Marien–Lexikon (como en nota 38), vol. 3 (1991), p. 348 y siguientes. Si bien se trata de Jacobo del Viejo Testamento que en un sueño había visto subir y bajar a mensajeros de Dios por una escalera. El lugar, según Hos 12, 17, también es denominado como «aquel lugar estrecho», en el que «se desarrolla, según la imagen del mundo de los mayores, todo el ir y venir entre el cielo y la tierra y del mundo superior divino»(ibidem). Ver R. Plötz, Via lactea: Die Milchstraße – Caminus Stellarum: Der Sternenweg, Sternenweg 8 (1991) p. 10s., también bajo el título «Via lactea: la voie lactée» en: Ultreia 9 (mayo 1992) p. 32s. Péricard–Méa interpreta el camino de Santiago en el cielo como camino hacia el paraíso que las personas utilizan figurativamente para seguir las necesidades concretas de las almas de sus fallecidos y poder satisfacerlas (Compostelle et culte de saint Jacques, como en nota 44, p. 60 y siguientes).

117 *Apparet* [a leer: *...uit] Iacobus in sompnis ante duobus. Denique stellata perhibetur in ethere strata, Occiduum mundum per se perhibens adeundum* (H.–W. Klein, Karl der Große und Compostela, en: Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte (como en nota 46) pp. 133–148, aquí p. 139).

118 En la cinta de escritura circular: *Caminum stellarum: iter stellarum sancti Iacobi, seu caminum* (Ms. 1379 Bibl. Municipale de Avignon). Quiero expresar mi agradecimiento a Marco Piccat por la indicación. En su contribución al congreso («Una nueva interpretación de las miniaturas épicas del Códice Calixtino: ¿una prueba de la existencia de un códice gemelo?») Piccat también retoma la simbología general de los colores y su espiritualidad dentro de las miniaturas de las distintas ediciones del Pseudo–Turpin.

119 Quién observe el mapa «Althochdeutsche und altniederländische Sprachlandschaften» (territorios de habla alto alemán antiguo y bajo nederlandés antiguo) en Haubrichs (p. 24: según D. Schlosser, Die literarischen Anfänge der deutschen Sprache, Berlin, 1977, p. 90), detectará que las tempranas formas de lenguas de Turingia y Sajonia se ubican bastante centradas en la geografía centroalemana, las regiones costeras del mar del norte, sin embargo, no se alcanzan. La imagen del camino de estrellas celestial con su proyección en la tierra (en el Pseudo–Turpin de modo sensato se encuentra en la costa norte donde se ubica Frisia) probablemente proceda en nuestra tradición del noroeste a través del canal.

ses paneuropea con referencia a Santiago, que si bien intentaba asegurar sus privilegios con tradiciones de Carlomagno, al mismo tiempo, apelando a Santiago, pretendía fortalecer su exigencia de la iglesia del apóstol frente al Papado. Mandach también defendía la idea de que un *résidant de Cascante (à 9 km au sud–est de Tudèle...) portant un nom typiquement normand, nous l'avons relevé, celui de Dom Turpin*»[123], que se movía en un entorno favorable a los cistercienses, con el que parece idéntico el Turpin del Pseudo–Turpín.

Mandach encuentra a su escritor normando en Tudela. En cualquier caso, no podemos excluir la posibilidad de que este escribano normando se pudo encontrar también en Santiago, siendo poco probable que en algún momento un clérigo del Poitou, Aimeric Picaud[124], considerado frecuentemente en la literatura como el autor del «Liber Sancti Jacobi»[125], apareciese en Santiago y entregase un Codex[126] lujosamente elaborado y de valor incalculable. Detrás de esto tenía que encontrarse un gran scriptorium con un equipamiento financiero apropiado. De hecho, en Santiago existía un scriptorium de estas características y del que habían surgido dos Códices del siglo XII: la Historia Compostellana[127] como anales del trabajo y los actos del ambicioso arzobispo (a partir de 1120 / 21) Diego [II.] Gelmírez[128] y el Liber Sancti Jacobi / Codex Calixtinus —probablemente— con el Pseudo–Turpín. ¿Cómo podría haber llegado aquel clérigo normando con el plan territorial divino–mítico en su cabeza a Compostela? Desde 1116 un «Giraldus magíster»[129] desempeñaba allí la función de «canónigo de la iglesia del santo apóstol»[130], que probablemente procedía de Beuavais en la Picardía francesa entre regiones flamencas y normandas.

Fue el prelado ambicioso Diego Gelmírez que, por un lado, trajo a Santiago clérigos franceses para la reforma de los capítulos y con ello la mejora de calidad de los canónigos y de la vieja escuela episcopal[131] y, por otro lado, también envió a sus clérigos a escuelas francesas, para estudiar «gramática»[132]. Tampoco

120 Ya en tiempos del imperio romano Frisia del norte pertenecía al círculo anglo–sajón con influencias de Jutlandia. Es posible que el autor del Pseudo–Turpín tome a Frisia como punto de referencia territorial situado más al norte para comenzar desde allí el camino hacia Santiago. La incursiones de los normandos de la época carolingia tardía han dejado profundas huellas en las tradiciones del país (Fuentes jurídicas, sagas y mitos). Asimismo habrá tenido cabida profundamente en la «Memoria» de sus vecinos directos, los normandos. Cf. H. Hinz, Friesen, Friesland, LexMA vol. 4 (1988) columnas 970–976.

121 El período anglosajón en la historia y cultura clerical de Inglaterra (en el sur, centro y este del país, así como en el sudoeste de Escocia) se extiende desde el siglo V / VI hasta el año 1066. El término colectivo «anglosajón» abarcaba a anglos de Jutlandia, anglos y antiguos sajones y inmigrantes llegados de territorios frisios. También en este caso se puede partir de estructuras comunes que disponían de modelos similares en la «gestión de mitos». Como uno de los antecesores del «iter stellarum» se ofreciera por ejemplo la estrella que vió el rey Uther Pendragon (410–495 después de Cristo) y que le motivó a luchar contra los sajones. En la narración que pertenece al círculo de sagas alrededor del rey Artus, la estrella tenía una cola, fue por lo tanto una cometa, y en la punta de la cola se encontraba in globo de fuego,.similár a un dragón, de cuyas fauces se levantaban dos rayos. Uno señaló contra Francia, otro contra Irlanda. Este rayo se volvió a dividir en siete rayos. La cronica de Geoffrey de Monmouth del siglo XII relata sobre este asunto: *apparuit stella mire magnitudinis et claritatis, quam cometam dicunt, uno contenta radio. A radio uero procedebat globus igneus in similitudinem draconis extensus, de cuius ore prodedebant duo radii: quorum unus radiorum longitudinem ultra Gallicana regna uidebatur extendere; alter uero uersus Hybernicum mare uergens in.vii. minores radios terminabatur* (The Historia Regnum Britannie of Geoffres of Monmouth II. The First Variant Version: a critical edition, ed. by Neil Wright, Bury St. Edmunds 1988, p. 128 [133]). Cf. la variante en lengua alemana de la Historia Regnum Britannie de Gottfried de Monmouth, con introducción literaria–histórica y anotaciones abundantes, ... ed. de San–Marte, ... Halle 1854, p. 540). Doy mis gracias a Volker Honemann por esta indicación importante.

122 Los normandos como recientes cristianos miembros especialmente activos de la reforma de los monasterios del siglo XI y ya participaban desde los momentos iniciales en la Reconquista. También se encontraban entre los primeros peregrinos al sepulcro del Apóstol en Santiago (cf. R. Plötz, Sanctus et Peregrinus – Peregrinus et Sanctus. Peregrinatio ad Sanctum Jacobum usque ad annum 1140, 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. F. López Alsina (Santiago de Compostela 1999) pp. 89–105, aquí pp. 103s.), que a su regreso fundaron varios monasterios de la reforma. No resultaba extraño que actualmente tanto los franceses como

abrán faltado los clérigos del norte de Francia en el cabildo de catedral de Santiago. Desgraciadamente no se tiene constancia de demasiada información acerca del Diego Gelmírez de los últimos años que se veía inmerso en luchas internas y externas de la iglesia, al igual que se sabe poco acerca de sus órdenes al scriptorium[133]. Otro indicio más de la presencia de clérigos y escribanos normandos se puede considerar la influencia francesa–normanda aparente en la elaboración del Codex Calixtinus[134]. Es aquí, en este contexto cuando surge otra pregunta. ¿Porque suponemos solo aproximadamente 20 años después de la muerte de Diego Gelmírez (1140) de una copia o compilación del «Liber Sancti Jacobi» en forma del «Codex Calixtinus»? Relacionado con este hecho podría ser también la datación de las narraciones de tipo milagrosas en el «Libellus Miraculorum» (Liber II) del Codex, que —en el caso de que dipongan de una clasificación por año— forman una serie que empieza en 1090 y acaba en 1136[135]. Este acontecimiento podría tener su justificación en los hechos siguientes. Debido a las amenazas de Gregorio VII Alfonso VI no solamente había suprimido las liturgias hispanas y mozárabes, había animado a clericos franceses que vengan en gran número sobre todo de Cluny a España con el propósito de realizar esta reforma y adaptar las condiciones españolas a las del resto de Europa, sino tambíen había puesto en camino la caída de la escritura genuina. Hasta aquel momento se utilizaba en España un tipo de letra que se había derivado de la «cursiva romana» conociéndose allí como «letra visigoda». Debido a la introducción del rito romano y de la importación de libros litúrgicos de Francia surgió la necesidad de un cambio de letra que fue acordado en el gran concilio de León de 1090. Este acuerdo tenía enormes consecuencias para la literatura alrededor del año 1100 porque todos los textos debían ser transcritos de letra «visigoda» a letra «francesa»[136] o —en el caso de que no— se los perdía. Existían también excepciones como lo muestra la cancillería velenciana del heroe nacional El Cid (1043–1099) que utilizó hasta el fin de su vida la letra antigua[137]. Parece

los ingleses consideren a estos peregrinos procedentes de sus respectivos países, dado que éstos tenían pertenencias y tierras a ambos lados del canal. La estrecha relación entre normandos y anglos en el ámbito de la épica de los héroes se demuestra entre otros en que la lengua del manuscrito de Oxford de la antigua canción francesa de Rolando era al anglo–normando de la primera mitad del siglo XII (M. Pfister, prefatio a la octava edición, en: Das altfranzösische Rolandslied, editado por A. Hilka (= Sammlung romanischer Übungstexte vol. 3 / 4), Tübingen, octava edición, 1997, p. 2). El trabajo de conjunto de R.H.C. Davis proporciona un buen punto de partida para el tema en cuestión (The Normans and their Myth, London 1976), en especial en las páginas 49 a 69.

123 Mandach, Chanson de Roland (como en nota 42) p. 92 y siguientes.

124 Aunque en el Codex Calixtinus figure: *Hunc codicem a domno papa Calixto primitus editum, quem Pictavensis Aymericus Picaudus de Partiniaco veteri, qui etiam Oliverus de Iscani, villa sancte Marie Magdalene de Viziliaco, dicitur, et Girberga Flandrensis sitia eius, pro annimarum suarum redemptione sancto Iacobo Gallecianensi dederunt, ...* (Liber Santi Jacobi ed. Herbers/Noia, como en nota 20), Appendix p. 268), no se puede dejar de considerarlo con suma prudencia a la vista de las intenciones ocultas y las estrategias enreveradas del clero compostelano.

125 Cf. la composición en K. Herbers, Pseudo–Turpin, en: LexMA vol. 7 (1994) columna 310.

126 Únicamente las catedrales y monasterios de las diócesis económicamente bien dotados podían permitirse la línea de producción entera de un manuscrito iluminado. En el comentario del monje Hildmar de Corbie acerca de la regla de los benedictinos (845 / 50) se menciona un ejemplo: un monasterio compra 30 pergaminos, elabora un libro y lo vende por 60 denares. Este libro, que resulta sencillo comparado con el Liber Sancti Jacobi, costaba en su producción más de lo que una granja debía producir en términos monetarios, según el registro de Prüm en 893 (Haubrichs, Geschichte der deutschen Literatur, como en nota 33 p. 171). Aunque este ejemplo proceda de una época anterior a nuestro tema, no deja de ser relevante en cuanto a las proporciones y exigencias económicas. Al no existir para el «Liber Sancti Jacobi» en las fuentes conocidas hasta ahora ningún tipo de indicio acerca de los costes, se podría tratar en caso de la creación del Codex de una acción que fue ocultada en un contexto mayor dentro de otros grandes proyectos, con el fin de desplazar actividades propagandísticas hacia el exterior, a otros centros o incluso regiones.

127 Edición crítica: Historia Compostellana, ed. E. Falque Rey (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 70) Turnhout 1988. Traducción al español: Historia Compostelana. Introducción, traducción, notas é índices de E. Falque Rey (= Clásicos Latinos Medievales/3) Madrid 1994.

128 *Historia Compostellana, sive de rebus gestis D. Didaci Gelmirez, primi Compostellani Archiepiscopi*, es el título de la primera edición crítica de H. Flórez de 1765. Cf. R.A. Fletcher, Saint James's Catapult. The Life and Times of D.G. of San-

—casi— lógico que por la perdida de tiempo y el salto de una letra a otra con las dificultades debidas en la transcripción los años del «libellus» en cuestión podrían conseguir una relación más actual y más acertada.

el Señor... te ha elegido entre todos

Fue Santiago quién dio la orden a Carlomagno de dirigirse a España, para liberar el camino y la tierra de Santiago[138] de los infieles y visitar el sepulcro de Santiago.

Santiago estableció la dirección, provocó la campaña. También mostró el camino de las estrellas, que ya le era conocido a Otfrid von Weißenburg[139] como camino de mensajeros y de portadores. Sin embargo, Jacob Grimm no lo cita en su mitología[140]. ¿Por qué eligió Dios a Carlomagno a través del mensajero Santiago? La figura de Carlomagno es representada en la amplia mayoría de los textos medievales —salvo algunas excepciones (Vico Wettini, por ejemplo)— positivamente e idealizada. Frecuentemente es considerado, por error, como fundador de obispados, monasterios e iglesias, como generoso benefactor que otorga privilegios. En la época de creación del Pseudo–Turpín la representación de Carlomagno ya había pasado del «emperador histórico al mito de emperador»[141]. A esto se suma la evidente relación entre Carlomagno y Dios y los poderes celestiales. Un ángel, por ejemplo, le insta en la canción de Roldán a marchar sobre España y en la persecución del ejército de infieles después de la pérdida de la retaguardia en Roncesvalles, Dios para el sol a la plegaria de Carlomagno. Carlomagno era el emperador supremo, unido a Dios, que parecía predestinado a combatir y vencer a los infieles y monstruos con la ayuda de Dios que se manifestaba en milagros[142]. ¿Cómo se produjo la unión entre Aquisgrán y Compostela con la proyección del camino tanto en el cielo como sobre la tierra? Como ya se ha mencionado más arriba, el apóstol Santiago le aparece a Carlomagno como mensajero del Señor y le da la orden. Con ello se sirve a los intereses del círculo de clérigos de Santiago. El texto parece estar

tiago de Compostela (Oxford 1984), en la traducción al gallego R.A. Fletcher, A vida e o tempo de Diego Xelmírez (Vigo 1992).

129 HC II, 56,378. p 2658, f. 85va. Sobre el propio Giraldus no existen pruebas escritas, sólo se deduce de la «Historia Compostellana».

130 Así es como se denominaba a sí mismo, más noticias de el no tenemos (HC II, 6, 265, p. 2658 y siguientes, f. 63va.)

131 Cf. M.C. Díaz y Díaz, Problemas de la cultura en los siglos XI–XII: la escuela episcopal de Santiago, Compostellanum 16 (1971) pp. 187–200.

132 Cf. F. López Alsina, La ciudad de Santiago en la alta edad media (Santiago de Compostela 1988) pp. 64–68.

133 Cf. A. López Ferreiro, Historia de la S.A.M. Iglesia de Santiago de Compostela, 11 volúmenes (Santiago de Compostela 1898–1909), aquí vol. 4 (1901) pp. 200–219, y Vones, la «Historia Compostellana» (como en nota 70) p. 517 y siguientes.

134 A. Stones habla de un *«strongly French milieu, deriving its stylistic sources primarily from Normandy, the Loire and western France»* y propone con respecto a la fecha de la primera fase de producción extenderla hasta la época del arzobispo Diego Gelmírez († 1140) (The Decoration and Illumination of the Codex Calixtinus at Santiago de Compostela, en: The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James (= Jakobus–Studien 3) 1992, pp. 137–184, aquí p. 138. Ver también L.M. Ayres, The Illumination of the Codex Calixtinus: A Norman Dimension, en: ibidem, pp. 245–250, en especial p. 248. S. Moralejo ya en 1980 escribió sobre los modelos anglo–normandos para algunas de las iniciales del «Codex Calixtinus», que ubica alrededor del año 1100. Hizo referencia a la particular importancia para ello de un grupo de manuscritos normando–romanos, que se habían agrupado en torno a la biblia de Guillermo de St.–Carilef (Durham Cathedral Library, MS A.II.), además al contexto con «Hugo pictor», el ilustrator, que participó en varios manuscritos de Jumièges («Ars sacra» et sculpture romane monumentale: le trésor et le chantier de Compostelle, Les Cahiers de Saint–Michel de Cuxa 9, 1980, p. 218, nota 102).

135 N°. III: 1108; V: 1090; VI: 1100; VII: 1101; VIII: 1102; IX: 1103; X: 1104; XI: 1105; XII: 1106; XIII: 1135; XIV: 1107; XV: 1110; XXII: 1100. El año 1136 podría encontrar su justificación que se haya continuado con la redacción de los milagros sueltos en las colecciones e igual con su actualización. Así pareciera plausible que un número tan adelantado y tan cerca al tiempo de la finalización respectivamente la harmonización del «Liber Sancti Jacobi» podría encajar perfectamente con la versión final del liber II del Codex.

136 Cf. para el desarrollo de la letra latina en la Edad Media Alta el breve resumen en: Die archivalischen Quellen. Eine Einführung in ihre Benutzung, ed. de Friedrich Beck y Eckart Henning (Weimar 1994), pp. 172–177.

137 Cfr. Ménedez Pidal, La España del Cid (como en nota 64), pp. 250s.

138 La «Tierra de Santiago» realmente existió y se refería a la pertenencia del propio «lugar sacro» y los bienes correspondientes. De la gestión se

orientado en función de intereses locales, aunque posteriormente fuese utilizado en la anexión de Compostela al este del reino franco para la canonización de Carlomagno por parte de los Hohenstaufen. El Pseudo–Turpín debe ser comprendido en primer lugar y sobre todo como escrito propagandístico para el camino de peregrinación hacia Santiago de Compostela. ¿Quién se no podría tener algún interés y la osadía de instar al emperador a campaña a España, para asegurar la seguridad del camino al sepulcro de Santiago?

Distintas son las nociones españolas de la «liberación». Como se ha visto más arriba, se basan en creaciones y tradiciones propias[143]. Atribuir la defensa de la iglesia de Compostela a generosos y bondadosos clérigos franceses, que además tendrían que aportar una suma considerable para la realización del Liber Sancti Jacobi (con Pseudo–Turpín), me parece atrevido. Incluso si la financiación hubiese partido de Santiago nos encontraríamos ante la misma situación de intereses. Volviendo por última vez a Roma y al Papado, resulta evidente que Roma no parecía dispuesta a fomentar una competencia apostólica, ya que Compostela se había convertido en demasiado poderosa por su colaboración con los clérigos de las órdenes francesas de carácter cluniacense o cisterciense. En el caso particular de Cluny se puede decir que poco después de la muerte de Alfonso VII (a partir de 1111 rey de Galicia, a partir de 1126 rey de León y Castilla, a partir de 1135 emperador, † 1157)[144] y antes ya del obispo cluniacense Dalmatius en Santiago (1095–1100)[145] las buenas relaciones con Cluny habían empeorado considerablemente, hasta desaparecer a mediados del siglo XII. La importancia de Cluny para la península ibérica radicaba sobre todo en su parte en la implementación de la regla benedictina en España y en su participación en una estrecha unión cultural, política y eclesiástica de la península ibérica al resto de Europa[146].

No quiero incidir aquí en las luchas continuas para implementar las «tradiciones hispanicae» dado que lo hice en otro lugar[147], no obs-

encargaban el reino y los duques de la región junto con los arzobispos desde Compostela.

139 Cf. con p. 208.

140 La obra «Deutsche Mythologie» fue publicada en 1835, la mención de Otfried en el diccionario «Deutschen Wörterbuch» sólo se produjo en la elaboración de V. Dollmeyr, Fr. Krüer, H. Meyer y W. Paetzel en 1941 (Deutsches Wörterbuch, vol. 19, columna 902). Al morir Jacob Grimm en 1863 y Wilhelm Grimm en 1859 se debe suponer que no quiesieron publicar el pasaje de Otfrid o no lo conocían, ya que sólo se conoció después de su fallecimiento. Quizá no dispusiesen de la «editio princeps»(Otfridi Evangeliorum liber, Basilea 1571). En cualquier caso, pudieron conocer la edición de Königsberg «Krist», editada por E.G. Graff, 1831.

141 Geith, Karl der Große (como en nota 1) p. 89.

142 Ibidem, p. 90.

143 Cf. p. 212.

144 Alfonso VII continuó con el trabajo iniciado por su padre Fernando I y su abuelo Sancho el Mayor para mantener estrechos lazos de unión a todos los niveles en los reinos de Europa, aunque éstos, que si bien condicionen en términos generales con los postulados del Papado, podían tener intenciones distintas. Ver el capítulo VI, revelador y lleno de detalles, en Menéndez Pidal, La España del Cid (como en nota 64), pp. 227–251.

145 Acerca de Dalmatius y el cambio de la sede episcopal de Iria Flavio a Compostela ver 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 X (como en nota 122) pp. 107–127.

146 P. Segl, Cluny, Cluniazenser, B: Der Einfluß Clunys außerhalb Frankreich, II. Iberische Halbinsel, en: LexMA vol. 2 (1983) columnas 2178–2181.

147 Por ejemplo en «Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert, en: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 30 (Münster 1982), pp. 19–145, especialmente en pp. 20–26, y en: Traditiones hispanicae beati Jacobi. Les origines du culte de Saint–Jacques à Compostella, en: Santiago de Compostela. Catálogo de exposición Gante 1985, pp. 27–39.

tante, en el propio Ps.–Turpin se vislumbrar esta relación tensa. Si bien se reconoce la situación de primacía de Roma, en el Pseudo–Turpín no se produce el común primado de jurisdicción en la justificación de la «doctrina de las tres sedes», sino una referencia a la atribución propia de competencia en cuestiones legales, por lo que se puede entender que de ninguna manera coincidiese con los intereses de Roma: *Si ergo aliqua iudicia aut divina aut humana in aliis sedibus orbis sua gravitate discerni forte nequeunt, in his tribus sedibus tractari et diffiniri legitime et iuste debent*[148].

Garantizar los privilegios y territorios, así como una unión de vías de comunicación con el poderoso aliado en el este fueron, según mi opinión, al margen del esperado efecto de publicidad, el complejo de motivos, que, entre otros condujo a la creación del Pseudo–Turpín. Y como era habitual en campañas de alto riesgo, la recompensa sería incomparable, una vez realizada la orden.

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

Se ofrece una recompensa doble, la gloria eterna en la tierra y en el cielo. A esto se suma la gloria póstuma. En principio, la corona en el cielo sólo le corresponde a los mártires[149], a los testigos de sangre, tal y como se puede observar en una plástica policromada de piedra de la época tardio–romana en color del apóstol Santiago coronado, contenido en el museo de la catedral. El propio Codex Calixtinus ofrece la interpretación en el relato del propio Liber III: *stolaque purpurea in etherea curia, cum eisdem discipulis gaudet ornatus corona, miseris se desposcentibus invicto suffragio patrocinaturus*[150]. No se puede descartar que existe una relación entre la corona de Carlomagno en el cielo, la corona de mártir en el relato de translación y la «coronario pergrinorium» (coronación del peregrino) exclusivamente para peregrinos de regiones germanoparlantes, que se centró en los habitantes del

148 Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus, ed. Herbers/Noia (como en nota 20) p. 215
149 Acerca de la corona como portadora de relevancia en el sentido cristiano ver «Krone», en: Lexikon der Christlichen Ikonographie, vol. 2 (1970) columnas 659–661, aquí columna 660.
150 Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus, editado por Herberes/Noia (como en nota 20), p. 189.

imperio, quizas a través de la lucha de investidura («regnum et sacerdotium»)[151]. Asimismo, los discípulos de Santiago que, según la «translatio», habrían permanecido en Galicia para los cuidados del sepulcro serían recompensados.

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

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

Este censo utópico de peregrinos se muestra como real en el sermón «Veneranda dies», lo que supone un argumento más a favor del «engranaje» de las partes del Codex Calixtinus. En alegaciones enciclopédicas de casi todas las «gentes» conocidas en el siglo XII, incluidos pueblos ya desaparecidos, toda la alta sociedad fluye hacia el santuario glorioso en el lejano occidente al borde del «Orbis christianus»[152]. La visión de Carlomagno en el Pseudo-Turpin también revela la enorme seguridad en sí mismo de los obispos de Santiago que habían creado una región amplia de poder al borde de la ya existente provincia eclesiástica de Braga a través de la apropiación del poder del arzobispado y con nuevos obispados de diócesis bajo el arzobispo en el devenir de la Reconquista[153]. Se tenía que tratar del mito más poderoso al este de los Pirineos, que fuese llamada para ayudar a Santiago, tenía que ser Carlomagno.

151 Cf. R. Plötz, «Benedictio perarum et baculorum» y «coronatio peregrinorum». Beiträge zu der Ikonographie des hl. Jacobus im deutschsprachigen Raum, en: Volkskultur und Heimat. Homenaje a Josef Dünninger, editado por D. Harmening y E. Wimmer (Würzburg 1986) pp. 339–376; idem, Santiago de Compostela en la literatura odepórica, en: Santiago de Compostela: Ciudad y Peregrino (= Actas del V Congreso Internacional de Estudios Jacobeos), coordinado por idem (Santiago de Compostela 2000) pp. 33–99, aquí pp. 69–71, y idem, Coronatio, en: Actas del Congreos de Padrón (24./25.de octubre de 2002), en imprenta. Ver también la tesina de licenciatura parcialmente publicada de M. Pieters (In gezelschap van heiligen. De wand– en gewelfschilderingen in de sint Cyriakuskerk in Niedermendig iconografisch beschoud, Ms. dactil. Amsterdam 1999), con partes publicadas en alemán: M. Pieters, Eine Wandmalerei in der alten St. Cyriakuskirche zu Niedermendig, en: Heimatbuch 69 (Mayen–Koblenz 2000) pp. 154–158.

152 Liber. Sancti Jacobi Codex Calixtinus, editado por Herbers/Noia (como nota 20) pp. 85–104, en especial p. 89. Ver también el trabajo de J. Caucci von Saucken, Il sermone Veneranda Dies del Liber Sancti Jacobi. Senso e valore del pellegrinaggio compostellano (Betanzos 2001).

153 Cf. M.R. García Alvarez, Galicia y los gallegos en la Alta Edad Media, 2 volúmenes (Santiago de Compostela 1975) aquí vol. 1, pp. 65–68, 172–180, 258 y siguientes, y L. Vopnes, Die «Historia Compostellana» (como en nota 70), especialmente pp. 149–259 y pp. 271–443.

III. CONCLUSIÓN

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

En la «Visio Karoli Magni» se encuentran muchos acontecimientos que ocurrieron con anterioridad. La orientación propagandística de la visión queda claramente demostrada. Si bien se enumeran los hechos siguientes para la glorificación de Carlomagno, es Santiago y su sepulcro en Compostela lo que prima en el centro del texto y en su orientación. Según mi opinión, todos los datos y hechos indican que esta visión fue compuesta y escrita en la primera mitad del siglo XII en Compostela. La pregunta a la que se trataba de dar respuesta era si se puede hablar de una visión medieval. En cuanto a manipulación de hechos y datos históricos rotundamente no, ya que se sigue haciendo hoy en día. Sin embargo, resulta creíble en relación a la constelación espacio / tiempo, puesto que se encuentra en un ámbito de tensiones continuas y de mentalidad genuina en y del siglo XII. Reproduce una postura modificada de la Iglesia en la lucha contra los infieles, se refleja el ideal de la cruzada así como los primeros indicios de la «militarización» del apóstol Santiago. Sobre el fondo de la identificación de características comunes en una amplia base cultural (época clásica griega y latina, tradición árabe, textos judíos y antiguas nociones europeas naturomágicas) podemos constatar en el complejo literario tratado aquí los primeros indicios, aparentemente contradictorios, de la incorporación de elementos mitológicos a la literatura popular, que comienza a expresar lentamente sus primeros trazos de mentalidad, partiendo de distintas geografías. La Europa occidental se autodefinió a través del peregrinación a Santiago de Compostela y del mito en torno a Carlomagno, si bien en distintos en idiomas y distinguiendo entre clases en la Edad Media. En conclusión: la visión en el sueño de Carlomagno es medieval y europea.

UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE LAS MINIATURAS ÉPICAS DEL CÓDICE CALIXTINO: ¿UNA PRUEBA DE LA EXISTENCIA DE UN CÓDICE GEMELO?

Marco Piccat

El capítulo de las miniaturas del *Codex Calixtinus*, conservado en los archivos de la catedral de Santiago de Compostela, abierto desde la mitad del siglo pasado, ha permanecido, gracias a la importancia y a la calidad y variedad de los dibujos, tan importante, abierto y legible en diversos ámbitos[1]. De hecho, sólo en estos últimos años los expertos en historia de la miniatura han propuesto la elaboración y la subdivisión de ellos a través de al menos dos campañas decorativas distinguidas y diferentes, la primera de ellas datable en torno a 1139[2].

En cambio, los estudiosos de la exégesis filológico–textual de los dibujos, que desde hace más años han comenzado sus investigaciones, se han apurado a puntualizar el contenido de un grupo limitado y específico de imágenes, definidas a veces globalmente como historias «concerning the Roland Legend»[3], «Escenas de la vida de Carlomagno»[4], o simplemente «narrative miniatures»[5], encontrándose a menudo repitiendo, con ligeras modificaciones, una situación temática que, bastante evidenciada al principio en sus líneas esenciales, parece no fácil de seguir, para todos los ejemplares, en las referencias textuales exactas, que todavía no parecen convenientemente probadas o comparadas. Justamente es esta última parte específica la cuestión sobre la que pretendemos ofrecer nuestra nueva contribución interpretativa.

1 Cfr. P. David, *Etudes sur le Livre de Saint Jacques attribué au pape Calixte II*, en *Bulletin des études portugaises*, X (1945), pp. 1–41; XI (1947), pp. 113–185, XII (1948), pp. 70–223; XIII (1949), pp. 52–104; L. Vásquez de Parga, *El Liber sancti Iacobi y el Códice Calixtino*, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 53 (1947), pp. 35–45; K. Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts un der «Liber sancti Jacobi»*, Wiesbaden 1984; M. De Menaca, *Histoire de Saint Jacques et de ses miracles au Moyen Age* (VIIIème–XIIème siècles), Nantes 1987; M. C. Díaz y Díaz *El texto y la tradición textual del Calixtino*, en AAVV, *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale*, Perugia 1987, pp. 22–55;. A. Moisan, *Le livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle, Etude Critique et Littéraire*, Genève 1992 (con bibliografía); J. Williams – A. Stones, *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James, Jakobus–Studien* 3, Tübingen 1992; M. C. Díaz y Díaz, *El Liber Sancti Jacobi*, en AAVV, *Santiago, La Europa del Peregrinaje*, Barcelona 1993, pp. 39–55; F. Singul, *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus, Santiago de Compostela*, en AAVV, *Santiago, La Esperanza*, Santiago de Compostela 1999, pp. 320–321.

2 Cfr. A. Stones, *The Decoration and Illumination of the Codex Calixtinus at Santiago de Compostela*, op. cit., pp. 137 y sg.

3 Cfr. R. Lejeune – J. Stiennon, *The Legend of Roland in the Middle Ages, II*, Londres 1971, p. 52

4 Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago, Estudio Codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela 1988, p. 81.

5 Cfr. A. Stones, *The Decoration and Illumination of the Codex Calixtinus at Santiago de Compostela*, op. cit., p. 146.

6 Cfr. R. Lejeune – J. Stiennon, *The Legend of Roland in the Middle Ages*, op. cit.
7 Cfr. ibidem, p. 52.
8 Cfr. ibidem, p. 52.

Para este último ámbito particular, han sido R. Lejeune y J. Stiennon, dentro de su investigación sobre la difusión de la «Legend of Roland»[6] en la cultura europea, quienes han señalado, por vez primera, sus características y particularidades: ya en el volumen que habían publicado en 1966 precisaban cómo «The Compostela *Codex Calixtinus* contains several decorated initials and seven large paintings of which three are portraits. Two of theses are at the beginning of Book I: Pope Calixtus II writing his book (f.I r), and The Apostle St. James (f.IV r). They are beautiful paintings in a monumental style. A third portrait, in large, floridly decorated initial T (about 14 x 11 cm) shows Archibischop Turpin at the beginning of the book which is supposed to be his own work. This is the fourth book of the *Codex*, but was separated from it in the seventeenth century to form a separate manuscript. On the other hand three paintings also illustrating the *Pseudo–Turpin* were not removed at that time and can still be seen on the recto and verso of the last folio of Book III (Life and death of St. James) which would have been mutilated if they had been removed»[7].

Un interés totalmente particular reservaron posteriormente los mismos estudiosos a las cuatro ilustraciones «concerning the Roland Legend»: «The Turpin portrait does not show him as a warrior as he appears on the Angouleme façade, but as a bishop, giving his blessing to the fighters but not taking part in the battle. The artist is stressing the sacred character which Turpin's wisdom and holiness lend to the mission of Charles and Roland. The three remaining scenes in the Compostela manuscript are of particular interest»[8].

En particular, la primera, en la página 162 recto del *Codex*, se definió como «St. James appearing to Charlemagne»; la segunda, en su reverso, «Charlemagne's army leaving for Spain», mientras la última, en el registro inferior de la precedente, «The return to Aix la Chapelle»

Aparición del apóstol al emperador. Codex Calixtinus, Archivo de la Catedral de Santiago, f.162 recto.

Por lo que respecta a la primera de ellas, a pesar de que la incauta e incomprensible restauración a la que se acababa de someter al *Codex* hubiese contribuido totalmente a hacer ilegible el contenido de la larga filacteria que despliega el personaje divino retratado en

e junto a un lecho, como también buena parte de un segundo individuo durmiente. Sin embargo gracias a la lectura de «a faithful fourteenth–century copy of the *Codex Calixtinus* and its decoration in the Vatican Library» los escritos que faltan se dedujeron oportunamente como:

> «Ego sum Jacobus apostolus Christi.
> Caminus stellarum quem vidisti hoc significat»

Gracias también a esta última indicación, toda la escena se identifica consecuentemente con la aparición del apóstol Santiago al poderoso Carlomagno,« St. James appearing to Charlemagne», episodio «which tells how Charlemagne wondered about the meaning of the Milky Way, and how St. James appeared to him»[9]. En tal ámbito el emperador, que duerme en su lecho, fue presentado, según los dos estudiosos de manera que «often used by artists illustrating Biblical examples of divine visitations»[10].

Aproximadamente diez años después de la realización de estos primeros trabajos, vio la luz el importante volumen de A. Sicart Giménez sobre la miniatura medieval, con un capítulo dedicado al estudio de las imágenes contenidas en el *Codex*[11]. En él encontramos de nuevo una profunda y especial atención a la lectura de las escenas examinadas, ahora precisadas como « Escenas de la vida de Carlomagno»: «escenas que, partiendo del propio texto, narran hechos muy concretos de la vida de Carlomagno».

La primera, en particular, definida «El sueño de Carlomagno» se comenta como la «que da origen a las campañas de Carlomagno en España», con una referencia textual especial: «El texto reza así: Y enseguida vio en el cielo un camino de estrellas que empezaba en el sur de Frisia y, extendiéndose entre Alemania e Italia, entre Galicia y Aquitania, pasaba directamente por Gascuña, Vasconia, Navarra y España hasta Galicia, en donde entonces se ocultaba, desconocido, el cuerpo de Santiago: Y como Carlomagno lo mirase algunas veces cada noche, comenzó a pensar con gran frecuencia qué significase»[12], llamada ejemplar y propedéutica a la interpretación.

9 Cfr. ibidem, p. 53.
10 Cfr. ibidem, p. 53.
11 Cfr. A. Sicart Giménez, *Pintura medieval: la miniatura*, Santiago 1981, pp. 81 y sg.
12 Cfr. ibidem, p. 82.

13 Cfr. ibidem, p. 83.

En la pormenorizada descripción que sigue podemos encontrar «Carlomagno dormido sobre el lecho, a cuyos pies está la figura de Santiago». Conviene notar que este autor es uno de los pocos estudiosos que se ocupan con atención de algunos otros elementos menores, que están también presentes en la escena, como entre otros «al fondo los tejados de unos edificios, mientras el camino de estrellas se dibuja en el cielo», datos que serán fundamentales para la nueva lectura que pronto sugeriremos.

A. Sicart Giménez también conseguía leer «las inscripciones que corren por los lados del frontón: Karolus Magnus, Aquisgranum oppidum» que indican obviamente el protagonista y el lugar de Aquisgrán, probable lugar de la aparición y también, aunque parcialmente, las palabras contenidas en la filacteria que sostiene en su mano el Apóstol «Ego sum Iacobus apostolus Christi alumpnus; caminus stellarum quem vidisti...», como confirmación completa de las consideraciones ya avanzadas, entre otros, justamente por Lejeune y Stiennon.

Mientras, según opinión del autor, la suerte iconográfica de la escena, considerada «como una de las visiones propias de los personajes del Antiguo y Nuevo Testamento» está completamente atestiguada «hasta el siglo XVI», la organización del espacio «donde se desarrolla la escena... no es producto de la libre interpretación del miniaturista, sino que es el propio texto, al comienzo del libro, quien se lo sugiere... Fatigado por tan penosos trabajos y sudores, (Carlomagno) se propuso no emprender más guerras y darse un descanso...», justamente en el sentido de una relación perspicua entre el texto y su representación, relación que conviene señalar[13].

M.C. Díaz y Díaz, en su conocido ensayo sobre el *Codex*, caracterizado por ser conjuntamente «estudio codicológico y de contenido» resumió luego, en 1988, concluyendo, la cuestión, precisando sintéticamente todos los resultados alcanzados hasta entonces. «Se trata iconográficamente hablando de las adaptaciones de los consabidos sueños del Antiguo Testamento: Carlomagno yace en el lecho y Santiago está a sus pies. Se ve el camino de estrellas y construc-

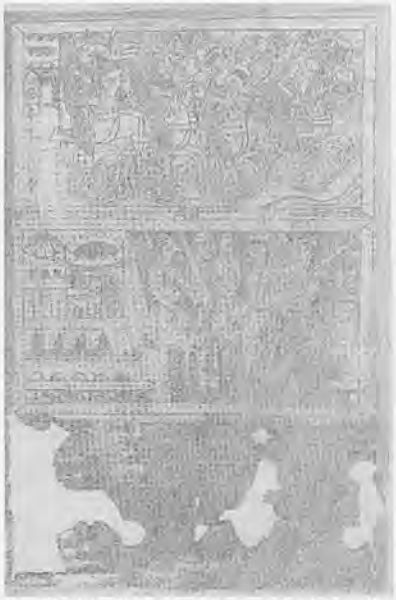
c ones que representan el palacio de Aquisgrán. Para aclarar el conj nto, la miniatura lleva letreros alusivos...»[14].

L a escena que sigue, ilustrada en el rectángulo en alto del folio r verso siguiente, ha sido definida por Lejeune y Stiennon «Charl magne's army leaving for Spain». El centro de la interpretación se c sata en torno a la inscripción, esta vez claramente legible, como « Caroli Magni imperatoris exercitus». No se indica la ciudad que l s caballeros están dejando pero «it is obviously the town where St. J mes appeared: Aix la Chapelle. An open door and a battlemented t wer can be seen»[15].

L a figura del soberano a caballo se reconoce enseguida «The empe- r r comes last, majestic and larger than the others, and again wea- r ıg the crown of the Visigoth kings. This detail is important–Char- l magne is going to the conquest of Spain whith the attributes of an a cient autochthonous dynasty», así como el conjunto de las repre- s ntaciones, definida «clearly a crusade». De hecho, el emperador s stiene en la mano izquierda un estandarte cruzado; otra cruz figu- r sobre su cinturón y sus hombres portan yelmos cónicos con el i ismo símbolo impreso en lo alto.

L s soldados a caballo, «about ten», figuran separados, según estos a tores, en dos grupos «like a marching host whose front ranks are a ready far in the distance», el primero de al menos cuatro elemen- t s y un segundo de seis, probable escolta del emperador. Los caba- l ros de la vanguardia y de las tropas de escolta no parecen diver- s ficados en sus ropajes ni en sus actitudes «All the knights carry a j ke, not a lance, and wear a long hauberk reaching half–way down t eir legs, over a pleated robe to the ankles. Their chin–pieces are u nfastened, leaving their heads free. They are all holding, in exactly t e same position high on their left, at eye–level, little almond–sha- p ed shields fastened by wide straps across the shoulders».

También los caballos, en todos sus jaeces de combate, no muestran diferencias notable «The spirited horses, white with pale green shadows, have tiny heads, longs thick manes, broad barrel chests with a



Partida del ejército para Compostela: la cavalleria e infantería, Codex Calixtinus, Archivo de la Catedral de Santiago, f. 162 verso

14 Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago, Estudio Codicológico y de contenido,* op. cit., en especial las pp. 218 y sg.
15 R. Lejeune – J. Stiennon, *The Legend of Roland in the Middle Ages,* op. cit., p. 53.

cleft down the middle, and small hooves curved in the usual conventional way of indicating movement. They have high–backed saddles with girths, breast–straps with beads or bells, and stirrups»[16].

En su conjunto, el grupo de caballeros parece dejar a la izquierda la ciudad de proveniencia y adentrarse así en los caminos de la aventura.

Finalmente, por lo que respecta a la curiosa señal del terreno por delante del ejército «indicated by wavy lines», ésta parece sugerir a ambos estudiosos: «the difficult road over the Pyrenees along Charle's army is to march into battle».

En conclusión, la representación que estamos examinando está organizada (y leída) en relación con el comienzo del segundo capítulo del *Pseudo–Turpín*: «*Imperator excitus et ammonitus atque apostolica promissione fretus, coadunatis exercitibus multis projectus expugnare gentes Hyspaniae perfidas egressus est*»[17].

Por lo que respecta luego a la eventual presencia de Rolando, naturalmente partícipe de la expedición, Lejeune y Stiennon, después de haber anotado la ausencia de toda posible inscripción a este respecto, concuerdan en indicar la figura «in full view inmediately in front of Charles, proudly carrying a spear at the same angle as that of the king: the two weapons are parallel».

La recuperación del dato presenta a ojos de estos estudiosos el problema de la ausencia, en la escena examinada, del arzobispo Turpín, tanto más que la descripción iconográfica parece seguir con fidelidad, con exactitud, el texto. La anomalía parece entonces bastante curiosa: en efecto, ya las vidrieras de Chartres, y, a continuación, muchísimas miniaturas, distinguen claramente, en el momento del comienzo de la expedición, como coprotagonistas, junto a los tres futuros héroes de la saga española «Charlemagne, Roland and Turpin»[18].

Para A. Sicart Giménez la escena examinada resultaría la consecuencia inmediata de la anterior y la respuesta del emperador a los deseos del Apóstol: «Así pues, oído esto, confiando en la promesa

16 Cfr. ibidem, pp. 53.
17 Cfr. ibidem, pp. 53–54.
18 Cfr. pero con las oportunas precauciones, I. Rolland, *Le mythe carolingien et l'art du vitrail. Sur le choix et l'ordre des épisodes dans le vitrail de Charlemagne à la cathédrale de Chartres*, en AAVV, *La Chanson de geste et le mythe carolingien. Mélanges René Louis*, I, Saint Père sous Vézelay, 1982, pp. 255–277; Para una distinta interpretación de los episodios cfr. Y. Delaporte – E. Houvet, *Les vitraux de la cathédrale de Chartres. Histoire et description*, Chartres 1926, XXXVIII, pp. 3134 y sg.; R. Lejeune – J. Stiennon, *The Lesson of Chartres*, en *The Legend of Roland*, op. cit., pp. 192–207; C. Mahnes, *The Charlemagne Window at Chartres Cathedral, New considerations on Text and Image*, en *Speculum, A Journal of Medieval Studies*, LII (1977), pp. 801–823; J. P. Deremble – C. Manhes, *Charlemagne*, en *Les vitraux légendaires de Chartres*, París 1988, pp. 20, 30, 31...

ostólica y, tras habérsele reunido muchos ejércitos, entró en España para combatir a las gentes infieles» y podría titularse «La partida de Carlomagno»[19].

Teniendo muy presente en todo momento la relación con el texto, el autor proponía considerar toda la escena como «el instante en que Carlomagno, reunido el ejército, está ya en camino hacia tierras españolas. Para reforzar la ya de por sí fácil comprensión del tema, una inscripción corre por la parte superior «Karoli exercitus»[20].

La escena, que incluye la presencia de «once jinetes», bien representaría la tipología de una formación militar, con «cuatro caballeros correctamente pertrechados», seguidos por «dos filas de tres» y el emperador Carlomagno con la función de «cerrar el grupo». El lugar de partida de la expedición puede ser identificado con Aquisgrán «pues la parte posterior del caballo permanece oculta en el interior del palacio, el cual se representa por medio de una solitaria torre almenada con tres pequeñas torres en lo alto».

A continuación, el autor prosigue justamente leyendo las características propias de la vestimenta en relación con las de sus caballeros y pares, para subrayar el valor de las cruces que se encuentran sobre las figuras de los protagonistas «por lo que el carácter de cruzada se deja ver claramente». El autor notaba en fin, a propósito de la corona de Carlomagno, las mismas características ya encontradas en el recuadro precedente, «aunque en esta ocasión su decoración se incrementa al rematar en el centro en una cruz y en los lados en ondas flores de lis», como señal del carácter especialmente destacado de la figura también política del rey.

Después de una breve atención destinada a describir las vestiduras de los demás «jinetes», que consta de «cota de malla,... venablo, ...escudo, ...casco puntiagudo con protector nasal...», el autor procedía a señalar cómo «el miniaturista muestra estar en posesión de notables recursos, pues ha sabido, en un pequeño espacio, aproximar al máximo dos lugares que geográficamente están a gran distancia. El punto de partida, Aquisgrán, queda meridianamente cla-

19 Cfr. A. Sicart Giménez, *Pintura medieval: la miniatura*, op. cit., p. 84.
20 Cfr. ibidem, p. 84.

21 Cfr. ibidem, p. 86.
22 Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago, Estudio Codicológico y de contenido*, op. cit., pp. 218–219.

ro, y con gran maestría a través del ondulado terreno, quiere dejar constancia del momento en que el ejército comienza la ascensión de los Pirineos...», detalle sobre el que regresaremos más adelante.

Se debe, pues, a la investigación de Sicart Giménez el haber modificado completamente la perspectiva del desfile de los caballeros presentada por los estudiosos anteriores, puntualizando las características del diseño de la profundidad de campo: «Carlomagno es el más próximo al espectador y el de mayor tamaño; a continuación y en un plano más atrasado, está Roldán y los jinetes que forman su fila, los cuales, respecto a éste, ya están más alejados...finalmente, el grupo de cuatro guerreros que encabezan el ejército, son los que ocupan el último plano», con una importante revalorización de toda la escena examinada, nunca antes sugerida.

Es más, según este autor la ausencia de Turpín en la escena examinada, elemento por el que, como veíamos, se sorprendían no pocos de los estudiosos anteriores, podía resolverse fácilmente recordando que la efigie del arzobispo aparecía como imagen de apertura del Libro I del *Codex*, resultando en la práctica ya conocida para los lectores. El reconocimiento seguro del personaje de Roldán parece debido, en cambio, a la «indumentaria que luce» coincidente con la de Carlomagno y propia de «personajes de rango superior»[21].

Para M. C. Díaz y Díaz, la imagen en su conjunto resultaba ser la de «Carlomagno con diez caballeros en formación como símbolo de todo un ejército» retratados en viaje hacia España, esta última «representada por las ondulaciones bajo las figuras». El significado de cruzada que la expedición venía a asumir era respaldada en consideración con el hecho de que «todos... llevan en su casco y armadura una cruz...», mientras el aspecto de guía, reservado al emperador, resultaba evidente en consideración con el «mayor tamaño, aunque va a la cola del ejército, como corresponde a su jerarquía»[22].

Sin embargo, la escena que siempre ha creado dificultad de interpretación es la siguiente, por otra parte conclusión de este ciclo completo.

según J. Carro García, uno de los primeros en haber estudiado las miniaturas del *Codex*, las seis figuras de aparentes soldados a pie, aquí representados en las cercanías de una ciudad, podrían ser los «infantes» del emperador, pero su intervención no consigue explicar cómo muchos de éstos tienen barba ni por qué evento han sido convocados allí[23].

Para R. Lejeune y J. Stiennon en cambio la miniatura examinada, definible como «The return to Aix la Chapelle» está talmente vinculada a la anterior que no puede considerarse de manera individual: «they can be considered as one single miniature divided horizontally. Quite rightly so, as the two scenes are balanced, one being the sequel of the other. After the epic departure from Aix comes the return to the city, which is inscribed Aquisgranum oppidum»[24].

Siguiendo esta sugerencia, la investigación de los estudiosos, más que centrarse en las figuras y las actitudes de los personajes ilustrados, se desplazó entonces hacia las características arquitectónicas de los edificios representados: «There is another view, a better one this time, of the watch–tower with its battlements and open door. There are buildings with semicircular arches and arched windows which must be the imperial palace. And we can see what is still one of the sights of Aix, the circular basilica built for Charlemagne, which the author of the *Pseudo–Turpin* knew well, since he specifically mentions its shape when speaking of Charlemagne's death: *et apud Aquisgranum in horis Leodii in beate Maria Virginis basilica rotunda, quam ipse edificaverat, honorifice illum sepultum fuisse*».

Los personajes, evidentemente guerreros, aparecen vestidos de un modo curioso: «They are wearing short tunics draped in a complicated way, and carrying a spear, a huge sword, or, like the figure on the extreme right, a sort of battle–axe with a long handle and peculiarly–shaped blade». Algunos se revelan luego bastante ancianos y expertos en fatigas. Los mismos luego, «standing close together, stretch across the width of a red pavement or strip of ground to which perspective gives a triangular shape». Parecen además con-

Partida del ejército para Compostela: la caballería e infantería, Archivo de San Pedro, Roma, f. 134 recto

23 Cfr. J. Carro García, *Las miniaturas,* en *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus,* op. cit., pp. LXXIV «La ciudad de Aquisgrán, según reza la inscripción 'Aquisgranum oppidum' ha quedado atrás. Tiene tres murallas y se elevan dos torres: una de cúpula agallonada y la otra de almenas. Todavía permanece abierta la puerta por donde pasaron los infantes de Carlomagno...».

24 R. Lejeune – J. Stiennon, *The Legend of Roland in the Middle Ages,* op. cit., p. 54

versar entre ellos y gesticular hacia «the blue vertical surface in front of them».

Este detalle azul podía ser, como ya había señalado J. Carro García, una alusión al cielo[25], pero según R. Lejeune y J. Stiennon se trataba de una referencia a otro importante, y final, capítulo del *Pseudo–Turpín*[26].

En éste se lee cómo Carlomagno, a su regreso de las empresas españolas, había decidido embellecer la ciudad de Aquisgrán con muchas obras de arte, entre las cuales se encontraba la famosa basílica y las ricas decoraciones del palacio imperial. Entre estas últimas, algunas estaban destinadas a representar las siete Artes Liberales, mientras otras ilustraban episodios de la guerra de España «*Bella namque, quae ipse in Hyspania devicit, et. VII. Liberales artes, inter cetera, miro modo in eo depinguntur*» (cap. XXX)[27].

De este modo, según los autores citados, el episodio examinado habría podido referirse al regreso de los veteranos, compañeros de la primera expedición de Carlomagno a España: «They have kept the weapons of which they are so proud, and they are walking among the streets and palaces of Aix, marvelling at the transformations Charlemagne has made. Two young men are talking animatedly to them, pointing out the scenes of the Spanish War in which they have taken part, so that they can judge of accuracy. The veterans of the Napoleonic Wars must have discussed the huge historical paintings of the Empire in exactly the same way»[28].

Según los mismos estudiosos, aceptando esta interpretación, cada uno de los dibujos que ilustran el *Pseudo–Turpín* podría fácilmente corresponder a una posibilidad de división del texto:

- la aparición del apóstol en Aquisgrán (capítulo I)
- las guerras legendarias de Carlomagno en la Península Ibérica (capítulos II–XXVII)
- la retirada de Carlomagno a Aquisgrán, después de los funerales de los mártires de la expedición española tras la conclusión del Concilio de Saint–Denis y el encargo de restauraciones y pinturas en memoria de los eventos ocurridos (capítulos XXVIII–XXXIII)[29].

25 Cfr. J. Carro García, *Las miniaturas*, en *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, op. cit., LXXIV «Camino de fuego y cielo azul. La ciudad está dibujada de verde, rojo, azul y ocre...».
26 Cfr. R. Lejeune – J. Stiennon, *The Legend of Roland in the Middle Ages*, op. cit., p. 54.
27 Cfr A. Hämel – A. De Mandach, *Der Pseudo–Turpin von Compostela, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil. – Hist. Klasse*, Heft 1, Múnich 1965, p. 89.
28 Cfr. R. Lejeune – J. Stiennon, *The Legend of Roland in the Middle Ages*, op. cit., p. 54
29 Cfr. ibidem, p. 56.

La posibilidad de encontrarse frente a una especie de continuación de la escena anterior es la consideración de base para la propuesta interpretativa avanzada a este propósito por A. Sicart Giménez, por una escena globalmente definida como «de los seis guerreros», conjuntamente con la advertencia de un cambio de registro, tan aparente como evidente, por parte de dicho estudioso. De hecho, mientras la nota a «una serie de edificaciones y seis soldados en diálogo sin sus componentes» parecía preliminar a una localización del contenido, la sucesiva y comprensible observación «en este caso la falta de datos suficientes para su entendimiento hacen que se desconozca con exactitud lo que el miniaturista quería transmitir al espectador»[30], aclaraba cómo los problemas interpretativos ya parecían importantes, a pesar de que la inscripción legible en el registro superior «Aquisgranum oppidum» indicaba con cierta claridad el lugar de la acción.

Los personajes, vestidos todos del mismo modo, con «una túnica corta que se ciñe en la parte superior del cuerpo, mientras desde la cintura cae formando una serie de pliegues que se hacen más numerosos a la altura de los muslos, merced a un nudo que se forma en los laterales», resultaban a los ojos del estudioso guerreros con «diferentes armas... y cascos cónicos», ya a primera vista diferentes de los que visten los guerreros de la escena anterior. El análisis realizado por Sicart Giménez llevaba a distinguir en el grupo las figuras de «dos soldados barbilampiños y de aspecto joven» en actitud de «dar explicaciones a los otros cuatro» barbados y, evidentemente, de distinta edad.

El hecho de que las escenas ilustradas anteriores tuviesen una referencia directa al texto debía permitir suponer, también en este caso, la continuación del mismo tema, «aunque —según Sicart Giménez— el artista no ha dado las mismas facilidades para su comprensión». Además se observaba, cómo las escenas precedentes parecían sucederse en perfecto orden cronológico, pero aquí parecía que había transcurrido un cierto intervalo de tiempo desde la representación anterior a la de la ilustración examinada.

30 Cfr., A. Sicart Giménez, *Pintura medieval: la miniatura*, op. cit., p. 86.

Por otra parte, se concluía que «es preciso tener en cuenta el hecho de que se trate de una prolongación del registro inmediatamente superior, es decir, que al lado de la caballería se representa la infantería»[31].

Ninguna alusión aquí al tema, difícil, iniciado por Lejeune y Stiennon que conduce a explicar la voluntad del artista autor de las miniaturas examinadas como modo de presumir de la «capital of the Empire, Aix la Chapelle»[32], motivo que habría debido destacar, con más fuerza aún en las representaciones del manuscrito utilizado como fuente del mismo *Codex*.

La dificultad de lectura de la ilustración ha dado lugar a que muchos estudiosos, de nivel internacional, hayan intentado dar una interpretación propia. Conviene citar por otra parte la lectura de A. Hämel[33], por la que la escena examinada podría retomar el detalle de los hijos de Carlomagno salidos de Aquisgrán para combatir, mientras la sugerida por A. Stones[34] concluye que la referencia directa a un texto sería, en este caso, muy difícil de captar, y por ello la escena podría, con alguna aproximación, explicarse como indicación de la muerte de Carlomagno (o tal vez de Roldán).

Finalmente, para M. C. Díaz y Díaz, «parece que mejor hay que ver en ellos a los combatientes escapados de Roncesvalles que, vueltos a Aquisgrán, admiran las bellezas de la nueva ciudad enriquecida por Carlomagno, no sin mostrar su fatiga y sus recuerdos de la campaña española»[35].

A mi parecer, vuelve aún más dificultoso seguir el hilo conductor del texto y del culto que en cambio debía vincular las diversas representaciones que estamos tratando, en primer lugar la peligrosa restauración a la que fue sometido el ejemplar compostelano del *Codex*, intervención que ha minado en gran medida las posibilidades de lectura y comparación de la primera de las escenas examinadas, la más importante para comprender la naturaleza de la propuesta de dirección exclusivamente religiosa que el artista desconocido había recibido como indicación exacta para realizar, para aprovechar al máximo sus detalles[36].

31 Cfr. ibidem, p. 87.

32 Cfr. R. Lejeune – J. Stiennon, *The Legend of Roland in the Middle Ages*, op. cit., p. 56.

33 Cfr. A. Hämel, *Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo-Turpin, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil. – Hist. Klasse*, Heft 2, Múnich 1950, p. 56.

34 Cfr. A. Stones, *Four Illustrated Jacobus Manuscripts*, en *The Vanishing Past: Studies, of Medieval Art, Liturgy and Metrology presented to Christopher Hohler* Oxford 1881, pp. 199 y sg.

35 Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio Codicológico y de contenido*, op. cit., pp. 218–219. «La escena, cuyo lado izquierdo ocupa de nuevo la figuración de Aquisgrán, contiene seis personajes, con armadura ligera y sin que en su casco aparezca la cruz que marcaba al ejército carolingio en la segunda miniatura». Según A. Moisan, *Le livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle, Etude Critique et Littéraire*, op. cit., p. 225, «le retour à Aix sous le bandeau Aquisgranum oppidum est d'une composition plus aérée et même statique. Six guerriers à pied (avec trois glaives et trois lances), dont quatre barbus paraissent fourbus, semblent se promener en dehors du palais impérial et de la ville où l'on reconnaît la rotunda de l'église Sainte Marie construite par l'empereur, avec son pavement. Les deux imberbes (trop jeunes pour avoir participé à la guerre d'Espagne?) expliquent aux arrivants, l'index pointé, les scènes guerrières et les Sept Arts que Charlemagne fit peindre dans son palais à son retour d'Espagne...». Asimismo J. Carro García, *Las miniaturas*, en *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, op. cit., LXXIV, pareció haber prestado atención exclusiva a las armas visibles más que a los gestos de los militares: «Tres empuñan la lanza, dos la espada de cruz, y uno, el que se adelanta de entre los demás, una arma cortante y punzante, semejante a un gran cuchillo, con su mango de madera; es arma curiosa y casi desconocida...»

36 Cfr. «Esta miniatura, que recientemente ha sido muy restaurada, y por cierto de modo poco satisfactorio, no permite en la actualidad ningún estudio integral sobre ella...», Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago, Estudio Codicológico y de contenido*, op. cit., p. 218 y sg.

Y entonces se hace necesario, por este motivo, pasar a examinar brevemente las otras copias del *Codex* conservadas y que presentan representaciones afines a las examinadas, para poder intentar reescribir la historia de estas imágenes y llegar a su verdadero contexto de referencia.

La primera posible copia del Libro de Santiago «valioso manuscrito (que) proviene con gran seguridad de un escriptorio compostelano...»[37] es como ya se sabe el ms. 2631 de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca. Corresponde a la «primera mitad del siglo XIV» probablemente al entorno del «arzobispo Don Berengel de Landoria» maestro de los Dominicos e influyente prelado en la corte papal de Aviñón[38]. Como es sabido, presenta un texto diferente respecto al Calixtino: «tantas y tales son las pequeñas pero abundantes y sorprendentes diferencias que separan ambos manuscritos, sin que estas variantes puedan explicarse por errores o fallos de lectura... Presenta un notable cambio respecto al Calixtino: mientras éste va a una sola columna, el salmantino va a dos...»[39]. Las conclusiones a las que han llegado los estudiosos «postulan como modelo para el manuscrito salmantino un gemelo de aquél, pero ciertamente distinto del Calixtino compostelano»[40].

Las miniaturas de las que nos hemos ocupado aparecen aquí, reunidas, todas juntas en el f. 90 r. No obstante algunas diferencias de ajuste obvias (el códice es de la primera mitad del siglo XIV), la sucesión de las escenas retoma de cerca la del *Codex* de Compostela con importantes variantes.

Para J. Carro García el propio formato de este manuscrito, mucho más pequeño que el original, podría haber sido, por sí mismo causa de algunas de las modificaciones, incluso iconográficas, aportadas en el texto[41].

Para Lejeune y Stiennon subrayaban que, en su opinión, en éste «Charlemagne and his warriors exist only as soldiers of St. James»: en este sentido se justificaría la desaparición completa incluso del nombre de la ciudad del fondo, Aquisgrán, transformada ahora en símbolo de lugar santo y no ya en relación directa con el mito carolingio.

37 Cfr. M. C. Díaz y Díaz, Copia del Códice Calixtino, en *El Camino de Estrellas, La proyección épica de la peregrinación*, en AAVV, *Santiago, Camino de Europa, culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Santiago 1993, p. 405.; idem, *La guía del Peregrino y el Códice de Salamanca*, en *De Santiago y de los Caminos de Santiago*, Santiago de Compostela 1997, pp. 211–223; cfr. además F. M. Rodríguez, *Manuscritos*, en *Repertorio de Historia de las Ciencias eclesiásticas en España*, II, Salamanca 1971; A Stones, *Four Illustrated Jacobus Manuscripts, en The Vanishing Past: Studies, of Medieval Art, Liturgy and Metrology presented to Christopher Hohler*, op.cit., pp. 199 y sg.; *Guía del Peregrino del Calixtino de Salamanca*, Santiago 1993, s.v.; F. Singul, *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus, Salamanca ms. 2631*, en AAVV, *Santiago, La Esperanza*, op. cit., pp. 336–338.

38 Para la figura del arzobispo cfr. aún hoy *La versione occitana del Pseudo Turpino, Ms. Londra B.M. Additional 17920*, a c. de M. Piccat, *Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie*, vol. 308, Tubinga 2001, pp. 48–57, y la bibliografía relativa.

39 Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *Copia del Códice Calixtino*, en *El Camino de Estrellas, La proyección épica de la peregrinación*, op. cit., p. 405.

40 Cfr. ibidem, p. 405.

41 Cfr. J. Carro García, *Las miniaturas*, en *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, III, op. cit., LXX – LXXV.

Entre las otras diferencias señaladas por los autores, las más evidentes atañerían a la segunda miniatura de la serie, tal vez por el notable incremento «of warriors and veterans», tal vez por la diversificación de la posición y de los papeles de Carlomagno y de Rolando.

Para el primero, los autores notaban cómo Carlomagno «is no longer wearing the Visigothic crown. His crown is that of a king of France; he carries the banner of St. Denis».

Para el segundo, la importancia con la que se perfila su figura es un signo inequívoco del creciente interés de su leyenda: «Roland is in the centre... he is the King's standard–bearer and, like his uncle, carries a large banner». También el color blanco de su caballo (el mismo que encontramos en las vidrieras de Chartres) está justificado por los autores en relación con un nuevo desarrollo del tema en el contexto cultural europeo.

Ninguna comparación, en cambio, han ofrecido Lejeune e Stiennon para las diferencias más que evidentes con respecto a la tercera escena[42].

Le tocó de nuevo a A. Sicart Giménez, interviniendo sobre este argumento, añadir otros elementos al análisis de las variantes iconográficas entre los dos manuscritos, a partir de una diferencia evidente, presente en la primera escena del códice de Salamanca: «A la izquierda, decía el autor, como novedad respecto al original, se encuentra representada la masacre de fieles hacia la que señala Santiago y motivo principal de la aparición»[43], signo evidente de la voluntad de volver popular y comprensible al máximo toda la secuencia representada.

Con respecto a la segunda imagen, al autor también le llamó poderosamente la atención el hecho de que aquí Carlomagno no parecía salir de la ciudad fortificada, mientras que encontramos confirmadas las notas de la diferente posición de la que gozaba Roland[44].

Finalmente, a propósito de la tercera escena, el estudioso notaba cómo «el número de guerreros ha aumentado considerablemente», pero incluso siendo el párrafo «inspiración directa del original... para nada soluciona el problema de la identificación»[45].

42 Cfr. R. Lejeune – J. Stiennon, *The Legend of Roland in the Middle Ages*, op. cit., p. 56.
43 Cfr. A. Sicart Giménez, *Pintura medieval: la miniatura*, op. cit., p. 153.
44 Cfr. ibidem, p. 153 «El segundo registro vuelve a ser copia fiel, pues Carlomagno todavía no acabó de salir de la ciudad fortificada y delante de él va Rolando, en esta ocasión ostensiblemente significado gracias al estandarte que sostiene en la mano izquierda».
45 Cfr. ibidem, p. 153.

Por lo que respecta luego a la copia del *Codex* conservada en el British Museum, Additional 12213, que corresponde aproximadamente a 1330 y copiada justamente en Santiago «basándose en el Códice Calixtino»[46], el tema de la presencia de las miniaturas que nos interesa está muy simplificado en lo que respecta a ésta y no presenta más que la inicial, es decir que ya viene definida como el 'sueño de Carlomagno': «The division of the pages is the same, since the miniature showing St. James appearing to Charlemagne is on folio 132 v, only one folio away from its position in the Vatican manuscript. But, unlike that manuscript the illustrations stop there and the two scenes of the army setting out and the return of the veterans are missing»[47].

La escena que aparece es la misma que ya se podía leer como primera en la serie presentada por el *Codex* de Compostela, con la única innovación importante con respecto al cuerpo y a la aureola del apóstol de que aparecen decoradas con el símbolo rojo de la concha: del mismo color aparecen luego las palabras de la filacteria, que según lo mismo, explican el motivo y la ocasión de la aparición[48].

Un tema aparte, y en mi opinión, resolutivo, del problema de la interpretación general del grupo de las tres miniaturas, se puede recuperar en cambio prestando atención a los datos iconográficos recidos por la última copia del *Calixtino* examinada, es decir el manuscrito C 128 del Archivo de San Pedro en la Biblioteca Vaticana[49]. Dicho códice, definido por Sicart como «de fidelidad absoluta al modelo románico»[50] representa, y en la misma secuencia, las tres miniaturas que hemos encontrado en el códice de Santiago, de las que repite además la misma manera de representación, aislando el detalle del sueño de las de los soldados, combinadas en la página siguiente, situación además que ya habían evidenciado también R. Lejeune y J. Stiennon: «St. James appearing to Charlemagne is on folio 133 r., separated from the other two scenes the army setting out and the veterans walking round Aix la Chapelle, on folio 134 r»[51]. Dicho códice, aunque en realidad se ha atribuido a la segunda mitad del siglo XIV, seguramente debió elaborarse, en opinión de

46 Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *Copia del Códice Calixtino*, en *El Camino de Estrellas, La proyección épica de la peregrinación*, op. cit., p. 404; además H. L. Ward, *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, I, Londres 1883; A. Stones, *Four Illustrated Jacobus Manuscripts*, en *The Vanishing Past: Studies, of Medieval Art, Liturgy and Metrology presented to Christopher Hohler*, op.cit., pp. 199 y sg.

47 Cfr. R. Lejeune – J. Stiennon, *The Legend of Roland in the Middle Ages*, op. cit., p. 58.

48 Cfr. K. Köster, *Les coquilles et enseignes de pèlerinage de Saint Jacques de Compostelle et des routes de Saint Jacques en Occident*, en AAVV, Santiago de Compostela, *1000 Ans de Pèlerinage Européen*, Gand 1985, pp. 85–96.

49 Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *Copia del Códice Calixtino*, en *El Camino de Estrellas, La proyección épica de la peregrinación*, op. cit, p. 401. Cfr. también A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanae*, Bruselas, 1909; W. Thoron, *Codex quartus Sancti Iacobi de expedimento et conversione Yspanie et Gallecie editus a Beato Turpino archiepiscopo*, Boston 1934; A Stones, *Four Illustrated Jacobus Manuscripts, en The Vanishing Past: Studies, of Medieval Art, Liturgy and Metrology presented to Christopher Hohler*, op. cit., pp. 199 y sg.

50 Cfr. ibidem, p. 401.

51 Cfr. R. Lejeune – J. Stiennon, *The Legend of Roland in the Middle Ages*, op. cit., p. 57.

Aparición del apóstol al emperador. Ms.C. 128, Archivo de San Pedro, Roma, f. 133 verso.

52 Cfr. ibidem, p. 57.
53 Cfr. A. Sicart Giménez, *Pintura medieval: la miniatura*, op. cit., p. 156.
54 Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *Copia del Códice Calixtino*, en *El Camino de Estrellas, La proyección épica de la peregrinación*, op. cit., p. 401.

los estudiosos anteriores, de un modo similar al *Calixtino*. Así, también para R. Lejeune y J. Stiennon: «In any case the illustrator of the Vatican manuscript has been very careful to copy his model exactly»[52], como para A. Sicart Giménez: «Sin embargo, lo que se copia no son ya solamente los motivos, sino que se copia también el estilo románico, es decir, el miniaturista procura imitar con la mayor fidelidad posible las estructuras, los rostros o incluso los paños...»[53] y, es más, para M. C. Díaz y Díaz «esta copia resultó una especie de calco... del Códice Calixtino de la Catedral, al que sigue servilmente, con errores, pero con tendencia a imitarlo... como consecuencia de una total falta de imaginación y personalidad de sus responsables»[54].

Con estas importantes premisas procedemos, por lo tanto, a la lectura de las miniaturas del códice que descubrimos parcialmente diferentes justamente en comparación con su supuesto modelo.

La escena a la que pretendemos referirnos preferentemente es la del final del ciclo, dado que en ella aparece transmitida de manera evidente una lectura diferente con respecto a la misma de la supuesta fuente, es decir el *Calixtino*.

Como podemos notar fácilmente observando con atención la imagen, los personajes han aumentado en uno con respecto a la escena del *Codex*, y no se trata de un hombre cualquiera, dado que el soldado que se añade aquí con relación al mismo dibujo del *Calixtino*, muestra estar ubicado en primer plano y distinguido por un atributo. Considerando el objeto que detenta en la mano derecha, se trata, en particular, de un soldado de infantería que se ocupa de una función específica propia del grupo de vanguardia.

Es pues conveniente volver a examinar el comentario general de las tres miniaturas (y su historia), para explicar tanto su posición en relación con el texto como el significado esencial de conjunto que estas pretendían sugerir.

El dato del que debemos partir, y el núcleo mismo del tema iconográfico, está por lo tanto contenido y abarcado perfectamente, en la

ilustración inicial del ciclo, constituida, en mi opinión, en primer lugar por la filacteria que el apóstol tiene en la mano, y en segundo lugar por la inequívoca dirección de su gesto. En las exactas pero precisas palabras «caminus stellarum» se encierra de hecho el significado y el motivo de la presencia de las miniaturas, mientras en el dibujo del mismo está encerrada la clave de lectura de todo el ciclo.

En la primera imagen, de hecho, (aunque en malas condiciones en el ejemplar del *Calixtinus* de Santiago) el dedo del emperador señala hacia lo alto, justamente donde una fila de estrellas rojas, enmarcadas en una estela de líneas azules, aparece en el cielo para indicar justamente «quendam caminum stellarum». Las estrellas son rojas y del mismo color es la inscripción colocada, en todos los ejemplares, en la mano del apóstol. Carlomagno dormido y el propio apóstol están colocados en el azul del tiempo, mientras todavía dos fragmentos del rojo estelar figuran a la cabeza y a los pies del lecho, como reveladores del tiempo de espera.

Es si acaso el momento de decir que, ya según la simbología de los colores elaborada por Diógenes Aeropagita[55], el azul era el color de la vida divina, de la profundidad del tiempo, de la inmortalidad, mientras el rojo era específico del triunfo, del sol y como tal propio de los dioses, de los reyes o del momento de la gloria, del poder o de la acción. El azul «couleur iconographique de la Vierge, couleur du roi de France et de la dignité royale, couleur associée... à l'idée de joie, d'amour, de loyauté, de paix et de réconfort, ...devient... la première des couleurs, la plus belle des couleurs» aparecerá como tal valorado sólo en torno al siglo XIII, mientras, hasta entonces, —recuerda M. Pastoureau[56]— «le rouge est encore la première des couleurs, la couleur prestigieuse, celle dont doivent se vêtir les personnages riches et puissants. C'est du reste dans la gamme des rouges que les matières tinctoriales sont les plus nombreuses et les plus diversifiées...».

Bajo este aspecto, las miniaturas de nuestra serie parecen coherentes, dentro de los significados del lenguaje divino con el uso de los dos colores según las indicaciones que acabamos de sugerir.

55 Cfr. E. Sengler S. J., *Denys l'Aréopagite*, Paris 1961 y R. Pernoud, *Les couleurs au Moyen Age*, Genève 1987.

56 Cfr. M. Pastoreau, *Jésus chez le teinturier, Couleurs et teintures dans l'Occident médiéval*, París 1997, pp. 106–107.

Todo lo que tiene que ver directamente con el mensaje del apóstol será expresado a través del color mismo del sol: su entorno en cambio, que constituye la introducción del detalle en el tiempo de espera, lo será en el azul más profundo.

Carlomagno, cuenta el capítulo primero del *Pseudo–Turpín*[57], permaneció muchas noches observando la cúpula celeste e interrogándose sobre el significado de una 'vía especial' de estrellas: «*per singulas noctes saepe perspiceret, coepit saepissime praemeditari quid significaret*». El soberano ha visto el reagrupamiento de los cuerpos celestes en las galaxias y se ha preguntado la razón de ello.

Si, de hecho, nos fijamos en el detalle que nos interesa en la imagen del códice vaticano que mejor la ha conservado, vemos con nitidez la fila de las dieciséis estrellas bien claras en el azul del firmamento. Según el modo propio de la simbología románica, «les étoiles... sont autant de petit soleils, ressemblent parfois à des fleurs épanouies...» reunidas, según M. M. Davy,[58], en pequeños grupos que varían de siete a doce.

En la imagen examinada, bien diferenciadas en el cielo corporal visible, según la cosmología de Honorius Augustodunensis[59], son en cambio dieciséis, unidas por una única estela blanca, la 'galaxia', que recorre y corta, como un relámpago de luz permanente el profundo firmamento. Las estrellas evidenciadas de este modo proyectan luego, en el dibujo, su propia luz directa sobre cuatro vías luminosas, representadas con otras tantas líneas rojas onduladas, que se diferencian claramente justo bajo el límite del cielo. Estas últimas son sin embargo ya vías de tierra, como indica claramente la intersección de las filacterias en las que podemos leer «Aquisgranum oppidum» y «Karolus Magnus rex». El grandioso signo celeste hacia el que señala el dedo del apóstol quiere por tanto representar al mismo tiempo el «*caminus stellarum... in celo*» pero también el «iter» y por lo tanto las diversas vías de tierra señaladas que Carlomagno y sus ejércitos son invitados a recorrer los primeros, como a continuación harán muchos «*populi... peregrinantes*».

57 Cfr. A. Hämel – A. De Mandach, *Der Pseudo–Turpin von Compostela, Bayerische Akademie der Wissenschaften*, op. cit., p. 41.
58 Cfr. M. M. Davy, *Initiation à la simbolique romane*, Paris 1997, pp. 215 y sg.
59 Cfr. *Honorius Augustodunensis* en ibidem, pp. 172 y sg.: «trois cieux: le ciel corporel visible, le ciel spirituel habité par les anges et le ciel intellectuel où la Trinité demeure et se montre aux bienheureux. Une telle division s'appuie d'ailleurs sur un texte de saint Paul...»

Por otra parte ya en una importante glosa contenida en uno de los más antiguos códices que recogen el texto latino del *Pseudo–Turpin*, el n. 1379 de la Biblioteca Municipal de Aviñón[60], la nota del «*caminum stellarum*» se recoge en el margen al fondo del folio como «iter stellarum sancti Jacobi, seu caminum», con la evidencia de la referencia doble y contrapuesta de vía del cielo y camino terrestre.

Con la intervención clarificadora del apóstol, y pasamos a la segunda miniatura, Carlomagno viene a descubrir que el sucederse de las estrellas en el cielo constituye no sólo un camino astral sino que también, en realidad, es símbolo de otro itinerario, esta vez de tierra, y además que él mismo se ha convertido en un instrumento de un diseño, totalmente divino, construido «*ad expugnandam gentem paganorum perfidam, et liberandum iter meum et tellurem, et ad visitandam basilicam et sarcofagum meum...*»[61].

La concreción de las vías que aparecían como dibujo celeste es descubierto por lo tanto concretamente como espejo de un recorrido terrestre, que conviene seguir, construir y defender región tras región, puente tras puente, bien identificado y determinado en la misma fuente: «incipientem a mari Frisie et tendentem inter Theutonicam et Ytaliam, inter Galliam et Aquitaniam, rectissime transeuntem per Gasconiam, Blascamque, Navarram et Yspaniam, usque ad Galleciam...»

En la segunda escena, la indicación de la inversión de perspectiva del camino de la visión es clara y así figura en todos los ejemplares de la escena que se han conservado en los códices: de hecho las líneas onduladas que se distinguen claramente, comprendidas y acompañadas por otras, azules o bien verdes, que contienen las filas de caballeros en marcha no atañen pues a la idea del cansancio pirenaico que espera a Carlomagno y a sus héroes, sino más bien el trazado especular de la cúpula celeste. En la primera miniatura las líneas onduladas que constituían el reflejo de las estrellas sobre la tierra parecían una invitación clara: en la segunda se han convertido en la guía de tierra para aquellos que, los primeros, como el

60 Deseo agradecer profundamente a Dª E. Molina, Conservateur en Chef de la Section des Fonds Anciens, Bibliothèque Municipale Livrée Ceccano, Avignon, por la cortesía con la cual me ha permitido examinar el códice objeto de la investigación.

61 Cfr. A. Hämel – A. De Mandach, *Der Pseudo–Turpin von Compostela, Bayerische Akademie der Wissenschaften*, op. cit., p. 42.

Aparición del apóstol al emperador, partida del ejército para Compostela: la caballería e infantería, Ms. 2631, Biblioteca Universitaria de Salamanca, f.90 recto.

soberano de Francia, son conocedores del itinerario por una experiencia individual y directa. Si, de hecho, las analizamos con atención, las líneas que delimitan el recorrido de los caballeros son justamente las mismas que las que mostraban como un arcoiris a la inversa, la serie de los astros en la cúpula celeste.

En la escena del comienzo Carlomagno, el rey, está abajo y las estrellas están altas sobre su cabeza mostrando, como se ha dicho, un camino del cielo; después en la segunda Carlomagno, el rey, está en lo alto y las indicaciones del camino aparecen sobre el terreno indicando la vía: las estrellas se han convertido en piedras de un camino que lo conduce hacia un lugar de luz. De este modo es como si el cielo hubiese dado vuelta o apareciese, por prodigio al revés: una situación única para hacer 'crecer' el cielo en la tierra.

El dibujo de la tercera y última miniatura retomaba y completaba el tema iniciado: los soldados a pie, esos héroes importantes e indispensables, dado que figuran en gran número, y que en el mismo *Pseudo–Turpín* se citan, en varios capítulos[62], completan las acciones de los grandes condotieros como Milo de Angleris o el mismo Roldán, están dejando el mismo «oppidum» de partida, en pequeños grupos. Éstos ya están proyectados en el camino luminoso que se está haciendo realidad, bajo y gracias a sus pasos.

La escena posee, para el miniaturista, un significado especial hasta el punto de que éste introduce, incluso en la subdivisión horizontal de las escenas a las que estamos habituados desde las primeras biblias carolingias, como, por ejemplo la de Carlos el Calvo[63], una inédita con nueva subdivisión del fondo, a las espaldas y en torno a los siete soldados, para describir el sentido de la nueva experiencia que éstos están afrontando juntos. Utilizando justamente los colores rojo y azul que habíamos señalado anteriormente, el miniaturista presenta la división de la escena en dos triángulos, uno rojo con todos los personajes del camino, y uno azul con el ambiente circundante. De entre los del grupo dos de los soldados que aparecen más lejos de la ciudad, indican, repitiendo no por casualidad el mismo gesto realizado por el apóstol en el dibujo de apertura, la direc-

62 Cfr. ibidem, pp. 54 y sg. «sed et peditum numerus non erat...».
63 Para un recorrido por los códices conocidos, cfr. G. Garrigou, *Naissance et splendeurs du manuscrit monastique (du VIIe au XIIe siècle)*, Nancy 1994, pp. 99 y sg.

c n a seguir: el índice de la mano derecha tendido hacia adelante[64]. U o de ellos al mismo tiempo se dirige hacia atrás, para comunicar a os compañeros la dirección de la marcha. Ésta es, en efecto, la p rte del dibujo común a las miniaturas de los ejemplares de San- ti go y Roma.

T mbién las actitudes de los dos soldados que pertenecen al segun- d grupo son similares: uno camina llevando una gran espada mien- t s el otro, anciano, se mesa con la mano derecha la barba.

A ora el gesto de mesarse, o alisarse la barba es, ab antiquo, topos i nográfico para las situaciones de meditación e indecisión[65]. Espe- c lmente, se repite por ejemplo en distintas ocasiones en la misma (nción de Roldán, con referencia explícita a la figura de Carlomag- n y siempre en los momentos de gran duda[66]. También en el ejem- p examinado el significado del gesto indicativo de un momento de i erteza es extremadamente llamativo: no todos podían conocer con s guridad, como Carlomagno mismo, el entramado de los caminos c e convenía seguir. El gesto era natural en un contexto de expedi- c n militar, confirmando la costumbre del control directo de las i ormaciones visivas proporcionadas por los guías, vigías o jefes de c lumna, indispensable antes de tomar la decisión final.

P ro el dibujo del códice de la Biblioteca Vaticana muestra a uno de l guías con un atributo que hemos calificado de 'especial': apa- r temente e impropiamente considerado por muchos como escu- d lo que en cambio el hombre detenta en su mano y que le per- m te comparar la dirección de la marcha propuesta por los jóvenes j es de columna con las informaciones ofrecidas por la cúpula c este (para esto figura retratado con los ojos claramente dirigidos a cielo), es, en realidad, un auténtico mapa del camino, que como s emos, es, en su esencia y origen, el mapa del firmamento.

É te, del mismo color que las estrellas, de los caminos por recorrer, d las conchas y de las palabras del apóstol, sostenido en la mano de u modo muy diferente a un escudo y de forma y evidencia diferen- te, indicando el camino a seguir, constituía la materialización explí-

64 Cfr. *'Montrer quelque chose ou quelqu'un '* en F. Garnier, *Le langage de l'image au Moyen Age. Signification et Symbolique*, Paris 1982

65 Cfr. AAVV, s. v. *barbe*, en *Encyclopédie des Symboles*, París 1996, pp. 75–79.

66 Cfr., entre los muchos ejemplos posibles, «Li emper(er)e en tint sun chef enbrunc,/ si duist sa barbe, afaitad sun gernun...» en *La Chanson de Roland*, edición crítica a c. de C. Segre, Milano – Napoli 1971, lassa XV, vv. 213–214, p. 37

Sólo J. Carro García, *Las miniaturas*, en *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, III, op. cit., p. LXXV, había intentado explicar, en relación a la imagen afín del Calixtino de Compostela, el detalle de la inclusión de un guerrero pero sin explicar la identidad de su función: «Y, finalmente, en la formación de los infantes añadió un personaje, con loriga de escamas y empuñando el arma punzante y cortante, a manera de gran cuchillo enmangado y semejante a otra que lleva uno de la primera fila».

cita de la bóveda astral y venía a evidenciar, en su interior, el trazado de los globos luminosos, convertidos en tierras, villas y castillos.

Así, ahora, el camino de los devotos a la bóveda de Galicia, señalada como itinerario especular del cielo, vuelto a encontrar y recorrido sobre la tierra, se convierte en el tercer dibujo en «camino iluminado» o en itinerario de la luz divina para todos. Finalmente reconocida como único y principal motivo para ser mostrado al lector gracias a un dibujo tan raro como exacto, mostraba completamente su propio mensaje de invitación a viajar.

De este modo, luego, siguiendo la marcha de los soldados a lo largo del camino luminoso, se venía a cumplir la alta promesa hecha por el Apóstol, según el texto del *Pseudo–Turpín* «*ego ero auxiliator tuus in omnibus et propter labores tuos impetrabo tibi coronam a Domino in celestibus...*», referida a la protección especial acordada tanto a Carlomagno como a la marea de los «*omnes populi a mari usque ad mare peregrinantes...illuc ituri sunt*» y, aquí y ahora, también geográficamente, iniciaba una nueva y verdadera aventura.

Por tanto, éste es el contexto de culto que, en mi opinión, justifica la presencia de las miniaturas que, partiendo de un ambiente coralingio, se constituyeron como portadoras de motivo de culto a nivel primario: no nos encontramos pues frente a miniaturas de tipo épico o rolandiano, sino más bien ante el nacimiento de la iconografía del camino jacobeo que desde las estrellas ha descendido a la tierra y puede ser recorrido gracias a la ayuda de mapas que, desde el mismo cielo, han tomado y recogido las luces para describir la serie de los lugares escogidos y señalados, el brillo de los lugares de acogida, el fuego de las devociones en los santuarios, en los cementerios y en otros lugares santos.

La presencia de estas miniaturas anticipa y encierra en sí en un *unicuum* los textos de la *Historia Turpini*, de los que constituye el preámbulo, y junto a los del *Liber Quintus* del *Codex Calixtinus*, es decir *De viis Sancti Iacobi*[67] o la también llamada *Guía de los peregrinos*, mostrando la aventura de Carlomagno como señal de la úni-

67 Cfr. *De dietis ytineris Sancti Jacobi*, en J.Vielliard, *Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Paris 1990. Para el discurso, ahora fundamental, de las otras referencias artísticas que el texto del quinto libro podría contener, cfr. S. Moralejo, *The Codex Calixtinus as an Art–Historical Source*, en J. Williams – A. Stones, *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, op. cit., pp. 207–227.

c voluntad divina, y al mismo tiempo subrayando la pertenencia a l misma de la definición de un recorrido terrestre concreto, que se d be dar a conocer, garantizar y defender.

F almente en lo que respecta a la exégesis de las miniaturas, el n nuscrito que parece proporcionar la lectura más afín a la que p dría haber sido la lectura original de los dibujos parece ser el de F ma; efectivamente, el hecho de que su ejecutor, como se ha evi- d nciado, careciese totalmente de fantasía apoya la hipótesis de que e detalle del guerrero vigía o guía ya estuviese contenido clara- n nte en las miniaturas originales; bajo este aspecto la copia del C dex *Calixtinus* conservada en Santiago parecería mostrar una l una, habiendo olvidado totalmente la figura del hombre y de su n pa, mientras que curiosamente ha conservado la de su último c mpañero. El carácter 'culto' de la inserción hace probable la idea d la omisión para el *Calixtino*, (y no la adición para el códice r mano), explicable por incomprensión (o corruptela del original) o p r copia de un ejemplar que ya carecía de este detalle. De hecho, s el detalle del guerrero guía, la miniatura examinada perdería una b ena parte de su posibilidad interpretativa, situación por otra par- t explicitada por la iconografía de la escena en el códice de Sala- n nca en el que la representación examinada resulta del todo con- f a e incierta[68]. Este último ejemplar, con la multiplicación gene- r de los personajes y con escasa atención a los atributos distinti- v s, parecería haber perdido casi del todo y profundamente el hilo d la historia, y no sólo por esta escena. De hecho, en éste es impo- s le retomar el tema del dibujo de la galaxia, aquí empobrecido al n ximo, así como el trazado para los ejércitos de Carlomagno, en e e caso totalmente abandonado o anulado[69].

I dudablemente, la escena que viene a ser tercera en la serie de las n niaturas épicas (y que propongo llamar jacobeas) se presenta c mo un dibujo con detalles simbólicos de distinto nivel con res- pecto a las dos anteriores. El fiel seguimiento del texto del *Pseudo-Turpín* se ha abandonado en parte de manera voluntaria, con el fin de permitir una lectura global y más acorde con el conjunto del

68 La serie de los personajes aquí diseñada, faltando el elemento central y nuclear, como una variante realmente errónea, revela de inmediato una situación de evidente desorden compositivo que viene a impedir cualquier tentativa de lectura.
69 Por otra parte incluso de la lectura del típico dato colorístico, tan claro en los otros testimonios, no aparece aquí más que un palidísimo recuerdo del todo extrapolado de su significado original.

ciclo: es el «caminus stellarum» el que se presenta en su característica de rojo y azul alternados, de cielo y tierra confrontados para volverse uno solo. La perspectiva difícil de coger, y que por una parte vuelve a confirmar la alta calidad de las miniaturas examinadas, ha sido probablemente causa del fallido mantenimiento de la lección correcta: cuanto más se siente el texto como 'carolingio', 'épico' o 'rolandiano', menos se incluye el vínculo con el ámbito del género profético al que, en realidad, pertenecía originariamente.

La escena con el 'sueño de Carlomagno', que ha tenido una suerte especial en las vidrieras, así como en las miniaturas de los códices relativos a las historias del soberano más famoso, tendrá un gran relieve también en los siglos sucesivos: sin embargo, a veces, las estrellas volverán a brillar más allá del dedo del apóstol, pero el reflejo del «iter stellarum sancti Jacobi seu caminum», justamente perteneciente a la tradición compostelana y ejemplar en el equilibrio de sus componentes de tierra y cielo, diferentes y opuestos, ya no encontrará otro interpréte tan partícipe, culto y refinado[70].

70 Para un ejemplo más tardío del mapamundi mostrado, siempre relativo a un diseño de realidad del espíritu que se vuelve humano, cfr. la bella miniatura contenida en el f. 1 r. del ms. de Jean Germain, «Le Mappemonde spirituelle», (1449), conservado en Lyon, Bibliothèque Municipale, sigla P.A.32, para lo cual cfr. F. Avril y N. Reynaud, *Les Manuscrits à peinture en France (1440–1520)*, París 1995, pp. 107–108.

I \ CANONIZACIÓN DE CARLOMAGNO EN 1165, LA VITA S KAROLI DE AQUISGRÁN Y EL PSEUDO–TURPÍN

I dwig Vones

A tualmente, ya no se cuestiona el carácter altamente político de la c nonización de Carlomagno el 29 de diciembre de 1165, durante l octava de Navidad. Fue un acontecimiento destinado a producir e mayor efecto posible. ¿Acaso no se trataría, si nos fiamos de los r ultados más recientes de la investigación histórica, de crear un s nto político para los intereses del imperio de los Hohenstaufen[1]? I derico Barbarroja únicamente quiere ver una especie de «alter e o» en Carlomagno, a quien consideraba como su predecesor más i portante en el trono imperial, sobre todo porque, el domingo « aetare», día de la elevación de las reliquias, coincide con el día c la coronación del emperador, así como con la fiesta de David. S embargo, el motivo determinante de este procedimiento no p rece estar tan claro. Sin duda, hay que pensar en una cantidad de r tivos, o en una amalgama de fuerzas puramente políticas o de p lítica eclesiástica. Pero lo que realmente dificulta, e incluso a v ces imposibilita, situar tales motivos, concretamente en el tiempo s se quiere obtener la mayor certeza posible, es la falta de fuentes – a pesar de la existencia de algunos testimonios diplomáticos y l erarios importantes. Como puede comprobarse, no existe ningu- n relación imparcial sobre la elevación de los restos de Carlomag- no y el proceso de canonización. El efecto propagandístico de una de las canonizaciones más importantes de la Edad Media, tuvo un alcance puramente local, a pesar de que para encontrar su verdade-

1 De entre la cantidad de estudios especializados hay que subrayar, especialmente : Folz, Robert, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*. Paris, 1950; Meuthen, Erich, «Karl der Große–Barbarossa–Aachen. Zur Interpretation des Karlsprivilegs für Aachen», en Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, vol. IV: Das Nachleben, ed. Braunfels, Wolfgang – Schramm, Percy Ernst. Düsseldorf, 1968³, 54–76; Idem, «Barbarossa und Aachen», Rheinische Vierteljahrsblätter 39, 1975, 28–59; Petersohn, Jürgen, «Saint–Denis–Westminster–Aachen. Die Karlstranslatio von 1165 und ihre Vorbilder», Deutsches Archiv 31 (1975) 420–454; Idem, «Die päpstliche Kanonisationsdelegation des 11. und 12. Jahrhunderts und die Heiligsprechung Karls des Großen», Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law, Cittá del Vaticano, 1976, 163–206; Idem, «Kaisertum und Kultakt in der Stauferzeit», Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, ed. Petersohn, Jürgen. Sigmaringen, 1994, 101–146; Engels, Odilo, «Des Reiches heiliger Gründer: Die Kanonisation Karls des Großen und ihre Beweggründe», en Karl der Große und sein Schrein in Aachen, ed. Müllejans, Hans, Aachen, 1988, 37–46; Idem, «Karl der Große und Aachen im 12. Jahrhundert», en Krönungen. Könige in Aachen. Geschichte und Mythos, ed. Kramp, Mario, vol. 1, Aachen, 2000, 348–356.

ro sentido haya sido necesario ir más allá de la región de Aquisgr n y adquirir una notoriedad universal.

El relato más detallado del descubrimiento y elevación de los res s de Carlomagno, así como de su canonización, se encuentra en n diploma de Federico Barbarroja, que data del 8 de enero de 116 y que fue otorgado una semana después de los acontecimientos a fa r de la Capilla palatina (*Marienstiff*), así como de la ciudad de Aq s-grán. El emperador hizo insertar en este diploma un decreto fals i-cado de Carlomagno, correspondiente a la fundación, construcció y consagración de la capilla por parte del Papa León III, así com a diversos derechos de la ciudad, su dotación con una *sedes regia* y u elevación del *locus regalis* al *caput Gallie trans Alpes* para ser, a p r-tir de ese momento, el lugar de la coronación real[2]. Evidenteme e, este decreto le fue presentado por los canónigos de la capilla. H n-rich Appelt, el director de la edición de los diplomas de Barbar ja en el marco de los «Monumenta Germaniae Historica», estaba e lo cierto al subrayar, en su nota preliminar, que «el verdadero tema le este diploma [era], más bien, el reconocimiento por escrito de s privilegios de la Capilla así como de la ciudad de Aquisgrán» y e «desde el punto de vista jurídico y diplomático [no se trataba] de n diploma acerca de la canonización de Carlomagno, del cual sól se habla en la *narratio*[3]» —un comentario al cual se adhieren, volu a-riamente, la mayoría de los historiadores que han tratado el tem de la canonización de Carlomagno. En esta exposición, Carlomagn es llamado *fortis athleta* por sus méritos durante la propagación de l fe cristiana y la cristianización de los pueblos paganos, y *verus apo o-lus*, por haber convertido a la fe católica, con la ayuda de la pal ra y la espada, a los Sajones, Frisia y Westfalia, aunque también a os *Hispani* y a los *Wandali*, es decir, sobre todo Cataluña. Las dife n-tes tribulaciones, los peligrosos combates en que tuvo que luch y su disposición diaria por morir para la conversión de los infiele lo había convertido en mártir. Aquel que tras su muerte fuera coron do por Dios en el cielo como santo y verdadero confesor, ahora tenía que ser venerado en la tierra como *sanctissimus confessor*. Por ese motivo, se celebró, durante la Navidad, y por petición de Enrique II

2 DF I 502 = Monumenta Germaniae Historica. Diplomata regum et imperatorum Germaniae, Vol. 10: Friderici I. Diplomata, pars 2, ed. Appelt, Heinrich. Hannover, 1979, 430–434, n° 502, junto con un comentario muy completo y una edición crítica del decreto de Carlomagno; Meuthen, Erich (ed.), Aachener Urkunden 1101–1250. Bonn, 1972, 81–119, n° 1–2.

3 Ibid., 432.

d Inglaterra, con el consentimiento y la autoridad del Papa Pascual I y siguiendo el consejo de todos los príncipes tanto seculares como e lesiásticos, una corte solemne en Aquisgrán, para la elevación, e altación y canonización de sus reliquias. Y así, el 29 de diciembre s llevó a cabo, en medio de una enorme afluencia de príncipes, cle- r y pueblo, la elevación y traslado de sus restos, que habían sido e ondidos por temor a que los descubriesen los enemigos y, descu- b rtos gracias a una revelación divina, elogiándose y glorificándose e nombre de Dios, para la consolidación del Imperio romano y la s vación de la emperatriz Beatriz y de sus hijos Federico y Enrique. A pesar de la abundancia de palabras, este diploma, que también i luye una confirmación de los privilegios de la ciudad de Aquis- g ín, llamada *caput civitatum* y *caput et sedes regni Theutonici*, no n s muestra nada preciso acerca del desarrollo de los acontecimien- t y ceremonias que, sin duda, habían tenido lugar con motivo de un a ntecimiento de tal importancia simbólica y que convirtió a Car- l nagno en un santo del Imperio. A parte de este documento, tan s o nos han llegado información a través de las Anales de Cambrai (*nales Cameracenses*) casi contemporáneas de los acontecimien- t . Éstas indican que Federico transportó, con sus propias manos, l reliquias de Carlomagno desde su sarcófago hasta un relicario d ado[4]. Incluso los nombres de los asistentes —excepto los del cír- c o allegado a la familia imperial— no nos han llegado más que a t vés de las listas de testigos de dos diplomas entregados al mismo t npo[5]: se trata del archicanciller y arzobispo electo de Maguncia, C ristian, del arzobispo de Colonia y metropolitano Rainald de Das- s y de obispos de Lieja, Paderborn, Minden, Utrecht y Cambrai, así c no de los duques y condes de la baja Lotaringia, pertenecientes, s duda, al entorno de la emperatriz Beatriz. Se trata pues, en el fon- d de una asamblea de carácter sinodal de la provincia eclesiástica d Colonia, a la que asistía la nobleza local de regiones y colindan- t . Esto no sólo deja ver el carácter profundamente local y regional del privilegio de Aquisgrán, sino que también nos reenvía al impul- so original de la acción: la tentativa, por parte de la iglesia y de la ciudad de Aquisgrán, de asegurar su posición jurídica preeminente.

4 Monumenta Germaniae Historica. Scriptores XVI, ed. Pertz, Georg Heinrich. Hannover, 1859, 538. Cf. Petersohn, Saint-Denis – Westminster – Aachen, op. cit. 425s.

5 DF I 500 del 20 de dic. 1165 (= Monumenta Germaniae Historica. Diplomata regum et imperatorum Germaniae X,2, 427–429, N° 500) y DF I 501 del 8 de ene. 1166 (Monumenta Germaniae Historica. Diplomata regum et imperatorum Germaniae X,2, 429–430, n° 501; Meuthen, ed., Aachener Urkunden, 196–198, n° 31).

Pero esta posición reivindicada se basaba en un decreto de Carlomagno, en el cual el *sanctissimus imperator* sancionaba la importancia primordial de la *sedes regni trans Alpes* así como del *caput omnium civitatum et provinciarum Gallie* —un decreto que representaba una falsificación manifiesta y tan sólo tomaba fuerza de ley mediante su inserción en el diploma imperial y sus relaciones directas con la canonización de Carlomagno. Sin embargo, no se había realizado esta falsificación expresamente para la causa. Ya en 1148, los canónigos de Aquisgrán se la habían presentado al Papa Adriano IV para obtener su confirmación[6], y en 1147 probablemente haya sido mostrada a la escribanía de la abadía de Stavelot. Es también posible que se hubiese fabricado a principios del siglo, bajo el reinado del emperador sálico Enrique V, para apoyar las pretensiones de Aquisgrán en contienda con la sede de Maguncia por el derecho de coronamiento real[7]. Así pues, con motivo de la canonización, Barbarroja confirmó un instrumento, reflejando la toma de conciencia, por parte de la iglesia y de la ciudad de Aquisgrán, de su propio valor en crecimiento, así como su firme voluntad de mantener su postura frente a eventuales competidores, de entre los cuales el más potente era la abadía real de San Dionisio en Francia. Desde los tiempos del abad Suger, esta abadía no sólo había conseguido asegurarse el apoyo de la realeza francesa y un estrecho enlace con la ideología de los capetos, sino que también había logrado revalorizar su posición a la cabeza de todas las iglesias del imperio carolingio y sus pretensiones de convertirse en el lugar por excelencia de la coronación de los reyes, apoyándose, entre otras cosas, en un diploma falsificado de Carlomagno. Todo ello con la intención de hacer del abad de San Dionisio la primera instancia de todos los obispos del Imperio, de situar a todo el Imperio bajo su patrocinio y demostrar, de este modo, «la independencia de la realeza francesa del emperador»[8]. Cuando en 1144, con motivo de la consagración del coro de la iglesia abacial, los restos de San Dionisio fueron trasladados solemnemente, con la participación activa del rey de Francia, de la cripta al altar relicario del coro, este santo se convirtió, desde el punto de vista de los Capetos, en el santo protector de su reino. Este tras-

6 Meuthen (ed.), Aachener Urkunden, 185–193, nº 29 = JL 10421 y 10424.

7 Véase, a este respecto, Groten, Manfred, «Studien zum Aachener Karlssiegel und zum gefälschten Dekret Karls des Großen», Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 39, (1986), 5–30.

8 Cf. Groten, Manfred, «Die Urkunde Karls des Großen für Saint-Denis von 813 (D 286), eine Fälschung Abt Sugers?», Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 108 (1988) 1–36; Ehlers, Joachim, «Kontinuität und Tradition als Grundlage mittelalterlicher Nationsbildung in Frankreich», Idem, Ausgewählte Aufsätze. Berlin, 1996, 288–324, la cita se encuentra en la p. 299.

lado sirvió, sin duda alguna, como modelo para los acontecimientos de 1165 en Aquisgrán, al igual que la canonización del rey anglosajón Eduardo el Confesor, en 1161[9]. Teniendo en cuenta la debilidad del reinado francés, las pretensiones de los Capetos por reivindicar para sí mismos a la figura de Carlomagno, a favor de un San Dionisio *caput omnium ecclesiarum,* no representaban más que una amenaza latente a mediados de siglo. Pero el comienzo del cisma alejandrino en 1159 provocó un revés en la situación política, el emperador está cada vez más apretado y por ello busca aliados[10]. El rey Enrique II de Inglaterra parecía, con diferencia, el aliado más apropiado. Tras las intensas negociaciones que el canciller del Imperio Rainald de Dassel había entablado con él y la prestación de los juramentos de Wurzburgo, en junio de 1165, se pensó que había reconocido al Papa imperial Pascual III[11]. En una circular, en cuya redacción había al menos colaborado Rainald de Dassel, Barbarroja le había reprochado al rey de Francia «ser el cómplice de «Roldán, el enemigo del Imperio» y de querer sustraerle su *honor imperiali*[12]». Se trataba de una referencia explícita a la tradición de Carlomagno, cada día más en boga, tal y como aparecía en la *Canción de Roldán* y en otros cantares de gesta. La canonización del carolingio, que se llevó a cabo sólo seis meses después, aparece, de este modo, bajo otra perspectiva que se deja adivinar bajo el reflejo de los intereses de Aquisgrán. También está dirigida contra los intereses de la realeza capeta y sirve para proteger al Imperio de los Hohenstaufen, así como sus pretensiones a la sucesión de Carlomagno o, quizá incluso, su concepción de un Imperio procedente inmediatamente de Dios y de una dignidad imperial, cuyo fundamento es autónomo, aun a pesar de descansar sobre unos principios religiosos[13]. Ahora es posible pretender, en última instancia, la autonomía del poder laico frente a la lucha fundamental entre *imperium* y *sacerdotium*. Para ello, por otra parte, el fundador del Imperio tenía que ser un santo. Si recordamos que el traslado de las reliquias de los Reyes Magos de Milán a Colonia, por parte de Rainald de Dassel, y la difusión de su culto en los países del Imperio habían tenido una gran repercusión poco antes[14], nos daremos cuenta de que se estaba vol-

9 Cf. Petersohn, Saint-Denis —Westminster— Aachen, pass.

10 Véase ahora, sobre eso detalladamente Laudage, Johannes, Alexander III. und Friedrich Barbarossa. Köln, Weimar, Wien, 1997.

11 Cf. Georgi, Wolfgang, Friedrich Barbarossa und die auswärtigen Mächte. Studien zur Außenpolitik, 1159–1180. Frankfurt am Main, 1990, 117ss., 140ss.; Ahlers, Jens, Die Welfen und die englischen Könige 1165–1235. Hildesheim, 1987, 44ss.

12 Diplomcata Friderici I 480 (396, ligneas 28–32). Cf. Laudage, Alexander III. und Friedrich Barbarossa, 167ss.

13 Véase Engels, Des Reiches heiliger Gründer, especialmente 44s.

14 Hofmann, Hans, en Die Heiligen Drei Könige. Zur Heiligenverehrung im kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben des Mittelalters. Bonn 1975, especialmente 96ss., 302ss., y Engels, Odilo, «Die Reliquien der Heiligen Drei Könige in der Reichspolitik der Staufer», en: Die Heiligen Drei Könige. Darstellung und Verehrung. Köln, 1982, 33–36.

viendo a pensar en una situación crítica para la consolidación del poder desestabilizado de los Hohenstaufen, la canonización de un emperador, de un emperador que estaba prácticamente en posición de «espera», y a quien los franceses casi habían monopolizado. Habían elegido bien el momento. El mayor adversario de Barbarroja, el Papa Alejandro III, acababa de retornar a Roma, y este triunfo pronto lo conduciría a entablar negociaciones con el *basileios* bizantino Manuel Komnenos, acerca de la restitución de la *Romani coronna imperii* y, de este modo, acerca de su derecho de dominación sobre Roma y toda Italia, a pesar de que estas discusiones no conducirían a nada[15]. Asimismo, a finales de 1165, una carta que procedía del entorno del arzobispo Tomás de Canterbury, y estaba dirigida a Alejandro III, propagó el rumor de una conspiración por parte de algunos arzobispos y sus obispos sugragados, así con unos duques y otros miembros de la nobleza. Se hablaba incluso de la elección de un nuevo emperador, en caso de que Barbarroja siguiese tratando el asunto del cisma y de la *libertas Alemanniae*, contrariamente a sus conceptos[16]. Los historiadores son unánimes al considerar esta información como privada de todo fundamento, pero bastaba que este rumor no confirmado se extendiese a la corte imperial— algo muy probable, teniendo en cuenta las estrechas relaciones entre los Hohenstaufen e Inglaterra —para originar la confusión y dar una razón añadida a la canonización de Carlomagno. Así se podría explicar más fácilmente la razón por la cual la canonización fue arreglada a medida, «petitione», por Enrique II, una información difícil de interpretar, a pesar de que el obispo Otón de Frisinga hubiese hablado de una *confoederatio et amicitia* entre el emperador y el rey de Inglaterra, y de que se hubiesen entablado negociaciones para obtener una alianza entre los dos países y el enlace de los hijos reales[17]. En cualquier caso, parece estar claro que esta canonización fue el punto de mira de una gran cantidad de problemas y que su importancia no se limitó a los asuntos de Aquisgrán, aunque fue vital para el Imperio de los Hohenstaufen. Teniendo en cuenta los diferentes aspectos de la canonización, así como sus efectos propagandísticos, se podía esperar que hubiese protestas o incluso un

15 Liber Pontificalis, ed. Louis Duchesne, Vol. 2, Paris, 1892, 415, linea 10. Cf. Laudage, Alexander III. und Friedrich Barbarossa, 171, 175ss.

16 Regesta Imperii IV,2,2, ed. Opll, Ferdinand, Wien, Köln, 1991, 243-244, n° 1533; Parlow, Ulrich, Die Zähringer. Kommentierte Quellendokumentation zu einem südwestdeutschen Herzogsgeschlecht des hohen Mittelalters. Stuttgart, 1999, 282, n° 445.

17 Ottonis y Rahewini Gesta Friderici, ed. Waitz, Georg, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scolarum. Hannover, 1912 (reprint 1978), 350.

rechazo por parte de sus adversarios, lo que conducía a una salvaguardia absolutamente necesaria frente a objeciones eventuales.

A pesar de que no encontremos ninguna crítica directa del entorno inmediato de la canonización, muchas veces se ha querido saber si un acto de tal importancia, no exigía la participación directa del Papa para ser totalmente reconocido por el derecho eclesiástico. Se ha olvidado con frecuencia que en aquella época todavía no existían normas de derecho canónico válidas para toda canonización. Incluso Alejandro III, que rápidamente intentó hacer de la Santa Sede el único juez en materia de canonización, no se refirió explícitamente a la canonización de Carlomagno, que sin duda le resultaba provocadora. Así pues, hay que llegar a la conclusión de la validez canónica del proceso[18]. Y todo ello tanto más, cuanto que aparentemente se había llegado a un acuerdo previo con el Papa Pascual III, ausente durante la ceremonia. Se trata, por lo tanto, de una canonización delegada, corriente en esa época. Para un proceso como éste no era obligatorio tener el permiso del Papa, pero se solía pedir que comprobase las condiciones previas. No hubo ninguna reacción por parte del rey de Francia, a pesar de que el acto debió de molestar en San Dionisio. Aquel silenció debió de durar hasta el siglo XIV, a pesar de una presencia creciente de la tradición de Carlomagno en Francia. Sólo después del fracaso de la idea imperial de los Hohenstaufen, se reconoció en Francia la santidad de Carlomagno[19]. En las tierras del Imperio su culto se extendió sobre todo en los alrededores de Aquisgrán, aunque también, localmente limitado, a lo largo de la esfera de influencia de los Hohenstaufen[20]. Para ello, hacía falta una propaganda constante y una justificación añadida, puesto que el ejercicio del oficio de armas y sus múltiples expediciones militares convertían al rey carolingio en un santo problemático. Por este motivo, en los círculos de la corte y de la cancillería, un autor anónimo, que probablemente habría que identificar con un canciller de la corte imperial y preboste de Aquisgrán, Godefredo de Spitzenberg, compiló en 1170 aproximadamente, bajo la instigación de Federico Barbarroja, *iussu Frederici augusti conscripta*, la llamada *Vita S. Karoli*, la vida de Carlo-

18 Véase, acerca de los fundamentos canónicos de una canonización y su desarrollo general, Sieger, Marcus, Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtsgrundlage, Würzburg 1995, especialmente p. 49ss., 57ss. y sobre todo Petersohn, Die päpstliche Kanonisationsdelegation, pass.

19 Véase sobre eso, Ehlers, Kontinuität und Tradition, e Idem., «Karolingische Tradition und frühes Nationalbewußtsein in Frankreich», Francia 4 (1976) 213–235; Schneidmüller, Bernd, Nomen patriae. Die Entstehung Frankreichs in der politisch–geographischen Terminologie (10.–13. Jahrhundert). Sigmaringen, 1987; Bastert, Bernd, «Heros und Heiliger. Literarische Karlsbilder im mittelalterlichen Frankreich und Deutschland», en: Karl der Große und das Erbe der Kulturen, ed. Erkens, Franz–Reiner. Berlin, 2001, 197–220, así como Vones, Ludwig, «Karlsideologie in Spanien und Frankreich bis zum Ausgang des Mittelalters» (en prensa, saldrá publicado en 2003), y en general acerca del desarrollo de la tradición de Carlomagno, Kerner, Max, Karl der Große. Entschleierung eines Mythos. Köln, Weimar, Wien, 2000.

20 Acerca de la propagación del culto de Carlomagno en el Imperio y en Francia, véase Folz, Robert, «Aspects du culte liturgique de saint Charlemagne en France», Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, vol. IV: Das Nachleben, ed. Braunfels, Wolfgang – Schramm, Percy Ernst. Düsseldorf, 1968, 77–99, y Idem, Études sur le Culte liturgique de Charlemagne dans les églises de l'Empire. Paris, 1951, así como Zender, Matthias, «Die Verehrung des Hl. Karl im Gebiet des mittelalterlichen Reiches», en: Karl der Große, vol. IV: Das Nachleben (véase arriba), 100–112.

magno de Aquisgrán: *De sanctitate meritorum et gloria miraculorum beati Karoli magni ad honorem et laudem nominis dei*[21]. Lejos de representar una obra original, esta vida reunía los diferentes testimonios sobre la historia del emperador carolingio, entre otros, el decreto de Carlomagno, la *Vita Karoli Magni* de Eginhardo, la *Vita Hludovici* de Thégan, la Crónica de Aniano, los Anales de Lorsch, la Crónica universal de Reginó de Prüm y la *Historia ecclesiastica* de Hugo de Fleury. No sólo fue escrita para aumentar el efecto propagandístico, que todavía no había alcanzado las dimensiones previstas, sino también para justificar con posterioridad la canonización frente a algunos reproches que se le debieron de hacer. Aquellos reproches podían estar sobre todo enfocados al presunto martirio de Carlomagno, de la que se hablaba en el acta de canonización y que ya había resultado difícil justificar, un martirio debido a sus tribulaciones, su participación en peligrosas batallas y su deseo cotidiano de morir por la fe; pero también podían estar enfocados a cuestionar el papel desempeñado por el emperador carolingio en la propagación de la fe cristiana a lo largo de la Península Ibérica, puesto que, gracias a los cantares de gesta, el enorme fracaso de su expedición a Zaragoza se había convertido en legendario. Por esta razón, el autor de la *Vita S. Karoli* incluyó dos testimonios de los que tenía conocimiento. Por un lado una versión resumida de la llamada *Descriptio*[22], que formaba parte de la tradición de San Dionisio y había sido realizada, según unas recientes investigaciones, entre 1053/54, en la que Carlomagno, *magnus imperator rex Galie*, es conocido como el liberador esperado de Jerusalén, que trae de su expedición en tierra santa reliquias de Constantinopla. Según la «mentalidad del siglo», Carlomagno es descrito como un cruzado en el sentido clásico de la palabra, que no tenía más que un objetivo en la vida, la liberación de Jerusalén[23]. La imaginación de los contemporáneos del autor debió complacerse en esto. Sin duda, el empleo de otra fuente acarreó más consecuencias para Aquisgrán y la tradición. Se trata de la llamada Crónica *Pseudo–Turpín* o *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, compuesta entre 1130 y 1140, y que formó el cuarto libro del *Liber Sancti Jacobi*, del cual el «Códi-

21 Ed. Rauschen, Gerhard, Die Legende Karls des Grossen im 11. und 12. Jahrhundert. Leipzig, 1890, 17–93.

22 «Descriptio qualiter Karolus Magnus clavum et coronam Domini a Constantinopoli Aquisgrani detulerit qualiterque Karolus Calvus hec ad Sanctum Dyonisium retulerit», ed. Rauschen, Gerhard, Die Legende Karls des Grossen im 11. und 12. Jahrhundert. Leipzig, 1890, 95–125; con respecto al nuevo intento de datación de la *Descriptio* fijado por ahora en el 1100 aproximadamente, véase Große, Rolf, Saint-Denis zwischen Adel und König. Die Zeit vor Suger (1053–1122). Stuttgart 2002, 42_54.

23 «Historia Turpini» (= Liber IV), Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus, ed. Herbers, Klaus – Santos Noia, Manuel. Santiago de Compostela, 1999, 193–229; una edición facsímil limitada del,Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus. Liber IV' editada en 2001 en Santiago de Compostela que permite un análisis en profundidad del texto: citada ahora: Liber Sancti Jacobi. «Codex Calixtinus». Libro IV. Edición en versión latina de K. Herbers y M. Santos Noia. Traducción al castellano por los profesores A. Moralejo – C. Torres – J. Feo. Santiago de Compostela, 2001. Con respecto al Codex Calixtinus véase sobre todo Díaz y Díaz, Manuel C., El Códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido. Santiago de Compostela, 1988, Herbers, Klaus, Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der «Liber Sancti Jacobi». Wiesbaden, 1984, y Moisan, André, Le livre de Saint-Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle. Étude critique et littéraire. Genève, 1992, sobre las otras tradiciones del Pseudo–Turpín cf. Hämel Adalbert, «Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo–Turpin», en Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch–historische Klasse 1950, Heft 2, München, 1950, 1–75; Idem, «Der Pseudo–Turpin von Compostela. Aus dem Nachlaß hg. v. André de Mandach», Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch–historische Klasse 1965, Heft 1, München, 1965; Klein, Hans–Wilhelm, Die Chronik von Karl dem Grossen und Roland. Der lateinische *Pseudo–Turpin* in den Handschriften aus Aachen und Andernach. München, 1986.

Calixtino», escrito entre 1160 y 1170 en Santiago de Compostela representa el más antiguo testigo. El presunto autor del relato de las proezas de Carlomagno en España, es el arzobispo Turpín de Reims (748/49–794), antiguo monje de San Dionisio y abad de San Remigio de Reims. En su relato no sólo integra motivos de la *Canción de Roldán*, sino también tradiciones francesas e hispánicas, provenientes de San Dionisio y Santiago, según las cuales el emperador carolingio está representado como el campeón por excelencia en la lucha contra los paganos en España. Ya en el documento de Barbarroja había habido reminiscencias de la versión larga del *Pseudo–Turpín*, de las cuales las más significativas hablaban de la posibilidad de adquirir el reconocimiento de mártir a través del sufrimiento, sin por ello tener que morir[24]. Sin dudarlo, se había establecido una relación entre tales formas de pensar y el personaje de Carlomagno. En la *Vita S. Karoli* se pueden encontrar, tras una carta preliminar de Turpin a Leobrando, deán del cabildo de Aquisgrán, siete capítulos, más o menos modificados, de la versión corta de la *Historia Turpini*, presuntamente propia de la tradición de San Dionisio. Estos capítulos confirman la solidez de las relaciones de Carlomagno con España, Santiago y la Iglesia de Compostela. Al relatar las visiones de Carlomagno acerca de la vía láctea y el Santo Apóstol, destacan su papel de presunto fundador de la iglesia de Santiago en Aquisgrán, y ponen de relieve sus relaciones con la *Hispania* y los moros paganos. El *imperator christianissimus* es descrito, ante todo, como campeón por excelencia en la lucha contra los paganos en España y como mártir. El autor de la *Vita* insiste mucho en la vida ejemplar del emperador y añade varios milagros acontecidos y que se relacionan con él, sin dejar lugar a duda alguna sobre el hecho de que el santo, proclamado por Barbarroja, es un auténtico santo —*certior de sanctitate morum et vite beatissimi Karoli magni*[25]— estrechamente ligado al Imperio de los Hohenstaufen. Carlomagno vuelve a ser calificado como *ventilator utriusque gladii* y parece defender, de este modo, la teoría de las dos espadas, tal y como había sido interpretada por los Hohenstaufen[26]. Sin embargo, no es necesario subrayar que en estas versiones abre-

24 Cf. Meuthen (ed.), Aachener Urkunden, 83s.
25 Rauschen, Die Legende Karls des Grossen, 17.
26 Rauschen, Die Legende Karls des Grossen, 34. Cf. Kerner, Karl der Große, 124s.

viadas de la *Descriptio* y de la *Historia Turpini* todo aquello que servía para realzar, sobre todo, la postura de San Dionisio o de la Iglesia de Compostela fue suprimido para no empequeñecer la grandeza de Aquisgrán. En el fondo, se intentó sobre todo reparar, con posterioridad, los olvidos de 1165 y hablar del martirio de Carlomagno como de algo lógico. De este modo Milón, el padre natural de Roldán, es descrito como otro mártir y guerrero. Durante el relato sobre el milagro de las lanzas floridas, se recuerda de él que recibió la corona de mártir, al igual que los combatientes cristianos cuyas lanzas habían florecido, y que recibían, por su fe en Dios, el reconocimiento de mártires en plena batalla[27]. El propio Barbarroja aparece como un *alter Karolus*. Ya en 1166, en un privilegio a favor de la ciudad de Aquisgrán, otorgado al mismo tiempo que el acta de canonización, el emperador, garantizándole a la ciudad el derecho a tener un mercado, y a estar exenta de todas contribuciones, así como acuñar moneda, establece que, en el medio denario de Aquisgrán estén representados, por un lado, la *imago Karoli et eius superscriptio* y, por el otro, su efigie, *nostra imago cum nostri nominis superscriptione*[28]. Federico, siempre en estrecha relación con la ciudad de Aquisgrán, cuyos habitantes, constituidos en corporaciones, tenían su propio sello con la efigie de Carlomagno[29] desde por lo menos 1134, y propagaban cada vez con mayor fuerza, y en colaboración con la Iglesia de Santa María, el culto carolingio, puso todo en disposición para promover este culto, orientarlo y crear una simbología propia, con el objetivo de convertirlo en inatacable. La redacción de una secuencia litúrgica en honor a Carlomagno —una secuencia cantada, quizá, durante la ceremonia de canonización o compuesta, algo más tarde, como oficio litúrgico de Carlomagno para la propagación de su culto en la Iglesia— formaba parte de todo ello, junto con otros dones preciosos de Barbarroja y de la emperatriz Beatriz a favor de la capilla. También formaban parte de este culto el brazo relicario de Carlomagno, que serviría temporalmente como relicario para los huesos del santo emperador; el lustro de Barbarroja, probablemente fabricado al mismo tiempo que la *Vita* y quizá también que el relicario de Carlomagno,

27 Historia Turpini, ed. Herbers – Santos Noia, 204s.; Rauschen, Die Legende Karls des Grossen, 72s.

28 Diploma Federici I 503 del 9 de enero 1166 (Monumenta Germaniae Historica. Diplomata regum et imperatorum Germaniae X,2, 434–435, N° 503; Meuthen (ed.), Aachener Urkunden, 123–127, n° 3).

29 Cf. Groten, Manfred, «Studien zur Frühgeschichte deutscher Stadtsiegel: Trier, Köln, Mainz, Aachen, Soest», en: Archiv für Diplomatik 31 (1985) 443–478, especialmente 448ss.; Idem Studien zum Aachener Karlssiegel, pass.

proyectada eventualmente en el año 1180, es decir, que fue realizada bajo la égida de Barbarroja, en el que se pueden apreciar, en la parte alta, los célebres bajorrelieves tomados en el *Pseudo–Turpín*, donde Carlomagno se representa como el campeón, por excelencia, en la lucha contra los sarracenos en España. En este contexto, Klaus Herbers subrayó el hecho de que las escenas inmortalizadas sobre el relicario representan una selección de las escenas descritas en el *Pseudo–Turpín*. Constató que se le da mucha más importancia al campeón en la lucha contra los paganos que al peregrino de Santiago (también ficticio) o al misionero cristiano igualmente descrito en la crónica, puesto que en Aquisgrán, el interés sigue estando centrado en la concepción de mártir y la asunción inmediata al cielo de todos aquellos que caen en la lucha contra los sarracenos, durante una guerra santa[30]. Pasando por la guerra santa, la reconquista de España y la figura de mártir, se llega finalmente a la idea de la cruzada y del guerrero santo «moderno», tan necesaria para la causa de los Hohenstaufen. Con la finalidad de reforzar la impresión producida por el decreto de Carlomagno y el acta de canonización, era necesario crear una imagen de Carlomagno susceptible de suscitar el interés del gran público y útil para fines hagiográficos. En este sentido, la *Descriptio* y la *Historia Turpini* fueron instrumentalizadas, ya que fue Aquisgrán la que más se aprovechó de la acción de 1165/66. En lo que a Aquisgrán como locus regalis respecta la acción del emperador Hohenstaufen de 1165/66 la convirtió realmente en ciudad, jurídicamente hablando.

Todavía queda una última cuestión por aclarar: ¿qué podía representar una amenaza tan grande para el culto de Carlomagno, propagado por los Hohenstaufen, para que la corte intentase encontrarle una garantía suplementaria a la canonización y actuase para poner fin a las dudas acerca de la santidad de Carlomagno y acerca de su estrecha relación con el Imperio de los Hohenstaufen, así como seguir corroborándolo? Resulta imposible encontrar una respuesta totalmente satisfactoria, aunque hay que decir que en aquella misma época, hacia 1172, cuando el autor de la Vida de Carlomagno se dispuso a escribir su justificación de la canonización, el

30 Herbers, Klaus, «Karl der Große und Spanien – Realität und Fiktion», en: Karl der Große und sein Schrein in Aachen, ed. Müllejans, Hans, Aachen, 1988, 47–55.

«Pfaffe» Konrad compuso su famoso «Rolandslied» para la corte de los Guelfos, tomando como modelo la *Canción de Roldán*, pero insistiendo, más que en el cantar de gesta francés, en el hecho de que Carlomagno fue un emperador ideal[31]. Desde hace tiempo, los historiadores se han dado cuenta de la «funcionalización política del 'Rolandslied'», escrito para servir de apoyo en la concepción monárquica del duque guelfo, Enrique el León, y con la intención de ver, al mismo tiempo, a Barbarroja como un «nuevo David»[32]. El personaje de Carlomagno está reivindicado como un ancestro en línea directa del duque guelfo, quien sería su heredero y sucesor legítimo. Las cruzadas de Enrique contra los eslavos parecen legítimas por analogía a las expediciones de Carlomagno en España, así como el servicio de Dios, en el marco del Imperio, parece corresponderse con la gloria de una muerte como mártir en plena guerra. Conjuntamente con otros testimonios compuestos al mismo tiempo en el entorno de la corte guelfa —el más célebre es el Evangelio de Helmarshausen— el «Rolandslied» tan sólo representa un elemento en el intento güelfo por reivindicar al personaje de Carlomagno para su causa, pero un Carlomagno que, para el autor de este cantar de gesta, no es un santo, sino el antecesor de un gran linaje. Como, por parte de los Hohenstaufen se hace simultáneamente, propaganda para que se acepte a Carlomagno como santo del Sacro Imperio, a través de la *Vita S. Karoli* con la ayuda de algunos extractos de la *Historia Turpini*, y como el *Pseudo–Turpin* y el oficio litúrgico del emperador canonizado fueron transmitidos, así siempre juntos, se puede decir que existe una relación entre la composición de la *Vita* y la del «Rolandslied». Quizá se tratase de un verdadero combate ideológico por el personaje de Carlomagno la integración de las tradiciones en torno a Carlomagno, como santo predecesor en el cargo imperial o como antepasado. Aunque esto sea todavía una simple conjetura, los verdaderos ganadores de la canonización son ampliamente conocidos: la ciudad y la iglesia de Aquisgrán. La fuerza de su nueva radiación ideal, fue, en ese momento, oficialmente reconocida en todo el Imperio. La comuna recibió la confirmación de sus privilegios de mercado, aduana y

31 Ed. Maurer, Friedrich, Das Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht. Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Darmstadt, 1964. Acerca de la producción literaria en la corte de los guelfos relacionada con la figura de Carlomagno en aquella época cf. para las ideas expuestas Geith, Karl–Ernst, Carolus Magnus. Studien zur Darstellung Karls des Großen in der deutschen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts. Bern, München, 1977, 114ss.; Idem, «Karlsdichtung im Umkreis des welfischen Hofes», en: Die Welfen und ihr Braunschweiger Hof im hohen Mittelalter, ed. Schneidmüller, Bernd. Wiesbaden, 1995, 337–346, y Steer, Georg, «Literatur am Braunschweiger Hof Heinrichs des Löwen», ibid., 347–375; Geith, Karl–Ernst, «Das deutsche und das französische Rolandslied. Aspekte einer Beziehung», «Chanson de Roland» und «Rolandslied». Actes du Colloque du Centre d'Études Médiévales de l'Université de Picardie Jules Verne. Greifswald, 1997, 59–71, especialmente 67ss.; Ashcroft, Jeffrey, «Magister Conradus Presbiter: Pfaffe Konrad at the Court of Henry the Lion», Literary aspects of courtly culture, ed. Maddox Donald. Cambridge, 1994, 301–308; Mertens, Volker, «Deutsche Literatur am Welfenhof», Heinrich der Löwe und seine Zeit. Herrschaft und Repräsentation der Welfen 1125–1235, vol. 2, München, 1995, 204–212. Véase también Störmer, Wilhelm, «Königtum und Kaisertum in der mittelhochdeutschen Literatur der Zeit Friedrich Barbarossas», en: Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers, ed. Haverkamp, Alfred. Sigmaringen, 1992, 580–601, especialmente 584–587.

32 Mertens, Deutsche Literatur am Welfenhof, 205.

a uñación de moneda, así como su posición de excepción en todo e Imperio, donde ya no tenía que pagar aduanas ni realizar otros p gos, mientras que la Capilla palatina, cuyo propósito era un pri- n del emperador, vio confirmada la inviolabilidad de sus ingresos. N hay que olvidar que en 1166 no sólo se confirmó la *sedes regia* o l *locus regalis* como el único lugar legítimo para la coronación e tierras imperiales, sino que también se sancionó una concepción d seada por Aquisgrán, es decir, su pretensión de dejar de ser, como e tiempos carolingios, solamente el *caput Gallie* para convertirse e el *caput regni Theutonici*, la capital del Imperio. Una vez más, s hizo referencia a Carlomagno, quien fundó como santo el «dere- c sagrado de la *sacra civitas*, del *caput regni*»[33]. Sigue siendo un s no revelador que, durante toda la Edad Media, el decreto de Car- l nagno, la bula del Papa Adriano IV, el acta de canonización y el s lo de Carlomagno no se conservaron en los archivos del cabildo d Santa María, sino, por separado, en un cofre de madera cerca del a ar mayor de la Capilla palatina de Aquisgrán.

33 Meuthen, Karl der Große – Barbarossa–Aachen, 76.

El Pseudo–Turpín en las grandes Chroniques de France

Joachim Ehlers

Cuando la *Historia Karoli Magni et Rotolandi* del Pseudo–Turpín fue incluida en las *Grandes Chroniques de France*, ésta ya contaba con una historia exitosa europea de más de 100 años[1]. Dicho texto estaba ampliamente extendido y había sido traducido a casi todos los idiomas europeos; al menos 170 manuscritos conservados dan fe del interés generalizado en una narración cuya recepción fue especialmente grande en Francia durante el siglo XIII.

A margen de la versión anglorrománica[2] en los años comprendidos entre 1200 y 1230 se elaboraron en Francia seis traducciones del Pseudo–Turpín al francés de aquella época. Todas estas traducciones se produjeron al norte de la zona del río Somme y al oeste del río Escalda. Fueron elaboradas por encargo de familias nobles flamencas cuyo interés especial residía en destacar su origen carolingio[3]. Con objeto de demostrar este origen ya habían recurrido a pruebas genealógicas de principios del siglo XII y a la primera síntesis representativa surgida poco después del año 1164[4]. Necesitaban este tipo de tradiciones para hacer frente al Reino Francés que se expandía hacia el norte.

Por otra parte, los Capetos también se preocuparon de no perder el nexo genealógico con respecto a los carolingios. No obstante, esta tarea resultó difícil de llevar a cabo[5] de modo que hasta el reinado de Felipe II (1180–1223) no se produjeron resultados satisfactorios en este sen-

1 Adalbert Hämel, Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo–Turpín. Munich 1950. Adalbert Hämel, Los Manuscritos Latinos del Falso Turpino, en: Estudios dedicados a Menéndez Pidal, Vol. 4 Madrid 1953, pp. 67–85. Existe la posibilidad del descubrimiento de manuscritos no identificados hasta la fecha: André de Mandach, Introducción, en: Adalbert Hämel (editor). Der Pseudo–Turpín von Compostela. Publicado por A. de Mandach de las obras póstumas (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosopisch–historische Kl., 1950 2., Kl., 1965, 1.) Munich 1965, p.23.

2 I. Short, The Anglo–Norman Pseudo–Turpín chronicle of William of Briane. (Anglo–Norman Text Society, Vol. 25.) Oxford 1973.

3 Referencias en Gabrielle M. Spiegel, Pseudo–Turpin, the crisis of aristocracy and the beginnings of vernacular historiography in France, en: Journal of Medieval History 12 (1986), pp. 207–223

4 Flandria Generosa (MGH SS 9, pp. 313–324).

5 Fuentes y literatura en: Joachim Ehlers, Kontinuität und Tradition als Grundlage mittelalterlicher Nationsbildung in Frankreich, en: Idem, Ausgewählte Aufsätze. (Berliner Historische Studien, Vol. 21.) Berlín 1996, pp. 288–324, p. 301 y siguientes.

tido. En esta época se gestó la teoría del *Reditus regni Francorum ad stirpem Karoli*[6] que tendría su mayor influencia entre 1270 y 1320. Se basaba en tradiciones cuyo origen se situaba fuera de la monarquía.

El monje flamenco Andreas de Marchiennes redactó entre 1180 y 1184 una serie de trabajos genealógicos con los que pretendía demostrar la descendencia de la casa de Flandes–Hainaut de la casa de Felipe II había tomado a su primera esposa Elisabeth, hermana del Conde Balduino V de Hainaut. El Conde Balduino V se creía un descendiente de Carlomagno y había buscado durante mucho tiempo un ejemplar del *Pseudo–Turpín*. Su hermana, Yolanda, esposa del Conde Hugo IV de Saint–Pol había encargado alrededor del año 1200 la primera de las obras traducidas. El traductor de estas obras, Nicolas de Senlis, había obtenido el texto en Saint–Denis y expresó los motivos para el encargo en el prólogo:

> *Li bons Baudoins li cunees de Chainau si ama molt Karlemaine ni ne veut onques croire chose que l'om en chantast, ainz fit chercher totes les bones abeies de France e garder par totz les armaires por saver si l'om i trouveroit la veraie ysotire*[7].

Esto suponía la posibilidad para la corte real francesa de contrarrestar las críticas a los Capetos, al tiempo que desacreditar la profecía que cursaba desde principios del siglo XI. San Valerico de Saint–Riquier/Saint–Valéry en Picardía había pronosticado que si bien Hugo Capeto sería rey, la corona sólo permanecería durante seis generaciones en su familia. Al reinar Felipe II como séptimo rey de la dinastía de los Capeto y siendo Isabel de Hainaut, de ascendencia carolingia, la madre del sucesor al trono, resultó que el vaticinio, a priori funesto de la desaparición de la dinastía de los Capeto, se vio felizmente cumplido a la vez que mal entendido, dado que con Luis VIII, hijo de Felipe y Isabel, Francia volvía a las raíces de Carlomagno. Luis el Santo demostró este *reditus* al reordenar los sepulcros reales en la abadía de Saint–Denis[8].

La recepción de tradiciones ajenas al reino y su integración en sistemas de legitimación propios ya venía suponiendo por un largo

6 Kart Ferdinand Werner, Die Legitimität der Kapetinger und die Entstehung des «Reditus regni Francorum ad Karoli», en: Die Welt als Geschichte 12 (1952), pp. 203–225.
7 Cita en Spiegel (véase nota 3), pág. 209, Paris BN fr. 124, f.1.
8 Joachim Ehlers, Kontinuität (véase nota 3), pág. 308 y siguientes.

período de tiempo una de las características de la monarquía francesa. En este sentido, el *Pseudo–Turpín*, como se ha visto, distaba de ser un texto neutro.

Una de las principales razones de esta falta de imparcialidad residía en que la historia de Rolando había sido transpuesta del lirismo de los poetas a la prosa en latín de los historiógrafos. De esta manera, se estableció la exigencia de credibilidad científica y lo transmitió en las versiones en prosa de las lenguas populares. Este hecho también llegó a influir en la obra colectiva historiográfica que pretendía recopilar la historia de Francia y de sus reyes desde sus comienzos troyanos hasta el año 1461 en las *Grandes Croniques de France.*

Estos relatos se crearon en cuatro fases de redacción, que se basaban en una antología de crónicas latinas. Probablemente, el monje Primat fuese el encargado de compilarlos[9] alrededor de 1250 en el monasterio de Saint–Denis. Esta colección —que desafortunadamente no se ha publicado— contenía extractos de las principales fuentes de la historia del Reino Franco: la *Historia Francorum* de Aimoin de Fleury († después de 1008) y las *Gesta Dagoberti* se encontraban entre las referencias al igual que los anales del reino de Francia, la *Vita Karoli Magni* de Eginhardo y la vida de Luis I el Piadoso relatada por la pluma de Astronomus, la historia de Luis VI escrita por el abad Suger de Saint–Denis, la historia de Felipe II por Rigord, que también fue monje en Saint–Denis y la había redactado por expreso deseo de su abad. Dentro de las *Grandes Chroniques*, el Pseudo–Turpín también formaba parte de esta obra básica que no hubiese sido posible sin la tradición historiográfica de las abadías cercanas a la casa real. En el convento se había trabajado durante más de un siglo en la colección y reproducción. Como resultado nació una biblioteca que se convirtió en un centro de estudios sin igual, relativos a la historia de Francia y de sus reyes, así como en el fundamento de la autoridad del monasterio en cuestiones relativas a tradiciones históricas. Cuando el poeta brabanzón Adenet le Roi presentó su epopeya *Berte aus grans piés* se remitió a un *livre as estoires* que le había mostrado el monje Savari en

9 Paris B.N. lat. 5925. A principios del siglo XIII le había precedido una historia de los comienzos troyanos del Reino Franco hasta la muerte de Luis VI (Vaticano, Reg. Lat. 550): Bernard Guenée, Les Grandes Chroniques de France, en: Les lieux de mémoire. Editor Pierre Nora. Parte II: La nation, Vol. 1. Paris 1986, pp. 189–214, pág. 190.

Saint–Denis. En esa misma obra encontró la historia de la lucha con el león de Pippino, al igual que la historia de Berta, hija del monarca húngaro y madre de Carlomagno.

Primat tradujo por encargo de Luis el Santo esta colección de obras al francés. Asimismo, complementó el texto con interpolaciones o términos comentados al tiempo que lo amplió con extractos de las *Gesta Normannorum ducum* de Guilleron de Jumièges, continuando la narración hasta el año 1223, es decir, hasta la muerte del rey Felipe II.

En 1274 entregó la obra completa como *Roman des roys* (narración en la lengua popular romana) al rey Felipe III el Atrevido. Parece probable que en el siglo XIV este manuscrito todavía se encontrase en la biblioteca real. El Pseudo–Turpín sacó provecho de la exigencia de credibilidad que podía plantear por su propio carácter de representación de la historia en prosa de lenguas populares frente a las poesías en forma lírica. Al mismo tiempo se convirtió en un «espéculo de príncipes» dado que uno de los objetivos explícitos de Primat consistía en enfatizar el carácter ejemplar de los sucesos relatados:

> *A cestui doivent tuit prince prendre example et garder que il ne corrocent Nostre Seigneur en ses ministres, car qui sans raison les grieve, il en atent la venchance Nostre Seigneur à la vie ou après la mort*[10]

El trabajo también continuó en la versión latina. Alrededor de 1336 se amplió el manuscrito B.N. lat 5925 por medio de la historia incompleta de Luis VII por Suger, las *Gesta Ludovici VIII* de autor anónimo y las *Gesta Ludovici IX et Philippi III* de Guillerme de Nangis. De estos textos sólo se logró incluir una versión francesa de la historia de Luis el Santo en el manuscrito de Sainte–Geneviève en 782, añadida alrededor del año 1300.

La segunda redacción elaborada entre 1340 y 1360 en el escriptorio de Saint–Denis se conoce, entre otras fuentes, por un códice que en su momento pertenecía al rey Juan II (1350–1364)[11]. Aquí se encuentra el texto francés de 1274, reelaborado y corregido en base a la antología latina, y posteriormente ampliado con las ver-

10 Les Grandes Chroniques de France, ed. Jules Viard, 10 Vols., Paris 1920. 1953; I, pág. 104 (Apéndice a la narración de Aimoin de Fleury (II.1) sobre actos de violencia de Teoderico contra Boetio y altos clérigos).

11 London, British Library Ms. Royal 16 G VI.

sones francesas —que hasta entonces faltaban— de la historia de Luis VII, Luis VIII y Felipe III. Se añadieron extractos de la crónica de Guillermo de Nangis (documentada alrededor de 1250–1299), que desempeñaba la labor de archivero (*custos chartarum*) —extraordinariamente bien pagado como muestra de la alta valoración que se tenía de él por sus cualidades como historiógrafo—, así como extractos de la crónica de Richard Lescot († a finales del siglo XIV), que participó como escribano en esta segunda fase. Trabajó en una época de auténtica crisis, todavía marcada por las consecuencias de la peste que asolaba la región desde 1348. Una época en la que la derrota de Maupertuis en 1356 coincidía con el cautiverio de Juan II. Además se produjo la sublevación en París por parte de Étienne Marcel y el levantamiento de los campesinos de la Jacquerie, pero el mayor problema al que se enfrentaban era la legitimidad cuestionada de la Casa de Valois que sólo reinaba desde 1328.

Richard Lescot continuó con la obra gracias a textos provenientes de Saint–Denis hasta 1350, coincidiendo con la muerte de Felipe VI, el primer rey de la casa de los Valois. Estableció una relación directa entre los reyes y las tierras que gobernaban. Este cambio resultó ser tan notable que inevitablemente tuvo que repercutir en el Pseudo–Turpín dentro de este nuevo contexto. Si bien Primat había ubicado a los reyes en el centro de la imagen de la historia que transmitía y por ello denominaba sus obras *Geste des rois* o *Roman des rois*, la reelaboración de estos textos llevaba el título de *Croniques de France* o bien *Grans Croniques de France*[12].

La tercera redacción se caracteriza por una mayor proximidad a los reyes, ya que no fue confeccionada en Saint–Denis, sino por encargo de Carlos V (1364–1380) en la corte y controlada por medio de un manuscrito de la propiedad del rey[13]. Contiene el texto escrito hasta 1350 y continuado por la crónica francesa del canciller Pierre d'Orgemont († 1389) para los reinados de Juan II y Carlos V. El canciller pertenecía a aquel «grand corps de l'État», que Françoise Autrand ha descrito como ambiente social independiente de la admi-

12 Paris, B.N. fr. 23140.
13 Paris, B.N. fr. 2813.

14 Françoise Autrand, Naissance d'un grand corps de l'État. Les gens du Parlament de Paris, 1345–1454. Paris. 1981.

nistración y jurisprudencia real[14]. El canciller era uno de los mayores confidentes de Carlos V y había obtenido el encargo de redacción para los años 1350 a 1380. En esta época nos encontramos masivamente con una forma de historiografía estatal que contemplaba la continuidad de la empresa con más de un siglo de antigüedad como un asunto oficial y también se valoraba en este sentido. La última revisión de los años 1377 a 1378 es una especie de diario del gobierno de la monarquía y subraya la posición jurídica frente a la monarquía inglesa en la Guerra de los Cien Años y contiene una visión apologética de las actuaciones de gobierno de Carlos V.

La cuarta y última de las redacciones se caracteriza por la visión de la historia nacional de Francia, autorizada por parte de la corte real. Se ha transmitido a través de varios manuscritos e incunables. Engloba las versiones anteriores y se complementa por medio de largos extractos de las crónicas francesas del siglo XV.

El círculo de receptores puede ser delimitado con bastante exactitud por los manuscritos conservados: los reyes y príncipes de la aristocracia más próxima. Este círculo exclusivo no parece haber sufrido variaciones notables dado que los catálogos de bibliotecas todavía conservados no revelan ningún miembro del parlamento parisino ni de la universidad como propietario de algún ejemplar de las *Grandes Chroniques*. Las bibliotecas de instituciones clericales poseían en el mejor de los casos la redacción de Primat. En consecuencia, la historia de recepción del Pseudo–Turpín tiene que ser distinguida de aquella de las *Grandes Chroniques* como obra colectiva puesto que se desarrolló en su mayor parte independientemente de las revisiones después de 1340/1360 y, de su difusión que se vio limitada a nivel regional.

Este mundo de los nobles desarrolló en el transcurso de la Guerra de los Cien Años un sentido para la historia de Francia condicionada y determinada por la monarquía. Esta visión histórica distaba considerablemente de los intereses universales e históricos o del giro hacia la historia de la antigüedad romano–cristiana, tal y como caracterizaba la historiografía académico–espiritual de la época.

Con el final victorioso de la Guerra de los Cien Años esta visión se impuso en círculos amplios, de manera que hacia el final del siglo XV salieron al mercado manuscritos en papel, poco iluminados, de producción rápida y en parte acortados. Su difusión resultó ser bastante limitada, comparada con las grandes obras históricas concebidas a nivel internacional como el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais († 1264) o la crónica de Martín de Troppau († 1278).

¿Cómo manejaron los relatores de las *Grandes Chroniques* el texto del Pseudo–Turpín?

Según la visión de Primat de Saint–Denis, la historia de Carlomagno, que no sólo sirvió repetidamente como base de la historia de Francia, sino también como fundamento de autognosis de la alta aristocracia francesa, sólo había sido reflejada por dos autores en concordancia con los objetivos que perseguía su antología: *...en partie par la main Eginalt, son chapelain, et en partie par l'estude Turpín, l'arcevesque de Reims*[15]. Sin embargo, él mismo no siguió sus palabras consecuentemente, dado que al margen de la *Vita Karoli Magni* de Eginhardo se sirvió generosamente de los anales reales y de la versión francesa acabada en 1274; asimismo se nutre del *Iter Hierosolymitanum*, el relato del peregrinaje a Jerusalén de Carlomagno, por el cual el emperador se vería estrechamente relacionado a través de nuevos argumentos a Saint–Denis: según este relato, reliquias de Jesucristo traídas antaño por Carlomagno de Constantinopla a Aquisgrán fueron trasladadas por Carlos el Calvo de allí a Saint–Denis.

Este relato mostraba un claro trasfondo económico al margen del deseo generalizado de gozar de mayor prestigio puesto que estaba encaminado a fomentar la peregrinación y con ello el denominado «Lendit», la gran feria que se celebra dos veces al año, que en determinadas épocas llegó a compararse con las ferias celebradas en la región de Champagne.

La historia de la traslación de reliquias por parte de Carlos el Calvo fue tratada como un hecho verídico por la historiografía france-

15 Grandes Chroniques (véase nota 10) 3, pág.3 y siguiente.

sa a partir de finales del siglo XIII[16]. No obstante, el Pseudo–Turpín resultó ser bastante más popular, de modo que Primat no pocía sino incluir este texto en sus trabajos. De hecho, dos libros (4 y 7) de los cinco en total de la parte dedicada a Carlomagno en las *Grandes Chroniques* son prácticamente una traducción del Pseudo–Turpín. En cualquier caso, el libro IV de la historia de Carlomagno en sus capítulos del 1 al 20 corresponde al texto originario[17]. Como consecuencia, se relata extensamente la campaña emprendida contra España junto con la historia de Rolando. Resultan llamativas las pocas páginas que a cambio se le dedicó a los últimos años y a la muerte de Carlomagno.

Antes de profundizar en las repercusiones de lo expuesto anteriormente para las *Grandes Chroniques,* cabe recordar que el Pseudo–Turpín no puede ser considerado aisladamente ni valorado en base a su efecto, ya que únicamente representaba una parte de la imagen de Carlomagno, creada primordialmente por las Canciones de gesta. Este recuerdo de Carlomagno, fuera de la historiografía latina, presentaba la imagen del emperador como caballero luchador, que había combatido contra los sarracenos. Su imagen se fue adaptando a las épocas cambiantes y sufrió constantes reelaboraciones modernizadoras de modo que surgieron posibilidades de identificación que superaban ampliamente todo lo conocido con respecto a realidades históricas. Aparentemente, el público de los siglos XII y XIII estaba dispuesto a permitir a los poetas unas licencias amplias en lo que a posibilidades de variación con respecto a personas de relevancia histórica así como a acontecimientos se refería, de modo que éstos se podían alejar progresivamente de los textos de referencia. También parece evidente que se formularan las correspondientes exigencias a los oradores y recitadores, de manera que, con el paso del tiempo y en base a un canon de lo ya conocido, surgió un gran número de imágenes, trazos individuales y posibilidades de opinión distintas que coincidían en su conjunto en que habían traído al emperador de una tradición franco–carolingia lejana al presente francés, condicionado y determinado por ellos mismos.

16 Vid. Guido von Bazoches, Chronographia (sin editar, pero disponible en Albericho de Troisfontaines en: MGH SS 23, pp. 699–882), pág. 740. Ibidem pág. 721 la narración del peregrinaje a Jerusalén de Carlomagno.

17 Una comparación exacta de los textos en Rudolf Rehnitz, Die Grandes Chroniques de France und der Pseudo–Turpín. (Pseudo–Turpin–Studien, Vol. 1), Würzburg, 1940; pp. 13–49. Contraposición de la versión en latín de BN lat. 5925 y de la traducción al francés antiguo en las Grandes Chroniques.

E este hecho seguramente también influyó el elemento hagiográfico, es decir, la costumbre de dotar a personalidades extraordinarias de la historia de características y capacidades, así como atribuirles heroicidades que si bien hoy han adquirido el estatus de leyendas, para los coetáneos de la Edad Media suponían un conflicto mucho menor entre el Carlomagno retratado en el Pseudo–Turpín y el emperador histórico que para los lectores hoy en día. Por esta razón, en las *Grandes Chroniques* pudieron convivir ambas versiones en la parte dedicada a Carlomagno. De esta manera, se compuso una visión de una época, en gran parte basándose en acontecimientos y hechos no siempre recordados rigurosamente, que acompañó al círculo de receptores de las *Grandes Chroniques* hasta los principios de la Edad Moderna y que éste podía contemplar concretado en representaciones pictóricas y figuradas.

De ahí que se dé por supuesto que las miniaturas de los distintos manuscritos fueran una de las principales fuentes para nuestras hipótesis y preguntas dado que también reflejan el proceso de modernización de aquel mundo de los siglos VIII y IX que habría de ser trasvasado desde la distancia temporal al lector y observador de aquel momento. El lector no se quería apropiar del pasado de un modo comprensivo, sino como una parte activa del mundo de su presente. De este modo, se abrían las puertas a que el pasado sirviese como elemento de autoafirmación para la alta aristocracia que se había sumido en una crisis profunda a causa de la Guerra de los Cien Años.

A partir de las derrotas aplastantes de los franceses en Crécy en 1346, en Maupertuis en 1356 y sobre todo desde la catástrofe de Azincourt de 1415 empezaron a surgir dudas acerca de que la nobleza militar estuviese en condiciones de cumplir apropiadamente su función de defensa y protección. En vista de la estrecha relación establecida entre el poder y la defensa se produjo una crisis de legitimación que todavía empeoró por las presiones económicas. El sistema de sumas de rescate según el rango del familiar del prisionero, que en ocasiones también implicaban exigencias que no siempre

Jean Fouquet, imagen inicial de las campañas de Carlomagno (Jean Fouquet. Die Bilder der Grandes Chroniques de France. Graz 1987, Tf. 7=S.59

estaban en relación con el potencial económico de la familia, junt con las destrucciones a causa de las guerras, comenzaron a merm las pertenencias y los haberes de la nobleza terrateniente. El nivel d reconocimiento y prestigio dependía en gran medida de la represe tación en el ejército, lo que conllevaba un desembolso considerab por el utillaje con armas de defensa y ataque costosas, los caball adiestrados para propósitos de combate, así como las compensaci nes para todo tipo de ayudas en la guerra. A esta crisis de la arist cracia le correspondía una teoría monárquica con cada vez may relevancia, que veía en el rey la parte principal de un organismo personas a su servicio. Se comenzaba a vislumbrar la tendencia nacionalizar una formación social al completo, la mediatización derechos contemplados durante siglos como autógenos.

En contraposición a esto, las miniaturas de las *Grandes Chroniq* mostraban a los caballeros de aquella época en plena actividad bé ca. Jean Fouquet (alrededor de 1420–1481), al que se atribuyen imágenes imponentes del manuscrito francés 6465 de la Biblio que Nationale de Paris[18], representa como imagen inicial (ilust ción 1) de las campañas de Carlomagno[19] a dos ejércitos escalo dos de caballeros que se enfrentan al pie de una colina. Desde parte derecha se acercan los caballeros pertenecientes al ejército Carlomagno y acorazados según la tradición de la Baja Ed Media. Los caballos igualmente acorazados portaban mantas con escudo. Las banderas en lo alto de las lanzas portadas por los ca lleros mostraban el emblema bipartido con el águila bicéfala im rial y la flor de lis real de Francia. La manta azul del caballo de C lomagno está salpicada con flores de lis doradas. En la imagen emperador se lanza en pleno galope sobre un enemigo bárb escasamente acorazado y con un caballo mal ensillado, atravesan la garganta del oponente con su lanza.

Casi todos los nobles que contemplaban este tipo de representac nes habían vivido personalmente tales situaciones en primera lí de batalla. Eran conocedores de la heráldica, la técnica de las armas, la lucha en la grupa de un caballo, la actitud en el ataque y

18 Con respecto a este tema y a la historia de los manuscritos: François Avril, Jean Fouquet, der Maler der Grandes Chroniques de France in: Jean Fouquet. Die Bilder der Grandes Chroniques de France, Graz 1987, pp. 7–54

19 Grandes Chroniques (véase nota 10) 3, pág. 4 (*Je donques Eginalz...*). Ilustración : Jean Fouquet (véase nota 18), Tf.7 (pág.39).

a estética de un juego mortal con unas reglas estrictamente defini-
as. De la misma manera que el Pseudo–Turpín respondía a los
alores y normas de la Alta Edad Media y la Baja Edad Media, las
iniaturas creaban nexos fáciles de seguir entre el pasado y un pre-
ente que necesitaba de fuertes impulsos de ideales vigentes y
upuestamente atemporales.

ste fin se refleja en la imagen de Fouquet (ilustración 2) para el
rimer capítulo del cuarto libro de la historia de Carlomagno en las
randes Chroniques[20]. El texto contenido en esta parte se corres-
onde con el del primer capítulo del *Pseudo–Turpín*[21], en el que se
xponen los motivos por los que Carlomagno emprendió la campa-
a contra España en 778, es decir, las visiones que se le repetían
oche tras noche en las que Carlomagno

> *vit un chemin d'estoiles que commençoit, si com il li sembla, à la mer de Frise, et se dreçoit entre Allemagne et Lombardie, entre France et Aquitaine, entre Bascle et Gascoigne et entre Espagne et Navarre, tout droict en Galice*[22].

inalmente, se le aparece el propio Santiago y le explica que su
epulcro ha caído en manos de los sarracenos y le insta a ser libe-
do. Carlomagno se decide a atacar Pamplona que logra conquis-
r tras un largo asedio.

ouquet retrata precisamente esta sucesión de escenas. En la parte
perior de la izquierda se aprecia un complejo de edificios, el
latium, dentro de un entorno urbano en el que duerme el rey y al
do del cual se encuentra Santiago apoyado en su bordón. Por enci-
a de las casas de la ciudad descuella una iglesia con una fachada
oderosa de dos torres cuyo rosetón remite a una iglesia, posible-
ente a la catedral parisina de Notre–Dame. A la derecha de la igle-
a se insinúa el camino de las estrellas por medio de unas ligeras
nceladas marrones. El ejército franco–francés se encuentra en el
entro del primer plano con sus tiendas azules y rojas (ver las man-
s rojas y azules con escudos que cubren los caballos en la ilustra-
ción 1) preparados para atacar. El propio Carlomagno está diciendo

20 Ilustración: Jean Fouquet (véase nota 18), Núm. 10 (pág. 42) Editado por Hämel/de Mandach (véase nota 1), pág. 41 y siguientes.
21 Editado por Hämel/de Mandach (véase nota 1), pág. 41 y siguiente.
22 Grandes Chroniques (véase nota 10) 3, pág. 203.

Jean Fouquet, Santiago se aparece a Carlomagno; la caída de Pamplona (ibidem, tab. 10=pag. 42)

Jean Fouquet, lucha final de la retaguardia del ejército franco; muerte de Roldán (ibidem, tab. 11=pag. 59)

una oración cuyo éxito es observado por los caballeros desmontados que se encuentran fuera del campamento al otro lado del río. Los muros de la ciudad asediada se están derrumbando, la victoria les es segura.

La montaña azul lejana en el fondo de la imagen hace pensar en los acontecimientos tristes que llenan casi la totalidad del quinto libro de la historia de Carlomagno en las *Grandes Chroniques*: *la bataille de Roncesvaus et la mort de Rolant*[23].

En la imagen de Fouquet[24] se observa la retaguardia del ejército franco luchando en la parte izquierda del fondo. Espadas y sables permiten distinguir entre amigo y enemigo en la imagen, portando los sarracenos (en vez de los vascos) estos últimos. La roca o montaña que se encuentra en el centro de la imagen limita el campo de batalla a la vez que refleja la situación montañosa del lugar. Todavía hoy en día se pueden encontrar árboles tan altos como los que se pueden apreciar en la parte derecha del fondo de la imagen. Una montaña oscura de cadáveres muestra las pérdidas masivas de esta lucha final, mientras que tres armaduras doradas caídas remiten a la temática central de la obra: Rolando, reconocible tanto por la corona de conde encima del casco como por los atributos *Olifant* y *Durendal* yace muerto en el suelo, siendo llorado por uno de sus fieles. Según el texto lo más probable es que se trate del conde Thierry.

El Pseudo–Turpín logró unir de un modo muy concreto monarquía y aristocracia, el pasado franco y el presente francés, razón por la cual se convirtió en componente fundamental y valioso de las *Grandes Chroniques de France*, que le han otorgado a la monarquía francesa durante siglos una dimensión histórica reconocida.

23 Ibidem, pág. 261 = Pseudo–Turpin II.21, pág. 74 (*De bello Runciaevallis et de passione Rotolandi ceterorumque pugnatorum*).

24 Ilustración: Jean Fouquet (véase nota 18), 11 (pág.59), Ill.

ISTORIOGRAFÍA Y LEGITIMACIÓN CAROLINGIA. EL IONASTERIO DE RIPOLL, EL PSEUDO–TURPÍN Y LOS CON- ES DE BARCELONA.

ikolas Jaspert

ocas localidades hay en España más distantes de Santiago de ompostela que Ripoll, en el noreste de Cataluña: alrededor de mil ilómetros separan a ambas poblaciones, situadas una en el extre- o más occidental y la otra en el extremo más oriental de la Penín- ula Ibérica. Sin embargo, Ripoll, Santiago de Compostela, Carlo- agno y el Pseudo–Turpín, centro de atención de este volumen, se ncuentran mucho más próximos entre sí de lo que se pudiera uponer. Si hemos de creer una leyenda catalana que todavía exis- a a principios del siglo XX, la expedición de Carlomagno que anzaba hacia la Península Ibérica descrita en el Pseudo–Turpín vo sus orígenes justamente en Ripoll. Se cuenta que cuando las opas musulmanas prendieron fuego al pueblo y al monasterio del ismo nombre se originó una columna de humo y fuego que ardió urante siete semanas. El fuego se podía divisar desde el centro de rancia y advirtió a los cristianos de la proximidad del enemigo. ste fanal fue lo que llevó a Carlomagno a entrar en acción. El onarca cruzó los Pirineos al mando de un ejército y, antes de diri- irse de nuevo hacia el este, reconquistó la ciudad de Girona y yudó a la reconstrucción de Ripoll[1]. Así pues, no fue Santiago Apóstol quien llamó al soberano franco a la Península Ibérica — como se transmite en el Pseudo–Turpín— sino el monasterio de Ripoll. Esto cuenta la leyenda.

1 «Quan els sarraïns van envair la terra, arribaren fins a Ripoll i calaren foc al monestir, que, de tan grandiós, va cremar set setmanes seguides. D'aquella foguera se n'aixecà una columna de fum tan alta i espessa, que es veia des de mitja França. Per les terres d'enllà del Pirineu va córrer la veu que els moros havien arribat al peu de la serralada i que tot ho sacquejaven i cremaven, de què era testimoni aquella immensa columna de foc que s'aixecava cap el cel com un toc d'alarma per als pobles cristians. La nova va arribar ben aviat fins a l'emperador Carlemany, que decidí armar ràpidament un exèrcit i sortir al pas de la moraima per tal de deturar–la i contenir–la. Carlemany vingué a Catalunya i va batre els moros fins a derrotar–los a Girona, i els feu recular cap a la Moreria...» (Joan Amades, *Folklore de Catalunya: Rondallística. Rondalles, tradicions, llegendes*, Barcelona 1950, p. 1151, n.º 1616: Fundació del monestir de Ripoll).

Sin embargo, aparte de las leyendas modernas, entre ambos lugares existe aún otro nexo que los une al manuscrito objeto de estudio. Pues de Ripoll procede la copia más antigua que se conserva del Pseudo–Turpín. Fue realizada por un monje llamado Arnaldo de Monte, en catalán Arnau de Mont, en el año 1172 o 1173 en Santiago de Compostela. El manuscrito, que actualmente se conserva en el Archivo de la Corona en Barcelona[2], contiene además de la copia casi completa del Pseudo–Turpín y del tercer libro del *Liber Sancti Jacobi* la copia íntegra del segundo libro junto con algunos extractos del primero y quinto libros[3]. Por lo tanto, Arnaldo no copió íntegramente el *Liber Sancti Jacobi* sino que realizó conscientemente una selección que luego reordenaría.

El especial valor científico de la copia de Arnaldo reside en que fue elaborada en un momento en que el Codex Calixtinus existía todavía en su versión primitiva, es decir, antes de que escribas posteriores añadiesen nuevos folios al manuscrito[4]. Así pues, el manuscrito catalán reviste una importancia extraordinaria para una futura edición crítica. De él proceden una serie de nueve códices que contienen exclusivamente el Pseudo–Turpín del *Liber Sancti Jacobi*[5], al que se le suele agregar otro texto redactado en la primera mitad del siglo XIII en el Monasterio de La Grasse, las *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonam*.

No pretendo extenderme aquí sobre este conjunto de manuscritos ni sobre el manuscrito principal de Ripoll; esto ya lo han hecho de diversa manera Hämel, de Mandach, Moisan y otros[6]. Tampoco es mi intención señalar, con relación al Codex Calixtinus, las escasas variaciones textuales entre ambos manuscritos[7]. Antes bien, la cuestión que aquí nos interesa es dilucidar qué llevó a un monje de Ripoll a recorrer el largo camino hasta Santiago en un momento tan temprano, copiar allí el *Liber Sancti Jacobi* y realizar la selección que aquí nos ocupa.

I. EL MONASTERIO DE RIPOLL COMO CENTRO ARTÍSTICO Y CULTURAL

El Monasterio de Ripoll, consagrado solemnemente en el año 888[8], no sólo constituye un lugar significativo para los estudiosos del *Liber Sancti Jacobi*. Quien hoy lo visita, lo hace casi siempre por su famosa portada occidental, que, a pesar del considerable deterioro causado por agentes medioambientales, continúa ocupando un lugar destacado en el

2 Arxiu de la Corona d'Aragó, Manuscrits, Ripoll 99, 280x133 mm, 86 fol., 26 líneas por página. Agradezco a Klaus Herbers que me facilitase una copia del manuscrito en microfilm.

3 El Pseudo–Turpín se encuentra en el fol. 56v–80r. Sobre la composición del manuscrito de Ripoll y sus divergencias con respecto a la edición compostelana vid. *Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle. Texte latin du XIIe siècle*, ed. y trad. Jeanne Vielliard, Mâcon 1938 (reimpresión 1963); Adalbert Hämel, «Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo–Turpin» en: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Phil.-hist. Klasse*, München 1950, pp. 23–28, donde revisa antiguas suposiciones suyas (Adalbert Hämel, «Arnaldus de Monte und der Liber Sancti Jacobi», en: *Homenatge a Antonio Ruibó i Lluch*, Barcelona 1936, I 147–159). Véase también André Moisan, *Le livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle. Étude critique et littéraire*, Paris 1992, pp. 84–87, 101–102. El tercer libro incluso se amplió con cinco milagros procedentes de otros libros.

4 Sobre las distintas fases de la redacción del *Liber Sancti Jacobi* vid. Hämel, «Überlieferung ...» (id. nota 3), pp. 21–29; Adalbert Hämel, «Der Pseudo–Turpin von Compostela. Aus dem Nachlass», editado por André de Mandach, en: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse 1965, 1*, München 1965, pp. 18–23; Klaus Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der Liber Sancti Jacobi* (Historische Forschungen 7), Wiesbaden 1984, p. 33; Moisan, *Livre...* (id. nota 3) pp. 32–36, 83–105. *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, ed. Klaus Herbers / Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela 1999.

5 Según Hämel, «Überlieferung... (id. nota 3), pp. 66–67, los manuscritos se encuentran en Florencia, Bibl. Laurentiana; París, Bibl. Nationale (4 ejemplares); Roma, Bibl. Vaticana; Madrid, Bibl. Nacional y Toulouse, Bibl. Municipale. Vid. también Hämel, *Arnaldus de Monte* (id. nota 3), p. 12; André de Mandach, *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe 1: La geste de Charlemagne et de Roland* (Publications romanes et fraçaises 69), Genève et al., 1961, pp. 393–394. Sobre las *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonam* y el momento de su creación vid. la nueva edición de Christian Heitzmann, *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonam: Untersuchungen und Neuedition* (Millennio medievale 11/Millennio medievale. Testi 4), Tavarnuzze 1999, para la datación pp. XXXIV–XXXVII.

6 Vid. arriba, nota 3.

7 Las variaciones textuales del quinto libro aparecen señaladas en Viellard, *Le Guide du pèlerin...* (id. nota 3). Sobre el cuarto libro vid. la relación de hämel, «Überlieferung...» (id. nota 3), p. 22 y Hämel, *Der Pseudo–Turpin...* (id. nota 4), pp. 23–33.

8 Los primeros testimonios del monasterio aparecen ya a principios del año 880. Sobre la historia temprana: Jaime Villanueva, *Viaje literario a las iglesias de España*, tomo VII, Madrid 1821, pp. 1–61, 209–236; Rudolf Beer, «Die Handschriften des Klosters Santa María de Ripoll», 2 tomos. En: *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse 155.3 und 158,2* Viena 1908; Eduardo Junyent, *La basílica del monasterio de Santa María de Ripoll*, Ripoll6 1985; El Ripollès, ed. de Jordi Vigué (Catalunya Romànica 10), Barcelona 1987, pp. 206–353 (con abundante bibliografía). Sobre la fundación vid. Ramón d'Abadal i Vinyals, *La fundació del monestir de Ripoll*, Analecta Montserraten-

ámbito de la escultura románica de la Península Ibérica[9]. Este excelente y complejo conjunto iconográfico que alcanza los 12 metros de ancho y se dispone en siete franjas no surgió *ex nihilo*, sino que fue expresión del enorme poder de irradiación cultural de que gozó el monasterio entre los siglos X y XII. Ripoll atrajo en esa época a destacados eruditos, se convirtió en un centro literario de primer orden, albergó una de las más ricas bibliotecas monacales de la cristiandad latina y sirvió de centro de transmisión cultural entre oriente y occidente[10].

Entre los eruditos de Ripoll sobresalen dos en particular: por un lado, Gerberto de Aurillac, que permaneció en el monasterio desde 967 hasta 970/71, antes de ser nombrado arzobispo de Reims, luego consejero del emperador Otón III y finalmente, Papa con el nombre de Silvestre II (999–1002)[11]. Gerberto estaba considerado uno de los hombres más eruditos de su tiempo. Entre otras cosas, bajo su pontificado se establecieron las bases de la iglesia polaca y húngara. Por otro lado, merece ser mencionado Oliba de Ripoll, que murió apenas 40 años después de Gerberto, en el año 1046. Era hijo del conde de Besalú y Cerdaña, convirtiéndose en abad de Ripoll en el año 1008 y, diez años más tarde, en obispo de Vic. Este religioso, ciertamente activo en cuestiones tanto de política secular como de política eclesiástica, mantenía un estrecho contacto con los soberanos de los territorios pirenaicos orientales y occidentales e impulsó en ellos el movimiento de paz y tregua de Dios. Durante su período como abad y su pontificado se levantaron completamente de nuevo la iglesia del Monasterio de Ripoll y la Catedral de Vic, y la biblioteca siguió ampliándose[12]. El propio abad poseía una gran formación literaria y escribió una serie de sermones, pastorales, poemas, escritos en prosa y obras teológicas[13]. Bajo su mandato el monasterio vivió su época de mayor esplendor.

Este esplendor se produjo sobre todo en el ámbito cultural. El abad Oliba no fue el único que desarrolló una actividad literaria, ya que en su monasterio surgió también una escuela poética, la llamada Escuela de Ripoll. De ella salieron una serie de poemas amorosos en latín que se encuentran entre lo más destacado de la lírica hispánica de la Edad Media[14]. Estos escritos se reunieron en una biblioteca monacal

sia 10 (1962), pp. 187–197 (Reimpresa id. autor; Dels visigots als catalans, 2 tomos, Barcelona 1969/70).

9 Nuria de Dalmases / Antonio José i Pitarch, «Història de l'art català: Els inicis i l'art romànic s. ix–xii», Barcelona 1986, pp. 40–41, El Ripollès (id. nota 8) pp. 232–252; Francisco Rico, «Signos e indicios en la portada de Ripoll», en id., Figuras con paisaje, Barcelona 1994, pp. 107–178; Manuel Antonio Castiñeiras González, «Ripoll», en: *Enciclopedia dell'arte medievale*, tomo 10, Roma 1999, pp. 27–33, 28–30. Xavier Barral i Altet, «Le portail de Ripoll. État des questions», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxá* 4 (1973), pp. 139–161. Sobre el resto del programa escultórico del monasterio vid. id., «La esculpture à Ripoll au xii siècle», *Bulletin Monumental* 131 (1973) pp. 311–359.

10 Para datos generales sobre el monasterio y su cultura vid. (ambos con abundante bibliografía): Maria Palmieri, «Marca Hispanica: provincia incolta?», *Schede* Medievali 28/29, pp. 22–44; Manuel Antonio Castiñeiras González, «Ripoll i les relacions culturals i artístiques de la Catalunya altmedieval», en: *Del romà al romànic. Historia, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre el segles iv i x*, Barcelona 1999, pp. 435–442, así como las contribuciones en *Tiempo de monasterios. Los monasterios de Cataluña en torno al año 1000*, Barcelona 2000.

11 Sobre la estancia de Gerbert en Ripoll y los manuscritos que probablemente utilizó allí vid. Beer, «Handschriften...» (id. nota 8) I 47–69; Uta Lindgren, «Gerbert von Reims und die Lehre des Quadriviums», en: *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin*, ed. Anton Von Euw et al., 2 tomos, Köln 1911, II 291–304; Michel ZimmermanN, «La Catalogne de Gerbert», en: *Gerbert l'Européen*. Actes du Colloque d'Aurillac (4–7 juin 1996), ed. de Nicole Charbonnel, Aurillac 1997, pp. 79–101; Antoni Pladevall, *Silvestre II* (Gerbert d'Orlhac), Barcelona 1998.

12 Sobre la vida y obra vid. Beer, «Handschriften...» (id. nota 8) I 69–85; Miquel Coll i Alentorn, «La historiografia de Catalunya en el periode primitiu», *Estudis Romànics* 3 (1951/52), pp. 139–196, 147–149; El Ripollès (id. 8) pp. 44–45, 211–215, 278–287 y ahora la extensa recopilación de fuentes *Diplomatari i escrits de l'abat i bisbe Oliba*, ed. Eduard Junyent i Subirà, ed. por Anscari M. Mundó (Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica 44), Barcelona 1992. Vid. también las contribuciones sobre Oliba de Anscari M. Mundó, ahora recopiladas en: id., Obres completes I: Catalunya 1, Barcelona 1998, pp. 308–425.

13 Sus obras están ahora recopiladas en: *Diplomatari i escrits* (id. nota 12), pp. 301–386.

14 Luis Nicolau d'Olwer, «L'escola poética de Ripoll en els segles x–xiii», *Anuari d'Estudis Catalans* 6 (1923), pp. 3–84; Therese Latzke, «Die Carmina erotica der Ripollsammlung», *Mittellateinisches Jahrbuch* 10 (1975), pp. 138–201; Cancionero de Ripoll = Carmina Rivipullensia, ed. y trad. José Luis Moralejo, Barcelona 1986. Compárese Alison Goddard Elliott, «A Note on Names: The Love Poems from Ripoll», *Mittellateinisches Jahrbuch* 15 (1980), pp. 112–120; Giovanni Reggio, «L'anonimo poeta d'amore della scuola poetica de Ripoll», *Saggi e Rassegna* 11 (1986), pp. 103–123; Joseph Szövérffy, «Secular Latin Lyrics and Minor Poetic Forms of the Middle Ages. A Historical Survey and Literary Repertory from the Tenth to the Early Thirteenth Century», tomo III (*Medieval Classics: Texts and Studies* 27), Concord 1994, pp. 256–263.

que hasta su desmantelamiento y destrucción parcial en 1835 fue una de las más importantes —quizás la más importante— de toda la Península Ibérica[15]. Según acredita un inventario de 1047, ya en aquella época contaba con 246 manuscritos[16]. A pesar de las múltiples pérdidas[17], la colección conservada en el Archivo de la Corona en Barcelona comprende, aún hoy, 233 manuscritos medievales con más de 1000 copias de textos de los siglos IX y X, algunos de ellos de gran valor científico[18].

La biblioteca fue el producto de un *scriptorium* extraodinariamente activo en el que no sólo se copiaban y documentaban antiguas obras latinas[19], sino que también se escribían obras nuevas y se traducían otras procedentes del mundo islámico —confiriéndole esto último especial renombre a Ripoll. El papel del monasterio de bisagra entre Oriente y Occidente fue requisito previo para la transmisión de estudios de astronomía y ciencias naturales en el mundo latino; en éste al igual que en otros ámbitos, Ripoll sirvió a la cristiandad latina de puerta de entrada para el conocimiento foráneo[20].

¿Fue acaso este interés general por los manuscritos y las obras literarias lo que llevó a Arnaldo de Monte a copiar extractos del Codex Calixtinus? El propio copista nos ofrece una respuesta a esta pregunta, pues concluyó el texto del folio 84 con una carta al abad y prior de su monasterio[21]. Según ésta, emprendió el camino a Galicia *propter indulgentiam peccatorum meorum* y porque ansiaba conocer el lugar que todos los pueblos reverenciaban. Al llegar a Compostela se encontró con un manuscrito que constaba de cinco libros y narraba los milagros del Apóstol Santiago, pero también contenía pasajes de los Padres de la iglesia. Además, este manuscrito recogía una serie de oraciones y textos litúrgicos para todo el año eclesiástico. Teniendo en cuenta la especial simpatía que el abad de Ripoll sentía por el Apóstol y el altar en honor al Santo que un antecesor suyo había hecho erigir en Ripoll, Arnaldo había decidido copiar el manuscrito para dotar al monasterio de una gran colección de milagros, de la que hasta ese momento carecía. Pero como le faltaban tiempo y medios, tan sólo copió tres libros completos: uno que con-

15 Sobre la biblioteca: Villanueva, *Viaje literario* ... (íd. nota 8) VII 34–60 (con abundante bibliografía); beer, «Handschriften...»; El Ripollés (íd. nota 8), pp. 276–334; Ferran Valls i Taberner, *Códices manuscritos de Ripoll. El inventario de 1823 de Próspero de Bofarull*, Barcelona - Málaga 1991; Anscari M. Mundó: «L'escriptori i la biblioteca de Ripoll desde la fundació fins al segle XI», en: *Cloenda de l'onzè centenari de Santa Maria de Ripoll*, Ripoll 1987, pp. 51–57, Reimpresión en: id.., *Obres completes* I: Catalunya 1, Barcelona 1998, pp. 434–437; así como la inclusión en el mayor contexto catalán de id., «La cultura artística escrita», en: *Catalunya Románica I, Introducció a l'estudi de l'art Románic Cátala*, Barcelona 1994, pp. 133–162, reimpreso como «La cultura escrita dels ss. IX–XII a Catalunya», en: id., Obres completes I, Catalunya, pp. 484–582.

16 *Diplomatari i escrits* (íd. nota 12), pp. 396–400; Beer, «Handschriften...» (íd. nota 8) I 101–109. Ya en el año 979 la biblioteca disponía de 65 manuscritos (*Diplomatari i escrits* [íd. nota 12], pp. 6–7; Beer, «Handschriften...» [íd. nota 8] I 67). Sobre inventarios posteriores (de los siglos XVII–XIX) vid. Beer, «Handschriften...» (íd. nota 8) II 2–3.

17 Sólo en el incendio del monasterio de 1835 se perdieron 129 manuscritos (Beer, «Handschriften...» [íd. nota 8] I 12, nota 2).

18 Sobre la colección véase Federico Udina Martorell, *Guía histórica y descriptiva del Archivo de la Corona de Aragón*, Madrid 1986.

19 José Martínez Vázquez, «La cultura de los monjes de Ripoll: los comentarios lingüísticos y sus glosas», in: *Homenaje al profesor Luis Rubio*, tomo II (Estudios Románicos 5), Murcia 1990, pp. 899–905; Jesús Alturo i Perucho, «Corpus glossariorum latinorum Cataloniae I: els glossaris de Ripoll (I)», *Faventia* 12/13 (1990/91) pp. 141–164; Íd.: «La cultura llatina medieval a Catalunya. Estat de la qüestió», en: *Symposium international sobre els orígens de Catalunya (segles VIII–X)*, Barcelona 1991, pp. 21–48. Sobre la ilustración de los manuscritos: Maria Eugenia Ibarburu, «Los scriptoria de Ripoll, Vic y Girona, un posible estilo catalán de ilustración de manuscritos», *Lambard* 7 (1993/94) pp. 151–171, quien intenta probar influencias orientales.

20 Joan Samsó, «Cultura científica àrab i cultura llatina a la Catalunya altmedieval: el monestir de Ripoll i el naixement de la ciència catalana», En: *Symposium international sobre els orígens de Catalunya (segles VIII–X)*, Barcelona 1991, I 253–269; Gemma Puigvert Planagumà, «Estudi dels manuscrits científics del monestir de Santa Maria de Ripoll: notes per a un estat de la qüestió», *Faventia* 17 (1995) pp. 89–118; Manuel Castiñeiras González, «Ripoll i les relacions culturals... (íd. nota 10); Íd. «Diagramas y esquemas cosmográficos en dos misceláneas de cómputo y astronomía de la abadía de Santa María de Ripoll (ss. XI–XII)», en: *En camino hacia la gloria. Miscelánea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose*, ed. por Luis Quinteiro Fiuza / Alfonso Novo, Santiago de Compostela 1999 (= Compostellanum 43, 1998) pp. 593–646.

21 *Arxiu de la Corona d'Aragó*, Manuscrits, Ripoll 99, fol. 85r–86 r. Texto en Vielliard, *Le Guide du pèlerin*... (íd. nota 3) S. 126–131 und Hämel, «Arnaldus de Monte und der Liber Sancti Jacobi» (íd. nota 3) p. 147; Beer, «Handschriftenschätze Spaniens» (íd. nota. 25) pp. 49–51. El abad era Raimundo de Berga, y el prior Bernat de Peramola (Beer, «Handschriften...» (íd. nota. 8) II 35), y no «Maxime» –vid. Moisan, «Livre...» (íd. nota 3) p. 84. Compárese ahora Antoni Llagostera Fernández, «Notes sobre els abàciologis

ía los milagros citados; otro sobre el traslado del Apóstol de Jeru-
alén a España; y un tercero en el que se narraba ...*qualiter Karolus*
Magnus domuerit et subjugaverit jugo Christi Hispanias. Tras un
reve resumen de los pasajes copiados sólo en parte, Arnaldo cierra
u post scriptum con una fecha, el año de 1173 tras la encarnación
el Señor[22]. A primera vista, el asunto parece estar claro: le concer-
ía al benedictino transmitir una colección de milagros con el fin de
rtalecer el culto al Santo que ya se le rendía en su monasterio.

Aparte del indiscutible interés litúrgico, ampliamente confirmado
mbién por otros datos[23], podría existir alguna otra razón que justi-
icase la copia del *Liber Sancti Jacobi*? Para ser más exactos: ¿qué
otivos pudieron llevar a que se incluyese precisamente todo el
seudo–Turpín mientras que otros libros sólo se copiaron en parte?
continuación, me gustaría poner aquí dos motivos a debate que,
mi parecer, han pasado inadvertidos hasta ahora, relacionados con
s cometidos específicos que desempeñaba el monasterio de
ipoll y su biblioteca para los linajes condales del Pirineo oriental.

. La historiografía al servicio de los condes

Desde el siglo XVII, la biblioteca de Ripoll ha sido objeto de aten-
ón por parte de los historiadores —como por ejemplo Jeroni
ujades (1568–ca.1645), Pierre de Marca († 1662) y Jaime Villa-
ueva[24]. Pero sólo a principios de este siglo el historiador vienés
udolf Beer (1863–1913) realizó el esfuerzo de catalogar los fon-
s de manera científica y de poner en marcha la investigación a
vel internacional. Beer publicó un estudio en dos tomos en el que
tentó mostrar el clima cultural de Ripoll basándose en los
anuscritos conservados y mencionados[25]. Gracias a sus trabajos y
otros posteriores, conocemos la especial importancia que Ripoll
nía para la poesía, las ciencias naturales y la teología. Esto se
fleja también en los propios fondos de la biblioteca pues la gran
ayoría de los manuscritos del siglo XII pueden atribuirse a estos
ampos del saber. Otros pertenecen, en cambio, a otro género, un
género del que no se ha hablado hasta ahora pero en el que Ripoll
desempeñó también un papel primordial: la historiografía.

del monestir de Santa Maria de Ripoll: nou abaciologi», *Annals del Centre d'Estudis Comarcals del Ripollès* 1995–1996, pp. 13–77.

22 Puede tratarse del año 1172 ó 1173, según se aplicase o no el cómputo pisano (compárese Hämel, «Überlieferung...» [vid. nota] 66 basándose en Fidel Fita, *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, Madrid 1880, p. 49).

23 Vid. nota 75.

24 Gerónimo Pujades, Crónica universal del Principado de Cataluña, 4 tomos, Barcelona, 1829–1832; Pierre de Marca, *Marca Hispanica sive limes hispanicus hoc est geographica et historica descriptio Cathaloniae*, París 1688; Jaime Villanueva, *Viaje literario a las iglesias de España*, 52 tomos, Madrid – Valencia 1803–1852, VI–VIII, Madrid 1921.

25 Beer, «Handschriften...» (id. nota 8); ya había hecho referencia a los fondos anteriormente: Rudolf Beer, «Handschriftenschätze Spaniens: Bericht über eine im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in den Jahren 1886 – 1888 durchgeführte Forschungsreise», en: *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*. Philosophisch–Historische Klasse 128,12, Viena 1893, 47–51.

El número, la antigüedad y la calidad de las obras escritas en el monasterio pirenaico convierten a Ripoll en centro indiscutible de la historiografía catalana de la Alta Edad Media[26]. Entre los siglos X al XII se produjeron en Ripoll no menos de trece obras —entre inscripciones, anales y crónicas[27]. En el siglo XII, algunos de estos trabajos llegaron a otros monasterios, donde fueron continuados; otros permanecieron en Ripoll[28]. A la difusión de estos textos contribuyó también la subordinación jurídica del Monasterio de Ripoll al Monasterio de San Víctor en Marsella en 1070, de cuya supremacía se desvincularon los monjes de Ripoll precisamente en la época en que Arnaldo de Monte elaboró la copia del Pseudo–Turpín (1172)[29]. Para la redacción de estos textos historiográficos, es posible que los monjes hayan recurrido a copias de obras antiguas y de la Alta Edad Media existentes en su biblioteca: según la citada lista del año 1077 disponían de escritos de Casiodoro, Isidoro, César, Flavio Josefo y Eusebio, así como diversos martirologios y vidas, entre ellas, la de Carlomagno por Eginhardo[30]. Sin embargo, los historiógrafos no echaron mano de estos textos hasta bien entrado el siglo XII, hasta entonces se dedicaron exclusivamente a redactar escuetos anales[31]. El contenido de estas obras estaba orientado a dos centros de poder: al principio, sobre todo al reino franco de occidente; más tarde, de forma cada vez mayor, al linaje de los condes de Barcelona. Esto no era algo fortuito, pues desde los inicios el monasterio estuvo vinculado estrechamente con las familias de condes locales. En el año 888, había sido consagrado por Guifredo el Peludo —Guifré el Pelós († 898) en catalán— Conde de Urgell–Cerdeña y desde 878 también Conde de Barcelona, Besalú y Girona; sus sucesores favorecieron ampliamente el cenobio y muchos condes de los siglos IX al XII se hicieron enterrar en él[32]. Ripoll era el centro de la memoria litúrgica de las familias condales catalanas y de las casas emparentadas con ellas[33].

También se comprende fácilmente la relación con el reino franco de occidente: en contraposición a las otras partes de la Penín-

26 Coll i Alentorn, «La historiografía...» (id. nota 12), pp. 146–151, 154–73, 180–195; Michel Zimmermann, «El papel de Ripoll en la creación de una historia nacional catalana», en: *Tiempo de monasterios* (id. nota 10), pp. 252–273. Para una visión general de la historiografía española de la Baja y Alta Edad Media: Benito Sánchez Alonso, *Historia de la historiografía española. Ensayo de un examen de conjunto*, tomo 1, Madrid 1947; Norbert Kersken, *Geschichtsschreibung im Europa der «nationes»: Nationalgeschichtliche Gesamtdarstellungen im Mittelalter* (Münstersche Historische Forschungen 8), Köln 1993, pp. 13–77; Mario Huete Fudio, *La historiografía latina medieval en la Península Ibérica (siglos VIII – XII): fuentes y bibliografía*, Madrid 1997, pp. 87–94.

27 Villanueva, *Viaje literario...* (id. nota 8) VII 233–245; Coll i Alentorn, «Historiografía...» (id. nota 12). Sobre trabajos historiográficos producidos en el monasterio posteriormente vid. Beer, «Handschriften...» (id. nota 8) II 56–57.

28 Sobre la biblioteca y el envío de manuscritos desde Ripoll a otros centros vid. Anscari M. Mundó, «Importación, exportación y expoliación de códices en Cataluña (siglos VIII al XIII)», en: *Actas del coloquio sobre circulación de códices y escritos entre Europa y la Península en los siglos VIII – XIII*, Santiago de Compostela, 16 –19 septiembre 1982 (Cursos y congresos de la Universidad de Santiago de Compostela 36), Santiago de Compostela 1988, pp. 87–134, 120–124. Sobre la pérdida de manuscritos durante y tras la dependencia de Ripoll de S. Víctor en Marsella id., pp. 131–134; Beer, «Handschriften...» (id. nota 8) II 12–32; André Wilmart, «La composition de la Petite Chronique de Marseille jusqu'au début du XIIIe siècle (Regin. Lat. 123)», *Revue Bénédictine* 65 (1933) pp. 142–159; Coll i Alentorn, «Historiografía...» (id. nota 12) pp. 154–160, 180–187; Thomas N. Bisson, «Unheroed Past: History and Commemoration in South Frankland before the Albigensian Crusades», *Speculum* 65 (1999) pp. 281–308, 287–292; Huete Fudio, *La historiografía latina ...* (id. nota 26) S. 91–94.

29 La subordinación se produjo a iniciativa del Conde Bernardo II de Besalú, probablemente para estabilizar su amenazada posición en el entorno de Ripoll: Johannes Bauer, «Rechtsverhältnisse der katalanischen Klöster von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zur Einführung der Kirchenreform», *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 22* (1965) pp. 1–175, 72–77; Odilo Engels, *Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäenraum*, 9.–13. Jahrhundert (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Serie 2ª, tomo 14), Münster 1970, pp. 247–248.

30 Vid. nota 67. Beer, «Handschriften...» (id. nota 8) I 101–109; Coll i Alentorn, «Historiografía...» (id. nota 12) pp. 195–196. Para la producción del siglo XII puede que hayan sido más influyentes las copias documentadas de anales y crónicas foráneas tales como la Historia Francorum des Aimoin de Fleury (documentada en 1047) o los Annales Anianenses (copia s. XII) – Beer, «Handschriften ...» (id. nota 8) II 58.

31 Sobre la producción historiográfica temprana del monasterio, además de Coll i Alentorn, «Historiografía...» (id. nota 12), Zimmermann, «El papel de Ripoll ...» (id. nota 26), y Bisson, «Unheroed Past ...» (id. nota 28) pp. 286–292: Josep Maria Salrach i Marès, «Contribució dels monjos de Ripoll als orígens de la historiografia catalana: els primers cronicons», en: *Art i cultura als monestirs del Ripollès* (Biblioteca Milà i Fontanals 20), Barcelona 1995, pp. 17–35.

32 Engels, *Schutzgedanke ...* (id. nota 29) p. 439, véase también Florenci Crivillé i Estragués, *La tomba del Comte Guifré el Pelós en el Monestir de Ripoll*, Ripoll 1987.

ula Ibérica, por ejemplo Castilla, las entidades políticas del sur e los Pirineos tenían su origen directo en el reino carolingio[34]. ras la conquista de Barcelona por Luis el Piadoso en el año 801 e crearon condados en la zona cuyos jefes a partir del siglo IX asaron de ostentar cargos públicos por los que debían acatar las ormas impuestas, a hacerse directamente con el poder, actuan- o de forma independiente, comenzando a emanciparse de sus eñores nominales sin romper en ningún momento el vínculo on el soberano del reino franco de occidente[35]. Éste seguía man- niendo la supremacía nominal sobre los condados catalanes, lo ue también fue reconocido implícitamente al sur de los Pirine- s por el hecho de que las escrituras en esa área se databan mando como referencia los años de mandato de los distintos yes francooccidentales. En un principio el paso de la dinastía rolingia a la dinastía robertina y capetingia no alteró esta prác- ca. Aunque los reyes francos estaban demasiado ocupados en onsolidar su propio poder como para afrontar la recuperación e los derechos perdidos en la periferia, los condados al sur de s Pirineos todavía recordaban su pertenencia al reino. La data- ión se seguía efectuando según el modelo francooccidental. En n monasterio como el de Ripoll, que se caracterizaba por una nportante actividad escribanil, este interés por tener una rela- ión exhaustiva de los reyes francooccidentales y las fechas de reinado resultaba más que comprensible. Así, los primeros nales de Ripoll consistían, sobre todo, en listados de reyes. Una ez que el poder pasó definitivamente de los carolingios a anos de la dinastía de los capetingios y —lo que es aún más nportante— cuando el rey francooccidental no prestó ayuda a s condes catalanes durante el trascendental ataque de los usulmanes a Barcelona en el año 985, se puso en marcha un roceso de sustitución[36] que no sólo se reflejó en la historiogra- ía sino que además se vio fomentado por ésta[37]. Si bien para implificar la datación todavía se nombraba a los reyes, es cier- o asimismo que los condes adoptan un papel cada vez más mportante en la tradición. Al igual que en la política también en

Sobre los parentescos entre las casas condales del ámbito pirenaico, véase Armand de Fluvià i Escorsa, *Els primitius comtats i vescomtats de Catalunya*, Barcelona 1988; Martin Aurell, «Jalons pour une enquête sur les estratégies matrimoniales des comtes catalans», en: *Symposium international sobre els orígens de Catalunya (segles VIII–X)*, Barcelona 1991, pp. 281–364; Maria-Mercè Costa, Les genealogies comtals catalans, id., pp. 447–462; Martin Aurell, *Les Noces du comte. Mariage et pouvoir en Catalogne (785–1213)*, Paris 1995.

33 Tras la muerte de Guifredo el monasterio pasó a formar parte de los dominios del Conde de Osona, luego (depués de 1002) a los del Conde de Besalú y, finalmente (desde 1111), a los del Conde de Barcelona; no obstante, todos ellos descendían de Guifredo (compárese *El Ripollès* [id. nota 8] pp. 215–216). Zimmermann, «Papel de Ripoll ...» (id. nota 26) pp. 261–262 hace referencia a la regularidad con que se legaba a Ripoll en los testamentos de las familias de condes catalanas.

34 Sobre Cataluña en la época carolingia véase la fundamental recopilación de fuentes iniciada por Ramón d'Abadal i Vinyals y recientemente continuada *Catalunya Carolingia* (hasta el momento 4 tomos en 7 partes). Además como sinopsis: Ramon d'Abadal i Vinyals, *Dels visigots als catalans*, 2 tomos, Barcelona 1969/70; Engels, *Schutzgedanke und Landesherrschaft* ... (id. nota 29); Pierre Bonnassie, *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle. Croissance et mutations d'une société* (Publications de l'Université de Toulouse – Le Mirail, A 23, 29), 2 tomos, Toulouse 1975/76; Josep Maria Salrach i Marés, *El procés de formació nacional de Catalunya (segles VIII–X)*, 2 tomos. (Llibres a l'Abast 136), Barcelona 1978; *Del romà al romànic* (id. nota 8) pp. 367–546 con abundante bibliografía 457–480; Julia M. H. Smith, «Fines imperii: the marches», en: *The New Cambridge Medieval History. c. 700 – c. 900*, ed. de Rosamond McKitterick, Cambridge [et al.] 1995, pp. 169–189; *Catálogo de la exposición: Catalunya a l'época carolingia. Art i cultura abans del romànic (segles IX i X)*, 16 decembre 1999–27 febrer 2000, Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona 1999.

35 Repetidas veces se ha señalado la simultaneidad entre la relativa independencia y la marcada relación con el reino, y se atribuye de distintas maneras a la distancia entre la periferia y el centro, que corría el peligro potencial de ser apelada. Al mismo tiempo, Roger Collins hace referencia a la importante actividad escribanil en el ámbito de los Pirineos y a la tradición de hacer legalizar los actos jurídicos por escrito y por instancias superiores. (Roger J. H. Collins, «Charles the Bald and Wifred the Hairy», en: *Charles the Bald*, ed. por Margeret Gibson / Janet L. Nelson, London 1992, pp. 169–189, 183–187).

36 Jean-François Lemarignier ya había subrayado que el número de escritos enviados desde el ámbito de los Pirineos a la casa de los capetingios después del año 987 había decrecido de forma considerable: Jean-François Lemarignier, *Le gouvernment royal aux premier temps capètiens (987–1108)*, Paris 1965, p. 38–39, véase Benjamin Wood Westervelt «The Power to Take and the Authority to Hold: Fabrications of Dynastic Legitimacy in Twelfth-Century Catalonia», *Journal of Medieval and Early Modern Studies 29* (1999) pp. 227–252, 246. En contraposición, Roger Collins pone de relieve que el proceso de sustitución ya se había sido iniciado a finales del siglo IX (Collins, *Charles the Bald* [id. nota 35] pp. 180–189). Con las instituciones monacales del Mediodía francés se mantuvo, sin embargo, el contacto hasta finales del sigo X: Anscari M. Mundó, «El pes de l'Europeisme en la formació nacional de Catalunya», *Revista de Catalunya 3* (1986)

la historiografía fue cambiando la perspectiva y se comenzó a dejar de orientar la mirada hacia el norte[38].

El conjunto de las obras historiográficas surgidas en Ripoll culminó en el siglo XII con dos obras principales: la *Brevis Historia monasterii Rivipullensis*, creada en 1147 —una «argumentación escrita a favor de los derechos documentados[39]» y descripción de la historia temprana del monasterio, basada sobre todo en documentos conservados en el archivo del Monasterio de Ripoll— y como las famosas *Gesta Comitum Barcinonensium*. Esta crónica o mejor dicho genealogía, redactada por cuatro autores distintos de los siglos XII y XIII, ofrece un resumen de la historia de la casa condal de Barcelona desde finales del siglo IX hasta el siglo XIII[40]. Merece la pena incidir algo más en las *Gesta*, una obra que casi es paralela en el tiempo a la copia del Pseudo–Turpín de Arnaldo de Monte. Se la ha denominado con acierto «la columna vertebral de la historiografía catalana[41]» y «primera Historia verdadera de Cataluña[42]». En el siglo XIV se convirtió en la base para la crónica oficiosa de la Corona de Aragón, a saber, la *Crónica de San Juan de la Peña*, encargada por Pedro el Ceremonioso[43]. Las *Gesta* representan la primera historia del territorio gobernado por el conde de Barcelona y, por lo tanto, eran una base importante para la etnogénesis de los catalanes[44].

La primera parte de las *Gesta Comitum Barcinonensium* que va a ser objeto de estudio[45] en lo sucesivo, fue redactada entre 1162 y 1184. De esta primera parte no interesan tanto sus datos genealógicos, a veces confusos, como sus partes narrativas, sobre todo, los dos primeros capítulos y la descripción de la época de gobierno del conde Raimundo Berenguer IV. De estas dos partes se deriva la verdadera finalidad de la obra que consistía en explicar y justificar la transferencia efectiva del poder sobre Cataluña del reinado francooccidental a manos de los condes de Barcelona.

Los dos primeros capítulos surgen probablemente a partir de un texto o una canción creados entre 1117 y 1147 en el monasterio pire-

pp. 37–50, reimpresión en: *Obres completes I*: Catalunya 1, Barcelona 1998, pp. 232–242, 238–242. Para el contexto general véase Joachim Ehlers, *Die Kapetinger*, Stuttgart 2000, pp. 22–96.

37 Lo ha expresado con acierto Michel Zimmermann: «Los monjes sugieren a los soberanos la lectura de su historia» (Zimmermann, «El papel de Ripoll ...» [id. nota 26] p. 269).

38 Coll i Alentorn, «Historiografía ...» (id. nota 12) pp. 145–146; Al año 985 como año fatal e incluso como «Año Cero» en relación al autoentendimiento y a la historiografía de Cataluña se refieren sobre todo: Michel Zimmermann, «La prise de Barcelone par Al-Mansur et la naissance de l'historiographie catalane», *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest 87* (1980) pp. 191–201 e id. autor, «El papel de Ripoll...» (id. nota 26) p. 262–263, 266–268; véase también Paul Freedman, «Symbolic implications of the events of 985–988», in: *Symposium international sobre els orígens de Catalunya (segles VIII–X)*, Barcelona 1991, pp. 17–30. Compárese lo dicho por Jean Dunbabin, un «Big Bang beginning became standardised in [...] family histories» (Jean Dunbabin, «Discovering the Past for the French Aristocracy», en: *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, ed. por Paul Magdalino, London – Rio Grande 1992, pp. 1–14, 6). Bisson, «Unheroed Past...» (id. nota 28) pp. 288–289 contradice a Zimmermann en su juicio de los acontecimientos entre 985 y 987. Una visión de la historia patriótico transfigurativa ha querido ver en los acontecimientos de 985–988 «el nacimiento político de Cataluña»; compárese también la fiesta del Milenio celebrada recientemente en el año 1988 con gran despliegue: «Catalunya 1000 anys: millenari del naixement polític de Catalunya».

39 Beer, «Handschriften ...» (id. nota 8) II 23. En este sentido el título real *De dignitatibus et libertatibus Rivipullensis cenobii* resulta ser más adecuado. Texto en: de Marca, *Marca Hispanica sive limes hispanicus* ... (id. nota 24), app. CXXIII. Para el archivo de Ripoll véase Beer, «Handschriften ...» (id. nota 8) II 20. Compárese para una visión general del sistema archivístico en la Alta Edad Media en Cataluña: Lawrence McCrank, «Documenting Reconquest and Reform: the Growth of Archives in the Medieval Crown of Aragon», *The American Archivist 56* (1993) pp. 256–318.

40 Texto: *Gesta Comitum Barcinonensium: textos llatí i català*, ed. y trad. Louis Barrau Dihigo / Jaume Massó Torrents (Cròniques catalanes 2), Barcelona 1925. Compárese Manuel C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, 2 tomos, Salamanca 1958/59, n.º. 1040; Sánchez Alonso, *Historia de la historiografía* ... (id. nota) I 139–141, 239–242; Carmen Orcástegui Gros / Esteban Sarasa, *La historia en la Edad Media: historiografía e historiadores en Europa Occidental, siglos V–XIII*, Madrid 1991, pp. 207–208; Huete Fudio, *La historiografía latina* ... (id. nota 26) pp. 92–93.

41 «...l'espina dorsal de la nostra historiografia» (Coll i Alentorn, «Historiografia ...» [id. nota 12] p. 187).

42 Zimmermann, «El papel de Ripoll ...» ([id. nota 26], p. 269).

43 *Crònica de San Juan de la Peña*, ed. Antonio Ubieto Arteta (Textos Medievales 4), Valencia 1961; *Crónica de San Juan de la Peña: versión aragonesa*, ed. Carmen Orcastegui Gros (Publicación de la Institución Fernando el Católico. Nueva colección monográfica 54), Zaragoza 1986; *The chronicle of San Juan de la Peña: a fourteenth-century official history of the Crown of Aragon*, trad. Lynn H. Nelson, Philadelphia 1991.

44 En relación a este aspecto de la obra, véase: Thomas N. Bisson, «L'essor de la Catalogne: Identité,

aico de San Miquel de Cuxà. El redactor de las Gesta integró esta istoria más antigua en su texto[46]. Dicha historia cuenta que la sustución del reinado franco ya había acontecido supuestamente en la ansición al siglo X aunque en realidad se llevase a cabo de mane- paulatina y mucho después de la muerte de Guifredo[47]. Se dife- ncian tres narraciones o relatos distintos[48]. La primera narración, uizás la más antigua, cuenta como Guifredo tuvo que abandonar patria después de que su padre había sido asesinado por un hom- re de «origen galo». A su regreso fue reconocido por los Grandes tóctonos y con sus propias manos dio muerte a un usurpador de poder ancestral que procedía también de esa *natione Gallicum*, cuperando así su honor. La segunda narración, entrelazada con la imera, relata que Guifredo, muerto el usurpador, se mudó a la orte Real con el fin de calmar los ánimos del soberano enfureci- o. Una vez allí, supo del ataque musulmán a su territorio y solici- ayuda al rey. Este no se vio en condiciones de ayudarle pero, no ostante, le garantizó a Guifredo el dominio duradero, es decir ansferible por herencia, sobre el *honor Barchinonensis* si lograba pulsar a los musulmanes, lo cual consiguió hacer. En ambas rraciones se argumenta como el condado de Barcelona pasó de rma duradera a manos de los descendientes de Guifredo. En la imera narración se pone de manifiesto el fortalecimiento del ele- ento autóctono y el alejamiento de los francooccidentales. Por un do ésto se lleva a cabo por medio del reconocimiento por parte de s Grandes del país y, por otro, por medio del asesinato por manos opias del enemigo foráneo, que de nuevo es tildado como extra- o foráneo. En la segunda narración, sin embargo, se hace mayor ncapié en el elemento jurídico y la legitimidad de la soberanía de s condes derivada del poder absoluto de los reyes, aún siendo el nde y no el rey quien pudo repeler a los musulmanes[49]. A prime- vista el tercer relato de los capítulos de introducción parece no ner nada que ver con el conjunto. Se narra como Guifredo, des- ués de asesinado su padre, encontró cobijo en la casa de los con- es de Flandes, enamorándose de la hija del conde y desposándola una vez recuperado el poder. No obstante, esta trama argumentati-

pouvoir et idéologie dans une société du XIIe siècle», *Annales E.S.C. 39* (1984) pp. 454–477 (reimpresión como: «The Rise of Catalonia: Identity, Power, and Ideology in a Twelfth-Century Society» en: Íd autor, *Medieval France and her Pyrenean Neighbours. Studies in Early Constitutional History*, London 1989, pp. 125–152); Paul Freedman, «Cowardice, heroism and the legendary origins of Catalonia», *Past and Present* 121 (1988) pp. 4–28, 14–19; Martin Aurell, *Les Noces du comte* (id. nota 32) pp. 504–513; Westervelt, «The Power to Take» (id nota 36).

45 Texto como «Redacció primitiva» en las *Gesta Comitum Barcinonensium* (id. nota 40) pp. 3–20.

46 Coll i Alentorn («Historiografia» [id. nota 12] p. 191) y Collins («Charles the Bald and Wifred the Hairy» [nota 35] p. 139) suponen que el autor puede ser un monje de Cuxá, Westervelt («Power to Take» [id. nota 36] p. 252) y Zimmermann («El papel de Ripoll» [id. nota 26] p. 269) sitúan sus orígenes en Ripoll. El trabajo más convincente hasta la fecha en relación a esta cuestión lo ha presentado Miquel Coll i Alentorn, *Guifré el Pelós en la historiografia i en la llegenda* (Institut d'Estudis Catalans: Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica 39), Barcelona 1990, pp. 16–20; propone como autor de esta parte al abad Gregorio de Cuxà, nombrado arzobispo de Tarragona en 1139 († 1146).

47 *Gesta Comitum Barcinonensium* (id nota 40) pp. 3–5. Sobre la persona véase: Collins, «Charles the Bald and Wifred the Hairy» (id. nota 35); Coll i Alentorn, *Guifré el Pelós en la historiografia i en la llegenda* (id nota 46); *Guifré el Pelós. Documentació i identitat*, ed. Jordi Mascarella / Miquel Sitjar, Ripoll 1997.

48 Los relatos han sido analizados y están nitidamente separados, denominándolos «regalian narrative», «patriotic narrative», «seduction narrative»: Westervelt: «The Power to Take» (id. nota 36) pp. 232–241. Zimmermann diferencia dos relatos («El papel de Ripoll» [id. nota 26] pp. 269–270).

49 Zimmermann, «El papel de Ripoll» (id. nota 26) p. 270.

va sirve de punto de unión entre las dos anteriores, dado que son l s amigos de la hija del conde quienes interceden ante la casa de l s condes para que Guifredo recupere su poder[50].

Pero cabe preguntarse aquí ¿qué finalidad perseguía esta ob a extraordinariamente sabia y efectiva? ¿Por qué —volviendo de nu vo al momento en que surgió el Pseudo–Turpín— se consid ó necesario en el siglo XII mezclar historia y leyenda y constituir n «mito de creación»[51]?

Por esa época la situación política había cambiado desde dos puntos le vista. Por una parte, los condes de Barcelona no sólo se habían alz o con una hegemonía indiscutible en la zona pirenaica oriental, sino e en pocas décadas también habían logrado duplicar las dimensiones d u territorio o por medio de la conquista de territorios musulmanes, co nando este aumento de su área de influencia con la consecución del no de Aragón y expandiéndose también hacía el norte más allá de s Pirineos hasta llegar a la Provenza y hasta el ámbito Tolosano[52]. Por a parte, sin embargo, en el siglo XII la dinastía de los capetingios com zó a conferir de nuevo validez al poder real. En Flandes, por ejemplo el rey Luis VI allá por el año 1120 llevó a cabo una especie de política vindicativa. En los territorios amenazados se reaccionó también or medio de la literatura a este reto: las crónicas flamencas y angevinas le esta época hacen especial hincapié en la autonomía tradicional de s mandatarios locales, probablemente para echar por tierra las exigen as contemporáneas[53]. Algo similar perseguían en Cataluña los autores le las *Gesta Comitum Barcinonensium*. De los contactos documenta s entre el Monasterio de Ripoll y el territorio lotringoflamenco inclus se puede suponer que la «genealogía política» testimoniada de forma re rada en el norte fue difundida entre los monjes catalanes[54]. Del mis o modo, el conocimiento de la misma pudo ser transmitido por vía o l; de hecho el o los autor(es) anónimo(s) de las *Gesta* se apoyaron se n sus propias palabras en la tradición oral[55], de modo que narracione o relatos ajenos pudieron ser incluidos en la obra. Resulta difícil estima si los cantares de gesta contemporáneos también pudieron influir en se mito histórico. Resulta cuando menos llamativo que en la *Chanson de*

50 Además el episodio también representa, en lo concerniente al contenido, un punto de equilibrio entre los otras dos narraciones anteriores, ambas antagónicas en su tendencia. (Westervelt: «The Power to Take» [id. nota 36] pp. 239–241).

51 Para el papel fundamental que desempeñaron los mitos históricos véase: *Revolution und Mythos*, ed. por Jan Assmann / Dietrich Harth, Frankfurt am Main 1992; Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 3München 2000 y, en breve, el tomo de recopilación correspondiente a un ciclo de conferencias bajo el lema «Mitos en la historia», pronunciadas en el 2001/2002 en Erlangen.

52 Thomas N. Bisson, *The Medieval crown of Aragon: a short history*, Oxford 1986; Salrach i Marés, *El procés de feudalització* (id. nota 34); Flocel Sabaté i Curull, *El territori de la Catalunya medieval: percepció de l'espai i divisió territorial al llarg de l'edat mitjana* (Publicacions de la Fundació Salvador Vives Casajuana 123), Barcelona 1997, pp. 267–368; *La Reconquista y el proceso de diferenciación política (1035–1217)*, ed. de Miguel Ángel Ladero Quesada (Historia de España 9), Madrid 1998, pp. 663–689.

53 Compárese: *Flandria Generosa*, ed. Ludwig C. Bethmann (MGH SS 15), Hannover 1851, pp. 313–334, hier: 24. Compárese para la referencia a Carlomagno por la historiografía flamenca en su lucha contra los capentingios: Gabrielle Spiegel, *Romancing the Past: The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*, Berkeley 1993, pp. 55–98. Para una visión general: Dunbabin, «Discovering the Past for the French Aristocracy» (id nota 38). Para el género de la genealogía véase Léopold Genicot, *Les Généalogies* (Typologie des sources du moyen âge occidental 15), Turnhout 1975. Véase también la contribución de Joachim Ehlers en este tomo.

54 La suposición de que los monjes de Ripoll mantenían contactos con el territorio lotringoflamenco queda corroborado por los poemas de amor creados en el monasterio: algunos de ellos hacen referencia a Lotringa, por ejemplo al monasterio de Remiremont (por ejemplo, Latzke, *Carmina* (id. nota 14) n.º 2, 19). Otro poema (Latzke, *Carmina* [id. nota 14] n.º 11) está dedicado a una *comitissa Franciae*, detrás de la cual se esconde según Nicolau d'Olwer una *comitissa Flandriae* (Nicolau d'Olwer, «L'escola poética de Ripoll» [id nota 14] p. 12, 49–50). Sin embargo, esta interpretación no resiste a un análisis más exhaustivo (Moralejo, *Cancionero* [id. nota 14] p. 70–71). Queda por saber si la «Judith» anónima, a la que se dedica el poema, hay que ubicarla en un contexto flamenco o lotringo (compárese Elliott, «Note» [id. nota 14]; Moralejo, *Cancionero* [id nota 14] pp. 68–70). Incluso se ha llegado a suponer que Arnaldo de Monte podría ser el autor de los poemas de amor (Nicolau d'Olwer, «L'escola poética de Ripoll» [id. nota 14] p. 13), pero esta autoría también se ha descartado acertadamente (Moralejo, *Cancionero* [id. nota 14] pp. 60–62, 72–73). No obstante, no podemos descartar en absoluto que Arnaldo coincidiera personalmente con el conde de Flandes Felipe de Alsacia (1142–1191) en el año 1172 en su peregrinación hacia Santiago de Compostela (tal y como supone Nicolau d'Olwer, «L'escola poética de Ripoll» [id. nota 14] p. 13). Para la peregrinación compárese id. *y Recueil des Historiens des Gaules et de la France 13*, Paris 1869, p. 212. Como autógrafo del Arnaldo se considera, sin embargo, la copia de un tratado *De sacramentis*, que también pudo tener su origen en Santiago de Compostela (Beer, «Handschriften» [id. nota 8] II 39–40).

55 *Antiquorum nobis relatione compertum est* (Cap. 1, l. 1), *narratur* (Cap. 1, l. 12), *fertur* (Cap. 2, l. 1).

Guillaume de la primera mitad del siglo XII aparezcan algunos elementos de las *Gesta Comitum Barcinonensium* como, por ejemplo, la ayuda concedida con reticencias, por parte del señor feudal y la posición dominante del vasallo (allí Guillaume, aquí Guifredo el Peludo) en la lucha contra los musulmanes[56]. Independientemente de la procedencia de cada modelo en particular, esta argumentación historiográfica y política en la época de Luis VII (1137–1180) pudo antojarse tanto más necesaria en tanto dicho rey fue el primer capetingio en querer mostrar su presencia en el sur de Francia y saldar[57] así cuentas pendientes, por ejemplo, sobijando bajo su manto protector los monasterios del Mediodía de Francia[58]. El conde barcelonés Raimundo Berenguer IV selló una alianza anticapetingia con Enrique II de Inglaterra que bajo el reinado de su hijo Alfonso II se hizo extensible a Castilla[59] en 1170. No es casualidad que en octubre de 1180 se decidiera no seguir datando los documentos públicos según los años de gobierno de los reyes francos[60].

Con la introducción de las *Gesta Comitum Barcinonensium* el autor anónimo reaccionó, por lo tanto, a una posible amenaza a los soberanos barceloneses por parte del reino capetingio, creando una leyenda propia o un mito fundacional. Para ello echó mano de acontecimientos que al parecer estaban presentes en la mente colectiva, cambiándolos y confiriéndoles, de este modo, una fuerza extraordinaria. Esta estrategia se puede observar en los tres relatos de la *Gesta Comitum Barcinonensium*. De hecho, no fue en el siglo IX sino en el año 985 cuando los reyes francooccidentales no prestaron la ayuda esperada a un señor feudal durante el ataque del visir Almanzor; sin embargo, este episodio fue situado a comienzos del gobierno de los condes y la derrota frente a Almanzor se convirtió en victoria. La disolución de la constitución condal, es decir, la transformación del cargo de conde en un patrimonio transferible por herencia, también fue situado en un pasado lejano y fue legitimado al parecer con la promesa del rey francooccidental. Por lo tanto, la transición hacia la autonomía no se llevó a cabo bajo el reinado de los capetingios sino que ya se había efectuado en tiempos carolingios. La elevación de la posición del rey, es decir, el relato de carácter legal, es comprensible si se tiene en cuenta que la estirpe de los

56 Karl-Heinz Bender, *König und Vassal. Untersuchungen zur Chanson de geste des XII. Jahrhunderts* (Studia Romanica 13), Heidelberg 1967, pp. 47–48, 75–76.

57 Marcel Pacaut, *Louis VII et son royaume*, Paris 1964, pp. 81–84; Karl Ferdinand Werner, «Königtum und Fürstentum im französischen 12. Jahrhundert», en: *Probleme des 12. Jahrhunderts* (Vorträge und Forschungen 12), Sigmaringen 1968, pp. 177–225, 216; Bisson, «Rise of Catalonia» (id. nota 44) p. 136; Klaus Lohrmann, «Die Titel der Kapetinger bis zum Tode Ludwigs VII.», en: *Intitulatio III. Lateinische Herrschertitel und Herrschertitulaturen vom 7. bis zum 13. Jahrhundert*, ed. por Herwig Wolfram (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, tomo 29), Wien et al. 1988, pp. 201–256, 251–256; Bernd Schneidmüller, «Herrscher über Land oder Leute? Der kapetingische Herrschertitel in der Zeit Phillipps II. August und seiner Nachfolger (1180–1270)», id., pp. 131–164, 132–138; Jean Dunbabin, *France in the Making, 843–1180*, Oxford et al. 1985, pp. 260–262. Para los llamamientos dirigidos al rey que datan del año 1138/39 para que participe activamente en la reconquista y se traslade, por lo tanto a España, debido a su relación con Eleonor de Aquitania y el gobierno resultante sobre Poitou, véase Laura Kendrick, «Jongleur as Propagandist: The Ecclesiastical Politics of Marcabru's Poetry», en: *The Culture of Power. Lordschip, Status and Process in Twelfth-Century Europe*, ed. por Thomas N. Bisson, Philadelphia 1995, pp. 259–287, 275–277.

58 Hace referencia a los documentos respectivos para Gellone (1162), Saint-Gilles (1163), Mozac (1169) y La Règle (1175): Amy G. Remensnyder, *Remembering kings past: monastic foundation legends in medieval southern France*, Ithaca [et al.] 1995, p. 205.

59 Andrea Büschgens, *Die politischen Verträge Alfons' VIII. von Kastilien (1158–1214) mit Aragón-Katalonien und Navarra*. Diplomatische Strategien und Konfliktlösungen im mittelalterlichen Spanien, Frankfurt a.M. —Berlin— Bern 1995, pp. 64–86, 285–289. Para un marco político más amplio de la alianza anglo-castellano-argonesa-angevina, dirigida contra los reyes de Francia y Navarra así como contra los condes de Toulouse y la dinastía de los Hohenstaufen: Ludwig Vones, *Geschichte der Iberischen Halbinsel im Mittelalter (711–1480). Reiche, Kronen, Regionen*, Sigmaringen 1993, pp. 112–114; Wolfgang Georgi, *Friedrich Barbarossa und die auswärtigen Mächte: Studien zur Außenpolitik 1159–1180* (Europäische Hochschulschriften 3/442), Frankfurt am Main et al. 1990, pp. 144–145, pp. 275–277.

60 Michel Zimmermann, «La datacion des documents catalans du IXe au XIIe siècle: un itinéraire politique», *Annales du Midi 93* (1981) pp. 345–375; Bisson, «Rise of Catalonia» (id. nota 44) p. 146 y íd. autor: «Unheroed past» (id. nota 28) p. 290. Martin Aurell, *Les Noces du comte* (id. nota 32) pp. 506–509 descarta una amenaza de alejamiento hacia Cataluña por parte de los capetingios.

condes de Barcelona había logrado alzarse con la corona del reino de Aragón y se afanaba con éxito en fortalecer su posición frente a los Grandes locales durante el tiempo en que fueron escritas las *Gesta*. Y finalmente, ambos relatos ofrecían una explicación para el trasvase de poderes de dicha estirpe desde los Pirineos hacia Barcelona, diferenciando entre la «patria», es decir, el condado de Conflent y el «honor» transmitido por el rey francooccidental, es decir, Barcelona. Gracias a este trasvase los nuevos territorios se convirten en la patria de la casa condal que en lo sucesivo sería evocada en numerosas ocasiones[61]. Incluso el tercer relato, el episodio sobre el romance flamenco reviste dimensiones más profundas, pues en 861 el conde Balduino de Flandes, Brazo de Hierro, había secuestrado y desposado a la princesa carolingia Judit con lo cual la estirpe condal se benefició de cierta elevación de su posición[62]. Puede que el autor de las *Gesta Comitum Barcinonensium* enlazara con este episodio genealógicamente la casa condal barcelonesa con la corte flamenca, haciéndola descender, por lo tanto, de forma indirecta de la estirpe de los carolingios[63]. Al igual que en un gran número de crónicas contemporáneas de Flandes, Namur, Hennegau, Normandía y la Champaña, se utilizaba la descendencia genealógica de la estirpe de los carolingios para elevar el estatus de la casa reinante local[64].

Llama la atención que en esta obra esencial para el autoentendimiento y la etnogénesis de Cataluña, se confiera una importancia decisiva a la estirpe de los carolingios. En los anales más tempranos del monasterio los monjes ya se habían revelado como fieles defensores de la legitimidad carolingia, ignorando las usurpaciones de los robertinos[65] y juzgando de forma negativa el cambio de poder a manos de la dinastía de los capetingios[66]; el que en el monasterio existía un auténtico interés por la persona y la cultura cortesana de Carlomagno, se hace patente a través de la biblioteca donde en la primera mitad del siglo XI ya se albergaba un ejemplar de la vita de Eginhardo, y donde en los tiempos del abad Arnulfo (948–970) y, sobre todo, de Oliba se recopilaban escritos del entorno de los carolingios o de sus tiempos[67]. Las *Gesta* se sitúan netamente en esta

61 Compárese Zimmermann, «El papel de Ripoll» (íd. nota 26) p. 270, 272 ss. En lo concerniente al término *patria* en la Edad Media catalana, véase Sabaté i Curull, *El territori de la Catalunya medieval* (id. nota 52) S. 349–357. Para una visión general acerca de esta cuestión tomando com ejemplo el reinado francés véase Bernd Schneidmüller, *Nomen patriae: die Entstehung Frankreichs in der politisch-geographischen Terminologie (10.–13. Jahrhundert)* (Nationes 7), Sigmaringen 1987.

62 Las crónicas flamencas insistieron reiteradamente en este aspecto: *Genealogiae comitum Flandriae*, ed. por Ludwig C. Bethmann (MGH SS 15), Hannover 1851, pp. 302–334, con más claridad en la *Flandria Generosa* (íd. nota 53) pp. 317–318.

63 Bisson, «Rise of Catalonia» (íd. nota 44) S. 137. Habría que preguntarse si el aspecto llamativo de Guifredo, su vello nada habitual (...*quod in quibusdam insolitis in corpore hominis partibus pilosus erat*... – Cap. 2, l. 13–14), no sería otro elemento para conferirle el aura que caracterizaba a las dinastias más antiguas. De hecho, Eginhardo ya señalaba en la *Vita Caroli Magni* (Cap. 1) la vellosidad de los reyes merovingios. Comentarios similares los hizo Anastasius Bibliothecarius sobre los merovingios, compárese Aurell, «Les Noces du comte» (íd. nota 32) pp. 512–513. No obstante, es necesario tener en cuenta que las palabras de Eginhardo tenían un carácter más bien peyorativo.

64 Leyendas carolingias sobre los orígenes no eran poco habituales entre las estirpes condales de los siglos XII y XIII, compárese Andrew W. Lewis, *Royal succession in Capetian France: Studies in familial order and the state*, Cambridge, Mass. 1981, pp. 120, 273–274 und Dunbabin, «Discovering a Past» (íd. nota 38 – con referencias a las obras de Oderico de Ardres) así como Bisson, «Rise of Catalonia» (íd nota 44) pp. 137–138. En este contexto se observa que los condes de Hennegau tenían un interés especial en el Pseudo–Turpín (compárese íd. y la contribución de Joachim Ehlers en este tomo). También en la zona de los Pirineos se había instaurado esta práctica, así, por ejemplo, alrededor del 1078 por el autor de la Crónica de Alaó; véase al respecto: Coll i Alentorn, «Historiografia» (íd. nota 12) p. 174; Bisson, «Rise of Catalonia» (íd. nota 44) p. 133; íd. autor, «Unheroed Past» (íd. nota 28) pp. 297–299.

65 Compárense las claras anotaciones en los anales durante el mandato de Rodolfo de Borgoña (923–936): *Post cuius obitum fuerunt anni VII sine legitimo rege, in quibus regnavit Dadulfus. Sine reges anni VII* (Zimmermann, «Papel de Ripoll» [íd. nota 26] p. 263). Esta práctica se puede observar en toda la zona del Mediodía francés, compárese Bernd Schneidmüller, *Karolingische Tradition und frühes französisches Königtum: Untersuchungen zur Herrschaftslegitimation der westfränkisch-französischen Monarchie im 10. Jahrhundert* (Frankfurter historische Abhandlungen 22), Wiesbaden 1979, pp. 195–199. Véase también lo dicho por Jean Dunbabin sobre los condes catalanes «they were not only loyal, but loyalist» (Dunbabin, *France in the Making* [íd. nota 57] p. 77).

66 Zimmermann, «Papel de Ripoll» (íd. nota 26) pp. 264–266. *Ugo Magnus, inordinate, annis X. Postea regnat Ugo, qui antea fuerat Dux et subrepsit locum regiminis et regnat in Francia annis X. Post ejus obitum regnat filius ejus Rodbertus et tradidit in carcerem Karolum filiosque suos qui erat de stirpe regia* (íd., p. 265).

67 Beer, «Handschriften» (íd. nota 8) I 95 enumera de esta época una serie de manuscritos con capitulares de los monarcas francos, el *Promissio Odonis regis*, la epístola de Ansegius a Luis, las cartas de Hinkmar de Reims, la *De harmonica institutione* de Hucbaldo, la

ndencia amistosa con los carolingios y enemiga frente a los capegios. En contraposición a las crónicas contemporáneas de Navarra Castilla[68], en este caso se busca deliberadamente la referencia recta a los carolingios. No sólo se atribuye la descendencia de los ndes de Barcelona en línea directa a la figura fundadora carolinga, el legendario Guifredo, sino que también se hace derivar la tonomía efectiva del siglo XII de los acontecimientos y decisios de aquellos tiempos. Estos sirven como elemento legitimador primera categoría.

aquí donde se produce el encuentro entre la historiografía de poll y el Pseudo–Turpín, pues el texto copiado en Santiago en 73 subrayó como ninguno la antigüedad y la legitimidad del reido carolingio sobre la Península Ibérica. En él, al igual que lo que cede en la Vita de Eginhardo, custodiada en Ripoll, se entona un nto de alabanza a un emperador cuyos sucesores y parientes rectos generaron según las *Gesta Comitum Barcinonensium* las ndiciones para la autonomía catalana. El Pseudo–Turpín encaja, pues, perfectamente en la orientación neocarolingia[69] de la cor de Raimundo Berenguer IV y de Ripoll[70]. En este aspecto, existe erta similitud entre Ripoll y el monasterio francés de Saint Denis: ambos monasterios benedictinos se difundió el material sobre rlomagno y en ambos casos el texto respondía, en general, a jetivos legitimadores, perseguidos por los monjes a favor de sus ñores[71]. Esta forma de legitimación de la dinastía carolingia sólo podía llevar a cabo de forma convincente entre los soberanos scendientes del reino franco; por lo tanto, se practicó en Catalu y Francia pero no en Castilla, que como es sabido nunca perteció al reino carolingio. Partiendo de dicha afinidad de Ripoll con soberanos, se entiende por qué se echó mano de Carlomagno ra la historia de la corte condal pero no para la historia de Ripoll. contraposición a muchos monasterios del sur de Francia, en el onasterio catalán no se trataba de justificar o fortalecer la propia tonomía, remontándose a los carolingios, y mucho menos se pretendía explicar cualquier relación con los capetingios[72]. Por ello, Carlomagno no tiene importancia alguna como figura fundadora en

Disticha in Caroli et Einhardi laudem de Gerwardo, así como dos ejemplares del *Liber Officiorum ad Carolum regem* de Amalrico de Metz. Manuel Antonio Castiñeiras González, «La illustració de manuscrits a Catalunya i la seva relació amb centres europeus», en: *Catalunya a l'època carolingia* (id. nota 34) pp. 249–254, 252–253 enumera más referentes tanto de contenido como artísticos en otros manuscritos y sitúa la adquisición de la *Vita Caroli Magni* alrededor de 1032 – compárese id autor, *Ripoll i les relacions culturals*, p. 439 y Mundó, «Importación» (id. nota 28) pp. 98–100. Michel Zimmermann habla en este contexto de una «mini-renaissance classique» (Zimmermann, «Catalogne de Gerbert» [id. nota 11] p. 86). Para más datos sobre la Vita de Eginhardo de Ripoll y, en general, sobre la difusión de los manuscritos de la *Vita Caroli Magni*, véase Matthias Tischler., *Einharts Vita Karoli: Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption* (MGH Schriften 48, I/II), Hannover 2001

68 Compárese Barton Sholod, *Charlemagne in Spain: The cultural legacy of Roncesvalles*, Genève 1966, pp. 128–133; Bisson, «Unheroed Past» (id. nota 28) pp. 293–296; Raymond McCluskey, «Malleable Accounts: Views of the Past in Twelfth–Century Iberia», en: *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, ed. por Paul Magdalino, London – Rio Grande 1992, pp. 211–225, 216–219; Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña, «Ideología política y crónicas monásticas: la concepción cluniacense de la realeza en la España del siglo», *Anuario de Estudios Medievales 30* (2000) pp. 682–734, 699. Si en las crónicas del ámbito catalán se buscó la referencia a Carlomagno esto se hacía para establecer una comparación con el mandatario local respectivo, compárese id. 727–728.

69 Véase la expresión «neo–Carolingian implications»: Bisson, «Rise of Catalonia» (id. nota 44) p. 139.

70 A esta tendencia se ajustan a la perfección las omisiones que llevó a cabo Arnaldo como copista. En el quinto libro, la famosa guía del peregrino, resulta curioso que falten la derrota frente los gascones, cuyo territorio pertenecía a la zona de interés los condes barceloneses und quienes eran además aliados políticos de los catalanes. Además faltan las partes donde se hace referencia a los santuarios franceses. (Moisan, *Livre* (id. nota 3) pp. 101–102, nota 13).

71 En relación a Saint Denis: Joachim Ehlers, «Karolingische Tradition und frühes Nationalbewußtsein in Frankreich», *Francia 4* (1976) pp. 213–235; id. autor, «Kontinuität und Tradition als Grundlage mittelalterlicher Nationsbildung in Frankreich», en: *Beiträge zur Bildung der französischen Nation im Früh– und Hochmittelalter*, ed. por Helmut Beumann (Nationes 4), Sigmaringen 1983, pp. 15–47, con referencias a la Canción de Roldán y al Pseudo–Turpín (reimpresión en: id. autor, *Ausgewählte Aufsätze*, ed. por Martin Kintzinger / Bernd Schneidmüller [Berliner historische Studien 21], Berlin 1996, pp. 288–324); Schneidmüller, *Nomen patriae* (id. nota 61) pp. 158–164 y la contribución de Joachim Ehlers en este tomo. El Pseudo–Turpín en sí no es más que un intento de subrayar la dignidad y la antigüedad de la *Sedes compostellana*, a lo que hizo referencia Manuel Díaz y Díaz (compárese su contribución en este tomo).

72 Acerca de las comparaciones con la zona al sur de Francia consúltese: Remensnyder, *Remembering kings past* (id. nota 58) pp. 182–211.

la *Brevis Historia Rivipullensis*[73]. No fue hasta mucho después de que los capetingios desistieran de sus aspiraciones de dominar los territorios al sur de los Pirineos cuando la leyenda citada al principio, en la que se une la figura de Carlomagno con la historia del monasterio,[74] queda testimoniada.

Los monjes y el abad de Ripoll tenían un interés innegable y auténtico por los relatos milagrosos del *Liber Sancti Jacobi*[75] y quizás Arnaldo de Monte quiso visitar realmente la ciudad venerada por todos los pueblos y ganar allí sus indulgencias tal y como escribió en su post scriptum. Pero además e indudablemente no por casualidad, la copia del Pseudo–Turpín puede relacionarse con el objetivo más importante de la Escuela historiográfica de Ripoll, a saber la legitimación de los soberanos barceloneses mediante los carolingios. Aquí reside en mi opinión una primera razón para la actividad escribanil de Arnaldo de Monte, razón que hasta el momento no se ha tenido en cuenta.

III. La cruzada como virtud de los soberanos

La segunda razón está estrechamente relacionada con lo anterior. En los dos primeros capítulos de las *Gesta Comitum Barcinonensium* los monjes de Ripoll se sirvieron de las mencionadas leyendas de descendencia con el fin de subrayar la legitimidad de la estirpe condal. Ahora bien, si se pretendía justificar la posición excepcional de los gobernantes contemporáneos, es decir de los del siglo XII, esta práctica sólo resultaba efectiva de manera limitada. Esto era, sin embargo, un objetivo importante de los monjes de Ripoll. A sus ojos el conde Raimundo Berenguer IV, gran protector del monasterio, era digno de alabanza. El hijo de Raimundo Berenguer III, quien desde 1131 hasta su muerte, acaecida en el año 1152, gobernó como conde de Barcelona sentó la base dinástica para el reino que más adelante sería conocido por Corona de Aragón o Corona catalanoaragonesa[76]. Pero también logró imponer sus aspiraciones en relación a los territorios del norte y transpirenaicos y gracias a sus éxitos militares expandió sus dominios hacia el sur de forma considerable. Raimundo Berenguer fue el último conde bar-

73 En ella, al igual que en las *Gesta Comitum Barcinonensium*, Guifredo resulta ser el fundador verdadero del monasterio: Marca, *Marca Hispanica sive limes hispanicus* (id. nota 24) Sp. 1295; *Gesta Comitum Barcinonensium* (id. nota 40) Cap. 2, l. 41–46.

74 Véase arriba, nota 1.

75 Para el interés litúrgico del *Liber Sancti Jacobi* existen varios pruebas: La inclusión de más milagros al realizar la copia del segundo libro se explica en base a esto (Hämel, «Überlieferung» [íd. nota 3] pp. 24–25). La peculiar disposición, así como las huellas de uso de Ripoll 99 hacen pensar en un interés con respecto a los milagros. Anotaciones al margen y entre líneas y subrayados se encuentran en diversa forma en los tres libros del *Liber Sancti Jacobi* (en el fol.3v, 7v, 15r, 22v, 27r, 27v, 28v, 48v). También en el Pseudo–Turpin las anotaciones posteriores hacen referencia a los milagros: fol. 58v (Cap. 3 – la enumeración de los capítulos se hace siguiendo la edición de Herbers/Noia [íd. nota 4]: *he civitates sunt maledicte ab carolo magno*, fol. 60r (Cap. 8: *vide grandem miraculum*), fol. 61r (Cap. 10: *magnum miraculum*), fol. 65v (Cap. 16: *magnum miraculum*), fol. 74v (Cap. 25: *qualiter mors Rotolandi fuit demonstrata Turpino*), fol. 75r (Cap. 26: *vide miraculum solis*), fol. 77r (Cap. 32: *qualiter mors Caroli fuit demonstrata mihi*), fol. 79v (Appendix b: *miraculum sancti Iacobi* und *miraculum sancti Romani*). También en el quinto libro las anotaciones están orientadas a los milagros: fol. 82 v, 83 r. En relación a las anotaciones al margen en la adoración de Rolando y los intereses militares sobre Ripoll compárese más abajo, la nota 107. La adoración de Santiago en Ripoll también está ampliamente documentada, así, por ejemplo, en una homilía de Oliba en honor a las reliquias de su monasterio del año 1032: *... Necnon etiam reliquias beatissimi Iacobi Zebedei apostoli fratris eiusdem beati Ioannis apostoli et evangelistae, qui capitis obtruncatione martirium obtinuit, cuius venerabile corpus in remotioribus Hesperie partibus Deo disponente devectum honorifice tumulatum, nostrarum gentium frequenti veneratione excolitur in perpetuum* (*Diplomatari i escrits* [íd. nota 12] p. 366). Dicha reliquia había sido enviada a Oliba por el arzobiso Rambaldo de Arlés (íd.). Algo parecido sucede con una relación de las reliquias del monasterio del año 1043–1046: *Insunt reliquiae beati Iacobi apostoli, qui decollatus est ab Herode Hierosolymis, cuius ossa ad Hispanias translata, in ultimis earum finibus, videlicet contra mare Britannicum, celeberrima veneratione excolitur* (*Diplomatari i escrits* [íd. Nota 12] pp. 373–374). Véase también la anotación de la fiesta a Santiago en el Sacramentario del monasterio del siglo XI: Alejandro Olivar, *Sacramentarium Rivipullense* (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Litúrgica 7), Madrid 1964, pp. 157–158, para la datación, íd., pp. 51–53.

76 Todavía falta por hacer un análisis científico moderno de la etapa de reinado de Raimundo Berenguer IV. Por lo de ahora: Ferran Soldevila, *Ramon Berenguer IV el Sant* (Col·lecció popular Barcino 168), Barcelona 1955; Percy Ernst Schramm, «Die Entstehung eines Doppelreiches: Die Vereinigung von Aragon und Katalonien durch Ramon Berenguer IV. (1137–1162)», en: *Vom Mittelalter zur Neuzeit, Festschrift für Heinz Sproemberg*, ed. por H. Kretschmar, Berlin 1956, pp. 19–50; Josep Maria Salrach i Marès, *Història dels Països Catalans I*, Barcelona 1982, pp. 258–280 y las contribuciones relacionadas en la nota 52.

elonés que hizo que le diesen sepultura en el panteón familiar de ipoll. Su hijo Alfonso II tuvo en cuenta los cambios dinásticos y eopolíticos derivados de la unión con Aragón y la expansión hacia l sur: creó un nuevo centro de la memoria real en el monasterio cisrciense de Poblet cerca de Tarragona[77]. Quizás el distanciamiento icipiente entre el nuevo soberano y el antiguo monasterio pudo ıber sido motivo para la redacción de las *Gesta Comitum Barcionensium*. Sea como fuere, en ellas se concentró la mayor alabanı jamás pronunciada al antecesor del actual rey[78]. Este panegírico vio completado por un epitafio redactado en hexámetros leonios sobre la tumba del conde, por la propia inscripción en su tumı, así como por un himno en honor al conde, creado todo ello en monasterio de Ripoll[79].

ueron muchas las cosas y buenas que se dijeron de él: que había do un soberano ejemplar, famoso por doquier, que había protegio a los débiles y había fomentado la iglesia. Todo esto suena a pico y, por sí mismo, no parece digno de mención. Sin embargo, n los documentos escritos se insiste en otra característica del con- que está estrechamente vinculada con su época y sus dominios: éxito en sus batallas contra los musulmanes. En las *Gesta Comim Barcinonensium* se cantan de manera exhaustiva las grandes ızañas militares de Raimundo Berenguer IV alrededor de 1140 — conquista de las ciudades de Almería, Tortosa y Lleida— e incluse nombra la ocupación de los castillos de Siurana y Miravet[80]. mbién en los poemas panegíricos se ensalza el papel del conde mo paladín del cristianismo contra los musulmanes[81]. De este odo, los monjes de Ripoll ubicaban las hazañas de su protector en contexto de las cruzadas y, de alguna manera, mostraron a Raiundo Berenguer IV como un caballero cruzado catalán que comtió a los musulmanes en su propia tierra.

anónimo autor del Pseudo–Turpín hizo lo mismo al describir a Carmagno como un caballero cruzado en la Península Ibérica —en este so como caballero cruzado *avant la lettre*. El Pseudo–Turpín en su onjunto está marcado y conformado como ningún otro libro del *Liber*

77 Pere Pujol Tubau, «Mudança en l'elecció de sepultura del rei Alfons I», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 7 (1913–1914) pp. 86–89 (reimpresión en: *Obra completa*, ed. por Joan Riera i Simó, Valls d'Andorra 1984, pp. 15–18).

78 *Gesta Comitum Barcinonensium* (id. nota 40) pp. 8–9.

79 Beer, «Handschriften» (id. nota 8) II 26–31; Nicolau d'Olwer, L'escola poética de Ripoll (id. nota 14) pp. 36–38; Coll i Alentorn, «Historiografia» (id. nota 12) pp. 186–189.

80 *Gesta Comitum Barcinonensium* (id. nota. 40) pp. 8–9. Para más datos generales sobre las campañas de 1148/49 véase Nikolas Jaspert, «Bonds and Tensions on the Frontier: The Templars in Twelfth-Century Western Catalonia», en: *Mendicants, Military Orders and Regionalism in Medieval Europe*, ed. por Jürgen Sarnowsky, Aldershot 1999, pp. 19–45; id. autor, «Capta est Dertosa, clavis Christianorum: Tortosa and the Crusades», en: *The Second Crusade. Scope and Consequences*, ed. por Martin Hoch / Jonathan Phillips, Manchester 2001, pp. 90–110.

81 *Dei virtute protectus Almeriam, Tortosam, Ciuranam et usque ad quadraginta oppida circa Iberum amnem pugnando cum Sarracenis potenter abstulit. Ilerdam et Fragam uno die simul cepit* (Beer, «Handschriften» [id. nota 8] II 26),

Magnus, inquam comes ille,
qui destruxit seras mille
Mahumeti fede gentis
genu nobis iam flectentis ... (id., p. 28).

Con ello los monjes retomaron una vieja tradición de su monasterio. Véase un acróstico panegírico para el conde Raimundo Borrell III de principio del siglo XI: *Diplomatari i escrits* (id nota 12) pp. 301–304; Beer, «Handschriften» (id. nota 8) II 7–8; Szövérffy, *Secular Latin Lyrics* (id. nota 14) pp. 214–216.

Sancti Jacobi por las cruzadas, hecho al que los investigadores se ha referido acertadamente[82]. En el Pseudo–Turpín se dice que el emperado no sólo fue involucrado en las batallas contra los musulmanes en Gal cia sino también en toda la Península— asimismo en Cataluña. En capítulo tercero se relata que ocupó las ciudades de Urgell, Elne, Gir na, Barcelona, Tarragona, Lleida y Tortosa. Por lo tanto, también aquí topan el contenido del Pseudo–Turpín con los objetivos políticos d Monasterio de Ripoll[83]. El interés de los monjes catalanes por las cruz das con la finalidad de elevar el prestigio al conde autóctono constitu ría, por lo tanto, la segunda razón para copiar el Pseudo–Turpín[84].

Ahora bien, si uno quisiera propagar un interés generalizado de l monjes de Ripoll por las cruzadas basándose exclusivamente en caracterización hecha en Ripoll de Raimundo Berenguer IV con paladín del cristianismo, estaría justificado mostrar dudas. De tod es sabido, que la Península Ibérica está considerada como una zo que tiene poco en común con las cruzadas hacia Tierra Santa y movimiento de las cruzadas, dado que fueron pocos los español que participaron en éstas. No obstante, trabajos más recientes h puesto de manifiesto que los contactos entre la Península Ibérica los estados de los caballeros cruzados de Oriente eran mayores lo que comúnmente se suponía y que la Reconquista se vio influe ciada por las cruzadas como muy tarde a partir del año 1114. Ya los tiempos de la primera cruzada se comparó el campo de batal hispánico con el del Levante y desde el ataque a las Baleares en año 1114 los guerreros de la Península Ibérica llevaban la cruz Dicha asimilación se vio aún reforzada durante las expedicion contra Zaragoza 1118 y contra Almería, Tortosa y Lleida entre 11 y 1149[86]. Justamente estas últimas formaban parte de un enfren miento de grandes dimensiones abierto en varios frentes con el de difundir el cristianismo[87]. Esta conexión entre los campos conflicto se refleja también en las *Gesta Comitum Barcinonensiu* en las que no sólo se incide continuamente en las batallas contra l musulmanes en la Península Ibérica sino también en las peregrin ciones y cruzadas hacia Palestina[88].

82 Hans-Wilhelm Klein, «Der Kreuzzugsgedanke im Rolandlied und in der neueren Kreuzzugsforschung», *Die Neueren Sprachen 5* (1956), pp. 265–285; Klaus Herbers, «Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des 'politischen Jakobus'», en: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, ed. por Jürgen Petersohn (Vorträge und Forschungen 42), Sigmaringen 1994, pp. 177–276, 226–229. Véanse las contribuciones de Matthias Tischler en este tomo.

83 Rudolf Beer resumió dicho objetivo del monasterio de manera contundente: la actividad histórica tanto de carácter receptor como productor de los monjes de Ripoll de aquellos tiempo tenía tres *leitmotive* fácilmente discernibles: «la iglesia, el monasterio, el panteón». (Beer, «Handschriften» [íd. nota 8] II 58). Si tratamos de desarrollar un poco más la vinculación dinástica entre los condes de Barcelona y los carolingios sugerida en las *Gesta Comitum Barcinonensium*, los condes de Barcelona eran los descendientes del gran caballero cruzado Carlomagno. Compárese la tesis de André de Mandach, *Naissance et développement* (íd. nota 5) pp. 21–77, según la cual el Pseudo–Turpín había sido creado con la finalidad de fortalecer la posición de Alfonso VI por la comparación implícita con el emperador.

84 Resulta ciertamente llamativo que Arnaldo copiara el Pseudo–Turpín casi en su totalidad, a excepción de la llamada a la cruzada atribuida al Papa Calixto II que aparece al final de la obra. Esto podrá parecer estar en contradicción con lo dicho pero encaja perfectamente en la tendencia de la historiografía de Ripoll, pues está muy claro que la llamada atribuida al francés Calixto no está dirigida a la población autóctona sino a los foráneos y subraya la participación de los franceses en las cruzadas. Que el texto no haya sido excluido de forma deliberada lo ha podido demostrar Hämel, «Überlieferung» (íd. nota 3) p. 25. No resulta convincente aducir «lassitude d'une fin d'oeuvre et le temps qui passe...» (Moisan, *Livre* [íd. nota 3] p. 85). Otras omisiones se observan con respecto a los versos del epitafio de Rolando (Cap. 24, fol. 183r), así como el capítulo acerca de las Siete Artes Libres (Cap. 31, fol. 186r–187v), compárese Hämel, «Überlieferung» (íd. nota 3) pp. 25–26.

85 Richard A. Fletcher, «Reconquest and Crusade in Spain», *Transactions of the Royal Historical Society 37* (1987) pp. 31–49; Norman Housley, «Jerusalem and the Development of the Crusade Idea», 1099–1128, en: *The Horns of Hattin. Proceedings of the Second Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East*, Jerusalem – Haifa, 2.–6. 7. 1987, ed. por Benjamin Z. Kedar, Jerusalem 1992, pp. 27–40; Nikolas Jaspert, «Frühformen der geistlichen Ritterorden und die Kreuzzugsbewegung auf der Iberischen Halbinsel», en: *Europa in der späten Salierzeit. Beiträge zu Ehren von Werner Goez*, ed. por Klaus Herbers, Stuttgart 2001, pp. 90–116, pp. 104–111.

86 Jaspert, «Bonds and Tensions on the Frontier» (íd. nota 80); íd. autor, *Capta est Dertosa, clavis Christianorum*: Tortosa and the Crusades (íd. nota 80).

87 Hans-Dietrich Kahl, «Die weltweite Bereinigung der Heidenfrage – ein übersehenes Kriegsziel des Zweiten Kreuzzugs», en: *Spannungen und Widersprüche: Gedenkschrift für Frantiaek Graus*, ed. por Susanna Burghartz Sigmaringen, 1992, pp.. 63–89; Alan Forey, «The Second Crusade: Scope and Objectives», *Durham University Journal 55* (1994) pp. 165–175 así como contribuciones en: *The Second Crusade. Scope and Consequences* (íd. nota 80).

88 Así las referencias a los viajes hacia Jerusalén del Berenguer Raimundo, *el Fratricida* (*Gesta Comitum*

)ueda por responder si más allá de las *Gesta Comitum Barcino-ensium* hubo cierto interés por las cruzadas por parte del Monas-erio de Ripoll. ¿Acaso existen otros documentos que puedan justi-icar esta tesis? Para responder a esta pregunta debemos dirigir uestra mirada hacia el monasterio, su producción literaria y su iblioteca. El manuscrito en el que se halla la edición más antigua e las *Gesta Comitum Barcinonensium* se conserva con el número 132 en la Bibliothéque Nationale de Paris. Puede que haya ido a arar allí en el siglo XVII por medio del belicoso clérigo, político historiógrafo Pierre de Marca (†1662)[89] y su secretario Baluze †1718)[90]. El registro 5132 es de extraordinario interés desde varios untos de vista, ya que se trata de un manuscrito misceláneo que parte de las *Gesta Comitum Barcinonensium* abarca en sus 109 olios una serie de textos importantes. Además de documentos úblicos, cartas, poemas y oraciones hay que mencionar, sobre odo, tres obras historiográficas: por una parte una Vita del *dux* eneciano San Pedro Orseolo, cuyo culto en el ámbito pirenaico fue npulsado por el abad Oliba de Ripoll[91]. En segundo lugar, habría ue hacer alusión a la versión latina más antigua del *Carmen Cam-idoctoris*, un poema en honor al Cid Campeador[92]. En tercer lugar, mbién existen una serie de escritos que tienen la Primera Cruza-a como tema y, en concreto, la conquista de Jerusalén. Este grupo e textos se encuentra en los 21 primeros folios del manuscrito y se upone que han podido ser redactados en la segunda mitad del siglo II[93]. Abarca siete textos: un extracto de la *Historia Francorum que eperunt Iherusalem* de Raimundo de Aguilers, un relato único obre la conquista de la Ciudad Santa en el año 1099, tres *exhorta-ones* dirigidas a los creyentes, judíos y *milites*, un canto de ala-anza y un himno a Jerusalén de 36 versos. Resulta especialmente nteresante el relato anónimo que podría haber sido redactado omando como base un documento perdido de un participante pro-enzal en la Primera Cruzada[94]. También sería pensable que se tra-ase de un autor catalán, pues existen testimonios de que el conde Raimundo de Toulouse fue acompañado por algunos guerreros catalanes en su cruzada y al final de la Primera Cruzada también

Barcinonensium [id. nota 40] p. 7), la participción en la cruzada de Guillermo Jordan (id., p. 11), la pergrinación del conde Ermengaud de Urgell (id.), la conquista del año 1099 (id., p. 11–12).

89 Sobre dicho personaje consúltese: F. Gaquerre, Pierre de Marca, Paris 1932.

90 Beer, «Handschriften» (id. nota 8) II, pp. 27–28.

91 Extracto del texto: Diplomatari i escrits (id. nota 12) pp. 421–423. Beer, «Handschriften» (id. nota 8) II 59–65. Beer calificó el manuscrito como un códice «... que entre todos los rivipulenses goza de una posición singular..» (Beer, «Handschriften» [id. nota 8] II 63).

92 *Chronica Hispana saeculi XII*, ed. Juan Gil (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 71), Turnhout 1990, pp. 101–108, Texto 105–108 (con bibliografia más antigua).

93 En relación a los textos del manuscrito referidos a Jerusalén véase el análisis exhaustivo de John France, «An unknown account of the capture of Jerusalem», *English Historical Review 77* (1972) pp. 771–783 y la edición del texto más importante: John France, «The Text of the Account of the Capture of Jerusalem in the Ripoll Manuscript, Bibliothéque Nationale (Latin) 5132», *English Historical Review 103* (1988) pp. 640–657, 643–657.

94 Compárese la atribución de France: «An unknown account» (id. nota) pp. 780–781.

hubo catalanes a su lado[95]. Los textos y, sobre todo, el relato anón mo, reflejan en varias partes las mentalidades vinculadas a las cr zadas como, por ejemplo, la importancia de la penitencia y otr creencias referidas a la realización de un plan divino de salvaci por parte de los caballeros cruzados; justamente en estas partes hace patente el carácter didáctico de las escrituras. Además obras debían contribuir a fines litúrgicos. Es muy probable q hayan sido redactadas directamente en Ripoll.

Con el manuscrito 5132 de la Bibliothéque Nationale estam pues, ante un manuscrito ripollés que testimonia, sin lugar a du el interés de los monjes benedictinos catalanes por las cruzada sus ideas en relación a las mismas. Seguro que tampoco se pue considerar casualidad que en el manuscrito hayan sido recogi otros textos que hacen referencia indirecta a las cruzadas como, ejemplo, el poema *Carmen Campidoctoris*, las *Gesta Comit Barcinonensium*, un himno que ensalza a Raimundo Berenguer como campeón en la batalla contra los musulmanes o una carta la que se relata la partida de Federico Barbarroja hacia la cruzad Esta tendencia encuentra su justificación en los demás anales cr dos en el monasterio. En ellos los éxitos cosechados contra musulmanes desde finales del siglo X suponían una parte imp tante, si bien pronto se abandona el marco local y también se to nota de batallas más alejadas (no sólo la conquista de la Ciu Santa en el año 1099)[97]. Por último, hay que decir que también tradición litúrgica y artística del monasterio se enmarca en e imagen. El *sacramentarium* del monasterio que data del siglo contiene una *Missa pro exercitu ad bellum contra paganos*, como una *Missa contra paganos*, en la que los cristianos fue equiparados con el pueblo de Israel y los musulmanes con los eg cios del Antiguo Testamento[98]. Cabe nombrar además la fam portada occidental del monasterio, construida posiblemente en 1147 y 1170, y que muestra un programa iconográfico que reto también la creencia en el pueblo elegido, transfiriéndola según los investigadores a las luchas de los cristianos hispánicos contra los musulmanes. Aquí nos topamos asimismo con la liberación del

95 Martín Fernández de Navarrete, «Españoles en las Cruzadas», *Memorias de la Real Academia de la Historia 5* (1817) pp. 37–205 (reimpresión Madrid 1986); Nikolas Jaspert, «*Pro nobis, qui pro vobis oramus, orate*: die Kathedralskapitel von Compostela und Jerusalem in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts», en: *Santiago, Roma, Jerusalén*. III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, ed. por Paolo Caucci von Saucken, Santiago de Compostela 1999, pp. 187–212, 191–193, íd. autor, «Frühformen der geistlichen Ritterorden und die Kreuzzugsbewegung» (íd. nota 85) pp. 111–114.

96 France, «An unknown account» (íd. nota 93) p. 772. Compárense también los sermones más tardíos pronunciados por Bertrand de la Tour durante las cruzadas, transmitidos en Ripoll: Christoph T. Maier, *Crusade propaganda and ideology: model sermons for the preaching of the cross*. Cambridge 2000, pp. 230–248.

97 Zimmermann, «El papel de Ripoll» (íd. nota 26) pp. 265–268.

98 Olivar, Sacramentarium (íd. nota 73) n.º CCCXCII, p. 224:...*et sicut liberasti filios Israel de manibus Egipciorum, ita populum christianum liberare digneris de oppressione paganorum* y CCCXCIV, p. 225: *Propiciare domine precibus et hostiis famulorum tuorum, et propter nomen tuum christiani nominis defende rectores, ut salus serviencium tibi principum pax tuorum possit esse populorum*. En otras misas y rezos se expresan la devoción a la sagrada cruz y a Jerusalén: compárese, íd., n.º LXXIII, p. 102: *Oracio ad missa Sancti Sepulcri*; n.º CLXXXI, p. 144 (sobre la fiesta de *Inventio Sanctae Crucis*); n.º CCLX, p. 173–174 (en relación a la fiesta de *Exaltatio Sanctae Crucis*); CCCXL, p. 202: la misa *De Sancta Cruce*.

ueblo de Israel del yugo de Egipto como referencia a la batalla ontra los musulmanes; y la referencia repetida al rey David del ntiguo Testamento —por cierto, un paralelismo con respecto al seudo–Turpín— ha sido interpretada como una referencia a la osición de Raimundo Berenguer IV[99]. Más aún: En el tercer nivel e la portada se observa justo al lado de la entrada como Ur y Aarón izan las manos de Moisés para orar mientras el ejército de Josué errota a los malecitos (Ex 17, 8–16). El emperador Carlomagno izo saber al Papa Leo III a través de Alcuino, que era tarea del berano luchar para proteger la iglesia contra los paganos y no creentes, mientras que el clero debería levantar sus manos con Moiés y pedir así la intercesión de Dios en la lucha contra el enemio[100]. Así pues, en el relieve de Ripoll se hace referencia directa y lara a la relación entre los monjes y el soberano en la lucha contra s musulmanes. Es incluso posible que las personas representadas n los dos frescos situados por debajo de esta imagen representen ada más y nada menos que al propio Raimundo Berenguer III y a aimundo Berenguer IV, protectores de Ripoll[101].

ste hallazgo complementa y profundiza la suposición a la que ya abía conducido el análisis de las *Gesta Comitum Barcinonenium*. El Pseudo–Turpín, una obra que relacionaba las hazañas de arlomagno con las cruzadas, tenía que despertar un creciente terés en un centro espiritual que como ningún otro de la zona irenaica adoptó y difundió la creencia en las cruzadas. Así, el texto copiado por Arnaldo de Monte, el Pseudo–Turpín, cumplía dos bjetivos elementales del Monasterio de Ripoll y sus monjes: por na parte, se ajustaba a la presentación de la propia patria como gar donde se disputaron las batallas entre cristianos y musulmaes, encabezadas por un conde que fue considerado como paladín el cristianismo. Por otra parte, el Pseudo–Turpín estaba en cononancia perfecta con el autoentendimiento y el afán de autonomía le los condes de la zona pirenaicooriental, cuyo centro religioso y spiritual fue el monasterio de Ripoll.

99 Josep Gudiol i Cunil, *La iconografia de la portada de Ripoll*, Barcelona 1925; Barral i Altet, «Le portail de Ripoll» (íd. nota 9) pp. 147–50; Rico, «Signos e indicios en la portada de Ripoll» (vid. nota 9) pp. 148–153; De Dalmases / José Pitarch, *Història de l'art català* (í. nota 9] I 185–192. Compárese la veneración de la Reliquia de la Vera Cruz (id., pp. 130–133) que se pone de manifiesto tanto en la portada con en el calendario de fiestas de Ripoll. La tipologisación llevada a cabo entre Goliat–Ferragut y el rey David encuentra aquí su equivalente.

100 *Nostrum est: secundum auxilium divinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime pater: elevatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adiuvare militiam, quatenus vobis intercedentibus Deo ductore et datore populus christianus super inimicos sui sancti nominis ubique semper habeat victoriam, et nomen domini nostri Iesu Christi toto clarificetur in orbe* (*Epistolae Karolini aevi II*, ed. Ernst Dümmler [MGH Epist. 4], Berlin 1895, pp. 137–138; compárese Rico, «Signos e indicios en la portada de Ripoll» [id. nota 9, pp. 152–153].

101 Para ambas derivaciones compárese Rico, «Signos e indicios en la portada de Ripoll» (id. nota 9) pp. 152–169.

LAS ILUSTRACIONES DEL PSEUDO–TURPÍN DE JOHANNES Y LA CHRONIQUE DE L'ANONYME BÉTHUNE

Alison Stones

A diferencia de las consabidas tradiciones parcas en ilustraciones de los manuscritos del *Codex Calixtinus* y la crónica latina del *Pseudo–Turpín*, la versión en francés antiguo de *Johannes* muestra una riqueza y variedad sorprendente de material pictórico[1]. Aquí pretendemos analizar las ilustraciones en la copia de Florencia de la traducción de *Johannes*[2] (de ahora en adelante F) y de la estilísticamente cercana *Chronique de l'anonyme de Béthune* (de ahora en adelante NAF)[3]. Asimismo, pretendemos determinar la contribución de la crónica de *Johannes* a la tradición iconográfica de las ilustraciones del *Pseudo–Turpín* y añadir algunos apuntes respecto al contexto artístico.

En otros textos hemos sugerido que estos dos manuscritos, aun no siendo obras del mismo artista, se elaboraron en la misma región del noreste de Francia hacia finales del siglo XIII[4]. A pesar de claras diferencias en cuanto al formato, en F, en la parte de *Johannes* del manuscrito, se emplean miniaturas en una columna enmarcadas en oro con un patrón de trazos negros y fondos dorados con patrones blancos, mientras que en NAF se observan iniciales historiadas sobre fondo dorado contrapuestos a barras iniciales con patrones de diamantes en rosa o azul. Los parecidos se aprecian especialmente en cuanto a las figuras animadas, el dibujo de ojos y rostros, la utilización de una convención para la cota de malla que emplea líneas negras en paralelo y filas de puntos (no trazos y pinceladas cortas) sobre blanco.

1 R. Lejeune y J. Stiennon, *La légende de Roland dans l'art du Moyen Age*. Brusselas, 1966, en especial, 270–78.

2 R. N. Walpole, *The Old French Johannes translation of the Pseudo–Turpin Chronicles. A Critical Edition*, 2 volúmenes, Berkeley y Los Angeles, 1976, 319–36, grupo III–2, que deriva de la copia comisionada por Michel de Harnes de la copia de Renaut conde de Boulogne en 1206 ó 1207, manuscrito 'F'.

3 L. Delisle, 'Notice sur la Chronique d'un anonyme de Béthune du temps de Philippe–Auguste,' *Notices et extraits*, 34, i, 1891, 365–97; idem, Les enquêtes administratives du règne de saint Louis et la chronique de l'Anonyme de Béthune, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, 24, II, 1904, de este manuscrito. Agradezco a François Avril y a Marie–Thérèse Gousset su ayuda y colaboración con este manuscrito.

4 'The *Codex Calixtinus* and the Iconography of Charlemagne', en *Roland and Charlemagne in Europe: Essays on the Reception and Transformation of a Legend*, ed. Karen Pratt (King's College London Medieval Studies XII). London (1996) 169–203, pág. 196; 'The Illustrations in BN fr 95 and Yale 229, Prolegomena to a Comparative Study,' en Keith Busby, ed.,*Word and Image in Arthurian Romance*. New York, 1996, 206–83, pág. 230.

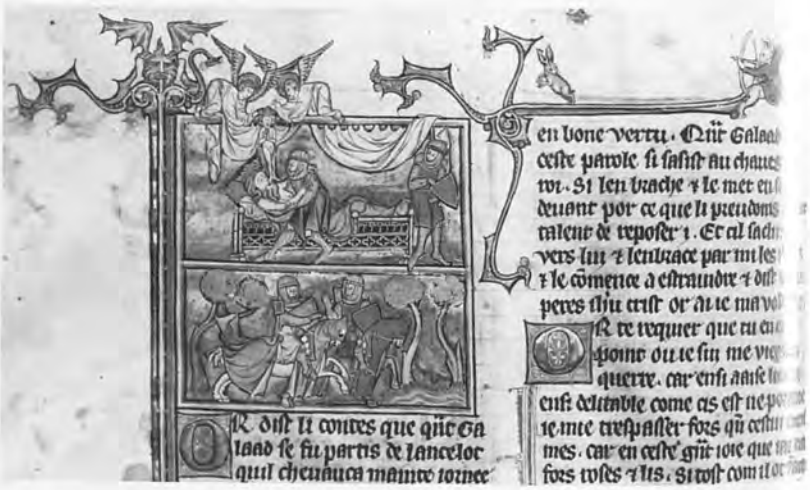
Ilustración 1

Ilustración 2

Comparten estas características con los volúmenes conocidos que conti nen el *Lancelot–Grail*, París, BNF fr. 95 y New Haven, Yale 229 (véa ilustraciones 3 y 4).

Los volúmenes del *Lancelot–Grail* se pueden atribuir a la región de Théroua ne dado que el artista principal también ilustró el salterio Paris, BNF lat. 107 estrechamente vinculado, a su vez, con Marseille, BM 111[5] (véase ilustración

Ilustración 3



5 Yuxtapuesto en referencias adyacentes por Jean Porcher en *Manuscrits à peintures*. Paris, 1955, 40–41, números 81 y 82. François Avril los consideró como una serie de volúmenes relacionados en *L'Art au temps des rois maudits: Philippe le Bel et ses fils*. Paris, 1998, 308, número 209.

Ilustración 6

El tratamiento de las caras en Marseille resulta distinto, al mostrar facciones alargadas y ojos amarillentos que se distinguen poco de aquellos en lat. 1076 (véase ilustración 5). No obstante, estos detalles no hacen sino relacionar todavía más al artista de Marseille con el creador de Alejandro Magno, Berlín, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinett 78 C.1., así como con un gran número de manuscritos vernáculos que hemos analizado en otras obras[6].

6 'Notes on Three Illustrated Alexander Manuscripts,' en *Alexander and the Medieval Romance Epic: Essays in Honour of D.J.A.Ross*, ed. P. Noble, L. Polak, C. Isoz, New York/London/Nendeln, 1982, 193–254, al que en la actualidad se puede añadir un cuarto manuscrito de Alejandro Magno relacionado, propiedad de una colección privada. Este artista también ilustró los manuscritos Brunetto Latini Londres, British Library, Yates Thompson 19 y St Petersburg State Library Fr.F.v.I, 4 (cif. D.J.A. Ross y A. Stones, 'The *Roman d'Alexandre* en French Prose: another illustrated manuscript from Champagne or Flanders c. 1300,' en *Scriptorium*, 56, 2002, 51–62. Otra obra estrechamente vinculada al trabajo de estos artistas son los libros de Saint–Omerrque constan del salterio Arras, Bibliothèque Municipale 47, las biblias de Saint–Omer, Bibliothèque Municipale 5 y New York, Morgan Library, M 969. Las tres obras desarrollan la utilización y distribución de las notas marginales que forma parte de la composición decorativa de BNF lat. 1076, Marseille 111, BNF fr. 95 y Yale 229. Asimismo, nos referimos brevemente a este grupo en la tesis, The Illustrations of the French prose Lancelot, 1250–1320 (University of London, 1970–71), capítulo 4; también se puede consultar al respecto mi libro pendiente de publicación, *Illuminated Manuscripts Made in France 1260–1320* (London y Turnhout).

Ilustraciones 4 y 5

Ilustración 7

Asimismo, se pueden hacer varias consideraciones más acerca de aspecto estilísticos de F y NAF, puesto que en ambas obras trabajaron varios ilus tradores. En ambos casos se trata además de recopilaciones que contiene textos al margen del *Pseudo–Turpin* de *Johannes* y la *Chronique de l'a nonyme de Béthune*. En cualquier caso, las divisiones estilísticas no s corresponden con las divisiones textuales. Por otro lado, la contribució de los distintos ilustradores no se produce de un modo secuencial de mod que en la misma parte del manuscrito concurren los trabajos de diverso artistas. Tal es así, que el trabajo de un ilustrador puede reaparecer en u punto posterior de la obra continuando la obra de otro colaborador. De al se desprende que desde el principio fueron concebidos como volúmen con varios textos y que en la elaboración de los mismos participaron menos dos ilustradores que trabajaban conjuntamente (véase anexo)[7].

En primer lugar analizaremos el caso de F. Se pueden identificar dos o incl so tres ilustradores principales. El primero de ellos realizó las ilustracion en el Libro del Tesoro de Brunetto Latini con el que comienza el manusc to (véase ilustraciones 7 y 8). En este caso los márgenes de la página mue tran una serie de rombos en las esquinas que contiene motivos de águil cuyo fondo se compone de cuadrados de doble línea que enmarcan círculo En la página inicial se aprecia una imagen arquitectónica con doseles/bóv

7 Tal y como apuntaba Walpole (pp. 319–36) en el caso de F, las tablas de rúbricas/títulos al principio y al final, así como las rúbricas numeradas que se extienden hasta la sección de *Johannes*, ponen de relieve la unidad del volumen. Los textos que figuran a continuación de la parte de *Johannes* siguen sin interrupciones. Las rúbricas y su estructura y función pueden ser punto de partida para posibles investigaciones futuras.

Ilustración 8

Ilustración 9

Ilustración 10

Ilustración 11

Ilustración 12

Ilustración 13

las, pináculos y finales que se extienden hasta el margen superior. El bloque de texto esta enmarcado por márgenes decorativas (culminadas) que enmarcan el bloque de texto. En estos se reflejan varias escenas de lucha de hombres y animales, un criador de gallinas, un tocador de órgano portátil, una liebre tocando un arpa, un trompetista, un terminal híbrido de trompetas y una escuela de simios. La composición en conjunto resulta un tanto superficial, lo cual supone a la vez, una de las características identificadoras de este ilustrador. Según nuestro criterio se trata de un artista muy similar al que realizó las partes del libro correspondientes a *Johannes*.

El formato varía ligeramente en la sección de *Johannes*. Por un lado, se observa en la sustitución de los cuadrados pequeños por líneas negras en un ángulo de 45 grados en lugar de los rombos con motivos de águilas y, por otro lado, en la composición ornamental (en la mayoría de las imágenes) con frutas y flores en sustitución de un patrón de cuadrados sobre fondo dorado. La mayoría de las miniaturas van acompañadas de iniciales con caras unidas a márgenes con híbridos, figuras, animales y pájaros. El formato se mantiene a lo largo de la parte de *Johannes*, si bien las figuras proceden de dos artistas distintos. La segunda está más relacionada con BNF fr. 95/ Yale y BNF lat. 1076 para la que el ilustrador de la parte *Johannes* utilizó una convención de doble línea y punto de cota de malla se siguió la

Ilustración 14

Ilustración 15

Ilustración 16

Ilustración 17

Ilustración 18

convención de indicar la cota de malla por medio de una línea doble y pu tosy cuyas figuras se caracterizan por sus movimientos animados (véa ilustraciones 2, 9, 10, 31). En el caso de la ilustración de la famosa muer de Roldán destaca la sensibilidad que transmite (véase ilustración 9). Est ilustraciones se encuentran conceptualmente cercanas a aquellas en el apa tado de Brunetto Latini, no obstante, resultan menos superficiales.

El primer ilustrador abre el apartado de *Johannes* con la escena Carlomagno recibiendo la llave, presumiblemente la de Jerusal (véase ilustración 21). Sin embargo, no se la entrega el patriarca. figura que recibe la llave viste una especie de birrete normal, sin ni gún tipo de connotación jerárquica[8]. Dichas ilustraciones apare algo más pequeñas en relación con los fondos, (en sus convencione para la cota de malla emplea trazos cortos en vez de puntos, las na ces de las caras —casi sin expresión— son rectas y terminan en l cejas. Del mismo artista también proceden las caras en las iniciales en los márgenes. Su trabajo asimismo figura a continuación en l textos que siguen a los de *Johannes*.

Una comparación de estas dos escenas de lucha revela, según nuestro cr terio, que en esta sección han trabajado dos ilustradores (véase ilustraci nes 2 y 4; ilustrador I; 13 y 16, ilustrador II).

8 Pace Lejeune y Stiennon, I, 272.

El resto de los textos en F proceden de este primer ilustrador del apartado de *Johannes*. La miniatura llamativa que abre la *Olympiade*[9] y las ilustraciones del *Male Marrastre* se parecen en cuanto a su formato a aquellas del apartado de *Johannes* por la utilización de miniaturas en una sola columna acompañadas de iniciales con caras y márgenes con figuras. Las ilustraciones en el *Livre du gouvernement des rois et des princes* cuentan con iniciales historiadas, así como con márgenes y figuras y proceden del primero de los ilustradores de la traducción de *Johannes* (véase ilustración 16).

En otros textos hemos sugerido que el trabajo del primero de los ilustradores de la obra de *Johannes* se encuentra en otros manuscritos, sobre todo en la copia parcial de la *Histoire des Croisades* en París de Guillaume de Tyr, BNF fr. 2754 (véase ilustración 17). Se trata asimismo del ilustrador del poco conocido libro de horas en Lille, Musée des Beaux–Arts SA 367 (véase ilustración 18).[10] Ambas comparten los mismos márgenes ilustrados con motivos de híbridos en los sombreros altos y puntiagudos de los judíos o damas con capas con estampado de líneas de veros. Todas las figuras comparten el mismo tono pálido. El libro de horas de Lille resulta un tanto ambiguo en cuanto a su uso litúrgico: en el calendario en francés con un santo para casi todos los días se destacan las festividades de San Vedasto de Arras en rojo el 6 de febrero y el

9 Lejeune y Stiennon, I, 271, consideran que se trata de Carlomagno en su lecho de muerte. No obstante está ubicado después del título inicial de la *Olympiade* al principio del texto de la misma. Por esto razón debería tratarse de una escena de talante más generalizado, relacionada con la secuencia de sucesiones dinásticas a la que se refiere el texto. Contaría en todo caso con la figura de un abogado y un alguacil junto con otro tipo de funcionario con sus acompañantes. El hombre que yace en la cama y sujeta la mano del abogando está haciendo una promesa de algún tipo.

10 Incluimos una breve referencia a este manuscrito en 'The Illustrations in BN fr. 95', citada anteriormente. Agradecemos a M. Brejon, Directeur du Musée des Beaux–Arts, haber podido estudiar y fotografiar el manuscrito en abril de 2001. Sus destacadas series de dibujos a página completa, en su mayoría motivos del Antiguo Testamento pueden ser punto de partida de futuros estudios. Obviamente, el salterio de Arras (Morgan Library, New York, M730), creado una generación antes, constituye el modelo de este manuscrito. A pesar de las marcadas diferencias en cuanto a estilo, ambos indican una relación con las biblias ilustradas del Antiguo Testamento de la región de Saint–Omer/Thérouanne de principios del siglo XIII, The Hague KB 76 F 5 y Manchester, The John Rylands University Library of Manchester, Fr. 5, cif. Caroline Hull, 'Rylands MS French 5: the Form and Function of a Medieval Bible Picture Book,' *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 77 (1995), pp. 3–24.

Ilustración 19

Ilustración 20

Ilustración 21

Ilustración 22

Ilustración 23

15 de julio, San Remigio de Reims en rojo el 1 de octubre, San Nicasio d Reims en rojo el 14 de julio, pero en marrón el 11 de octubre. El oficio d difuntos también está relacionado con Arras, pero la letanía resulta men determinante al omitir a Nicasio entre los mártires y terminando la menci de los confesores con Remigio, Vedasto y Bertín, este último figura en marr en vez de rojo en el calendario los días 16 de julio y 5 de abril.

Otro libro de oficios religiosos de este artista salió a subasta en Sotheby el 7 de diciembre de 1982 como lote 44. Había sido elaborado para la ca tuja de Val–Sainte–Aldegonde, Saint–Omer, que también se encontraba la diócesis de Thérouanne. Partiendo de todas estas conexiones y relaci nes estilísticas resulta evidente que la clientela de este taller de ilustraci nes no se limitaba a una sola diócesis: el trabajo de uno de los artistas encuentra en libros destinados a Thérouanne, mientras la obra de ot parece hacer referencia tanto a Thérouanne como a Arras.

Ilustración 24

Por lo demás, el mapa estilístico se puede ampliar, incluyendo los dos est los que se reflejan en la *Chronique de l'anonyme de Béthune.* La ilustr ción en Lejeune y Stiennon revela que al menos dos ilustradores trabaj ron en el apartado del manuscrito relativo a Carlomagno y Rolando. Como mencionamos más arriba, el ilustrador principal trabaja de un modo similar al ilustrador principal de F. Realizó cinco de las ocho iniciales res-

antes en el apartado del manuscrito concerniente a Carlomagno y Roldán, as número 1, 3, 5, 9 y 10. Las número 2, 6 y 7 (véase anexo) son obra del egundo ilustrador. Las iniciales número 4 y 8 fueron recortadas de modo que resulta difícil determinar cuál de los dos es el responsable de las mismas. El segundo artista ilustró todas las demás iniciales del manuscrito. Se aracteriza por un estilo sombrío con figuras rígidas sin expresión y las scenas ilustradas resultan repetitivas (véase ilustraciones número 6 y 7).

Sea como fuere, este artista poco inspirado reaparece, trabajando por uenta propia en un salterio de Philadelphia, Free Library Lewis 181 (de hora en adelante PA)[12] (véase ilustraciones 23 y 24) y en otro salterio que salió a subasta en Sotheby's el 17 de diciembre de 1991, lote 54. Así, ogra contribuir a la producción pictográfica de este grupo de artistas. Desafortunadamente, el salterio PA sólo se conserva parcialmente y fala el calendario, de manera que la letanía se convierte en la única pista para poder averiguar su destino. Al igual que la letanía en Lille 367, la nterior no resulta decisiva, pero indica la existencia de un mecenas que vivía más cerca de Flandes que Lamberto de Lieja. Este último junto con orge figuran entre los mártires, mientras que Remigio, Vedasto, Amando y Bavón de Gante cierran la lista de confesores. Aldegundis de Mauveuge y Walburga son las mujeres que forman parte de la misma. El salerio subastado en Sotheby's también incluye a Vedasto, Amando y a Bavón en su letanía.

Otra característica significativa respecto a la composición del apartado de Carlomagno y Roldán dentro del NAF es que la mayoría de las ilustraciones más importantes proceden del ilustrador principal, comenzando por los muros de Troya que marcaron el punto de partida en la historia francesa desde sus inicios, al igual que en la tradición de las *Grandes chroniques de France* (véase ilustración 25).[13] El motivo de los muros de Troya también figura en la inicial de la primera de las copias ilustradas del romance troyano en francés, París, Ars. 3340[14] (véase ilustración 26). Asimismo, constituyen el tópico de la memoria en el famoso pasaje de Ricardo de Fournival sobre el papel de las imágenes en los manuscritos[15] (véase ilustración 26).

El ilustrador principal del NAF también realizó las escenas que muestran al gigante Ferragut (véase más arriba, ilustración 1), a Roldán haciendo

11 Lejeune y Stiennon, II, reproduce 4 escenas, ilustraciones 365 a 368. La ilustración 366 que procede del segundo artista muestra a Carlomagno entregando un manuscrito para Marsilio a un mensajero arrodillado ante él (¿Ganelon?).

12 *Leaves of Gold, Manuscript Illumination from Philadelphia Collections*. ed. James R. Tannis, Philadelphia, 2001, nº 12.

13 Cif. A. Hedeman, *The Royal Image, Illustrations of the Grandes chroniques de France, 1274–1422*. Berkeley y Los Angeles, 1991.

14 C. Samaran y R. Marichal, *Manuscrits datés, I, Bibliothèques parisiennes et Musée Condé*. Paris, 1959, 159, pl. 12.

Ilustración 25

Ilustración 26

Ilustración 27

Ilustración 28

Ilustración 29

sonar el cuerno y la visión de Turpino acerca de la ascensión al cielo d alma de Roldán así como de los sarracenos, arrastrados al infierno p demonios (véase ilustración 28). Estas imágenes unen la *Chronique l'anonyme de Béthune* a la tradición de ilustraciones del *Pseudo–Turpí* tal y como se ha transmitido en los manuscritos latinos y en otros sopo tes. Si bien no existe una escena equivalente a la del gigante Ferragut, las vidrieras de Chartres se representa la lucha entre Roldán y Ferragut, que indudablemente condujo a Lejeune y Stiennon a la errónea consider ción de que Roldán forma parte de la misma.[16] El motivo de hacer sonar cuerno también es una de las dos escenas en Ars. 5201 (véase ilustraci 22) que, como bien apuntan Lejeune y Stiennon, va unida a la escena la ruptura de la espada, al igual que en las vidrieras de Chartres.[17]

Se trata en este caso de la versión más antigua existente y conserva de la visión de Turpín, que no se encuentra ni en la vidriera de Chartre ni en la arqueta–relicario de Carlomagno. Los únicos parecidos y par lelas se pueden encontrar en manuscritos posteriores, especialmente la copia del *Codex Calixtinus* de Salamanca y la copia fr. 2813 de BNF de las *Grandes Chroniques de France*, ambas procedentes d siglo XIV. Queda por probar si la existencia de esta ilustración, unida a motivo de Roldán haciendo sonar el cuerno, se puede considerar u prueba suficientemente irrefutable como para establecer una relación

15 'Ceste memoire si a.ij. portes, veïr et oïr, et a cascune de ces ij portes si a un cemin par ou on i puet aler, che sont painture et parole…Car quant on voit painte une estoire ou de Troies ou d'autre, on voit les fais des peudommes ki cha en ariere furent, ausi com s'il fussent present…' C. Segre, *Li Bestiaires d'amours di Maistre Richart de Fournival e li Reponse du Bestiaire*. Milan and Naples, 1957, 4–5. Inicialmente, esta imagen fue asociada al arte por R.S. y L.H. Loomis, *Arthurian Legends in Medieval Art*, London, 1938, obra para la cual fue utilizada como frontispicio.

16 Lejeune y Stiennon II, ilustración 365, la interpretan como 'Roldán atacando a Ferragut que se está llevando a un cristiano'; según mi criterio, parece evidente que Ferragut está sujetando a dos víctimas, una de pie y agarrada por la muñeca y la otra al revés por las piernas; Roldán no aparece en esta ilustración.

17 Lejeune y Stiennon, I, 271 e ilustración 266. Este compendio relevante de literatura también procede de la misma región del nordeste que NAF y F, sin embargo, no resulta sólo ligeramente relacionada a nivel estilístico y requiere un estudio pormenorizado.

con una versión ilustrada del *Pseudo–Turpín* en latín.[18] En cualquier caso, se puede constatar la calidad emblemática de dichas imágenes, presentadas como *tópicos* con poco o ningún detalle narrativo–pictórico. Lo mismo rige para las iniciales con los motivos de hacer sonar el cuerno y la ruptura de la espada en Ars. 5201 (véase ilustración 22).

Con respecto a lo mencionado más arriba, el tratamiento en NAF difiere del tratamiento en F en cuanto las escenas de Carlomagno y Roldán. No obstante, los aspectos narrativos del relato de la historia se vehiculan a través de las expresiones faciales y los gestos junto con detalles de arquitectura, mobiliario o del paisaje. La elección de motivos —15 en este apartado— resulta complementaria a la de NAF, dado que se evita deliberadamente la repetición de las mismas escenas. De este modo ninguno de los sujetos o motivos representados en NAF se repiten en F, al igual que la ilustración inicial que representa la rendición de Jerusalén que aparece al principio de Ars. 5201, en la que se muestra a Carlomagno y a sus hombres acercándose a una ciudad (véase ilustración 10).

La escena de Carlomagno y Roldán adorando la cruz en Constantinopla[19] (véase ilustración 11) enlaza con la destrucción de templos e «ídolos», ordenada por Constantino V Coprónimo, en el apartado de Brunetto Latini del manuscrito que, por lo que nos consta, resulta única en la tradición ilustrativa de dicho texto (véase ilustración 31).[20] Las escenas ilustradas en el mismo *Pseudo–Turpín* se caracterizan por imágenes de Carlomagno y sus hombres cabalgando, en ocasiones armados y, en otras, sin armas (folios 122v, 125 y 133), en debate (folio 124v, 126), así como por imágenes que representan combates, que suelen mostrar la lucha entre dos caballeros en vez de motivos de lucha en general, tal y como sucede en NAF folio 10 (ilustración 19) [Aigolando huyendo de Hernaut de Beaulande, folio 127; Roldán luchando contra Ferragut, folios 128 (il. 2), 129v; Roldán luchando contra Marsilis, folio 131 (il.14)]. Todas estas escenas en cierto modo se pueden comparar a los motivos de lucha en las vidrieras de Chartres.

La escena de Carlomagno escondiendo a sus hombres antes de la batalla con Furre (folio 127v, véase ilustración 10) también figura en las vidrieras de Chartres y en la arqueta–relicario de Aquisgrán. En ambas también

18 Nuestra aportación a la cuestión en 'The Codex Calixtinus and the Iconography of Charlemagne,' pp. 195–96.

19 Walpole, 328, apunta que en el texto se menciona la corona de espinas, pero no la cruz.

20 Lejeune y Stiennon, I, 328, ilustración 386. Si bien se trata de una escena en la que aparece Rolando, Walpole, 327, ha demostrado de un modo convincente que, de hecho, ilustra lo narrado en los capítulos 88–89 del texto de Brunetto. Aportamos información adicional acerca del apartado de Brunetto Latini en F en el ensayo pendiente de publicación 'The Illustrations in Brunetto Latini's Trésor to c. 1320,' en *Città e libro*, ed. J. Bolton Holloway, Florencia.

Ilustración 30

Ilustración 31

Ilustración 32

aparece el motivo de las lanzas florecientes que se omite en este caso. La escena de Balduino velando al moribundo Roldán (véase ilustración 9) también se reproduce en la vidriera de Chartres.[21]

Cabe destacar otras dos escenas para las que, según nuestra información, faltan reproducciones exactas en las ilustraciones de Carlomagno: en primer lugar, la escena de tres hombres que introducen sacos de dinero/monedas en un cofre (folio 123v, ilustración 32). Se trata de una elección curiosa: según se narra en el texto, se trata de dinero que fue entregado a Carlomagno por los príncipes de España y con el que construyó la iglesia de Santiago.[22] La escena en la que aparece Carlomagno observando la construcción, al igual que en las vidrieras de Chartres, pudo haber proporcionado una alternativa a esta extraña descripción pictórica del acaparamiento del propio dinero. Cabe dilucidar si se pudo deber al contexto didáctico del texto de Somme le roi[23] en cuyo caso las connotaciones de tacañería no resultarían apropiadas del todo, permaneciendo la imagen como un misterio. La segunda escena atípica se encuentra al final de la secuencia y muestra a Carlomagno ante un féretro (folio 133, véase ilustración 30). Lejeune y Stiennon interpretaron que la figura encapuchada con un hábito gris es Turpín. Resulta llamativo en este caso que la figura con la mitra es el híbrido adyacente del margen izquierdo en vez de la figura en el dibujo principal.[24] La falta de una mitra sugiere que simplemente se trata de otro clérigo. De hecho, no se incluye a Turpino en ninguna de las miniaturas de F las figuras con mitra únicamente aparecen en las marginalias. Indudablemente, se trata del féretro de Roldán sito en la iglesia de Blaye, que, a su vez, no se encuentra en la cripta sino en la nave principal debajo de la torre principal de la iglesia. Según nuestro criterio, Carlomagno hace un gesto hacia el libro abierto que sujeta un clérigo. El mismo clérigo parece sujetar con su otra mano una especie de aspersorio para esparcir agua bendita en vez de una 'rama de acuerdo con el procedimiento de *donación* 'per ramum'. Creemos que Carlomagno está instando al clérigo a que embalsame apropiadamente el cuerpo de Roldán y de enterrarlo con grandes honores, tal y como figura en el texto que sigue inmediatamente después: 'Illec le fist li rois ensevelir molt honoreement el mostier Saint Romain qu'il avoit fondé et mis chanoines regulers…'.[25] Carlomagno entregó donaciones a la iglesia de Blaye[26], sin embargo esto no se refleja en esta miniatura.

21 Nuestra aportación al respecto en 'The Codex Calixtinus and the Iconography of Charlemagne,' pp. 191–94.
22 Walpole, p. 137.
23 Véase al respecto las ilustraciones en E.G. Millar, *The Parisian Miniaturist Honoré*. Londres, 1959, 30, pl. 8.
24 Lejeune y Stiennon, I, pp. 274–75, pl. XXXVII.
25 Walpole, pp. 172–173.

Tanto el manuscrito F como NAF aportan datos interesantes a la iconografía en torno a Carlomagno y Roldán. Estas figuras son tratadas en ambos casos como parte de una producción artística que asimismo abarca otro tipo de material vernáculo y devoto. Incluso se puede partir de tradiciones visuales anteriores relativas al *Pseudo–Turpín* que han incidido en ambas obras. No en vano, se incluyen escenas que ya se representan en las importantes secuencias pictóricas del siglo XIII. Tal es así que se podría afirmar que probablemente se reflejen trabajos perdidos o no conservados, a la vez que se añade nuevo material visual a un corpus que todavía se ampliaría en el siglo siguiente.

Anexo 1: Lista de escenas de Carlomagno y Rolando en Paris, BNF n.a.fr. 6295

1– folio 2 Preámbulo: Los muros de Troya (ilustrador 1)(ilustración 25)
2– folio 8 Turpín (con mitra) ante Carlomagno (ilustrador 2)(ilustración 20)
3– folio 10 Los sarracenos conquistan España (ilustrador 1)(ilustración 15)
4– folio 15 recorte de la inicial
5– folio 15v Ferragut sujetando a dos víctimas (ilustrador 1)(ilustración 1)
6– folio 18 Mensajero con carta, arrodillado ante Carlomagno (ilustrador 2)
7– folio 20v Carlomagno entrega rollo de pergamino a mensajero arrodillado (ilustrador 2)
8– folio 22 recorte de la inicial
9– folio 24 Roldán al lado de su caballo, haciendo sonar el cuerno (ilustrador 1)(ilustración 28)
10–folio 25v El alma de Roldán elevado al cielo en un pañuelo por los ángeles; dos demonios arrastrando a traidores (ilustrador 1)(ilustración 29)

Anexo 2: Lista de escenas de Carlomagno y Roldán en Florencia, Laurenziana, Ashburnham 125 (52)

1– folio 121 Carlomagno, a la cabeza de sus hombres, recibe la llave de Jerusalén de un hombre arrodillado que viste un gorro Lejeune y Stiennon, I, 271, no se trata del patriarca); a la derecha, la ciudad (ilustrador 1)
2– folio 121v Carlomagno y Roldán (¿?) arrodillados y desarmados ante la cruz (sin mencionar en el texto, véase Walpole 328) (ilustrador 1–ilustración 21)
3– folio 122v Carlomagno y sus hombres (desarmados) cabalgan hacia España (ilustrador 1–ilustración 11)
4– folio 123v Tres hombres (uno de ellos encapuchado) introducen sacos de monedas (entregados por los príncipes de España) en un cofre (ilustrador 2)(ilustración 32)
5– folio 124v Carlomagno debatiendo con Aigol... (ilustrador 2)
6– folio 125 Carlomagno y sus hombres (desarmados) cabalgan hacia Pamplona (ilustrador 1)
7– folio 126 De nuevo Carlomagno debatiendo con Aigolando. Cada uno de ellos secundado por sus hombres, Carlomagno por dos soldados, Aigolando por tres (ilustrador 1)
8– folio 127v Aigolando, armado, a lomos de su caballo huye de Hernaut de Beaulande que le está embistiendo/acuchillando/apuñalando por detrás

con su espada (no matando a Roldán como en Lejeune y Stiennon, I, pp. 271–74) (ilustrador 1)(ilustración 13)

9– folio 127v Carlomagno, observado por dos caballeros, empuja a dos hombres que llevan *cloth cap* («cale»)(como en el nº 1) hacia dentro de una capilla (donde espera que pueda evitar la muerte de ambos en batalla; una vez finalizada la batalla serán encontrados muertos) (ilustrador 2)(ilustración 10)

10–folio 128 Escena de lucha entre Roldán y Ferragut (ilustrador 2)(ilustración 2)

11–folio 129v Otra escena de lucha entre Roldán y Ferragut (ilustrador 1)

12–folio 131 Roldán, observado por los hombres de Marsilis, alza su espada para matar a este último (ilustrador 2)(ilustración 14)

13–folio 132v Balduino sujetando una jarra de pie ante Roldán, moribundo (Balduino había fracasado en el intento de encontrar agua para Roldán, malherido; sigue el último discurso de Roldán antes de su muerte, sin ilustrar) (ilustrador 2)(ilustración 3)

14–folio 133–1 Carlomagno y sus hombres galopando (persiguiendo a sarracenos, que no se muestran al prolongarse el día en seis horas) (ilustrador 1)

15–folio 133–2 El entierro de Roldán: Carlomagno junto a un clérigo (¿Turpín?, la figura en cuestión está ataviada con una túnica con capucha, pero no lleva mitra), mientras otro clérigo sujeta un libro y un «aspergillum» ante el féretro de Roldán (pace Lejeune y Stiennon, I, p. 274); en el margen: un híbrido de obispo (ilustrador 1)

16–folio 135 espacio para un dibujo, probablemente de la muerte de Turpín

JERÓNIMO MÜNZER Y SU COPIA DEL PSEUDO–TURPÍN

Jeanne Krochalis

Si lee los viajes de Jerónimo Münzer en la traducción española, *Viaje por España y Portugal*[1], observará una línea de puntos en la página 199 y una nota al pie de la página siguiente, que afirma que el manuscrito incluye un resumen del *Liber Sancti Jacobi*. Esto es en cierto modo engañoso. Lo que representa la mayoría de los puntos es el resumen del *Pseudo–Turpín* de Jerónimo Münzer. Münzer fue, de acuerdo con nuestra información, la primera persona lega en leer lo que era el *Codex Calixtinus* o una copia muy cercana. Lo hizo en Compostela, en la casa (*domo*) del capellán John Ramus, el 16 de diciembre de 1494. Él tomó notas, primero y más exhaustivamente del Pseudo–Turpín, pero, de una forma breve, también de todos los otros libros excepto del quinto, la *Guía del peregrino*. Esta carencia ha provocado la especulación de que lo que Münzer vio no era el propio *Codex Calixtinus*, sino una copia, en la que faltaba la *Guía del peregrino*. Como él rara vez cita directamente, sino que resume y adapta, la prueba textual no es realmente suficiente para decidir[2]. Él afirma que consultó el manuscrito *in domo cuiusdam capellani Johannes Rami*, que quizás refuerce el argumento de la copia, se esperaría que el original se conservase en la biblioteca o en los archivos de la catedral. Pero, ¿cómo habría sido valorado el *Codex Calixtinus* a finales del siglo quince? Nosotros encontramos el capítulo mientras ordenábamos 120 breviarios impresos en 1483, posiblemente para utilizarse en los oficios catedralicios[3]. Pero

1 Münzer, Jerónimo, *Viaje por España y Portugal, (1494–1495)*, (Julio Puyol, rev. Ramon Alba), Madrid: Ediciones Polifemo (1991). Estos extractos no se incluyeron en la única edición del texto en latín de Münzer. Véase Pfandl, Ludwig, ed., «Itinerarium Hispanicum Hieronymi Monetarii 1494–95», *Revue hispanique* 48 (1920) 1–179. Se incluyen en Pfandl, «Eine unbekannte handschriftliche Version zum Pseudo–Turpin,» *Zeitschrift für romanische Philologie* 38 (1918) 1–12, y también en Hämel, Adalbert, «Hieronymus Münzer und der Pseudo–Turpin», *Zeitschrift für romanische Philologie* 54 (1934) 89–98. Se tradujeron al inglés en Krochalis, Jeanne, «1494: Hieronymus Münzer, Compostela y el *Codex Calixtinus*», en Dunn, Maryjane y Davidson, Linda Kay, eds., *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages: A Book of Essays*. New York (1996) 69–96. Está en proceso de elaboración una edición y traducción al alemán de los viajes de Münzer de Klaus Herbers.

2 Short, Ian, «The Pseudo–Turpin Chronicle: Some Unnoticed Versions and their Sources», *Medium Aevum* 38 (1969) 1–22. Véase también la discusión en Krochalis.

3 Archivo de la Catedral, Santiago da Compostela MS 477, Vol. III, fol. 61v.

San Sebaldo, patrón de Nuremberg, sujetando un modelo de la Catedral. La Crónica de Nuremberg. Foto reproducida con la autorización del Departamento de Colecciones Especiales, Carnegie Mellon University, Pittsburgh, PA.

incluso si en la catedral se hubiese pasado a utilizar misales impre sos para las ocasiones ordinarias, liturgias tan especializadas com las del *Codex* estarían todavía, con toda seguridad, en las copias d los manuscritos. El *Codex Calixtinus* no parece que esté lo suf cientemente gastado como para que hubiese sido usado de form regular como libro litúrgico, por eso asumimos que se conserv como referencia. Pero, ¿dónde? Si no fue para uso litúrgico, l biblioteca de la catedral parecería el lugar lógico. Pero no está tota mente claro cómo y dónde se conservaron los libros de la catedr antes de finales del siglo XV. Hasta febrero de 1497 no encontr mos una estantería ordenada, «ordenadas é inventadas les escritura pertenecientes al cabildo, algunes de las cuales estaben como extr viados y perdidos»[4]. Se examinaron cincuenta y un libros, de lo cuales ocho estaban totalmente destrozados. Otros se sabía que s habían extraviado. Treinta y un volúmenes que debían reparars eran de pergamino, pero ninguno de la lista se puede identificar co el *Codex Calixtinus*[5]. Los textos incluyen biblias, glosas, comenta rios bíblicos, la *Historia Scholastica*, sermones, decretos, anales un Séneca. De este modo, quizás el *Codex* pudo haber estado fuer de la casa del capellán de la catedral en 1494. Es posible que deba mos su conservación al interés musical o histórico que tenía e capellán Juan Ramus por sus contenidos.

Los capellanes contaban menos que los canónigos de la catedral, se les trajo para incrementar el número de cantores en los oficios— especialmente, maitines. En la legislación revisada de 1498, u capellán no le llegaba a la mitad de la mitad de un canónigo[6]. ¿Ten dría acceso regular al almacén de libros de la catedral alguien qu no fuese un canónigo? ¿O tenía Ramus alguna especie de estatu especial? Éstas no son preguntas que podemos contestar pero, po alguna razón, Ramus tenía el libro y lo compartió con su visitante.

Jerónimo Münzer no era un clérigo, era laico y médico. Había recibido una buena educación y era licenciado por Leipzig y había realizado la carrera de Medicina en Pavía. A los cincuenta y seis, podía permitirse viajar. Había terminado de ayudar a su amigo Hartmann

4 López-Ferreiro, Antonio, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*. Santiago (1904) VII: 344-45.
5 Archivo de la Catedral, Santiago da Compostela MS 477, Vol. III, fols. 66v-68v. López Ferreiro no enumera los volúmenes individuales.
6 López-Ferreiro VII 329.

Schedel a editar la Crónica de Nuremberg, que llegó al impresor, el infatigable Arnold Koberg, al finales del 1493. Münzer había editado la sección de geografía —tomada en gran parte de Aeneas Silvius Piccolomini. No pudo hacer la copia final; los impresores no eran capaces de leer su caligrafía[7]. Y como médico que era, sabía qué hacer cuando azotó la plaga. Abandonó la ciudad. Las reacciones de su mujer e hija, a las que abandonó, no están registradas[8].

Quizás la crónica agudizó su ansia por ver zonas de Europa sobre las que él sólo había leído. La geografía no termina con material de Piccolomini: descripciones de una página de una historia política reciente de España y Portugal, incluido el descubrimiento portugués de la islas de las Especias. Münzer conocía al aventurero de Nuremberg, Martín Behaim, que había regresado a su ciudad natal en 1490 después de haber estado algún tiempo en Portugal, durante el cual hizo un impresionante globo terráqueo para los regidores de la ciudad.

Behaim se había casado con la hija de un mercader alemán que se llamaba Jodocus de Huerter y una mujer portuguesa y estaba ayudando a su suegro a gobernar Fayal, una de las recién descubiertas islas Azores[9]. Otros próceres de Nuremberg habían hecho la peregrinación a Compostela, era un viaje popular[10]. En cualquier caso, Münzer se dirigió a Francia, España y Portugal en 1494.

No sabemos que negocio tenía el compañero de viaje de Münzer, el mercante de Augsburgo Antón Herward, pero el rey de Portugal le nombró caballero y le dio armadura cuando el grupo llegó a Évora. Sus otros compañeros eran Kaspar Fischer y Nicolás Wolkenstein, ambos de Nuremberg. Münzer tomó notas evidentes cuando se fue, registrando las leguas que recorrían cada día, los edificios, la gente que encontraban y los animales, plantas y alimentos que eran desconocidos para él. Algunos comentarios ocasionales indican que editó sus notas más tarde; la copia que se conserva posee la caligrafía de su amigo Hartmann Schedel y, en la actualidad, está en la Biblioteca Nacional de Munich (MS Clm 431). Nos preguntamos si el viaje a España podría haber a vender copias de la *Crónica*, pero

7 Wilson, Adrian y Joyce, *The Making of the Nuremberg Chronicle*. Amsterdam (1976). Se incluye un grabado hecho de su mano en Herbers, p. 180 (véase nota 8 debajo).

8 Herbers, Klaus, «'Murcia est so groß wie Nürnberg'—Nürnberg und Nürnberger auf der Iberischen Halbinsel: Eindrücke und Wechselbeziehungen,» *Nürnberg Ein europaische Stadt in Mittelalter und Neuzeit*. (Nürnberg, 2000) 151–183.

9 Ravenstein, Ernest George, *Martin Behaim, His Life and His Globe*. Londres (1908), se mantiene el más completo relato de Behaim, pero véase Herbers, «Murcia est so groß wie Nürnberg», n.14, p. 162, para estudios más recientes del mundo.

10 Herbers, Klaus., «Spanienreisen im Mittlelater—unbekannte und neue Welten,» *Das Mittelalter* 3 (1998) 81–106.

el relato de Münzer no menciona a los vendedores de libros o a los impresores españoles, y nada de la colección que sobrevivió se imprimió en España.

El grupo llegó a España desde Francia el 19 de septiembre de 1494 y bajó a la costa este pasando por Barcelona y Valencia, y luego la rodeó siguió pasando por Almería y Málaga y luego por Granada y Sevilla. Después se encaminaron a Évora y Lisboa y luego al norte a Compostela. Habiéndose detenido en Salamanca y Guadalupe giraron hacia el este de nuevo y fueron a Madrid y Zaragoza, y regresaron a Francia pasando por de Pamplona y Roncesvalles, a donde llegaron el 9 de febrero de 1495.

El grupo no viajaba como peregrinos. Se quedaban con mercantes y duques, Fernando e Isabel los alojaron en el monasterio de Guadalupe y el rey Juan de Portugal en el palacio real de Évora. La red de negocio alemana también los recibía bien. Desde los mercaderes de seda en Barcelona, que los equipaban al tiempo que los entretenían, al hermano lego en la cocina de Guadalupe, el número de los compatriotas campesinos que se encontraron en negocios, monasterios y sirviendo en la corte es impresionante. Sólo en raras ocasiones, en los trayectos a través de las montañas entre ciudades, se quedaban en una humilde posada de pueblo.

Llegaron a Compostela desde Lisboa, atravesando Padrón, y llegaron a Compostela el 13 de diciembre de 1494. Se quedaron durante una semana, pero Münzer no nos cuenta quien fue su huésped. Describió la catedral con detalle y trazó un croquis esquemático pero consideró a los peregrinos y ciudadanos terriblemente ruidosos, tanto dentro de la catedral como fuera.

Otros peregrinos del siglo XV mencionan un viaje a los tesoros de la catedral. Tanto Purchas, su peregrino como William Wey comentan haber visto la cabeza de Guillermo el Menor, otras reliquias y una lista de indulgencias[11]. A Domenico Laffi y su grupo el Cardenal José de Vega y Verdugo, conde de Alba Real, les dio un gran tour, que incluyó todas las torres y terminó con un banquete en

11 Wey, William, *The Itineraries of William Wey*, [ed. Albert Way, introducido por George Williams], Londres: Roxburghe Club (1867). Purchas, Samuel, *Purchas His Pilgrimes*, Londres (1625; reimpresión Haklyut Society, 1905). Los dos textos originales están reimpresos en Vásquez de Parga, Luis, José María Lacarra y Juan Uría Ríus, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid (1949) III: 122–33.

España, en la penúltima página de la Crónica de Nuremberg. Foto reproducida con la autorización del Departamento de Colecciones Especiales, Carnegie Mellon University, Pittsburgh, PA.

1658. Pero ningún viajero aparte de Münzer menciona ver un manuscrito. Sin embargo, Münzer haber visto lo que era tanto el *Codex Calixtinus* como una copia muy próxima en la casa de su huésped, el capellán Juan Ramus.

¿Por qué tomó sus notas más extensas del *Pseudo–Turpín*? Estamos acostumbrados a asumir que todas las personas del siglo XV conocían la historia de Carlomagno, Ganelón y Roldán. Pero, mientras Münzer en realidad conocía en líneas generales la historia de Carlomagno, de la Crónica de Nuremberg si no fue de otra fuente, es totalmente posible que la historia de Roldán y Ganelón y el papel de Santiago en la campaña de Carlomagno fuesen novedad para él.

Somos afortunados porque esta biblioteca se conserva en su Felkirch nativo hasta después de la Primera Guerra Mundial, que fue cuando la biblioteca se dispersó en las subastas. En 1913, Ernest Goldschmidt la catalogó. Münzer era la clase de lector que anotaba sus libros, por lo que sabemos algo de sus gustos de lectura. Cerca de la mitad de sus 185 volúmenes eran trabajos científicos de medicina o astronomía. Pero mientras estuvo en la Facultad de Medicina en Pavia, dedicó sus tardes a los poetas y dramaturgos clásicos. Más tarde, sus lecturas favoritas parece que fueron la filosofía y la ciencia griegas. En 1493, anotó en la copia de Plotino, *Enneades*, que había comprado en Florencia *O quam praeclarus et plenus philosophia (sic) hic liber est!* (Goldschmidt, nº 28). El 24 de febrero de 1494, sobre cinco meses antes de dejar Francia y España en agosto, copió *De Celo et Mundo* de Aristóteles en 17 folios de papel (Goldschmidt nº 25) y en el viaje de vuelta de París, se compró la *Ética* de Aristóteles de la edición de 1488 de N. Higman. Allí vio una crítica de la *Física* de Aristóteles (Goldschmidt, nº 48) y otra de la *Metafísica*, también impresa en París en 1493 (Goldschmidt, nº 49). Pero esperó a comprarlos hasta que estuvo de vuelta en Nuremberg.

Tenía los principales historiadores clásicos: (nº 106); Tucídides (nº 107); *Comentarios* de César (nº 111) y las obras de Sallusto (nº 118); Tácito (nº 128); Plutarco (nº 129–30), Suetonio (nº 132) y José (nº 131). Entre los historiadores cristianos, tenía una copia de la *Cróni-*

ca de Eusebio (Venecia: Ratdolt, 1483, Goldschmidt nº 6), y un Orosio (nº 141), pero no historiadores más recientes. Y todas éstas están en las ediciones de los 1470 y 1480. Si leía los libros cuando los compraba y continuaba comprando en los campos que le interesaban, entonces es que no estaba leyendo historia clásica en los 1490, cuando estaba viajando y trabajando en la *Crónica de Nuremberg*.

Si su biblioteca es una guía que atestigua sus gustos, no leía ninguna literatura vernácula. No tenía textos religiosos o devotos como *La Leyenda Áurea* ni leía historia postclásica por placer. En la biblioteca no estaba ni Beda, ni Otto de Freising, ni Geoffrey de Mommouth. No tenía copia de ninguna de las numerosas ediciones de la historia popular del mundo del castujo Werner Rolewinck de Colonia, el *Fasciculus Temporum*, impreso por primera vez en Colonia en 1474[12].

Los clásicos y los nuevos autores humanistas como Lorenzo Valla, Marsilius Ficino y Blondus Flavius, de los que compró libros sobre Italia y Roma, representaban el mayor volumen de sus libros no científicos.

La geografía parece haber sido un interés continuo —él había comprado la *Cosmografía* de Eneas Silvio ya en 1477, y fue el volumen que editó para la *Crónica de Nuremberg* de Schedel. Compró la *Cosmographie Introductio* de Corvino en 1490, y además tenía a Estrabón, Ptolomeo y Pomponio Mela (Goldschmidt nº 70, 76, 57, 58 y 59).

Éstos eran todos los libros impresos. Aunque poseía unos cuantos manuscritos, con el tiempo, parece haber preferido la imprenta al manuscrito. En una carta a Schedel que acompañaba a su cosmografía, él alaba la imprenta por garantizar la eternidad tanto a escritores viejos como a los nuevos y restaurar las obras casi perdidas o dañadas. Lo que les llevó un año escribir a cien escribanos podían imprimirlo diez en un mes[13]. Estaba impresionado por los manuscritos iluminados como obras de arte —hace comentarios sobre los antifonarios en Guadalupe y la *Bible Moralisée* en Toledo. Pero los

12 Hain-Copinger 6915; Goff R-275. Había cerca de treinta ediciones incunables disponibles por toda Europa, incluyendo la edición de Sevilla de 1480 de Bartolomé Segura, Antonio Martínez y Alfonso del Puerto. Para esta edición, véase http://www.e-graphis.com/dicas/dic_s.htm. Sobre las ediciones holandesas, véase *Fasciculus Temporum Arte Tardo-Medieval do Museu Nacional Het Catharijneconvent de Utreque*, Lisboa: Museu Calouste Gulbenkian(1992) no. 12, p. 58. Copinger, Walter, *Supplement to Hain's Repertorium Bibliographicum, or Collections towards a new edition of that work*. 2 vols. Londres (1895-1902). Goff, Frederick, *Incunabula in American Libraries. A Supplement to the third census of Fifteenth Century books recorded in North American Collections* (1964). Nueva York: Bibliographical Society (1972).

13 El relato más detallado de la vida y los viajes de Münzer es todavía la obra de Goldschmidt, Ernest Philip, *Hieronymus Münzer und seine Bibliothek*, Londres: Warburg Institute (1938). Véase pp. 106-110. La discusión está en la p. 109: *Libri enim quam multi incuria temporum maiorumque nostrorum neglegentia multilati depravati aut pene deperditi in lucem restituti sunt. Quod si ars illa libraria maturius esset inventa, quam plures nobis superessent libri a maioribus nostris summo studio editi, qui propter bella incendia temporisque incuriam periere. Ex infinita enim optimorum librorum copia, quam pauci nobis sunt relicti, partim desidis hominum, partim quod sine summa difficultate ac sumptu, nec nisi a divitibus comparari poterant. Nunc autem huius dignissime artis beneficio intra mensem decem viri plus librorum imprimunt quam centum antea intra annum exscribere potuerunt.*

leía sólo cuando no podía conseguir los textos impresos. Podemos decir que había contenidos del *Codex Calixtinus* que le interesaban.

Puede que Münzer no estuviese interesado especialmente en la historia de los siglos recientes o en las vidas de santos, pero le gustaba saber cómo se establecían los lugares santos, él registra las historias de la fundación tanto de Montserrat como de Guadalupe. De este modo podríamos suponer que tenía curiosidad sobre el culto de Santiago en Compostela. Ya la vista del bote de piedra en el cual había reposado aparentemente el cuerpo de Santiago había provocado su escepticismo en Padrón, como ocurrió con la fuente de la cual se decía que Santiago había hecho manar de una roca por medio de un golpe con su bordón[14]. Como resultado llegó a Compostela cuestionándose muchas cosas. Y aunque debía de estar familiarizado con las leyendas de Santiago y la historia de Carlo Magno, es posible que la versión de *Pseudo–Turpín* fuese nueva para él.

Los manuscritos de *Pseudo–Turpín* no era difícil que llegasen en el siglo XV, pero no estaban al alcance de Münzer[15]. Ni él ni Schedel lo tenían. Lo más próximo a la historia romántica a lo que llegó Münzer fue la *Historia Alexandri* de Quintus Curtius, comprada en Milán y traída a Nuremberg en 1489 (Goldschmidt, no. 127). Ninguna edición del *Pseudo–Turpín* se imprimió hasta el 1566, cuando el impresor de Frankfurt S. Schard(ius), lo incluyó en su *Germanicarum rerum quatuor celebriores, vetustioresque chronographi*[16].

No es probable que Münzer encontrase la Historia de segunda mano. Schedel usó la versión de la historia de Santiago, *La Leyenda Áurea*, pero no mencionó a Carlomagno[17]. La muerte heroica de Roldán se menciona sólo brevemente en la *Crónica de Nuremberg*. Se incluye en las *Grandes Chroniques* de Francia, pero, de nuevo, es poco probable que Münzer hubiese visto una copia. Él buscaba libros impresos, no manuscritos, en París. También es improbable, aunque no imposible, que tuviese acceso a la historia francesa de Carlomagno de Jean Bagnyon de Lausanne, compuesta en base al Pseudo–Turpín, a Vincent de Beauvais, y a la novela de Fierebras, entre 1465 y 1470, impresa en 1478; aunque menciona que Ulm es mayor que

14 El *ut fertur* de Münzer muestra normalmente cierto escepticismo por su parte. La piedra debajo del altar es claramente romana, recuerda bastante la mitad de uno de los mojones romanos que se encontraron en la región. Ramón Otero Pedrayo dice que lleva una dedicación a Neptuno. *Guía de Galicia*, 4ª edición, Vigo (1965) 498–9.

15 Hämel enumera dos manuscritos de Turpín en latín en Múnich: Clm 11319 y Clm 14279, ambos del siglo XV, pero éstos tienen etiquetas de numeración de estantería con los números demasiado altos para haber formado parte de la biblioteca de Schedel. Los otros manuscritos de Alemania son Aquisgrán, Stiftskapitel 12 (xx), siglo XV; Aachen Stadtarchiv Nr. 173, siglo XV; Breslau, Univ.–Bibliothek lat. Quart. 550, escrito en 1473; Einsiedeln, Stiftsbibliothek Nr. 245, escrito en 1493; y Münster, Univ. Bibliothek Nr. 20 (214.I) siglo XV. Münzer estuvo de viaje en Aquisgrán por un período breve ya en 1483 (véase Goldschmidt) pero por lo que nosotros sabemos allí no consultó la biblioteca Stiftsarchiv. Adalbert Hämel, *Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo–Turpin* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.–hist.–Klasse, 2) Múnich (1950) 74–75. Véase también Adalbert Hämel, «Los manuscritos latinos del falso Turpín,» *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, 4 vols., Madrid (1953–4) 67–85. Para el texto, véase *Liber Sancti Jacobi «Codex Calixtinus» Libro IV*, Edición en versión latina de K. Herbers y M. Santos Noia; traducción al castellano realizada por los profesores A. Moralejo, C. Torres y J. Feo. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia (2001).

16 A ésta le siguió la edición de Justus Reuber (Rubeus), *Veterum Scriptorum qui Caesarum et imperatorum Germanicorum res per aliquot secula gestas literis mandaverunt.*, in 1584.Thomas Bauer, Turpin (Tilpin), en *Biographisch–Bibliographisches Kirchenlexikon. vol.* XII 727–33 (1999), http://www.bautz.de/bbkl/t/turpin_v_r.shtml. Bauer se refiere a la edición de Sichardius como *Chronographia IV*, y a la de Rubeus como *Scriptores rerum Germanicarum*, 1584.

17 Jacobus de Voragine, *The Golden Legend, Readings on the Saints*, tr. William Granger Ryan, Princeton (1993), vol. II, 3–10.

Carlomagno, de la Crónica de Nuremberg. Foto reproducida con la autorización del Departamento de Colecciones Especiales, Carnegie Mellon University, Pittsburgh, PA.

Berna, no hay una clara constancia que viajase a Suiza o leyese francés[18]. La mayoría de sus libros se imprimieron en Italia o Alemania, con unos cuantos impresos en París. En realidad, tenía un volumen de un impresor suizo, una copia de *De Verbo Mirifico* de Juan Reuchlin impreso por Johannes Amerback en Basel, pero estaba encuadernado con una copia de Marsilius Ficino sobre la inmortalidad del alma, impresa en Florencia, de modo que probablemente la adquirió allí. (Goldschmidt, nº 47 y 43). Nada proviene de Berna.

Si él conoció la historia de Carlomagno y Roldán relatada en el *Pseudo–Turpín* completamente antes de venir a Compostela, probablemente sería a través de las páginas del *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais, del que Hartmann Schedel poseía una copia[19]. Pero Schedel no utilizó a Vincent en su relato de Carlomagno en la *Crónica de Nuremberg*. Y, aunque ambos estaban más interesados en las batallas que en las conversaciones, sus notas no son como las de Vincent, que empieza con el capítulo 20 del *Codex Calixtinus*, con la descripción física de Carlo Magno.

Después de haber visto un ejemplar de Códice Calixtino, Münzer parece haber leído el *Pseudo–Turpín* por primera vez y de forma muy minuciosa. Su resumen extrae material, aunque a veces sea sólo una frase, de la mayoría de los capítulos. Omite lugares y se extraña de que no pueda ver por sí mismo, como el ídolo de Mahoma en el capítulo 3, el relato de Agen y Saintes en los capítulos 9 y 10 y la descripción del palacio perdido en Aquisgrán y las artes liberales. La lista de ciudades de España en el capítulo 2 también se omite. Las discusiones doctrinales entre cristianos y musulmanes también se ignoran. El diálogo de Aigolando con Carlo Magno en el capítulo 13 sobre las creencias cristianas se omite completamente, al igual que la disputa de Roldán con el gigante Ferracute y las batallas que la originan y las que le siguen (capítulos 16–18). Cuando Roldán y Carlomagno recurren al verso, Münzer —que ocasionalmente escribió versos, y por ello podía haber estado interesado por estas composiciones— le dedica una línea o dos y luego se contenta con un «et cetera»[20]. El resultado es, en gran

18 Marc–Rene Jung, *Dictionnaire historique de la Suisse*. Berné, http://www.snl.ch/dhs/externe/protect/textes/F13117.html. Keller, Hans–Erich, «Jehan Bagnyon, pseudo–chroniqueur du XVe s.», en *Et c'est la fin pour quoy sommes ensemble*, (1993) 783–792»

19 *Die Graphiksammlung des Humanisten Hartmann Schedel* / [Katalog, Béatrice Hernad]. (Ausstellungskataloge / Bayerische Staatsbibliothek; 52) Múnich: Prestel (c 1990). Catálogo de una exposición presentada en la Bayerische Staatsbibliothek de Múnich, 20 jun. – 15 sept., 1990.

20 Goldschmidt, p. 109, incluye una muestra de Clm 486, fol. 243v. Para los versos del destacado humanista Conrad Celtis a Münzer, véase Goldschmidt, p. 38.

medida, una historia militar, que se concentra en batallas. Pero él decidió registrar los detalles que encarnasen la campaña en España de Carlomagno pues él la conocía de dos fuentes, la *Crónica de Nuremberg*, en el que él trabajó, y el *Fortalicium Fidei* de Alfonso de Espina que él poseía.

Vamos a tratar la *Crónica* primero. La *Crónica de Nuremberg* tiene un vivaz relato del martirio de Santiago y el grabado en madera respectivo en el fol. CIIII le muestra llevando una concha de vieira. El texto relata que

> *... sus discípulos trajeron su cuerpo desde Jerusalén a España, y, al llegar a las fronteras más lejanas de España, lo trajeron a la ciudad de Compostela en Galicia. Allí es adorado con gran veneración por la gente y los peregrinos más alabados. Suceden cosas fantásticas por esta devoción de los fieles,....*[21]

Luego España desaparece de la vista. Cuando llegamos a Carlomagno, tenemos una breve descripción de su participación prematura en batallas en Aquitania (fol. CLXV). Más tarde, en fol. CLXVII, tenemos este retrato y descubrimos que Carlomagno, sin estar inspirado por ninguna visión, se concentró (*mentem conuertit*) en los problemas de los cristianos en España. Después de haber conquistado dos de las ciudades más ricas de España, Zaragoza y Pamplona, regresó a Francia y se concentró en el problema de los hunos.

Más abajo en el mismo folio, se representa al héroe Roldán. Se describe como el Conde Palatino, sobrino de Carlomagno, *vir prestens fortitudinis incomparabilis et virtutis ac magnitudinis*, un hombre destacado de incomparable fortaleza, fuerza y grandeza. Cuando Carlomagno, de regreso a Francia con su armada, cayó en una trampa vasca cerca de los Pirineos, Roldán estaba entre los héroes que murieron. Carlomagno más tarde conquistó esos pueblos y sus reyes. Este relato no contiene ningún Ganelón, Oliver o cuerno. Tenemos aquí al Carlomagno y Roldán de Eginhardo, no del *Pseudo–Turpín*.

21 *Eius autem sacratissimum corpus discipuli eius nocte rapientes de ierusalem ad hispanicas transtulerunt. et compostellam ciuitatem gallecie intrantes in vltimis finibus hispaniarum condiderunt. Ibique celeberrime gentium illius et peregrinarum nationum veneratione excolitur. Stupenda efficit quo douotio (sic) fidelium infusa mentibus in visitando limina eius et ecclesia firmauerauit: in eo voto nullus preter apostolica sedem dispensare liceat. et quod minus ceteris apostolius illi in vita collatum fuit honoris et glorie: propter breuitatem vite eius: hoc quasi diuina munificentia post mortem suppleuerit. Liber Chronicorum*, impreso por Anton Kolberg, 4 diciembre, 1493, fol. CIIII. La versión alemana, impresa el mismo año, tiene el mismo adorno y grabado en madera. He consultado las copias en la Biblioteca de la Universidad de Carnegie Mellon.

Hay una descripción física de Carlomagno en el fol. CLXVIII, en la que él es el progenitor de una línea de reyes y emperadores romanos sagrados. No es la misma que la descripción del *Pseudo–Turpín*, que puede ser la causa por la que Münzer resumió el capítulo 20. En la *Crónica* Carlomagno es alto, pero no se dan medidas específicas: *Pseudo–Turpín* nos cuenta que medía 2,44 m de largo cuando extendía sus pies. Tampoco nos informaba la *Crónica* del color de su cabello: marrón, o de su cara: rojiza. Éste es el tipo de detalle que hace que el lector crea que Turpín había visto a Carlomagno y Münzer lo registró.

Después de esto, excepto para un santo ocasional como Vicente, España desaparece de la *Crónica de Nuremberg* hasta finales del siglo XV, cuando la muerte de Enrique de Trastámara da paso al reinado de Fernando e Isabel en el fol. CVL y la conquista de Granada en el verso del fol. CCLVI. Las descripciones de España y Portugal al final de la sección de la *Cosmografía* resumen la campaña de Fernando e Isabel contra los musulmanes y el descubrimiento portugués de las islas de las Especias.

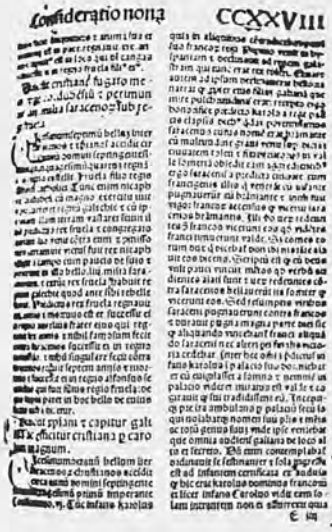
Münzer había leído sobre los carolingios y las posteriores campañas de los cristianos contra los sarracenos en otra obra, el *Fortalicium Fidei* de Alfonso de Espina, un teólogo de la Universidad de Salamanca. Münzer poseía la edición de 1485 producida por Antón Koberger en Nuremberg (Goldschmidt no. 15). El título completo de la obra es *Fortalicium Fidei contra iudeos sarracenos aliosque christiane fidei inimicos, (la Fortaleza de fe contra los judíos, sarracenos e otros enemigos de la fe cristiana)*. Los tres primeros libros conciernen a 1. los cristianos armándose contra estos enemigos de la fe. 2. herejes y 3. judíos. El quinto libro concierne a las guerras de los demonios contra los cristianos —incluido el demonio que entra en tu casa por la noche y rompe las jarras de vino. El cuarto libro se titula *De Bellis et triumphis sarracenorum et christianorum per arma corporalia a tempore Mahomati vsque ad presens* (*Sobre las guerras y triunfos de los sarracenos y los cristianos a través de un combate cuerpo a cuerpo desde el tiem-*

po de Mahoma hasta el presente), y continúa el relato hasta la batalla 158 en África en 1458. Münzer se refiere al *Fortalicium* cuando llega a la coda del siglo diez al *Pseudo–Turpín*, el ataque del Altamayor (Almansor) en la propia catedral de Compostela, normalmente con fecha de 997. En la obra de Alfonso, el ataque de Altamayor en la catedral es la batalla septuagésima de 995. Al igual que el *Pseudo–Turpín*, Alfonso registra que cuando la tropas intentaron romper el monumento del cuerpo de Santiago, se produjo un terrible sonido, pero persistió y se llevó con él las campanas menores (*campanas minores*) a la mezquita de Córdoba. Sin embargo —de acuerdo con el *Pseudo–Turpín* en el propio altar— en la obra de Alfonso más tarde padecieron problemas digestivos: *quicquit in corpore continebant, per posteriora foras eiciebant*. Alfonso dice: *quadam terribili et fetida infirmitate quam dicunt medici detiarea* (fol. ccxl), pero no añade que algunos, incluido Altamayor, también se quedaron ciegos. Münzer vivazmente le llama, *fluxu ventris*, y recoge la ceguera y las oraciones de Altamayor al Dios de los cristianos y Santiago, pero no sus otras plegarias a la Virgen Santísima, San Pedro y San Martín. Ni siquiera menciona la propia oración. En el *Pseudo–Turpín*, Altamayor se arrepiente y se cura. En Alfonso continúa emprendiendo la guerra a lo largo de dos capítulos más, hasta su muerte en Medinaceli en 1002[22]. Sin duda esta recopilación era la que inspiraba el comentario de Münzer, *Cuantas batallas y desgracias ocurrieron entre los cristianos y los mahometanos a lo largo del tiempo, puedes leerlo de forma más extensa en la historia Hispaniorum, e igualmente en la Fortalicium Fidei*[23]. Si la *historia Hispaniorum* es la *Primera crónica general* alfonsina, u otro relato, no estoy segura, pero es la fuente a la que Alfonso alude con frecuencia y sospecho que Münzer está simplemente haciendo eco de su referencia y que leyó sólo a Alfonso.

Alfonso era un judío converso que se convirtió en un teólogo destacado en la Universidad de Salamanca. Münzer no consiguió encontrarse con él por sólo unos cuantos años: murió en 1491. El destino de la iglesia en Compostela no era su preocupación princi-

22 Para un breve resumen de la carrera de Altamayor, véase O'Callaghan, Joseph F., *A History of Medieval Spain*, Ithaca, NY (1975) 128–30. A Fernando III le devolvieron las campanas los cautivos musulmanes en 1236.

23 *Successu autem temporis quanta bella et calamitates inter Machometistas et Christianos facte sint, in historia Hispaniorum lacius invenies, similiter in fortalicius fidei*. Pfandl, «Eine Unbekannte...» p. 605. El *Fortalicium Fidei* pasó por seis ediciones antes de 1500. Véase *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, núms. 1573–1578. Yo he utilizado la edición de 1482 de Anton Koberger en la Biblioteca universitaria del Estado de Pennsylvania.



Fortalicium Fidei, Alphonsis de Spina, fol. CCXXVIII. Foto reproducida con la autorización del Departamento de Libros Raros, Biblioteca Paterno, Pennsylvania State University


Considerando nona CCXXIX

Fortalicium Fidei, Alphonsis de Spina, fol. CCXXVIII verso. Foto reproducida con la autorización del Departamento de Libros Inusuales, Biblioteca Paterno, Pennsylvania State University

pal, ni demuestra un conocimiento especial sobre ella. Para él, Carlomagno, aunque *strenuissimus fidei zelator* (fol. ccxxix), tiene efecto poco permanente en la historia de España. En realidad, Alfonso nos cuenta que cuando era *infans*, Carlomagno fue enviado por su padre Pipino a aprender español y servir como soldado a Toledo. Allí, como *Pseudo–Turpín* hace constar en una referencia que incluye Münzer, aprendió español (árabe). Según Alfonso, combatió contra el líder sarraceno Bramante en la batalla vigésimoctava y se llevó a la hija del rey, Galiana, que le ayudó con la armadura y un caballo, a casa a Francia para convertirse y casarse. Esta aventura de jóvenes no era muy conocida, ninguna fuente imperial le atribuye una mujer española a Carlomagno o un matrimonio antes del que contrajo con Himeltrude. No se basa en hechos históricos: Pipino nunca envió a Carlomagno a Aquitania y no tenía contacto con ningún regidor omeyade Toledo Abd al–Rahman por cierto gobernó desde Córdoba. Galiana y su padre, el rey Galastra, pertenece a la ficción, no a la historia. La historia aparece en Francia sólo en la fragmentaria canción *Mainet*, de la segunda mitad del siglo XII, y en el siglo XIII en la *Primera Crónica General* de Alfonso el Sabio, pero no sabemos quien la inventó[24]. Sin embargo, puede que Münzer haya recordado bien, porque el español de Carlomagno lo asimiló en seguida a su lengua.

Según Alfonso, Carlomagno regresó a la batalla trigésimo segunda en 1794 en Barcelona y al principio venció, pero perdió la ciudad después de unos cuantos días. El relato completo de su última aventura ocupa sobre 20 líneas; Ganelón y Roldán nunca aparecen y Barcelona no fue reconquistada hasta la batalla trigésimoctava, en 819 (fol. cccxx). Si la *Crónica de Nuremberg* y el Cuarto Libro de Alfonso contenían entre ellos todo lo que Münzer sabía de la historia de España, entonces el sueño de Carlomagno y la historia completa de la muerte de Roldán habría sido nueva para él. Su sentido de escritor de la forma de una novela le llevó a contar de la visión de Santiago, que se pregunta por qué Carlomagno no ha liberado España. Pero no se siente atraído por la elaboración retórica y suprime las visiones repetidas para llegar al resultado: Carlomagno fue

24 La única edición de *Mainet* es todavía la de Gaston Paris, en *Romania* (1875). Alfonso el Sabio, *Primera Crónia General d España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, ed. Ramon Menéndez–Pidal. Madrid: Gredos (1955). Para las referencias en el *Pseudo–Turpín*, véase *Liber Sancti Jacobi ...IV*, pp.83, nota 25, y 98, nota 16. Para otros ejemplos el romanticismo de la historia antigua de España, véase Pattison, D.G., *From Legend to Chronicle, The Treatment of Epic Material in Alphonsine Historiography*. Oxford (1983).

a España. Reduce el relato de la campaña al mínimo. Allí parece haber una concentración de los lugares que conoció: se incluyen el cerco de Pamplona, que estaba en su camino de regreso, y la visita a Padrón, donde él ya había estado. Había ido a Aquisgrán en 1483, de modo que el propio conocimiento de los lugares de primera mano puede haber justificado la lista de las iglesias que el emperador construyó en Santiago en el capítulo 5, aunque llega a Toulouse dos veces en vez de a París. Su resumen de los encuentros con Aigolando incluye el nombre de la espada de Carlomagno, Gaudiosa, que puede que hubiese sido desconocida para él.

Al dejar el texto del *Pseudo–Turpín* y leer simplemente el relato de Münzer de una vez, se obtiene una narración clara y concisa de las batallas necesaria para conquistar España así como de las principales víctimas (aunque las listas son más cortas), y los números de pérdidas en cada lado. Él aprecia sólo unos cuantos puntos no militares y podemos entender por qué le podían interesar:

Cuando se produce el establecimiento por parte de Carlomagno de Compostela como la principal iglesia de España, copia bastante de cerca el comienzo del capítulo 18. Luego salta al final del capítulo, que considera Compostela como la tercera iglesia principal junto con Roma y Éfeso. Münzer se hizo una pregunta que le había estado molestando: si al propio rey Fernando no se le podría mostrar el cuerpo de Santiago cuando llegó a Compostela, ¿estaba allí realmente? La historia de la campaña de Carlomagno, con su visión y su afirmación de la importancia eclesiástica de Compostela, era una prueba relevante.[25] Y esto enlaza con los extractos que copió posteriormente. Los sumarios que hizo del Códice Calixtino sobre la muerte y traslación cuando regresó al manuscrito fueron diseñados para dar a sus lectores el centro de la autentificación papal de ese culto, tan clara y concisamente como fuera posible: *In translacione autem eius credamus, ut priuxdixi, illi libro autentico, qui Jacobus dicitur, alia respuentes.* (*Códice Calixtino*, fol. 76r.). Por lo que creemos que su traslación, como se mencionó anteriormente, de ese libro auténtico llamado Jacobus, repudiando todas los otros.

25 Münzer no era el único que tenía reservas sobre los lugares sagrados. El escepticismo estaba en el aire en la última década del siglo quince. En el purgatorio de San Patricio en Lough Derg (Irlanda), un monje holandés de Eymstadt, que había visitado Lough Derg y no tenía visiones del purgatorio, se quejó al papa. El papa Alejandro VI (Rodrigo Borja, papa desde 1492–1503) intentó cerrar el lugar irlandés en 1497, basándose en que *éste no era el purgatorio que Patricio obtuvo de Dios.* [25] Pero la creencia pía continuó. A pesar del enfado del monje holandés de Eymstadt, el cierre fue temporal, y la afluencia de visitantes a Lough Derg continuaba. Incluían un nuncio apostólico enviado por León X (Giovanni de Medici) en 1517 que no vio visiones, aunque sus compañeros sí. McGuinness, Joseph, *Saint Patrick's Purgatory Lough Derg*. Blackrock: The Columba Press, 2000, p. 22, citando *The Annals of Ulster* de 1497. He hablado sobre el escepticismo del físico escocés Andrew Boorde casi en el mismo período en mi artículo anterior. Véase Krochalis, p. 69.

Fortalicium Fidei, Alphonsis de Spina, fol. CCXXIX. Foto reproducida con la autorización del Departamento de Libros Inusuales, Biblioteca Paterno, Pennsylvania State University

Los detalles de la traición de Ganelón y la muerte de Roldán también eran nuevos, y Münzer recogió por escrito acerca de ellos tanto como le permitió el tiempo, aunque él anotó *Multa essent de Rolandi bello et eius morte scribenda, que brevitatis gracia non excerpsi.* Pero el núcleo de la historia estaba allí, parecía bastante plausiblemente histórico. Él registra los lugares de enterramiento de héroes fallecidos y la batalla final del *Pseudo–Turpín*, aquella contra Almanzor.

Los otros extractos son breves. Münzer no estaba interesado por las liturgias para fiestas. Ignora los rezos y los salmos y recoge una metáfora de los sermones del Papa León, la oración de España, que fue en algún momento famosa por las columnas de Hércules, pero ahora por la columna de Santiago (CC fol. 71r); la definición de Calixto de la peregrinación con rectas intenciones en el fol. 79r, y la explicación de la concha de vieira en el fol. 81r. Como el *Pseudo–Turpín*, explicaron y autenticaron el culto. Después de encontrar el volumen que recogía esa autoridad para la basílica de Santiago y de escribir su historia, centró su atención en los esplendores de la construcción de la catedral. Pero la memoria del *Pseudo–Turpín* se quedó con él. En sus últimos momentos en España, recordó la muerte de Roldán y de los otros cristianos, atrapados y masacrados por los sarracenos. Es un tributo al poder literario del *Pseudo–Turpín* que encontrase el paso a Roncesvalles todavía encantado por esas memorias y horrible a la vista.

Difusión por medio de traducciones, literatura épica y otros géneros literarios

EL «SUEÑO DE CARLOMAGNO» EN ITALIA: LA ENTRÉE D'ESPAGNE

Paolo Caucci von Saucken

En uno de los primeros ensayos que en Italia se dedicaron a la temática compostelana, Angela Mariutti de Sánchez Rivero, archivera de la Biblioteca Nacional de San Marco de Venecia, dio a conocer la importancia que la tradición jacobea tenía en el Veneto[1]. La ilustre y malograda estudiosa, que entre otras cosas, junto a su esposo Sánchez Rivero, había publicado algunas de las relaciones del viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal[2], insiste sobre el carácter jacobeo de esta importante región italiana. Estudios más recientes sobre la iglesia di San Giacomo dell'Orio de Venecia confirman la precoz difusión del culto jacobeo en Venecia[3].

Efectivamente el Veneto es una de las zonas italianas de mayor arraigo jacobeo[4]. No sólo lo podemos apreciar a través de la literatura odepórica, sino también en manifestaciones artísticas difundidas en toda la región. Bien conocida y representada en Veneto es la vida de Santiago, que encontramos en un ciclo completo en la capilla Antiquieri de la basílica de Padua y, por obra de Andrea Mantegna, uno de los máximos pintores italianos, en la Chiesa degli Eremitani, siempre en Padua[5].

Además en el territorio de la antigua república de Venecia se encuentran numerosas representaciones del milagro del peregrino ahorcado, y muy frecuentes son las iglesias y hospitales dedicados al Apóstol. En Verona una pequeña iglesia conserva hasta el nombre de *San*

1 A. MARIUTTTI DE SÁNCHEZ RIVERO, *Da Veniexa per andar a meser San Zacomo de Galizia, per la uia da Chioza*, in «Principe de Viana», XXVIII (1967), nn.108–109, pp. 441–514.

2 A. MARIUTTI DE SÁNCHEZ RIVERO, *Viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal*, Madrid 1933.

3 A. NIERO, *Chiesa di San Giacomo dell'Orio*, en «Venezia sacra», 1990, p.14. Véase también A. PETRUZZI, *Devozione iacopea a Venezia*, in «Compostella» XXVII (2000), p.58 : «Questo anticipo veneziano è probabilmente collegabile con la sollecita devozione a san Giacomo, che pare attestata in città fin dal X secolo, come suggerirebbe un documento del doge Tribuno Memmo, databile tra il 979 ed il 991, contenente il toponimo *Sancto Iacobo*. Di ricente si è fatta risalire questa devozione, che avrebbe portato alla fondazione della chiesa di san Giacomo dell'Orio, ad una matrice compostellana mediata dai collegamenti e dagli scambi culturali stabiliti allora dal Doge Pietro I Orseolo con i frati dell'Ordine Benedettino negli ultimi due pericolosi anni del suo incarico pubblico ed in quelli passati da rifugiato nel monastero di Cuxá».

4 Otra muestra de la importancia de la tradición jacobea en el Veneto es que el primer relato de peregrinación a Santiago que se imprime en Italia, se realiza precisamente en Venecia. Sobre el asunto véase A. FUCELLI L'*Itinerario di Bartolomeo Fontana*, Perugia– Napoli 1987.

5 G. TAMBURLINI, *Due repertori figurativi delle Storie di san Giacomo*, in «Compostella», XXVII (2000), pp. 61–63.

Jacopo di Galicia, mientras en el territorio de Padua doce iglesias, cinco hospitales y tres monasterios están dedicados al Apóstol.

Entre los testimonios más significativos de la presencia de la tradición jacobea en el Veneto, se hallan dos manuscritos estrictamente relacionados con *Pseudo–Turpin*.

Me refiero a la *Entrée d'Espagne* de autor desconocido y a su continuación la *Prise de Pampelune* de Nicola da Verona. Las dos obras se redactan en los primeros años del siglo XIV y constituyen una muestra muy significativa de la difusión de las leyendas carolingias de temática compostelana procedentes del cuarto libro del *Codex Calixtinus*.

El primer elemento realmente interesante de esta singular literatura lo hallamos en el idioma en que están escritos los dos textos. Mussafia habla de una *Mischsprache*[6], un idioma mixto originado por un singular hibridismo entre el francés de la primera mitad del siglo XIII y lenguas vernáculas lombardo–vénetas.

Una lengua que constituye el resultado del uso, por juglares de este territorio, del francés que se consideraba la lengua más idónea para expresar y dar prestigio a la temática carolingia[7]. Probablemente las capacidades lingüísticas de los primeros compositores y de su público eran bastante modestas, determinando adaptaciones que con el tiempo se convertirían en tradición lingüística. El «francés de Lombardía», como lo llama Renzi[8] o el «franco–veneto» como lo define Roncaglia[9] llegan a ser el idioma de un ambiente refinado, cortesano, abierto a los influjos de la materia caballeresca, tanto carolingia como arturiana.

En este ambiente, en las primeras décadas del siglo XIV, se compila un larguísimo manuscrito de 15.805 versos, de autor desconocido. La obra que actualmente se encuentra en el fondo francés de la Biblioteca Marciana, contiene todo el texto de la *Entrée d'Espagne*[10], más 131 versos de su continuación, la *Prise de Pampelune*[11].

El manuscrito había pertenecido a los príncipes Gonzaga de Mantua y se indica como *Liber Introitus Yspanie* en el inventario que en 1407 se redacta con ocasión de la muerte de Francesco Gonzaga.

6 A. MUSSAFIA, *La prise de Pampelune*, en *Altfranzösische Gedichte aus venezianische Handschriften*, Wien 1864.

7 L. MAROZZI, *La tradizione compostellana nell'epica franco–veneta : l'Entrée d'Espagne e la Prise de Pampelune*, Tesi di laurea defendida en la Universidad de Perugia, Año académico 1994–95, p. 80: «Ne deriva, in conclusione, il quadro di una letteratura frutto del compromesso fra traduzione e trascrizione, nel bisogno di comunicare con un pubblico che non comprende il francese, e nel desiderio di mantenere il prestigio dell'idioma nobile originario, giungendo, per questo gusto esotico, anche a ricorrere a esiti tipici del francese, sia nei testi assonanzati che in quelli rimati, forgiando false desinenze francesi in sede di rima, con il fine di sfoggiare la presunta impronta d'oltralpe nel testo».

8 L. RENZI, *Per la lingua dell'Entrée d'Espagne*, en «Cultura neolatina», XXX (1970), pp. 59–87 y del mismo autor *Il francese come lingua letteraria e il franco–lombardo. L'epica carolingia nel Veneto*, en *Storia della cultura veneta*, Vicenza 1976, vol. I, pp. 563–601.

9 A.RONCAGLIA, *La letteratura franco–veneta*, en *Storia della letteratura italiana*, Garzanti, vol. II: *Il Trecento*, pp. 725–59. Roncaglia afirma que esa literatura utilzó una «...singolare veste linguistica che mescola e contamina in varia misura elementi grafici, fonetici, morfologici, sintattici e lessicali francesi con elementi italiani, più specificatamente veneti (o ladino–veneti), sì da non potersi con proprietà dire né francese, né italiana» (p.731).

10 *Entrée d'Espagne*, membr. Sec. XIV; mm. 305x1054; 304 folios con miniaturas. Colocación: ms. franc. 21 (257). Ed. A. THOMAS *L'Entrée d'Espagne*, Société des anciens textes français, 2 vols. Paris 1913.

11 *Prise de Pampelune*, membr., sec. XIV, mm. 280x1909; 101 folios con miniaturas. Colocación ms.franc V (250).

Su autor es desconocido, sólo nos hace saber que es de Padua:

> Mon nom vos non dirai, mai sui Patavian
> De la citez qe fist Antenor le Troian
> En la joiose marche del cortois Trivixan[12]

Nuestro autor hace referencia a Antenor, mítico fundador de la ciudad, y nos habla del ambiente *cortois*, cortés, en que vive.

Algunos investigadores, como Limentani, la considera como la más importante obra de toda la cultura véneta: «L'opera sicuramente più rilevante di tutta la cultura veneta, e forse di tutta la letteratura dell'Italia superiore fino al Rinascimento» mientras que otros subrayan el ambiente caballeresco y cortés en que fue recibida.[13] Nosotros discrepamos un poco sobre su valor literario, pero admitimos el extraordinario interés que tiene por el idioma que se utiliza, por el ambiente cultural en que se difunde y por la estrecha relación que tiene con la temática carolingia de procedencia compostelana.

Efectivamente la filiación del *Turpín* del *Codex Calixtinus* es evidente. Lo podemos ver ya en los primeros versos en los que el autor nos cuenta que «l'arcivesque Trepin, qui tant feri de espee»[14] se le aparece en sueño, con la misma modalidad con la cual en *el Calixtinus* el apóstol Santiago había aparecido a Turpín, encargándole versificar el manuscrito que lleva en las manos para que sea conocido también por la gente «non lettree».

El autor añade que sucesivamente encontraría en Milán un códice igual al que había visto en manos del Arzobispo, escrito en latín, que contenía la historia y la conquista del Reino de Castilla:

> En cronique lettree, qe escrist de sa man
> L'archivesque Trepin, a trovai en Millan
> L'estoire et la conquiste dou regne Castellan[15].

Es evidente que el autor busca una fuente y una filiación que garantice el contenido de su obra. Frecuentemente, pues, recurre al que llama *Trepin* para justificar los episodios que está contando.

12 *Entrée d'Espagne*, vv.10973–5.
13 G. FOLENA, *La cultura volgare e l'umanesimo cavalleresco nel Veneto*, en *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, a cura di V. Branca, Venezia 1963, pp. 141–158.
14 *Entrée d'Espagne*, v. 47.
15 *Entrée d'Espagne*, vv. 10978–80

Lo hace varias veces, por ejemplo en los versos 2825 («si come nos mostre Trepin nostre doctor»), 2775 («se dam Trepin fist sa bref lecion»), 3214 («..se nos conte Trepin»), 5845 (Trepin q'escrist l'estoire...»), o en el verso 15318 (« ... si cun escrist Trepin»). Sin embargo, no se trata de una simple versificación de la crónica del cuarto libro del *Calixtino*, sino de una obra mucho más larga, con un sinnúmero de combates y de episodios repetitivos y fantásticos.

De todos modos nuestro autor empieza manteniéndose fiel a la estructura original a partir del sueño de Carlomagno con que comienza el cuento.

Santiago se aparece al emperador «a la loi de peregrins»[16], con el traje de peregrino, invitándole, sin más, a liberar su camino, llegando incluso a amenazarle si no cumplía con su obligación.

El emperador reúne sus cortes explicando a los paladines la necesidad de cumplir con la promesa hecha:

> Si come je l'ai promis au filz sante Marie
> Et au barons saint Jaqes, cui ai ma foi plevie
> Que je restorerai son chemin et sa vie.[17]

Empieza así la *Entrée d' Espagne* con continuas batallas, desafíos, como el combate entre Roldán y Ferragut en Nájera, escaramuzas, espías que se disfrazan de peregrinos para recoger informaciones entre los enemigos[18], choques entre árabes y cristianos. Estos entran en combate invocando a Santiago:

> Escriant Chevaliers Saint Jaques a un hun[19].

A pesar de ser una obra tan larga no se olvida el motivo que la justifica, es decir, la guerra está determinada por

> .... ovrir la stree as pelerin
> Dou saint apostre qe tient Saracin[20]

En el larguísimo poema aparecen de vez en cuando episodios originales como el encuentro entre Roldán y el peregrino ermitaño Sansón. Un singular episodio que merece la pena recordar. En las

16 *Entrée d'Espagne*, v.32.
17 *Entrée d'Espagne*, vv. 78–80.
18 *Entrée d'Espagne*, vv. 8983–86 :
Car Rollant a gardez au paser d'un jardin,
E voit venir Bernars a loi d'un pelegrin ;
Capel oit et sclavine e bordon pomerin ;
De troiter estoit a guise de toipin
19 *Entrée d'Espagne*, v. 5806.
20 *Entrée d'Espagne*, vv. 2590–1.,

páginas finales del manuscrito Roldán, después de un largo pleito con Carlomagno, se marcha hacia Oriente, llega a Persia en donde se enamora de Dionés la hermosa hija del sultán. Después de muchas aventuras en Siria, Palestina, llega a visitar Jerusalén y la Meca para volver, finalmente a España. Aquí encuentra en un valle solitario a Sansón, peregrino romano que le refiere su vida pecaminosa, sus asesinatos (había llegado a matar a su padre, su madre y su hermano). Arrepentido va a Roma porque sólo el Papa puede absolverle de tan horribles crímenes. El Papa, por esas fechorías, le deja escoger la penitencia y a Sansón la más dura le parece ser la de ir a Santiago arrastrándose a cuatro piernas, como si fuera un animal[21]. Habiendo llegado a un valle solitario, cerca de una ermita dedicada a San Nicolás, un ángel le anuncia que debe quedarse ahí para defenderla de los infieles. Y el ermitaño Sansón vuelve a ser hombre de guerra matando a todos los enemigos de la fe que pasan por esos parajes.

Si la estructura de la obra está constituida prácticamente por una larga lista de episodios militares, su ideología se fundamenta en dos aspectos: uno jacobeo, las batallas se libran para «ovrir la stree as pelerin dou saint apostre...» y otro propiamente caballeresco : los caballeros deben obedecer a la loy de Dieu, as pobres aider, visitar *li chevaliers pobres, les orfenes et les veves manytenir e esaucer*, los huérfanos y las viudas mantener y asistir». Mostrándonos la lectura y el conocimiento de los fundamentos de la ética caballeresca así como se expresaban en los tratados de caballerías como el *Libro del Caballero et del Escudero* del Infante don Juan Manuel o el *Libro de la Orden de Caballería* de Ramón Lull[22].

Como hemos dicho Nicola da Verona continúa l' *Entrée* con una *Prise de Pampelune* cuyo manuscrito se encuentra igualmente en la Biblioteca Marciana bajo el titulo de *Liber secundum ystoriarum hispanie.* El argumento sigue siendo el mismo y hay estudiosos que consideran que el único título legítimo de la dos obras tendría que ser L'*Entrée d'Espagne*, empezado por un anónimo y continuado por Nicola da Verona.

21 *Entrée d'Espagne*, vv. 14868–75 :
Pues m'enclinai a tere, a Deu me comandai,
A guise d'animaus com piez e mans alai,
C'onques mais mon visaire ver la ciel n'adreçais.
A l'ensir d'un chemin, en un desert m'alai,
La menjuoie erber e flor, non pais de glai,
Aigue torble bevoie, e si me porpensai
Qe je iroie a Sant Jaqes, et ou chemin intrai
E tot a cele guise qe je encomençai.

22 P. CAUCCI VON SAUCKEN, *El «saber del cuerpo y de la muerte» nei trattati di cavalleria ispanici*, en *Saggi di Lingua e letteratura*, Università di Perugia, Año acadmico 1985–86, vol. I, app. 129–140.

En fin nos parece oportuno concluir esta breve presentación de la temática carolingia de origen compostelana en el Véneto, con una alusión a su difusión a través de una serie de obras que tendrán un largo éxito como subraya Laura Marozzi: «Alla *chanson* franco–veneta si ispireranno anche testi seriori: scritti quali il *Viaggio di Carlo Magno in Spagna* y *la Spagna* in versi e in prosa propongono infatti, il medesimo tema della liberazione di Santiago dall'oppressione araba»[23]. Una tradición que en Italia se difunde sobre todo en las regiones más jacobeas y a lo largo de las vías más usadas por los peregrinos, manteniendo vivo el sueño que según Turpín había tenido Carlomagno y que lo había empujado a entrar en España y a liberar el Camino de Santiago.

23 L. MAROZZI, *La tradizione della liberazione del Cammino di Santiago nella Chanson de Geste franco–veneta dell' Entrée d'Espagne*, in *Actas del Congreso de Estudios Xacobeos*, Santiago de Compostela, 1995, p. 514. Sobre las obras que se inspiran en la *Entrée d'Espagne* véanse las notas 8, 9 y 10.

EL PSEUDO–TURPÍN Y PORTUGAL

Humberto Baquero Moreno

Parece indiscutible que la influencia de la poesía trovadoresca francesa tuvo un fuerte impacto en el género similar existente en Portugal, y ese influjo es anterior a la fundación de la nación portuguesa. Según parece la cosmovisión expresada por los trovadores nacionales se relaciona con los problemas padecidos por la nobleza al pretender formar un núcleo familiar que tuviese una determinada afirmación en el mundo de la política y de la sociedad contemporánea. Toda esta realización poética debe estar relacionada con el deseo vehemente de una pequeña nobleza condicionada por las mutaciones que se operan en las relaciones de parentesco, la cual se convierte en el sentimiento de idolatría por la mujer concentrando ahí su atención. Los trovadores actúan en los círculos cortesanos[1].

1 António Resende de Oliveira, *O Trovador galego–português e o seu mundo*, ed. Noticias, Lisboa, 2001, 1 pp. 49–50.

De un modo general se admite que la cultura francesa se instaló en el territorio portugués cuando D. Henrique, casado con Doña Teresa, hija de D. Alfonso VI de Castilla, obtiene la herencia del condado en 1096. Se verifica, con todo, que esa influencia es bastante anterior. Han transcurrido ya tres siglos desde que las proezas realizadas por Carlo Magno dejan influencia en toda la Península Ibérica. Por lo que respecta al área occidental del territorio habían causado la más viva impresión. Tal como apunta Rodrigues Lapa, el que combate a los musulmanes no son los héroes de las gestas castellanas, sino los Doce Pares de Francia. El pueblo canonizó a

Rolando con la designación de San Roldán y aún en algunas localidades gallegas se verifica la tradición de que existen vestigios en los que se encuentran las huellas de las patas de su caballo. Por su parte el prestigio de Carlo Magno era de tal naturaleza que el cabildo de la catedral de Santiago mandaba celebrar todos los años exequias en su memoria. Los hechos realizados por Carlo Magno transcendían de este modo a lo largo de sucesivas generaciones[2].

Un aspecto relevante consiste en la relación de Cluny con la monarquía castellano–leonesa. La llegada de D. Henrique a la Península Ibérica se encuadra en esta política en que los monjes se deslocaban como acompañantes espirituales de los caballeros.

Durante el siglo XI nace en los monasterios la idea de depurar el clero y las costumbres de la vida religiosa, se tiene la percepción de que es necesario elevar la vida cultural y atender a las necesidades morales y espirituales de las poblaciones. Se observa que la iglesia atravesaba una crisis debido sobre todo a la predisposición del clero para la vida mundana. En el ámbito de este movimiento de depuración de las costumbres religiosas la Orden que adquirió mayor prestigio fue la de Cluny debido a su importancia material y la práctica de virtudes. Los estatutos de la Orden le permitían emanciparse de la tutela de los obispos y de los señores feudales, sujetándose apenas la obediencia del Papa, a través de un Abad elegido por ellos. Conforme con el pensamiento de los responsables de Cluny era más viable la defensa de la Península contra los ataques almorávides mediante la constitución de diversos estados independientes.

Cluny se encuentra vinculada a la casa de Borgoña. Su abad D. Hugo estaba emparentado con Dña. Constanza, mujer del emperador Alfonso VI. La acción de esta orden representa en cierta medida una vinculación entre el papado y la Península Ibérica. Fue su influencia la que restituyó a la reconquista el sentido religioso que le faltaba. Con la edificación de conventos la vida religiosa se volvió más edificante.

Muchos monasterios benedictinos del norte de Portugal habían adoptado, en la mayor parte de los casos, la regla de Cluny. El títu-

2 Manuel Rodrigues Lapa, Liçoes de Literatura Portuguesa. Época Medieval. Coimbra, 1956, pp. 115–116. Acerca de los trovadores que habían actuado en el Norte y en el Noroeste de la Península a partir del último tercio del siglo XII y en los inicios del siglo XIII véase Antônio Resende de Oliveira, ob. cit., pp. 79–92.

lo de prior pasó a atribuirse al don abad, del mismo modo que se procedió a la adopción de nuevos ritos litúrgicos. De acuerdo con la opinión de José Mattoso, tres pequeños monasterios habían estado subordinados a esta regla. Eran Rates, fundado en 1100, Santa Justa de Coímbra en 1102 y Vimieiro en 1127[3].

La influencia cluniaciense se hace sentir aún en el arte románico de muchas iglesias del norte de Portugal emparentadas con San Pedro de Rates. De un modo particular la Sede de Braga. Las iglesias que obedecen al ciclo de Santiago de Compostela se presentan estructuralmente sobrias, sobre todo en lo que respecta a la temática ornamental. Estas características se observan practicamente en todas las iglesias parroquiales y monásticas del nordeste peninsular[4].

El período cronológico en el que se detecta la influencia de Cluny se verifica en 1085–1096, altura en la que monasterios como Pendorada adoptan el rito romano. Uno de los principales hitos de esta acción se debió al conde D. Henrique, sobrino de D. Hugo, abad de Cluny. Muchos de los monjes de esta orden elevados a obispos defienden la aplicación de los principios gregorianos. A través de la influencia de estos religiosos la escritura visigótica cede paso en beneficio de los caracteres carolingios. La presencia de la cultura francesa se vuelve cada vez más relevante en tierras de Portugal. Cluny patrocina las peregrinaciones a Santiago de Compostela, contribuyendo de este modo a que se difundan los valores culturales transpirenaicos[5].

En Portugal se hizo conocida la recopilación manuscrita del Códice Calixtino. Su difusión en los medios religiosos se acentúa a partir de la primera mitad del siglo XII. De esa colección se hicieron populares entre nuestros peregrinos dos partes principales. El *Libro de los Milagros de Santiago* que versa sobre los milagros de la romería jacobina y el *Pseudo–Turpín* que trata de las proezas realizadas por Carlo Magno y sus caballeros en las zonas territoriales ocupadas por los musulmanes en la Península Ibérica. Es precisamente Turpín, el heroico arzobispo de Reims, quien narra los grandes hechos militares realizados por los compañeros de Carlo Mag-

3 *Le Monachisme Ibérique et Cluny*, Louvain, 1968, pp. 135–155.
4 Aarao de Lacerda, *História da Arte em Portugal*, Portucalense Editora, vol. I, Porto, 1942, pp. 175–271.
5 José Mattoso, ob. cit., pp. 271–328.

no. El prelado francés fue uno de los supervivientes que consiguió escapar a la cilada montada en el desfiladero de Roncesvalles[6].

El erudito Pedro de Azevedo en un interesante estudio publicado hace bastantes años revela que desde el siglo IX se detectan en las tierras portuguesas diversos nombres francos como Raimundo, Carlon y Pepino. Otro dato interesante consiste en la aparición desde el siglo X de monedas francesas como los denarios brunos y los *solidos gallicarios*. También en el dominio de las costumbres prevalece durante el siglo XI la influencia de la moda francesa que aparece atestiguada en algunos documentos como la designación de *saia francisca*[7].

El conde D. Henrique durante su gobierno de dieciséis años (1096–1112)[8] promovió la llegada de innumerables franceses, sus coterráneos, los cuales lo habían atendido en la fase difícil de consolidación del territorio portugués. Con la instauración de la monarquía portuguesa en 1140 prosiguió esta política de atracción de colonos franceses. Realizada la conquista de Lisboa en octubre de 1147 el rey Alfonso Henriques repartió tierras localizadas entre Santarém y Lisboa, las cuales habían beneficiado diversos cruzados que intervinieron en el proceso. Entre los beneficiados figuran Jourdan que se estableció en la Lourinha, Alardo en Vila Verde e Guillermo Descornes en Atouguia. Otros pobladores se fijan en tierras de Santarém, Alenquer y Azambuja[9].

Con el rey D. Sancho I, uno de los más antiguos trovadores portugueses, la presencia francesa se vuelve más marcante entre nosotros. Emisarios al servicio del monarca recorren diversos países europeos, destacando Flandes, donde procuran captar colonos que deseen establecerse en Portugal. Este movimiento inmigratorio se realiza en un período que coincide con el apogeo de la trovadoresca. Fue precisamente en la región de Extremadura donde se concentró más intensamente la colonización francesa. El culto de Nuestra Señora de Rocamador proveniente del monasterio de Sainte–Marie de Rocamadour, entra en Portugal en el año 1189. En el testamento del rey D. Alfonso II, el monarca portugués deja un

6 Manuel Rodrigues Lapa, ob. cit., p. 116.
7 Influencia francesa em Portugal até 1100, en «Boletim da 2ª classe da Academia das Ciências», vol. VII, Lisboa, 1912–1913, pp. 187–192.
8 Existe discusión en torno al año de la muerte del conde D. Henrique. El diplomático Joao Pedro Ribeiro se fundamenta en los obituarios de los monasterios de Moreira de la María y de Santa Cruz de Coimbra que fijan el fallecimiento en el 1 de noviembre de 1112. Por su lado Alexandre Herculano apoyado en la Chronica Gothorum considera que el óbito del conde D. Henrique se dio el 1 de mayo de 1114. Más recientemente el diplomatista Ruy Pinto de Azevedo hace doctrina sobre esta cuestión al escribir que «existe prueba documental numerosa y segura de que D. Henrique falleció a finales de abril de 1112 y de que el hecho se consumó el día 30 del referido mes» (*Documentos Medievais Portugueses. Documentos régios*, ed. Academia Portuguesa da História, vol. I, tomo I, Lisboa, 1958, págs. LV–LVI).
9 Un análisis detallado de este flujo francés en tierras portuguesas se debió a la erudita germánica D. Carolina Michaelis de Vasconcelos, *Cancioneiro de Ajuda*, vol. II, Halle Niemeyer, 1904.

legado de 2.000 maravedíes a Santa María de Rocamador, lo que constituyó un indicativo del impacto que este culto tenía entre nosotros. También en nuestros cancioneros trovadorescos aparecen frecuentes alusiones a la romería hecha en homenaje a la santa francesa. En las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X, el Sabio, se alude a un mercader portugués de Entre–Douro–e– Minho que se desloca a Rocamador para agradecer haberse salvado de un naufragio. Mucha gente de humilde condición, oriunda de las tierras galaico–miñotas se desplaza en peregrinación para prestar su culto devocional a la mencionada santa[10].

En las dos décadas que se sitúan entre 1220 y 1240, fase terminal de la reconquista territorial, se asiste a un incremento de la creación poético–musical galaico–portuguesa. Aumenta significativamente el número de trovadores de ambas regiones. Existe, con todo, un contraste que conviene subrayar. En cuanto a finales del siglo XII e inicios del que sigue habían realizado su producción poética en el norte peninsular en zonas territoriales frecuentadas por juglares y trovadores provenzales, a quien procuran imitar, en el período posterior, correspondiente a la segunda mitad del siglo XIII, desarrollan una actividad que se circunscribe geográficamente a Galicia y al Entre–Douro–e Minho portugués. Esta autonomización los aparta de la matriz cultural francesa y se manifiesta particularmente en los medios aristocráticos. Muchos de estos creadores poéticos pertenecen a una nobleza secundaria constituida por escuderos y caballeros. Estas características van a prevalecer hasta mediados del siglo XIV, fecha en la que la crisis que se vive en esta coyuntura va a afectar a su ritmo de creatividad[11].

La cuestión de la influencia de la cultura francesa tiene particular significado en el despertar de la poesía nacional. Este acontecimiento deberá atribuirse, sobre todo, a la existencia de una fuerte potencialidad en lo tocante a la poesía popular. El estudio comparado de autores trovadorescos portugueses y franco–provenzales nos revela la inexistencia de un único verso portugués traducido de autores extranjeros. Los trobadores nacionales supieron mantener

10 Manuel Rodrigues Lapa, *ob.cit.*, pp. 118–119.
11 António Resende de Oliveira, *ob.cit.*, pp. 97–98.

intacto su talento literario, el cual reflejaba el sentimiento nostálgico y melancólico que prevalece en las cantigas donde impera una actitud fatalista y trágica de la vida.

Finalmente nos cabe preguntar qué influencia tuvo el Pseudo–Turpín en Portugal. Por lo que se sabe de acuerdo con los tenues vestigios que llegaron hasta nosotros, apenas se tendrá limitado a un período que se localiza en la primera mitad del siglo XII, por influencia de los frailes cluniacences, de naturalidad francesa, los cuales habían promovido la compilación del *Códice Calixtino*. Es muy probable, con todo, que la fuerte influencia de Cluny en Portugal, mencionada antes, haya constituido un fuerte vector en la difusión de las legendarias acciones de Carlo Magno junto de las camadas populares.

EL PSEUDO–TURPÍN Y LA LITERATURA ALEMANA DE LA EDAD MEDIA

Volker Honemann

La influencia que la *Historia Karoli Magni et Rotolandi*, denominada por su supuesto autor *Pseudo–Turpín* o *Chronique du Pseudo–Turpin*, ha ejercido sobre la literatura alemana (es decir, aquella literatura escrita en lengua popular y latín, surgida en ámbitos culturales de habla alemana) de la Edad Media, hasta la fecha sólo ha sido analizada puntualmente, pero nunca como finalidad propia. El término «finalidad propia» hace referencia a que los investigadores que trabajaron en este ámbito siempre centraron sus esfuerzos en aclarar determinados aspectos de un texto alemán de la Edad Media. Con este fin partían de la premisa de que el autor en cuestión o bien conocía y se había servido del Pseudo–Turpín o no. Para la literatura se planteaba primordialmente el debate en torno a las fechas, de manera que en este contexto sólo se discutieron algunos de los detalles de contenidos del *Pseudo–Turpín.* A la vista de esta situación de investigación casi desoladora, el presente texto sólo puede pretender aclarar dos aspectos: por un lado, examinar de nuevo los hallazgos con los que se cuenta hasta la actualidad, y, por otro lado, mostrar las deficiencias de las investigaciones realizadas hasta la fecha.

Este propósito se ve dificultado por el hecho de que respecto al *Pseudo–Turpín* sigue existiendo cierta incertidumbre. Aspectos centrales, como por ejemplo la transmisión de manuscritos, no han

sido investigados en profundidad. Para nuestras hipótesis resulta de gran relevancia averiguar si existió —como pregonan algunos científicos— una especie de «Turpín originario», que precedió al propio Pseudo–Turpín y que variaba sustancialmente de éste. Otras cuestiones pendientes de aclarar residen en si la fecha del texto establecida «en torno a 1140» es la correcta, si en el 'Codex Calixtinus' de Santiago de Compostela está presente la primera fuente de transmisión del *Pseudo–Turpín*, dónde se escribió el mismo texto (¿en Saint–Denis?, ¿en algún lugar del sur de Francia?, ¿en Santiago de Compostela?) y cómo se produjo la transmisión del texto original desde su lugar de origen a ámbitos de cultura alemana[1].

La respuesta a estas preguntas se vio perjudicada considerablemente por la inclinación de un elevado número de investigadores (entre los cuales cabe destacar a André de Mandach) que, por razones de coherencia literario–histórica y de los textos históricos, postulaban la existencia de otros textos (que desafortunadamente para nosotros no se conservaron). Estos textos, a su vez, habrían influido en el Pseudo–Turpín o en la génesis del mismo. De este modo, se dedujo la denominada 'Entrée d'Espagne', una canción de gesta, que supuestamente trataba de la entrada de Carlomagno y su ejército en España, descrita tanto en el 'Pseudo–Turpín' como en otros textos. Este hecho ha repercutido negativamente en el tratamiento (y sobre todo en la comparación) de los textos transmitidos, es decir, aquellos realmente conservados. Otro problema se encuentra en tendencias contenidas incluso en los últimos estudios (por ejemplo, Gicquel 1995[2]), que propugnan abiertamente recurrir a acontecimientos *históricos* para explicar el *Pseudo–Turpín*. Esto conduce inevitablemente a una mezcla de argumentaciones históricas y literarias a través de las cuales se puede llegar a explicar «todo». El sustrato histórico —que indudablemente existe— del Pseudo–Turpín (y de la literatura en torno a Carlomagno y Roldán en general) ha sido incluido puntualmente en numerosas ocasiones de un modo inaceptable, en lo que a la metodología se refiere, para interpretar las diferencias entre textos literarios no explicables por otros medios.

1 Información básica acerca del Pseudo–Turpín en los artículos correspondientes de G. Tyl–Labory en: Dictionnaire des lettres françaises, publiés sous la direction du Georges Grente. Ed. entièrement revue et mise à tour par Geneviève Hasenohr et Michel Zink. Paris 1992, pp. 292–295 y de P. Bourgain en: Lexikon des Mittelalters 7 (1994), columna 310. Personalmente, me inclino a considerar que el origen más probable del *Pseudo–Turpín* se debe ubicar en Santiago de Compostela, puesto que allí imperaba el mayor interés en que existiese un texto que identificase a Santiago como origen de la iniciativa de Carlomagno de combatir con los infieles en España, así como de liberar su camino y su país y de visitar la iglesia y el lugar del último descanso del Apóstol en Galicia; cf. C. Meredith–Jones (ed.), *Die Chronik von Karl dem Großen und Roland* (Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters, vol. XXIII), Munich 1986, cap. I, pp. 36–39. Cito el *Pseudo–Turpín* siguiendo la edición de Klein, que —junto con una traducción al alemán— contiene un comentario detallado. Klein se basa en el manuscrito Aachen, archivo municipal D 107, nº 173 (después de 1400), cota HA 5, que, como demuestra Klein en las páginas 20 a 26, ha conservado notablemente el conjunto de textos de un grupo de Aquisgrán de la transmisión del Pseudo–Turpín que indudablemente se remonta al siglo XII.

2 Gicquel, Bernard, «La genèse européenne du Pseudo–Turpin et l'évolution du mythe rolandien», en: Pèlerinages et Croisades. Paris 1995, pp. 37–46.

A esto se suma una concentración — exagerada y difícil de comprender desde el punto de vista actual— en el problema de las distintas versiones del Pseudo–Turpín. A pesar de las importantes conclusiones a las que llegó Adalbert Hämel en este ámbito de investigación, muchos de sus conclusiones han de ser consideradas como precipitadas, dado que no parece garantizado el trabajo básico necesario, es decir, una investigación minuciosa a la altura de la actual paleografía, codicología y de la historia de los textos y de su transmisión que abarque *todos* los manuscritos del Pseudo–Turpín. Por ahora sigue siendo deficitaria.

La importancia de este tipo de investigaciones se refleja fácilmente con el siguiente ejemplo: es notorio que al margen del 'Codex Calixtinus' existen otros manuscritos del Pseudo–Turpín, que según los investigadores datan del siglo XII[3]. Si el origen de uno de estos manuscritos se situase a principios del siglo XII o en la primera mitad de este siglo, cabría replantear la hipótesis acerca de la creación de este texto. En este contexto también cabe exigir una investigación más exacta en términos sociológicos y de literatura. Parece probable que en un gran número de casos se puedan aclarar las condiciones de creación de los textos que contienen el Pseudo–Turpín. Asimismo, se podrá establecer qué autores utilizaron estas obras con qué fines. De este modo, en muchos casos se puede asegurar de antemano el uso litúrgico de estos textos (por ejemplo, para los textos que también contienen la historia de Carlomagno de Aquisgrán). En consecuencia, se produciría un gran avance relativo a la interpretación del texto del *Pseudo–Turpín*, que a la vista de su heterogeneidad parece difícil de abordar.

En cuanto a la influencia del *Pseudo–Turpín* en la literatura alemana de la Edad Media cabe constatar lo siguiente:

Por los conocimientos que se manejan hasta la fecha, no parece existir *ninguna* traducción directa a la lengua vernácula del *Pseudo–Turpín* latino. Se produce, pues, una situación diametralmente opuesta a la literatura francesa, dado que ésta sí registra una larga serie de textos del *Pseudo–Turpín* en francés antiguo e incluso creó una versión en verso en latín medio[4].

3 Véase la lista de manuscritos en Hämel, Adalbert, «Los manuscritos del falso Turpino», en: Estudios dedicados a Menéndez Pidal. Madrid 1953, pp. 67–85, por ejemplo, nº 3, 43, 44, 45, 50 (?), 56, 61 (?), 87, 89, 90 (?), 107, 108, 113, 114 (?), 131 (?), 133. (He marcado con interrogantes los manuscritos datados por Hämel en los siglos XII y XIII). Hämel recopila aquí 139 manuscritos (en parte fragmentos del 'Pseudo–Turpín'). Desde el punto de vista codicológico la extensa lista de manuscritos de André de Mandach, *La geste de Charlemagne et de Roland* (=Naissance et développement de la Chanson de Geste en Europe I) Ginebra / París 1961, pp. 364–414 es completamente inoperante. De Mandach divide su lista de más de 300 manuscritos por grupos que se basan en su origen histórico–textual. Los principales datos codicológicos sólo se ofrecen de un modo demasiado generalizado. Las procedencias faltan por completo, tampoco se separan los manuscritos en lenguas populares y en latín, lo conservado se confunde entre lo perdido y lo deducido.

4 Supuestamente el Karolellus, creado alrededor de 1200 en Francia. Ver: El *Karolellus atque Pseudo–Tvrpini Historia Karolingi et Rotholandi*, editado por Paul Gerhard Schmidt (Biblioteca Tevbneriana), Stuttgart y Leipzig 1996. La edición ofrece la versión en impresión paralela con el *Pseudo–Turpín*, que se reproduce aquí en base al manuscrito London, B.L. cod. Harleianus 6358, el mejor testigo textual de la recensión C.

A diferencia de casi toda la demás literatura de la Edad Media en lengua popular, la literatura alemana no ha sido capaz de ofrecer una traducción de este texto de considerable éxito en latín. En todo caso, no se conoce hasta hoy la existencia de una posible traducción y tampoco hay indicios de que jamás existiese una traducción en la literatura alemana.

Esto evidentemente no significa que falte por completo una recepción en alto alemán medio del *Pseudo–Turpín*. Se presupone que la traducción del *Speculum historiale*, únicamente conservada en fragmentos y elaborada en la Orden Teutónica de Vicente de Beauvais, contenía una versión muy abreviada del *Pseudo–Turpín*[5]. Lo mismo rige para múltiples obras de la crónica de la Edad Media alemana, por ejemplo, la ampliamente transmitida crónica latina de Martín de Troppau, su *Chronicon Pontificum et Imperatorum* del siglo XIII, que en el siglo XIV también fue traducido al alemán[6]. No obstante, cabe plantear la cuestión de por qué no existe una versión independiente en alto alemán medio del *Pseudo–Turpín*. ¿Podría ser una posible respuesta que el texto fue transmitido en su versión original en latín tan intensamente y temprano en el ámbito cultural alemán y que desempeñaron un papel importante las primeras transmisiones en el marco del tratamiento del «San» Carlomagno, que partían de Aquisgrán?[7]

Evidentemente, resulta de especial interés (de hecho, la investigación en Germanística se ha centrado exclusivamente en ello) la recepción del *Pseudo–Turpín* en la literatura de alemán alto medio del siglo XII. En este contexto se pueden citar como obras centrales la *Kaiserchronik* (*Crónica de los Emperadores*) y el *Rolandslied* (*Canción de Roldán*).

Dado que para ninguna de estas dos obras se ha podido establecer una fecha de origen (e incluso podría colisionar con la creación del *Pseudo–Turpín*), los investigadores han discutido intensamente acerca de si los autores de las mencionadas obras habrían utilizado o no el *Pseudo–Turpín*. No obstante, no se ha llegado todavía a un resultado unánime.

5 Respecto al trabajo de Vicente de Beauvais que se encuentra en el libro XXIV (y parte del XXV) del *Speculum historiale* véase Short, Ian, «The Pseudo–Turpin Crónica: Some unnoticed versions and their sources», en Medium Aevum 38 (1969), pp.1–22, pág. 10. Respecto a versiones en alto alemán medio de Vicente de Beauvais, véase Weigand, Rudolf K., «Vinzenz von Beauvais», en: Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, 2ª edición, editada por Kurt Ruh (et.al.), vol. 10 (1997), columnas 365–369. Más información acerca del *Pseudo–Turpín* en el *Speculum historiale* véase abajo.

6 Cfr. v. d. Brincken, Anna–Dorothee, «Martin von Troppau (Martinus Polonus)», en: Verfasserlexikon (véase nota 5), vol. 6 (1987), columna 158–166; respecto a la utilización del *Pseudo–Turpín* por parte de Martín de Troppau véase Short (véase. nota 5), pág. 2.

7 Cfr. Klein (véase nota 1), pp. 16–26.

a– La *Kaiserchronik* (*Crónica de los Emperadores*). Una de las obras cuya relación con el *Pseudo–Turpín* ha sido debatida ampliamente es la denominada *Kaiserchronik*, un texto en verso en alto alemán medio, que fue elaborado en Ratisbona. Su contenido gira en torno a la «reich mit Legenden und Sagen ausgeschmückte Geschichte des römischen Reiches von Cäsar bis zu Kaiser Konrad III» (historia rica en leyendas y sagas del Imperio Romano desde César hasta el emperador Konrad III)[8]. La elaboración del texto finalizó en torno a 1150 puesto que la partida a las cruzadas de Jerusalén fue el último acontecimiento que relata el autor. El reinado de Carlomagno fue uno de los aspectos tratados en profundidad en la *Kaiserchronik* (versos 14282–15091), junto con la campaña de España (versos 14915–15014). Se relata aquí la conquista de *Gerundo* por Carlomagno, su marcha a *Gallatia*, durante la que Carlomagno y sus fieles sufrieron múltiples desgracias. Todos los cristianos fueron asesinados y el propio Carlomagno sólo logró escapar con gran dificultad. Únicamente con la llegada del ejército de vírgenes enviado por Dios e implorado por Carlomagno a éste, que se reunió en *Porta Cesaris* y posteriormente en *Karles tal* (valle de Carlomagno), fue capaz de derrotar a los infieles. En este contexto son de especial interés los versos 14992 a 15010. Al igual que en el capítulo VIII del *Pseudo–Turpín* se relata aquí que muchas de las lanzas portadas por los combatientes cristianos y clavadas en el suelo, a la mañana siguiente estaban cubiertas de flores y hojas. Además se menciona que después de la lucha Carlomagno habría fundado una iglesia con el nombre de *Domini sanctitas*. En el Pseudo–Turpín se habla en dos ocasiones de lanzas floridas. Por un lado, en el capítulo VIII en el contexto de una lucha a orillas del río Cea, cerca de Sahagún, y, por otro lado, en el capítulo X en la batalla por Saintes. Si bien se vislumbran diferencias sustanciales en relación con la posición y la función del episodio de las lanzas floridas en los dos textos (la *Kaiserchronik* no da una función narrativa a este episodio, mientras que el *Pseudo–Turpín* lo refleja de manera que las lanzas floridas pertenecen a aquellos soldados, que caerían al día siguiente en la batalla contra los infieles, es decir, los que iban a sufrir el martirio), existen *coincidencias...nota-*

8 Nellmann, Eberhard, «Kaiserchronik», en Verfasserlexikon (véase nota 4), vol. 4 (1982/83), columnas 949–964, columna 954. Edición: *Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen*, editado por Edward Schröder (Monumenta Germaniae Historica. Deutsche Chroniken 1,1) Hannover 1892.

bles, como comprobó Karl–Ernst Geith por medio de la comparación textual exacta de los versos 14992 a 15009 de la *Kaiserchronik* en los capítulos VIII, 9–11 del Pseudo–Turpín[9].

Geith indica —justificadamente— en varias ocasiones que el nombre de la iglesia donada por Carlomagno *Domini Sanctitas* no es sino una traducción al latín del topónimo Saintes, lugar en el que, según el *Pseudo–Turpín*, se produjo el segundo episodio de las lanzas floridas. Aunque Geith manifieste en lo que sigue que «der Ablauf des Wunders und Formulierungen wie *«quae adhuc in illo loco apparent»* (PT VIII, 10) und *«als man huite sehen mach»* (Kchr. v 15004), sowie der Name des Ortes [also Saintes] eindeutige Hinweise dafür sind, dass beide Texte miteinander verwandt sind» «...el transcurso del milagro y de formulaciones como *«quae adhuc in illo loco apparent» (PT VIII, 10)* y *«als man huite sehen mach»* (*Kaiserchronik,* verso 15004) al igual que el nombre del lugar [es decir, Saintes] son pistas inequívocas de que ambos textos están relacionados»). Mantiene, por otro lado, que: Den ‚Pseudo–Turpin' als direkte Quelle der Kaiserchronik anzusehen, scheidet aus inhaltlichen und vermutlich auch aus zeitlichen Gründen aus, weshalb für beide Werke die Benutzung einer gemeinsamen Vorlage anzusetzen sei («por razones de contenido y seguramente también por motivos temporales resultaría erróneo considerar al Pseudo–Turpín una fuente directa de la *Kaiserchronik* por lo que se puede partir de que se utilizó el mismo texto de referencia para ambas obras»[10]). En este último punto no coincido con el autor, puesto que el método de establecer una fuente (desafortunadamente sin conservar) ante una situación argumentativa tan difícil resulta cuando menos cuestionable. Además, no se tiene constancia de ninguna otra fuente más antigua que el *Pseudo–Turpín* para el motivo (a fin de cuentas se remonta al bíblico bastón de Aarón, Numeri 17[11]) de las lanzas floridas. No obstante, resulta difícil afirmar este último con total seguridad puesto que el material a disposición de los investigadores no lo permite[12]. Resulta de enorme relevancia averiguar si el autor de la *Kaiserchronik* ha utilizado el *Pseudo–Turpín*, ya que de ello dependería en gran medida el establecimiento de la fecha de creación. En este supuesto,

9 Kart–Ernst Geith, *Carolus Magnus. Studien zur Darstellung Karls des Großen in der deutschen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts.* Berna y Munich 1977, pág. 73 y siguientes.

10 Geith (véase nota 9), pág. 74 – Geith indica en esta parte que en ocasiones (por ejemplo en el verso 14994) en la *Kaiserchronik* el autor se refiere a los combatientes del ejército de Vírgenes como a *helede*. Esto demostraría una «transmisión superficial del milagro de las lanzas al ejército de las vírgenes» (en el *Pseudo–Turpín* se mencionan soldados cristianos masculinos).

11 Véase Klein (véase nota 1), pág 144.

12 La extraordinaria complejidad de este problema impide un tratamiento más profundo en este punto. Rige lo mismo para la siguiente cuestión en cuanto a la relación entre el *Pseudo–Turpín* y el *Rolandslied* (Canción de Roldán).

el texto se habría conocido en Ratisbona (en su monasterio jacobino) a más tardar en el año 1150.

b– El *Rolandslied* (*Canción de Rolán*) en alto alemán medio y el *Pseudo–Turpín*. El *Rolandslied* en alto alemán medio, que era una elaboración —muy libre— de la versión en francés antiguo —la *Chanson de Roland,* creada poco después del año 1100—, escrita alrededor del año 1170 en Ratisbona y/o Braunschweig por un clérigo llamado Konrado el Clérigo (Konrad der Pfaffe) ya viene siendo investigada desde el siglo XIX en cuanto a su posición respecto al *Pseudo–Turpín*. Como parte de esta investigación también se examinó si los versos 31 a 360, que relatan el mandato de Dios a Carlomagno de liberar a España del yugo de los infieles y que no encuentran paralelismos en la *Chanson de Roland,* podrían haber tenido como texto referencial al *Pseudo–Turpín*.

Dieter Kartschoke que en relación con un estudio para datar el *Rolandslied* (ubicado por investigaciones anteriores en la cuarta década del siglo XII, es decir, ciertamente *antes* del Pseudo–Turpín) ha tratado este asunto en profundidad, no llegó a resultados concluyentes. Si bien ambas obras comienzan con una visión de Carlomagno, en la que es inspirado —en el *Pseudo–Turpín* a través de Santiago y en el *Rolandslied* por medio de un ángel— a emprender la campaña española para liberar a los cristianos subyugados por los sarracenos, esta «übereinstimmung im Großen (...) [werde] entwertet durch die völlige Divergenz im Detail» («coincidencia a nivel global se ve devaluada por una divergencia total en lo que a detalles se refiere»)[13]. Esta afirmación únicamente se puede dar por válida en lo relativo al contenido, pero no a la conclusión, puesto que la clara divergencia en la *intención* de ambas obras probablemente haya provocado una serie de variaciones. Mientras que Konrado «den Kreuzzugsgedanken zum tragenden Grundpfeiler seiner Chansonbearbeitung macht», ist die den P(seudo) T(urpin) beherrschende *Kreuzzugsidee* für den Verfasser eben nur Mitttel zum Zweck, der Schutz der Pilgerwege nach Santiago ist ihm das wichtigste («convierte la idea de la cruzada en la piedra angular de su tratamiento de la *Rolandslied*. Para el autor esta idea predominante de las cruzadas contenida en el

13 Dieter Kartschoke, *Die Datierung des deutschen Rolandliedes*. Stuttgart 1965, pág. 53.

Pseudo–Turpín sólo supone un medio para lograr un fin determinado; lo más importante resulta ser la protección de los caminos de peregrinaje a Santiago»), como constata el mismo Kartschoke, citando aquí a Hämel[14]. No obstante, se debe admitir que en el capítulo II del *Pseudo–Turpín* ya se menciona la conquista de Pamplona (cuyos muros cayeron inmediatamente) y que la *Rolandslied* refleja como primer acto bélico de los cristianos en su marcha hacia España la conquista de una ciudad, Tortelosa (quizá la ciudad española de Tortosa, ocupada primero en 1148 por las tropas cristianas) en los versos 299 a 360. Los acontecimientos que aquí relata Konrado se corresponden en su contenido con aquellos de los primeros capítulos del *Pseudo–Turpín*. Kartschoke, sin embargo, sigue convencido de que probablemente no exista influencia alguna por parte del *Pseudo–Turpino* sobre la *Rolandslied*. Siguiendo a de Mandach (y a otros), Kartschoke supone que Konrado haya contado con la ya mencionada y ampliamente estudiada 'Entrée d'Espagne' para estos versos[15].

Mucho menos conflictos se encuentran en las demás partes del *Rolandslied*. En los versos 6805 a 6888 Roldán, moribundo, le habla a su buena espada Durendart, cuyas 'virtudes' y cualidades ensalza en un discurso extenso después de haber intentado en repetidas ocasiones destruir el arma. El autor ya había mencionado la espada de Roldán en los versos 3301 a 3303: *Sîn swert hiez Durendart, / wan unter dem himele nie gesmidet wart/ nit des im gelîch waere* («el nombre de su espada era Durendart, porque bajo el cielo no se había forjado otra igual»). En los versos 6858 a 6860 se retoma esta idea del siguiente modo: *jâne wart dîn gelîche / ni gesmidet ûf dirre erde, / noch newirt ouh hinne für niemer mêre.* («Nunca hubo otra espada forjada como ésta en la tierra, ni se forjará jamás otra semejante»). Según Kartschoke, Cola Minis ha comparado estos pasajes de la *Rolandslied* con la descripción de la espada de Roldán contenida en el *Pseudo–Turpín* en el capítulo XXII, que también se encuentra en el contexto de la muerte de Roldán[16]. Kartschoke reconoce en este punto que las coincidencias entre ambos textos resultan evidentes. En el *Pseudo–Turpín* se puede leer: *Qui te fabricavit, nec ante nec post consimilem fecit* (XXII, 31) («quién te forjó, no ha creado antes ni después obra semejan-

14 Kartschoke (véase nota 13), pág. 55; cita extraída de Hämel, Adalbert, «Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo–Turpin», en: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.–Hist. Kl. 1950, Abh. 2, pág. 55.

15 Kartschoke (véase nota 13), pp. 57–59, véase Ibidem, *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Stuttgart 1993, comentario a pág. 631 a los versos 31–360 y pág. 643 (al verso 281). Cito la *Rolandslied* según esta edición.

16 Minis, Cola, «Der Pseudo–Turpin und das «Rolandslied» des Pfaffen Chunrat» en: Mittellateinisches Jahrbuch 2 (1975), pp. 85 a 95, aquí pág. 86.

te»). Esta idea, cercana, *no* se refleja en la *Chanson de Roland* en francés antiguo, que, sin embargo, ofrece en los versos 2297 a 2354 un discurso del Roldán moribundo a su espada Durendal (denominada de este modo en el texto francés) que, a su vez, ha condicionado la representación en el Pseudo–Turpín[17]. Por lo tanto, Konrad der Pfaffe (q.v.), probablemente conociese este pasaje del *Pseudo–Turpín* cuando compuso la *Rolandslied.* A pesar de todo el fundamento de esta argumentación sigue siendo débil, se trata sin duda de un tópico literario.

Minis también ha investigado en profundidad las referencias a fuentes en la *Rolandslied* de Konrado, llegando a la conclusión de que el cambio introducido por el autor de *daz buoch* a *diu buoch* (del singular al plural) se debe a que Konrado con el del plural se refería a la *Chanson* **y** al *Pseudo–Turpín* y con el del singular a una de las dos obras. Esto conduce a una serie de observaciones relevantes respecto a la relación entre ambas obras, que Minis resume como sigue: «*Denn übersehen wir noch einmal die Entlehnungen, so zeigt es sich, daß Chunrat den Pseudo–Turpin [...] unter del Oberfläche der 'Chanson de Roland' in allen wesentlichen Teilen beachtete*» («pasando por alto los préstamos, se demuestra que Chunrat ha tenido en cuenta en varias partes esenciales el Pseudo–Turpín [...] bajo la superficie de la 'Chanson de Roland'»)[18].

Minis se imagina la génesis de la *Rolandslied* de modo que Konrado, que según sus propias palabras había *in die latîne betwungen* su fuente escrita *in franzischer zungen* y posteriormente *in die tiutische gekêret* (versos 9081 a 9083), «*in die latîne betwungen und dann in die tiutische gekêret hat (V. 9081–9083), bei der Übertragung ins Lateinische [...] kleinere, zu derselben Geschichte gehörige Züge aus dem lateinischen, Pseudo–Turpin*» *übernommen hat*»(«había *asumido en la transmisión al latín [...] pequeños trazos pertenecientes a la misma historia del 'Pseudo–Turpín' en latín*»)[19]. Coincido con esta manifestación dado que mostraría a Konrado como un autor preocupado por relatar la verdad acerca de la campaña española de Carlomagno así como de Roldán. Según Minis, W. Decker intentó aclarar

17 *La Chanson de Roland.* Traducción de Hans Wilhelm Klein (= Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben (1)). Munich 1963, pp. 130–135.

18 Minis (véase nota 16), pág. 94 que ofrece un recorrido a través del *Pseudo–Turpín* con la reseña de correspondencias en la *Canción de Roldán.*

19 Minis (véase nota 16), pág. 94.

la relación entre el *Pseudo–Turpín* y la *Rolandslied*, limitándose «*auf eine Bestandsaufnahme der Unsicherheiten, der offenen Fragen*» («a la elaboración de una especie de inventario de los puntos acerca de los que no existe absoluta certeza y de las preguntas abiertas»)[20]. En este contexto es de enorme relevancia la indicación que hace este autor en cuanto a otras pruebas por parte de de Mandach para mostrar la relación existente entre la *Rolandslied* y el *Pseudo–Turpín* como por ejemplo los paralelismos respecto a la descripción de la reacción de Carlomagno al ver los cadáveres de los guerreros cristianos en Roncesvalles (Pseudo–Turpín, cap. XXV, 8 a 11, se corresponde, según de Mandach, con la *Rolandslied* en 6965 a 6968)[21].

Al margen de lo expuesto hasta este punto, se puede añadir otra prueba de la influencia que ejerció el *Pseudo–Turpín* sobre la *Rolandslied.* Se trata de la denominación —ampliamente debatida en las investigaciones pertinentes— del duque Naimes, uno de los combatientes más importantes al lado de Carlomagno como bávaro (duque Naimes de Baviera); así es como al menos le denomina con orgullo Konrado[22], mientras que en la *Chanson de Roland* le menciona sin el lugar de procedencia (por ejemplo, como *Naimon le duc,* verso 3008). Hans Wilhelm Klein, que fue el último en estudiar la figura del duque Naimes 'de Baviera', llegó a las siguientes conclusiones:

(«el texto más antiguo en el que se menciona a Naimes como bávaro es el [...] Pseudo–Turpín en latín»)[23]. Naimes aparece en el capítulo XI, 26 como *Naaman, dux baioarie*, convirtiéndose el nombre germánico Namo / Naimes en el bíblico Naaman (Segundo Libro de los Reyes 5,1) en latín.[24] Según los trabajos de Klein, la denominación 'bávaro' surge a raíz de la más antigua *'Naaman de Bayonne'*, es decir, duque de Bayona, y como tal aparece el duque en el capítulo XXIX, 12 del *Pseudo–Turpín.* La transformación en 'duque de Baviera' se explica fácilmente por un error de escritura o una interpretación errónea de una abreviación (baione a baiorie, baiorie a baioarie). Dado que en ninguna de las primeras transmisiones de francés antiguo se habla de un duque Naimes «de Baviera», *Konrad der Pfaffe* sólo pudo haber extraído esta forma del

20 Decker, Wolfgang, «Über Rolandslied und Pseudo–Turpin», en: *Euphorion* 72 (1978), pp. 133–142, cita de pág.134.

21 Respecto a este y otros pasajes, que se deberían examinar al detalle, véase de Mandach, André, «Encore de nouveau à propos de la date et de la structure de la Chanson de Roland allemande», en: Societé Rencesvals. IV congrès international, Heidelberg, 1967. Heidelberg, 1969, pp. 106–116, aquí pág. 108 nota 3. Cabe indicar además los puntos en común que ofrece J. Graff en la introducción de su traducción de la *Canción de Roldán*, véase *Le texte de Conrad. Traduction de Jean Graff* (= Raoul Portier [ed.], *Les textes de la Chanson de Roland,* X.) París, 1944, pág. XIV.

22 Explícitamente en los versos 1011, 1111, 1597, 7787, 8285 y 8337; en los versos 1604, 2775, 2809, 6101 y 6893 simplemente se le menciona como «duque Naimes».

23 Klein, Hans–Wilhelm, «Herzog Wilhelm als ‚Bayer' im französischen und deutschen Rolandslied und im Pseudo–Turpin», en: *Romania ingeniosa. Festschrift für Prof. Dr. Gerold Hilty zum 60. Geburtstag*, editado por G. Lüdi (et. al.), Berna 1987, pp. 171–178, aquí pág. 172.

24 El manuscrito París, Bibliothèque Nationale ms. Nouv. fonds latin 13374 (= A 6), siglo XII / XIII, en el que se basa Meredith–Jones para su edición, ofrece (Ibidem, pág. 124, IX): *Naamandus Baioariae*, en el manuscrito París (Ibidem), Bibliothèque Nationale ms. Nouv. fonds latin 17656 (siglo XII, después de 1165, cota A 1): *Naaman dux Baioariae*, véase Meredith–Jones (véase nota 1), pág. 124.

Pseudo–Turpín. Klein remite en este contexto a la versión del *Pseudo–Turpín* traída desde Santiago a Aquisgrán alrededor de 1165.[25] De este modo el *Pseudo–Turpín* del Codex Calixtinus ofrece en el capítulo XI la forma *dux Baioarie*, mostrando la misma forma en el capítulo XXIX.[26] En este caso, la situación no parece dar lugar a dudas: el texto más antiguo conservado, que se refiere al duque Naimes como 'duque de Baviera' es el *Pseudo–Turpín*. Partiendo de que Konrad der Pfaffe (q.v.) **no** haya utilizado el *Pseudo–Turpín*, sólo restan soluciones hipotéticas:

Por un lado, que el *Pseudo–Turpín* haya tenido como fuente de inspiración la *Rolandslied*, lo que resulta imposible por la ubicación temporal del Codex Calixtinus de Santiago de Compostela.[27] Por otro lado, que la *Rolandslied* y el *Pseudo–Turpín* parten de una o varias fuentes comunes, en las que se denominaba a Naimes como duque de Baviera. Sin embargo, resulta bastante más probable que *Konrad der Pfaffe* (q.v.) haya empleado el *Pseudo–Turpín*.

Posterior recepción del *Pseudo–Turpín* en la literatura alemana de la Edad Media.

a– La tercera parte de la *Karlmeinet–Kompilation*. La denominada *Karlmeinet–Kompilation*, una historia de la vida de Carlomagno poética con alrededor de 36.000 versos, probablemente recopilados en la primera mitad del siglo XIV por un compilador que trabajaba en Aquisgrán, ofrece en su parte central —creada por el propio compilador— a lo largo de 5.400 versos (ed. Séller A 293, 41 a 373, 64) una representación de las campañas de Carlomagno y sobre todo de sus batallas contra los sarracenos en España.[28] Dicha representación comienza (en los versos A 337, 19 y siguientes) con que el emperador Carlos, una vez que ha liberado al Papa Leo del poder de los romanos y le devolvió a su lugar, quiere descansar en Aquisgrán. Sin embargo, el emperador observaba noche tras noche en el cielo un camino que le mostraban las estrellas y que se extendía de Frisia a Galicia, *dae sant Jacobs lichnam wael bekant / Zo der zyt verborgen lach* (A 337, 27 y siguientes). En lo que sigue (hasta A 373, 64) se trata, según las

25 Klein 1987 (véase nota 23), pág. 177, véase Ídem, edición (véase nota 1), pág. 148 y 169.

26 Véase *Liber sancti Jacobi. Codex Calixtinus. Transcripción a partir del Códice original por Klaus Herbers y Manuel Santos Noia*. Santiago de Compostela 1998, pág. 207 y 223 como también en la edición facsímil: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus Liber IV*, ed. Xunta de Galicia. Santiago de Compostela 2001, f. 170r y 185v. – Los manuscritos utilizados y publicados por Meredith–Jones (véase nota 1) hablan de *Naaman dux Baioariae*, Íbidem pág. 216.

27 Véase Klaus Herbers, *Der Jakobskult des 12. Jahrhunderts und der «Liber Sancti Jacobi»*. (Historische Forschungen VII). Wiesbaden 1984, pág. 47, en el que Herbers, actualmente el mejor conocedor del 'Codex Calixtinus', considera una fecha de creación en torno a los años 1140 y 1150 como la más probable. Descripción de los manuscritos, Íbidem, pp. 21–32.

28 Beckers, Hartmut, «Karlmeinet–Kompilation», en: Verfasserlexikon (véase nota 4), 4 (1983), columnas 1012–1028, citas columnas 1012 y 1018. – Edición: *Karl Meinet*. Editada por primera vez por A. v. Séller (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, vol. 45). Stuttgart 1858.

investigaciones de J. Akkermann y Hartmut Becker, de una transformación «del pasaje relativo a Carlomagno en el libro XXIV del 'Speculum historiale' de Vicente de Beauvais, a su vez extraído del 'Pseudo–Turpín'».[29] En conjunto se ocupa (casi exclusivamente) de Carlomagno. A partir del capítulo VI incluye noticias sobre la campaña española de Carlomagno, para las cuales se aduce como fuente el *Tvrpinus Archiepiscopus in cronicis.*[30]

b– *Elsässische Prosalegende von Karl dem Großen.* (Leyenda de Alsacia en prosa de Carlomagno). La denominada *Elsässische Legenda aurea*, una traducción al alemán de la *Legenda aurea* creada en torno a 1350 por Jacobo de Vorágine, ofrece en uno de sus manuscritos transmitidos una *Hystoria künig Carolas.* Esta leyenda, incluida con un estatus especial en el corpus de las leyendas, se basa en un texto de referencia en latín, que se transmite sobre todo en anexos de la 'Legenda aurea' en latín desde 1288.[31] Aparentemente, el texto se remonta directamente al *Pseudo–Turpín*, pero no deja de ser una traducción torpe de una abreviación del mismo concentrada en rasgos legendarios.[32]

c– *Zürcher Buch vom heiligen Karl* (Libro de San Carlos de Zurich). Se trata de una compilación de las noticias más importantes [...] en torno a la vida de Carlomagno, su vida, su obra y características santas, que probablemente se recopilara en el siglo XV. Como parte final (a continuación de una disolución de la prosa de la narración de Carlomagno por parte de 'Stricker') ofrece una exposición *de distintos capítulos de la 'Historia Karoli Magni et Rotholandi' del Pseudo–Turpín [...] en la que las correspondencias llegan a ser literales y sólo se observan divergencias en cuanto a números.*[33] La existencia de un libro de estas características en Zurich se debe a que allí existe desde 1233 un culto en torno a la figura de Carlomagno que se considera desde mediados del siglo XII como fundador de la iglesia de Großmünster y a que Carlomagno también fue relacionado con otras localidades. En Zurich también se contaba desde el siglo XIII con la conocida *Aachener Vita Karls des Großen* (vida en Aquisgrán de Carlomagno), que asimismo contiene partes (capítulos I a VIII) del *Pseudo–Turpín.*

29 Beckers (véase nota 28), columna 1019. J. Akkermann, *Studien zum Karlmeinet. Der dritte Abschnitt der Kompilation und sein Verhältnis zum ersten.* 1937. Se trata, según el recuento, del libro 24 ó 25 del *Speculum historiale.*

30 Dado que observo que en ningún otro lugar se han detectado de un modo detallado las correspondencias entre el libro XXIV del *Speculum historiale* y el *Pseudo–Turpín*, a continuación un registro de correspondencias. Para el *speculum* utilizo la reimpresión de la edición Douai 1624; el libro XXIV se encuentra aquí en la página 962 y siguientes. Vicente adopta casi textualmente las formulaciones del *Pseudo–Turpín.* En ocasiones abrevia las disputas teológicas entre Carlomagno y Aigolandus o entre Roldán y Ferracutus. En particular se corresponden: Speculum historiale (Sp.hist.) capítulo (c.) VI = Pseudo–Turpín (PT) c.1; c. VII = c. 4+5, c. VIII = c. 6+7; c. IX = c.8 (al final del capítulo en la versión de Vicente de Beauvais figuran complementos del Cronographus y de Sigebert); c. XII = c. 9+10; c. XIII = c.11; c. XIV = c. 12, 13, 14, 15, 16; c. XV = c.17, 1–21; c. XVI = c. 17, 22 a 109; c. XVII = c. 18 + 19; c. XVIII = c. 21; c. XIX = c. 22, 23; c. XX = c. 25; c. XXI = c. 28, 29; c. XXII = c.30.

31 Kunze, Konrad, «Karl der Große», en: Verfasserlexikon (véase nota 4), vol. 4 (1982/83), columna 1002. (De aquí también proceden las demás informaciones y la siguiente cita).

32 Edición: *Die Elsässische Legenda aurea.* Vol. II: das Sondergut. Editado por Konrad Kunze. Tubinga 1983 (Texte und Textgeschichte 10).

33 Geith, Karl–Ernst, «Zürcher Buch vom hl. Karl», en: Verfasserlexikon (véase nota 4), vol. 10 (1999), columnas 1597 a 1600, aquí columna 1599. La siguiente cita, ibidem, columna 1598, allá también información acerca de la Karlsvita de Aquisgrán en Zurich.

5. Resumiendo: por un lado, la recepción del *Pseudo–Turpín* en la literatura alemana de la Edad Media resulta de gran interés, puesto que —como muestran la *Kaiserchronike* y la *Rolandslied*, se produjo temprano (la *Aachener Vita Karls des Großen*, creada probablemente poco después de 1165, se podría colocar al lado de estos textos en latín). Por otro lado, comparándola con la recepción de textos en otras lenguas populares, por ejemplo, del francés u holandés, resulta pobre. Falta una traducción independiente al alto alemán medio. Traducciones de partes (que, por lo demás, se basan en el extracto del *Pseudo–Turpín* de Vicente de Beauvais) se «incluyen» en cuerpos textuales que contienen los actos y la vida de Carlomagno. Al margen de esto, cabe considerar la transmisión de manuscritos del *Pseudo–Turpín* en latín en las bibliotecas del Imperio Germano de la Edad Media, que requerirían otra investigación en particular.

LA CRÓNICA DE *TURPÍN* EN LOS PAÍSES BAJOS

Jan van Herwaarden

La historia de la recepción de la *Crónica de Turpín* en los Países Bajos es, sobre todo, el relato de su incorporación en el *Spiegel Historiael* de Jacobo de Maerlant (alrededor de 1285). Esta última obra es principalmente una adaptación con rima del *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais, que en el relato sobre Carlomagno se ha basado fundamentalmente en la *Crónica de Turpín*, tal como la encontró en la *Crónica* de Helinand de Froidmont[1]. Además, Maerlant, al igual que su modelo Vicente de Beauvais, intentó incorporar también en su *Spiegel* la segunda parte del *Liber Sancti Iacobi*, sobre los milagros, y en un fragmento de su obra se puede hallar una alusión a la *Crónica de Turpín*, de nuevo en la línea de Vincente de Beauvais[2]. De este modo, la recepción holandesa pasa por una adaptación en latín, frente a la adaptación francesa rimada de Philippe Mouskés de Tournai que está basada en una traducción francesa[3]. A través de Maerlant la *Crónica de Turpín* se encuentra en la *Brabantsche Yeesten* en la parte escrita sobre el 1316 por el clérigo Juan de Boendale[4] de Amberes.

Es cuando menos irónico que Maerlant en dos capítulos de su propia autoría (que por tanto no se encuentran en el *Speculum* de Vicente), el primero al comienzo y el otro al final de su adaptación de Turpín, haya insertado una crítica severa a los cronistas «torpes» —demasiado confusos para Boendale[5]— con el que él hacía

1 Vincentius Bellovacensis, *Speculum Historiale* (Douai 1624; repr. Graz 1965) 963–971: XXIV.iv–xxv; Helinandi Frigidi Montis, *Chronicon* XLV–XLIX, in: J.P. Migne, *Patrologia Latina* 212, col. 838–839; 847–851; el texto de Helinand de la *Crónica de Turpín* se ha conservado de forma fragmentaria.

2 *Jacob van Maerlant's Spiegel historiael*, ed. by M. de Vries and E. Verwijs (4 vols.; Utrecht 1982 [=Leyden 1861–1879]) III, 397: Part IV Book III.[xlix].

3 Ronald N. Walpole, 'Philip Mouskés and the Pseudo–Turpin chronicle', *University of California Publications in modern philology* 28.4 (Berkeley y Los Ángeles 1947) 327–440; 329.

4 *Maerlant's Spiegel historiael* III, 179–185, 188–204, 205–206, 208–209: IV.I.x–xiiii; IV.I.xvii–xxviii; IV.I.xxx, xxxiii; J.F. Willems (ed.), *De Brabantsche Yeesten of Rymkronyk van Braband*, de Jan de Klerk, de Antwerp I (Brussels 1839) I, 130–134; 149–213; 216–224; II.xx; II.xxvi–xliii; II.xlv–xlvii; date Boendale: R. Stein, 'Wanneer schreef Jan van Boendale zijn «Brabantsche Yeesten»?', *Tijdschrift voor Nederlandse Taal– en Letterkunde* 106 (1990) 262–280.

5 Willems (ed.), *Brabantsche Yeesten* I, 128–130; 213–216; II.xix; II.xlix.

referencia, sobre todo, a los «walsche valsche poëten» (los «falsos poetas de habla románica») que fueron responsables de las llamadas novelas de Carlomagno que también se tradujeron al holandés[6].

En general, las relaciones entre Santiago y los Países Bajos se vislumbran ya en el texto del *Liber Sancti Iacobi* del *Códice Calixtino*, en el que con frecuencia se hace alusión a los flamencos, frisones y Frisia. En la *Crónica de Turpín*, el cuarto libro del *Códice*, el rey Gundebald de Frisia es nombrado cuatro veces, mientras que un anónimo rey frisón junto con dos compañeros habría asediado a Carlomagno en Worms[7]. Este dato no se menciona en el *Spiegel* de Maerlant y este episodio resultó tan curioso que llevó a Albérico de Troisfontaines († 1252) a dudar de la autenticidad de la *Crónica de Turpín*, que sin embargo él utilizó en su *Crónica*. Estas adaptaciones no implican que Maerlant c.s. conociese el *Códice Calixtino* o el *Liber Sancti Iacobi*, pues la *Crónica de Turpín* así como los milagros se abrieron paso de forma independiente y por separado[8]. Algunos fragmentos de la *Crónica de Turpín* también se abrieron paso por separado, de este modo, el relato de la visión de Turpín de la salvación del alma de Carlomagno se hizo famosa como *exemplum* para ser usado en el sermón[9].

En la tradición holandesa la simple mención del rey frisón Gondebald en la *Crónica de Turpín* alcanzó cada vez mayor colorido, con el resultado de la percepción de Gondebald como padre del famoso Arcipreste Juan que en el año 816 fue coronado como rey de su legendario imperio. Esta curiosa declaración será recogida en la *Crónica del sur de los Países Bajos* escrita por Juan d'Outremeuse (1338–1399) a mediados del siglo catorce. A través de esto se sustituyó en algunas versiones de los viajes de Juan de Mandeville, especialmente en la versión en latín que pertenece a los primeros libros impresos del siglo XV[10].

Retomando la serie principal del Norte de los Países Bajos. Aunque las dudas sobre la autenticidad de Turpín fueron en aumento durante la última etapa de la Edad Media, el carmelita de Haarlem Juan de Leyden utilizó en su *Cronicon* tanto la *Canción de Roldán* como

6 *Spiegel historiael* III, 170; 204–205; IV.I.i, 39–76; IV.I.xxix.

7 En el famoso sermón *Veneranda dies* los flamencos y los frisones entre otros son nombrados como peregrinos a Santiago (*Liber Sancti Jacobi*, ed. Herbers–Noia (de ahora en adelante: *LSJ*), 89); además, de acuerdo con el colofón del texto del *Codex Calixtinus* una copia del texto del *Liber* también se escribió en Frisia (*LSJ*, 258); cf. El milagro con un frisón como figura dirigente (*LSJ*, 159, 166: nr. VII), las menciones al rey Gondebald de Frisia en la *Crónica de Turpín* y la *Guía del Peregrino* (*LSJ*, 207, 209, 218, 221, 250) y el rey frisón junto con sus colegas sajones y vándalos en Worms en la *Crónica de Turpín* (*LSJ*, 226); *Frisia* es un error de copia de *Phrygia* (*LSJ*, 246). Sobre Gondebald: A.G. Jongkees, 'Gondebald, koning van Friesland', en: E.O. van der Werff e.a. (red.), *Burgundica et varia. Keuze uit de verspreide opstellen van prof. dr A.G. Jongkees* (Hilversum 1990) 66–93.

8 Sobre los milagros, por ejemplo: Pierre David, 'Le livre des miracles' [= 'Études sur le livre de Saint-Jacques attribué au pape Calixte II' [II], *Bulletin des études portugaises et de l'institut français au Portugal*, nouvelle série XI (1947) 159–185; 159: antes de 1187 Guibert de Gembloux mencionó este texto como uno de los más preciados de los que él copió en Marmoutiers. Vincente de Beauvais había hecho una elección, *nonnulla ad edificationem hic inserere curavi*: I, II (Beda), IV (Humphrey de Besançon), V (Calixt), VI, VII, VIII, X, XI, XIV, XV, III, XVI (Humphrey de Besançon), XVII (Giraldus: anónimo, pero Hugo de Cluny como testigo), XXII (+ Bruno de Vézelay), XVIII (Calixt), XIX, XX; Vincente también menciona los 5 milagros de castigo (cf. *LSJ*, 18); de este modo los núms. IX, XII, XIII, XXI se omitieron; cf. David, 'Études' II, 173 (milagros de castigo), 176–177 (milagros).

9 Frederic C. Tubach, *Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales*, FF Communications 204 (Helsinki 1969) 946, vgl. *LSJ*, 225: *Crónica de Turpín* XXII; cf. A.G. Little (ed.), *Liber exemplorum ad usum praedicantium* (Aberdeen 1908) 36–37: nr. 60.

10 Jongkees, 72–73 en n. 33; vgl. Malcolm Letts, *Sir John Mandeville. The man and his book* (London 1949) 113–114, 116–117, vgl. 117: eerste druk Zwolle 1483.

la *Crónica de Turpín*. En su opinión, Carlomagno, que estudió el lenguaje de los sarracenos, era el fundador de la dinastía principesca de los Países Bajos. El *Cronicon* de Juan fue uno de los últimos precursores de la *Divisiekroniek*, uno de los ejemplos más influyentes de historia humanística de los Países Bajos, que se imprimió en 1517 y para el que el autor recurrió a lo que había escrito sobre Carlomagno el arzobispo Turpín de Reims[11].

No está claro hasta qué punto las adaptaciones de Maerlant y Boendale camaron una mayor difusión de la *Crónica de Turpín*. Las dos versiones holandesas más antiguas de las adaptaciones de Turpín proceden de otra traducción independiente holandesa. La primera forma parte de *Die alder excellentste Cronyke van Brabant* (La sublime crónica de Brabante), impresa por primera vez en 1498[12]. Ese texto fue la fuente más importante del librillo *Den droefliken strijt van Roncevale* (La triste batalla de Roncesvalles), impreso en 1520, en el que, sin embargo, se puede encontrar la influencia de *Roelantslied* tal como se imprimió por primera vez alrededor del 1496[13].

Con ello el círculo de interacción estaba completo: mientras los contenidos de la *Crónica de Turpín* se mezclaron estrechamente con la versión más antigua de la *Canción de Roldán* y a su vez tuvieron posteriormente mucha influencia en otras novelas de caballería, la versión holandesa de la *Canción de Roldán*, el *Roelantslied*, originó la nueva adaptación de la *Crónica de Turpín*.

El escepticismo y la crítica sobre la *Crónica de Turpín* fue en aumento y produjo como resultado una discusión acerca de la autenticidad de la *Crónica*. En 1685, Simón de Lovaina en su *Batavia illustrata* dudó de la descripción que había hecho Turpín sobre la estatura de Carlomagno y escribió acerca del autor de *Goudtsche kronycken* que decía tonterías como siempre y que «es patente que escribió cosas falsas» en que basaba su historia de «Turpín»[14].

La *Crónica de Turpín* y su autor fueron criticados fundamentalmente por Piere Bayle en su *Dictionnaire historique et critique*, donde bajo el lema «Turpín» se puede leer:

11 Berkey, 'The *Liber Sancti Jacobi*: the French adaptation by Pierre de Beauvais', *Romania* 86 (1965) 77–103; 81 y n. 2: *Chronica Alberici monachi Trium Fontium a monacho novi monasterii Hoiensis interpolata*, MGH *SS* XXIII (Hannover 1874) 719, ll. 15–16; I. Short, 'A study in Carolingian legend and its persistence in Latin historiography (XI–XVI centuries)', *Mittellateinisches Jahrbuch* 7 (1972) 127–152; H. van Dijk, *Karel de Grote in epiek en kroniek* (Groningen 1988) 11 y n. 23; Johannes a Leydis, *Chronicon Hollandiae comitum et episcoporum Ultratrajectensium*, in: F. Sweertius (ed.), *Rerum Belgicarum annales, chronici et historici* I (Frankfurt 1620) 1–349; 68–73; *D'oude chronijcke ende historien van Holland (met West-Vriesland) van Zeeland ende van Utrecht van nieus oversien, vermeerdert, verbetert...*, door W. van Gouthoeven (Dordrecht 1620) —la asi llamada *Divisiekroniek* —, 47–60: Carlomagno como arquipadre (archfather) de los relatos holandeses incluido Charles V; 49–50; 57–58: 'Turpin'-adaptaciones del; *Het oude Goudtsche kronycken of historie van Hollandt, Zelandt, Vrieslandt ende Uytreght...*, de Petrus Scriverius (Amsterdam 1663) 11: Caracterización de Carlomagno basado en el 'Turpín'.

12 *Die salige ende schoone hystorie vanden strijde des lants van Spaengiën*, ed. de Jaap Tigelaar. Cahiers voor Nederlandse Letterkunde 1997.2 (Groningen 1997).

13 H. van Dijk, *Het Roelantslied. Studie over de Middelnederlandse vertaling van het* Chanson de Roland *gevolgd door een diplomatische uitgave van de overgeleverde teksten* (2 vols., en uno; Utrecht 1981) 60–80, esp. 74: stemma.

14 Simon van Leeuwen, *Batavia illustrata ofte Hollandsche Chronyck* ('s-Gravenhage 1685) 254–255.

Turpin, historien fabuleux des actions de Charlemagne et celles de Roland. Il n'y a desormaîs personne qui le prenne pour Turpin, élevé à l'archevéché de Reims par Charlemagne, ni qui ajoûte aucune foi à ses narrations: mais quelques uns croient qu'il n'est quere moins ancien que cet Archevêque. D'autres aiment mieux dire que'il a vécu au XII siècle. S'il étoit vrai que des Papes ou des Conciles l'euseent déclaré autentique, nous aurions là une preuve, ou d'une crasse ignorance, ou d'une imposture insigne.

En una de las fuentes que Bayle utilizó para su trabajo el autor afirma que es a Turpín a quien se le atribuyó erróneamente la famosa historia de Carlomagno y se refiere al período en el que habría sido escrito[15]. Finalmente, Bayle mencionó al autor holandés Gerardus Vossius (1577–1649), que escribió un estudio historiográfico en latín en el que él calificó a «Turpín» o «Tilpín» como una irrealidad y su *Crónica* como un *opus stolidum ac turpium mendaciorum plenum* (una obra estúpida, llena de mentiras escandalosas). En el mismo contexto, Vossius escribió sobre la conexión de Gundebald y su supuesta paternidad del arcipreste Juan: leyendas, todo leyendas.

De este modo, en los Países Bajos, la *Crónica de Turpín* fue conocida primero como una crónica verídica, mucho más veraz que las canciones de gesta, pero gradualmente fue aumentando la crítica, que trajo como resultado la conclusión de que la propia *Crónica de Turpín* era una copia falsa cuya composición aleccionaba más sobre la situación en la que se creó que sobre la información que entregaba sobre Carlomagno.

15 Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, quatrième édition ... IV (Amsterdam–Leiden 1780) 406; *Notitia utriusque Vasconiae tum Ibericae tum Aquitanicae...*, anctore Arnaldo Oihenarto Mauleoisolensi (París...1638), Registro: *Turpino falso attribuitur fabulosa historia Caroli Magni et quando ea scripta videatur*, y págs. 397–398.

CARLOMAGNO Y EL PSEUDO–TURPÍN EN LAS LENGUAS ESCANDINAVAS

Vicente Almazán

Se me ha dado muy poco tiempo para desarrollar un tema tan vasto como las huellas de la Crónica del Pseudo–Turpín en los paises de lengua escandinava, pero trataré de presentar un resumen de mi mejor manera.

En realidad sintetizaré primero lo que varios investigadores han presentado en el pasado, y me permitiré añadir algo sobre los últimos trabajos, sin olvidar la *Karl Magnús Krønike* danesa, ni las canciones populares noruegas, danesas y feroesas que derivan del *Pseudo–Turpín*. Todo esto no será más que una parte del inmenso legado turpinesco.

El célebre investigador noruego Carl Richard Unger (1817–1897) fue el primero en editar en 1860 la *Karlamagnús saga*. La edición de esta colección de traducciones islandesas de un compendio de sagas relacionadas con Carlomagno se debe a varios cantares de gesta que, a su vez, derivan en gran parte de la crónica llamada Pseudo–Turpín, en particular la cuarta y la duodécima parte de las doce que componen la *Karlamagnús saga*.

La importancia de estas traducciones, incluso para las literaturas romances, cuyos textos más antiguos proceden de la segunda mitad del siglo XIII, fue puesta en relieve por el profesor de la Universidad de Lausanne Paul Aebischer, a través de sus numerosas publicaciones,

de 1954 a 1960, las cuales demostraron lo vital de esas traducciones islandesas para un mejor conocimiento de los textos latinos y franceses, ya que esas traducciones nos revelan la existancia de muchos fragmentos que no aparecen en las versiones francesas conocidas.

En cuanto a la *Crónica del Pseudo–Turpín*, el profesor inglés Peter G. Foote contribuyó en 1959 con su memorable trabajo *The Pseudo–Turpin Cronicle in Iceland: a Contribution to the Study of the KARLAMAGNUS SAGA* (London Mediaeval Studies) a un mejor conocimiento del tema. En su estudio de 56 páginas, el profesor Foote trató de esclarecer las relaciones entre los textos islandeses que contienen temas de la *Crónica del Pseudo–Turpin*, y de distinguir las fuentes de las que proceden otros temas. La *Crónica del Pseudo–Turpin*, según el famoso investigador inglés, tiene algo para todos: introduce al famoso emperador y a sus paladines, lleva al lector a paises extraños y al santuario de Santiago el Mayor, cuenta las guerras debidas a una divina intervención, y promete absolución a los que tomen la cruz. Da también una instrucción moral y relata la épica hazaña de Roncesvalles de manera mucho más emotiva que la mayor parte de relatos del martirio.

Más tarde, en el 2º Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, celebrado en Ferrol del 12 al 15 de septiembre de 1996[1], el mismo profesor Foote, con su acostumbrada sabiduría y humildad, afirmaba: «It is much to ask of a man in his dotage to take the field where such mighty champions as the skeptical Skårup and the mercurial Mandach are engaged, diametrical opposes as these two are in their explanations of the state of Branch 4 of *Karlamagnús saga*, where the Icelandic Paseudo–Turpin resides» (p. 112).

Igualmente, en el citado Congreso, el profesor Eyvind Halvorsen presentó una ponencia[2] con abundante bibliografía sobre el tema tratado. El profesor Foote hacía referencia a un trabajo de Povl Skårup de 1973[3], y a otro de André de Mandach[4]. Hay que añadir obras importantes que proceden de la *Karlamagnús saga* y que han contribuido en gran manera al nacimiento de canciones populares danesas, feroesas, islandesas, noruegas y suecas[5].

1 Actas publicadas en Santiago, 1998, 2º vol. págs. 110–120.
2 «Charlemagne in Spain according to Northen Sources», 2º tomo, págs. 100–108.
3 «Om den norrøne oversættelse af Karlamagnús saga af den oldfranske Chanson d'Aspremont». *Bibliotheca Arnemagnæana* 33 (1979) 70–103.
4 «Chanson d'Aspremont. Les cours d'Agoland et de Charlemagne». *Publicationes romanes et françaises* 34 (1975) 18–42.
5 V. Almazán, «Sankt Jakob in den skandinavischen Volksliedern», *Der Jakobuskult in Kunst und Literatur*. Tübingen (1998) 259–269.

El profesor Aebischer presentó en 1957[6] la relación entre las tres grandes obras de la literatura escandinava medieval (la *Karlamagnús saga* y la *Karl Magnus Krønike* danoise, et la *Karl Magnus* sueca) en la que nos decía que «le romaniste qui, par le plus grand des hazards, pènétre dans cette importante partie de la littérature scandinave, norroise en particulier, que forment les oeuvres traduites ou adaptées de romans français médiévaux, éprouve le sentiment de se retrouver dans le château de la Belle au bois dormant» (p. 145).

Es evidente que para un romanista todas estas traducciones representan un verdadero tesoro. En particular, un español no dejará de sorprenderse al leer en islandés, noruego, sueco, islandés o feroés textos en los que se habla de Zaragoza, Pamplona, de Santiago o de Galicia, sin que el lector nórdico sepa donde se encuentran esos lugares. No hay que olvidar que esos textos, en forma de canciones, siguen vivos, incluso a veces bailados hoy en el rico folklore de las Islas Feroé.

La *Karl Magnus' Krønike* danesa fue editada por primera vez en 1960 por el profesor Poul Lindegård Hjorth[7], y poco más tarde, en 1965 el mismo profesor publicó un segundo volumen que contenía estudios filológicos sobre la *Krønike*[8]. En estos estudios se concentró el investigador danés en tres problemas fundamentales de la *Krønike*: 1) el carácter literario específico de la *Krønike*; 2) la relación entre las tres copias más antiguas, y 3) la cuestión de un posible intermediario sueco entre la *Karlamagnús saga* y la *Krønike.*

Hay primero que decir que los textos existentes de la *Krønike* representan dos redacciones diferentes. La versión danesa se basa en la más antigua de la *Karlamagnús saga* y es importante para determinar cual es la versión más moderna. Otra derivación de la más antigua es la sueca, pero ésta no incluye ninguna traducción del *Pseudo–Turpín*[9].

No hay que olvidar que las copias existentes de la verisón más antigua de la *Karlamagnús saga* son defectuosas, y que la versión más antigua de la *Krønike* tiene sólo dos libros que figuran en la *Karlamagnús saga*.

6 «Karlamagnús saga, Kaiser Karl Krønike danoise et Karl Magnus suédois», *Studia Neophilologica* 29 (1957) 145–179.
7 Copenhague, 1960, «Universitets–Jubilæets danske Samfund».
8 *Filologiske Studier over Karl Magnus' Krønike*. Copenhagu, 1965.
9 Ed. G.E. Klemming, *Karlskrönikan* de 1866.

10 *Den fornsvenska sagan om Karl Magnus. Handskrifter och text historia*. Lund, 1959.

Según el estudio de Lindegård–Hjorth ninguno de los textos conservados de la *Karlamagnús saga* puede haber sido la base de la *Krønike*. En particular, la parteIV de la *Karlamagnús saga*, que procede del *Pseudo–Turpín*, contiene grandes semejanzas con textos de otras fuentes. Gran número de las ediciones de la *Krønike* sigue el método usual empleado en las traducciones de la Edad Media. Sin embargo, muchas de estas añadiduras denuncian la base cultural del adaptador, junto a varias tendencias en el carácter de la narración: contraste de paganismo con el cristianismo, con mayor énfasis en la *Krønike*, y mayor glorificación de los héroes, profundizando el carácter negativo de los «malos».

Es evidente que el adaptador tiene un buen conocimiento de la fuente, y que inserta alusiones a otras partes de la narración, creando mayor coherencia en la *Krønike* que la que encontramos en la *Karlamagnús saga*. El profesor Lindegård–Hjorth ilustra (págs. 50–67) con varios excursi esta tendencia.

La tradición oral no puede estar al origen de estos cambios, sino que se deben al conocimiento personal del adaptador.

El segundo problema consiste en la relación entre los textos más antiguos de la *Krønike*: de 1480, 1509 y 1534. Los textos de 1480 y 1509 son independientes entre sí, pero derivan de un arquetipo común. La discusilón no interesa aquí, ya que el *Pseudo–Turpín* no entra en esta categoría.

Sobre el tercer problema: el posible intermediario sueco entre la *Karlamagnús saga* y la *Krønike* podemos decir aquí que la cosa se complica con la presencia de «suequismos» en la *Krønike*. El investigador Christian Pedersen insistió en la presencia de voces suecas en la *Krønike*. Esto hizo pensar en una teoría según la cual la *Krønike* se derivaría de la *Karlamagnús saga* a través de una versión sueca. Así por ejemplo, lo creyó el investigador noruego Gustav Storm, aunque su argumentación no era convincente. Más importante fue la conclusión de D Kornhall[10]. Lindgård–Hjorth añade un gran número de norueguismos que se encuentran en el texto danés.

Estos norueguismos ya hicieron suponer al profesor Foote que el texto danés se derivaría de una traducción islandesa llegada a Noruega en el siglo XIV, y sugiere una conexión con el llamado «noruego brigitino» derivado de los contactos entre los tres paises escandinavos durante la época de la llamada «Unión de Kalmar» bajo el reinado de la reina Margarita I de Dinamarca, y cuya lengua recibión el nombre de noruego brigitino.

La conclusión final de Lindgård–Hjorth es que la lengua de las versiones danesas contiene evidentemente suequismos. Sin embargo, es dudoso que esos suequismos sean una prueba de la existencia de un eslabón sueco intermediario entre la *Karlamagnús saga* y la *Krønike*. Muchos de esos supuestos suequismos señalados por el investigador Christian Pedersen son en realidad voces atestadas anteriormente en danés.

La conclusión final es que la huella clara del Pseudo–Turpín en las literaturas escritas u orales de Dinamarca, Noruega o Suecia, con sus ramas feroesa e islandesa, tienen todavía bastantes problemas que esperan una solución definitiva que sólo posteriores investigaciones podrán resolver.

XACOBEO
Galicia 2004

ISBN 84-453-3535-9
9 788445 335352

XUNTA DE GALICIA
CONSELLERÍA DE CULTURA,
COMUNICACIÓN SOCIAL E TURISMO
Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago