

INÉS MONTEIRA ARIAS (coord.)

Almanzor y Carlomagno

El Camino de Santiago
ante el islam en época medieval





La peregrinación al sepulcro de Santiago estuvo marcada por las relaciones que los reinos cristianos mantuvieron con al-Andalus. El ataque de Almanzor a Compostela tuvo un enorme impacto psicológico en el norte ibérico y vinculó la ruta jacobea a la idea de un enfrentamiento permanente con el islam. A la quema de la basílica del Apóstol por el háyib amirí debemos probablemente la creación de la leyenda que convirtió a Carlomagno en el libertador de la tumba de Santiago en Galicia, quedando su icónica figura ligada al Camino. El propio Apóstol fue transformado en guerrero que intervenía en las batallas, invistiendo de su autoridad al proyecto de expansión cristiana y asociando esas empresas bélicas con el culto jacobeo.

El estudio del Camino de Santiago en la Edad Media se ha realizado generalmente desde el análisis de la cultura cristiana y sus fuentes. Este libro colectivo pretende completar la visión del fenómeno jacobeo examinando tanto el arraigo de los mitos de la guerra sacralizada contra el islam como la existencia de contactos e intercambios con al-Andalus en el Camino. La información aportada por las fuentes árabes resulta crucial para conocer tanto la expedición de Almanzor como la percepción islámica sobre la ritualidad cristiana, ilustrando también la propia práctica peregrina de los andalusíes. Todo ello pone de manifiesto que esta ruta contribuyó a difundir un ideario cristiano compartido en Occidente al tiempo que vertebraba la llegada y dispersión de influencias foráneas, evidenciando que, sin al-Andalus, el Camino de Santiago no habría existido tal como lo conocemos.

Almanzor y Carlomagno

*El Camino de Santiago ante el islam
en época medieval*



INÉS MONTEIRA ARIAS
(coord.)

Ediciones Trea

ESTUDIOS HISTÓRICOS LA OLMEDA
COLECCIÓN PIEDRAS ANGULARES

Primera edición: abril de 2023

© del texto: los autores de cada capítulo, 2023

Imagen de portada: Miniatura del *Codex Calixtinus* representando a Carlomagno junto a su ejército saliendo hacia Compostela desde Aquisgrán (f. 162v), c. 1138. Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela, CF-14. © Archivo-Biblioteca de la Catedral de Santiago.

© de esta edición: Ediciones Trea, S. L.

Polígono de Somonte / María González la Pondala, 98, nave D

33393 Somonte-Cenero. Gijón (Asturias)

Tel.: 985 303 801 / Fax: 985 303 712

trea@trea.es / www.trea.es

Dirección editorial: Álvaro Díaz Huici

Producción: Patricia Laxague Jordán

Corrección: Almudena Zapatero

Maquetación: Inmaculada Miguel Díaz

Impresión: Podiprint

D. L.: AS 00840-2023

ISBN: 978-84-19525-19-2

Impreso en España. *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo por escrito de Ediciones Trea, S. L.

La Editorial, a los efectos previstos en el artículo 32.1 párrafo segundo del vigente TRLPI, se opone expresamente a que cualquiera de las páginas de esta obra o partes de ella sean utilizadas para la realización de resúmenes de prensa.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Índice

Presentación	9
INÉS MONTEIRA ARIAS	

I. REPRESENTACIONES DEL ISLAM EN EL CAMINO Y MIRADAS HACIA EL CAMINO DESDE EL ISLAM

1. Carlomagno y el islam en el Camino de Santiago: la creación de un pasado ficticio y su proyección en la ruta (siglos IX a XII).....	21
INÉS MONTEIRA ARIAS	
2. Almanzor, Compostela y las rutas jacobeanas en la historiografía árabe medieval	39
ANA MARÍA CARBALLEIRA DEBASA	
3. Almanzor, Compostela y los musulmanes en la crónica hispana medieval	63
FRANCISCO GARCÍA FITZ	
3. La ideología cristiana frente al islam en las iglesias del Camino: imágenes, reliquias y las vías de transmisión de un ideario compartido (siglos XI y XII)	87
INÉS MONTEIRA ARIAS	

II. SANTIAGO EL MAYOR FRENTE AL ISLAM

5. Santiago taumaturgo frente al islam: los musulmanes en el Libro II del Códice Calixtino e imágenes de estos <i>miracula</i>	113
MARTA CENDÓN FERNÁNDEZ	
6. Santiago Matamoros: una iconografía controvertida	143
HELENA CARVAJAL GONZÁLEZ	

7. Santiago miles-Santiago Matamoros. Caminos de su imaginaria en Galicia . . . 161
MARÍA DOLORES BARRAL
8. Santiago Matamoros, pasado y presente de un mito medieval peninsular . . . 185
ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN

III. TRANSFERENCIAS CULTURALES Y PARALELISMOS

9. Translocación y afterlife: piezas suntuarias andalusíes en espacios sacros en el entorno del Camino de Santiago 211
NOELIA SILVA SANTA-CRUZ
10. Medicina y médicos árabes en el Camino de Santiago (siglos x-xv): permeabilidad, intercambios y tensiones científicas entre los reinos cristianos y al-Andalus 241
IRENE GONZÁLEZ HERNANDO
11. Las peregrinaciones de los andalusíes: normas y prácticas 263
MARIBEL FIERRO BELLO
12. Entre Santiago y el islam ibérico: peregrinación, viaje y cruzada 293
ROSER SALICRÚ I LLUCH

Presentación

INÉS MONTEIRA ARIAS

Iria Flavia, que era antes el centro de todo trabajo de herejía, de todo pecado peligroso, has levantado en ella una llama luminosa que ha alumbrado todo lo que el diablo había escondido en ella.

IBN DARRĀY, sobre la campaña de Almanzor en Compostela
(La Chica Garrido, 1979, poema 120, v. 23: 129)

Pero vencido por fin [Almanzor] al día siguiente, entregó la ciudad [de Córdoba] a nuestro emperador, bajo la condición de recibir el bautismo, someterse a las órdenes de Carlomagno y tenerla por recibida de él en adelante. [...] Nadie hubo luego en España que se atreviese a combatir a Carlomagno.

«Historia de Turpín», *Codex Calixtinus*,
Libro IV. Cap. XVIII

La peregrinación a la tumba de Santiago el Mayor en época medieval estuvo marcada por las relaciones que los reinos cristianos mantuvieron con al-Andalus. Así lo reconocen gran parte de los trabajos dedicados a estudiar el Camino, a partir de indicios tan evidentes como la transformación legendaria del Apóstol en mediador y combatiente contra el islam en los siglos XII y XIII. No existe, sin embargo, ningún monográfico dedicado a tratar la repercusión de estas relaciones en la evolución del fenómeno peregrino, a pesar de que la ruta jacobea es uno de los temas que más publicaciones ha suscitado en el campo de la Historia y el Arte medieval.¹

El descubrimiento del supuesto cuerpo de Santiago en la diócesis de Iria Flavia hacia 830 d. C. permitió reivindicar el cristianismo hispano en un momento en

¹ Como excepción, tenemos que destacar el completo artículo de A. Momplet Mínguez dedicado a estudiar la presencia de musulmanes y de soluciones arquitectónicas islámicas en el Camino de Santiago (Momplet, 2008).

el que al-Andalus dominaba tres cuartas partes de la península ibérica. Pero este hallazgo fue igualmente útil para consolidar la hegemonía de la Iglesia asturiana frente a la toledana y para prestigiarla ante el reino carolingio y la Santa Sede. Por ello, no será hasta el ataque de Almanzor a la basílica compostelana cuando la ruta jacobea quede para los cristianos completamente ligada a la noción de un enfrentamiento permanente con los musulmanes. El recuerdo de Almanzor y de sus devastadoras razias en las poblaciones y monasterios del norte peninsular permaneció durante muchos siglos en la memoria colectiva, como atestiguan las crónicas y los cantares épicos. Uno de los dichos más antiguos registrados en lengua castellana es precisamente «En Calatannazor / perdió Almançor / el su atamor», lo que permite dimensionar la fama que el jefe andalusí adquirió en la cultura popular.²

A la quema de la basílica compostelana en julio de 997 por el háyib debemos probablemente la creación de la leyenda que convirtió a Carlomagno en el libertador de la tumba de Santiago en Galicia de los *sarracenos*. Es en la «Historia de Turpín», el Libro IV del *Codex Calixtinus* (c. 1138), donde encontramos por primera vez la narración que cuenta cómo se apareció el Apóstol en sueños a Carlomagno para pedirle que fuera con su ejército hasta Galicia, a descubrir y liberar su sepulcro, debido a que su tierra permanecía aún «vergonzosamente» en poder musulmán. En este relato, Santiago encarga a Carlomagno que «prepare» el Camino, profetizando que «todos los pueblos» seguirán su ejemplo después, ya que visitarán su tumba «hasta el fin de la presente edad».³ A finales del siglo XI ya se recitaba la *Chanson de Roland* en las cortes y las plazas de la ruta jacobea, pregonando los detalles de una batalla que habría enfrentado a los hombres de Carlomagno, liderados por su sobrino Roldán, con un multitudinario ejército musulmán en Roncesvalles.

La asociación que se estableció entre la peregrinación a Santiago y la lucha contra el islam encontró, así, su piedra angular en las hazañas de Carlomagno, que actuaron como un aglutinante capaz de reunir el espíritu peregrino y la ideología de la guerra sacralizada. En el siglo XII Carlomagno se convertía en un modelo para los peregrinos francos y ultrapirenaicos que acudieron a Compostela, y que lo tuvieron por pionero, además de como ejemplo para quienes se encaminaron a luchar contra los musulmanes andalusíes y de ultramar en las cruzadas. El propio *Codex* exagera sus conquistas ibéricas, dando a entender que él devolvió

² Lucas de Tuy parece ser el inventor de esta historia en su *Chronicon Mundi* (Lucas de Tuy 1926, Libro IV, Cap. XXXIX: 329-331, vv. 25-26), lo que generó un extendido dicho popular que hace referencia a la derrota y muerte de Almanzor mediante la metáfora de la pérdida de su tambor. F. Marcos Marín señala esta frase hecha como una de las más antiguas conocidas en castellano en la «Introducción» del *Cantar de Mio Cid*, 1997: 14.

³ *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, ed. 2004, Libro IV, «Historia de Turpín», capítulo I: 414.

el cristianismo a estas tierras, incluida Galicia.⁴ La enorme fama de esta leyenda contribuyó a fijar un relato canónico que sería difundido por las crónicas francas, los cantares de gesta, las imágenes de las iglesias y el culto hacia las reliquias de los héroes caballeros, transformados en santos mártires.

De este modo, Almanzor y Carlomagno se convirtieron en dos personajes icónicos del Camino de Santiago, y lo hicieron por este orden. A pesar de que Carlomagno nació casi dos siglos antes, primero se produjo el ataque a Compostela y después la leyenda que convertía al rey franco en libertador de Galicia. El *Calixtino* menciona, de hecho, a Almanzor como enemigo contemporáneo de Carlomagno en cinco capítulos de su Libro IV.⁵ El recuerdo de estos dos hombres ha trascendido el propio periodo medieval y ha permanecido en la cultura peregrina hasta nuestros días, convertidos en protagonistas arquetípicos de la ruta jacobea.

Todo ello nos ha llevado a titular este libro *Almanzor y Carlomagno*, conscientes de que el antetítulo recuerda al célebre trabajo de Henri Pirenne *Mahomet et Charlemagne*, escrito en 1937. Aunque no se plantea aquí ninguna reflexión sobre el impacto de la expansión islámica en la actividad comercial del Mediterráneo, como hizo el historiador belga, nos ha parecido pertinente parafrasear el título de su libro por el aforismo en el que se basaba, según el cual, sin el islam, el Imperio carolingio jamás habría existido: «Sans Mahomet, Charlemagne est inconcevable».⁶ Aunque la tesis de Pirenne ha sido ampliamente rebatida,⁷ tomamos prestada su fórmula para plantear aquí otro axioma: sin al-Andalus el Camino de Santiago no habría existido tal y como lo conocemos, y sin el ataque de Almanzor a la catedral compostelana, difícilmente se habría creado la leyenda de la liberación por Carlomagno de un sepulcro que solo permaneció en poder musulmán durante el verano de 997.⁸ Enemigo y defensor de

⁴ Libro IV, capítulo III, a los gallegos «los regeneró con la gracia del bautismo por manos del arzobispo Turpin», y capítulo III, «De los nombres de las ciudades de España», donde menciona innumerables ciudades e indica que todas fueron conquistadas por el emperador. Capítulo XXI: «Carlomagno conquistó en esos días toda España para Gloria del Señor y de su apóstol Santiago». La carta atribuida al papa Calixto al final de este Libro invita a los cristianos a acudir a Hispania a luchar contra los musulmanes siguiendo el ejemplo de Carlomagno y obtener la remisión de los pecados (*Liber Sancti Jacobi*, ed. 2004, Libro IV, capítulo XXV: 465-466). La cronística hispana, a partir de la *Historia Silense* (c. 1118), rechaza el papel de Carlomagno en las conquistas peninsulares, lo que no impidió que su leyenda arraigara fuertemente en la península también, ya desde el siglo XI (Bautista Pérez, 2011).

⁵ Libro IV, capítulo I; se menciona a Almanzor como contemporáneo y rival de Carlomagno en los capítulos IX, XIV, XV y XVIII. En el capítulo XIV, Carlomagno ve a Almanzor a las puertas de Córdoba, y este le entrega la ciudad y se convierte al cristianismo, haciéndose bautizar. No obstante, en la carta del papa Calixto que se incluye al final de este libro, capítulo XXV, se indica que Almanzor atacó la tumba de Santiago después de los tiempos de Carlomagno (*Liber Sancti Jacobi*, ed. 2004, Libro IV: 409-521).

⁶ Pirenne, 1970: 174.

⁷ Como explica Sénac en las primeras páginas de su artículo (Sénac, 2013).

⁸ No somos las primeras en parafrasear a Pirenne, pues Philippe Sénac ya publicó en 2015 el libro titulado *Charlemagne et Mahomet. En Espagne (VIIIe-IXe siècles)*, donde realiza un análisis de amplio espectro de las relaciones del reino carolingio con el islam.

la cristiandad respectivamente, ambos personajes alcanzaron en la plena Edad Media un carácter emblemático y legendario, a fuerza de ser rememorados en el Camino. Su popularidad en la ruta fue casi tan elevada como la del propio Santiago el Mayor, el cual se transforma en un caballero armado que media en la guerra contra los musulmanes a partir del siglo XII.

La conversión del Apóstol en referente militar frente al islam ilustra la culminación del proceso de sacralización de la guerra en el Occidente cristiano, permitiendo investir de su autoridad al proyecto de expansión cristiana y ligar esas empresas bélicas al culto jacobeo. Al fin y al cabo, tanto la peregrinación a Compostela como las campañas de cruzada fueron iniciativas eclesiásticas llamadas a servir como poderosos instrumentos de cohesión cristiana. El profundo arraigo de estas nociones llevó a su permanencia en el tiempo. Por ello, la figura de Santiago caballero convertido en «Matamoros» ha trascendido el periodo medieval y la propia ruta peregrina, transformado en símbolo de la monarquía hispánica y resignificado repetidas veces hasta la Edad Contemporánea.

La leyenda carolingia contribuyó también a que arraigara en la mentalidad de los peregrinos a Compostela la noción de estar adentrándose en tierras fronterizas con al-Andalus, y expuestas, por ello, a las cabalgadas musulmanas. Así fue, de hecho, en los primeros tiempos, cuando las razias llevaron a utilizar la calzada secundaria ubicada al norte de la cordillera Cantábrica. Ello revistió de mayor prestigio a la peregrinación jacobea, por ser mayor la penitencia. Hasta cierto punto, para muchos caminantes ultrapirenaicos el recorrido por el Camino suponía una primera toma de contacto con el mundo andalusí en la Edad Media. Algunas ciudades importantes como Burgos y León contaban con comunidades mudéjares, documentadas desde el siglo XII, que aportaron una variedad poblacional capaz de llamar la atención de los forasteros.⁹ La estética islámica dejó su huella en diversas iglesias del Camino, donde encontramos soluciones arquitectónicas y decorativas tomadas de este arte: arcos lobulados, arcos de herradura, bóvedas de cruces de nervios, modillones de rollo, dovelas bicromas o inscripciones cúficas. También podían contemplarse, en las criptas y los altares del Camino de Santiago, sofisticadas piezas de seda o marfil salidas de los talleres palaciegos andalusíes, que servían para albergar las veneradas reliquias. Estos bellos objetos mostraban un fascinante repertorio de figuras vegetales, humanas, animales y epigrafía árabe, contribuyendo a completar la imagen que los cristianos se formaron sobre el universo musulmán.

⁹ Las más antiguas menciones a comunidades mudéjares en Burgos datan de 1167 y 1194, aunque son mucho más abundantes desde la segunda mitad del siglo XIII. En la ciudad de León aparecen mencionadas en los siglos XIII y XIV (Ladero, 1978: 18, 19, 65, 77, 91).

La ruta jacobea congregó a caminantes procedentes de muchos lugares y atrajo embajadas de relevancia, convertida en un espacio de intercambio cultural al que llegaron también médicos, artistas y viajeros musulmanes, que aparecen puntualmente mencionados en las fuentes.¹⁰ Las grandes aportaciones de la medicina, la astronomía, la filosofía, la música o la literatura árabe a la cultura cristiana medieval encontraron en estos caminos un medio de difusión, pues muchos tratados y conocimientos procedentes de al-Andalus empezaron a llegar a Europa en el siglo XII.¹¹ Existen también referencias al sepulcro del Apóstol y a la peregrinación a Compostela en las fuentes árabes, que aportan valiosa información sobre la envergadura de este fenómeno y cómo era percibido desde fuera, no solo en el sur peninsular, sino también desde el ámbito magrebí y el Oriente islámico. La más célebre y completa de estas fuentes es la obra del geógrafo ceutí del siglo XII al-Idrisi, que dedica ocho páginas de su *Nuzha* a describir en detalle las etapas de la ruta jacobea.

El estudio del Camino de Santiago en época medieval se ha realizado generalmente desde el análisis de la sociedad y la cultura cristiana. Es difícil, sin embargo, comprender tan rico y dinámico fenómeno sin abordar las relaciones entabladas con el islam, tanto en lo que se refiere a la esfera política y al discurso ideológico como en lo relativo a los contactos sociales y las transferencias culturales. La ruta permitió difundir un ideario cristiano compartido, al tiempo que vertebraba la llegada y dispersión de influencias foráneas. Con este trabajo colectivo buscamos ofrecer una visión más amplia del fenómeno jacobeo, que analice tanto el arraigo de los mitos de la guerra sacralizada como la existencia de transferencias culturales con al-Andalus.¹² Prestaremos atención a la información aportada por las fuentes árabes (además de las latinas), que ilustran tanto el ataque a Compostela por Almanzor como la percepción islámica sobre la ritualidad y la sociedad cristiana. Éstas resultan cruciales también para conocer cómo era el viaje en aquel tiempo y la práctica peregrina de los propios andalusíes, y permiten establecer comparaciones con el mundo cristiano. Esperamos, con ello, compensar el vacío existente en los estudios sobre el Camino de Santiago respecto a estas cuestiones.

Tratando de cubrir una variedad de temas que permita dimensionar la repercusión de las relaciones de los reinos cristianos con al-Andalus en la ruta jacobea,

¹⁰ Como apunta la embajada del poeta andalusí Algazel a la ciudad compostelana representando al emir cordobés Abd al-Rahman II en el año 844 (Carballeira, 2009), o la orden dada en Jaca por Ramiro I a mediados del siglo XI de que pagasen peaje tanto cristianos como musulmanes (Constable, 1994: 44-45, 108, 132).

¹¹ Sobre la gran envergadura de estos aportes y el papel de los reinos cristianos peninsulares como transmisores de los mismos, véase Vernet, 1999.

¹² Este libro tiene su origen en un curso de verano celebrado en el Centro UNED de Pontevedra en julio de 2021 (titulado «El Camino de Santiago y el islam: relaciones interreligiosas en la ruta jacobea durante la Edad Media»), donde participamos algunos de los autores de este libro.

son tres las secciones en las que se agrupan los capítulos de este libro. La primera de ellas se centra en las «Representaciones del islam en el Camino y las miradas hacia el Camino desde el islam». En esta parte del libro se estudian los orígenes del fenómeno jacobeo y las primeras fuentes latinas y árabes que ofrecen información sobre la ruta y sus icónicos protagonistas: Almanzor y Carlomagno. Inés Monteiro analiza la leyenda del siglo XII que convirtió a Carlomagno en libertador del sepulcro de Santiago y pionero en la doble tarea de peregrinar a su tumba y combatir al islam, proponiendo que la expedición de Almanzor a Compostela pudo situarse en el origen de la construcción de este relato. El gran impacto de esta leyenda entre los peregrinos y su permanencia posterior viene acreditado por gran cantidad de testimonios escritos, que muestran cómo Carlomagno y Roldán se convirtieron en modelos a seguir tanto para los caminantes como para los soldados que se involucraron en la guerra sacralizada. La construcción de esta tradición y su presencia en la ruta hizo del Camino un área de reafirmación estratégica frente al islam, una cabeza de puente simbólica de la cristiandad situada a las puertas de al-Andalus.

Ana María Carballeira estudia las fuentes árabes referentes a Almanzor, Compostela y el culto jacobeo. A partir de textos de tipo narrativo de origen andalusí, magrebí y oriental encontramos una rica información sobre lo que se sabía de Santiago el Mayor, sobre la devoción hacia su figura y la peregrinación a su santuario. Los testimonios árabes son también la fuente principal para el conocimiento de la campaña de Almanzor contra Compostela: existen relatos tanto de tipo cronístico como poemas panegíricos que muestran la gran repercusión de este ataque en el mundo islámico y el triunfalismo religioso con el que se dio a conocer. Otros textos recogen los itinerarios que seguían los viajeros en su peregrinación jacobea y ofrecen una perspectiva foránea sobre el afianzamiento del fenómeno compostelano desde el siglo IX, aunque son principalmente los autores árabes del siglo XII los que reflejan la fama adquirida por esta ciudad incluso en el mundo islámico.

Francisco García Fitz analiza la percepción de Almanzor en la cronística hispana y la construcción progresiva de un relato sobre la campaña de Santiago, que se ajusta a una visión providencial de la Historia y a la idea reconquistadora propia de los cronistas cristianos. La memoria de aquella expedición constituye un importante hito en la formación de una imagen de Almanzor y de los musulmanes que resulta fuertemente peyorativa. El autor repasa lo que ha venido a llamarse la imagen del Otro a partir de las obras elaboradas en la corte de Alfonso X, como fuentes representativas de toda una tradición cronística. Aun cuando el rey Sabio tuvo un conocimiento de primera mano sobre el islam, ello no le impidió plasmar una visión insultante y difamatoria de los musulmanes. El hecho de que tanto Almanzor como Alfonso X mantuvieran relaciones de colaboración y amistad con representantes

de la religión contraria invita a reflexionar sobre la aparente contradicción que se observa entre la práctica política y el relato ideologizado de los cronistas.

El último capítulo de esta sección, firmado por I. Monteiro, estudia la materialización de la ideología de cruzada en las iglesias del Camino por medio de imágenes, reliquias y las cruces veneradas por los peregrinos. Algunos relieves románicos permitieron divulgar la ideología desarrollada frente al islam por las autoridades eclesiásticas y civiles. Mientras estas representaciones conmemoraban las hazañas ficticias de Carlomagno, Roldán y de otros héroes guerreros, el culto hacia sus restos como reliquias venía a consumir su sacralización. La reiteración de estos elementos a lo largo de los caminos permitió ambientar la peregrinación en una narrativa de guerra religiosa y territorial, lo que conduce a reflexionar sobre el modo en que las propias estructuras creadas para el viaje se convirtieron en medios de difusión de ideas.

La segunda sección de este libro, titulada «Santiago el Mayor frente al islam», aborda las transformaciones que el contexto de la expansión territorial cristiana operó sobre la figura del Apóstol, originando su concepción como caballero y consagrándolo como un importante referente ideológico. Teniendo en cuenta que la asociación de la ruta jacobea a la guerra contra el islam cristaliza en la militarización del propio Santiago, son cuatro los capítulos que se detienen en sus distintas facetas. Marta Cendón aborda el papel de Santiago como protector frente a los musulmanes en los *miracula* narrados en el Libro II del *Código Calixtino*. Estos milagros *post mortem* tuvieron un claro propósito propagandístico, buscaban incentivar el culto al Apóstol y la peregrinación a su tumba. De los veintidós milagros atribuidos a Santiago en esta obra, cinco se refieren a la protección de los peregrinos frente a los musulmanes, los cuales aparecen como captores de cautivos y enemigos territoriales a los que se trata de vencer. En su estudio, la autora muestra cómo el carácter caballeresco y bélico del apóstol se impone también en estos milagros aun cuando no se enmarcan en contextos guerreros. Santiago se convierte, así, en una figura pionera dentro de la denominada «hagiografía de la Reconquista», que surge en el siglo XII. Cendón analiza los elementos que se asocian a Santiago en estas narraciones para pasar a estudiar las ilustraciones de estos milagros, halladas principalmente en manuscritos bajomedievales, donde sorprende la escasa representación de musulmanes.

Por su parte, Helena Carvajal trata la imagen artística de Santiago como guerrero y como «Matamoros», revisando esta tipología iconográfica y el carácter controvertido que aun hoy tiene la datación de los primeros testimonios. Tras rastrear las fuentes que vinculan inicialmente al Apóstol con Hispania, se centra en la imagen medieval de Santiago caballero, el cual presenta ya un atuendo militar, pero sin

rastró de los musulmanes vencidos bajo los cascos de su caballo, un detalle que es el que lleva a hablar de «Matamoros» y que no aparece hasta el siglo XIV. La imagen de Santiago como caballero se vincula a la sacralización institucional de la guerra y toma su modelo del primer jinete apocalíptico; algunas de sus manifestaciones más antiguas se encuentran en obras del siglo XIII. La autora recoge interesantes ejemplos presentes en sellos y banderas, mostrando que el Matamoros se define entre los siglos XV y XVI, y concluyendo que su iconografía parece más vinculada a la guerra de Granada que a la mítica batalla de Clavijo.

Algo parecido viene a señalar M.^a Dolores Barral en su capítulo sobre la representación de Santiago caballero en el arte gallego, que en época medieval aparece como intercesor y no como soldado combatiente, considerando que la adscripción de la iconografía del Matamoros al periodo medieval parece más fruto de un mito académico. Es a partir del siglo XVI cuando la imagen prospera al calor de nuevos conflictos con el islam. La autora reúne un buen número de representaciones de Santiago caballero en el arte gallego medieval y moderno, algunas de ellas inéditas, y aporta nuevos testimonios relativos a la datación del tímpano de Clavijo en la catedral compostelana, cuyo origen gótico ha sido recientemente cuestionado. Ofrece también una nueva fecha para el tímpano de la iglesia de Santiago en Betanzos, tenido generalmente por obra medieval tardía, demostrando que se trata de una elaboración de inicios del siglo XX.

Este segundo bloque culmina con el estudio de Alejandro García Sanjuán sobre la evolución del mito medieval de Santiago durante las etapas moderna y contemporánea; parte de un análisis de la gestación del concepto de Santiago guerrero, en el que distingue dos fases iniciales: la de su intervención indirecta y la de su participación en la batalla. La imagen clásica del Matamoros se fija a partir del siglo XIV y se multiplica de manera exponencial entre los siglos XVI y XVIII, asociada a contextos de expansión cristiana ajenos al peninsular, como la conquista de América y la lucha contra los turcos. La imagen se convierte en símbolo de la monarquía hispánica tomando como punto de partida el apego de los Reyes Católicos por esta figura. El autor muestra cómo ello deriva en la utilización política e ideológica del culto jacobeo por los sectores católicos más conservadores dentro del proceso de construcción nacional del siglo XIX, que se vertebra historiográficamente en torno al paradigma de la Reconquista, pese a existir voces que cuestionan la leyenda jacobea ya desde el siglo XVIII. El mito alcanza un punto álgido durante la Guerra Civil española, cuando el nacionalcatolicismo franquista declara oficialmente a Santiago Patrón de España, convertido en símbolo sacralizador de la lucha contra la República. Sorprende observar la reutilización y resignificación de esta figura en el inicio del presente siglo, en el marco de la lucha contra el yihadismo y dentro de

la noción del choque de civilizaciones explotada por las corrientes ideológicas más conservadoras en la actualidad.

La tercera sección del libro, titulado «Transferencias culturales y paralelismos», examina aspectos complementarios al conflicto ideológico y territorial que ocupan las secciones precedentes. La rivalidad religiosa no impidió que se produjeran intercambios sociales, científicos, artísticos y comerciales, de igual modo que la constatación de préstamos culturales no constituye necesariamente un indicio de aceptación social. Las relaciones con el islam en los reinos cristianos fueron intensas y complejas, desplegándose a muy diversos ámbitos y operando las realidades social y cultural en planos diferentes. La existencia de intercambios artísticos se hace visible en las numerosas piezas suntuarias andalusíes que fueron transformadas en relicarios de santos y mártires en iglesias del Camino, como expone Noelia Silva Santa-Cruz. Esos textiles y objetos de marfil procedentes de los talleres palatinos andalusíes migraron de un contexto cultural a otro, lo que implica un profundo cambio de función y de significado que les hizo «transitar dos vidas». Silva define distintas categorías y modalidades de «traslocación» de los objetos, que se convirtieron en envoltorio de reliquias, frontales de altar o en vestiduras litúrgicas, adoptando en ocasiones un sentido de trofeo para los cristianos. Además de analizar estos usos, también se pregunta por los medios de llegada de las piezas al Camino de Santiago, siendo el intercambio comercial la más generalizada, aunque el expolio, el regalo en embajadas, el pago de parias y el botín guerrero se dibujan como otras modalidades de transmisión para tan preciosas mercancías. Resulta, en todo caso, llamativa la riqueza de los ajuares litúrgicos de origen islámico que aún hoy se conservan en el Camino de Santiago y que fueron sometidos a esa redefinición o asimilación dentro de su nuevo entorno sacro cristiano.

La recepción de la ciencia andalusí en la ruta jacobea es tratada por Irene González Hernando, que dedica su capítulo a examinar la presencia de la medicina árabe en el Camino. Teniendo en cuenta que las reliquias de Santiago atraieron a multitud de enfermos por el poder curativo que se les atribuía, la enfermedad estuvo especialmente presente en estos caminos y fue necesaria, por tanto, la labor de médicos y fármacos. Siendo la medicina y la farmacología campos que experimentaron un gran desarrollo en al-Andalus, resulta necesario preguntarnos por la llegada de estos avances a la ruta peregrina y por la eventual presencia de médicos andalusíes. La autora traza un panorama general del estado de la medicina en el territorio ibérico medieval para centrarse después en el Camino, donde observa ciertas influencias de la ciencia médica árabe. Diversas noticias documentales atestiguan la presencia de galenos musulmanes y judíos de prestigio llamados a diversos enclaves del Camino de Santiago, aunque parecen situarse solo al servicio de reyes y nobles. Por el con-

trario, la curación de los romeros parece haberse dejado en manos de la fe, legando a las reliquias y al propio Santiago la potestad de ejercer todo poder curativo, despreciando cualquier conocimiento científico que pudiera ensombrecer o competir con la virtud de los santos restos.

Los trabajos dedicados al Camino abordan con frecuencia las noticias de peregrinos cristianos que acudieron a Compostela, pero no suelen detenerse en la información aportada por autores árabes sobre la peregrinación. Sabemos, sin embargo, que algunos musulmanes visitaron esta ruta y hemos comentado más arriba que el capítulo de Carballeira ilustra la información recogida sobre la misma. También los andalusíes cumplieron con el deber de peregrinar a La Meca, conservándose importantes testimonios de sus rituales y viajes que Maribel Fierro desgana en su contribución a este volumen. Estas fuentes ofrecen una rica información sobre las motivaciones de dichos peregrinos y el modo en que su travesía pudo llevarse a cabo, reflejando las implicaciones comerciales y políticas de esos desplazamientos, las dificultades y peligros que entrañaron, así como los elementos distintivos de la peregrinación emprendida por los musulmanes ibéricos y la visita a otros lugares de culto, además de La Meca, en el Oriente islámico. Estos testimonios nos acercan a la realidad del viaje en aquel momento y permiten establecer comparaciones y paralelismos con las peregrinaciones cristianas.

Aunque el primer capítulo ya aborda las conexiones que se establecieron entre la peregrinación y la cruzada en el siglo XII, cuando el viaje a Compostela fue equiparado a la peregrinación a los santos lugares con el denominador común de la lucha contra el islam, este tema es desarrollado por Roser Salicrú para el periodo bajomedieval en el último trabajo de este libro. La autora reúne libros de viaje y otros testimonios de los siglos XIV y XV, como salvoconductos, donde se observa que la peregrinación a Santiago permitió emular la idea de cruzada en el Occidente cristiano, incluso cuando esas guerras papales eran cosa del pasado. Dichos relatos revelan además el gran atractivo que la corte de Granada tuvo para los autores de estas guías, que aprovecharon su desplazamiento a Santiago o a la Península para visitar el reino nazarí o involucrarse en las campañas bélicas emprendidas contra él, convertidos, según los casos, en viajeros, caballeros cruzados o peregrinos ocasionales. Salicrú muestra, así, cómo los reinos hispanocristianos mantenían todavía a finales de la Edad Media el aliciente de ser una bisagra con el islam. Comprobamos que la peregrinación fue perdiendo con el tiempo su componente devocional para integrarse en una experiencia más completa y compleja de viaje. Cabe preguntarse, no obstante, si el prestigio de convertirse en cruzado y la seducción de al-Andalus no fueron ya desde el principio motivaciones más poderosas para los peregrinos a Compostela que la propia devoción por Santiago.

Carlomagno y el islam en el Camino de Santiago: la creación de un pasado ficticio y su proyección en la ruta (siglos IX a XI)¹

INÉS MONTEIRA ARIAS

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

El Camino de Santiago separaba a los dos ejércitos. Entonces Carlomagno dijo a Aigolando: «Tú eres Aigolando, el que me arrebataste alevosamente mi tierra» [...]. Entonces Aigolando contestó a Carlomagno: «Te ruego me digas por qué quitaste a nuestro pueblo una tierra que no te corresponde por derecho hereditario, y que no poseyeron ni tu padre, ni tu abuelo, ni tu bisabuelo, ni tu tatarabuelo». Por esto, replicó Carlomagno: «porque Nuestro Señor Jesucristo, creador del cielo y de la tierra, eligió entre todos los pueblos al nuestro, es decir, al cristiano, y estableció que dominase sobre todos los pueblos del mundo, y por esto he sometido a nuestra religión, en cuanto me ha sido posible, a tu pueblo sarraceno».

«Historia de Turpín», Capítulo XII²

Desde el inicio de la peregrinación a la tumba de Santiago en Compostela encontramos indicios de la importancia que las relaciones de los reinos cristianos con al-Andalus tuvieron para la consolidación de esta ruta. Pero fue con el paso del tiempo, y especialmente a partir del ataque de Almanzor a la ciudad compostelana, cuando la peregrinación jacobea se vio más estrechamente ligada a la idea de la lucha contra el islam, la cual está muy presente en las fuentes latinas desde los siglos XI y XII. Surgen entonces leyendas y narraciones sobre las míticas batallas libradas por Carlomagno en el norte ibérico contra los musulmanes, que convierten al rey franco en el descubridor y libertador de la tumba del Apóstol. En este capítulo profundizaremos en el impacto y la evolución de estas nociones entre

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación I+D+i *Transferencias artísticas en la península ibérica (siglos IX a XII): recepción de la cultura visual islámica en los reinos cristianos*, 2021-2024. IP: Inés Monteiro. I+D PID2020-118603RA-I00, financiado por el MCIN/ AEI 10.13039/501100011033.

² *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, 2004, Libro IV, «Historia de Turpín», Cap. XII, p. 455.

los peregrinos a Santiago por medio de las referencias documentales conservadas, analizando el importante papel que tuvo la leyenda de Carlomagno para la difusión de la ideología de la guerra sacralizada en el Camino.

El hallazgo de los supuestos restos mortales de Santiago el Mayor en la diócesis de Iria Flavia se produjo probablemente hacia el 830 d. C., escasas décadas después de que el Beato de Liébana atribuyera a este apóstol la evangelización de Hispania.³ Pero con frecuencia se adelanta al año 813 la fecha del descubrimiento de esta tumba debido al gran peso que tiene la figura de Carlomagno, muerto en 814, en la leyenda jacobea, donde se hace partícipe al rey franco del hallazgo. Esta fue creada con posterioridad, como veremos, a inicios del siglo XII, mientras las referencias que conservamos del episcopado de Teodomiro (muerto en el año 847) conducen a situar la *inventio* entre 818 y 834.⁴

La identificación de los cuerpos encontrados por un ermitaño en el bosque Libredón como los de Santiago el Mayor y sus discípulos tuvo sin duda un sentido estratégico para Alfonso II de Oviedo (791-842) en el contexto geopolítico de su reino. La posesión de la reliquia de Santiago permitió reivindicar el prestigio del reino asturiano ante la corte carolingia y el papado, aunque especialmente dentro del ámbito ibérico. Se ha señalado cómo la posesión de esta reliquia permitió fortalecer definitivamente la Iglesia ovetense frente a la sede toledana tras la pugna adopcionista de finales del siglo VIII, en la que habían tomado parte Elipando de Toledo y Félix de Urgel frente al Beato de Liébana, la monarquía astur y la propia corte de Carlomagno, quienes declararon el adopcionismo como una herejía (Rucquoi, 2017: 19-37). La posesión del cuerpo completo del supuesto evangelizador peninsular habría permitido consolidar la sede asturiana como Iglesia hispánica de referencia frente a la toledana, que se presentaba hasta entonces como la auténtica heredera del reino visigodo.

Observando el mapa político peninsular hacia el año 830 d. C. comprobamos la debilidad territorial de la monarquía astur y comprendemos el peso específico que el culto hacia Santiago como patrón y cristianizador de Hispania pudo tener para la reivindicación del cristianismo ibérico frente a al-Andalus, que ocupaba tres cuartas partes de la península (fig. 1). La idea de que estas tierras habían sido

³ Tanto en su *Comentario al Apocalipsis*, fechado hacia 786 d. C. como en el Himno *O Dei Verbum*, donde se le declara Patrón de Hispania. El himno es atribuido frecuentemente a este monje lebaniego, aunque su autoría es discutida (Marcos Cantero, 1999: 607-616). No obstante, ya desde finales del siglo VI aparecen referencias textuales a Santiago el Mayor como evangelizador de la península ibérica; la primera de ellas es el *Breviarium Apostolorum* (Larrañaga, 2018: 31-32).

⁴ Un documento demuestra que Teodomiro no pudo ser obispo de Iria Flavia hasta pasado el 818, el *Tumbo de Sobrado*, I, n.º 43 (López Alsina, 1988: 75-77). Sobre la tendencia historiográfica a adelantar este descubrimiento con tal de hacerlo contemporáneo de Carlomagno, véase García Domínguez, 2003: 351-366. Un estado de la cuestión al respecto en Sánchez Sánchez, 2012: 361-369.



FIGURA 1. Mapa político de la península ibérica hacia 830 d. C., fecha del hallazgo de los supuestos restos de Santiago. Fuente: © Geacron.com

evangelizadas ya por un enviado y discípulo de Cristo llevaba implícita la consideración de que eran cristianas por derecho propio, desde los mismos orígenes del cristianismo. Ello provocó que el culto hacia estas reliquias estuviera cargado de un sentido político de reafirmación del cristianismo frente al islam, tanto en el reino astur como en algunas comunidades mozárabes de al-Andalus.⁵

La fama de la tumba del Apóstol se consolidó en el siglo x. Es entonces cuando Santiago el Mayor aparece situado sobre Hispania en los mapamundi de los códices ilustrados del *Comentario al Apocalipsis* de Beato de Liébana, donde se representan de manera esquemática las tierras evangelizadas por los distintos apóstoles.⁶ Las noticias más antiguas de peregrinos ultrapirenaicos que empezaron a viajar a su tumba son también del siglo x, destacando entre ellos el célebre obispo franco de Le-Puy-en-Vélay, Gotescalco, quien acudió a Compostela junto con otros clérigos y nobles aquitanos en 950 (Lauranson-Rosaz, 1997: 35). Estas primeras peregrinaciones, que irían trazando el itinerario de la ruta jacobea (lo que hoy conocemos como el Camino francés), se vieron condicionadas por las razias que se produjeron en la frontera norte desde la época de Abd-al-Rahman III (912-961 d. C.) y hasta tiempos de Almanzor (976-1002) (Carballeira, 2009 y 2016).

⁵ Diversos himnos mozárabes revelan la pronta difusión de un culto hacia Santiago en las comunidades cristianas del emirato (Díaz y Díaz, 1976: 235-288).

⁶ En los beatos más antiguos aparece el nombre inscrito y a finales del siglo x empieza a incluirse su busto. Estas ilustraciones se basan en el prólogo que escribe Beato de Liébana al libro segundo de su *Comentario al Apocalipsis*, que es donde indica que Santiago el Mayor evangelizó Hispania (Klein, 2002: 64), ilustrado en Beato de Urgel, fol. VIv y VIIr.

Tanto es así que el poderoso conde de Rouergue y de Quercy, Raymond II, fue asesinado en 961 por soldados musulmanes mientras peregrinaba a la tumba de Santiago (Défourneaux, 1945: 66).

De este modo, el camino hacia Compostela nació para los francos como una ruta expuesta a las cabalgadas musulmanas, lo que obligaba a utilizar ocasionalmente la calzada secundaria ubicada al norte de la cordillera Cantábrica. Eso revisió de mayor prestigio a la peregrinación jacobea, por ser mayor la penitencia: a las largas y difíciles etapas, a las dificultades climáticas y los salteadores, se sumaban los ataques de los enemigos de la cristiandad.⁷

Pero es a partir de las campañas de Almanzor cuando el Camino queda ligado de manera indisociable a la idea de un permanente conflicto entre el cristianismo y el islam, que emerge con fuerza en las fuentes latinas del siglo XI.⁸ No cabe duda de que las más de cincuenta expediciones emprendidas en el espacio de veinticinco años contra los reinos cristianos por el jefe militar andalusí tuvieron un impacto psicológico muy duradero en el mundo cristiano. Diversos enclaves principales de la ruta sufrieron estas embestidas sorpresa, más destinadas al pillaje y la extorsión que a la ocupación efectiva. En 988 Almanzor atacó con sus tropas Astorga y León, llegando en 999 a Pamplona y destruyendo el emblemático monasterio de San Millán de la Cogolla poco antes de morir en 1002 (Orlandis, 1976: 310).

De todas sus campañas, fue la dirigida contra la ciudad compostelana en 997 la más rememorada por las crónicas posteriores, como analizan Ana María Carballeira y Francisco García Fitz en otros capítulos de este volumen. El 7 de julio de ese año se inició el asalto a la ciudad del Apóstol, que fue devastada y ocupada durante semanas. Las fuentes árabes indican que el háyib mandó quemar la basílica, pero respetó la tumba de Santiago y al monje que la custodiaba, llegando incluso a poner guardia al sepulcro para evitar su saqueo.⁹ Las fuentes cristianas reportan el ataque restándole envergadura y omitiendo el respeto de los musulmanes hacia la tumba, que se habría mantenido ilesa debido al pavor experimentado

⁷ Además de la catedral de Santiago, diversos monasterios e iglesias rememoraban el antiguo acoso de los musulmanes como una fuente de prestigio para el templo, llegándose a falsificar documentos con ese fin, como en los monasterios de San Salvador de Leire, San Pedro de Cardaña y Santo Domingo de Silos (Lambert, 1957-1968:15-33, 81). Lambert considera que, para el edificio religioso, era lo más parecido a convertirse en mártir de los musulmanes.

⁸ Aunque su nombre era Muhammad ibn Abi Amir, fue apodado al-Mnsur bi-llah, «el que recibe la victoria de Dios», a partir de su victoria en la batalla de las tres naciones, que tiene lugar en el castillo de San Vicente, cerca de Atienza en 981 (Pérez de Tudela, 1998: 21).

⁹ Las fuentes árabes mencionan a este monje, quien dijo ser un familiar del Apóstol (Carballeira, 2009). Sobre el respeto hacia la tumba y la guardia para su protección siguiendo el relato de Ibn Idhari Al-Bayan al-Mugrib, basado quizá en el relato del propio Almanzor desde Lamego, véase Dozy, 1920, III: 189. Véase también Molina Martínez, 1981: 209-264.

por Almanzor cuando intentaba destruirla.¹⁰ La «Historia Turpini» (el Libro IV del *Códice Calixtino*) señala que los *sarracenos* evacuaron en el mismísimo altar del Apóstol, por lo que recibieron la ceguera como castigo de Dios o bien una terrible descomposición de vientre, un escarmiento parecido al que la *Historia Compostelana* atribuye a la intervención de Santiago.¹¹ El Pseudo-Turpín añade que Almanzor acabó suplicando al Apóstol que le librara de ese castigo, para lo que prometió desistir de la ocupación (y hasta renegar de Mahoma), cumpliéndose después ambas cosas gracias al poder de Santiago. Aun con todo, según esta *Historia*, el háyib robó los códices, las mesas de plata y las campanas de la basílica compostelana (*Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, 2004, Libro IV, «Historia de Turpín», Cap. XXV: 493). Las fuentes árabes también indican que Almanzor tomó cautivos y se llevó las campanas y las puertas de la ciudad para usarlas como lámparas y artesonado en la mezquita de Córdoba, respectivamente. El robo de las campanas tenía importantes implicaciones simbólicas, pues eran un emblema de identidad religiosa especialmente sensible para los cristianos ibéricos.¹² Por ello, Fernando III las hizo devolver a Compostela cuando tomó la ciudad de Córdoba en 1236 y mandó transformar la mezquita en catedral, según recoge Jiménez de Rada.¹³ En el siglo XVI esas pequeñas campanas procedentes de la basílica primitiva fueron fundidas para formar la gran campana Berenguela, que se conserva hoy en el claustro de la catedral compostelana. En el siglo XIII se crea la leyenda de la

¹⁰ La *Crónica de Sampiro*, la primera fuente latina que menciona el ataque a inicios del siglo XI, señala «Mas al sepulcro del apóstol, intentando acercarse para romperlo, se volvió aterrado» (Gómez Moreno, 1921: 109).

¹¹ La *Historia Compostelana* resta magnitud al ataque musulmán sobre Santiago y consolida la leyenda de las enfermedades propagadas entre los hombres de Almanzor como castigo del santo jacobeo por la devastación de la iglesia (*Historia Compostelana*, 1994, I, II, 8: 75). La «Historia de Turpín», por su parte, indica que les produjo ceguera y descomposición, pero luego le levantó este castigo a Almanzor porque imploró a Santiago y prometió desistir de la ocupación, dando a entender que el patrón echó a los musulmanes: «Enfermo de este mismo mal, Almanzor en persona, también completamente cegado [...] comenzó a invocar en su auxilio al Dios de los cristianos, diciendo estas palabras: “Oh Dios de los cristianos, Dios de Santiago, Dios de María, Dios de Pedro, Dios de Martín, Dios de todos los cristianos, si me vuelves a mi primitiva salud, renegaré de Mahoma, mi Dios, y ya no volveré a robar a la patria del gran Santiago. Oh, Santiago, varón grande, si das la salud a mi vientre y a mis ojos, devolveré todo cuanto quité a tu iglesia”. Entonces a los quince días, una vez devueltas duplicadas todas las cosas, Almanzor, recobrada la salud, se retiró de la tierra de Santiago, prometiendo que no volvería a sus tierras para robar y diciendo que el Dios de los cristianos era grande y Santiago, un gran varón» (*Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. 2004, Libro IV, «Historia de Turpín», Cap. XXV: 493).

¹² Las tropas de Almanzor no solo tomaron las campanas de Santiago, sino de la mayoría de las iglesias que encontraban a su paso, empleándolas como lámparas o más frecuentemente fundiéndolas para reutilizar el bronce. Sobre las campanas como exponente de identidad religiosa en la península, confrontado con el alminar y la llamada la oración, véase Monteiro, 2012 a: 325-326.

¹³ «Y entonces el venerable obispo Juan de Osma [...] entró en la mezquita de Córdoba [...] una vez borrada la porquería de Mahoma y esparcida el agua de la purificación, la convirtió en iglesia, levantó un altar en honor de la Santa Virgen y celebró una misa solemne, y con el sermón de divina exhortación [...]. Y como las campanas de Santiago que, como dije, había trasladado Almanzor a la mezquita de Córdoba, estaban [allí] colgadas sirviendo de lámparas para vergüenza del pueblo cristiano, el rey Fernando hizo que esas campanas fuesen devueltas a la iglesia de Santiago, y a la iglesia de Santiago fueron llevadas» (Jiménez de Rada, 1989: 350-351).

estrepitosa derrota de Almanzor en Calatañazor, generando uno de los dichos populares más antiguos conocidos en lengua castellana,¹⁴ y empiezan a multiplicarse las referencias peyorativas al háyib en las fuentes cristianas.

La gran afrenta y humillación que supuso la quema de la catedral de Santiago y el robo de las campanas, junto a sus devastadoras campañas, explican la fama póstuma de Almanzor en las fuentes latinas de los siglos XI a XIII como una figura demoníaca, que mora en el infierno,¹⁵ convertido en paradigma del enemigo religioso y en un ser querido del diablo.¹⁶ La literatura épica refleja el alcance popular de estas nociones, y en el *Poema de Fernán González* se dice de Almanzor y sus tropas que son «Mas feos que Satan / con todo su convento, quando sal' del infierno / sucio e carvoniento».¹⁷

Esta fuerte rivalidad religiosa parece haber sido recíproca ya en la época en que se produjeron los hechos, pues las fuentes árabes dan a entender que Almanzor perseguía la humillación de los cristianos, además de sus intereses estratégicos.¹⁸ El ataque a Compostela fue preparado cuidadosamente y con grandes recursos, trasladando hombres, armas y víveres por mar para asegurarse el éxito.¹⁹ Aunque la campaña parece responder a la decisión del rey leonés de interrumpir el pago de su tributo a Córdoba, y permitió desviar la atención de los problemas internos en la corte califal, adquirió un innegable sentido de confrontación religiosa (Pérez de Tudela y Velasco, 1998: 11). En el siglo X la tumba de Santiago era ya uno de los centros de peregrinación más célebres de Occidente, por lo que

¹⁴ Lucas de Tuy parece ser el inventor de esta historia en su *Chronicon Mundi* (Lucas de Tuy, 1926, Libro IV, Cap. XXXIX: 329-331, vv. 25-26). El dicho popular hace referencia a la derrota y muerte de Almanzor mediante la metáfora de la pérdida de su tambor: «En Calatannazor / perdió Almançor / el su atamor»; recogido por F. Marcos Marín (en la «Introducción» del *Cantar de Mío Cid*, 1997: 14), quien señala esta frase hecha como una de las más antiguas conocidas en castellano. El general musulmán moría en 1002 cuando regresaba a Medinaceli después de la campaña dirigida contra San Millán de la Cogolla, fue herido mortalmente al pasar por los campos de Calatañazor, según la leyenda, mientras de las crónicas árabes se desprende que fue de una enfermedad parecida a la artrosis, pues tenía unos 72 años (Pérez de Tudela y Velasco, 1998: 28).

¹⁵ Denominado en la *Historia Silense* de c. 1118 como «el mayor de todos los bárbaros» que «sorprendido por el demonio en Medinaceli fue sepultado en el infierno» (Gómez Moreno, 1921: 110).

¹⁶ Que aparece llorando su muerte por las calles de Toledo en el *Chronicon Mundi* (Lucas de Tuy, 1926, Libro IV, Caps. XXXIX y IL: 330-331). En el *Cronicón Burgense* se dice que Almanzor está sepultado en el Infierno (Huici, 1913: 34).

¹⁷ Fechado en el siglo XIII (*Poema de Fernán González*, 1973: 388).

¹⁸ El anónimo autor del *Dikr*, copiando a Ibn Hayyan, afirma que el amirita no dejó «durante toda su vida» de «atacar a los cristianos, asolar su país y saquear sus bienes». Que los ataques de Almanzor respondían a una voluntad deliberada de someter y humillar a sus enemigos queda patente, para Pérez de Tudela, en las frases que siguen: «los cristianos [...] llegaron a temerle como a la muerte y se tuvieron que contentar con las cosas más viles para su religión». En efecto, señala la autora, el saqueo metódico y dirigido trataba no solo de empobrecer a los enemigos, sino de humillarlos (Pérez de Tudela y Velasco, 1998: 22).

¹⁹ Desembarcando cerca de Braga para subir por tierra, pasando por Tuy, Pontevedra y Padrón. Sobre el itinerario seguido por Almanzor descrito en las fuentes árabes, véase el capítulo de A. M. Carballeira en el presente volumen.

la toma de la ciudad fue emprendida con un particular triunfalismo por el gobernante andalusí, poniendo en entredicho la capacidad del santo cristiano para proteger a sus fieles.²⁰ La campaña de Compostela fue, por ello, celebrada en todo el mundo islámico como la mayor afrenta infligida al conjunto de la cristiandad, la más famosa de las acciones bélicas rememoradas antes y después de la muerte del háyib amirí.²¹

Algunos estudiosos han indicado que la quema de la basílica de Santiago fue responsable del apogeo que experimenta la ruta jacobea en el siglo XI, pues la amenaza de los «infeles» sobre su tumba despertó un mayor fervor religioso (Lambert, 1957-1968: 55-60). Otros consideran, incluso, que el impacto psicológico de estas incursiones condujo a la creciente organización militar frente al islam, al rearme ideológico y logístico que permitiría después la ocupación de al-Andalus (Guichard, 2001: 228). Aunque fue la coyuntura política del siglo XI la que determinó la organización de la guerra sacralizada, observamos que en este momento la ruta jacobea se convierte en un fenómeno de masas que involucra a varios reinos occidentales. Es entonces cuando se forja y se propaga la leyenda que situaba a Carlomagno combatiendo contra los musulmanes en tierras hispanas. El *Cantar de Roldán* es su fuente más antigua, fechado a finales del siglo XI. Este poema épico, el primero y más influyente cantar de gesta, constituye la transformación legendaria de una empresa bélica llevada a cabo por Carlomagno. Las crónicas carolingias mencionan la expedición de 778 contra Pamplona y Zaragoza, en la que fue atacado en Roncesvalles por la retaguardia el destacamento de Roldán, conde de Gascuña.²² Este ataque, efectuado por montañeses vascos en respuesta al saqueo de Pamplona, es transformado por el *Cantar de Roldán* en una emboscada tendida por 400 000 «sarracenos» contra Roldán (convertido ahora en sobrino de Carlomagno) y otros nobles francos, que mueren heroicamente causando grandes estragos entre los «infeles» (La Chanson de Roland, 2003, v. 851).

La «Historia Turpini», cuya versión más antigua está en el libro IV del *Códice Calixtino* (c. 1138), explica la expedición de Carlomagno a partir del llamamiento de Santiago el Mayor al rey franco. En este relato, el Apóstol se le aparece en sueños indicándole:

²⁰ Recuérdese que ya el *Himno o Dei Verbum* encargado por Mauregato en el siglo VIII invocaba a Santiago como protector y patrón de Hispania (Beato de Liébana, 1995: 40).

²¹ El propio epitafio de Almanzor hacía referencia a sus campañas frente a los cristianos: «como si tus propios ojos lo estuvieran viendo. ¡Por Dios!, nunca volverá a dar el Mundo nadie como él, ni defenderá las fronteras otro que se le pueda comparar» (Pérez de Tudela y Velasco, 1998: 9).

²² El rey franco no pudo concluir el sitio debido a que fue reclamado en su reino por un ataque de los sajones, lo que le hizo levantar el campamento y saquear Pamplona antes de emprender el regreso. La narración es recogida por el biógrafo de Carlomagno Eginardo hacia 830, quien se refiere al ataque vasco en los bosques pirenaicos de Roncesvalles en 778, en la *Vita Karoli Magni* (Kahn, 1997: 337).

Yo soy —contestó— Santiago Apóstol, discípulo de Cristo[...] 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 (*Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, 2004, Libro IV, «Historia de Turpín», capítulo I: 414).

De este modo, la conocida como guía de peregrinación a Santiago convierte a Carlomagno en el descubridor del sepulcro del Apóstol. Esta idea, elaborada más de tres siglos después del hallazgo de las reliquias, ha ejercido cierta influencia incluso en los estudiosos, llevando a fechar la *inventio* en 813 d. C. y no dos décadas después, como hemos explicado al inicio de este capítulo. Aún más relevante resulta el detalle de que Carlomagno hubiera sido convocado por el propio Santiago en sueños, advirtiéndole de que sus tierras estaban oprimidas por los musulmanes. Le dice literalmente que siga el camino de estrellas que ha visto en el cielo, pues «desde estas tierras hasta Galicia has de ir con un gran ejército a combatir a las pérfidas gentes paganas, y liberar mi camino y mi tierra, y a visitar mi basílica y sarcófago» (*Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, 2004, Libro IV, «Historia de Turpín», capítulo I: 414-415).

El único momento en el que la tumba del Apóstol estuvo bajo el dominio andalusí fue en el verano de 997, durante la campaña de Almanzor, por lo que el recuerdo de esta operación fue determinante para la creación de la historia ficticia en la que Carlomagno habría descubierto y liberado el sepulcro de la opresión musulmana. La Historia de Pseudo-Turpín menciona repetidas veces a Almanzor como un contemporáneo de Carlomagno,²³ a pesar de que el rey franco nació casi dos siglos antes, y vincula íntimamente el origen del Camino jacobeo a la lucha contra el islam, ya que el Apóstol insta a emprender esta campaña «para preparar mi camino y liberar mi tierra de manos de los musulmanes». De este modo, la fundación del Camino y la conquista de las tierras para la cristiandad aparecen como acontecimientos inseparables, anunciándose la continuidad futura de esta ruta en las propias palabras proféticas de Santiago: «Y en verdad que irán desde tus tiempos hasta el fin de la presente edad» (*Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, 2004, Libro IV, «Historia de Turpín», capítulo I: 415).

La importancia que se confiere a esta «Historia» en el *Códice Calixtino* se hace evidente en las dos miniaturas que la ilustran: se trata de las únicas iluminaciones

²³ Se menciona a Almanzor como contemporáneo y rival de Carlomagno en los capítulos IX, XIV, XV y XVIII. No obstante, en la carta del papa Calixto que se incluye a final de este libro, capítulo XXV, se narra el ataque de Almanzor a la tumba de Santiago indicando que se había producido después de los tiempos de Carlomagno (*Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, 2004, Libro IV, «Historia de Turpín»).

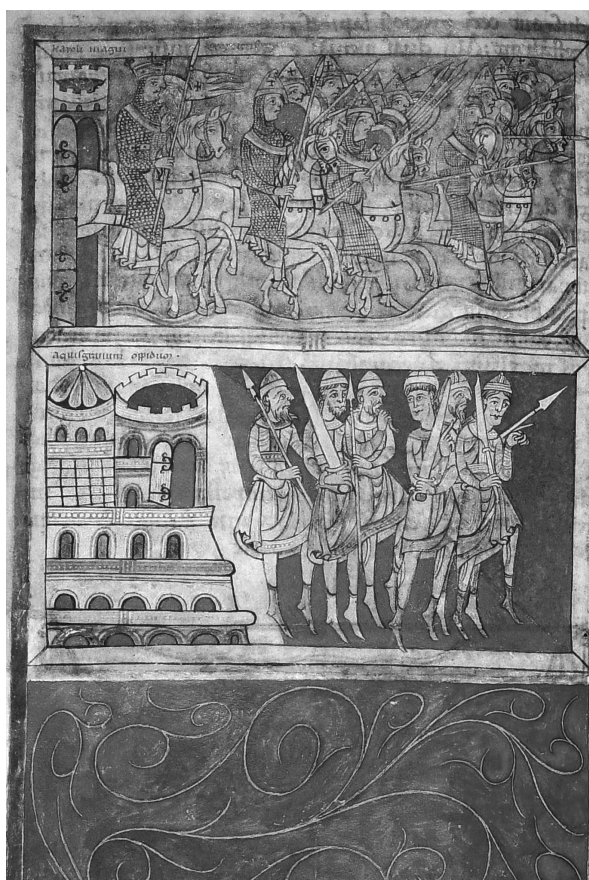


FIGURA 2. Miniatura del *Codex Calixtinus* representando a Carlomagno junto a su ejército saliendo hacia Compostela desde Aquisgrán (f. 162v), c. 1138. Archivo de la Catedral de Santiago, CF-14. © Archivo-Biblioteca de la Catedral de Santiago.

a página completa que contiene el manuscrito.²⁴ En el fol. 162r, justo antes de empezar el Libro IV, encontramos el «Sueño de Carlomagno», visitado por Santiago (fig. 2); mientras en el reverso de esta página se representa a «Carlomagno junto a su ejército» saliendo de Aquisgrán hacia Galicia (f. 162v). Debajo de esta escena encontramos otra en la que unos personajes parecen regresar a la ciudad palatina, ya que una inscripción repite el nombre de la urbe (Stones, 2010: 142-157). En este

²⁴ Únicamente hay dos iluminaciones a folio completo, la que aquí mencionamos y la propia portada de la «Historia Turpini»; destacan también algunas ilustraciones que comparten página con el texto, como la del «Sueño de Carlomagno», al acabar el Libro III, y las capitales historiadas que muestra a Santiago o al papa Calixto II, a las que se suman las numerosas iniciales decoradas.

segundo registro, las figuras presentan gestos expresivos como el de tocarse la barba y señalar hacia la derecha, donde comienza la historia. Las actitudes particulares de estos personajes, su indumentaria y las barbas, los diferencian de los soldados que emprenden la expedición en el registro superior. Stones señala que se trata de una imagen difícil de identificar, indica que podría tratarse de una escena en la que los guerreros cuentan sus hazañas, a su regreso, pues los gestos apuntan a una actitud de animada conversación, según las claves internas de representación del arte románico (Stones, 2010: 148).

Diversos testimonios acreditan la gran difusión de la leyenda recogida en la «Historia Turpini», convertida en un instrumento principal para movilizar a los peregrinos ultrapirenaicos, que acudieron a Compostela cada vez en mayor número durante el siglo XII. Sabemos que esta pretendida crónica tuvo una difusión muy superior a la del propio *Liber Sancti Jacobi*, pues de ella se conservan más de cien códices repartidos por distintas bibliotecas europeas y traducidos a las principales lenguas.²⁵ La historia parece estar ya presente en la Península a inicios del siglo XI, antes de incluirse en el *Códex*, pues el autor de la *Historia Silense* rechaza con vehemencia el papel franco en las conquistas peninsulares e incluye por primera vez a Carlomagno dentro de la estructura de las crónicas generales hispánicas (Bautista Pérez, 2011: 71). Además de las numerosas copias escritas de la *Historia*, esta dio lugar a otras narraciones y leyendas accesorias divulgadas por múltiples medios a lo largo del Camino.²⁶ Carlomagno y Roldán aparecen además representados en los relieves de varias iglesias románicas europeas²⁷ y sus objetos personales fueron venerados como reliquias en los santuarios de la ruta jacobea, como veremos en el capítulo 4 de este volumen. También son muchos los códices que incluyen un ciclo de Carlomagno ilustrado durante los siglos XIII y XIV, no solo en copias del *Liber Sancti Jacobi*, sino especialmente en las crónicas de Francia y en los cantares de gesta iluminados, como *Fierabras*.²⁸ De modo que las crónicas francas, los poemas épicos, diversas imágenes de iglesias y manuscritos, así como algunas reliquias veneradas en la ruta de peregrinación, contribuyeron a fijar el canon de este pasado ficticio. Parece que la leyenda permanece entre los peregrinos hasta una época bien avanzada, a juzgar por diversos testimonios, como el libro de viajes de un médico del siglo XV procedente de Núremberg, que afirmaba que la catedral de Santiago

²⁵ Bautista Pérez, 2011: 71. Otros autores hablan de hasta doscientos códices conservados y no de cien, Sepherd, 2017: 573.

²⁶ Sobre esta cuestión, véase Antonio Regalado (2009): «Carlomagno en el Camino de Santiago», *Carreteras: Revista técnica de la Asociación Española de la Carretera*, n.º 168, pp. 98-111.

²⁷ Sobre la presencia de los héroes del *Cantar de Roldán* y de la crónica del Pseudo-Turpín en diversas iglesias románicas europeas, véase Lejeune y Stiennon, 1971; Kahn, 1997 y Curzi 2007.

²⁸ Como recoge Villaseñor, 2012: 44-46.

había sido costeada con el botín obtenido por Carlomagno de los «sarracenos»,²⁹ una idea que parece originarse en el propio capítulo V de la «Historia Turpini».

La asociación que se establece entre la peregrinación a Santiago y la lucha contra el islam a partir de las hazañas de Carlomagno queda de manifiesto también en las crónicas de la primera cruzada, donde se menciona al rey franco combatiendo contra los andalusíes como un modelo a seguir, lo mismo que a Roldán y su compañero Oliveros.³⁰ El propio Urbano II usó el ejemplo de Carlomagno extendiendo las fronteras de la Iglesia en su llamamiento del Concilio de Clermont-Ferrand, en noviembre de 1095.³¹ Inmediatamente después, el papa señalaba la necesidad de liberar el Santo Sepulcro, la tumba del propio Jesucristo, que estaba siendo tratada de manera deshonrosa por los «pueblos inmundos».³² Sabemos, sin embargo, que el Santo Sepulcro era libremente visitado por los cristianos en aquella época, a pesar de estar en tierras del islam, y llama la atención el uso de este argumento como reclamo para acudir a Jerusalén por el asombroso paralelismo con lo indicado respecto a la tumba de Santiago en las fuentes del siglo XII.³³ Algunos estudiosos han considerado, además, que la mayor preocupación de Urbano II en el momento de convocar la primera cruzada era, en realidad, la reciente penetración almorávide en la península ibérica.³⁴ No hay duda de que quienes se encaminaron hacia Jerusalén tenían presente la guerra sacralizada en Occidente. Por ello, los predicadores de la primera cruzada evocaron la situación hispánica y hasta el ataque de Almanzor a la tumba del Santiago como acicate para los combatientes (Pellat y Pellat, 1965: 11).

²⁹ Se trata de Jerónimo Münzer, médico de Núremberg que escribió un libro de viaje conservado hoy en Munich (Lacarra, Uria y Vázquez, 1948/1992, vol. I: 241).

³⁰ Es el caso de la *Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana* (c. 1112), escrita por Raúl de Caen, que participó en la contienda, y de la *Gesta Francorum* (Sefami, 2018: 115, 123). Otros predicadores de las cruzadas del siglo XIII evocaron a Carlomagno, Roldán y Oliveros (Kahn, 1997: 370). Otras referencias a su carácter ejemplar para los participantes en la guerra sacralizada en Barkai, 1984: 157.

³¹ Aunque solo se conservan cuatro fuentes indirectas, más o menos coetáneas, de este discurso, al menos dos de ellas recogen la mención de Carlomagno por el papa (Sefami, 2018: 47 y 74, 115, 123).

³² Según el relato de Roberto el Monje: «Que los conmuevan y empujen sus ánimos a la virilidad las hazañas de sus antepasados, la probidad y la grandeza del rey Carlomagno y de su hijo Ludovico y de otros de sus reyes, que destruyeron los reinos de los paganos y en ellos extendieron las fronteras de la santa Iglesia. En particular que los conmueva el santo Sepulcro de Nuestro Señor Salvador, que es poseído por pueblos inmundos, y los lugares santos que en este momento son tratados de manera deshonrosa y son ensuciados con sus inmundicias» (Sefami, 2018: 65).

³³ El papa mencionaba también la petición de ayuda militar por parte del emperador bizantino frente a los selyúcidas. A la idea del Santo Sepulcro amenazado pudo contribuir el recuerdo del ataque a este templo por parte del excéntrico califa fatimí Al-Hakim en 1009, a pesar de que la tradición islámica posterior inició la reconstrucción del edificio (con la mediación diplomática de los bizantinos en 1148) y le asignó el sobrenombre de loco (Cowdrey, 1970: 177-188). Para este autor la liberación del Santo Sepulcro como meta de la guerra santa no era solo una distorsión generada por el entusiasmo de los cruzados, sino un objetivo concebido por el propio Urbano.

³⁴ Según señala Reynaud a partir del testimonio de Guilbert de Nogent (Reynaud, 1989: 81).

En los siglos XI y XII las cruzadas se concibieron como una peregrinación armada y existieron elementos, reales o legendarios, que equiparaban el viaje a Compostela con la expedición a Jerusalén. Durante el siglo XII aparecieron relatos que situaban a Carlomagno tanto en Galicia como en Tierra Santa,³⁵ una idea que sería divulgada por los cantares de gesta y posteriormente por el romancero.³⁶ Se ha señalado también que la «mentalidad de cruzada» fue forjada primero en la campaña de Barbastro en 1064, donde fueron convocados soldados ultrapirenaicos.³⁷ Otras iniciativas bélicas para la conquista de al-Andalus, como las tomas de Toledo, Sagradas y Tarragona, contaron con la participación de caballeros franceses (Reynaud, 1989: 79-82).

El ejemplo de Carlomagno fue sin duda muy útil para animar a estos nobles a buscar logros de armas en la península ibérica. No cabe duda de que la creación de leyendas y narraciones sobre el rey franco y su sobrino sirvió para difundir la ideología de cruzada entre los fieles y peregrinos, necesitados de modelos cercanos en los que verse reflejados. Estos héroes de su tiempo se convirtieron en ejemplos a seguir para los soldados que se involucraron en la guerra sacralizada, y serían emulados para la obtención de prestigio social y salvación eterna. Los beneficios espirituales estaban, naturalmente, por encima de mundanos, pues de la guerra no siempre se regresaba con vida. Por ello, la sacralización de estos personajes en los textos y las imágenes, así como el culto hacia sus reliquias, sirvió para ilustrar la salvación y las indulgencias concedidas a los participantes en las campañas frente al islam.

Recordemos que los papas empiezan a intervenir en la política hispana desde la segunda mitad del siglo XI promoviendo la conquista de al-Andalus, la cual se hace más sistemática gracias a la subordinación de los reyes cristianos peninsulares a Roma y a su compromiso con la expansión frente al islam.³⁸ La orden benedictina de Cluny jugó un importante papel mediador entre la Santa Sede y estos reinos, contribuyendo a difundir la ideología de la guerra sacralizada contra el islam, que emerge con fuerza en este momento (Iogna Prat, 1998). La *Crónica del*

³⁵ Se trata de la *Descriptio qualiter Karolus Magnus clavum et coronam Domini a Constantinopoli Aquisgrani detulerit*, Maines, 1977: 803, nota 3, recoge el texto publicado por Gerhard Rauschen: *Die Legende Karls des Grossen im XI und XIII. Jahrhundert. Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde*, 7 (Leipzig, 1890): 103-125, siguiendo dos manuscritos: París BN, MS lat. 12710, y Viena, Hofbibliothek MS 3398, datados en el siglo XII.

³⁶ El *Cantar de Roncesvalles* sitúa a Carlomagno combatiendo con los musulmanes de ambos lugares, lo que transmite la noción de una misma campaña guerrera: «Metime al camino, pasé ata la mare, pase Jherusalem, fata la fuent Jordane; corriemos las tierras deylla e deylla parte. Con vos conquis Turquia e Roma a priesa daua. Con uestro esfuerço ariba entramos en Espanya, mataste los moros e las tierras ganauas, adobé los caminos del apóstol Santiago» (*Cantar de Roncesvalles*, 1986: 11); el editor indica que el original pudo ser escrito antes del siglo XIII.

³⁷ La cual ha sido considerada como un laboratorio de la primera cruzada (Laliena y Sénac, 2020).

³⁸ A partir principalmente de las figuras de Alejandro II y Gregorio VII, prolongándose después con Urbano II y los papas sucesivos (Laliena Corbera, 2006: 305; Flori 2003: 273-276).

Pseudo Turpín fue probablemente redactada en un entorno cluniacense, y franco en todo caso, siendo la orden benedictina responsable en gran medida también de organizar la peregrinación a Santiago de Compostela, en connivencia con Diego Gelmírez.³⁹

Ya sabemos que en el siglo XII la guerra contra el islam se convierte en una prioridad para los papas y los reyes occidentales no solo a escala occidental sino también en Oriente. Este clima ideológico coincide con el de la propia peregrinación a Compostela, que estaba protagonizado por los personajes arquetípicos de Carlomagno, Roldán y Almanzor. Una nueva figura vendría a sumarse a este elenco de memorables guerreros: el propio Santiago el Mayor. El Apóstol, cuyas reliquias eran visitadas al final del Camino, se transforma en el siglo XII en un soldado armado y ecuestre que interviene en las batallas contra los musulmanes, tal y como se analiza en los capítulos 6 y 7 de este libro. La *Historia Silense* (c. 1118) lo sitúa en Coímbra apoyando a Fernando I en 1064 (*Historia Silense*, 1959, 87-89: 190-193) y el Privilegio de los Votos del siglo XII, en la mítica batalla de Clavijo de 844.⁴⁰ La construcción de este mito respondió a la necesidad de tener una imagen sobrenatural y militar al mismo tiempo, debido al propio carácter sagrado que se confería a la campaña contra el islam. El hecho de que Santiago descendiera de las alturas celestiales armado con su espada, para interceder o luchar, venía a sacralizar la propia guerra de la que ahora se convertía en adalid. Por ello, de manera paralela a la santificación de líderes militares como Carlomagno y Roldán, se procedió a la militarización de uno de los santos más venerados de Occidente, invistiendo así de su autoridad a la campaña antislámica. Esto permitió canalizar el fervor hacia Santiago y transformarlo en entusiasmo por el proyecto bélico de la Iglesia, así como reforzar la idea de que esta era labor de santos hombres. El Apóstol se transformaba en un referente sagrado y bélico al mismo tiempo en el momento más oportuno, cuando los valores de la guerra sacralizada estaban plenamente arraigados. Su figura, como la de Carlomagno, se convirtió, así, en el aglutinante que unía la peregrinación jacobea a la idea de la lucha contra el islam.

³⁹ Sobre el origen franco de amanuense e iluminador del *Codex*, probablemente formado en Cluny, véase Stones, 2010: 150, lo que no impide para la autora que el trabajo del libro pudiera haber sido realizado en Compostela. Sobre la alta estima de Cluny por los restos de Santiago y su participación en la organización de la peregrinación jacobea y en la obtención de privilegios eclesiásticos para la sede compostelana, Reynaud, 1989: 79-82.

⁴⁰ El documento conocido como Privilegio de los Votos y conservado en el Archivo de la catedral de Santiago suele datarse en distintos momentos de la segunda mitad del siglo XII, según los autores. Cabrilla y Sicart lo fechan en 1150 (Cabrilla, 1999: 74; Sicart, 1982: 14-20). En la *Crónica de Sampiro* de inicios del siglo XI Santiago ya era evocado como protector en la guerra contra el islam, pero no como soldado (Gómez Moreno, 1921, p. 110). El propio *Códice Calixtinus* recoge hacia 1140 esta idea de Santiago militar que combate a los musulmanes y propicia la victoria cristiana (*Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, 2004, Libro II, cap. XVIII).

Aunque solo durante los primeros siglos la ruta se vio materialmente amenazada por las razias, la noción de estar adentrándose en terreno expuesto a los musulmanes estuvo muy presente entre los peregrinos venidos del otro lado de los Pirineos, que concebían el camino en territorio ibérico como una especie de región fronteriza con al-Andalus hasta bien entrada la Baja Edad Media. Hemos comprobado que la lucha contra el islam era el tema central de las narraciones y leyendas que los acompañaba en esta ruta, jalónada a su vez por iglesias cargadas de reliquias, imágenes y sermones que evocaban esa misma realidad, como ampliaremos en el capítulo 4. El recuerdo de Carlomagno liberando el sepulcro del Apóstol no hacía sino reforzar una idea, la de la presencia islámica en las inmediaciones, que aportaba mayor prestigio a este viaje penitencial. En ese contexto, la ruta jacobea parece haber servido de cabeza de puente simbólica y espiritual del mundo cristiano frente al islam, como ya propuse en otro trabajo (Monteira, 2012 a: 110-111). La organización de una amplia red de vías, puentes, monasterios, iglesias, hospitales y hospederías para atraer y acoger a grandes contingentes humanos convirtió el Camino francés, de hecho, en un espacio estratégico de toda la cristiandad frente al islam, una región repleta de fieles peregrinos y santuarios que se vio reforzada tanto en el plano material como en el simbólico.

Fuentes

- BEATO DE LIÉBANA (1995): *Obras completas de Beato de Liébana. Edición bilingüe*, J. G. Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman (eds.), Madrid: Estudio Teológico de San Ildefonso-Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cantar de Mío Cid* (1997), F. A. Marcos Marín (ed.), Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cantar de Roncesvalles. Cantares de gesta medievales* (ed. 1986), M. Alvar (ed.), México: Porrúa, pp. 1-16.
- GÓMEZ MORENO, Manuel (1921): *Introducción a la Historia Silense con versión castellana de la misma y de la Crónica de Sampiro*, M. Gómez Moreno (ed.), Madrid: Centro de Estudios Históricos, disponible en línea en <<https://core.ac.uk/download/pdf/71518486.pdf>> [última consulta: 19-10-2021].
- Historia Compostelana* (1994), E. Falque Rey (ed.), Madrid: Akal.
- Historia Silense* (1959), J. Pérez de Urbel y A. González Ruiz-Zorrilla (ed.), Madrid: csic.
- HUICI, Ambrosio (1913): *Las crónicas latinas de la Reconquista*, Tomo I, Valencia: Vives Mora.
- JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo (1989): *Historia de los hechos de España*, J. Fernández Valverde (ed.), Madrid: Alianza.
- La Chanson de Roland* (2003), C. Segre (ed.), París: Droz.

- Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus* (2004), A. Moralejo, C. Torres y J. Feo (trads.), Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- LUCAS DE TUY (1926): *Crónica de España*, J. Puyol (ed.), Madrid: Real Academia de la Historia.
- Poema de Fernán González* (1973), Madrid: Espasa-Calpe.

Bibliografía

- BAUTISTA PÉREZ, FRANCISCO (2011): «Memoria de Carlomagno: sobre la difusión temprana de la materia carolingia en España (siglos XI-XII)», *Revista de Poética Medieval*, n.º 25, pp. 47-110.
- CABRILLANA CIÉZAR, NICOLÁS (1999): *Santiago Matamoros, historia e imagen*, Málaga: Diputación de Málaga.
- CANTERO MEDIAVILLA, MARCOS (1999): «El himno “O Dei verbum ore proditum” de la liturgia mozárabe en honor de Santiago el Mayor, atribuido a Beato de Liébana», en *La filología latina hoy: Actualización y perspectivas*, A. M. Aldama, M. F. Barrio Vega, M. Conde Salazar, A. Espigares Pinilla, M. López de Ayala (coords.), vol. 1, pp. 607-616.
- CARBALLEIRA DEBASA, ANA MARÍA (2009): «La peregrinación jacobea en la literatura árabe medieval», en *De Madrid al Camino. Boletín Informativo de la Asociación de Amigos de los Caminos de Santiago de Madrid*, Actas del Seminario José Antonio Cimadevila Covelo de Estudios Jacobeos, 2008, junio de 2009, pp. 8-11.
- CARBALLEIRA DEBASA, ANA MARÍA (2016): «The Pilgrim's Way of St. James and Islam: Pilgrimage, Politics and Militias», en Antón M. Pazos (ed.): *Pilgrims and Politics: Rediscovering the Power of the Pilgrimage*, Londres-Nueva York: Routledge, pp. 9-27.
- CONSTABLE, OLIVIA REMIE (1994): *Trade and Traders in Muslim Spain. The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula 900-1500*, Cambridge: Cambridge UP.
- COWDREY, H. E. JOHN (1970): «Pope Urban II's Preaching of the First Crusade», *History*, 55, n.º 184, pp. 177-188.
- CURZI, GAETANO (2007): «Stereotipi, metafore e pregiudizi nella rappresentazione di cristiani e musulmani in epoca crociata», en *Medioevo mediterraneo: l'Occidente, Bisanzio e l'Islam*, A. C. Quintavalle (ed.), Milán: Centro di Studi Medievali, Università degli Studi di Parma, Fondazione Monte di Parma, Electa, pp. 534-545.
- DÉFOURNEAUX, MARCELIN (1945): *Les Fraçais en Espagne au XIe et XIIIe siècles*, París: PUF.
- DÍAZ Y DÍAZ, MANUEL C. (1976): *De Isidoro al s. XI: ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona: El albir universal, pp. 235-288.
- DOZY, REINHART PIETER ANNE (1920): *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de los Almorávides*, IV Vol., Madrid: Espasa Calpe.
- FLORI, JEAN (2003): *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid: Trotta y Universidad de Granada.

- GUICHARD, Pierre (2001): «Combattants de l'Occident chrétien et de l'Islam. Quelques remarques sur leurs images réciproques (fin xes.-xii s.)», en *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Madrid: Casa de Velázquez-UAM, pp. 223-251.
- IOGNA PRAT, Dominique (1998): *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1150*, París: Aubier.
- KAHN, Deborah (1997): «La Chanson de Roland dans le décor des églises du XIII^e siècle», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 40, pp. 337-372.
- KLEIN, Peter K. (2002): *Beatus de Liebana. Codex Urgelensis*, Madrid: Testimonio.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel (1978): «Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media», *Historia. Instituciones. Documentos*, 5, pp. 257-304.
- LACARRA DE MIGUEL, José María, Juan URÍA RIU, LuíS VÁZQUEZ DE PARGA (1948/1992): *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, III Vols., Pamplona: Gobierno de Navarra, Iberdrola (ed. facsímil de la realizada en 1948 por el CSIC).
- LALIENA CORBERA, Carlos (2006): «Encrucijadas ideológicas: conquista feudal, cruzada y reforma de la iglesia en el siglo XI hispánico», en *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad Occidental. Siglos XI-XII. XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella, 18-22 de julio 2005*, Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 289-333.
- LALIENA CORBERA, Carlos y Philippe SÉNAC (2020): *1064, Barbastro, Guerra Santa y Yihad en la España medieval*, Madrid: Alianza.
- LAMBERT, Élie (1957-1958): *Le Pèlerinage de Compostelle*, París-Toulouse: Privat.
- LARRAÑAGA ZULUETA, Miguel (2018): «En torno a los orígenes del culto jacobeo», en *Los caminos a Santiago en la Edad Media: imágenes y leyendas jacobeanas en territorio Hispánico (siglos IX a XIII)*, Inés Monteiro (ed.), Santiago de Compostela: UNED y USC, pp. 17-40.
- LAURANSON-ROSAZ, Christian (1997): «Le Velay et la Croisade», en *Le Concile de Clarendon de 1095 et l'appel à la croisade. Actes du colloque universitaire international de Clermont-Ferrand 23-25 juin 1995*, Roma: École Française de Rome, pp. 33-64.
- LEJEUNE, Rita y Jacques STIENNON (1971): *The Legend of Roland in the Middle Age*, II Vol., Londres: Phaidon.
- LÓPEZ ALSINA, Fernando (1988): *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela: Centro de Estudios Jacobeanos.
- MAINES, Clark (1977): «The Charlemagne Window at Chartres Cathedral: New Considerations on Text and Image», *Speculum*, Vol. 52, 4, pp. 801-823.
- MOLINA MARTÍNEZ, Luis (1981): «Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, Vol. 2, 1-2, pp. 209-264.
- MONTEIRA ARIAS, Inés (2012a): *El enemigo imaginado. La escultura románica hispánica y la lucha contra el islam (mediados del siglo XI a mediados del XIII)*, Toulouse: Méridiennes-CNRS.
- ORLANDIS, José (1976): *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona: Universidad de Navarra.

- PELLAT, Yves y Charles PELLAT (1965): «L'Idée de Dieu chez les "Sarrasins" des Chansons de Geste», *Studia Islamica*, 22, pp. 5-42.
- PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, María Isabel (1998): «Guerra, violencia y terror. La destrucción de Santiago de Compostela por Almanzor hace mil años», *La España Medieval*, 21, pp. 9-28.
- PIRENNE, Henri (1970): *Mahomet et Charlemagne*, París: Presses universitaires de France.
- REYNAUD, Georges (1989): «La lutte chrétienne contre le pouvoir musulman en Occident ou l'origine ibérique de la croisade d'Orient», en *Le droit à la mémoire, La notion d'«Occident Musulman»*, Louis Massignon homme de dialogue des cultures, *Horizons Maghrébins*, n.º 4-15, pp. 79-82.
- RUCQUOI, Adeline (2017): «Adversus Elipandum. El reino de Oviedo y el culto a Santiago», *Ad Limina*, Vol. 8, 8, pp. 19-37.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Xosé Manuel (2012): «Informaciones históricas de la *inventio*: un statu quaestionis», *Annuario Sancti Iacobi*, 1, pp. 361-369.
- SEFAMI PAZ, Daniel (2018): *Fulquero de Chartres y Roberto el monje. Dos versiones del sermón de Urbano II en Clermont: un comentario de texto*. Coordinación de Estudios de Posgrado: Programa de Maestría y Doctorado en Letras, México: Universidad Nacional Autónoma de México, disponible en línea en <http://www.posgrado.unam.mx/letras/wp-content/uploads/2018/10/Fulquero_de_Chartres_y_Roberto_Color.pdf> [última consulta: 0811-2021].
- SÉNAC, Philippe (2013): «Mahomet et Charlemagne en Espagne. Entre la guerre et la paix: diplomatie et négoce (VIIIe-IXe siècles)», en *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX): XXXIX Semana de Estudios Medievales. Estella, 17-20 de julio de 2012*, Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 13-32.
- SÉNAC, Philippe (2015): *Charlemagne et Mahomet. En Espagne (VIIIe-IXe siècles)*, Malesherbes: Gallimard.
- SHEPHERD, Stephen (2017): «The Chronicle of Pseudo-Turpin: Book IV of the Liber Sancti Jacobi (Codex Calixtinus) by Kevin R. Poole (review)», *The Catholic historical review*, 3, Vol. 103, pp. 573-575.
- SICART GIMÉNEZ, Ángel (1982): «La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media», *Compostellanum*, 1-2, pp. 11-32.
- STONES, Alison (2010): «Ilustración en el Códice Calixtino», en *Compostela y Europa: la historia de Diego Gelmírez* [exposición], Manuel Antonio Castiñeiras (coord.), pp. 142-157.
- VERNET, Juan (1999): *Lo que Europa debe al islam de España*, Madrid: Acontilado.

La ideología cristiana frente al islam en las iglesias del Camino: imágenes, reliquias y las vías de transmisión de un ideario compartido (siglos XI y XII)¹

INÉS MONTEIRA ARIAS

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Hemos visto en el capítulo 1 que la difusión de la leyenda de Carlomagno y Roldán durante los siglos XI y XII contribuyó a popularizar entre los peregrinos a Santiago la ideología desarrollada frente al islam por la Iglesia y el poder secular. Otros estudios de este libro también muestran que la transformación del apóstol Santiago en caballero formó parte de un mismo mecanismo de sacralización de la guerra a partir de personajes arquetípicos. Este discurso presente en las crónicas, en los textos eclesiásticos y los testimonios de la cultura oral (como los cantares de gesta) se materializó además en la decoración de las iglesias y en el culto a las reliquias. Las imágenes de algunos templos jacobeos permitieron dar forma gráfica y divulgar las narraciones sobre los héroes de la lucha contra el islam, asentando su fama a lo largo del Camino.² El considerable impacto de esta ideología en la iconografía románica se debió, en gran medida, a que muchos de estos edificios fueron promovidos por los reyes y clérigos implicados en las campañas de conquista. Los mensajes de la guerra sacralizada estuvieron presentes, de este modo, a lo largo de la ruta y se proyectaron en las iglesias visitadas por los peregrinos, tanto en sus imágenes como en los objetos allí venerados. En estas páginas trataremos de ofrecer una visión general de los edificios y las reliquias que fueron portadores de estos mensajes, para reflexionar sobre la manera en que la propia ruta de peregrinación se convirtió en un medio de transmisión de la ideología de la guerra sacralizada.

Uno de los relieves románicos más conocidos que ilustran el enfrentamiento entre un cristiano y un musulmán se encuentra en la fachada del palacio de los

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación I+D+i *Transferencias artísticas en la península ibérica (siglos IX a XII): recepción de la cultura visual islámica en los reinos cristianos*, 2021-2024. IP: Inés Monteiro. I+D PID2020-118603RA-I00, financiado por el MCIN/AEI 10.13039/501100011033.

² Sobre la presencia de los héroes del *Cantar de Roldán* y de la *Crónica del Pseudo-Turpin* en diversas iglesias románicas europeas, véase Lejeune y Stiennon, 1971; Kahn, 1997 y Curzi, 2007.



FIGURA 1. Capitel exterior, izquierda de la puerta de acceso al palacio de los Reyes de Navarra en Estella, realizado para Sancho el Sabio (1150-1194). Foto: Inés Monteiro.

Reyes de Navarra en Estella, realizado para Sancho el Sabio (1150-1194). Se trata de un capitel que flanquea la puerta de acceso al palacio por la izquierda y hace pareja con otro capitel situado a la derecha, en el que se representan los castigos infernales. Ambos relieves dan hacia la calle y se sitúan a la vista de los peregrinos. En la cara frontal del capitel encontramos dos caballeros enfrentados, apareciendo el de la izquierda dos veces representado (en composición cristalina): una embistiendo a su oponente y otra cayendo decapitado entre los dos jinetes (fig. 1). La inscripción ha permitido identificar la escena como el combate de Roldán contra el gigante sirio Ferragut, donde se ilustra un pasaje de la «Historia Turpini» en la que el enfrentamiento se plantea en términos de ordalía, cuyo desenlace vendría a demostrar cuál de las dos religiones es verdadera.³ El personaje de la izquierda representa al *sarra-*

³ FERAGUT/ MARTINUS ME FECIT/ ROLLAN DE LOGRO NIO (Lacarra, Uria y Vázquez, 1948/1992, vol. I: 485). El pasaje aparece en *Liber Sancti Jacobi* (2004), Libro IV, «Historia de Turpín», cap. XVII: 467.



FIGURA 2. Portada de la catedral de Sainte Marie de Oloron-Sainte-Marie, Pyrenées Atlantiques, Francia, c. 1115-1135. Foto: Inés Monteiro.

ceno, pues porta un turbante acabado en dos flecos (visible en el flanco adyacente del capitel), mientras Roldán lleva la cruz en su escudo. Este símbolo en el escudo o la coraza permitió diferenciar la guerra sacralizada de las guerras laicas, evocando la idea de la salvación por la muerte en el combate, así como el propio lema de los cruzados: «¡Dios lo quiere!» (*Deus vult!*).⁴

También abundan en la ruta las representaciones del tema del caballero victorioso, consistente en un jinete que se yergue sobre un enemigo derrotado a los pies. En varios contextos del camino jacobeo estas representaciones parecen destinadas a simbolizar la victoria sobre el islam. Es el caso de la fachada de la catedral pirenaica

⁴ El capitel ha sido objeto de numerosos estudios. El primero de ellos fue de Lacarra, 1934, 321-228. También es analizado por Lejeune y Stiennon, 1971, vol. I: 92, y Monteiro, 2012a: 242-243. Tanto el término de *guerra santa* (*bellum sacrum*) como el lema «Dios lo quiere» parecen haber formado parte del primer discurso de llamamiento a la cruzada por Urbano II (Flori, 2003, y Sefami, 2018: 13, 67, 74, 75).



FIGURA 3. Caballero victorioso, a la derecha de la portada de la catedral de Sainte Marie de Oloron-Sainte-Marie, Pyrenées Atlantiques, Francia. Foto: Inés Monteiro.

de Oloron Sainte-Marie (c. 1115-1135), otro ejemplo muy conocido debido a las figuras de dos cautivos musulmanes que soportan el peso de la iglesia en el parteluz (fig. 2). A la derecha del tímpano encontramos el caballero victorioso que aplasta a un enemigo, el cual saca la lengua de modo ostensible, lo mismo que los cautivos del parteluz (fig. 3). La interpretación más plausible y aceptada es la que relaciona a este jinete con el vizconde de Béarn Gastón IV, quien encargó la decoración de esta iglesia y participó tanto en la toma de Zaragoza como en la primera cruzada.⁵

El origen de este motivo, no obstante, se remonta a la Roma imperial y concretamente a la estatua de Marco Aurelio, que sirvió como modelo en época carolingia.⁶ De hecho, la interpretación más generalizada para la imagen del caballero victo-

⁵ Se ha señalado que estos cautivos conmemoran el éxito de la primera cruzada y concretamente la participación del vizconde de Béarn Gaston IV, que fue a su vez comitente de esta iglesia; Ruth Bartal analizó estas figuras demostrando que representan al enemigo musulmán derrotado situado bajo el peso del edificio religioso y sometido en un sentido simbólico por la fuerza de la fe (Bartal, 1987: 103).

⁶ Sobre el caballero victorioso, véase Crozet, 1971; Ruiz Maldonado, 1979 y Monteiro, 2012b.



FIGURA 4. Estatuilla carolingia de bronce conocida como *Estatua de Carlomagno*, que también podría ser de Carlos el Calvo; s. IX. Museo del Louvre n.º Inv. OA 8260. Foto: © Marie-Lan Nguyen-Wikimedia Commons / CC-BY 2.5. De dominio público. Disponible en línea en <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b2/Charlemagne_Louvre_OA8260_n1.jpg> [última consulta: 9-12-2021].

rioso en el románico francés es la que lo identifica como Carlomagno.⁷ L. Seidel defiende esta interpretación basándose precisamente en que el tema escultórico aparece en los lugares donde su leyenda sitúa las batallas del emperador franco contra los musulmanes, en el Camino de Santiago (Seidel, 1976 b: 39-40). Una estatuilla ecuestre carolingia conservada ha contribuido a que esta tesis se consolide en la historiografía (Seidel, 1976a: 237-239; Lejeune y Stiennon, 1971, vol. I: 134). Se trata de la figura de 24 cm que se conserva en el Museo del Louvre y muestra a un jinete con bigote y coronado que sostiene un orbe imperial en su mano izquierda y una espada (desaparecida) en la derecha (fig. 4).

Los rasgos del jinete coinciden con los atribuidos a Carlomagno en las monedas y en la descripción que ofrece Eginardo en su *Vita Karoli Magni*, razón por lo que suele denominarse *Estatua de Carlomagno*, aunque parece haber sido encargada hacia 870 d. C., es decir, en tiempos de su nieto Carlos el Calvo. Por lo demás, se sabe poco de esta pieza, que parece ser el prototipo de otra más monumental que

⁷ Tesis carolingia defendida por M. Montesquiou-Fezensac en 1956 y recogida por Crozet, 1958: 35.



FIGURA 5. Detalle del tímpano del Cordero, basílica de San Isidoro de León, detalle de Ismael, c. 1125. Foto: Inés Monteiro.

habría perecido y que, como la de Marco Aurelio, podría haber tenido a un enemigo derrotado a los pies. En el norte hispánico también encontramos representaciones del caballero victorioso cuya identificación concreta resulta difícil, aunque varios ejemplos, como una estatua en el claustro de Tudela (Navarra) y un capitel en la iglesia de Vallejo de Mena (Burgos), presentan evidencias que apuntan a la representación de la victoria sobre un musulmán.⁸

Otros programas iconográficos que han sido ampliamente estudiados muestran cómo la ideología de la lucha contra el islam estuvo muy presente en las iglesias del Camino. Es el caso del tímpano del Cordero de la colegiata de San Isidoro de León (c. 1125), donde Ismael aparece con un turbante, a caballo, y disparando su

⁸ En el claustro de la catedral de Tudela encontramos la estatua de un jinete armado del siglo XIII ante el que se prosterna un musulmán con turbante. En un capitel exterior del ábside de la iglesia de San Lorenzo en Vallejo de Mena (Burgos), el personaje vencido bajo el caballero adopta la postura característica de prosternación, la misma que es asociada en los textos a la plegaria ritual musulmana (Monteira, 2012b: 284, 295, 404, 579). Sobre la relación de esta imagen con el contexto de la lucha contra el islam, véase Ruiz Maldonado, 1979, y Apraiz, 1941, quien identificaba estas figuras como Santiago de manera generalizada en el románico hispano.

arco hacia el *Agnus Dei*, simbolizando a los musulmanes del contexto político contemporáneo (fig. 5).⁹

A estos ejemplos emblemáticos y bien conocidos por la historiografía del arte se suman numerosos canecillos esculpidos que representan a los musulmanes en calidad de enemigos y pecadores, como las cabezas de rasgos negroides que se encuentran en diversas iglesias románicas, algunas de ellas situadas en el Camino francés. Son imágenes elocuentes por su expresividad en la exageración de estos rasgos étnicos, que son asociados con el mal en las fuentes de la época (fig. 6a). La presencia de esclavos subsaharianos y soldados de esta etnia en las huestes almórabides y almohades parece estar detrás de la irrupción de la figura del negro en el arte románico, donde es asociada con el islam (Monteira, 2012a: 479-488). En ocasiones, incluso, se añaden rasgos animalescos a estas cabezas de negros para subrayar su demonización y deshumanización, como en la portada de Moarves de Ojeda, en Palencia, donde una cabeza negroide presenta grandes orejas de burro o conejo (fig. 6b). Observamos así que, de manera complementaria a las imágenes destinadas a representar a los caballeros cristianos como santos ejemplares, encontramos otras en las que se demoniza a los musulmanes para tejer un discurso de sacralización de la guerra.

Las imágenes alusivas a la lucha contra el islam no constituyen elementos aislados y dispersos en las iglesias románicas del Camino de Santiago,¹⁰ ni tampoco son exclusivas del ámbito hispánico. Encontramos algunos mensajes figurativos de este tipo en lugares estratégicos de la ruta en el ámbito franco, que contaba con cuatro vías principales, según la descripción del *Codex Calixtinus*.¹¹ Estas eran la vía Turonenis (que partía de Tours), la Lemovicensis (llamada también Lemosina, por atravesar Limoges), la Tolosana (que pasaba por Toulouse) y la vía Podiensis (que partía de Le Puy).¹² Resulta significativo que las propias iglesias que marcaban el punto de partida de tres de estas cuatro vías parecen incluir imágenes relacionadas con la ideología cruzada, aunque integradas en un programa iconográfico de planteamiento más amplio. No podemos valorar si también lo hacía San Martín de Tours en la vía Turonenis, ya que fue derruida en el siglo XVIII.

⁹ Según analizó J. Williams en 1977, señalando la existencia de un mensaje propagandístico de la Reconquista tras esta selección de episodios bíblicos, donde se contraponen las figuras de Isaac e Ismael como alusiones respectivas a los cristianos y musulmanes del contexto inmediato. Las crónicas de la época se sirvieron de idénticas imágenes bíblicas para explicar el momento presente (Williams, 1977: 3-14).

¹⁰ Sobre el alcance de esta iconografía en el románico hispánico, véase Monteiro, 2012a.

¹¹ Sobre la íntima relación de las iglesias románicas de Aquitania con las cruzadas en varios ámbitos (promotores, decoración, mensajes), véase Seidel, 1981.

¹² Las tres primeras se reúnen en Ostabat y después atraviesan los Pirineos por el Puerto de Roncesvalles. Se encuentran en Puente la Reina, en territorio ibérico, con la cuarta, que franquea los Pirineos por el Puerto de Somport. De ahí ya un único camino conduce a Santiago, conocido como el Camino francés.



FIGURA 6. Canecillos con cabezas de negros situados en el Camino de Santiago. 6a. Cabeza de negro de un canecillo exterior del monasterio de Santa María de Irache (Navarra), finales del siglo XII. Cabeza de negro de una ménsula en la zona del coro, interior de la catedral de Sainte Marie de Oloron (Francia), hacia finales del siglo XII. 6b. Canecillo sobre el alero de la fachada principal de la iglesia de San Juan Bautista de Moarves de Ojeda (Palencia), c. 1185. Fotos: Inés Monteiro.

La vía Lemovicensis arrancaba en la importante iglesia abacial de Santa María Magdalena de Vézelay, poseedora de unas reliquias que recibieron mucho culto en la época. Su portada central, cobijada por un nártex, presenta uno de los tímpanos más monumentales y sobresalientes del arte románico, por la calidad de la talla y la riqueza de su programa iconográfico. En 1944 A. Katzenellenbogen llevó a cabo una lúcida interpretación de este tímpano, según la cual la misión de los apóstoles-Pentecostés en él representada se habría planteado como una metáfora del contexto político vigente, lo que permitía justificar y celebrar la primera cruzada como una necesaria misión del papado. Para ello, se habrían introducido referencias visuales a las distintas «naciones» del momento por medio de detalles que enlazan con las fuentes de la época y también con los escritos del cluniacense Pedro el Venerable,

quien pudo estar implicado en la concepción de este programa iconográfico.¹³ La abadía de Vézelay fue después un enclave especialmente vinculado a las cruzadas, el lugar donde Bernardo de Claraval predicó la segunda cruzada en 1146, y desde donde partirían las expediciones armadas hacia Tierra Santa en la tercera expedición. La interpretación de Katzenellenbogen ha sido ampliada por trabajos recientes como los de D. H. Strickland (2003:159-160) y J. Dodds,¹⁴ que refuerzan su tesis, aunque otros estudios desvinculan este programa de la ideología de cruzada, interpretándolo en clave local y espiritual.¹⁵

En cuanto a la vía Tolosana, esta salía de la abadía románica de Saint-Gilles du Gard, muy vinculada también con Cluny. Saint-Gilles fue uno de los centros de peregrinación más importantes de la época por las reliquias que albergaba y los privilegios eclesiásticos de los que gozó. Su portada occidental se decora con un rico y complejo programa iconográfico desplegado en sus tres puertas, datadas en la segunda mitad del siglo XII. El tímpano más meridional representa una Crucifixión flanqueada por dos alegorías femeninas: la Iglesia y la Sinagoga. A pesar de la gran mutilación del relieve observamos que el crucificado aparece, como de costumbre, flanqueado por la Virgen y San Juan. A la izquierda de la composición se sitúa la Iglesia, ataviada como una noble dama de la época y, a su lado, dos personajes con rica vestimenta y una espada que apunta, probablemente, a su condición militar. Lo más singular de este tímpano se encuentra a la derecha, donde la figura alegórica de la Sinagoga está siendo empujada por un ángel que la derriba (fig. 7), mientras trata de sujetarse una peculiar corona con forma de edificio circular (Monteira, 2021: 65-66). El aspecto de este tocado ha llamado la atención de los especialistas, que lo han identificado como una reproducción de la Cúpula de la Roca. Se considera, por ello, que esta figura no representaría el judaísmo, sino al islam, simbolizando su derrota durante la toma de Jerusalén en 1099, dentro de un programa propagandístico de la segunda cruzada, en el que estuvieron directamente implicados los promotores de esta iglesia abacial (O'Meara, 1977: 108-116, 127-130, 192). Este mensaje queda integrado en

¹³ Los ocho compartimentos curvos que rodean el tímpano central y el dintel muestran la variedad de naciones y razas monstruosas de los límites de la Tierra en posible referencia a los pueblos a los que había de llegar el mensaje de Cristo con la misión cruzada. Se encuentran seres presentes en la literatura de viajes y en los *Mappaemundi* y que constituyen referencias a los pueblos musulmanes, judíos y externos al cristianismo que era preciso evangelizar (Katzenellenbogen, 1944: 141).

¹⁴ Completa su interpretación analizando otros elementos del edificio que pudieron hacer referencia a las cruzadas, como la alternancia bicroma de dovelas de la nave central en referencia a la Cúpula de la Roca (Dodds, 2012: 99-118).

¹⁵ Como Rudolph, 2021. Otros autores también han priorizado lecturas más relacionadas con asuntos locales y mensajes bíblicos (como P. Low y K. Ambrose), recogidas por Mathews, 2018: 173-174. Creemos, no obstante, que existen varios indicios gráficos y textuales sólidos en la interpretación ofrecida por Katzenellenbogen, Strickland y Dodds.

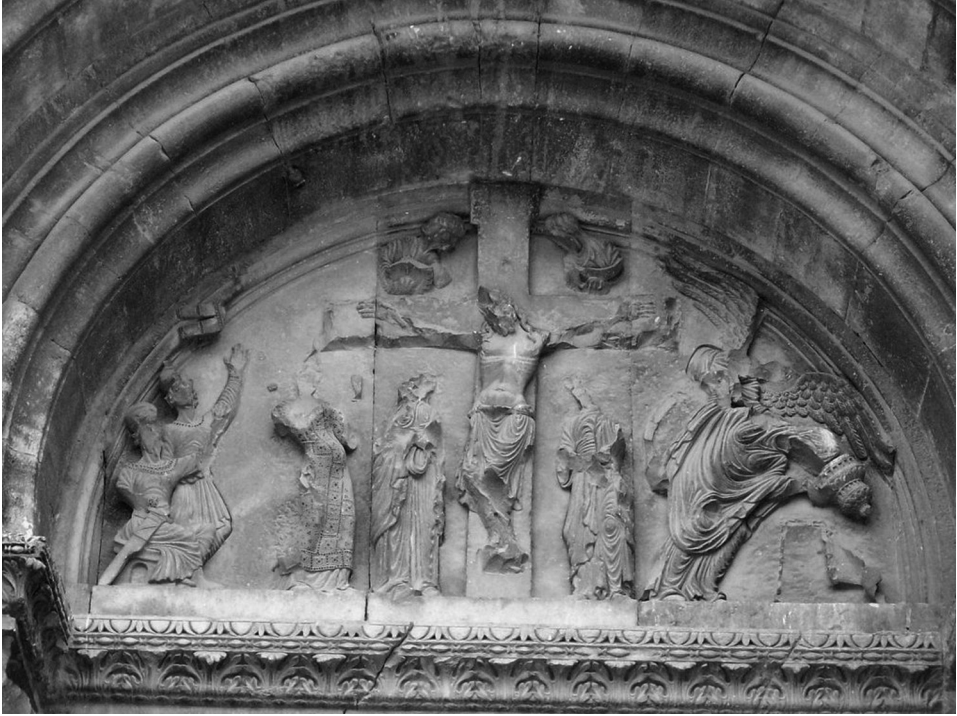


FIGURA 7. Tímpano sur de la portada occidental de la abadía románica de Saint-Gilles du Gard (Francia), segunda mitad del siglo XII. Foto: Wikimedia Commons. Licencia Creative Commons, disponible en línea en <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/2/2e/Saint-Gilles_%28Gard%29_Abbatiale05.JPG/640px-Saint-Gilles_%28Gard%29_Abbatiale05.JPG> [última consulta: 9-12-2021].

un programa más amplio de corte antiherético, ya que este fue un lugar muy activo en la cruzada albigena (Trivellone, 2005: 47, 48, 59).

También constituye un ejemplo clave la catedral de Notre-Dame du Puy-en-Velay, situada en el inicio de la vía Podiensis; se trata de un punto estratégico en la ruta que había sido origen de la primera peregrinación franca a la tumba del apóstol, a mediados del siglo IX.¹⁶ La catedral estuvo, además, muy vinculada a la convocatoria de primera cruzada, pues Urbano II pasó por aquí tres meses antes del Concilio de Clermont, en agosto de 1095, para perfilar la convocatoria y designar a su obispo, Adhémar de Monteuil, como legado pontificio en esa misión santa y guerrera (Lauranson-Rosaz, 1997: 33). La catedral de Le Puy fue levantada probablemente en el primer tercio del siglo XII, como un llamativo edificio decorado en

¹⁶ Fue el obispo Gotescalco, primer peregrino conocido en 950, que mencionaremos más abajo.



FIGURA 8. Fachada de la catedral de Notre-Dame de Le Puy-en-Velay (Francia), primera mitad del siglo XII. Foto: Wikimedia Commons. J. P. Grandmont, licencia de documentación libre GNU, disponible en línea en <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/52/01_Le_Puy-en-Velay_-_Cath%C3%A9drale_-_JPG1.jpg> [última consulta: 9-12-2021].

su fachada, en su interior y en su claustro con arcos de bandas bicromas (figs. 8 y 9). La incorporación de dovelas volcánicas ocreas alternas con otras de arenisca blanca en los arcos de toda la fachada evoca la estética islámica, pues la bicromía es el sello distintivo de las arquerías interiores de la mezquita de Córdoba y de la Cúpula de la Roca en Jerusalén.¹⁷ No son los únicos elementos que parecen tomados del arte islámico en esta catedral, donde encontramos arcos trilobulados, una bóveda de nervios sobre trompas y algunos capiteles vegetales que encuentran paralelos en

¹⁷ Según las interpretaciones de Fikry y Dodds, respectivamente. Mientras en Córdoba se alterna la piedra blanca con el ladrillo, en el templo palestino la alternancia es de piedra volcánica negra y mármol. La alternancia de aparejo tiene una tradición que se remonta a la época romana, como analiza Dodds en detalle, quien sin embargo considera que el aspecto estructural y estético de esta fachada remite al arte islámico, Dodds, 2012, pp. 99-105.

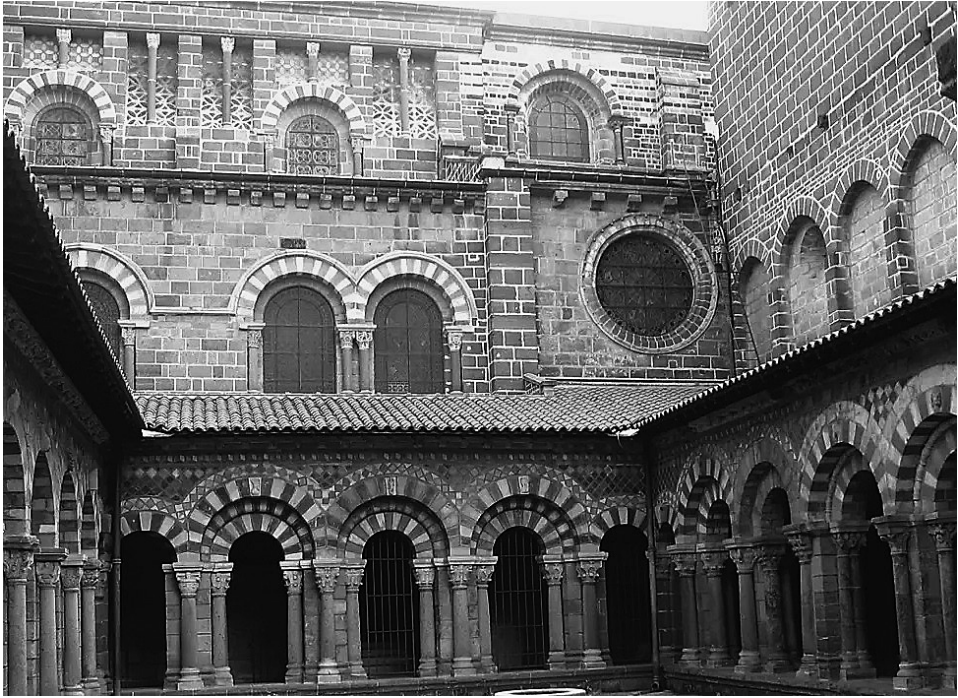


FIGURA 9. Claustro de la catedral de Notre-Dame de Le Puy-en-Velay (Francia), primera mitad del siglo XII. Foto: Wikimedia Commons. J. P. Grandmont, Licencia de documentación libre GNU, disponible en línea en <https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Le_Puy-en-Velay_-_Clo%C3%A9tre_de_Notre-Dame_du_Puy_-_JPG1.jpg> [última consulta: 9-12-2021].

Córdoba y en la Gran Mezquita de Kairuán, como puso de manifiesto M. Fikry en su tesis doctoral (Fikry, 1934/1974).

En el interior de la catedral, varias pinturas murales conmemoran la lucha contra el islam. El transepto sur fue decorado a inicios del siglo XII con unos frescos que se perdieron durante una restauración decimonónica, pero de los que quedan unas copias fieles en acuarela conservadas en el Museo Crozatier de Le Puy. Anne Derbes analizó este ciclo pictórico de temática veterotestamentaria interpretándolo como una referencia simbólica a la primera cruzada, y concretamente a Adhémar de Monteuil, el obispo de Le Puy y jefe espiritual en la misión, que murió antes de la toma de Antioquía en 1098 (Derbes, 1991: 561-76). Existen además otras pinturas parcialmente conservadas en la zona del claustro, realizadas hacia la segunda mitad del siglo XII o inicios del siglo XIII, que incluyen representaciones guerreras. Estas ilustran la toma de una ciudad (identificada como Zaragoza o Jerusalén, según los autores), y una interesante escena en la que dos personajes juegan al ajedrez,

interpretados como Carlomagno y Marsiles, en una composición que recuerda asombrosamente a las ilustraciones de *El Libro de los juegos* de Alfonso X, de c. 1285 (Deschamps, 1947: 454-474; Marc, 1969: 250-252).¹⁸

El hecho de que la catedral de Le Puy estuviera tan ligada a la convocatoria de la primera cruzada no solo afectó a sus frescos medievales, pues la memoria de un pasado mítico de guerra religiosa se mantuvo viva en el edificio. De acuerdo con un testimonio de finales del siglo XVIII, el pórtico de la catedral tenía dos grandes vigas de las que colgaban fragmentos de carros, cadenas, escudos, corazas y lanzas procedentes de dos victorias guerreras obtenidas sobre los *sarracenos*, supuestamente libradas en los muros de la villa de Le Puy-en-Velay.¹⁹

Las relaciones de esta catedral con la ideología cruzada hacen particularmente interesante el hecho de que existan alusiones a la estética islámica en el edificio. Además de los recursos arquitectónicos y decorativos citados, destacan especialmente las puertas de madera del siglo XII que incluyen inscripciones árabes en cúfico florido en torno a las escenas de la infancia de Cristo, donde se repite una alabanza a Alá (Cahn, 1974, 16-17).²⁰ Estos elementos han suscitado distintas interpretaciones desde el siglo pasado. Inicialmente E. Mâle y A. Fikry, con una perspectiva un tanto orientalista, consideraron que solo unos artistas musulmanes, venidos por medio de las rutas de peregrinación, podrían haber construido esta iglesia. Esta deducción ha perdido peso entre los estudiosos, ya que el edificio es de completa factura románica a pesar de los elementos decorativos citados, y la ocasional llegada de artistas andalusíes no basta para explicar que los promotores cristianos eligieran incorporar referencias visuales al arte islámico en una sede religiosa tan importante.²¹ J. Dodds ha profundizado en la bicromía de estos arcos, comparándola con los del exterior de la propia catedral de Clermont-Ferrand (localidad donde tuvo lugar el concilio que convocó la primera cruzada), y con la nave central de la iglesia abacial de Vézelay. La autora considera que, en el caso de Le Puy, la bicromía de los arcos de la fachada y del claustro perseguía evocar la mezquita de Córdoba,

¹⁸ Este fresco está situado sobre la escalera de la sacristía. Puede verse en línea en <<https://www.pop.culture.gouv.fr/notice/palissy/PM43000943>> [última consulta: 19-11-2021].

¹⁹ Citado por Cahn, 1974: 1, a partir de A. Jacotin (1902-1903): *Mémoire de Duranson, sur le département de la Haute Loire, Mémoires et procès verbaux*, XII, 95.

²⁰ Deseo agradecer la ayuda prestada por José Manuel Parreño y María Dolores Requena en la documentación de estas inscripciones, cuyo estudio en profundidad he dejado para un trabajo futuro.

²¹ La tesis de Fikry seguía lo apuntado por un artículo de Émile Mâle de 1911 (titulado «La Mosquée de Cordoue et les églises de l'Auvergne et du Velay», *La Revue de l'Art ancien et moderne*) y ha despertado también posturas historiográficas contrarias a la existencia de elementos que remitan al arte islámico en esta catedral (como las de M. Durliat y X. Barral i Altet). Estas influencias se aceptan, no obstante, de manera mayoritaria a partir de elementos tan objetivos como las inscripciones árabes y la existencia de recursos propios del arte islámico también en las otras dos capillas románicas conservadas en Le Puy-en-Velay, la de Saint Michel d'Aguilhe y la de Saint-Clair.



FIGURA 10. Arco polilobulado en el transepto de la basílica de San Isidoro de León, último tercio del siglo XI. Foto: Inés Monteira.

mientras en Vézelay se estaría aludiendo a la Cúpula de la Roca de Jerusalén, lo que para ella convierte estas iglesias en auténticos monumentos a la ideología cruzada (Dodds, 2012: 115-118).²²

El de Le Puy no es un caso aislado. A lo largo de la ruta numerosas iglesias poseen soluciones decorativas y estructurales tomadas de la arquitectura islámica. Es el caso de los arcos trilobulados y polilobulados que aparecen en innumerables ejemplos del románico francés (Fikry, 1934/1074: 180-204) y en sitios principales del Camino hispánico, como en San Pedro de la Rúa en Estella, en San Isidoro de León (fig. 10) y en la propia catedral compostelana, lugares donde también hemos descrito la presencia de mensajes relacionados con la ideología de la guerra sacralizada. De igual modo, se considera que los modillones de rollo, los arcos de herradura y las bóvedas de cruce de nervios empleadas en diversas iglesias románicas del Camino proceden del arte andalusí.²³ Aunque estos rasgos de influencia artística pueden

²² La autora nos recuerda que en el arte hispánico las dovelas alternas son un símbolo de la mezquita y del poder omeya de Córdoba, en ilustraciones como la del Morgan Beatus, donde aparece el banquete de Baltasar, o en iglesia como la de Santiago de Peñalba (Dodds, 2012: 110).

²³ Véase el muy completo trabajo de A. Momplet sobre la influencia islámica en el arte del Camino de Santiago, donde menciona todos estos elementos constructivos, encontrando ya arcos trilobulados en la primitiva basílica de Santiago (que se incorporan luego al ábside y la parte alta del crucero sur de la basílica románica), arcos

interpretarse como un indicio de admiración estética, es indudable que se producen en el marco de unas relaciones conflictivas y complejas. Por ello, la existencia de estos préstamos artísticos no implica una cercanía social y una convivencia pacífica, como en ocasiones se ha considerado. En palabras de F. García-Fitz:

[...] resulta un error identificar los procesos de intercambio cultural con los de convivencia o tolerancia. Los intercambios y préstamos culturales, las influencias mutuas, incluso los más complejos fenómenos de simbiosis cultural o de aculturación, no requieren casi nunca de la existencia previa de aceptación social en plano de igualdad o de respeto entre las partes (García Fitz, 2003: 46).

L. Seidel encontró detalles decorativos procedentes de las artes suntuarias islámicas mezclados con relieves de temática triunfal en el románico de Auvernia, que la autora relaciona directamente con el clima ideológico de las cruzadas. Esto le llevó a deducir que la adopción de esos motivos habría servido para tejer un discurso de legitimación de la guerra, adoptando la estética del enemigo (Seidel, 1981: 70-80). K. Mathews, por su parte, ha ahondado en el uso de recursos artísticos y de *expolia* islámicos en el románico italiano como parte de un mecanismo de apropiación cultural de connotaciones triunfalistas, en un momento de confrontación bélica y de competencia comercial en el Mediterráneo (Mathews, 2018). Pero el uso de motivos propios del arte andalusí en el románico y su significación en un contexto de enfrentamiento territorial y religioso no ha recibido una atención historiográfica correlativa a la cantidad de indicios y ejemplos conservados,²⁴ y la propia catedral de Le Puy está necesitada de un estudio que integre en su análisis formal los planteamientos ideológicos que rodearon a su construcción. Constatamos, así, que además de transmitirse los valores de la guerra sacralizada en algunas iglesias del Camino, también se evocaba ocasionalmente la estética islámica en sus edificios. Los viajeros procedentes de tierras remotas podrán admirar estos elementos decorativos, así como las lujosas sedas y piezas suntuarias andalusíes que contenían, con frecuencia, las reliquias de sus más venerados santos (véase el capítulo 9). Este fue otro medio por el que el islam se hizo presente en la cultura peregrina.

polilobulados, arcos de herradura en diversos edificios de la ruta, bóvedas de cruces de nervios y numerosos edificios de estilo mudéjar (Momplet, 2008: 125-143). El autor menciona igualmente gran cantidad de piezas suntuarias que se conservan aún hoy procedentes del Camino, destacando la Colegiata de San Isidoro de León y el monasterio de las Huelgas en Burgos, donde se instalan sendos panteones reales que reciben arquetas y telas con las que cubrir los cuerpos.

²⁴ El estudio de esta cuestión forma parte de los objetivos del proyecto de investigación I+D PID2020-118603RA-I00, del Ministerio de Ciencia e Innovación, *Transferencias artísticas en la península ibérica (siglos IX a XII): recepción de la cultura visual islámica en los reinos cristianos*, 2021-2024. IP: Inés Monteiro.

Además de las imágenes de las iglesias, otros restos materiales permitieron difundir la ideología cruzada en el Camino y dar a conocer las leyendas de sus héroes. En algunos lugares emblemáticos de la ruta se erigieron cruces conmemorativas, como la llamada Cruz de Roldán, que señalaba el lugar donde había sido enterrado el héroe después de su derrota, entre Roncesvalles y Burguete. Muchos otros lugares visitados por los peregrinos permitían revivir las hazañas ficticias del rey franco y su sobrino frente a los ejércitos musulmanes. En la cima del Puerto de Cize se encontraba la Cruz de Carlomagno (también desaparecida), a la que alude el *Códice Calixtino*:

Hay un lugar llamado la Cruz de Carlomagno, porque en él con hachas, con piquetas, con azadas y demás herramientas abrió una senda Carlomagno al dirigirse a España con sus ejércitos en otro tiempo y, por último, arrodillado cara a Galicia elevó sus preces a Dios y a Santiago. Por lo cual, doblando allí sus rodillas los peregrinos suelen rezar mirando hacia Santiago y todos clavan sendas cruces, que allí pueden encontrarse millares. Por eso se considera aquel lugar el primero de la oración a Santiago (*Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. 2004, Libro V, capítulo VII: 547-558).

Otros restos materiales jugaron un papel clave en la conmemoración de la guerra religiosa a lo largo de la ruta: las reliquias. Estas fueron el verdadero motor de la peregrinación y la principal fuente de salvación para los fieles. Entre los restos venerados en los santuarios del Camino de Santiago encontramos reliquias pertenecientes a los protagonistas de los cantares de gesta, que fueron transformados en santos mártires por la propia ideología cruzada. La espada o el cuerno de Roldán, los huesos del Cid, el arca del engaño a los judíos por el Cid y el supuesto diente de un gigante *sarraceno* se cuentan entre estas interesantes piezas.²⁵ Se han registrado más de cien objetos atribuidos a Carlomagno en distintas iglesias europeas, de los cuales se conservan unos treinta en la actualidad, la mayoría en el Camino de Santiago.²⁶ La localidad de Roncesvalles, por ejemplo, se convirtió en una especie de museo de reliquias que permitían revivir la historia de la *Chanson de Roland*, por ser el escenario legendario de la muerte de su protagonista (Lambert, 1957- 1968: 23-33; 80-81). En las iglesias del Camino francés se veneraron con frecuencia los cuerpos de guerreros cruzados como reliquias de mártires en virtud de su legendaria participación en las conquistas de Carlomagno frente a los andalusíes.²⁷

²⁵ El diente parece haber sido, en realidad, de dinosaurio (*Cantar de Mío Cid*, 1997), «Introducción», F. Marcos Marín: 17). En el monasterio de San Andrés de Sureda se conservaban enterrados a caballeros carolingios y en el monasterio de San Pedro de Rodas estuvieron los supuestos olifantes de Roldán y Carlomagno, según documentaba en 1609 Gerónimo Pujades, autor de la *Crónica Universal del Principado de Cataluña* (Pujades, 1832).

²⁶ Destacan entre los más antiguos cuatro piezas conservadas en la abadía de Conques de los siglos XI y XII atribuidas a Carlomagno (Cordez y Besseyre, 2008: 135-167).

²⁷ En la ruta tolosana los peregrinos hallaban el cuerpo de Guillermo, conde de Tolosa, monje en Gellone y héroe

También encontramos un culto hacia reliquias de significado político en el norte ibérico. Fernando I envió representantes a la taifa de Sevilla en busca de restos de santos con los que renovar su basílica en León, y el rey Al-Mutamid les facilitó los de san Isidoro en 1063 (Momplet, 2008: 131-136). Aunque el obispo hispalense vivió antes del año 711, sus reliquias adquirieron un sentido político muy notable en aquel momento, al establecer un lazo ideológico con el pasado visigodo, evocando la idea de unidad del territorio peninsular bajo un único mando cristiano (Laliena Corbera (2006), p. 298). De hecho, san Isidoro se transforma, en la *Primera Crónica General* del siglo XIII, en un santo caballero que ayuda con su espada a la toma de Baeza de 1147,²⁸ y adopta con el tiempo la iconografía de Matamoros. Así lo encontramos representado en la estatua barroca que corona la propia puerta del Cordero de la basílica de San Isidoro de León. En cuanto a las otras reliquias albergadas en esta colegiata, las del niño Pelayo de Córdoba rememoraban de modo más directo el conflicto religioso con el islam, ya que se trataba de un joven gallego ejecutado bajo el gobierno de Abd-al-Rahman III.²⁹ San Pelayo aparece representado con san Isidoro en los relieves románicos que flanquean la puerta del Cordero, y recibe un culto considerable a lo largo de la ruta jacobea, donde se le dedican varias iglesias.³⁰ Otras reliquias del Camino se relacionan con la ideología de sacralización de la guerra, pertenecientes muchas de ellas a mozárabes ajusticiados por las autoridades cordobesas y trasladadas desde al-Andalus.³¹

de las gestas carolingias en las que figura como abanderado del emperador y protagonista del ciclo épico de *Guillaume de Orange*. Se veneraron igualmente los restos de santos liberadores de cristianos cautivos de los musulmanes, como san Leonardo en el Limousin, en cuya iglesia se veían colgados los centenares de grilletes y cadenas de aquellos a los que había liberado. En Blaye se hallaba el cuerpo del propio Roldán en calidad de mártir, que había sido enterrado en la basílica de San Román, tras morir en Roncesvalles (Lacarra, Uria y Vázquez 1948/1992, vol. I: 208). En Belin, un pequeño pueblo de las Landas, se albergaban los cuerpos de muchos de los compañeros de Carlomagno: los «santos mártires» Oliveros, Gundebardo, Ogier, Arastagno, rey de Bretaña, Garín, duque de Lorena y muchos otros que «habían muerto en España por la fe de Cristo» (ibídem, vol. I, pp. 207-209). También Santa Fe, cuyas reliquias se veneraron en Conques, se convertía en una abanderada de la lucha contra el islam; los canónigos de Saint Sernin de Toulouse pretendieron tener seis cuerpos de apóstoles llevados allí por Carlomagno desde la península (ibídem, vol. I: p. 552).

²⁸ La *Primera Crónica General* indica que acompañó al rey en la toma de Baeza en 1147, dirigiendo a las tropas castellanas junto a Santiago, lo que justifica su representación en el llamado Pendón de Baeza en la colegiata de San Isidoro de León (*Primera Crónica General de España*, 1977, cap. 981: 660-661).

²⁹ Fue degollado en Córdoba en 925 tras haber sido hecho prisionero con catorce años por Abderramán III y torturado, según la tradición cristiana, mediante desmembramiento por tenazas de hierro. Estas fuentes apuntan al despecho como móvil del martirio, por la negativa de Pelayo a satisfacer los requerimientos sexuales del califa (*Pasionario Hispánico*, 1995: 309-321).

³⁰ Una inscripción en la iglesia románica de San Pelayo en Perezancas (Palencia) parece evidenciar la advocación a este santo llevado a Córdoba, lo mismo que en San Pelayo de Vallejo de Mena (Burgos).

³¹ Es el caso de las reliquias de Nunilo y Alodia conservadas en el monasterio de San Salvador de Leire (y dentro de la famosa arqueta de marfil de Leire, de factura andalusí) y las de Leocricia y Eulogio de Córdoba, mandadas traer de al-Andalus por Alfonso III en 884 para exponerlas en la iglesia palatina de Oviedo (Williams, 2004: 298). Sabemos que Eulogio de Córdoba recorrió iglesias y monasterios pirenaicos en busca de reliquias que emplear en las iglesias andalusíes (Eulogio de Córdoba, 1998, Epístola III 1-2). También llegarían a Córdoba monjes cristianos en busca de reliquias de mártires para usar en las iglesias del norte con una clara connotación

Observamos así que algunas de las reliquias veneradas en el Camino de Santiago tuvieron un fuerte componente ideológico. La transformación en mártires de quienes habían muerto combatiendo el islam y la consideración de sus cuerpos como sagrados restos, capaces de hacer milagros, constituyeron mecanismos de sacralización de la guerra. Tanto las representaciones figurativas que hemos comentado como las reliquias de estos venerados defensores del cristianismo tuvieron un efecto de ambientación de la peregrinación en una narrativa de guerra religiosa y territorial.

De este modo, los caminos a Santiago fueron canales por los que circulaba la ideología de la guerra sacralizada, pues estas vías de comunicación permitieron la existencia de una cultura compartida en el mundo cristiano occidental de los siglos XI y XII. A pesar de las importantes diferencias según las regiones, observamos que muchas leyendas, creencias y la propia manera de construir iglesias se hicieron unitarias por primera vez en la Europa cristiana. Las rutas devocionales que llevaban hasta Compostela desde Le Puy, desde Tours, desde Vézelay y desde Saint-Gilles se consolidaron en el siglo XI y requirieron de la construcción de una red de calzadas, caminos, puentes y albergues con los que garantizar el tránsito y la asistencia a los peregrinos. Estas rutas conectaban a su vez con una elaborada red de comunicación viaria que fue creada entre los siglos X y XII entre las sedes religiosas federadas por Cluny, tal y como ha puesto de manifiesto C. Lauranson-Rosaz. Entre estos caminos estaban los que llevaban a la propia casa madre benedictina en Borgoña o a La Chaise-Dieu en Auvernia (a 40 km de Le Puy), de las que dependieron numerosos prioratos y miles de monjes, y que estaban más destinados a las relaciones institucionales que a un intenso flujo de viajeros.³² El autor señala, por ello, que por estas rutas no solo pasaron los caminos de peregrinación, también confluyeron en ellas los caminos de la reforma gregoriana y los caminos de la cruzada, sirviendo alguno de estos lugares de punto de salida hacia Tierra Santa, como la catedral de Le Puy.³³

Los tentáculos de Cluny llegaron a las cortes ibéricas por estas mismas redes de comunicación, pues sabemos que la penetración de la orden benedictina en el reino de León vino precedida por los contactos del abad Hugo de Semur con Alfonso VI,

política; relatado por Aimoino en su *De translatione sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae* (Flórez, 1753: 513-543).

³² Estas vías comunicaban Cluny con varias sedes importantes como Clermont, Conques y Moissac, existiendo otras, además, entre Clermont-Ferrand y Saint-Gilles-du-Gard, por ejemplo (Lauranson-Rosaz, 1997: 33-35).

³³ La catedral de Le Puy mantuvo estrechas relaciones con Cluny ya desde el siglo X y adquirió el privilegio de depender directamente de Roma, como la propia casa madre benedictina, lo cual tuvo que apoyarse en una sólida red de comunicaciones (Lauranson-Rosaz, 1997: 33, 45-49). De esta sede salió la armada de los provenzales el 15 de agosto de 1096 tras la celebración de una ceremonia religiosa en la que sonó el himno *Salve Regina* compuesto por su obispo, ante la estatua relicario de la Virgen negra del siglo XI, que era foco principal de devoción. Esta armada estaba liderada por el conde de Toulouse Raymond de Saint Gilles (Lauranson-Rosaz, 1997: 56).

lo que dio como fruto una aproximación política e ideológica, la protección hacia Cluny en el reino y hasta el matrimonio del monarca con la nieta del abad.³⁴ De este modo, la intensificación de las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede, el sur de Francia y el norte peninsular, y la implantación de la reforma gregoriana se apoyaron en las comunicaciones entre las distintas cortes y sedes religiosas. Los mismos agentes involucrados en estas relaciones diplomáticas, Cluny y Alfonso VI, organizaron y reforzaron la red viaria para acoger a los peregrinos francos que acudían a Compostela.³⁵

El peregrino francés a Compostela más antiguo del que tenemos constancia fue el obispo de Le Puy Gotescalco en 950. Sabemos que antes de llegar a Galicia pasó por el monasterio navarro de Albelda para obtener una copia del tratado de san Ildefonso de Toledo sobre la virginidad de María (Lauranson-Rosaz, 1997: 35). Por esta época solo algunos clérigos privilegiados podían viajar, ya fuera para copiar u obtener algún manuscrito o como legados de abades, obispos, nobles, reyes o papas. La novedad del fenómeno peregrino que empieza a hacerse masivo en el siglo XI consiste en que ya no solo viajaban unos pocos clérigos con habilidades diplomáticas o distinguida formación. El movimiento jacobeo, lo mismo que las cruzadas, lanza a los caminos a todos los cristianos, ricos y pobres, en busca de penitencia y salvación, pues estas eran las más elevadas metas vitales de la época.³⁶ El desplazamiento de personas hacia Compostela propició un gran desarrollo económico, un refuerzo institucional que acercaba la Iglesia hispana a Roma y unas relaciones sociales entre cristianos de distinta procedencia.

En un tiempo en el que el medio de transporte más rápido era el caballo, el camino transitado adquirió un enorme protagonismo, pues todos los viajeros se veían obligados a pasar por las etapas y estaciones marcadas. Las propias estructuras creadas para el viaje se convirtieron entonces en medios de difusión de ideas, y especialmente las iglesias. Los peregrinos que hacían el Camino visitaban los mismos santuarios, veneraban sus reliquias y contemplaban su arquitectura y sus imágenes. Esto venía acompañado del contacto con las historias que hacían importantes estos lugares, con las leyendas de santos y mártires evocadas por las imágenes y las reliquias, con los relatos caballerescos declamados por los juglares y con las homilías,

³⁴ Constanza de Borgoña. La visita se produjo justo después de la convocatoria de la «cruzada» de Barbastro por Alejandro II (Lauranson-Rosaz, 1997: 36-37).

³⁵ Sobre la política de fomento de la peregrinación a Santiago y la exención de tributos a los peregrinos europeos por Alfonso VI, véase Gallegos, 2010: 333-353. Sobre el papel de Cluny en el Camino y en el reino de León, Bishko, 1968 y 1969.

³⁶ Urbano II en su discurso de Clermont pidió a los cristianos occidentales, ricos y pobres, que acudiesen en auxilio de los griegos en el este, pues *Deus vult* («Dios lo quiere»), exclamación con la que el papa terminó su discurso (Sefami, 2018: 20, 39).

conformando todo ello una experiencia audiovisual.³⁷ Cuando llegaban a la tumba del apóstol, los fieles habían oído, visto y aprendido innumerables historias que llevarían consigo de vuelta a su tierra de origen. Hemos comprobado cómo algunos santuarios principales de la ruta jacobea conservaron el recuerdo de la lucha contra el islam en varias partes de su edificio. Los mensajes de la guerra sacralizada, como parte esencial del discurso oficial de la Iglesia, se manifestaron, así, materialmente en las iglesias del Camino, ofreciendo un ideario capaz de cohesionar a un público cristiano muy heterogéneo.

Fuentes

- Cantar de Mío Cid* (1997), F. A. Marcos Marín (ed.), Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cantar de Roncesvalles. Cantares de gesta medievales* (1986), M. Alvar (ed.), México: Porrúa, pp. 1-16.
- EULOGIO DE CÓRDOBA (1998): *Obras completas de San Eulogio*, M.^a J. Aldana García (trad. y ed.), Córdoba: Universidad de Córdoba.
- FLÓREZ, Enrique (1753): *España Sagrada, Theatro geográfico-histórico de la Iglesia de Hispania*, X, Madrid, 513-543.
- FLÓREZ, Henrique R. P. M. (1753): *España sagrada: theatro geographico-historico de la iglesia de España. Tomo X, De las iglesias sufraganeas antiguas de Sevilla...*, Madrid: Oficina de Antonio Marín.
- Historia Silense* (1959), J. Pérez de Urbel y A. González Ruiz-Zorrilla (ed.), Madrid: CSIC, disponible en línea en <http://www.archive.org/stream/cronicauniversaooopujagoog/cronicauniversaooopujagoog_djvu.txt> [última consulta: 9-11-2021].
- HUICI, Ambrosio (ed., 1913): *Las crónicas latinas de la Reconquista*, tomo I, Valencia: Vives Mora.
- La Chanson de Roland* (2003), C. Segre (ed.), París: Droz.
- Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus* (2004): A. Moralejo, C. Torres y J. Feo (trad.), Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- LUCAS DE TUY (1926): *Crónica de España*, J. Puyol (ed.), Madrid: Real Academia de la Historia.
- Pasionario Hispánico* (1995), P. Riesco Chueca (estudio y ed.), Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Poema de Fernán González* (1973), Madrid: Espasa-Calpe.
- Primera crónica general de España* (1977), R. Menéndez Pidal, D. Catalán (eds.), II vol, Madrid: Gredos.
- PUJADES, Gerónimo (1832): *Crónica Universal del Principado de Cataluña*, Barcelona: Imprenta José Torner.

³⁷ Para una interpretación de la imagen medieval en consonancia con el sermón, como parte de un fenómeno audiovisual, véase Larrañaga, 2015.

Bibliografía

- APRAIZ, Ángel (1941): «La representación del caballero en las iglesias de los Caminos de Santiago», *Archivo Español de Arte*, 46, pp. 384-396.
- BARKAI, Ron (1984): *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid: Rialp.
- BARTAL, Ruth (1987): «Le programme iconographique du portail occidental de Sainte-Marie d'Oloron et son contexte historique», *Les Cahiers de Saint Michel de Cuxa*, 18, pp. 95-113.
- BISHKO, Charles Julian (1968): «Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny», *Cuadernos de Historia de España*, 47-48, pp. 31-135.
- (1969): «Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny (continuación)», *Cuadernos de Historia de España*, 49-50, pp. 50-116.
- CABRILLANA CIÉZAR, Nicolás (1999): *Santiago Matamoros, historia e imagen*, Málaga: Diputación de Málaga.
- CAHN, Walter (1974): *The Romanesque wooden doors of Auvergne*, Nueva York: New York University press.
- CONRAD, Rudolph (2021): «Macro/Microcosm at Vézelay: The Narthex Portal and Non-elite Participation in Elite Spirituality», *Speculum*, 96, pp. 601-661.
- CORDEZ, Philippe y Marianne BESSEYRE (2008): «Vers un catalogue raisonné des “objets légendaires” de Charlemagne. Le cas de Conques (XIe-XIIe siècles)», en *Originalveröffentlichung in: Cordez, Philippe (Hrsg.): Charlemagne et les objets: des thésaurisations carolingiennes aux constructions mémorielles*, BUCEMA, 12, pp. 135-167.
- COWDREY, H. E. John (1970): «Pope Urban II's Preaching of the First Crusade», *History* 55, n.º 184, pp. 177-188.
- CROZET, René (1971): «Le thème du cavalier victorieux dans l'art roman de France et d'Espagne», *Príncipe de Viana*, 124, pp. 125-144.
- (1958): «Nouvelles remarques sur les cavaliers sculptés ou peints dans les églises romanes», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, xe-xiiie siècles, I, año 1, pp. 27-36.
- CURZI, Gaetano (2007): «Stereotipi, metafore e pregiudizi nella rappresentazione di cristiani e musulmani in epoca crociata», en *Medioevo mediterraneo: l'Occidente, Bisanzio e l'Islam*, A. C. Quintavalle (ed.), Milán: Centro di Studi Medievali, Università degli Studi di Parma, Fondazione Monte di Parma, Electa, pp. 534-545.
- DÉFOURNEAUX, Marcelin (1945): *Les Fraçais en Espagne au XIe et XIIe siècles*, París: PUF.
- DERBES, Anne (1991): «The Crusading Fresco Cycle at the Cathedral of Le Puy», *Art Bulletin*, 73, n.º 4, pp. 561-76.
- DESCHAMPS, Paul (1947): «Combats de cavalerie et épisodes des Croisades dans les peintures murales du XIIe et du XIIIe siècle», *Orientalia Christiana Periodica*, vol. XIII, pp. 454-474.
- DODDS, Jerrilynn (2012): «Remembering the Crusades in the Fabric of Buildings. Preliminary Thoughts about Alternating Voussoirs», en *Remembering the Crusades: Myth, Im-*

- age, and Identity, N. Paul y S. Yeager (eds.), Baltimore: The Johns Hopkins University Press, pp. 99-118.
- FIKRY, Ahmad (1934/1974): *L'Art roman du Puy et les influences islamiques*, tesis de doctorado presentada en París, 1934, E. Leroux.
- FLORI, Jean (2003): *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid: Trotta y Universidad de Granada.
- GALLEGOS, Federico (2010): «Alfonso VI y los peregrinos», en *Alfonso VI: imperator totius orbis Hispanie*, F. Suárez Bilbao y A. Gamba Gutiérrez (eds.), Madrid: Sanz y Torres, 333-353.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, Raimundo, Borobó (2003): «El sueño de Carlomagno y los destinatarios de la Epístola Leonis», *Cuadernos De Estudios Gallegos*, L, n.º 116, pp. 351-366.
- GARCÍA FITZ, Francisco (2003): «Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad?», en *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de Cultura Islámica*, A. García Sanjuán (ed.), Huelva: Universidad de Huelva, pp. 13-56.
- GUICHARD, Pierre (2001): «Combattants de l'Occident chrétien et de l'Islam. Quelques remarques sur leurs images réciproques (fin xe s.-xiii s.)», en *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Casa de Velázquez-UAM, Madrid, pp. 223-251.
- IOGNA PRAT, Dominique (1998): *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1150*, París: Aubier.
- KAHN, Deborah (1997): «La Chanson de Roland dans le décor des églises du XIII^e siècle», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 40, pp. 337-372.
- KATZENELLENBOGEN, Adolf (1944): «The central Tympanum at Vézelay: Its Encyclopedic Meaning and Its Relation to the First Crusade», *The Art Bulletin*, vol. 26, 3, pp. 141-151.
- LACARRA DE MIGUEL, Jose M.^a (1934): «El combate de Roldán y Ferragut y su representación gráfica en el siglo XII», *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, 2, pp. 321-338.
- LACARRA, José María, Juan URÍA RIU, Luís VÁZQUEZ DE PARGA (1948/1992): *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, III vols., Pamplona: Gobierno de Navarra, Iberdrola (ed. facsímil de la realizada en 1948 por el CSIC).
- LALIENA CORBERA, Carlos (2006): «Encrucijadas ideológicas: conquista feudal, cruzada y reforma de la iglesia en el siglo XI hispánico», en *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad Occidental. Siglos XI-XII. XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella, 18-22 de julio 2005*, Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 289-333.
- LALIENA CORBERA, Carlos y Philippe SÉNAC (2020): *1064, Barbastro, Guerra Santa y Yihad en la España medieval*, Madrid: Alianza.
- LARRAÑAGA ZULUETA, Miguel (2015). *Palabra, Imagen, Poder. enseñar el Orden en la Edad Media*. Segovia: Fundación Instituto de Empresa.
- LAURANSON-ROSAZ, Christian (1997): «Le Velay et la Croisade», en *Le Concile de Clairomont de 1095 et l'appel à la croisade. Actes du colloque universitaire international de Clermont-Ferrand 23 25 juin 1995*, Roma: École Française de Rome, pp. 33-64.

- LEJEUNE, Rita, Jacques STIENNON (1971): *The Legend of Roland in the Middle Age*, II vol., Londres: Phaidon.
- MAINES, Clark (1977): «The Charlemagne Window at Chartres Cathedral: New Considerations on Text and Image», *Speculum*, vol. 52, 4, pp. 801-823.
- MARC, Thibout (1969): «Nouvelle mise au jour de peintures murales dans le “bâtiment des clergeons” donnant sur le cloître de la cathédrale du Puy», *Bulletin Monumental*, vol. 127, n.º 3, pp. 25-252.
- MATHEWS, Karen Rose (2018): *Conflict, Commerce, and Aesthetic of Appropriation in the Italian Maritime Cities, 1000-1150*, Leiden: Brill.
- MOMPLET MÍGUEZ, Antonio E. (2008): «El Islam en el arte del Camino de Santiago», *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures (Project Muse)*, 36, n.º 2, pp. 125-143
- MONTEIRA ARIAS, Inés (2012a): *El enemigo imaginado. La escultura románica hispánica y la lucha contra el islam (mediados del siglo XI a mediados del XIII)*, Toulouse: Méridiennes-CNRS.
- (2012b): «El triunfo sobre la idolatría como victoria sobre el islam: Nuevas consideraciones sobre el caballero victorioso en el románico hispano», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, Historia del Arte*, 25, pp. 39-66.
- (2021): «La sordera doctrinal de judíos y musulmanes en el arte medieval», *Boletín de Arte*, 42, pp. 61-70.
- O'MEARA, Carra Ferguson (1977): *The Iconography of the façade of Saint-Gilles-du-Gard*, Nueva York: Garland Pub.
- ORLANDIS, José (1976): *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona: Universidad de Navarra.
- PELLAT, Yves y Charles PELLAT (1965): «L' Idée de Dieu chez les “Sarrasins” des Chansons de Geste», *Studia Islamica*, 22, pp. 5-42.
- REGALADO, Antonio (2009): «Carlomagno en el Camino de Santiago», *Carreteras: Revista técnica de la Asociación Española de la Carretera*, 168, pp. 98-111.
- RUCQUOI, Adeline (2017): «Adversus Elipandum. El reino de Oviedo y el culto a Santiago», *Ad Limina*, vol. 8, 8, pp. 19-37.
- RUDOLPH, Conrad (2021): «Macro/Microcosm at Vézelay: The Narthex Portal and Non-elite Participation in Elite Spirituality», *Speculum*, 96, pp. 601-661.
- RUIZ MALDONADO, Margarita (1979): «El caballero victorioso en la escultura románica española. Algunas consideraciones y nuevos ejemplos», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 45, pp. 271-283.
- SEFAMI PAZ, Daniel (2018): *Fulquero de Chartres y Roberto el monje. Dos versiones del sermón de Urbano II en Clermont: un comentario de texto*, Coordinación de Estudios de Posgrado: Programa de Maestría y Doctorado en Letras, México: Universidad Nacional Autónoma de México, disponible en línea en <http://www.posgrado.unam.mx/letras/wp-content/uploads/2018/10/Fulquero_de_Chartres_y_Roberto_Color.pdf> [última consulta: 8-11-2021].
- SEIDEL, Linda (1976b): «Holy Warriors. The Romanesque Rider and the Fight Against

- Islam», en *The Holy War*, T. P. Murphy (ed.), Columbus: Ohio State University Press, pp. 33-54.
- (1976a): «Constantine “and” Charlemagne», *Gesta*, vol. XV, 1-2, pp. 237-239.
- (1981): *Songs of Glory. The Romanesque Façades of Aquitaine*, Chicago y Londres: Universidad de Chicago.
- STONES, Alison (2010): «Ilustración en el Códice Calixtino», *En Compostela y Europa: la historia de Diego Gelmírez* [exposición], Manuel Antonio Castiñeiras (coord.), pp. 142-157.
- STRICKLAND, Debra Higgs (2003): *Saracens, Demons & Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- THIBOUT, Marc (1969): «Nouvelle mise au jour de peintures murales dans le “bâtiment des clergeons” donnant sur le cloître de la cathédrale du Puy», *Bulletin Monumental*, vol. 127, 3, pp. 250-252.
- TRIVELLONE, Alessia (2005): *L’hérésie médiévale et les images: L’iconographie de l’hérétique en Occident (fin xe siècle-1230)*, II vols., tesis doctoral, Centre d’Études Supérieures de Civilisation Médiévale, Université de Poitiers, publicado en 2009 como *L’hérétique imaginé. Hétérodoxie et iconographie dans l’Occident médiéval, de l’époque carolingienne à l’Inquisition*, Turnhout: Brepols.
- VILLASEÑOR SEBASTIÁN, Fernando (2012): «Iconografía del *Liber Sancti Jacobi* de la biblioteca histórica de la Universidad de Salamanca (MS. 2631): entre la tradición del Jacobus y la proyección posterior», *Ad Limina*, vol. 3, 3, pp. 181-210.
- WILLIAMS, John (1977): «Generaciones Abrahæ: Reconquest Iconography in Leon», *Gesta*, vol. XVI, 2, pp. 3-14.
- (2004): «Los Beatos and the Reconquista», en *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, A. Franco Mata (coord.), vol. III, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 297-302.