

Mantel, María Marcela

*El Liber Sancti Jacobi y la sacralización
universal de las reliquias compostelanas*

Estudios de Historia de España Vol. XII, Tomo 2, 2010

ISSN impreso: 0328-0284

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Mantel, M. M. (2010). El Liber Sancti Jacobi y la sacralización universal de las reliquias compostelanas [en línea], *Estudios de Historia de España*, 12(2). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/liber-sancti-jacobi-sacralizacion.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

EL LIBER SANCTI JACOBI Y LA SACRALIZACIÓN UNIVERSAL DE LAS RELIQUIAS COMPOSTELANAS

MARÍA MARCELA MANTEL

Fundación para la Historia de España

Resumen

La leyenda franca del descubrimiento de los restos de Santiago plantea una serie de problemas que trascienden la historia del Camino en sí mismo. Desde hace más de quince años he trabajado sobre los vínculos culturales entre Hispania y Galia. Coincidió con la tesis de Rucquoi, sobre las rutas del saber y retrotraje su hipótesis de trabajo hasta el siglo VIII. En este artículo intento exponer mi hipótesis sobre la posible relación entre las reliquias compostelanas y la Sacralización del Imperio Alemán durante el reinado de Federico I Barbarroja.

Abstract

The french legend about Charles discovering the holly grave of Saint Jacques presents a very attractive and controversial problem. Along fifthen years I have study the cultural links between Hispania and Galia. I agreed with Adeline Rucquoi's tesis about the explaining the routes of knowledge and I brought her hypotesis towards VIIIth century. In this paper I 'm trying to give my own hypotesis about certein possible conection between Compostela's relics in the Frederic I Hohenstaufen poject for sacralize the German Empire.

Palabras claves

Compostela – Reliquias– Carlomagno– Imperio

Key words

Compostela – Holly relics – Charles The Great – Empire

La unidad cultural de Hispania y Galia: Septimania

Hace ya más de quince años que hemos planteado la importancia de la unidad religiosa entre Hispania y Galia durante la Alta Edad Media, cuyo más notorio y temprano artífice habría sido Cesáreo de Arles en el siglo VI. Si bien la provincia de la Narbonense o Septimania dependía políticamente de los reyes francos, en el orden eclesiástico estaba bajo jurisdicción toledana.¹

A través de la circulación de las obras de Isidoro de Sevilla, fue posible continuar esta línea de estudios, así que en la obra de la noble carolingia Dhuoda, esposa de Guillermo de Septimania hallamos numerosas referencias al obispo hispalense y la exhortación a su hijo *¡lege isidoro!* Nos preguntamos entonces cuál era el verdadero alcance de Isidoro en el ámbito franco y germano y lo hallamos, sin mucha sorpresa, en los anaqueles de Fulda, haciendo escuela en el orbe cultural germano. Esto llevó a inquirir sobre la influencia hispanogoda en la cultura carolingia. La vida y obra de Dhuoda se desarrollaron en Septimania, *Marca Gótica* a partir del siglo IX. Esta región fue cuna de influyentes hispanogodos que trabajaron en la corte carolingia como letrados y teólogos, el más destacado fue Teodulfo de Orleáns.²

En el mismo estudio quedó señalada una ruta de circulación de textos y códices: Habrían existido dos líneas de transmisión de las obras hispanogodas: Una directa desde la misma Hispania a Europa antes de la invasión musulmana; otra indirecta que indica que desde Septimania se irradió hacia el núcleo carolingio y desde la corte imperial, al resto de Europa.³

¹ M. M. MANTEL, “Problemas del rito nupcial en Hispania y Galia: siglos VI al XI” *Estudios de Historia de España V* (1996) pp. 5-20 // Vide J. A. JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles jusqu’à la époque de Grégoire le Grand*, París, Du Cerf, 1962. F. CABROL “Liturgie mozarabe”, en *Dictionnaire d’Archeologie Chrétienne et de liturgie*, T. 12, Paris, 1935, cols. 399-491.

² M. M. MANTEL, “Septimania: refugio y foco expansión de la cultura hispanogoda” *Fundación VII* (2004-2005), pp. 9-18.

³ J. FONTAINE, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Bélgica, Tournhout, 2000, p. 410.

Finalmente, coincidimos con la tesis de Adeline Rucquoi que establece según la cual establece los itinerarios de las nuevas ramas del saber en los siglos XII y XIII. Aplicamos esta tesis a nuestro estudio entre los siglos VI y XI, en el entendimiento de que era posible decir que el mundo carolingio fue una fuente de expansión de conocimiento. Septimania como parte de ese mundo, y puerta de Hispania, según el mismo Isidoro funcionó como “corredor intelectual” a través del cual las ideas godas volverían a Hispania con Alfonso II el Casto.

Santiago de Compostela: el poder místico de las reliquias

El papel de las reliquias en la vida medieval fue fundamental, no sólo en la vida religiosa de los fieles sino en la representación de lo sagrado y en las relaciones sociales, según sostiene Vauchez, quien señala específicamente para el siglo XII que las reliquias ya estaban animadas de un poder sobrenatural.⁴ En nuestra opinión, en relación con ese poder sobrenatural, existe un valor simbólico. Podría decirse que la reliquia en sí misma es una representación simbólica de lo sagrado. El cuerpo en sí, aún muerto, fue el estuche de un alma bendita y representa el poder del santo. Esa reliquia aumentaría su valor si, como en el caso de Santiago, se manifiesta claramente milagrosa. Su atractivo sagrado aumenta a través de los siglos como centro de peregrinación al que acuden personajes como Calixto II, siendo ya Papa.

De acuerdo con varios autores, el Libro IV atribuido al obispo Turpín, es un compendio de milagros de Santiago realizados desde su tumba en Compostela, compilación de diversos relatos de diferente origen.⁵ Esto sin duda favorecería los planes del Obispo Gelmírez para ascender a arquidiócesis la sede Jacobea. Vauchez sostiene que el impacto de este texto vinculado a la gesta carolingia se hizo sentir tanto en la literatura

⁴ A. VOUCHÉZ, “Reliquie, santi e santuari, spazi sacri”, en A. A. *Storia dell’Italia religiosa I. Antiquità e medioevo*, Roma-Bari, 1993, Laterza, pp. 475-476.

⁵ S. LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, “Santiago, el apóstol y el camino. Temas Jacobeos en el pseudo Turpín”, *Extramundi* N° 37, 2004. www.revistas culturales.com/www.grupointramuros.com

profana como en la literatura histórica de su tiempo. Recuerda además que en el culto popular el efecto de esta literatura pudo haber elevado a Rolando a la altura de un mártir y añade que la canonización de Carlomagno por el antipapa Pascual III resultó en que realmente se lo venerara como santo en algunos altares.⁶ Este es el punto sobre el cual dirigiremos este pequeño estudio, tratando de analizar el posible papel que habría jugado la tumba de Santiago en la canonización de Carlomagno y luego la hipótesis de que esa leyenda pudo ser utilizada por Federico I Barbarroja para el establecimiento del Sacro Imperio.

La leyenda carolingia

La citada unidad cultural y religiosa entre Galia e Hispania pudo haber sido una razón para que el libro IV del *Liber Sancti Jacobi* atribuyera a Carlomagno el descubrimiento de la tumba del Apóstol. Pero ¿cuál era el objetivo de dicha atribución? En primera instancia siempre se ha pensado en la necesidad de universalizar la Cruzada, considerando el texto de la carta que se atribuye al Papa Calixto convocando a la imitación y apoyo de la Resistencia española. No obstante, nos encontramos frente a una apropiación simbólica de la reliquia que permanece en territorio hispano y que son de un santo que, ya entonces, pertenecía a ese pueblo y a su causa.

Mediante el supuesto descubrimiento por parte del emperador que había dominado casi toda Europa, las reliquias adquirirían una trascendencia universal.⁷ Es interesante que no se haya buscado la apropiación simbólica de otros santos apóstoles, sino de Santiago en particular, quien ya había probado su condición de líder cruzado, en su versión de Santiago Matamoros. Esta estrategia de universalización de las reliquias pudo

⁶ VAUCHEZ, *Op. cit.*, p. 476.

⁷ Podríamos decir que incluyendo parte de Hispania si tenemos en cuenta la invasión de Barcelona y la creación de la Marca Hispánica, aunque también podríamos excluirla considerando que aunque había llegado hasta el Ebro, no estuvo en Galicia y se retiró siendo vencido en Pamplona por los vascos.

haber sido funcional a la causa de Gelmírez: La elevación de su sede al rango de arquidiócesis.

Rucquoi ha sostenido que el libro IV del *Liber Sancti Jacobi* y la leyenda carolingia del descubrimiento de la tumba, permiten buscar en Francia parte de los textos que componen este grupo de textos.⁸ Efectivamente, pero entonces cabe preguntarse cuál habría sido el interés de Francia en solventar este mito. El supuesto responsable del texto, Aymeric Picaud, habría sido un monje cluniacense y allegado del Papa Calixto II, Guido de Borgoña, quien antes había sido abad de Cluny y luego, como Papa, elevó la sede compostelana a la jerarquía de Arquidiócesis. Si consideramos el hecho de que el Camino Jacobeo francés estaba constituido en varios hitos por monasterios cluniacenses,⁹ podemos decir que el interés por la difusión del mito carolingio no era de Francia, sino específicamente de la orden de Cluny, cuyo origen franco y su relación directa con el papado la colocaba en una posición óptima para ser la difusora del texto en cuestión. Si bien la existencia real de Aymeric Picaud es discutida, es posible considerar la existencia de un *transcriptor* del texto atribuido a Turpin. Es ese caso la tradición oral podría remontarse varios siglos atrás. El Turpin del *Liber* sería la versión legendaria del obispo de Reims que habría acompañado a Carlomagno en su peregrinación a Compostela. A nuestro entender, la utilización de este personaje para atribuirle el texto es de por sí, interesante, demuestra que la creación de la leyenda es, por supuesto, posterior para proyectar hacia atrás una representación simbólica y ejercer su apropiación política. Podría tratarse de una versión de la peregrinación como viaje de iniciación a la santidad, y la intención de mostrar a Carlos como el primer peregrino. La leyenda tiene cierto correlato histórico en la presencia de Rolando en Roncesvalles y la conquista de Barcelona. Con el fin de sostener esta hipótesis nos basamos en la de López Martínez–Moras quien propone la existencia de varios autores de este libro como una posibilidad que no se debería descartar. Rucquoi, aunque no lo desarrolla en extenso,

⁸A. RUCQUOI, “Las rutas del saber. España en el siglo XII”, *Cuadernos de Historia de España*, LXXV, (1998-1999), p. 44.

⁹*Ibidem*, p. 43.

coincide con López Martínez –Moras en llamar al autor *Pseudo Turpín*. López Martínez –Moras dice que esta “narración épica de la liberación del camino de Santiago” está vinculada con la gesta épica francesa del *Cantar del Roldán*, problema que se desarrollará más abajo.¹⁰ En coincidencia con este autor, proponemos que entre los que conformaron al *Pseudo Turpín*, pudo haber una tradición oral que se habría originado tal vez unos años después del paso de la armada carolingia en tiempos de la segunda Roncesvalles (778). Una de las vertientes de dicha tradición podría haberse convertido en *El Cantar de Rolando*. Esta gesta exalta la muerte heroica y está datada en el siglo XI.¹¹ Otra vertiente oral pudo resultar en la leyenda de Carlomagno y su visita a Compostela, guiado por el Santo. Según A. Vauchez, el *Liber Sancti Jacobi* se liga a través de la leyenda carolingia al *Cantar de Rolando* y deviene en literatura profana, esta afirmación es coincidente con la de Rucquoi.¹² Vauchez, además explica que a través de este texto el poema épico francés se liga a la tradición Jacobea. Esto se refleja además, claramente en el mismo texto del *Liber Sancti Jacobi*.¹³ Vauchez explica que estas leyendas carolingias se expandieron por la península itálica con tanto éxito que existieron lugares de culto dedicados a San Miguel pero vinculados a Rolando como mártir de la fe.¹⁴ Tal vez lo más atractivo de la tesis de Vauchez, sea que atribuye el texto Jacobeo al Obispo Gelmírez y no a

¹⁰ LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, *Op. cit.*

RUCQUOI, *Op. cit.* pp. 43-44. Sostiene que incluso Aymeric Picaud, habría escrito sólo algunos cantos que integran el manuscrito.

¹¹ P. RICHÉ, *Les Carolingiens. Un familie que fit l'Europe*, París, Hachette, 1983, pp. 186-187

¹² VAUCHEZ, *Op. cit.* pp. 475-477 y RUCQUOI, *Op. cit.* p. 44

¹³ *Liber Santi Jacobi*, Libro IV, cap. XXI, Cap. XXII: Del milagro que por mediación de Conde Rolando se dignó hacer Dios en la ciudad Grenble, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras>

¹⁴ VAUCHEZ, *Op. cit.* “Attraverso (...) la Chanson de Roland, composta nella Francia del nord alla fine dell'XI secolo, si lega alla legenda di san Giacomo. Da allora i pellegrini che (...) si recavano in Galicia furono invitati a ricordarsi anche delle imprese di Orlando (...) la diffusione di una topografia leggendaria associava il ricordo, storico o mitico, del passaggio di Carlo Magno in questo o quel luogo (...) la memoria di questi prodi cavalieri ha le sue radici in un certo numero di luoghi di culto dedicati a San Michele, come a Treviso o Perugia dove la chiesa di S. Angelo, a pianta rotonda, fu identificata con la tenda di Orlando...”, pp. 475-476.

Aymeric Picaud ni a al *Pseudo Turpin*.¹⁵ Particularmente no podemos sostener esta hipótesis pues no tenemos elementos para hacerlo y tampoco para negarla.

Sin embargo, cualquiera haya sido el *transcriptor* que la puso en circulación –como parte del *Codex Calixtinus*– lo habría hecho respondiendo a los intereses coyunturales del Papado y la Cruzada en el siglo XII. El texto del Capítulo I del libro IV nos llevará a un análisis desde una perspectiva, que trasciende tanto lo específico del Camino de Santiago, como los intereses Compostelanos. Después de la llegada de los restos del apóstol a Galicia, sostiene el libro IV que: “...los mismos gallegos más tarde dejándose llevar por sus pecados, abandonaron la fe hasta el tiempo de Carlomagno (...)”.¹⁶ El *Pseudo Turpin*¹⁷ sostiene que después de someter a varios pueblos, se propuso dejar la guerra y descansar, fue entonces cuando:

“Vio en el cielo un camino de estrellas que empezaba en Frisia y extendiéndose entre Alemania e Italia, entre Galia y Aquitania, pasaba directamente por Gascuña, Vasconia, Navarra... hasta Galicia, en donde entonces se ocultaba, desconocido, el cuerpo de Santiago...”.¹⁸

Carlomagno queda de alguna manera equiparado a los Reyes Magos quienes siguieron una estrella hasta la cuna del Niño Jesús. No menos notable es el hecho de que el camino de estrellas comenzara en Frisia, límite septentrional del Imperio, tanto franco como alemán. Tampoco es aleatorio el camino: El hecho de que pase por Italia indicaría no sólo el hecho de que Carlomagno era rey de los romanos, sino la importancia que esto revestía, en pos de lo que la reelaboración de la leyenda buscaba: su canonización y la sacralización del Imperio Germano¹⁹ y el hecho de que no consta que Carlos haya estado en territorio gallego. Pero, no

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Liber Sancti Jacobi*, Libro IV, cap. I.

¹⁷ LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, *Op. cit.*

¹⁸ *Liber Sancti Jacobi*, Libro IV, cap. I.

¹⁹ Todo esto más allá de que la tradición histórica establece el descubrimiento por Teodoro, obispo de Iria Flavio, cerca del año 813: Todo esto más allá de que la tradición histórica

fue bastante para los relatores del *Pseudo Turpín* el camino de estrellas. El propio Santiago se apareció ante el emperador quien se preguntaba cual sería el significado de aquella visión:

“...Y mientras (...) pensaba en esto, un caballero de apariencia espléndida y mucho más hermoso de lo que decirse puede, se le apareció en un sueño...”²⁰

Esta descripción de Santiago es muy rica a pesar de lo breve. Por lo pronto nos hace pensar en alguna posible interpolación posterior a la leyenda original y tal vez de manos de Aymeric (o *Pseudo Aymeric*) al nombrarlo como caballero, el hecho de recalcar su belleza es un signo de que al menos la trascripción y adaptación de la leyenda original son efectivamente del siglo XII cuando ya existía la caballería y la apariencia espléndida lo equipara con un señor poderoso. En este punto ya estamos frente a la imagen del *Santiago Matamoros*. En efecto al verlo el emperador le preguntó: “¿Quién eres, **señor**?”, responde el apóstol quién es y explica que su cuerpo permanece oculto en Galicia: “...todavía vergonzosamente oprimida por los sarracenos...”²¹ Luego se asombra de que Carlos, que ha liberado tantas tierra del paganismo, no haya ido a liberar Galicia de los moros. Además, le hace saber que: “Así como el Señor te hizo el más poderoso de los reyes de la tierra (...) te ha elegido para preparar mi camino (...)”²² En este párrafo vemos la *obra/ función*, definida por Dios para Santiago en Compostela: La liberación de España de la opresión musulmana. Pero en la nueva leyenda, la especificidad local de la obra Jacobea, adquiere dimensión universal a través de las Cruzadas. Así como Santiago debía proteger y defender a España, Carlomagno debía proteger y defender el orbe cristiano, como de hecho ya lo había cumplido, por eso fue elegido para descubrir su tumba. Asistimos a una lógica en la que nuevamente aparecen simetrías entre los elemen-

establece el descubrimiento por Teodomiro, obispo de Iria Flavio, cerca del año 813 *Vide R. COLLINS, España en la Alta Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1986, p. 293.

²⁰ *Liber Sancti Jacobi*, Libro IV, cap. I.

²¹ *Liber Sancti Jacobi*, Libro IV, Cap. I.

²² *Ibidem*.

tos sagrados. ¿Esto habría contribuido de algún modo a elevar a los altares al emperador franco? Santiago anunció en su visión que Carlos debería seguir el camino de estrellas con un gran ejército para: “Liberar mi camino y mi tierra...”.²³ El lugar de su tumba ya estaba predeterminado en la obra divina como lugar de peregrinación:

“Liberar mi camino y mi tierra y visitar mi basílica y sarcófago y después de ti irán peregrinando todos los pueblos de mar a mar... y en verdad que irán desde tus tiempos hasta el fin de la presente edad...”²⁴

El precedente párrafo, que acepta la preexistencia de una basílica que ya estaba consagrada a Santiago, así como el sarcófago que podría permanecer ignoto, podría tratarse de una interpolación en contradicción con todo el sentido del texto, lo cual permite abonar la tesis del *Pseudo Turpín*, como elaboración colectiva. El siguiente párrafo es clave: “Por tus trabajos te conseguiré del Señor en el cielo una corona y hasta el fin de los tiempos tu nombre será alabado (...)”.²⁵ La corona en el cielo sería el halo de los santos y la alabanza de su nombre hasta el fin de los tiempos es afín a la idea de la canonización, pues son los santos quienes son alabados.

Vauchez sostiene que a fines del siglo XII, Roma no habría alcanzado la importancia de Compostela o Jerusalén como centro de peregrinación. También manifiesta que no se sabe cuando llegó a Italia la noticia de los restos de Santiago yaciendo en Compostela. Como puede verse, los capítulos XXI y XXIII del texto atribuido a Turpín ligan a los héroes de la gesta franca con la tumba de Santiago; por esa razón –dice Vauchez– todos los peregrinos siempre recordarían el paso de los francos por Galicia. Esta asociación habría tenido gran impacto en Italia tanto como la misma gesta de Rolando. Agrega que no debemos olvidar que en el campo del culto popular y de cierta hagiografía Rolando fue honrado como mártir y Carlomagno objeto de culto en algunas

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

iglesias tras su canonización por “un antipapa”. Hasta aquí Vauchez.²⁶ El hecho de que este autor remarcara esta asociación me hizo reflexionar al respecto.

Para explicar por qué pensar en otra tradición oral del siglo X, vinculada al Imperio Germano, tenemos que remontarnos al en primer lugar al reinado de Otón I y su embajada ante Abderramán III, califa de Al-Andaluz. Los musulmanes de Al-Andalus habían realizado en 940 una serie de asaltos en comunidades instaladas cerca de las fuentes del Rin. Otón I envió al monje Juan de Gorze ante el Califa con el fin de detener estas incursiones.²⁷ En la corte andaluza el monje sajón conoció a Rocemundo, obispo de Elvira quien además tenía gran influencia ante el Califa. Más allá de la gran aventura que fue aquel viaje para el monje de San Arnulfo, lo que queremos puntualizar es que Juan de Gorze debió atravesar los reinos cristianos para llegar a Córdoba y es muy probable que haya oído sobre los milagros atribuidos a Santiago y a los héroes carolingios. Sabemos que pasó por Cataluña bajo la protección del Conde Borrell.²⁸ Territorio franco, el condado catalán debió ser un lugar donde las leyendas carolingias debieron tener mucho éxito; si por entonces ya circulaba la leyenda de Carlomagno en Compostela, es posible que la haya escuchado en la corte catalana y sería lógico pensar que haya narrado al emperador germano todo lo que supo, vio, indagó y escuchó durante su larga y azarosa estadía. Tal vez esa haya sido la primera vez que llegaron rumores sobre la tumba de Santiago a la corte tudesca.²⁹

Medio siglo más tarde, durante el pontificado de Silvestre II y el reinado de Otón III, en torno al año 1000, encontramos un escenario favorable para el florecimiento de cualquier tipo de leyendas, particularmente hagiográficas. Entre las obsesiones del joven emperador se contaba la de hallar la tumba de Carlomagno. Otón III fue a Aquisgrán y abrió la tumba el lunes 19 de mayo del año mil, día de Pentecostés.

²⁶ VAUCHEZ, *Op. cit.*, pp. 475-476.

²⁷ MGH, SS, IV *Vita Ihoannis von Gorze*, pp. 369 y ss.

²⁸ RICHÉ, *Op. cit.*, p. 23.

²⁹ COLLINS, *Op. cit.*, pp. 244-250.

Según el relato de *Adhemar de Chabannes*³⁰ Otón tomó reliquias de su cuerpo embalsamado: uñas y un diente, además del evangelario y la cruz de oro que se habían depositado sobre el cuerpo. Más allá de lo macabro que nos puede parecer la escena, es significativa en cuanto a lo que representaciones simbólicas se refiere.³¹

La reflexión que aquí se propone es que la misma tradición oral, proveniente del *Pseudo Turpin* y sus versiones anteriores vinculadas a la épica franca, pudo ser utilizada por Federico Barbarroja para el proceso de canonización de Carlomagno, con el fin de lograr la Sacralización del Imperio Germano en el contexto de la Querrela de las Investiduras que recrudesció precisamente en ese período, cuando el emperador se enfrentó al Papa Alejandro III y a las ciudades italianas del norte. Si bien Federico había utilizado la tradición imperial romana, también renovó la tradición franca, que culminaría con la canonización.³² En ambos casos, Santiago de Compostela, tanto por sus reliquias como por su lugar de privilegio entre los centros de peregrinación, adquiriría un

³⁰ P. RICHER, *Gerberto, el Papa del año mil*, Madrid, Nerea, 1990, p. 175, nota 34, p. 219.

ADHEMAR DE CHABANNES, *Chronique*, III, 31, ed. Chavannon, p. 153. // R. FOLZ, *Souvenir et légende de Charlemagne*, Paris, 1950, pp. 91 y ss.

³¹ A través del contacto directo con las reliquias del difunto, el místico Otón pensó que se aseguraba algo. Pero no es todo. En busca de la sacralización imperial, Otón tomó otros atajos menos místicos. Todos sabemos que la donación de Constantino es falsa y fue ideada en el siglo VIII durante la creación de los estados pontificios. Mediante la falsa donación Constantino cedía a los obispos de Roma, en particular al papa Silvestre I, Roma, Italia y todo el Occidente. Fue Otón III quien denunció la falsa donación sosteniendo que: “Despreciado preceptos pontificales y desdeñando al al iglesia romana, algunos papas llevaban la arrogancia hasta el punto de confundir una parte de nuestro imperio con su poder apostólico (...) y tras lapidar sus propios bienes (...) los reemplazaron por (...) lo que nos pertenece a nosotros y a nuestro imperio...” Esto me permite suponer que, si pudo forzar al Papa Silvestre II a reconocer la falsedad de la Donación, a favor de las posesiones imperiales y su jurisdicción, también pudo haber creado la ficción compostelana tras la apertura de la tumba de Carlomagno. Todo esto con el fin de reforzar la ideología imperial alemana. Aún antes de las Cruzadas, el prestigio de Santiago en Compostela, debió ser lo bastante atractivo para la consolidación de una idea imperial. Si en la mentalidad germana el contacto con la reliquia transmite parte de la virtud, y por eso Otón se “apropió” del cuerpo del difunto emperador, no es tan irracional pensar que para Federico el contacto de Carlos con Santiago en su tumba, podría haberle transferido al fundador mítico de su dinastía, similares virtudes.

³² VAUCHEZ, *Op. cit.* p. 476 // J. LE GOFF, *La Baja Edad Media*, Madrid, S. XXI, 1978, pp. 86-87.

valor simbólico universal y la leyenda podría haber contribuido más de lo supuesto a la elevación de la Sede Compostelana a la jerarquía de arquidiócesis.

Si aceptamos que la intención del *Liber Sancti Jacobi*, incluido entonces en el *Codex Calixtinus*, fue difundir la leyenda por escrito y lograr la expansión de la Cruzada europea, a imitación del difunto emperador, estaríamos ante una paradoja: Si Federico Staufen hubiera buscado aumentar las cualidades de Carlos, para ascenderlo a los altares, el efecto buscado por Aymeric, habría sido el opuesto, favoreciendo más al Emperador que al Papa. Para asociar la leyenda de Carlos en Compostela con la elevación del mismo a los altares, parto del hecho de que la datación del texto del *Liber* se estableció entre 1150 y 1160³³ mientras que la canonización de Carlos en Aquisgrán fue llevada a efecto el 29 de diciembre de 1165 por el antipapa Pascual III.³⁴ Si la datación del *Liber* es correcta y creemos que sí, ya que en todos los casos la fecha final de todas las dataciones es la misma, hay cinco años entre ambos hechos, un tiempo prudencial para que llegara hasta la corte imperial –de no haber llegado antes, como explicamos– y a los prelados del entorno de Federico para que éstos reforzaran –en el campo de lo que podríamos llamar “proto opinión pública”– el pedido de canonización.³⁵ Si la circulación de los milagros de Compostela fue tan extensa como para convertirla en el mayor centro europeo de culto, podemos considerar que cada una de las tradiciones en torno a la tumba debieron llegar a todo el orbe cristiano, incluso antes de la redacción oficial del texto. Si la leyenda carolingia y el Cantar de Roldán quedaron solidamente vinculados a la tradición Jacobea es muy probable que fuera conocida en la corte imperial de Aquisgrán. Una extensión tan vasta de una creencia religiosa, permitiría suponer que en la conciencia cristiana existía una predisposición a creer

³³ RUCQUOI. *Op. cit.*, pp. 44-45.

³⁴ F. RAPP, *Le sainte Empire Romain Germanique*, Paris, 2000, p. 169.

³⁵ *Ibidem*, p. 165. Entre éstos se hallaba el célebre biógrafo de Federico, Otón de Freisinga, había sido discípulo de Hugo de San Víctor en París y el arzobispo de Colonia Reinoldo de Dassel también obtuvo su formación en Francia. De acuerdo con F. Rapp, el arzobispo de Colonia sería más tarde Canciller del Imperio y habría tenido una gran influencia en el entorno imperial.

en la posibilidad de que Carlos fuera quien descubrió la tumba. Al fin y al cabo nadie conocía a obispo de Iria Flavia una ínfima comunidad perdida en un rincón remoto del imperio. De haber circulado la leyenda, la opinión popular seguramente se habría sentido permeable a la idea de la canonización imperial, y más sensible a su culto.

Si hasta fines del XII Compostela era más importante que Roma como centro de culto, esto justifica la elección de Santiago y no las de Pedro o Pablo.³⁶ ¿Por qué no se le atribuyó a Carlomagno en el siglo XII, el descubrimiento de las tumbas de éstos en Roma? ¿No sería Roma más asociable a la idea imperial? La respuesta nos lleva a la relación entre Cluny, Calixto II y el obispo Gelmírez para individualizar el origen del interés por revivir una leyenda y la explicación de por qué Santiago y por qué Compostela.

Por su parte, F. Rapp, consigna la importancia del gesto simbólico de Federico I al exaltar las reliquias del difunto emperador franco y asimismo, hacer valer sus derechos como su legítimo heredero, acción que le permitía asumir como suya la responsabilidad de guiar a toda la cristiandad. En tanto, el antipapa Pascual III daba las bendiciones al emperador que lo había investido y efectuaba la canonización.³⁷ Aquí resurge la paradoja: Los herederos franceses, dejados de lado en la herencia imperial así como la orden de Cluny, adalides del Papa Alejandro III, salieron perjudicados con la canonización –aunque ilegítima– de Carlomagno. Si bien el *Liber* y la trascripción de la leyenda de Turpín, no fueron hechas con esa finalidad, sino para beneficiar a Compostela, quizás haya servido a la causa imperial. No obstante, más allá del uso político que pudo tener la leyenda, Santiago *Matamoros* y Compostela habría trascendido las fronteras hispanas y francesas para anclar en las entrañas del mundo germano, así como antes lo había hecho la obra erudita de San Isidoro. Creo que el santo Apóstol y sus reliquias sufrieron una “apropiación simbólica” tanto por parte de los franceses como del emperador Federico I. Esto expresaría su importancia universal ya que,

³⁶ VAUCHEZ, *Op. cit.*, pp. 475-476.

³⁷ RAPP, *Op. cit.*, pp. 168 y ss.

la cristiandad y sus líderes se disputaron una vinculación con ellas con fines políticos o religiosos. Esto es lo que hemos llamado la sacralización universal de Compostela y sus reliquias.