

# Historia y mito: Los mitos estelares en el Camino de Santiago

GARCÍA TATO, *Isidro*

Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento  
(CSIC) Santiago de Compostela

[Recibido octubre 2010; aceptado enero 2011]

## Resumen.

Este trabajo se expone la situación ideológica y cultural del hombre medieval en lo que respecta a sus representaciones cosmológicas, teniendo en cuenta los "relatos ejemplares" que son los mitos relativos al Campus Stellae y Camino de Santiago. Con esta finalidad, se parte del supuesto de que un mito es una historia ejemplar. No es sinónimo de "mentira" ni de "fábula" ni de "engaño" ni de "superstición". El mito no es una ciencia, pero no es anticientífico. Se interesa por el por qué y por el para qué, no por el cómo. En el siguiente paso, se aborda la concepción cosmológica medieval, en la que el orden divino de los astros y del cielo definía el tipo de orden terrestre, ya que la quinta esencia estaba dotada de una perfección inmutable y muy superior a los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), que componían el mundo de aquí abajo. Por hipótesis, siempre "lo alto" es más perfecto que "lo bajo", y "lo bajo" tiende a imitar, en lo posible, "a lo alto". La certeza está arriba. La opinión, aquí abajo. De esta forma el hombre medieval organizó su vida alrededor de los mitos, porque ésa fue la manera en que pudieron explicar el mundo. En este contexto se pone como ejemplo el relato del "camino de las estrellas" de Carlomagno del libro IV del Codex Calixtinus (siglo XII). De esta forma, el sepulcro del Apóstol Santiago cobra una relevancia europeo-universal a través de la figura señera de Carlomagno, a la vez que el mito de los caminos estelares lo aproximan a los ámbitos superiores del cosmos, próximos al coeli coelorum, donde habita Dios.

*Palabras clave:* Medievalo, mito, cosmología medieval, Carlomagno, Camino de Santiago.

## Abstract.

This work exposes the ideological and cultural situation of the medieval man with respect to their cosmological representations, taking into account the "exemplary stories" which are the myths relating to Campus Stellae and Camino de Santiago. For this purpose, are based on the assumption that a myth is an exemplary history. It is not a synonym of "lie" of "Fable" or "deception" or "superstition". The myth is not a science, but is not unscientific. Cares for the why and the what, not by

how. The next step deals with the syncretic cosmological conception pagan-judeo-Christian that reigned in the middle ages, in which the divine order of the stars and the sky defined the type of land order, that the quintessence was equipped with a perfection immutable and far superior to the four elements (Earth, water, air and fire), which comprised the world of here below. By hypothesis, "high" is always more perfect than "low", and "low" tends to imitate, as far as possible, "the top". The certainty is up. The view down here. In this way medieval man organized their lives around the myths, because that was the way in which could explain the world. In this context is cited as an example the story of the "way of the stars" of Charlemagne of book IV of the Codex Calixtinus (12th century). In this way, the tomb of St. James the Apostle takes relevance European universal through the flagship figure of Charlemagne, to the myth of the stellar paths so close to levels higher of the cosmos, close to coeli coelorum, where is found Dios.

*Key words:* Middle ages, myth, medieval cosmology, Charlemagne, St. James' Way.

## 1. Introducción

En esta ponencia *Historia y mito: los mitos estelares en el Camino de Santiago* se pretende exponer la situación ideológica y cultural del hombre medieval en lo que respecta a sus representaciones cosmológicas, teniendo en cuenta los "relatos ejemplares" que son los mitos relativos al *Campus Stellae* y Camino de Santiago.

Con esta finalidad, se parte del supuesto de que un mito es una historia ejemplar. No es sinónimo de "mentira" ni de "fábula" ni de "engaño" ni de "superstición". No es producto de la irracionalidad ni de la ignorancia ni es simplemente una "historia deformada". El mito tiene su propia lógica y sus propios motivos, que son totalmente ajenos al modelo positivista de nuestros días.

En el siguiente paso, la ponencia se centra en la concepción cosmológica sincretista pagano-judeo-cristiana que reinaba en el medioevo, en el que el orden divino de los astros y del cielo definía el tipo de orden terrestre, ya que la quinta esencia estaba dotada de una perfección inmutable y muy superior a los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), que componían el mundo de aquí abajo. Por hipótesis, siempre "lo alto" es más perfecto que "lo bajo", y "lo bajo" tiende a imitar, en lo posible, "a lo alto", en lo que recibe su último fundamento. La certeza está arriba. La opinión, aquí abajo.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, se plantea la cuestión de por qué el hombre medieval organizó su vida alrededor de los mitos. Básicamente la respuesta a esta pregunta es porque ésa fue la manera en que pudieron explicar el mundo. Sea de la variedad que sea, el mito narra

algo extraordinario, que se sale de la vulgaridad de todos los días y que es majestuoso y digno de ser recordado por ésta y por las generaciones futuras.

En este contexto se aportarán algunos “relatos ejemplares”, empezando por el cambio de significado de “Compostela” con la nueva acepción de Campus Stellae = “Campo de la estrella” y que forma parte del título de esta conferencia.

## 2. El mito como “relato ejemplar”

Se llama “mito” a un relato de algo fabuloso que se supone acontecido en un pasado remoto y casi siempre impreciso. Los mitos pueden referirse a grandes hechos heroicos, que con frecuencia son considerados como el fundamento y el comienzo de la historia de una comunidad o del género humano en general. Pueden tener como contenido fenómenos naturales en cuyo caso suelen ser presentados en forma alegórica (como ocurre con los “mitos solares”). Muy a menudo los mitos comportan la personificación de cosas o acontecimientos. Puede **creerse de buena fe**, y hasta literalmente, en el contenido de un mito, o **tomarlo como relato alegórico**, o **desecharlo** alegando que todo lo mítico es falso.

Cuando el mito es tomado **alegóricamente**, se convierte en un relato que tiene dos aspectos, ambos igualmente necesarios: lo ficticio y lo real. Lo *ficticio* consiste en que, de hecho, no ha ocurrido lo que dice el relato mítico. Lo *real* consiste en que de algún modo lo que dice el relato mítico responde a la realidad. El mito es como un relato de lo que podría haber ocurrido si la realidad coincidiera con el paradigma de la realidad. De ahí que se le considere como “relato ejemplar”.

Los presocráticos consideraron el mito de un modo ambivalente. Por un lado, destacaron el  $\neg\eta\cong\lambda$  en nombre del  $\delta$  ( $\cong\lambda$ ). Por otro lado, hicieron crecer este  $\delta$  ( $\cong\lambda$ ) sobre el suelo de un previo  $\neg\eta\cong\lambda$ . Lo más frecuente fue entrelazar los dos, cuando menos en el lenguaje. Los sofistas, en cambio, tendieron a separar el mito de la razón, pero no siempre para sacrificar enteramente el primero, pues con frecuencia admitieron la narración mitológica como envoltura de la verdad filosófica. Esta concepción fue retomada por Platón especialmente en tanto que consideró el mito como un modo de expresar ciertas verdades que escapan al razonamiento. En este sentido, el mito no puede ser eliminado de la filosofía platónica, pues, como indica Víctor Brochard, desaparecerían entonces de ella la doctrina del mundo, del alma y de Dios, así como parte de la teoría de las ideas. El mito es, pues, para Platón con frecuencia algo más que una opinión probable. Pero a la vez el mito aparece en Platón como un modo de expresar el reino del devenir.

En la Antigüedad y en la Edad Media se prestó particular atención al contenido mismo de los mitos y a su poder explicativo. Desde el Renacimiento se abrió paso un problema que, aunque ya tratado en la Antigüedad, había quedado relegado: el problema de la realidad, y, por ende, el problema de la verdad o grado de verdad de los mitos. En la medida en que múltiples tendencias escépticas mordieron sobre no pocas creencias, mordieron asimismo sobre los mitos. No pocos autores modernos se negaron a considerar los mitos como dignos de mención; la "verdadera historia", proclamaron, no tiene nada de mítico. Por eso, el historiador debe depurar la historia de mitos y leyendas.

Dos autores modernos dieron gran importancia al fenómeno del mito y de los mitos: Giambattista Vico (1668-1744) y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). Vico fundamentó epistemológicamente la actitud antes reseñada de que un mito es una "verdad histórica"; en efecto, el mito es para Vico un modo de pensar que tiene sus propias características y que condiciona, o por lo menos expresa, ciertas formas de vida humana básicas. Vico identificó el modo de pensar mítico con el modo de pensar "poético" (*Scienza Nuova*, VI). Schelling estimó que la mitología es una forma de pensamiento que representa uno de los modos como se revela el Absoluto en el proceso histórico: el mito es, por tanto, revelación divina (*Philosophie der Mythologie*).

La noción de mito y el hecho de que el hombre haya fabricado, y siga fabricando mitos ha suscitado interés entre varios filósofos contemporáneos, así como entre psicólogos, sociólogos y lingüistas interesados en una interpretación general del mito. El miembro de la escuela neokantiana de Marburg, Ernst Cassirer (1874-1945), ha considerado que el mito no es objeto únicamente de investigaciones empírico-descriptivas ni es tampoco una manifestación histórica de algo "absoluto". Aunque son necesarias las investigaciones y descripciones empíricas, éstas se hallan enmarcadas por la idea del mito como modo de ser o forma de la conciencia: la "conciencia mítica", la cual explica la persistencia, reiteración y estructura similar de muchos mitos. Según dicho autor, hay un principio de formación de los mitos que hace que éstos sean algo más que un conjunto accidental de imaginaciones y fábulas. La formación de mitos obedece a una especie de necesidad inherente a la cultura, de modo que los mitos pueden considerarse como supuestos culturales (*Philosophie der symbolischen Formen*).

Claude Lévi-Strauss reconoce que un mito cambia en el curso de una historia, produciéndose numerosas variantes, y hasta que ciertos cambios en la estructura del mito pueden hacer que se desintegre, o que se convierta en otro mito. Sin embargo, dentro de cierto ámbito de variantes, un mito posee una estructura independiente inclusive de sus contenidos

específicos, es decir, de los tipos de entidades a las que el mito se refiere, o acerca de las cuales introduce sus narraciones. Fundamental en el mito es un sistema de oposiciones o "dualidades". Los elementos básicos de que se compone son los llamados "mitemas", los cuales se combinan en distintos niveles hasta constituir un sistema. Aunque los mitos no son estructuras lógicas, su constitución, desarrollo y transformación están sometidas a reglas operacionales que pueden expresarse lógicamente. No hay, por lo demás, análisis estructural de un solo mito, sino siempre de grupos de mitos. Levi-Strauss rechaza las interpretaciones de los mitos como explicaciones de fenómenos naturales, como expresiones de actitudes psíquicas y hasta como formas simbólicas. Aunque hay relaciones entre mitos y realidades sociales, no son realidades causales. En último término, las estructuras míticas son estructuras "innatas" de la mente, es decir, conjuntos de disposiciones con reglas propias.

Para Rudolf Bultmann, el mito no es un modo de hablar más o menos oblicua o analógicamente acerca de lo divino. Bultmann llama "mito" a un tipo de discurso sobre lo divino usando los conceptos que no corresponden a él. Así, es mítico hablar de lo divino en términos científicos. Lo es asimismo hablar de él en términos históricos. Por ello, Bultmann ha propuesto y desarrollado el programa de lo que ha llamado "Entmythifizierung" ("desmitificación") o "Entmythologisierung" ("desmitologización").

Centrándonos en la psicología profunda, vemos que Sigmund Freud nos dice que " los mitos serían una expresión simbólica de los sentimientos inconscientes de toda la humanidad, del mismo modo que los sueños lo son del individuo". Para Carl Gustav Jung, "los mitos serían una de las manifestaciones de los arquetipos o modelos que surgen del inconsciente colectivo de la humanidad y constituyen la base de la psique humana. Estos arquetipos serían equiparables al instinto animal, aunque en el hombre poseen un carácter intelectual y no meramente sensible: arquetipo del padre, del salvador, del héroe, del bien y del mal, de la culpa, del paraíso, etc. Sea cual sea la explicación del origen de estos arquetipos, el mito descifraría y daría expresión simbólica a esos contenidos profundos, ocultos a la memoria y a la razón lógica".

Teniendo en cuenta todas estas interpretaciones, podemos decir que el mito por lo general se considera como una forma de pensamiento arcaico, que pretende únicamente dar respuestas inconexas y prelógicas del mundo que nos rodea y sus fenómenos. Sin embargo, analizado con detenimiento, el mito nos expone una ontología en la que a través de símbolos se diserta acerca del ser y la realidad, a veces, con igual legitimidad que los pensamientos lógicos organizados por las sociedades modernas.

El mito no es ilógico, alógico o prelógico. Procede de los mismos principios lógicos que las ciencias: la analogía, la oposición, la correlación. El mito no es una ciencia, porque destaca sin duda la analogía e ignora la cuantificación, pero no es anticientífico, no contradice a la ciencia. No plantea las cuestiones de la misma manera. El mito se interesa por el **por qué** y por el **para qué**, no por el **cómo**. No está por un lado la razón y por el otro el mito, que no sería más que la imaginación, cuentos maravillosos y superstición. Es uno de los fundamentos de la razón humana. Una razón que engloba la intuición y que supera lo razonable y el razonamiento. El mito no es tampoco un antropomorfismo confuso o una forma primitiva de la religión.

El mito se refiere a temas que trascienden la experiencia y la razón: Dios, el comportamiento ético, los orígenes y el destino final del hombre y del cosmos, etc. Al penetrar en el significado de un mito o de un símbolo, comprobaremos que este significado revela una forma de comprensión del cosmos. Como afirma el sabio rumano Mircea Eliade, "es inútil buscar en las lenguas arcaicas los términos tan laboriosamente creados por las grandes tradiciones filosóficas: existen todas las posibilidades de que vocablos como 'ser', 'no-ser', 'real', 'irreal', 'devenir', 'ilusorio' y algunos más no se encuentren en el lenguaje de los australianos o en el de los antiguos habitantes de Mesopotamia. Pero si la palabra no aparece, la cosa está ahí: sólo que se 'dice' -es decir, se revela de manera coherente - a través de los símbolos y los mitos".

Por tanto, el mito es una forma de crear un cosmos, es decir un orden emergente del caos. Mucho de ello proviene de contenidos arquetípicos subyacentes en el interior de nuestra psiquis. No es raro entonces que ese intento de dar sentido al mundo nos conduzca a estructurar formas religiosas de anticipar al mundo. Finalmente haré presente una explicación bastante general, pero muy clarificadora. El mito es una necesidad antropológica de expresar simbólicamente una realidad percibida por el hombre como superior, sin que él pueda dominarla ni entenderla con la mera razón.

Desde que el hombre comenzó a dar sus primeros pasos sobre la tierra, le acompañó más de algún interrogante y en la medida que fue evolucionando y haciéndose más humano, dichos interrogantes crecieron en cantidad y profundidad.

Entre las grandes preocupaciones que el hombre no podía resolver, figura unánimemente en todas las mitologías el interrogante sobre su propio origen y del mundo que habita: surgen así los **mitos cosmogónicos**. Las explicaciones ofrecidas sobre cómo fue este origen pueden reducirse a unos cuantos modelos desarrollados de manera específica por cada pueblo;

tenemos entre ellos: la figura de un supremo hacedor, el agua como elemento primordial, el huevo primordial, la pareja primigenia, etc. .

Junto a la preocupación por su origen, el gran misterio para el hombre es el de la muerte individual o el de la extinción colectiva del propio pueblo o del mismo universo, producto de esta interrogante surgen los **mitos escatológicos**, situándose en esta función, mitos como el diluvio universal, el juicio de los muertos, la destrucción escatológica, etc.

Existen otros mitos que tienen su origen en el sufrimiento que experimenta la humanidad, por el simple hecho de que se halla en cierto momento histórico, es decir en un ciclo cósmico descendente o cercano a su conclusión. Surge de esta manera el mito del **Eterno Retorno**. A través de él, la historia y la realidad podían ser soportadas con sus catástrofes cósmicas, con sus desastres militares, con sus injusticias sociales, etc., porque los hombres creían en la repetición del ciclo cósmico en su totalidad, es decir, con todas las calamidades que vivieron también sus antepasados.

El mito también encuentra su origen en la evolución misma del ser humano. ¿De qué manera podía el hombre antiguo explicarse la evolución del *homo sapiens*? El mito bíblico del paraíso explica este proceso con perfecta claridad. El hombre que vive en el jardín del edén, en completa armonía con la naturaleza, empieza su historia con el primer acto de libertad, desobedeciendo una orden. En ese momento preciso adquiere la conciencia de sí mismo, es decir, sale de su estado de naturaleza perfecta, lo que se traduce míticamente, en ser arrojado del paraíso y le impiden regresar a él dos ángeles con espadas de fuego. El mito y el símbolo se enlazan a la realidad del drama biológico del hombre con precisión admirable: la evolución se basa en el hecho de que el hombre ha perdido su patria originaria y que no podrá nunca regresar a ella.

Teniendo en cuenta lo que acabamos decir sobre el concepto, interpretación y origen del mito en general, vamos a dar un paso más aproximándonos al tema concreto propuesto en esta ponencia relativo al *Campus stellae y caminos estelares* en el medievo. Para ello, es necesario poner de relieve la concepción cosmológica medieval, en la que sincréticamente se mezclan elementos de la filosofía griega y judeo-cristianos.

### **3. La cosmología antigua y medieval**

Resulta extremadamente difícil a las mentalidades del siglo XXI hacerse cargo de la situación ideológica y cultural de los hombres del medioevo, sobre todo en lo que respecta a sus representaciones cosmológicas. Ante todo hay que tener en cuenta que desde Aristóteles (s. IV a.C.) y, sobre todo, desde Claudio Ptolomeo (s. II d.C.) la descripción del cosmos lograda por ambos era unánimemente admitida en los ambientes

más cultos y, a pesar de las duras críticas de los nominalistas en el siglo XIV, estaba todavía avalada por una tradición de más de mil quinientos años.

### 3.1. *La cosmología pagana*

Claudio Ptolomeo, escritor perteneciente a la Escuela de Alejandría, había escrito una obra llamada  $\rho\upsilon\eta\theta:\nu\theta\upsilon\kappa\epsilon\leftarrow\Phi\Lambda<\theta\varsigma>4\lambda$  que los árabes tradujeron al latín, que fue leída en toda la Edad Media y que se conocía generalmente con el nombre arabizado de *Almagesto* (del griego  $\equiv \gamma(\cdot\cdot\Phi\theta\theta\Phi\Lambda<\theta\varsigma>4\lambda)$ ). Se suele estimar a Ptolomeo como un peripatético, discípulo de Aristóteles, pero tiene no pocas influencias platónicas, estoicas, neopitagóricas, propias de quien se movía en el centro cultural tan pluralista y sincretista como Alejandría.

Con la Física de Aristóteles y el Almagesto de Ptolomeo se había llegado, en la Edad Media, a una representación del mundo físico sincretística que en pocas palabras era así: La cosmología medieval presenta un mundo jerárquicamente estructurado de gran fuerza poética. En el centro del cosmos se sitúa la Tierra; a su alrededor giran los planetas, entre los que se encuentran la Luna y el Sol –estos planetas se hallan dentro de esferas de cristal, cuya fuerza es mayor cuanto mayor es su distancia de la Tierra -; debajo de la Luna (sub luna) está el mundo del cambio, el mundo sublunar, y arriba imperan la armonía y el reposo. Al girar, las esferas de cristal producen música, la denominada música celestial. Por eso, el Fausto de Goethe comienza con estos versos: “El sol retumba a la vieja usanza en el melodioso concurso de las fraternales esferas y su predeterminado viaje lo culmina con el estallido de un trueno”:

Die Sonne tönt, nach alter Weise,  
In Brudersphären Wettgesang,  
Und ihre vorgeschriebne Reise  
Vollendet sie mit Donnergang.

En ella, todos los cuerpos estaban formados por los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego combinados en diversas proporciones. Cada uno de ellos tenía su “lugar natural” (la Tierra, las nubes, la atmósfera, la región más alta o ígnea) hacia el cual tendían siempre, porque estaban dotados de una causalidad final intrínseca y física.

Esta tendencia natural de todos los elementos a retornar a su “lugar natural” mantenía el dinamismo de las fuerzas cósmicas. Era, además, un ímpetu de los cuerpos por el cual tendían teleológicamente hacia su naturaleza ideal o esencial. Si alguna vez todos los seres volviesen a su “lugar natural”, el mundo terrestre alcanzaría su plenitud y su perfección.

Los cuerpos terrestres se consideraban además compuestos de materia prima y forma substancial. Estos coprincipios formaban la esencia o naturaleza a la que se añadían formas accidentales. Cuando los cuerpos se transformaban de unos en otros era por generación o corrupción cualitativa de formas substanciales. El movimiento en ellos era el paso de la potencia al acto, aunque además se daba el movimiento translaticio, cuantitativo o mecánico.

Alrededor de la Tierra giraban los astros o cuerpos celestes, en formas concéntricas o circulares, ya que el círculo era tenido como la línea perfecta y eterna por no tener principio ni fin. Era el movimiento más conveniente a los seres astrales o celestes. Estos cuerpos no estaban compuestos por ninguno de los cuatro elementos, sino por el misterioso *quinto elemento* o *quinta esencia*. Tal realidad era incorruptible, ingenerable, inmutable, perfecta, superior, por tanto, a todo lo terrestre. Los griegos siempre creyeron que los astros eran divinidades. Los árabes monoteístas no podían afirmar ese pluralismo, pero algunos de ellos consideraban a los astros como inteligencias separadas, influyentes y determinantes del conocimiento humano. Los judíos y cristianos –como veremos más adelante – no se atrevieron a tanto, pero sí veían en los astros seres superiores, perfectos, terribles y que ejercían una gran influencia decisiva y fatal en los destinos de los hombres.

El hombre antiguo era más sensible que nosotros a la presencia de los astros. Sol, luna, planetas y estrellas evocaban para él un mundo misterioso muy diferente del nuestro: el del cielo, al que se representaba en forma de esferas superpuestas, en las que los astros inscribían sus órdenes. Sus ciclos regulares le permitían medir el tiempo y establecer el calendario; pero le sugerían también que el mundo es gobernado por la ley del eterno retorno y que desde el cielo imponen los astros a las cosas de la tierra ciertos ritmos sagrados sin medida común con los avatares contingentes de la historia. Estos cuerpos luminosos le parecían, pues, una manifestación de los poderes sobrenaturales que dominan la humanidad y le determinan su destino. A estos poderes rendía espontáneamente culto para granjearse su favor. El sol, la luna, el planeta Venus, etc., eran para él otros tantos dioses o diosas, y las constelaciones mismas diseñaban en el cielo figuras enigmáticas, a las que daban nombres míticos. Este interés que ponía en los astros le inducía a observarlos metódicamente: egipcios y mesopotamios eran famosos por sus conocimientos astronómicos; pero esta ciencia embrionaria estaba estrechamente ligada con prácticas adivinatorias e idolátricas. Así, el hombre de la antigüedad estaba como subyugado por poderes temerosos, que pesaban sobre su destino y le velaban al verdadero Dios.

En esta concepción que se había hecho tradicional, el orden divino de los astros del cielo definía el tipo de todo orden terrestre, ya que la sustancia celeste o *quinta esencia* estaba dotada de una perfección inmutable y muy superior a la de los cuatro elementos (tierra, agua, aire, fuego), que componían el mundo de aquí abajo. Por hipótesis, siempre “lo alto” es más perfecto que “lo bajo”, y “lo bajo” tiende a imitar, en lo posible, “lo alto”, en lo que recibe su último fundamento y explicación. La certeza está arriba. La opinión, aquí abajo. Las influencias platónicas son patentes. La naturaleza grosera de todo lo terrestre obstaculizaba el conocimiento intelectual y esencial. De ahí que la ciencia que estudiaba las realidades terrestres y sus relaciones con las celestes fuese misteriosa, esotérica y para sólo los iniciados. Era la Astrología que apasionó al hombre medieval y también al del Renacimiento. La Alquimia buscaba la piedra filosofal, aquel talismán que transformaba en oro cuanto tocaba, el elixir que alargaba la vida; la panacea universal. Los astrólogos, los teósofos, los quiromantes, los magos, sea por las virtudes secretas de los números, sea por las misteriosas palabras de la Cábala judía, sea por una magia pseudo-científica, sea por la adivinación de las rayas de las manos (quiromancia), sea por observación de los movimientos de los astros sagrados, pretendían haber penetrado en las esencias y relaciones últimas de las cosas, haber captado sus leyes y con ello poder predecir el futuro. Incluso en épocas tan tardías como en el siglo XVI, un papa como Paulo III (1534-1549) –precisamente el papa que convocó el concilio de Trento – no convocaba nunca un Consistorio sin que sus astrólogos le predijesen una conjunción favorable de los astros. Y si esto hacía un papa culto y renovador, se puede calcular cómo vivirían sobresaltados los demás ciudadanos por las predicciones de los horóscopos, pro las sospechas de fuerzas misteriosas e incontrolables. Se comprende también que mirasen al cielo silencioso con sagrado terror.

Supuesto lo dicho, no extrañará que el estudio del cielo, de sus astros y del movimiento de sus supuestas esferas suscitase una curiosidad apasionada en el hombre culto medieval, deseoso de arrancar sus secretos a la naturaleza.

No obstante, esta pretensión tenía sus riesgos. Tal como se puede observar durante la Edad Media, la Astronomía o ciencia del cielo era la clave de bóveda de la ciencia, de la sabiduría e incluso de la religión. Una modificación en ella podía alterar todo el sistema y hacer creer que se tambaleaba hasta lo más sagrado e intocable, como aparece claramente en un párrafo elocuente y significativo de la dedicatoria del *Almagesto*, escrita por el mismo Ptolomeo a su hermano: “Nada mejor que la Astronomía podría abrir el camino al conocimiento teológico. Ella sola, en efecto, tiene el poder de alcanzar con seguridad la Energía inmóvil y abstracta, tomando como punto de partida el estudio aproximativo de las energías que están

sometidas a los sentidos y que son a la vez movientes y movidas; de alcanzar las esencias eternas e impasibles que residen bajo los accidentes, y esto a partir del conocimiento aproximado de los desplazamientos que determinan los diversos movimientos y de las reglas que los someten a orden. Mejor que otra ocupación alguna, ella prepara hombres que sepan, en la práctica y en las costumbres, discernir lo que es bello y lo que es bueno. Por la contemplación de la constante semejanza que presentan las cosas celestes, de la perfecta ordenación, de la simetría, de la simplicidad que en ella reina, se hacen amables los objetos en los que se encuentra esta misma belleza divina, el alma adquiere una constitución que la asemeja a ellas y, por decirlo así, llega a hacerse natural esta constitución”.

Si toda la Teología, la Ascética y la Mística cristiana estuvieron teñidas de platonismo, se entiende que, siguiendo a Ptolomeo, se considerase la Astronomía o ciencia del cielo como muy vinculada a la Teología y a la unión con Dios. El cielo era sagrado. ¿Acaso no había escrito Isaías: “Así dice Yahwé: Los cielos son mi trono y la tierra, el estrado de mis pies”? (Is 66,1). ¿Y no decía el Salmo 19: “Los cielos proclaman la obra de Dios, el firmamento anuncia la obra de sus manos”? Su estabilidad y su orden eran la garantía de la estabilidad y del orden cósmico y humano.

Con estas citas de la Biblia entramos en el otro componente intelectual que forma parte del sincretismo del hombre medieval: el legado intelectual judeo-cristiano.

### *3.2. La cosmología judeo-cristiana*

Para los judíos el cielo es una parte del universo, diferente de la tierra, pero en contacto con ella, una semiesfera que la engloba y constituye con ella el universo que el judío, no teniendo palabra propia para designarlo, llama siempre “el cielo y la tierra” (Gn 1,1; Mt 24,35)<sup>1</sup>.

Si el israelita es sensible al esplendor de este cielo y ávido de su luz, si sabe admirar su transparencia (Ex 24,10), se impresiona sobre todo por la inquebrantable solidez del firmamento (Gn 1,18). El cielo es para él una construcción tan sólidamente edificada y organizada como la tierra, sostenida por columnas (Job 26,11) y por fundamentos (2Sa 22,8), provista de depósitos para la lluvia, la nieve, el granizo, el viento (Job 38,22ss; 37,9ss; Sal 33,7), provista de “ventanas” y de “esclusas” por donde, llegado

---

<sup>1</sup> El autor sagrado se imagina el universo como los hombres de su tiempo, en particular como los sabios de Babilonia. El cielo está arriba, la tierra en el centro; y abajo un lugar oscuro que los judíos llaman *sheol* o infiernos. El autor ve la tierra como una plataforma plana, llana, apoyada sobre columnas. Encima coloca la bóveda celeste de la que cuelgan como lámparas, el sol, la luna y las estrellas. Y descansando sobre esa bóveda se encuentran “las aguas de arriba” o mar celeste. Cuando Dios abre la bóveda hace llover. En la Biblia también se describe el *cielo* como un piso alto que sirve de morada a Dios y a los ángeles. Por eso significa, además de firmamento, el mundo feliz en que ángeles, santos e “hijos” de Dios alaban y comparten su gloria.

el momento, salen los elementos así almacenados (Gn 7,11<sup>2</sup>; 2Re 7,2; Mal 3,10). Los astros fijados en este firmamento, el ejército innumerable de estrellas (Gn 15,5), revelan por la magnífica regularidad de su ordenamiento, lo poderoso de esta arquitectura (cf. Is 40,26; Job 38.31s.).

El cielo, tal como se ofrece a las miradas, con su amplitud, su luz, su armonía maravillosa e inexplicada, impone al hombre en forma visible y permanente el sentimiento inmediato de todo lo que el universo comporta en materia de misterio impenetrable. Sin duda también las profundidades de la tierra y del abismo son inaccesibles al hombre (Job 38,4ss. 16ss.), pero la inaccesibilidad de él está constantemente expuesta y como revelada visiblemente; el hombre pertenece a la tierra y el cielo se le escapa: "Nadie ha subido al cielo" (Jn 3,13; cf. Prov 30,4; Rom 10,6). Es necesaria la locura del rey de Babel para pensar subir al cielo; esto es igualarse con el Altísimo (Is 14,13s). Así se establece como la cosa más natural una relación entre el cielo y Dios: Dios está en su casa en el cielo: "Los cielos son los cielos de Yahwé, pero él ha dado la tierra a los hijos de Adán" (Sal 115,16)....

El cielo es la morada de Dios; después de haberlo desplegado como una tienda, ha construido por encima de las aguas los pisos de su palacio (Sal 104,2s); de ahí se lanza a cabalgar sobre las nubes (Sal 68,5.34; Dt 33,26) y hace resonar su voz por encima de las grandes aguas en el estruendo de la tormenta (Sal 29,3). Allí tiene su trono y allí convoca su corte, "el ejército de los cielos", que expide y cumple sus órdenes hasta las extremidades del mundo (1Re 22,19; cf. Is 6,1s.8; Job 1,6-12). Es en verdad el Dios del cielo (Neh 1,4; Dan 2,37).

Estas fórmulas no son imágenes infantiles o hipérbolas poéticas, sino visiones poéticas, sí, pero profundas de la realidad de nuestro mundo, de un universo sometido en su totalidad a la soberanía de Dios y penetrado por su mirada. Si Dios "domina los cielos", es porque se ríe de los reyes de la tierra y de sus complots (Sal 2,2ss; cf. Gn 11,7), es que "sus párpados escrutan a los hijos de Adán" (Sal 11,4) y que le es necesaria esta altura suprema para hacer justicia a todos, "una gloria por encima de los cielos", para "levantar al pobre del polvo" (Sal 113,4ss.), para que le llegue "la súplica de todo hombre y de todo su pueblo Israel" (1Re 8,30...); es que si es un Dios de cerca, no es menos un Dios de lejos (Jer 23,23s). Es porque "su gloria llena toda la tierra" (Is 6,3), pero es también porque nada en el mundo, aunque sean "los cielos y los cielos de los cielos", es capaz de contenerle (1Re 8,27). La morada celestial de Dios evoca sin duda alguna en primer lugar sus trascendencia invulnerable, pero no menos significa,

---

<sup>2</sup> Gn 7,11: "Era el año de seiscientos de la vida de Noé, el día 17 del mes segundo cuando irrumpieron todas las fuentes del abismo y se abrieron las cataratas del cielo. Y la lluvia cayó sobre la tierra por espacio de cuarenta días y cuarenta noches".

como la omnipresencia del cielo en torno al hombre, su presencia sumamente próxima. Más de un texto asocia en forma explícita esta distancia infinita y esta proximidad, desde la escala que vio Jacob en Betel, que “apoyándose en la tierra tocaba con la cabeza en los cielos” (Gn 28,12) hasta los oráculos proféticos: “El cielo es mi trono... ¿Qué casa podríais edificarme?... Mis miradas se posan sobre los humildes y sobre los de contrito corazón” (Is 66,1ss; cf. 57,15).

### *3.2.1. Los astros servidores de Dios*

Por lo que se refiere a las estrellas o a los astros, si el hombre pagano de la antigüedad estaba como subyugado por poderes temerosos, que pesaban sobre su destino y le velaban al verdadero Dios, la concepción del hombre bíblico es radicalmente distinto: los astros son servidores de Dios.

Cierto que todavía no se distingue bien a los astros de los ángeles, que constituyen la corte de Dios (Job 38,7; Sal 148,2s.): estos “ejércitos celestiales” (Gn 2,1) son considerados como seres animados. Pero son criaturas como todo lo demás del universo (Am 5,8; Gn 1,14ss; Sal 33,6; 136,7ss). Obedeciendo al llamamiento de Yahwé brillan en su puesto (Bar 3,3ss), por orden suya intervienen para apoyar los combates de su pueblo (Jo 10,12s; Jue 5,20). Los astros no son, pues, dioses sino servidores de “Yahwé de los ejércitos (Yahwé Sabaoth)”. Si regulan el tiempo, si presiden el día y la noche, es porque Dios les ha asignado estas funciones precisas (Gn 1,15s). Se puede admirar el resplandor del sol (Sal 19,5ss), la belleza de la luna (Cant 6,10), el orden perfecto de las revoluciones celestiales (Sab 7,18ss); pero todo esto canta la gloria del Dios único (Sal 19,2), que determinó las “leyes de los cielos” (Job 38,31ss). Así los astros no sirven de pantalla para ocultar a su creador, sino que lo revelan (Sab 13,5). Purificados de su significado idolátrico, simbolizan ahora las realidades terrenales que manifiestan el designio de Dios: la multitud de los hijos de Abraham (Gn 15,5), la venida del rey davídico (Núm 24,17), la luz de la salvación futura (Is 60,1ss; Mal 3,20) o la gloria eterna de los justos resucitados (Dan 12,3).

### *3.2.2. La seducción del paganismo*

Pese a esta firmeza de la revelación bíblica, Israel no se libra de la tentación de los cultos astrales. En los períodos de retroceso religioso, el sol, la luna y todo el ejército de los cielos conservan o vuelven a ganar adoradores (2Re 17,16; 21,3.5; Ez 8,16); por un temor instintivo de estos poderes cósmicos, se trata de hacérselos propicios. Se hacen ofrendas a la “reina del cielo”, Istar, el planeta Venus (Jer 7,18; 44,17ss); se observan los “signos del cielo” (Jer 10,2) para leer en ellos los destinos (Is 47,13). Pero la voz de los profetas se eleva contra este retorno ofensivo del

paganismo; el Dt lo estigmatiza (Dt 4,19; 17,3); el rey Josías interviene brutalmente para extirpar sus prácticas (2Re 23,4s.11); a los adoradores de los astros promete Jeremías el peor de los castigos (Jer 8,1s). Pero hará falta la prueba de la dispersión y de la cautividad para que Israel se convierta y abandone por fin esta forma de idolatría (cf. Job 31,26ss), cuya vanidad proclamará claramente la sabiduría alejandrina (Sab 13,1-5).

Esta lucha secular contra los cultos astrales tuvo repercusiones en el campo de las creencias. Si los astros constituyen así un lazo para los hombres, desviándolos del verdadero Dios, ¿no es esto señal de que ellos mismos están ligados con poderes del mal, hostiles a Dios? Entre los ángeles que forman el ejército del cielo, ¿no hay ángeles caídos que tratan de atraer a los hombres a su seguimiento haciéndose adorar por ellos? El viejo tema mítico de la guerra de los dioses proporciona aquí todo un material que permite representar poéticamente la caída de los poderes celestiales rebelados contra Dios (Lucifer: Is 14,12-15). La figura de Satán, en el NT se enriquecerá con estos elementos simbólicos (Ap 8,10; 9,1; 12,3s.7ss). En estas condiciones no sorprende ver anunciar para el día de Yahvé un juicio del ejército de los cielos, castigado con sus adoradores terrenales (Is 24,21ss): allí aparecen los astros en lugar y en el puesto de los ángeles malos.

### *3.2.3. El universo rescatado por Cristo*

En el universo rescatado por Cristo, los astros hallan, no obstante, su función providencial. La cruz ha libertado a los hombres de la angustia cósmica, que aterrorizaba a los Colosenses: no están ya esclavizados a los "elementos del mundo", ahora que Cristo ha "despojado a los principados y potestades" para "arrastrarlos en su cortejo triunfal" (Col 2,8.15-18; Gal 4,3). Nada ya de determinismos astrales, nada de destinos inscritos en el cielo: Cristo ha dado fin a las supersticiones paganas. Un astro anunció su nacimiento (Mt 2,2), designándole a él mismo como la estrella de la mañana por excelencia (Ap 2,28; 22,16), en espera de que este mismo astro surja en nuestros corazones (2Pe 1,19; cf. el *Exsultet* pascual). Es el verdadero sol que ilumina al mundo renovado (Lc 1,78s). Y si es cierto que el oscurecimiento de los astros precederá como un signo a su parusía gloriosa [como aparece en los relatos apocalípticos de fin del mundo de Mt 24,29 p.; Is 13,9s; 34,4; Jl 4,15], como marcó el momento de su muerte (Mt 27,45 p)], es que en el mundo venidero estas luces creadas resultarán inútiles: la gloria de Dios iluminará a la nueva Jerusalén y el cordero será su antorcha (Ap 21,23).

### *3.2.4. Conclusión*

Como los astros subordinados a las divinidades míticas, así en la antigüedad grego-romana aparecían las concepciones de los astros como

manifestaciones celestiales de las fuerzas que determinaban "abajo como arriba" el universo y el hombre. Esta mitología astral, en íntima conexión con la Astrología, caracterizó especialmente desde Augusto la religiosidad, pero siguiendo la filosofía de la naturaleza griega tiende a la investigación de los contextos causales cósmicos. Si las estrellas son concebidas como *fuerzas influyentes*, la prognosis deviene fatal y el culto a los astros se convierte enseguida en temerosa servidumbre y en gnosis esotérica y magia y, de esta forma, según el concepto bíblico de creación, en una infracción del primer mandamiento. Por el contrario, la fe cristiana se considera "en Cristo" libre de tal servidumbre.

Ahora bien, si las las estrellas son consideradas como *fenómenos anunciadores*, el culto astral puede convertirse en oración y sus poderes, al igual que en la literatura judía deuterocanónica, se dejan interpretar como ángeles de Dios, mensajeros de Dios. De esta forma, se hace posible una Astrología no determinista, de la que en el cristianismo también se previene a causa de las influencias destructivas y erráticas de las fuerzas demoníacas en el cosmos y en el hombre.

#### 4. Campus Stellae y caminos estelares

Sin descartar en general las influencias de las corrientes paganas, es en esta última acepción donde hay que colocar específicamente los mitos de los caminos astrales relativos al *Campus stellae* y al fenómeno xacobeo.

##### 4.1. Etimología de la palabra **Compostella**<sup>3</sup>

De todos es sabido que el nombre "Compostela" etimológicamente no deriva de "Campus stellae" = "Campo de la estrella". El nombre de *Compostela*, como designación normal del conjunto urbano, aparece en los documentos de la segunda mitad del siglo XI. Pero venía de antes, probablemente como nombre de un sector.

La significación del topónimo es incierta. Entre las variadas etimologías propuestas había ganado la popularidad en los últimos siglos la de "Campus stellae", suscrita por el mismo Antonio López Ferreiro: "Para resumir, diremos que los nombres con que sucesivamente fue conocido el lugar del sepulcro de Santiago, fueron los siguientes: *Liberum donum*, *Arca marmorica* y *Campus Stellae* o *Compostella*. El primero, aludiendo sin duda

---

<sup>3</sup> A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia*, T. 1, pp.173ss; J. CARRO GARCÍA, *Estudios Jacobeos* (Santiago, 1954), 17-31; S. PORTELA PAZOS, *Origen del topónimo Compostela* (Santiago, 1958); M.R. GARCÍA ÁLVAREZ, "Sobre la etimología de Compostela", *Compostellanum* 5 (1960), 767-781; J.M. PIEL, "Una opinión valiosa sobre el origen del topónimo Compostela", *Compostellanum* 5 (1960), 431-432; A. MORALEJO LASO, "Sobre el origen y significación de Liberum Donum o Libredón en la Tradición Jacobea", *Toponimia gallega y leonesa* (Santiago, 1977), 169-186. Una visión completa puede verse en J. GUERRA CAMPOS, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago* (Santiago de Compostela, 1982), 28-38.

a la espontánea donación de Lupa, designaba el fundo en que fue levantado el sepulcro. El segundo nació de la forma y materia del monumento sepulcral, y sirvió por mucho tiempo para la designación del lugar. El tercero se debe a las circunstancias maravillosas del descubrimiento del Cuerpo de Santiago a principios del siglo IX, y desde entonces quedó como el nombre propio del lugar"<sup>4</sup>. Sin embargo, la filología histórica impugna esa explicación. Ningún documento próximo a los orígenes la favorece.

El *Cronicón Iriense* (siglos XI-XII) registra una opinión que hace derivar *Compostela* de *Compositum tellus* (tierra compuesta o hermosa). Esta interpretación debió estar en vigor entre los eruditos compostelanos del siglo XII, porque una glosa a la *Crónica de Sampiro* de entorno al año 1150 dice: "Compostella, id est bene composita". Y lo mismo repite la *Crónica Najerense* hacia el año 1160, para ser olvidada después hasta que el año 1953 fue aceptada de nuevo por el P. Ricardo García Villoslada en una nota de su *Historia de la Iglesia Católica*<sup>5</sup>

Independientemente de los textos compostelanos, Pierre David vuelve a la línea etimológica de las Crónicas del siglo XII. *Compostella* vendría de *composita* (participio pasivo femenino del verbo *componere*) en la acepción de "arreglada", "dispuesta", "adornada"... , con la añadidura del diminutivo "ella"; y significaría: pequeña urbe o ciudad hermosamente construída. Esta indicación de Pierre David será aceptada y desarrollada por S. Portela Pazos<sup>6</sup>, quien sitúa históricamente el origen popular del topónimo en la primera mitad del siglo XI, tiempo en que, tras la gran destrucción de Almanzor, la ciudad de Santiago hubo de ser reconstruída y fortificada. Esta explicación histórica supone, pues, que que nombre *Compostela* no se empleaba antes del siglo XI.

Otra interpretación etimológica había sido propuesta por Ángel Amor Ruibal, partiendo también del verbo latino *componere*, en su acepción de *enterrar*. El poeta latino Horacio lo utiliza con este significado: "compon ere omnes suos" = "enterrar a todos los suyos". "Compostella" resultaría de unir a la forma sincopada del participio "compositum" (= "compostum") el sufijo "ela", que indica el resultado de la acción del verbo. De manera semejante, de "loquor" sale "loquela" (habla, expresión); de "fari", "fabulla" y "fabella", de "medeor" (medicinar, curar), "medulla" y "medela", etc. En este sentido, "Compostella" significaría el lugar donde yace sepultado el cuerpo del Apóstol. La necrópolis descubierta probablemente corrobore, ampliando su sentido de "cementerio", la acepción sepulcral de Amor Ruibal.

<sup>4</sup> Cf. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. I (Santiago, 1898), 173.

<sup>5</sup> Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica*, t. II (BAC; Madrid, 1953), 501, n. 24.

<sup>6</sup> Cf. S. PORTELA PAZOS, "Origen del topónimo Compostela", *Compostellanum* 2 (1957), 331-354.

Por lo demás, los documentos del siglo IX, X y parte del XI asignan al emplazamiento del Sepulcro de Santiago el topónimo "Arcis Marmoricis". Es entonces el topónimo dominante, cuando no se utilizan los genéricos "locus sactus", "locus sancti Iacobi". Como se puede constatar, hasta la segunda mitad del siglo XI no aparece el nombre de "Compostella" y si lo hace, no es con la acepción dominante vulgar que adquiriría posteriormente hasta nuestros días de "Campus stellae" = "Campo de la estrella". Concretamente el 10 de marzo de 1065 el rey Fernando I confirma los fueros de que gozaba la Iglesia compostelana en varios pueblos y villas de Portugal "ob honorem nostri patroni Sancti Iacobi aspostoli, cuius corpus requiescit in Gallecia in urbe Compostella..." = "en reverencia a nuestro patrón Santiago Apóstol, cuyo cuerpo descansa en Galicia en la ciudad de Compostela..."<sup>7</sup>

#### 4.2. *El nacimiento del **Campus stellae***

¿Por qué y cómo se llegó a esta acepción de "Campus stellae", aun a costa de violentar el lenguaje? Cuando traté de explicar el concepto del mito dije que el mito es una necesidad antropológica de expresar simbólicamente una realidad percibida por el hombre como superior, sin que él pueda dominarla ni entenderla con la mera razón. La realidad superior en nuestro caso era la creencia del hombre medieval del siglo XI en que el cuerpo del Apóstol Santiago yacía en estas tierras. Para expresar esta fe o convicción, que sobrepasaba toda razón, utilizó dentro del contexto de una cosmología coetánea los medios más adecuados. Es decir, echó mano de los mitos estelares, tanto en la invención del lugar exacto del sepulcro del Apóstol como en el diseño o trazado del camino de Santiago, mostrado en sueños a Carlomagno.

##### 4.2.1. *La inventio del sepulcro*

Por lo que se refiere a la invención de la tumba del Apóstol, en la *Escritura de concordia* entre el obispo compostelano Diego Peláez y el abad san Fagildo, otorgada en 1077, se dice que dieron en expandirse rumores de que en el sitio en que justamente el bosque era más cerrado y más denso, se veían de noche luces extrañas como estrellas y también se oían voces suaves, que al parecer nada tenían de natural. Los rumores cada día fueron tomando cuerpo, hasta que se hicieron públicas y notorias aquellas maravillosas manifestaciones muchos eran los que deponían haber visto las luces y resplandores prodigiosos y haber oído las voces y los cánticos. Estas noticias llegaron a Tedomiro, obispo de Iria, quien se trasladó al lugar y vio

---

<sup>7</sup> Documento transcrito y publicado por A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. II (Santiago, 1899), 242-244 y comentario en 490-493.

por sus propios ojos las maravillosas luces y resplandores, que le llevaron al lugar del sepulcro del Apóstol<sup>8</sup>.

La *Historia Compostelana*, cuya primera parte fue escrita en los primeros años del siglo XII, refiere el descubrimiento del cuerpo de Santiago como sigue:

“Unos hombres, personas de gran autoridad, refirieron al mencionado obispo [Teodomiro] que habían visto muchas veces unas luminarias que brillaban de noche en el bosque que, por el mucho tiempo trascurrido, había crecido sobre la tumba de Santiago, y que allí se les habían aparecido ángeles con frecuencia. Cuando escuchó esto, él mismo se dirigió al lugar donde aquéllos aseguraban que habían visto tales cosas, y efectivamente contempló con sus propios ojos las luminarias que brillaban allí. Inspirado, pues, por la divina gracia, se dirigió rápidamente al referido bosquecillo y mirando alrededor con cuidado encontró entre los arbustos y malezas una apequeña casa que tenía dentro una tumba de mármol. Después de encontrarla, dando gracias a Dios, se dirigió enseguida a presencia del rey Alfonso el Casto, que entonces reinaba en España, y le dio a conocer el asunto verazmente según había oído y visto con sus propios ojos; el rey en persona, henchido de gozo por tan gran noticia, con paso apresurado vino a estas regiones y restaurando la iglesia en honor de tan gran Apóstol trasladó el episcopado de la sede iriense al lugar que se llama Compostela, con la autoridad de muchos obispos, de los siervos de Dios y de los nobles varones y con privilegio real”<sup>9</sup>.

Llama la atención el que en estos relatos la revelación del lugar exacto del sepulcro del Apóstol tiene lugar a través de luminarias o estrellas, de ángeles y de cánticos, como en la revelación del nacimiento de Jesús a los pastores y a los magos.

#### 4.2.2. *El camino de estrellas de Carlomagno*

Sin embargo, el mito de los caminos siderales por excelencia relativo al fenómeno xacobeo se contiene en el *Liber Sancti Jacobi*, también conocido como *Codex Calixtinus*. Conscientes de la problemática que encierra el *Liber sancti Jacobi* tanto en lo relativo a las tradiciones orales subyacentes, como a sus autores, último compilador o fecha de la redacción

---

<sup>8</sup> La *inventio* del sepulcro del Apóstol tuvo lugar durante el pontificado de Teodomiro, que falleció el año 847. Por tanto, teniendo en cuenta que su pontificado se inició el año 818, la *inventio* tendría lugar entre el año 818 y el 847. Para una exposición clara al respecto, vid. J.M<sup>a</sup> DÍAZ FERNÁNDEZ, “Santiago y Europa”, ASOCIACIÓN DE ARCHIVEROS DE LA IGLESIA EN ESPAÑA, *Memoria ecclesiae. Peregrinación y santuarios en los archivos de la Iglesia. Santoral hispano-mozárabe en las diócesis de España*. Actas del XV Congreso de la Asociación celebrado en Santiago de Compostela (Segunda parte) (13 al 17 de septiembre de 1999). Edic. dirigida y preparada por Agustín Hevia Ballina (Oviedo, 2001), 344.

<sup>9</sup> *Historia Compostelana*. Introducción, traducción, notas e índices de Emma Falque (Madrid, 1994), 70.

final, cuestiones todas ellas tratadas profunda, amplia y detalladamente por los expertos, nos limitaremos a repetir aquí lo que constituye el juicio más extendido. Se trata de una "compilación para honra y culto de Santiago", de una "antología en gloria del apóstol".

El mito de los caminos siderales aparece en el libro IV de tal Codex. En este libro-crónica, atribuido a un tal Turpín (versión legendaria del arzobispo Tilpino de Reims, contemporáneo de Carlomagno), recogiendo lo más notable de la leyenda de Roldán, se presenta a Carlomagno recibiendo en sueños instrucciones del propio Apóstol para descubrir su sepulcro en Galicia, liberar y proteger contra los infieles mahometanos el camino que conduce a él. Fiel a este mandato, Carlomagno realiza una expedición en la que funda la catedral de Santiago y da fuero especial a su iglesia.

La leyenda de Carlomagno le atribuye a este emperador la liberación del Camino de Santiago. Carlomagno fue, sin duda, uno de los primeros que tuvieron en su pensamiento un concepto de Europa diferente del que se tenía entonces. Cansado ya de guerras y conquistas, fatigado por los numerosos trabajos y sudores, se propuso no emprender más guerras y darse un descanso. Pero por poco tiempo. En el cap. I del libro IV del Codex aparece el relato mítico del camino de las estrellas, como sigue:

"Y enseguida vio en el cielo un camino de estrellas que empezaba en el mar de Frisia y, extendiéndose entre Alemania e Italia, entre Galla y Aquitania, pasaba directamente por Gasconia, Vasconia, Navarra y España hasta Galicia, en donde entonces se ocultaba, desconocido, el cuerpo de Santiago. Y como Carlomagno lo mirase algunas veces cada noche, comenzó a pensar con gran frecuencia qué significaría.

Y mientras con gran interés pensaba en esto, un caballero de apariencia espléndida y mucho más hermosa de lo que decirse puede, se le apareció en un sueño durante la noche, diciéndole:

-¿Qué haces, hijo mío?

A lo cual dijo él:

-¿Quién eres, señor?

-Yo soy –contestó – Santiago apóstol, discípulo de Cristo, hijo del Zebedeo, etc...., al que mató con la espada el rey Herodes y cuyo cuerpo descansa ignorado en Galicia, todavía vergonzosamente oprimida por los sarracenos. Por esto me asombro enormemente de que nos hayas liberado de los sarracenos mi tierra, tú que tantas ciudades y tierras has conquistado. Por lo cual te hago saber que así como el Señor te hizo el más poderoso de los reyes de la tierra, igualmente te ha elegido entre todos para preparar mi camino y liberar mi tierra de manos de los musulmanes, y conseguirte por ello una corona inmarcesible. El camino de estrellas que

viste en el cielo significa que desde estas tierras hasta Galicia has de ir con un gran ejército a combatir a las pérfidas gentes paganas, y a liberar mi camino y mi tierra, y a visitar mi basílica y sarcófago. Y después de tí irán allí peregrinando todos los pueblos, de mar a mar, pidiendo el perdón de sus pecados y pregonando las alabanzas del señor, sus virtudes y las maravillas que obró. Y en verdad que irán desde tus tiempos hasta el fin de la presente edad. Ahora, pues, marcha cuanto antes puedas, que yo seré tu auxiliador en todo; y por tus trabajos te conseguiré del Señor en los cielos una corona, y hasta el fin de los siglos será tu nombre alabado”.

De esta manera se apareció Carlomagno por tres veces al santo Apóstol. Así, pues, oído esto, confiando en la promesa apostólica, y tras habersele reunido muchos ejércitos, entró en España para combatir a las gentes infieles”.

En este relato de mediados del siglo XII se funden en perfecta síntesis sinérgica dos temáticas genuinamente medievales. Por un lado, las leyendas carolingias de amplia difusión se impregnan de la idea de cruzada y lucha contra el Islam. Por otro lado, esta idea de cruzada se une con la devoción y el culto a Santiago, teniendo como resultado la definitiva y oficial conversión del apóstol Santiago en el paladín de la lucha contra los infieles y la inevitable unión entre Santiago y Reconquista, que nacida en el siglo VIII, había perdido posteriormente su vigor prístino.

En esta bella leyenda se le atribuye a Carlomagno la paternidad del *Camino de las estrellas*. En este relato se cuenta que Santiago se apareció al emperador y le explicó el significado de la *Vía Láctea*, del *camino de las estrellas* que comenzaba en el Mar de Frisia y luego transcurría sobre Alemania, Italia, Francia y Aquitania, Gascuña y Navarra hasta su recorrido por España, acabando en Compostela en el sepulcro jacobeo. Carlomagno seguirá el camino de las estrellas y hará lo que le dice el Apóstol: liberará la tierra de los musulmanes, dotará generosamente la Iglesia compostelana y convertirá a Santiago en corte carolingia, entre otros elementos imaginarios.

Más allá del mito existe un fondo real de indudable importancia, no casual. Debe tenerse en cuenta que, en cierto sentido, Carlomagno encarnaba (y aún hoy refleja esa imagen) un concepto de Europa más allá de los países de nación de cada uno. En la corte carolingia, suma de la germanicidad, la catolicidad y la romanidad, en efecto, puede que se ensamblase la primera concepción de Europa como tal. Como señala Francis Oakley: “... en tiempos de Carlomagno, a comienzos del siglo IX, surgió en Occidente una sola sociedad pública –llámesela Iglesia, Imperio, Comunidad cristiana o como se quiera -, una comunidad universal que no era voluntaria ni privada. Todos los pueblos europeos sentían que pertenecían a esa comunidad, aún después del derrumbe del Imperio Carolingio. Y la idea de

una comunidad cristiana coincidente con la cristiandad, idea sustentada en teoría por el recuerdo de la antigua Roma y garantizada en la práctica por el carácter universal e internacional de la misma estructura eclesiástica perduró aún después de la aparición de las monarquías nacionales y hasta que la unidad de esta estructura eclesiástica quedó destruida con con el advenimiento de la Reforma protestante”<sup>10</sup>.

En esta leyenda el sepulcro del Apóstol Santiago cobra una relevancia europeo-universal a través de la figura de Carlomagno. Y por si esto fuera poco, el mito de los *caminos estelares* lo aproxima a los ámbitos superiores del cosmos, próximos a los *Coeli coelorum*, donde habita Dios.

## 5. Conclusión

Como se ha podido comprobar –y con esto termino -, la utilización de los mitos estelares para la clarificación y consolidación del fenómeno xacobeo tiene lugar en el estricto contexto judeo-cristiano, en el que el mundo sideral, pese al lugar privilegiado que ocupa en la concepción cosmológica medieval, es creatura de Dios y, en cuanto tal, está a su servicio. Las estrellas son concebidas aquí no como *fuerzas influyentes* autónomas, sino como *fenómenos anunciadores* o instrumentos al servicio de Dios. En ningún lugar aparece ninguna manifestación de culto idolátrico a las estrellas. Si no fuera así, con toda seguridad tales mitos siderales no hubieran sido aceptados y entrado a formar parte del fenómeno xacobeo, auténtico vertebrador de Europa mediante el *camino de las estrellas* mostrado en sueños a Carlomagno.

---

<sup>10</sup> Citado por M. DÍAZ SÁNCHEZ, “El camino del Norte y las rutas astur-galaicas: desde los orígenes del camino de Santiago”, *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos* (Santiago de Compostela, 1995), 244.