

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 *Códice 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 ajueres 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.