



ABRIR CAPÍTULO V

Capítulo VI

I. El papel de Santiago en la cosmogonía cristiano-occidental. Los aspectos políticos del Camino de Santiago desde la perspectiva carolingia.

I. Aspectos generales.

Aunque hasta ahora hemos tratado de explicar la formación del fenómeno jacobeo a partir de las necesidades internas de organización y resistencia del Reino de Asturias, sería un grave error, quizá el mayor que cabe cometer en esta materia, limitar las causas iniciales de este proceso a ciertos acontecimientos de índole local, y excluir de sus orígenes la influencia de las ideas políticas y de las concepciones filosóficas que por entonces empezaban a transformar Occidente. Porque aunque es evidente que una parte de los hechos y personajes -históricos o legendarios- que han intervenido en los orígenes del sepulcro de Compostela no tuvieron por sí mismos gran transcendencia histórica ni debieron ser conocidos más allá de las fronteras de Galicia, no es menos cierto que tales hechos y personajes no serían suficientes para desencadenar un fenómeno social de magnitud semejante al que aquí estudiamos si no hubiesen conectado con determinados valores y necesidades de la sociedad occidental de los siglos VIII y IX.

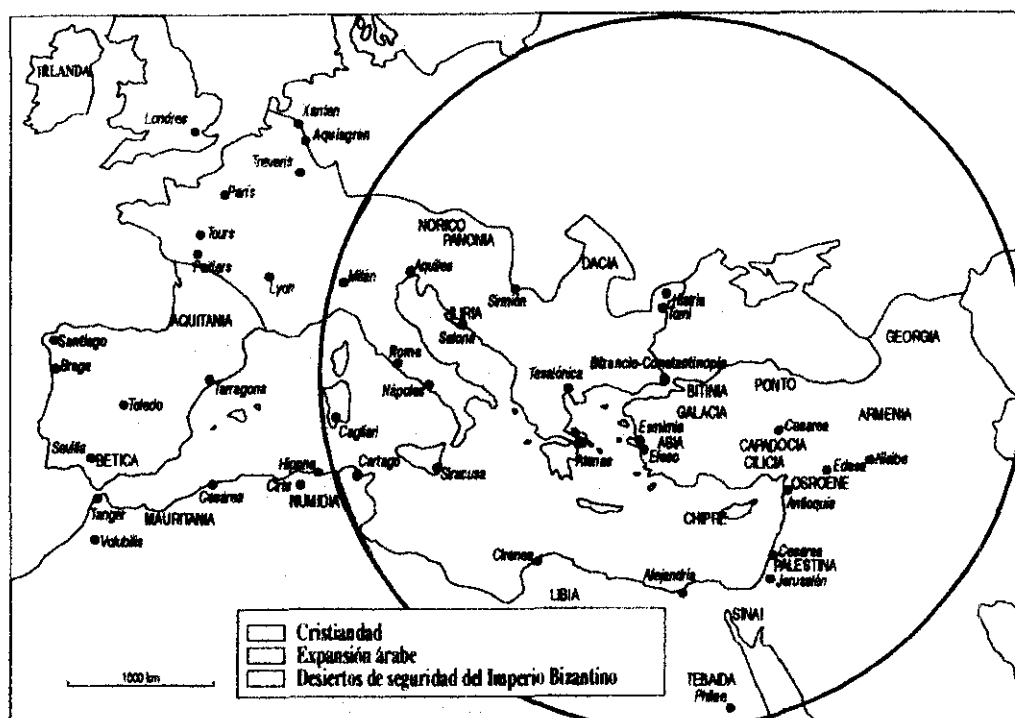
La universalidad de la peregrinación jacobea, que el *Codex Calixtinus* comentaba con entusiasmo quizá exagerado en el sermón "*Veneranda dies*"¹⁾, no está fundamentada sólo en la tradición ecuménica de la predicación apostólica, sino también en el hecho de que sus elementos

cosmogónicos más acusados coinciden plenamente con los que en aquel momento estaban vigentes en el ámbito del Imperio Carolingio. Y si es cierto que los componentes doctrinales e ideológicos salidos de la corte asturiana fueron la clave para que la *"invención"* de la tumba apostólica fuese aceptada por la colectividad cristiana de las inmediaciones de Compostela, también lo es el que su rápida expansión por toda la Iglesia occidental responde a la existencia de un ambiente doctrinal e ideológico propicio, traducido según criterios de utilidad práctica, y apreciable tanto por referencia a los planes organizativos de la Iglesia Romana, como en relación con la estructura política y militar del Imperio.

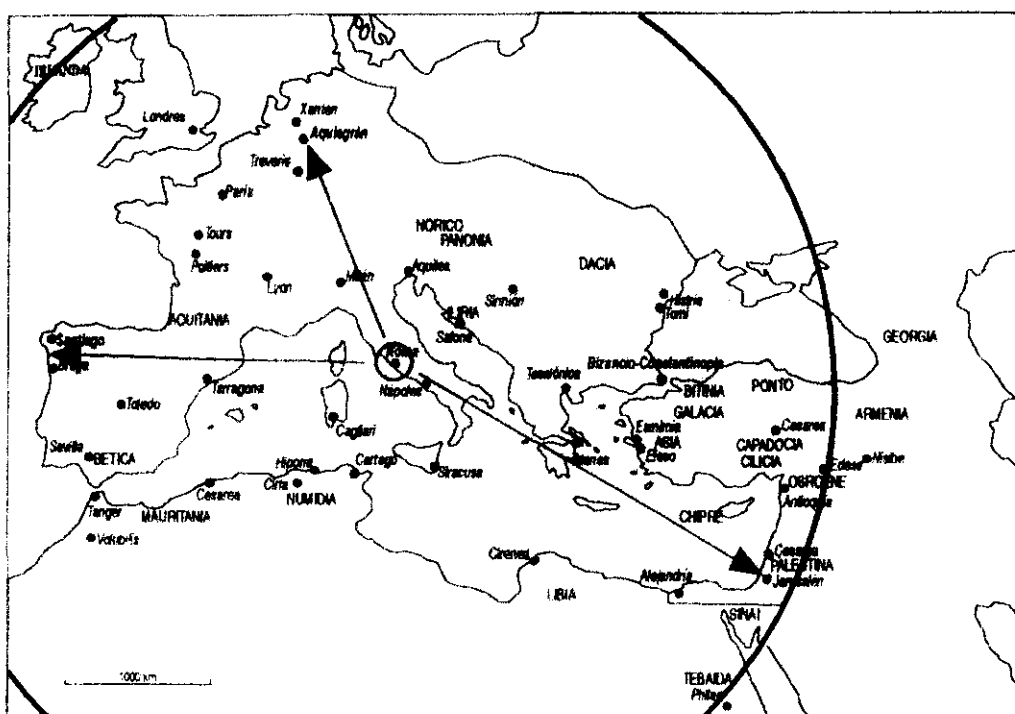
En la creación de Santiago de Compostela como *"lugar santo"* de la cristiandad confluyen dos líneas de intereses diferentes, relativos en un caso a la vertebración del Reino de Asturias, y en otro caso a la organización general del Imperio Cristiano propugnada por el papa y por los poderes políticos de Occidente. Sobre esta dualidad de intereses, cada día más aceptada por todos los estudiosos, las explicaciones tradicionales suelen plegarse a la cronología de los hechos, admitiendo que el culto jacobeo se origina en un primer momento sobre la base de ciertos acontecimientos de la vida religiosa local y ve potenciados sus aspectos políticos como un instrumento para organizar el espacio del Reino cristiano de Asturias y vertebrar su resistencia; y sólo en un segundo momento se admite que el culto a Santiago se extiende por toda Europa, alentado por una forma de religiosidad típica del Medievo que, a nuestro juicio, sólo acierta a explicar en parte el éxito desbordante de este complejo fenómeno.

Para quienes piensan así, la potenciación política de Santiago de Compostela se orienta de un modo preferente a cumplir con eficacia sus funciones de *"centro"* del Reino asturiano, característica que acabaría limitando sus posibilidades tanto políticas como religiosas a medida que el avance de la Reconquista y la recomposición política de todo el Occidente fueron desplazando el *"santo lugar apostólico"* hacia la periferia del mundo cristiano. A nuestro juicio, sin embargo, hay un error de bulto en esta

La influencia de Santiago en la cosmología de Occidente



1.- **Cosmología Bizantina.** Define un "espacio estatal", basado en el modelo político y militar del antiguo Imperio, ahora "centrado" en Bizancio como "nueva Roma".



2.- **Cosmología cristiano-occidental.** Define un "espacio político" con pluralidad de "espacios estatales", con "centro" en Roma, como "nueva Jerusalén" y "caput Regni christiani".

interpretación, que da prioridad a la cronología de los hechos sobre la formación de los criterios ideológicos que le sirven de base, invirtiendo el sentido real de la topografía jacobea hasta el punto de hacerla casi incomprensible.

No fueron los poderes de Roma y de Aquisgrán los que aprovecharon la fuerza derivada del proceso de organización del territorio cristiano de Asturias, sino que fué éste, a la inversa, el que aprovechó las claves de la nueva cosmología cristiana, que estaba surgiendo en Occidente, para potenciar su papel dentro de la cristiandad y conectar a ella sus destinos. Ello es tanto como decir que Santiago, lejos de resultar limitado por su condición periférica -como sugiere **García-Pelayo**²-, surge precisamente gracias a esa condición, alentada en abstracto, según veremos, por las corrientes del pensamiento occidental que querían poner *"in occasu mundi"* un mojón de la cristiandad.

2. El desplazamiento a Occidente del "centro" de la Cristiandad.

Decir que Compostela es un resultado de la cosmología cristiana del Alto Medievo no equivale, en modo alguno, a afirmar que alguien señaló el *"lugar"* del sepulcro desde fuera; ni siquiera a pensar que alguien proyectó los contenidos específicos del milagro de la *"invención"* tal y como luego fueron transmitidos desde Compostela a la cristiandad entera. Lo único que quiere decir, o que nosotros queremos decir, al vincular el nacimiento de Santiago con los principios político-religiosos de la Iglesia y el Imperio de Occidente, es que el fenómeno jacobeo sólo se hace posible en un contexto cultural y político que había convertido al Finisterre en un límite definitorio de la cristiandad, y en el símbolo máximo de su universalidad.

En el lento proceso de construcción histórica del culto a Santiago, los dos últimos elementos en concretarse son, precisamente, la existencia del enterramiento apostólico y su precisa ubicación en la ladera del monte Libredón. Mucho antes, sin embargo, el *"occasum mundi"* era ya una

referencia en la predicación apostólica, y un vértice capital de la topografía cristiana, que traducía exactamente el mandato de Cristo a sus apóstoles de llevar el mensaje evangélico a toda la tierra.

Hay un *"Sitz im Leben"* para los *"inventores"* del sepulcro de Santiago que se origina en la lucha que mantienen el Papa y el Imperio contra Bizancio por el liderazgo de la cristiandad, cuya resolución en favor de Occidente estuvo más propiciada por las transformaciones del marco cultural y religioso que por los éxitos militares. Y en ese ambiente, el *"lugar santo"* de Compostela se construye y potencia mediante la utilización de hechos, liturgias y recursos simbólicos cuya aceptación por la Iglesia universal estaba previamente garantizada en la medida en que conectaban directa y plenamente con los proyectos de una nueva organización del espacio cristiano.

Por estas razones no creemos posible una explicación del fenómeno jacobeo estrictamente condicionada por la cronología de los hechos; y hay que pensar que cuando la noticia de la *"invención"* de **Teodomiro** empieza a extenderse más allá de las tierras de Asturias y de los Pirineos, encuentra perfectamente abonado el terreno en una cristiandad que *"necesitaba"* un irrenunciable *"título de propiedad"* sobre Occidente. No es pues Asturias la que crea el mito: sólo lo concreta. Y no es el Imperio el que se aprovecha de la intuición del Obispo de Iria Flavia, sino el que prepara el ambiente cultural y religioso para que pueda darse, y ser creída, la narración de la *"invención"*. Desde un punto de vista local o regional, es cierto que Santiago cumple su primer papel como *"centro"* vertebrador de la cristiandad asturiana, y que su función iría disminuyendo desde el momento en que comienza la expansión hacia León y Castilla. Pero desde un punto de vista más universal, que es el que caracteriza las peregrinaciones a Santiago, la cronología de los hechos aparece desbordada por la lógica de su preparación, que nos lleva a considerar al *"lugar santo"* del Finisterre como un punto cardinal de la cosmografía cristiana, al que le es esencial -por definición- su carácter periférico³.

El principal papel que juega Santiago en la ordenación del espacio cristiano es, como veremos, el de contribuir al desplazamiento del "*centro*" desde Bizancio a Roma; lo que, en un mundo que identifica el Imperio con la cristiandad, equivale también a la consolidación del Emperador de Occidente como "*vicario*" o "*Ministro*" del "*Rex-Sacerdos*" que es Cristo⁴. Y este papel está basado en elementos simbólicos e ideológicos muy anteriores a los hechos que configuran la narración concreta de la "*invención*" del cuerpo apostólico, reafirmandonos así en la idea de que es Asturias, y no a la inversa, quien aprovecha la inercia cultural y religiosa creada desde fuera no sólo para dar mayor entidad a su "*centro*" religioso, sino también, y sobre todo, para vincular la aislada cristiandad del norte de España a toda la cristiandad europea, y para unir su destino a aquella, según la teoría del "*cuerpo místico*"⁵ que definía la comunidad política del medievo.

Analizando la narración de la "*invención*" del apóstol Santiago, en la misma línea en que lo hemos hecho anteriormente, uno de los hechos que más sorprende, dentro de aquellos que son susceptibles de interpretación política, es el intento de vincular directamente a **Carlomagno** con el desarrollo e impulso inicial del culto jacobeo. Mas como quiera que tal vinculación está rotundamente desmentida por la cronología histórica, creemos que, también en este caso, la narración legendaria es una vía inagotable de sugerencias a la hora de buscar las claves que explican el temprano empeño en relacionar la política de los francos con Santiago.

II. La cosmoglogía europea en el Alto Medievo

1. Delimitación del problema.

Recuperando ahora la idea ya expresada y justificada según la cual las peregrinaciones, en su dimensión de movimientos de masas organizados, constituyen una específica realidad medieval -por contraposición al mismo fenómeno contemplado como una realidad religiosa, penitencial o mística, de carácter individual-⁶, damos ahora un paso más, al afirmar que los "*caminos de peregrinación*" que discurren por Europa, y más especialmente los que discurren o parten de Europa occidental, constituyen un instrumento cosmogónico de primera magnitud, cuyas motivaciones y efectos deben de buscarse tanto en las esferas profanas como en las religiosas, en la medida en que sea posible separar completamente, o en parte, estas dos vertientes de la sociedad altomedieval.

El Camino de Santiago servirá también de paradigma para el análisis de esta concreta realidad, aunque en ningún caso debe pensarse que la ruta jacobea representa una realidad específica y distinta de las otras "*rutas mayores*" europeas. Sin embargo hemos de reconocer que en el Camino de Santiago confluyen varias circunstancias que lo convierten en el más adecuado para el estudio de la realidad social y política que lo hizo posible, y ello por las siguientes razones:

- a) porque su formación se produce en un momento histórico muy concreto y ocupa un período de corta duración que permite analizar los cambios operados y establecer comparaciones entre el antes y el después.
- b) porque en términos generales responde a un culto y a una localización no restaurados sobre formas culturales antiguas, sino creados *ex novo* como metas sacralizadas, circunstancia que

permite concretar al máximo las causas y las consecuencias de cada uno de los pasos dados en su formación.

- c) discurre íntegramente por tierras de Europa occidental, lo cual ayuda a identificar con claridad los objetivos que persigue, los efectos reales que produce, y las circunstancias políticas y sociales en las que se inserta.
- d) porque para fundamentar nuestras conclusiones contamos con el auxilio de una documentación relativamente abundante que permite conocer hasta que punto los creadores e impulsores de este fenómeno eran conscientes de su realidad y de su alcance, o fueron simplemente protagonistas inconscientes de un fenómeno histórico conducido por las circunstancias y que sólo es apreciable desde la visión global, y mediante los amplios procesos comparativos, que aportan la historiografía y la sociología actual.

2. La acotación cosmológica del espacio.

Siguiendo en este punto las ideas expresadas en la ya clásica obra de **Mircea Eliade**⁷, las sociedades tradicionales se distinguen por una división, tácitamente establecida, entre el territorio por ellas habitado y aquellos otros espacios que lo circundan. En esta división, el territorio propio aparece como algo muy definido e interiormente organizado, como un "*cosmos*" que se identifica con "*Mundo*", o, con mayor precisión, con "*nuestro propio Mundo*". Los territorios circundantes, mucho más imprecisos e indeterminados, aparecen como un "*caos*" en el que habitan los "*bárbaros*", frecuentemente asimilados a *demonios* o a elementos adversos de la propia sociedad⁸.

Se trata de una división de los espacios basada en elementos sacrales, y que no responde a la simple divisoria entre lo conocido y lo desconocido, lo habitado y lo inhabitado, o entre lo organizado y los desorganizado. Porque

si se observa que todo territorio habitado constituye un "cosmos" para sus habitantes, veremos también que la divisoria real se produce entre un "cosmos" y otro "cosmos", mientras que la dualidad "cosmos-caos", que aquí nos ocupa, responde a una interpretación sacral, que permite esa distinción entre lo concreto del propio "Mundo" cosmizado, y lo abstracto y desconocido del "otro-Mundo", identificado con lo caótico.

La presencia de este esquema de análisis puede rastrearse en la historia y en las manifestaciones antropológicas de la práctica totalidad de las civilizaciones; y es posible comprobar como se hace operativa en el proceso de formación y articulación política de las sociedades respectivas, cuando consideran que todo territorio desconocido, extranjero y no ocupado (entiéndase no ocupado "por los nuestros"), participa del estado caótico del mundo por construir; mientras que al ocuparlo, y sobre todo al instalarse en él, el hombre transforma el "caos" en un "cosmos", mediante la repetición ritual de una cosmogonía.

Esta oposición entre dos "mundos" es más evidente en los primeros estadios de la civilización, y se va haciendo menos perceptible a medida que las relaciones internas de una sociedad se hacen más complejas, pero ello no es óbice para que, en opinión del propio **Mircea Eliade**, puedan verse claras manifestaciones de esta interpretación cosmológica y de este comportamiento religioso en sociedades muy avanzadas, incluidas las de Europa occidental, hasta los albores de los tiempos modernos⁹.

Para quien vive en esta particular forma de interpretación del "mundo", *"Instalarse en un territorio viene a ser, en última instancia, el consagrarlo. Cuando la instalación ya no es provisional, como entre los nómadas, sino permanente, como entre los sedentarios, implica una decisión vital que compromete la existencia de la comunidad por entero. 'Situarse' en un lugar, organizarlo, habitarlo son acciones que presuponen una elección existencial: la elección del Universo que se está dispuesto a asumir al 'crearlo'. Ahora bien: este 'Universo' es siempre una réplica del Universo ejemplar, creado y*

*habitado por los dioses: comparte, según eso, la santidad de la obra de los dioses*¹⁰.

3. El Imperio Carolingio y la cosmología cristiano-medieval.

En el marco de la interpretación sacral de los procesos de organización de los espacios, el Imperio Carolingio se manifiesta como un momento álgido en esta función cosmológica de la sociedad occidental, en el que, por contraste con la ruptura del orden imperial romano, se pretende recrear un nuevo orden sobre la base de la cristiandad misma.

Pese a los intentos sistemáticos por acercar la figura de **Carlomagno** a la de los "Césares" de Roma, lo cierto es que esta identificación sólo se da en algunos aspectos accidentales. En palabras de **Christopher Dawson**, *"el Imperio romano de los carolingios era el Imperio romano sin ley romana, sin las legiones romanas, sin la ciudad y sin el Senado"*¹¹. El Imperio Carolingio superó, es cierto, la concepción anárquica del poder real posterior a las invasiones, que había convertido las tierras y los subditos del reino en una propiedad casi privada conquistada por la fuerza de las armas; pero la restauración de los fines colectivos o sociales del poder no se hizo al servicio de la *"respublica"* -que situaba a los "Césares" como intérpretes de la voluntad popular-, sino al servicio de la *Cristiandad*, que dotaba al Emperador de una función casi sacerdotal al servicio de la ley de Dios y de la salvaguarda de la fe y de su ortodoxia¹².

Frente al laicismo de la monarquía merovingia, el emperador franco sólo ciñe la corona con la intervención de la Iglesia, y considera todo su poder al servicio de la Cristiandad, que, al mismo tiempo que lo legitima, también lo condiciona, y le impone la moral cristiana. La unción real, las condiciones impuestas al ejercicio del poder, y el sometimiento de la administración del Estado a una casta religiosa -que domina la escritura, la ciencia, el derecho y el latín-, hacen que el carácter laico del Estado que había dominado la época romana y aún la merovingia se borre, y que aparezca la necesidad

de estructurar el territorio en función de una "consagración" del mismo que se pone de manifiesto en la ocupación del territorio. Una ocupación que, como veremos, será real unas veces, pero se quedará en un simple ideal las más, proyectando el poder de **Carlomagno**, a través de la literatura épica, desde oriente a occidente¹³.

En el análisis de este objetivo, las páginas que siguen versarán sobre las relaciones existentes entre el fenómeno jacobeo y esta "cosmogonía" carolingia sobre la que se estructura el occidente. Y aunque para ello lo importante será el análisis de los textos y la interpretación de sus mensajes, será preciso que digamos antes unas breves palabras, que en modo alguno pretenden agotar el tema, pero que centran la realidad histórica y política de ese Occidente que, tal como lo concebimos hoy, daba sus primeros pasos en los años finales del siglo VIII y principios del IX, justo en el momento en el que se inicia en el Finisterre el culto a Santiago y los primeros pasos de la peregrinación.

Deudo de la tradición germánica, que había conservado hasta el momento de su cristianización el prototipo de la imagen cosmológica del mundo en los llamados "pilares cósmicos", **Carlomagno**, el poderoso rey de los francos no sólo se dejará arrastrar por la idea de identificar globalmente su reino con la *cristiandad*, buscando un reflejo positivo del ecumenismo de la iglesia y una demarcación precisa de su "mundo", sino que actuará de forma directa contra las principales representaciones de otras cosmogonías, convencido de que su destrucción es la única forma de incorporar los nuevos territorios a su proyecto de cristiandad occidental. En esta línea ha de interpretarse la destrucción del "Irmensûl"¹⁴, durante la guerra contra los sajones en el año 772, descrito por **Rodolfo de Fulda**, hacia el año 860, como un "pilar cósmico": "*universalis columna quasi sustinens omnia*".

Llama poderosamente la atención que el derribo histórico del "Irmensûl" se vea reflejado en la narración fantástica de la conquista de España descrita en la *Historia Turpinii*, donde la destrucción del dominio musulmán se simboliza

mediante la ruptura de sus ídolos, en una imagen aberrante para la interpretación del mundo musulmán, pero sin duda eficaz para la difusión de la idea de unidad política y religiosa del *Regnum Francorum*¹⁵. El paralelismo se acentúa cuando se refiere al "*Salam*"¹⁶ de Cadiz, el ídolo que resiste "*orientado al mediodía*", alto "*cuanto suele elevarse el cuervo en el aire*"¹⁷, y que caerá cuando nazca en la Galla el futuro rey que en los últimos tiempos "*subyugará a las leyes cristianas toda la tierra española*".

En la evolución del Imperio Carolingio, al título inicial de *Rex Francorum* que lleva **Carlomagno** desde su unción real en el año 754, se añade el de *Rex Longobardorum*¹⁸ a partir del 5 de junio del 774, en una secuencia que le conduciría hasta una identificación del "*populus francorum*" con el "*populus christianus*", rompiendo la tradición germánica de gobernar sobre un pueblo determinado, que define el "*regnum*", e iniciando la tradición occidental de identificar como un mismo pueblo a los habitantes de un territorio determinado, vertebrado políticamente en torno a la autoridad del rey¹⁹.

Y es precisamente a partir de esa identificación entre el "*populus francorum*" y el "*populus christianus*" cuando surgen las claves de una nueva "*cosmogonía*" de occidente, construida no sólo sobre una unidad territorial definida y protegida frente a los "*mundos*" externos²⁰, sino también sobre un conjunto de símbolos destinados a convertir el "*Regnum Francorum*" en el centro de la cristiandad, y en dotarlo de elementos vertebradores capaces de impulsar la integración de los mismos pueblos en una realidad política "*universal*".

La autoridad imperial de **Carlomagno** estaba ligada a la Iglesia desde los tiempos de **Pipino**²¹, cuando el papa había derivado la línea sucesoria de los francos hacia sus descendientes y había nombrado a este *patricius Romanorum*, usurpando este título a sus anteriores poseedores, por lo que **Carlomagno** heredaría una corona abocada a realizar la política lombarda y la política romana en Italia, al tiempo que a fortalecer la unidad de los

francos y la integración de los pueblos germanos asentados en la cuenca del Rin y en el curso alto del Danubio.

Cuando **Carlomagno** asume el título de *Rex Longobardorum atque patricius Romanorum*, no hace de ello una interpretación igual a la del papa **Adriano**, pues mientras para éste el papel del Emperador debería limitarse a ser el "protector" de la Santa Sede de Pedro, para **Carlomagno** se trataba en realidad de una auténtica legitimación de su dominio sobre Italia, y de una integración de sus tierras en el *regnum christianum* que estaba construyendo. Esta diferencia de criterios tiene una transcendental importancia, por cuanto no va acompañada de una decisión de **Carlomagno** de trasladar a Roma el centro de su Imperio, sino de la simple decisión de introducir a Italia en la órbita de un poder germano situado al norte del antiguo Imperio, y que está llamado por ello a constituir un nuevo centro para el Imperio y para la Cristiandad, cada vez más identificadas en la idea del Emperador²². Y, también en este caso, sería **Alcuino de York** el encargado de ofrecer al propio **Carlomagno** la justificación teórica de sus ambiciones imperiales:

"Hasta ahora, tres personas han alcanzado la cumbre de la jerarquía del mundo: 1º El representante de la sublimidad apostólica, vicario del bienaventurado Pedro, príncipe de los Apóstoles, del cual ocupa la Silla. Lo que ha sucedido al que actualmente tiene esta sede, ha tenido a bien vuestra bondad hacermelo saber. 2º Viene luego el titular de la dignidad imperial que ejerce el poderío secular en la segunda Roma. De qué manera impía ha sido depuesto el jefe de este imperio, no por extranjeros, sino por los suyos y por sus conciudadanos, se ha extendido por todas partes la noticia. 3º En tercer lugar está la dignidad real que nuestro Señor Jesucristo os ha reservado para que gobernéis al pueblo cristiano. Esta dignidad es superior a las otras dos y las eclipsa y sobrepasa en sabiduría. / Sólo en tí se apoyan ahora las iglesias de Cristo, de tí sólo esperan la salvación: de tí, vengador de los crímenes, guía de los descarriados, consolador de los afligidos, sostén de los buenos".²³

La disputa que mantiene el papado con los emperadores bizantinos por la primacía sobre la cristiandad y por la legitimidad del gobierno sobre todo el antiguo Imperio, creará una alianza de circunstancias entre el poderoso rey de los francos y la Iglesia, mediante la cual el papa afianzará su supremacía doctrinal y religiosa sobre todo el Imperio "*in partibus Occidentis*" y garantizará un estatus de independencia asentada sobre los territorios pontificios cedidos por **Pipino**. **Carlomagno** lograría así una dignidad Imperial que no se correspondía con la unidad efectiva de los pueblos sometidos a su autoridad, sino con la decisión del papa **León III** que le otorgaba de hecho el título de "*protector de la cristiandad*". De esta forma la coronación imperial de **Carlomagno**, efectuada en Roma en la Navidad del año 800, fue descrita por **H. Pirenne** como una especie de "*golpe de estado*"²⁴, a través del cual **Carlomagno** se arroga no sólo la autoridad sobre todo el occidente que efectivamente domina, sino también la legitimidad para extender su poder en nombre de la cristiandad y de su proyecto ecuménico.

En comparación con lo que había sido la tradición merovingia, el "*Regnum Francorum*" -que en la realidad se extendía hasta el Elba y ocupaba una gran parte de Italia englobando por igual a poblaciones romáincas y germánicas- no tiene naturaleza laica, y cambia radicalmente el modelo de relaciones entre el poder y la iglesia. La formula "*Dei gratia rex Francorum*", que se hace obligatoria con **Carlomagno**, esconde en realidad una ruptura radical con la monarquía merovingia, todavía inserta en la tradición románica, y entra de lleno en el concepto de monarquía medieval, que aunque en su apariencia externa se derrumbaría poco despues de la muerte de **Carlomagno**, mantendría su virtualidad hasta bien entrada la edad moderna, complementando el absolutismo político con la sacralidad de todo aquello que se relaciona con la monarquía o con sus actividades de gobierno²⁵.

En el marco de los acontecimientos políticos globales del Mediterraneo, que implican a los árabes, a Bizancio y al Imperio Carolingio, la coronación imperial de **Carlomagno** acabaría culminando, quizá sin pretenderlo, la

ruptura definitiva del poder imperial romano frente al poder cada vez más unificado de los árabes, pues había reconstruido el Imperio en dos partes - una oriental, gravitando sobre Bizancio; y otra occidental, que gravitaba sobre Aquisgrán- que vivirían su historia de espaldas la una a la otra, de forma irreconciliable. Cuando en el año 812 se firma la paz entre **Carlomagno** y Bizancio, puede darse también por fracasada la política mediterránea de los carolingios, que al ceder el sur de Italia a Bizancio renuncian a cualquier intento de recomponer la antigua unidad mediterránea, o de intervenir decisivamente en sus equilibrios, y aceptan la existencia replegada al interior, desplazando el centro del Imperio occidental hacia Austrasia.

Sin embargo desde el punto de vista de la cultura occidental, el Imperio Carolingio constituye su punto de partida. El reino *franco-austrasiano-germánico* es el solar de la Baja Edad Media europea, en la que se iniciarán nuevas y decisivas concepciones del derecho y de las formas políticas, toda vez que producido un fuerte desplazamiento en los ejes del mundo antiguo, la nueva "*cosmogonía*" se desarrollará a partir de una fuerte influencia de la cultura germánica²⁶. El Imperio de **Carlomagno**, resultado de una rápida acumulación de vasallajes producida por vía militar, tenía sin embargo una estructura jurídica, política y administrativa muy débil y tenía en su interior potentes elementos desintegradores²⁷, por lo que su poder político se hundió rápidamente. Pero la idea de *cristiandad*, que subyacía a la propia idea imperial, subsistirá, y será el auténtico marco de la Edad Media, en el que se trazan las bases para el resurgir de Occidente. Más allá de la fragmentación de los poderes, convertida en endémica por las contradicciones internas de la sociedad carolingia, el cristianismo, en su condición de realidad política, dotó a la sociedad de Occidente de una extensa estructura operativa en cuanto a su desarrollo económico, político y social, que hizo posible la transición desde la fragmentación del mundo medieval hacia la concentración del poder en los Estados modernos²⁸.

Pero sería un error creer que la función cosmogónica de la monarquía carolingia obedece a razones apreciables sólo desde la perspectiva de los intereses imperiales, o inspiradas en la tradición del pueblo franco. Bien al contrario, la organización del espacio de Occidente realizada por **Carlomagno** responde sobre todo al proceso de estructuración de los espacios sagrados llevada a cabo por el Cristianismo, con meticuloso cuidado, desde el siglo IV, e inspirado en la profunda tradición cosmogónica de la antigüedad pagana que la Iglesia había adaptado a sus propios objetivos.

4. Las fuentes literarias de la cosmología cristiana.

Para el Cristianismo, la cosmología es la base de la explicación del mundo. En la tradición bíblica el relato de la creación no aparece estrictamente vinculado a la creación de la materia "*ex nihilo*", sino a la "*organización*" del "*caos*" llevada a cabo por un Dios que está más próximo a la figura del "*demiurgo*" de **Platón** que a la del "*creador*" de la filosofía tomista. Y de ello son buena prueba las palabras del Génesis: "*La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas*"²⁹. Descrita la "*materia prima*" del universo en un estado caótico -con los elementos de desorden, abismo y oscuridad propios de la cosmología hebrea-, la acción creadora de Dios viene descrita en términos de un gran "*ordenador*":

- a) aparta la luz de la oscuridad y, con su alternancia, genera el tiempo y la sucesión de los días (*Génesis*, 1, 3-5; y 14-19).
- b) introduce el firmamento entre dos zonas de aguas, unas por debajo y otras por encima de él, dando origen a lo que en la cosmología judía se entendía como cielo y tierra (*Génesis*, 1, 6-8)
- c) reúne las aguas de por debajo del firmamento en un sólo lugar, y descubre lugares secos, generando el mar y la tierra firme (*Génesis*, 1, 9-10).

- d) hace aparecer seres con vida, en un orden de creciente dignidad, que va desde el mundo vegetal en primer lugar, los animales de las aguas en segundo, los animales que pueblan la tierra seca en tercero (*Génesis*, 1, 11-25).
- e) crea finalmente al hombre, a su imagen y semejanza, y somete a él la tierra, y organiza toda la naturaleza a su servicio (*Génesis*, 1, 26-30).

Esta idea del *Génesis*, que presenta la creación como una cosmogonía, se extiende después a muy numerosos pasajes bíblicos, entre los cuales cabe citar el *Salmo 104* como un paradigma de la concepción cosmológica del mundo. El *Salmo* es, en su totalidad, una repetición de la cosmogonía del capítulo I del *Génesis*, pero destaca especialmente en su idea del mundo como el *despliegue* de una tienda³⁰:

"vestido de esplendor y majestad,
arropado de luz como de un manto,
tu despliegas los cielos lo mismo que una tienda,
levantas sobre las aguas tuas altas moradas;..."³¹.

Fruto de esa concepción cosmológica del mundo, la idea del Dios creador que se transmite al Cristianismo a través de la Biblia es la de un constructor, cuya obra refleja en el mundo el esplendor de la esfera celestial en la que vive. Dios modela al hombre de barro³²; muestra el proyecto de su iglesia salvadora en el *arca* de Noé³³; inspira la construcción del templo³⁴ y del *Arca de la Alianza*³⁵; simboliza su misión mesiánica en la colocación de la piedra angular del templo³⁶; y representa su gloria en la fundación de Jerusalén "*Cual ciudad de compacta armonía*"³⁷. Y por ello la cristiandad medieval - inserta en una civilización como la romana, poseedora de un fuerte sentido sacral del espacio y una poderosa simbología cosmológica- está penetrada por un fuerte sentido de la cosmogonía, entendida como un reflejo material

de la *"Jerusalén celestial"*. Para el cristiano del Alto Medievo, que no dudaba de que la creación era sobre todo *"un orden"*, el pecado de Eva había abierto la puerta al *"caos"*, y había alejado al hombre de Dios. Y por eso la salvación de Cristo se hacía patente en la reconstrucción de la *"ciudad de Dios"*, reflejo en el mundo del orden celestial, y lugar de destino del hombre redimido.

Para el cristiano medieval la cosmogonía es un reflejo del orden celestial en las cosas del mundo, que se repite en cada una de las cosas susceptibles de imitarlo. Y por ello se establece una gradación cosmológica que empieza en el hombre, que tiene que construir en su interior un templo de la verdad³⁸; continúa en la basílica, máxima expresión de la cosmología sacra; en la ciudad, vetembrada por sus templos y reliquias y consagrada como un espacio protegido entre muros contra la enfermedad, la muerte y el demonio³⁹; y en el reino, el espacio cristiano, que constituye un mundo a la vez propio y universal. Porque para una mentalidad que *"conoce"* e interioriza el final del proceso histórico, todas sus acciones y su saber deben de estar orientadas, en expresión de **Otón de Freising**, en mostrarnos las cosas *invisibles* a través de las *visibles*⁴⁰.

San Agustín, maestro de Occidente en el momento de su nacimiento ideológico, había hecho de la cosmología un elevado argumento de espiritualidad, a partir de la identificación entre el cuerpo, el templo y la ciudad, como elementos de una cosmogonía repetida; algo que puede apreciarse en el fragmento que reproducimos, y que el abad **Suger de Saint-Denis** incluyó en el *Oficio de Consagración*⁴¹ de la basílica por él construida:

"Si autem fundamentum nostrum in caelo est, ad caelum aedificemur. Corpora aedificaverunt istam structuram, quam videtis amplam surrexisse hujus basilicae; et, quia corpora aedificaverunt, fundamentum in imo posuerunt"⁴².

Compendio de todas las ideas cosmológicas del medievo, el abad **Suger** describiría con gran perfección los aspectos sacramentales de la cosmogonía cristiana, llamada a hacer presente el orden celeste a los ojos de la carne; una cosmogonía que se hace visible tanto en la estructura territorial y política del Reino de Francia -organizada en torno a un "centro" sagrado que representa la tumba de San Denis-, como en la jerarquía de la propia Iglesia, reflejo de la jerarquía celestial de los ángeles tal como la había descrito el **Pseudo-Dionisio Areopagita**. Paradigma de todo ello, el propio templo constituye una representación del cosmos, surgida de una visión interior del plan de Dios que se desarrolla en la tierra. Así expresaba **Suger** estas ideas:

"Materialia inmaterialibus, corporalia spiritualibus, humana divinis uniformiter concopulas, sacramentaliter reformas ad suum puriores principium; his et hujusmodi benedictionibus visibilibus invisibiliter restauras, etiam praesentem in regnum coeleste mirabiliter transformas, ut, cum tradideris regnum Deo et Patri, nos et angelicam creaturam, coelum et terram unam republicam potenter et misericorditer aefficias".⁴³

En línea con esta presencia universal de elementos cosmológicos en la Edad Media, el prof. **Otto von Simson** llama la atención sobre el contenido del capítulo IX del libro V del *Codex Calixtinus*, en el que se especifican con detalle las medidas de la basílica compostelana⁴⁴, con especial mención del equilibrio de sus formas -"*latitudine, longitudine et altitudine congruenti*"⁴⁵-, conectando con las preocupaciones de **Suger** sobre la basílica de Saint-Denis, tan unida a la de Santiago por sus elementos simbólicos y por las tradiciones recogidas en la *Historia Karoli Magni et Rotholandi*. Esta es, parcialmente, la descripción de la basílica que hace la *Guía de Peregrinos*:

"En esta iglesia, en fin, no se encuentra ninguna grieta ni defecto; está admirablemente construida, es grande espaciosa, clara, de conveniente tamaño, proporcionada en anchura, longitud y altura, de admirable e inefable fábrica, y está edificada doblemente, como un palacio real. Quien por arriba va

a través de las naves del triforio, aunque suba triste se anima y alegra al ver la espléndida belleza de este templo"⁴⁶.

Confirmando este amplio conjunto de referencias cosmológicas en el nacimiento del Occidente Cristiano, e íntimamente relacionado con ellas, el nacimiento del *Señorío de Santiago* aparece descrito en el *Preceptum* de **Alfonso II el Casto** como un paradigma de actuación cosmológica, que partiendo de la invención del sepulcro del apóstol es calificado primero como "*lugar santo*", para dar después lugar a la construcción de una iglesia - "*ecclesiam construi iussimus et iriensem sedem cum eodem loco sancto coniunximus*"⁴⁷, y a la definición de un territorio acotado - "*in giro ecclesie*"- que perfecciona la identidad y la organización del espacio sagrado:

"Adefonsus rex per huius nostre serenitatis iussionem damus et concedimus huic beato iacobo apostolo et tibi patri nostro Teodomiro tria milia in giro ecclesie beati iacobi apostoli".⁴⁸

También en este caso, la cuatela nos obliga a insistir en que la actuación del monarca asturiano no presupone la definición de un proyecto político conectado con los objetivos de la política carolingia y con una previsión del "*Camino*"; pero si creemos en cambio que es una clara prueba de la actitud del hombre religioso de la Edad Media, que impregna todas sus actuaciones de un fuerte sentido sacral, y busca a través de ellas una respuesta a los problemas inmediatos de "*su mundo*", que queda así íntimamente conectado a los contenidos ideológicos subyacentes en los instrumentos propios de su acción política y social. Lo que realmente demuestra el *Preceptum* de **Alfonso II** es la existencia de una profunda mentalidad cosmológica, que por ello no necesita ser explicitada en cada acontecimiento para dejar en él una huella decisiva⁴⁹. Y es a partir de aquí que cabe deducir el hecho de que las formas cosmogónicas que reviste externamente el fenómeno de las peregrinaciones reflejan una realidad objetiva que nace de la cosmovisión del hombre del Medievo.

Fruto de estas concepciones, la cosmología cristiana no sólo operó en el momento en que se iniciaba la andadura de Occidente a partir de un espacio político completamente desorganizado, sino que fué creciendo en importancia hasta constituir una fuente inspiradora de los principios políticos y de las ideas estéticas que operan en el momento de máximo esplendor de las peregrinaciones, cuando empezaban a despuntar los modernos reinos europeos.

Heredera a su vez del fuerte sentido sacral que presidía la organización del espacio judío, la Iglesia recibió de Roma los símbolos de la sacralización - templos y tumbas- que aplicó profusamente para llenar de contenidos simbólicos un espacio que para los cristianos es originariamente neutro⁵⁰.

Frente al sentido esencial del espacio sagrado pagano, en el que la hierofanía de un lugar santo estaba basada en su propia naturaleza, el cristianismo parte de la neutralidad del espacio. Para el cristianismo todos los lugares son naturalmente iguales, aunque esa igualdad puede ser luego alterada por la acción del hombre o de la divinidad, que va convirtiendo cada lugar en un escenario de la vida de Cristo o de los santos, o en un lugar donde las tumbas o las reliquias⁵¹ mantienen la presencia real de quienes alcanzaron a los ojos Dios la bienaventuranza eterna, tal y como nos recuerda el famoso epitafio de San Martín. Y desde este punto de vista, la organización sacral del espacio cristiano depende, mucho más que la pagana, de la actividad del hombre -o, como recuerda **San Agustín**, del amor que traza la ruta hacia el lugar en el que los cuerpos fueron depositados⁵²- que levanta templos y mausoleos, y abre caminos para señalar los lugares en los que se manifiesta la fuerza de lo sagrado.

Sin embargo es evidente que ninguna forma de organización sacral del espacio mantiene una nítida línea divisoria entre la sacralización activa y la simple apertura hacia lo natural sagrado; y aunque es posible afirmar la diferencia entre la cosmogonía cristiana y la pagana en función de su mayor o menor tendencia hacia la definición esencial de los lugares sagrados,

también es cierto que las excepciones referidas a ambas vertientes son notables.

Cicerón, en su tratado *De Legibus*, había puesto en boca de Ático una expresión que muchos consideran una fuente directa de la inspiración agustiniana: "*movemur enim nescio quo pacto locis ipsis in quibus eorum quos diligimus aut admiramur adsunt vestigia*"⁵³. Y, en el lado opuesto, toda la identificación entre Jerusalén y la *patria celestial*, recibida por la Iglesia de las Sagradas Escrituras, e introducida directamente en su liturgia, trasladada a la cristiandad un símbolo de sacralidad esencial cuya relevancia nadie puede negar.

Fué quizá esta dificultad para establecer los límites entre la sacralización activa y el reconocimiento esencial de la sacralidad del espacio, la que motivó a la Iglesia para proceder a una escrupulosa acción sacralizadora de todos aquellos lugares que habían sido inmemorialmente reconocidos como sagrados en distintos momentos y bajo diferentes formas de religiosidad precristiana, sustituyendo por santos a los héroes mitológicos o a los dioses paganos, y asumiendo incluso una buena parte de las expresiones míticas de la sacralidad anterior⁵⁴. Objetivo especial de esta acción sacralizadora, los promontorios, cruces de caminos y elevaciones que definen espacios naturales organizados fueron poblados de santuarios, cruces, relicarios e interpretaciones legendarias que sustituyeron la organización de los espacios sagrados del paganismo por una nueva cosmogonía cristiana⁵⁵.

Aunque sobrepuesta a la tradición hebrea⁵⁶ -mezcla de una concepción esencial de lo sagrado y de una fuerte actividad sacralizadora del hombre histórico- toda la construcción cristiana de la idea de Tierra Santa⁵⁷ aparece como un paradigma de sacralización derivada de la vida humana de Dios en la persona de Cristo, a cuyo paso se fueron definiendo una serie de espacios, símbolos y rutas sagradas⁵⁸ que constituyeron el atractivo fundamental de las peregrinaciones a Jerusalén desde el siglo IV. Y en esta misma línea, la reconstrucción apócrifa de las rutas de la predicación

apostólica en Occidente, y la fijación de los enterramientos de apóstoles y santos, así como la invención, traslación, e incluso venta de reliquias, constituyeron la base de una sacralización renovadora del espacio imperial romano, señalada, según la vieja tradición pagana, con templos y mausoleos especialmente relevantes.

A resultas de esta misma tradición, el cristianismo se vió sometido a una doble acción sacralizadora del espacio, nacida unas veces de la actividad desplegada institucionalmente por las jerarquías de la propia Iglesia o por la colaboración, también institucional de los poderes civiles; y otra de carácter privado, surgida a través del culto a los muertos y la construcción de monumentos funerarios, que contribuyeron decisivamente a la fijación de las referencias sacrales del nuevo espacio europeo. Y es precisamente con esta tradición funeraria con la que conectan más directamente las peregrinaciones, epifenómeno de una forma de religiosidad que se impone de abajo hacia arriba en la estructura de la Iglesia, y que asume formas sacramentales que permiten a los fieles una experiencia de lo sagrado no intermediada⁵⁹.

Desde Roma a Santiago, todo el fenómeno de las peregrinaciones se desarrolla en torno a lugares santificados por los cuerpos y reliquias de los santos y mártires que la religiosidad popular fué asumiendo como mediadores de las gracias espirituales y materiales del cielo, y que sólo después de largos períodos de vigencia en los ámbitos de la religiosidad popular⁶⁰ serían aceptados como tales por la jerarquía, e integradas, en connivencia con el poder civil, en grandes rutas de peregrinación.

5. Las características cosmológicas del Occidente medieval.

La acción "cosmizadora" llevada a cabo durante el Imperio Carolingio, instrumentada mediante los símbolos propios de una topografía cristiana - creando unas veces nuevos lugares sagrados, y otras asimilando sacralizaciones precedentes-, no constituye una novedad, ni por su fondo ni

por su forma, sino que prolonga una tradición multiseccular, recibida de diferentes culturas, y que en la antigüedad clásica y en los momentos inmediatamente siguientes al reconocimiento del Cristianismo como religión oficial del Imperio Romano había revestido fórmulas muy similares a las que más tarde iban a definir esa realidad que hoy conocemos como el Occidente cristiano.

De forma paralela al proceso de creación de la ideología hierocrática del Cristianismo, los papas, y muy especialmente **Dámaso** y **Vigilio**, procedieron a un cambio sistemático en la topografía sacral del Imperio, empezando por la propia ciudad de Roma⁶¹, que actuó como un complemento político - muy asimilable por todo el pueblo cristiano- de la preeminencia de la "*sacrata auctoritas*" del sucesor de Pedro sobre la "*regalis potestas*" de los emperadores, reclamada ya en su día por el papa **Gelasio** en su *Carta* al emperador **Anastasio** de Constantinopla. Y es que la experiencia venía a demostrar, primero, que la creación de un estatus de independencia de los papas sólo sería posible sobre una Roma cristiana, de la misma manera que demostraría después que el poder universal de la Iglesia era incompatible con la idea del "*rex-sacerdos*" sobre la que estaba basado el cesaropapismo bizantino.

La creación de la cristiandad de Occidente, sustrayéndola al centralismo político y religioso de Bizancio, es una consecuencia inmediata de la transformación de "*vicariatus Petri*" en "*vicariatus Christi*"⁶². Su objetivo es hacer posible que la reconstrucción de la universalidad cristiana, que venía a sustituir al Imperio fragmentado por las invasiones bárbaras, se asentase sobre una base diferente de la que aportaba el dominio directo de los emperadores de Oriente. Y en ese proceso hay que entender que influye tanto la cada vez más probada incapacidad de Bizancio para reconstruir militarmente el Imperio⁶³, como el interés coincidente de los papas y de los reyes de Occidente en afianzar sus dominios fuera de la órbita y del control bizantino, lo que llevaría a los reyes occidentales y a los papas a apoyarse mutuamente, con el objetivo de restaurar una fuente de legitimidad que

supusiese la ruptura del orden antiguo que Bizancio decía representar, y la creación en Roma del centro ecuménico de la Iglesia⁶⁴, desvinculado de la acción tutelar de los emperadores, y preeminente sobre los diferentes poderes territoriales surgidos de la caída del Imperio Romano⁶⁵.

Si acaso es posible establecer algunos elementos específicos para la acción cosmogónica de los carolingios, básica para la comprensión del posterior concepto de Occidente, estos serían sin duda los siguientes:

- a) la pretensión ecuménica del poder imperial, que extiende su legitimidad en términos ideales hasta hacer coincidir sus límites con los de la cristiandad, en una expresión coherente de la coincidencia entre *"regnum francorum"* y *"regnum christianum"*.
- b) el protagonismo activo de los poderes civiles en el proceso de *"cosmización"* mediante la sacralización de espacios y el uso de elementos sacrales.
- c) la vertebración de la topografía sagrada en grandes rutas que rompen los moldes del localismo étnico, geográfico o cultural, y propician la comunión de todo el pueblo cristiano en unos mismos elementos culturales, en unos mismos ritos, y en una misma conciencia de unidad surgida bajo el común denominador de la fe⁶⁶.
- c) la preeminencia de la actividad cosmogónica sobre la ocupación real del territorio, en un modelo de organización y expansión que no precisa de una exacta correlación entre el territorio militarmente ocupado y aquel que puede considerarse, en sentido cosmológico, *"ocupado"* en la medida en que la fe común lo conecta con el *"propio mundo"*.
- d) la concepción sacramental de la cosmogonía, que pasa a ser *"oficiada"* por amplias masas populares mediante la peregrinación,

lo que propicia una mayor difusión de los elementos ideológicos fundamentales del "*regnum christianum*", y una construcción sociológica más completa y operativa a partir de ideas filosóficas o teológicas muy complejas.

- e) las tendencias centralizadoras, orientadas a la creación de espacios amplios de socialización y a la creación de marcos operativos para el ejercicio del poder⁶⁷.

La acción "*cosmizadora*" llevada a cabo en la época carolingia, y protagonizada no sólo desde los centros de poder del Reino Franco, sino también desde los poderes periféricos de índole política o religiosa, no constituye, como ya dijimos, una novedad en las formas de ocupación y organización del territorio, sino una adaptación de anteriores cosmogonías a los objetivos específicos y a las circunstancias políticas y económicas de los siglos VIII y IX.

Las sociedades religiosas -y las antiguas lo eran- conciben su "*propio mundo*" como una hierofanía, cuya captación por el hombre constituye una fundamentación óntica del cosmos. Por ello no se comprende una ocupación del espacio y la consiguiente ordenación del mundo, sin que exista un cambio equivalente en la topografía sacral. Destruir un orden sacral, sin crear otro orden nuevo, significa entrar en el caos, y abrir una puerta hacia el vacío óntico en el que no es posible ningún tipo de "*ocupación*" del espacio. Esta ocupación requiere una nueva sacralización, para hacer inmanente y comprensible el nuevo orden creado.⁶⁸ Y en este sentido la cosmogonía carolingia no constituye en modo alguno una explicación más o menos ingeniosa sobre los acontecimientos de la época, sino que representa una forma sistemática de sustitución de élites y poderes que se adapta perfectamente a las necesidades y a las bases ideológicas del Reino Franco, simbiosis consumada de religión y política.

Las religiones semíticas habían desarrollado un profundo sentido cosmológico, que identificaba los ámbitos de la étnia y el territorio con el marco de su propia unidad religiosa; y concebía "*su mundo*" como un "*templo*", reflejo paradigmático de la realidad superior, en el que la divinidad se manifiesta como origen del cosmos. Fruto de esta estructura de pensamiento, la topografía sacral había desempeñado un papel relevante en la organización política del Medio Oriente, desde la Mesopotamia hasta Egipto, donde todas las religiones habían desplegado una fuerte acción cosmogónica⁶⁹, que las había llevado a identificar los ámbitos étnicos y políticos con el de las religiones, favoreciendo la simbiosis entre los poderes políticos y religiosos. Y de entre todos estos pueblos, había sido precisamente Israel el que más había avanzado en la creación de símbolos cosmogónicos capaces de ordenar un territorio sometido a fuertes tensiones étnicas y a los efectos de grandes corrientes migratorias. La "*ciudad santa*", paradigma del orden celestial; los caminos de ascensión a los lugares santos; y la sacralización de las principales referencias geográficas que ordenan la vida de las poblaciones, habían alcanzado un alto grado de desarrollo desde el Antiguo Testamento.

En el ámbito mediterráneo, todas las civilizaciones, desde las más avanzadas hasta los pueblos más primitivos, habían conocido un fuerte desarrollo de la topografía sacral, que las civilizaciones clásicas de Grecia y Roma no sólo no destruyeron, sino que integraron en sistemas de referencia cada vez más amplios y complejos, que hicieron compatible la específica función de cada cosmogonía en su territorio de origen, con la ideología de un poder universal que Roma elevó a su máxima expresión.

Herederas de ambas tradiciones, la topografía cristiana recibió del judaísmo los contenidos sacrales, y la estructura vertical de la "*ordenación del mundo*", que conecta la esfera celestial con la terrenal a través de las "*ciudades santas*" -y sobre todas ellas Jerusalén⁷⁰- que representan la cima del mundo, y el punto de ascensión de los "*peregrinos*" que se dirigen hacia la ciudad celestial. Del paganismo, y especialmente de la versión romana del

"Panteón" pagano, el cristianismo recibiría una tupida red de lugares sacrales, con los templos y sepulcros que constituían las referencias externas de esa sacralización, y la estructura horizontal de la *"ordenación del mundo"*, que convertía a Roma en el centro del *"espacio ocupado"*. La topografía sagrada del cristianismo se nos presenta como el resultado de un encuentro de las formas culturales recibidas de Roma y de la cultura clásica, con los contenidos religiosos recibidos de la tradición judía, y cuyos resultados más sobresalientes serían, por una parte, la neutralidad de los espacios naturales - cuya sacralización depende de la actividad del hombre que los convierte en centros de expresión religiosa-, y, por otra parte, la enorme actividad desplegada por la Iglesia, especialmente durante los siglos IV y V, para transformar los espacios sagrados del paganismo en lugares de religiosidad cristiana, y para integrar su vieja simbología dentro de los esquemas del pensamiento cristiano⁷¹.

El cristianismo, que nace plenamente inserto en la cosmogonía de Israel, presenta, desde la perspectiva occidental, una evolución que puede apreciarse en tres fases:

- a) primero se adapta a la estructura sacral del Imperio, que representaba el ideal de universalidad que San Pablo imprime al mensaje evangélico, transformando los símbolos judaicos de la Redención en formas católicas, capaces de ser transmitidas a la inmensa población de los gentiles del Imperio Romano.
- b) en un segundo paso, la cosmogonía cristiana se orientó hacia la transformación del *"mundo"* romano, para hacer posible la sustitución de la legitimidad imperial, expresión directa del poder político y de la unidad del derecho, de la economía y de la cultura, por la *"romanidad"*, símbolo de unidad cultural y religiosa, pero desprendida de la legitimidad imperial y del poder político que había quebrado con las invasiones.

- c) y en un tercer momento, precisamente el que se desarrolla durante la época carolingia, la cosmogonía cristiana se orienta hacia el objetivo de hacer compatible la universalidad de la Iglesia con la ruptura política definitiva entre Oriente y Occidente, y, sobre todo, a recobrar la *centralidad* de Roma, partiendo desde una posición geográfica que la relegaba al Occidente, menos desarrollado que Bizancio y mucho más inestable frente a los ataques del poder islámico que se extendía por el norte de Africa y por la Península Ibérica.

Consecuencia lógica de la tantas veces repetida identidad *imperio-cristiandad*, la cosmogonía cristiana desarrollada al comienzo de la Edad Media, pese a estar inspirada en las necesidades de centralización y ordenación del espacio que pretendían los obispos de Roma para controlar la unidad y homogeneidad de la Iglesia, tiene implicaciones a la vez políticas y religiosas, y aparece impulsada tanto desde las instancias vaticanas como desde los poderes imperiales. En tales circunstancias los límites entre los objetivos civiles y los propiamente religiosos se desdibujan, y se hace muy difícil también la distinción entre los instrumentos de acción religiosa y los de la acción política, consecuencia inevitable de la identificación creciente entre el ámbito de la cristiandad y el del poder imperial.

6. La función social y política de la cosmología.

La cosmogonía carolingia no surge en la historia como un hecho aislado, sino como un tercer estadio en la evolución de la topografía cristiana, orientada a mantener la universalidad de la Iglesia en el momento en que Occidente empezaba a crear una configuración cultural y política de espaldas a Bizancio, absolutamente independiente del ideal imperial de la Antigüedad, y orientada, sobre todo, a recuperar la *centralidad* de Roma, que permitiese ganar y ejercer la autoridad de los papas sobre la Iglesia universal, libre de la tutela o de las interferencias de los emperadores

bizantinos. Y en esta dirección, la confusión de objetivos entre la Iglesia y el Imperio que se aprecia en el desarrollo de la cosmogonía cristiana, la bivalencia profano-religiosa de los instrumentos y símbolos empleados, y la alternancia en el protagonismo de los papas y de los emperadores a la hora de impulsar las intervenciones sacralizadoras, más que situarnos ante una interpretación forzada de las actitudes "cosmizadoras" del Imperio, nos sitúa ante la realidad de una época en la que alumbraba una nueva cultura y una nueva concepción política en cuyo origen aparecen como aliados, y fuertemente interdependientes, los poderes civiles y religiosos.

Como puso de manifiesto **Stephen T. Driscoll**, los elementos simbólicos utilizados para ordenar el espacio y afianzar su propiedad crecen en proporción inversa a la capacidad que tienen las sociedades respectivas para generar documentos escritos y para interpretar y asimilar sus contenidos, lo que explica el frecuente recurso a la topografía sacral en orden a la delimitación y ordenamiento de los espacios llevada a cabo en Occidente a partir de mediados del siglo VIII. Frente a la imposibilidad de transmitir las nuevas ideas y de hacerlas comprender, los lugares sagrados cumplen unas veces la misión de señalar los límites del territorio, o del poder, haciendo presente su influencia en los extremos, donde es menos perceptible la acción directa de las instituciones; y otras veces son auténticas representaciones del espacio político, conducentes a explicar la genealogía del espacio, también del espacio estatal, a partir del "centro" de poder que lo vertebral. Y esta línea de interpretación no resulta sustancialmente alterada por el hecho de que la topografía se señale a través de simples piedras, estelas o sencillos monumentos funerarios, como hacen las sociedades primitivas; o que estas sean sustituidas por formidables templos y monumentos como los que levantó la compleja sociedad cristiano-medieval en Occidente, lo que nos lleva a afirmar que gran parte de las conclusiones extraídas por **Driscoll** de su análisis de las piedras simbólicas y de los monumentos de la naciente Escocia son directamente trasladables a la topografía sacral de los carolingios⁷².

Notas

¹*Codex Calixtinus*, traduc. cit, pp. 198-199.

²**García-Pelayo, M.:** *Los mitos políticos*, op. cit., p. 272.

³Los primeros intentos de crear un "centro" de carácter religioso, como elemento vertebrador de las tierras de Asturias, no se localizan en Santiago de Compostela, sino en Oviedo, donde a principios del siglo IX se creó la Sede Episcopal. Con la intención de sustituir el papel de la Iglesia toledana, y servir de referente "central" de la cristiandad resistente frente a los árabes, la catedral-basílica de San Salvador fué concebida ya como un gran centro de peregrinación, equiparable a los más importantes templos de Occidente, y se proyectó hacer de su "Cámara Santa" un gran relicario, en el que destacarían reliquias pertenecientes a los doce Apóstoles. Carente, sin embargo, de la simbología del "finis terrae" que adoptó más tarde el templo de Santiago, el carácter periférico de Oviedo no le permitió resistir los efectos de la expansión asturiana, y muy pronto tuvo que ver como se trasladaban más al sur tanto la capital política (León), como la religiosa (Santiago), y como el templo de San Salvador, proyectado como nuevo "centro" de la cristiandad asturiana, quedaba integrado más tarde en la ruta de los peregrinos a Santiago. Cfr.: **Ruiz de la Peña Solar, J.I.; Suárez Beltrán, S.; Sainz Fuentes, M^a. J.; García García, E.; y Fernández González, E.:** *Las Peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, op. cit. *passim*. También: **Ruiz de la Peña, J.L.:** "Estudio Preliminar" a la edición de las *Crónicas Asturianas*, op. cit., pp. 19-22.

⁴Los antecedentes de la teoría del monarca como *vicario* e *imagen* de Dios se remonta a **Eusebio**, que se había inspirado en San Pablo. Transladada a Occidente a través del *Ambrosiaster*, se hizo dominante a partir del siglo IX, como base del nuevo orden espacial de la cristiandad. De acuerdo con esta teoría, el rey solo es tal en la medida en que representa e imita al verdadero Rey, o -en formulación de **Wipo de Lieja**-: "*nemo nisi illius imitator verus est dominator*". Desde el punto de vista jurídico, la idea del monarca "vicario" de Cristo tiene dos vertientes: una que lo sacraliza, obligando a los subditos con la fuerza que

exige el "orden de Dios" que el monarca representa; y otra que condiciona al monarca a imitar la ley de Dios para conservar su condición real, abriendo una vía de evolución hacia el "government of law", pues, siguiendo la formulación de **Bracton** en su *De legibus et consuetudine Angliae*, Cristo, el verdadero Rey, no eligió para la salvación la vía del poder, sino la de la justicia. (Vid.: **García-Pelayo, M.**: *Los mitos políticos*, op. cit., 239-241, y 43-45.)

⁵La sociedad cristiano-medieval era concebida como un "cuerpo" de participantes en una misma sustancia, como la "corporación de los participantes en el *Cuerpo de Cristo*". Como tal era una sociedad orientada hacia la salvación, en la que se mezclaban los elementos naturales y sobrenaturales con la normalidad de un orden concebido como reflejo del plan de Dios sobre la tierra, y construcción histórica de la *"Ciudad de Dios"*. En esta sociedad, se establece con frecuencia una sinonimia entre la *"República cristiana"*, la *"ecclesia"*, o *"christianistas"*, perfectamente adaptada a la concepción del emperador como *"vicario"* o *"ministro"* del verdadero *Rex-Sacerdos*, y a la atribución al Papa de la representación suprema del poder de Dios.

En coherencia con esta concepción mística de la sociedad cristiana, cualquier ataque exterior contra un miembro de la cristiandad es considerado como una agresión a la sociedad cristiana en su conjunto, lo que no sólo da derecho a intervenir en su defensa, sino que constituye un deber de solidaridad de los poderes cristianos (espíritu de cruzada). Vid.: **García-Pelayo, M.**: *Los mitos políticos*, op. cit., pp. 222-226.

⁶**Pierre Boglioni** cree que, en los orígenes de todo movimiento de peregrinación, deben distinguirse dos momentos diferentes. El primero sería aquel en el que una persona experimenta de modo individual los hechos que sacralizan un lugar (bien sea un milagro, una aparición o una *"invención"* revelada de alguna reliquia). El segundo, es aquel en que dicha experiencia se transforma en un movimiento esencial de emoción colectiva. Y partiendo de la distinción de estos momentos, **Boglioni** afirma que todo movimiento de peregrinación nace de una espontánea manifestación de la religiosidad popular, y se impone a las jerarquías como un hecho que la fuerza del pueblo cristiano común hace

incuestionable. Cfr. **Bogllioni, P.**: "*Pèlerinages et religion populaire au Moyen Âge*", en: *Wallfahrt kennt keine Grenzen* Op. cit., p. 69.

En apariencia, la tesis de **Bogllioni** se opone a la nuestra, que, frente a esa espontaneidad de la religiosidad popular, insiste en caracterizar las peregrinaciones medievales por la vertebración de la "vías mayores", que en ningún caso puede reputarse de espontánea. Sin embargo creemos que tal oposición entre uno y otro punto de vista es sólo ficticio, puesto que nosotros hablamos de una vertebración de los puntos de peregrinación, sin excluir el hecho de que éstos, en su formación y aceptación popular hayan respondido al esquema descrito por Bogllioni.

Ello equivale a decir que los grandes centros de peregrinación, Roma, Jerusalén y Santiago, presentan una doble realidad, que los hace depender por una parte de una experiencia sacral que la religiosidad popular eleva a categoría de experiencia colectiva; pero que los define por otra parte como metas capaces de integrar en torno a una "via mayor", todo un conjunto de centros de peregrinación, preexistentes, que van a cobrar ahora un nuevo significado como etapas de un destino más universal. Y es a ésta vertebración de las peregrinaciones a la que nosotros nos referimos como característica específica de la etapa medieval, invirtiendo en gran parte, y sólo para este caso, el papel desempeñado por las élites y por las jerarquías de la iglesia, que pasa de ser secundario -en el proceso de formación de un centro de peregrinación- a ser relevante en lo que se refiere a la organización y promoción de las grandes rutas.

⁷Nos referimos aquí a dos obras fundamentales de **Mircea Eliade**: *Das Heilige und das Profane* (Rowohlt Taschenbuchverlag, Hamburgo, 1957), traducida al castellano como: *Lo sagrado y lo profano* (Edit. Labor, Barcelona, 6ª ed. 1985); y *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions* (Ed. Gallimard, 1951), traducida al castellano como: *El mito del eterno retorno* (Alianza / Emece, Madrid, 6ª reimpresión, 1989). Aquí citamos de acuerdo con las respectivas ediciones castellanas.

⁸**Mircea Eliade**: *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., pp. 32-34.

⁹Partiendo de una frase de **San Pablo** en la *Epístola a los Corintios* (II, 17), **Mircea Eliade** identifica los actos de toma de posesión de los conquistadores españoles y portugueses en América como una auténtica "recreación" del país descubierto, del que se toma posesión en nombre de Jesucristo, consagrando las tierras mediante la erección de la Cruz. *Ibid.*, p. 34.

¹⁰**Mircea Eliade**: *Ibid.*, p. 36.

¹¹**Dawson, Ch.**: *Así se hizo Europa*, op. cit., p. 333.

¹²**Halphen. L.**: *Charlemagne et l'empire carolingien*, Albin Michel, Paris, 2ª ed., 1968. Traduc. por **Mª E. Jorge Margallo**: *Carlomagno y el Imperio carolingio*, Akal Universitaria, Madrid, 1992, p. 171-172. También: **Brunner, O.**: *Estructura interna de Occidente*, op. cit., pp. 26-29.

¹³**Pirenne, H.**: *Mahoma y Carlomagno*, op. cit., pp. 216-217.

¹⁴El *Chronicon Laurissense breve*, escrito hacia el año 800, destaca como un hecho singular la destrucción del bosque sagrado cercano a la villa de Eresburgo, y el derribo del *Irmensûl*, en el que se simboliza el triunfo sobre la infidelidad de los sajones y el principio de la destrucción de un "mundo" diferente, cuyos territorios ahora se incorporan a la cristiandad carolingia (vid.: **Mircea Eliade**, *ibid.*, p. 36). En la misma línea, en los *Capitularia* de Herstal se pone de manifiesto la presión ejercida contra los sajones para desenraizarlos de sus tradiciones cosmológicas: votos a las fuentes, a los árboles o bosques, y ofrendas o banquetes en honor de los ídolos (*Capitularia*, I, Ed. MGH, p. 60; cit. por **R. Mussot-Goulard** en: *Charlemagne*, P.U.F., París, 1984; trad. cast.: *Carlomagno*, F.C.E., México, 1986, p. 37). **Harol Lamb**, en su reconstrucción histórico-biográfica de la figura de **Carlomagno**, destaca también la simbología de este episodio en: *Carlomagno*, Edhasa, 1991, p. 54-55.

¹⁵*Codex Calixtinus*, Libro IV, cap. IV, Trad. **Moralejo, A., Torres, C., y Feo, J.**: *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus"*, op. cit., p. 415:

"Los ídolos e imágenes que encontró entonces en España los destruyó completamente, excepto el ídolo que hay en Andalucía y que se llama Salam de Cádiz. Cádiz se llama propiamente el lugar en que se halla: Salam en lengua árabe quiere decir Dios. / Dicen los sarracenos que este ídolo lo fabricó personalmente Mahoma, a quien ellos adoran, durante su vida, como símbolo suyo, y escondió en él con su arte mágica una legión de demonios que con tanta energía lo poseen, que nunca ha podido ser roto por nadie;..."

¹⁶"Salam", por derivación de "sanam", significa ídolo. Vid.: **Moralejo, A., Torres, C., y Feo, J.:** *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus"*, op. cit., nota 4, p. 415.

¹⁷**Dozy** concluye que el "salam" es en realidad una torre, seguramente fenicia, usada como faro de navegantes. Vid.: **Moralejo, A., Torres, C., y Feo, J.:** *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus"*, op. cit., nota 4, p. 415. En cualquier caso, su conversión en un ídolo por la narración del *Pseudo-Turpín* implica, a nuestro juicio, una visión cosmogónica anclada muy profundamente en la tradición germánica.

¹⁸Hasta el 774 **Carlomagno** se hacía llamar "*Carolus, gratia Dei, rex Francorum*". Desde entonces su título será "*Rex Francorum et Longobardorum atque patricius Romanorum*".

¹⁹Las palabras de **Alcuino de York** (*Epistolae Karolini Aevi*, II, *Monumenta Germaniae Historica*, p. 84. Cit. por **R. Mussot-Goulard**, op. cit., p. 47-48) son una expresa confirmación de esta concepción teocrática, en la que el poder aparece orientado hacia la realización en el mundo de un proyecto cristiano, con claras reminiscencias ideológicas en el *De civitate Dei* de **San Agustín**:

"Feliz el pueblo exaltado por un jefe y sostenido por un predicador cuya mano levanta el puñal de los triunfos y cuya boca hace retumbar la trompeta de la fe católica. Es así que, antaño, David escogido por Dios como rey del pueblo que entonces era su pueblo electo, sometió a Israel, con su puñal victorioso, las naciones en derredor y predicó entre los suyos la ley divina. De la noble descendencia de Israel salió, para salvación del mundo, 'la flor de los campos y de los valles', el Creador a

quien, en nuestros días, el pueblo que ha escogido debe otro David. Bajo el mismo nombre, animado de la misma virtud y de la misma fe, este es ahora el jefe y el guía...".

En la misma línea **Agobardo de Lyons** (*Epistolae*, III, 159 ss. *Monumenta Germaniae Historica*, Ed. **Dümmler**), cit. por **Dawson**, en: *Así se hizo Europa*, op. cit., p. 334) dice:

"Para Jesucristo no hay judíos ni gentiles, ni bárbaros ni escitas, ni aquitanos ni lombardos, ni burgundios ni alemanes.... Si Dios ha sufrido para que el muro de separación y enemistad desaparezca y para que todos los hombres se reconcilien en Su Cuerpo, ¿no es increíble la diversidad de leyes que imperan, no sólo en toda región o ciudad, sino en su misma casa, y hasta en su misma mesa y se oponen a su divina obra de unidad?".

²⁰Cfr.: **Brunner, O.**: *Estructura interna de Occidente*, op. cit., pp. 25-26.

²¹**Pirenne, H.**: *Mahoma y Carlomagno*, op. cit., pp. 182-184.

²²Vid.: **Pirenne, H.**: *Mahoma y Carlomagno*, op. cit., pp. 184-189.

²³*Epistolae Karoli Aevi*, en *Monumenta Germaniae Histórica*, citado por **L. Halphen** en: *Charlemagne et l'empire carolingien*, Albin Michel, Paris, 2ª ed., 1968, p. 114. Trad. de **Mª E. Jorge Margallo**, en: *Carlomagno y el Imperio carolingio*, Akal Universitaria, Madrid, 1992, p. 104). El prof. **E. Mitre** ofrece una versión de esta misma cita, con algunas variantes -no esenciales- de traducción y contenido, en: *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Ed. Istmo, Madrid, 1991, pp. 105-106.

²⁴**Pirenne, H.**: *ibid.*, p. 187.

²⁵**Pirenne, H.**: *ibid.*, p. 214.

²⁶Cfr.: **Brunner, O.**: *Estructura interna de Occidente*, op. cit., pp. 31-36.

²⁷Vid.: **Elias, N.**: *El proceso de la civilización...*, op. cit., pp. 267-279.

²⁸Vid.: **Gledhill, J.**: "Introduction: the comparative analysis of social and political transitions"; en: **Gledhill, J.; Bender, B.; Larsen, M.T.** (ed): *State and Society. The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Unwin Hyman Ltd., London, 1988; pp. 19-20.

²⁹*Génesis*, 1,2. Texto de la *Biblia de Jerusalén*, ed. cit.

³⁰Sobre los significados cosmogónicos de la tiendas y sus postes centrales cfr.: **Mircea Eliade**: *Lo sagrado y lo profano*, op, cit., pp. 34-37.

³¹*Salmo 104*, 1-3.

³²*Génesis*, 2, 7.

³³El *Liber ordinum* lo reflejaba así: "*Domine Iesu Christe, qui in similitudinem navis ecclesie tue arcam fieri iussisti, ut inundante diluvio, soli qui in ea inuenti sunt saluarentur, quique etiam Petro mergenti dexteram de navi dignatus est porrigere:...*". Ed. Férotin, Paris , 1905, 173.

³⁴*Libro I de los Reyes*, 5, 15-32 y 6, 1-36.

³⁵*Deuteronomio*, 10, 1-5.

³⁶*Salmo 118*, 22-24.

³⁷*Salmo 118*, 3.

³⁸Esta idea, muy presente en la espiritualidad de **San Agustín**, fué expresada con máxima intensidad por el abad **Suger de Saint-Denis**, para quien un templo sólo podía ser una proyección de la casa construida para Dios en el interior del que lo proyecta. Cfr.: *Tractatus de interiori domo seu de conscientia aedificanda*; en: *Patrología Latina*, 184. Sobre la identidad cosmos-casa-cuerpo vid. también: **Mircea Eliade**: *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., pp. 145-150.

³⁹Cfr.: **Mircea Eliade**: *Lo Sagrado y lo profano*, op. cit., pp. 34-37; 47-49;

⁴⁰**Otón de Freising**: *Chronica IV*, Prologus; (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, 1922, p. 180):

"Nullum iam esse sapientem puto, qui Dei facta non considerant, considerata non stupeat, ac per visibilia ad invisibilia non mittatur".

⁴¹**Suger de Saint-Denis**: *De consecratione ecclesiae sancti Dyonisii*, publicada por: **A. Lecoy de la Marche**, dentro de las *Oeuvres complètes*, en París, 1867.

⁴²*Enarrationes in Psalmis*, *Patrología latina*, XXXVII, 1620.

⁴³**Suger de Saint-Denis**: *De consecratione ecclesiae sancti Dyonisii*, op. cit., VII, 238.

⁴⁴CAPLM IX DE QUALITATE URBIS ET BASILICE SCI IACOBI APLI GALLECIE. CALIXT' PP ET AYMERYC' CANCELLARIUS. Ed. de **Whitehill**, op. cit., pp. 376-387. Trad. cit., pp. 550-572.

⁴⁵*Codex Calixtinus*, lib. V, cap. IX, ed. **Whitehill**, op. cit., p. 377.

⁴⁶*Codex Calixtinus*, lib. V, cap. IX; traduc. de **Moralejo, A., Torres, C., Feo, J.**: op. cit., p. 556.

⁴⁷"*Preceptum*" de **Alfonso II el Casto**, año 829. **Tumbo A** de la Catedral de Santiago, f. 1 v.

⁴⁸"*Preceptum*" de **Alfonso II el Casto**, *ibid.*

⁴⁹Sobre el nacimiento y posterior desarrollo de la ciudad de Santiago, cfr.: **López Alsina, F.**: "*La organización del 'Locus Sanctus Beati Iacobi'*", en: *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, op. cit., pp. 127-131.

⁵⁰**Mac Cormack, S.**: "*Loca Sancta: The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity*", en *The Blessings of Pilgrimage* (**R. Ousterhout** ed.), op. cit. 17-18.

⁵¹El relicario constituye el instrumento esencial de la sacralización cristiana, ya que constituye -de acuerdo con **P. Brown**- el lugar en el que lo celestial y lo terreno se unen en el cuerpo del santo fallecido, produciendo una manifestación del poder sobrenatural que se hace captable a través de hechos maravillosos. Cfr.: **Brown, P.**: *Society and the holy in late antiquity*, London, 1982, pp. 25 y ss.

⁵²**San Agustín** había dado esta interpretación activa de los lugares sagrados en un tiempo en el que las peregrinaciones a Jerusalén empezaban a tener ya gran importancia, y cuando **San Jerónimo** se había retirado a Tierra Santa. Su doctrina, contenida en el *De cura pro mortuis gerenda*, 4 (*Patrologia Latina*, 40) constituye una advertencia contra el peligro de que el culto a los muertos derive hacia formas más próximas a la religiosidad pagana que a la cristiana. También muestra su reticencia a las peregrinaciones en la *Carta LXXVIII*, 3 (*Patrología Latina*, 33, cols. 268-269); y en el *Contra Faustum*, XX, 21 (*Patrología Latina*, 42, cols. 384-385). Sin ser abiertamente contrario a las peregrinaciones, también **San Juan Crisóstomo** se muestra reticente ante la masificación de esta práctica religiosa (*Ad Populum Antiocheum*, V, 2; *Patrología Graeca*, 49, col. 69), aunque, al igual que ya hiciera **Gregorio de Nyssa**, la reconoce como una práctica deseada para quién sabe vivir profundamente sus significados, deseando él mismo ser peregrino a Tierra Santa (*In Ephesianos*, VIII, 2; *Patrología Graeca*, 42, col 57).

⁵³**Ciceron**: *De Legibus*, 2, 4.

⁵⁴Un claro ejemplo de esta actitud de la Iglesia Católica se encuentra en las recomendaciones del papa **Gregorio el Grande** (590-604) a los monjes del Monasterio fundado por **San Agustín de Canterbury**, para que en su tarea evangelizadora de los sajones de las Islas Británicas no destruyesen los templos paganos, ni suprimiesen sus fiestas. Les aconsejó poner aquellos templos bajo advocaciones cristianas, y sustituir las fiestas por otras también cristianas, pero en las mismas fechas, a fin de aprovechar la inercia de las reuniones anteriores y la fuerza de sus símbolos en favor de la obra evangelizadora del cristianismo. Vid.: **Torres Rodríguez, C.**: *"Aldhelmo, Adhelmo, o Adelmo, Abad de*

Malmesbury y Obispo de Sherborn. *Su relación con la tradición Jacobea (650-709)*", en *Compostellanum*, op. cit., pp. 418-419.

⁵⁵Testimonio de esta acción sacralizadora son, entre otros, el sepulcro de San Juan Evangelista en Efeso, situada sobre el Ayasuluk -una de las tres colinas de la ciudad- muy cerca del emplazamiento del antiguo y famosísimo templo de Artemisa (vid.: **Duncan-Flowers, M.**: "An ampulla from the Shrine of St. John", en: *The Blessings of Pilgrimage* (R. Ousterhout ed.), op. cit. p. 127). También son famosos los dos promontorios dedicados al Arcangel San Miguel -el Mont-Saint-Michel en la Normandía, y el Monte Gargano en la península italiana- entre los cuales discurría una ruta de peregrinación -llanada "ruta del Angel"- que, cruzandose con la ruta Santiago-Jerusalén, coordinaba el espacio de Occidente (vid.: **Traputti, A.M.**: "Aspetti cultuali e culturali dei pellegrinaggi pugliesi", en: *Wallfahrt kennt keine Grenzen* Op. cit., pp. 384-385).

⁵⁶Vid.: **Wilkinson, J.**: "Jewish Holy Places and the Origins of Christian Pilgrimage"; en: *The Blessings of Pilgrimage* (R. Ousterhout ed.), op. cit. pp. 41-53, y en especial pp. 43-50.

⁵⁷Para **Sabin MacCormack** los lugares referenciales de la topografía cristiana son clasificables en dos grandes grupos, de los cuales el primero correspondería a la denominada *Tierra Santa*, y el segundo comprendería todos los restantes lugares de peregrinación, y especialmente los surgidos sobre los enterramientos de los mártires. Según esta distinción, la *Tierra Santa* se correspondería estrictamente con los lugares mencionados por las *Sagradas Escrituras*, y que ya en el siglo IV habían sido compendiadas por **Eusebio** como una ayuda para la mejor comprensión de las *Escrituras*, obra que posteriormente fué corregida y traducida por **San Jerónimo**. Vid.: **MacCormack, S.**: "Loca Sancta: The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity", en *The Blessings of Pilgrimage* (R. Ousterhout ed.), op. cit. p. 20.

⁵⁸Hacia el año 333 un peregrino a Tierra Santa, procedente de Burdeos, dice haber visitado, entre otros lugares, el lugar donde Jacob luchó con el ángel, la tumba de Lázaro, el árbol al que se había subido Zaqueo, y la piedra angular deshechada durante la construcción del templo (*Itinerarium Burdigalense*, en: *Corpus Christianorum -Series Latina-*

CLXXV, *Itineraria et alia Geographica* -1965-; cit. por **MacCormack**, *ibid*, p. 20, nota 74). En la misma línea, en el viaje de la monja **Egeria** se describe el lugar donde ardía el arbusto sin consumirse, los cimientos del palacio de Melquisedec, el lugar del río Jordán en el que Juan el Bautista administraba el bautismo (**Wilkinson**, J.: *Egeria's Travels*, 5.2, 14.2, 15.1; London, 1971; cit. por **MacCormack**, *ibid*, p. 20, nota 76).

⁵⁹Cfr.: **Bogioni**, P.: "*Pèlerinages et religion populaire au Moyen Âge*", en: *Wallfahrt kennt keine Grenzen* Op. cit., pp. 68-69.

⁶⁰El concepto de "*religiosidad popular*" es susceptible de múltiples y muy variadas definiciones, que van desde aquellas que lo vinculan a las capas menos ilustradas y más bajas en la escala social, a aquellas otras que lo hacen por referencia a los contenidos culturales y a los hábitos inherentes a una civilización, que implican en su definición también a sectores ilustrados y a los estratos sociales más altos en las escalas de poder económico y político. Por esta razón, y aunque no sea este el lugar para aclarar tan compleja cuestión, si conviene advertir que el concepto de "*religiosidad popular*" aquí usado, y el que se usa normalmente cuando se hace referencia al fenómeno de las peregrinaciones, es amplio, y comprensivo de los distintos momentos que influyeron en la determinación del largo período de esplendor de las peregrinaciones medievales. Ciertos elementos de peregrinación son explicable como un fenómeno de masas, originado en la respuesta dada por amplios sectores populares a los problemas cotidianos; en otros aspectos es posible apreciar la presencia de una espiritualidad o de una simbología de la ciudad terrena nacida en ambientes de cultura y de práctica ascética minoritaria; otras veces apreciaríamos una simbiosis entre la peregrinación como actitud religiosa y ciertos fenómenos culturales o folklóricos cambiantes; y aún sería posible apreciar incluso motivaciones de índole política u organizativa, profanas o eclesíásticas, que hacen referencia especial a los sectores económicos más pudientes y a la misma lucha por el poder dentro de la sociedad medieval (Vid.: **Sigal**, **Pierre A.**: "*Les différents types de pèlerinage au Moyen Âge*", en: *Wallfahrt kennt keine Grenzen* Op. cit., p. 82)

No es posible, por consiguiente, establecer una "tipología ideal" del peregrino medieval que resuma los motivos y la fenomenología de este hecho social y religioso, aunque sí es posible apreciar, entre los rasgos siempre presentes en el fenómeno de las peregrinaciones, una cierta autonomía de esta práctica religiosa frente a la función mediatizadora del sacerdocio entre lo sagrado y lo profano. Y es en ese sentido -que hemos llamado sacramental- en el que cabe decir que las peregrinaciones son un paradigma de "religiosidad popular". Vid.: **Boglioni, P.**: *Ibid.*, pp. 66-68.

⁶¹Vid.: **MacCormack, S.**: "Loca Sancta: The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity", en *The Blessings of Pilgrimage* (**R. Ousterhout** ed.), op. cit., pp. 18 y ss.

⁶²La explícita formulación del "*vicariatus Christi*" para definir la función de los papas se debe a **Bernardo de Claraval**, aunque sus antecedentes se encuentran ya en **Gregorio VII**, y su realización correspondió al papado de **Inocencio III**. Fruto de este cambio, y en la sucesión de los "*rex-sacerdos*" del pueblo de Dios que se cierra en Jesucristo, la "*gubernatio principalis*" del mundo cristiano corresponde al papa, mientras que al emperador se le reconoce sólo una "*regia potestas*" supeditada al consejo y guía de la Iglesia. La distinción entre los dos órdenes se mantendría ya para siempre en Occidente, incluso en los tiempos de **Carlomagno**, en los que, pese a una praxis muy próxima al cesaropapismo, el papado mantuvo siempre su preeminencia teórica sobre la Iglesia y su papel legitimador de la potestad real, cuyo mayor exponente sería la coronación imperial de **Carlomagno** en la navidad del año 800. (Vid.: **Puente Ojea, G.**: *Ideología e Historia: la formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*, op. cit., pp. 319 y ss.

⁶³Con la conquista del norte de África por el general **Belisario**, se abre el último de los grandes intentos de reconstrucción militar del Imperio, que a la muerte de **Justiniano** (565) no pudo siquiera consolidar sus conquistas en África e Italia. Cuando el papa **Gregorio el Grande** (590-604) se arrogó el título ducal de Roma, la ruptura político-militar entre oriente y occidente se hacía irreversible, después de que los lombardos hubiesen desalojado a los bizantinos del norte de Italia. En una visión retrospectiva, el violento cesaropapismo desplegado por **Justiniano** acabó por dar un resultado exactamente contrario al

pretendido, lo que ya era una evidencia a partir del enfrentamiento entre el papa **Vigilio** y **Justiniano** hacia el año 548.

⁶⁴Según la tradición, las Sedes Episcopales de *Aleandría* (fundada por san Marcos) y la de *Antioquía* (fundada por San Pedro, al igual que la de Roma) se consideraban de igual rango que la Sede Episcopal de Roma, por lo que la primacía universal de la *Sede Lateranense* hubo de asentarse lentamente y con grandes dificultades. Dicha circunstancia fué aprovechada por el *Patriarcado de Constantinopla* para mantener viva la discusión sobre la primacía, porque aunque esta sede gozaba de menor prestigio que las anteriores -pese a su presunta fundación por San Andrés-, tenía a su favor el estar situada en la "*nueva Roma*", la ciudad que decía representar la tradición universal y eterna de la antigua Roma. Para un estudio en profundidad de la lucha por la primacía romana y de las relaciones entre Roma y Constantinopla, vid.: **Every, G.**: *The Byzantine Patriarchate*, London, 1947.

⁶⁵Elementos claves en la formación ideológica de la "*plenitudo potestatis*" del papa sobre la cristiandad fueron, por una parte, el papa **Gelasio**, y por otra **Isidoro de Sevilla**. En su tantas veces citada carta al emperador **Anastasio** de Constantinopla, Gelasio (492-496) establece la teoría de los dos poderes y la preeminencia del poder religioso (*sacrata auctoritas*) sobre el poder de los reyes (*regalis potestas*):

"Hay dos poderes que gobiernan el mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad regia. El poder de los sacerdotes es tanto más pesado, pues deberán rendir cuenta al señor, en el Juicio final, de los reyes mismos. Tu sabe, mi muy clemente hijo, que si gobiernas el género humano por tu dignidad inclinas sin embargo la cabeza ante los prelados en las cosas divinas" (Migne, Patrologia Latina, 59, col., 42).

Isidoro de Sevilla, por su parte, avanza en la teoría de la "*plenitudo potestatis*" a través de la idea de la iglesia como un "*cuerpo místico*". Dentro de la "*universitas gentium*", el príncipe es sólo un miembro, encargado de apoyar la palabra sacerdotal mediante la coacción legítima. Y de esta forma **Isidoro de Sevilla** da, al mismo tiempo, dos pasos trascendentes,

al afianzar la función instrumental del imperio como auxiliar del reino de Dios, y al normalizar el uso de la fuerza como recurso ordinario para la santificación de la sociedad cristiana, superando el carácter extraordinario con que **San Agustín** recurría a dicho recurso: "*Nam si omnes sine metu fuissent, quis esset qui a malis quempiam prohiberet*" (*Sententiae*, III; *Patrología latina*, 47, num. 1, col. 717).

Pese a las apariencias de una distinción muy profunda entre las concepciones del poder existentes en Occidente al principio de la Edad Media, y aquellas que existían en Bizancio en la misma época, lo cierto es que ambas teorías eran coincidentes en la identificación del pueblo cristiano con el reino universal, y que, en consecuencia, ambas dieron lugar a formas cesaropapistas y permanentes tensiones entre los "*dos poderes*", con desiguales resultados a lo largo del tiempo. Sin embargo la estructura de occidente por aquella época se estaba renovando en profundidad, y mientras Bizancio se anquilosó en un tipo de relaciones de poder que perdía fuerza paulatinamente, Occidente fué distanciando e independizando los poderes, hasta hacer posible la secularización de la sociedad civil, y la renovación de sus estructuras organizativas y sus conceptos jurídicos acaecida en la Baja Edad Media.

⁶⁶Ya hemos mencionado anteriormente la forma en que el *Codex Calixtinus* (Lib. V, cap. VIII) la mayoría de los santuarios de Francia en la *Ruta Jacobea*. Pero ahora interesa destacar, además, que esta forma de integración de los santuarios y reliquias en una manifestación más general del culto tiene precedentes muy directos en las actitudes desarrolladas por los griegos y los romanos de la antigüedad, que reforzaban la unidad de sus conquistas mediante la incorporación de los dioses de los pueblos dominados en la *mitología griega* o en el *Panteón romano*. Y así, la construcción de las rutas mayores de las peregrinaciones de occidente no representa sólo una sustitución de anteriores centros regionales de culto por otros nuevos y más universales, sino que constituye también un proceso de unificación de esta forma de culto, cuyas repercusiones habrían de sentirse de forma muy notable en la delimitación y organización del espacio cristiano.

⁶⁷Las tendencias centralizadoras surgieron al abrigo del emergente poder de los papas, a partir sobre todo del siglo V. Su fundamento ha de hallarse, por una parte, en el *ecumenismo* del mensaje evangélico, que quiere estar presente en todo el mundo con una misma doctrina y una misma interpretación de la revelación; y, por otra parte, en la decisión de sustituir la legitimidad imperial -que había dado unidad al mundo antiguo- por la "*romanidad*", compendio de cultura, de tradición y de fe que la Iglesia habría de administrar como principal heredera de los valores sociales del Bajo Imperio. Fruto de estas dos ideas, y de la *tradición hierocrática* de las religiones monoteístas, los obispos de Roma fueron tejiendo poco a poco una red de influencias y de controles que les llevó a extender su poder por encima de las divisiones políticas, y a constituir la "*plenitudo potestatis*" que **Gelasio** definiría ya con toda claridad en el siglo V.

La identidad *imperio-cristiandad*, sobre la que se inició la recomposición de los espacios políticos al comienzo de la Edad Media, llevó los mismos modelos centralizadores de la Iglesia al poder secular, hasta el punto de imponer una idea de legitimidad desvinculada de los componentes étnicos o territoriales de las monarquías anteriores, y definir un poder imperial ideal que trasciende las fronteras del reino para señalar el ideal de "*regnum christianum*" que debe orientar la acción imperial.

Durante toda la Alta Edad Media este ideal de universalidad, basado en la centralización de poderes, estuvo de hecho en contradicción con la praxis del poder, ya que incluso **Carlomagno**, que había aceptado los símbolos de la consagración papal como expresión de la universalidad de su poder, impulsó las relaciones feudales como forma de retribución de los servicios de conquista y como base de la organización social del reino.

Desde el mismo momento de la muerte de **Carlomagno**, se estableció una dialéctica de confrontación entre la idea imperial y el ejercicio efectivo de los poderes, cuya síntesis, lograda a través de una larguísima evolución, serían las monarquías modernas, superadoras de la fragmentación y la patrimonialización del poder feudal, pero vinculadas a un concepto de legitimidad y soberanía esencialmente referidos al territorio. Vid.: **Elias, N.**: *El proceso de la civilización,...*; op. cit., pp. 265-303.

⁶⁸**Mircea Eliade**: *Lo sagrado y lo profano*, op. cit. pp. 59-61.

⁶⁹*Ibid.*, p. 56.

⁷⁰*Ibid.*, pp. 57-58.

⁷¹Hacia el año 548 **Kosmas Indicopleustes**, monje cristiano de Egipto, escribió su famosa *Topographia Christiana*, que constituye un explícito testimonio de que, tras la caída del Imperio Romano, se desarrollaron las claves para una interpretación cristiana del espacio opuesta a la pagana, y que en el caso del monje **Cosmas** partía de los símbolos bíblicos. Es dudoso hasta que punto la *Cosmographia Christiana* influyó directamente en las concepciones posteriores del espacio. Pero de lo que no cabe duda es de que la Edad Media reiteró los intentos de una interpretación del espacio a la luz de los símbolos bíblicos. Cfr. **García-Pelayo, M.**: *Los mitos políticos*, op. cit., pp. 209-210. También: **Mircea Eliade**: *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., loc. cit. Para una idea general de la cosmografía de **Kosmas**, vid.: **Wolska, W.**: *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes*, Paris, 1962.

⁷²Cfr.: **Stephen T. Driscoll**: "Power and authority in Early Historic Scotland: Pictish symbol stones and other documents", en **Gledhill, J.** (et al.): *State and Society...*, op. cit., pp. 215-236; y especialmente: "Pictish state formation: administration and discourse", pp. 218-222.

Capítulo VII

I. El culto jacobeo y sus conexiones con la ideología carolingia.

1. La "Historia Turpini" como fuente del pensamiento medieval. Sus contenidos políticos.

La base de la vinculación entre el culto jacobeo y el rey de los francos, explicitada ya en el capítulo precedente y que ahora será tratada con mayor profundidad, es la llamada *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, o *Crónica del Pseudo-Turpín*, o *Historia Turpini*¹, que a través de una narración fantástica y llena de inexactitudes históricas, convierte a **Carlomagno** en el adalid de la peregrinación jacobea, después de que Santiago en persona le hubiese "revelado" la existencia de su propia sepultura.

La *Historia Turpini*, cuyo cuerpo principal debió de plasmarse en un único libro entre los años 1130 y 1140, y que forma parte del *Codex Calixtinus* como *Liber IV*, recoge sin embargo una mezcla de leyendas épicas y de anotaciones históricas precedentes, muchas de las cuales tuvieron origen en la narración fantástica de hechos reales. Sin embargo el contenido general de la *Historia* no responde a una técnica de simple acumulación de narraciones sueltas, sino que está vertebrado sobre algunas ideas que probablemente estaban fijadas mucho antes de que el texto fuese recopilado.

En razón de esta idea vertebral, cuyos contenidos veremos más tarde, creemos que el *Pseudo-Turpín* es algo más que una pura recopilación de leyendas populares, y que sus errores cronológicos necesitan una

explicación que trascienda una posible y no descartable ingenuidad histórica. Porque la desfiguración histórica del *Pseudo-Turpín* no proviene sólo de la exageración, o de la interpretación de los hechos -como sucede por ejemplo en las crónicas de Covadonga-, ni responde tampoco a ciertos errores en la datación y en la contextualización de los mismos, sino que se extiende a otros hechos cuya inexactitud, sin duda consciente², sólo cabe explicar a través de su finalidad simbólica.

La *Historia Turpini* tiene la estructura literaria de una epopeya, cuya narración se orienta a la expresión de ideas de contenido político, aunque su autor se muestra indeciso a la hora de utilizar abiertamente la fabulación, el mito o las leyendas patrióticas. Y merced quizá a esta indecisión entre la forma épica y la narración histórica, su autor acaba por seguir una técnica similar a la de **Lucano**, cayendo en la llamada "*esclavitud histórica*", que por una parte le impide remontarse a las esferas de la más pura metáfora, y por otra le obliga a desfigurar los hechos de la historia inmediata para lograr, en base a ella, la expresión de sus contenidos ideológicos, quedando a medio camino entre la epopeya y la historia, aunque más cerca de ésta que de aquella³.

La inexistente conquista de Inglaterra; la presencia de **Carlomagno** en las orillas del mar de Arosa, después de librar a Galicia de los sarracenos; el sometimiento de toda España y Portugal al Imperio Carolingio; la fantástica presencia de **Aigolando** para reconquistar España para los sarracenos; la presencia de **Carlomagno** en Jerusalén, y un sinfín de narraciones de similar textura, sitúan al *Pseudo-Turpín* en un lugar en el que pierden sentido las lejanas resonancias históricas, y nos abocan a una interpretación simbólica de gran parte de sus contenidos que conecta a Santiago con los intentos de reordenación política de la cristiandad llevados a cabo por los francos, y le otorga un relevante papel en la cosmogonía medieval de Europa que por entonces estaba surgiendo.

El *Pseudo-Turpín* no es, ni quiere ser, una historia, sino una descripción arquetípica del Emperador cristiano -del "*rex iustus et pacificus*" de **Sedulius**

Scotus-, coadyuvante del plan salvador de Dios mediante el impulso histórico de la "*Ciudad de Dios*", y defensor de la cristiandad⁴ universal allí donde quiera que se vea amenazado. Es, por tanto, una obra que despliega libremente la imaginación y la fantasía en la medida en que esta le ayude a expresar su idea del poder y de la sociedad. Y es esta característica la que permite rastrear en sus contenidos ideológicos por encima de la veracidad histórica de los hechos que le sirven de vehículo de expresión, en la medida en que subyace en ellos una concepción del poder, de orden sociológico, que se conforma y alcanza su madurez a través de un prolongado período de tiempo en el que se producen, sin embargo, grandes alteraciones en el curso de los acontecimientos sociales y políticos.

Una de las principales características del renacimiento político y cultural carolingio estriba, a nuestro juicio, en la creación de mecanismos pedagógicos muy eficaces para un ambiente y una sociedad mayoritariamente alejada de los instrumentos de difusión cultural, con una gran dificultad para la copia y circulación de manuscritos y con unos índices de analfabetismo tan alto que, durante una época al menos, incluyeron al propio emperador y a una parte importante de su familia e hijos. Y en este ambiente, la corte carolingia se abrió a cuatro grandes formas de difusión de sus ideas y ordenanzas, destinadas a cubrir todas las diferentes necesidades y niveles de formación de las gentes del Imperio:

- a) los documentos reales, ordenanzas, y escritos de los juristas, teólogos y filósofos de la corte y de las escuelas catedrales, que constituyen una fuente de conocimiento directo de las ideas que inspiraron el Imperio Carolingio y de los medios políticos, jurídicos y organizativos utilizados para llevarlos a la práctica. Entre las compilaciones surgidas de estos documentos deben señalarse los *Capitularia regum Francorum*⁵, los *Concilia aevi karolini*⁶, los *Libri carolini*⁷, la *Epistolae* de **Alcuino de York**⁸, de **Eginhardo**⁹, de **Hincmaro**¹⁰ y de **Loup de Ferrieres**¹¹; los *Formulae merovingici et karolini aevi*¹², los *Diplomata Karolinorum*¹³, y los *Annales Laureshamenses*¹⁴.

- b) Los tratados y escritos de circunstancias, en los que se narra la vida y obra de **Carlomagno**, con sus hechos de armas, bajo la forma de historias, crónicas o tratados de contenido general. Son obras cuya difusión requiere siempre una copia cuidadosa, y por tanto difícil para la época, y destinadas al escaso público capaz de leerlas y de asimilar sus contenidos. Por no constituir fuentes directas, estas obras aparecen con frecuencia impregnadas de un espíritu hagiográfico, que exagera los contenidos laudatorios y reduce a mínima expresión aquellos otros que se refieren a momentos de menor esplendor o de abierto fracaso, por lo que su lectura requiere ciertas cautelas para una correcta interpretación. Entre ellos citaremos la *Vita Karoli* de **Eginhardo**¹⁵; el *De Ordine Palatii* de **Hincmaro**¹⁶; el *De institutione regia* de **Jonás de Orleans**¹⁷; la *Gesta Karoli Magni* del **Monje de Saint Gall**¹⁸; la *Falsa Donación de Constantino*¹⁹; el *De rectoribus christianis* de **Sedulio de Lieja**²⁰; el *De via regia* de **Smaragdo**²¹; y las *Gesta regum Francorum*²².
- c) Las narraciones épico literarias, a las que aquí hemos prestado especial atención, por contenerse en ellas las principales referencias al fenómeno jacobeo, y por constituir una forma de expresión basada en la construcción de mitos y en la literatura épica, que contribuyeron decisivamente a divulgar la ideología carolingia entre amplios sectores de la sociedad medieval, tanto por la mayor facilidad en la comprensión y asimilación de sus mensajes, como por su aptitud para provocar el nacimiento de relatos de transmisión oral, muy eficaces para la difusión de historias y de contenidos ideológicos entre una población generalmente iletrada y analfabeta. Entre estos relatos cabe citar: las *Canciones* de **Mainet**, **d'Aspremont** y de **Auberi el Borgoñón**; la *Chanson de Roland*; la *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, y -con los matices pertinentes- el *De Sanctitate Karoli* y la *Descriptio Terrae Sanctae*.

- d) Las celebraciones populares y los movimientos de masas, que contribuyeron a la difusión y al fortalecimiento de ciertas ideas e instituciones que resultaban claves para el nuevo orden político-social, entre los que cabe citar expresamente la Coronación Imperial celebrada en Roma en la Navidad del año 800, y las peregrinaciones a Jerusalén y Roma, completadas más tarde con la gran peregrinación jacobea.

La forma de expresión épico-literaria, de la que participa plenamente la *Historia Turpini*, no debe de extrañar, en absoluto, en manos de unos hombres que concebían la historia como un "proceso" cuyo fin les era "conocido". Pues en la medida en que, según la concepción agustiniana, la historia era el despliegue del plan de Dios, la mentalidad cristiano-medieval daba por sentado que la última etapa de la historia correspondería al triunfo de la salvación en todo el mundo, después de que el *Regnum Christianum* hubiese integrado en su seno a todos los pueblos de la tierra, llevándolos a la fé. Para los historiadores medievales determinadas inexactitudes narrativas, tenidas hoy por simples falsedades históricas, no consistían más que en la alteración cronológica de unos hechos, o del contexto general de su narración, que, antes o después, acabarían por suceder. El hombre medieval, que entendía la Historia como una *teofanía*, consideraba que el acontecer político y social no era más que la revelación de una realidad definida en el plan de Dios "*ab aeternum*", y por ello tenía dificultad para diferenciar el pasado del presente, en la medida en que aquel era una justificación lógica de este.

En la *Historia Turpini* el emperador **Carlomagno** se transforma en un arquetipo de rey cristiano, a través del que se transmite con plena eficacia el nuevo orden interno de la cristiandad y de la construcción de la "*Ciudad de Dios*". Las narraciones épicas no expresaban con exactitud histórica los acontecimientos pasados, sino que transmitían una idea del despliegue general de un acontecer cuyo desenlace está preestablecido. Para la mentalidad profundamente metafísica del Medievo, era más real el

significado transcendente intuido a través de la realidad concreta que ésta misma realidad, y por ello entendía perfectamente las expresiones míticas del orden político-social aunque estuviesen desconectadas del orden cronológico histórico.

Esta perspectiva -que nos sitúa frente a una expresa concepción del Occidente en los albores del culto a Santiago en Galicia, aunque plasmada en su redacción actual casi dos siglos más tarde- no resulta severamente afectada por la separación temporal que existe entre uno y otro momento; porque el fenómeno jacobeo surge de una intuición de la utilidad política derivada del carácter apostólico del cristianismo en España, que luego va construyendo lentamente las claves de un hecho singular cuya transcendencia se evidencia hacia mediados del siglo X, cuando ya conocemos la solemne peregrinación de **Gotescalco**, obispo de Le Puy²³. Y teniendo en cuenta la también lenta formación del *Pseudo-Turpín* y el modo en que se produjo su incorporación al *Codex Calixtinus*, no cabe duda de que los contenidos simbólicos en él reflejados eran parte principal de los argumentos políticos propios de aquella época en la que se estaban creando los cimientos de la nueva Europa.

Desde una perspectiva, al menos en parte, historicista, **Bedier**²⁴ primero, y **W. M. Whitehill**²⁵ después creyeron que el *Pseudo-Turpín* era el resultado de un plan propagandístico en favor de las peregrinaciones a Compostela, cuya ruta se trataría de potenciar con los precedentes de caminantes ilustres y con la abundancia de hechos milagrosos acaecidos en su entorno. Y desde este punto de vista la inexactitud histórica sería algo que los autores de la narración trataron de ocultar, recurriendo incluso al argumento de autoridad que podía proporcionar la atribución de la obra al obispo de Reims y amigo de **Carlomagno**. En la misma línea que **Bedier** o **Whitehill**, pero con perspectiva distinta, **Ronald L. Walpole**²⁶ o **Elizabeth A.R. Brown**²⁷ aceptan también el objetivo propagandístico de la *Historia Turpini*, pero orientado, en este caso, a favorecer el papel político y religioso de la Abadía de Saint-Denis.

En nuestra opinión, sin embargo, este debate es inútil, y no acierta a descubrir ni los objetivos profundos ni las formas de expresión literaria del *Pseudo-Turpín*. Siguiendo una línea de interpretación insinuada ya por **Powicke**²⁸, creemos que el *Pseudo-Turpín* no está conectado ni con los intereses concretos de Santiago ni con los de Saint-Denis, sino con un movimiento histórico de carácter mucho más amplio, explicitado ya en tiempo de los carolingios y vigente cuando menos hasta el siglo XIII, y que se refiere al proceso de organización del espacio cristiano y de creación de sus símbolos de identidad cultural y política.

Dentro de este proceso general, la Abadía de Saint-Denis cumplió un papel estratégico de primera línea, tanto en su condición de centro espiritual de peregrinaciones como en el de centro político de Francia ("*omniumque facile totius Galliae, et forsan Europae abbatiarum princeps*"). En Saint-Denis, además, se desarrollaron algunas de las ideas básicas del orden cristiano-medieval, y desde allí fueron inspirados algunas de las canciones épicas y de las agiografías con mayores contenidos simbólicos, destinadas a la difusión de las ideas vertebrales del "*Regnum christianum*" creado por los Francos. A su vez, Santiago de Compostela constituye dentro de España, y de acuerdo con la narración de la *Historia Turpini*, un centro político y religioso de características muy similares a las de Saint-Denis, basado en las mismas ofrendas y privilegios, y llamado a ejercer la función legitimadora del poder real²⁹. Pero no creemos que este hecho obedezca a una pura intención propagandísticas de ambos santuarios, sino al hecho de que ambos constituyen referencias cosmológicas de primera magnitud en la ordenación del espacio medieval, y a que sus contenidos simbólicos obedecen a la intencionalidad de definir y potenciar la identidad del espacio cristiano ordenado.

Partiendo de la *Historia Turpini* como base para nuestro análisis y argumentación sobre el papel desempeñado por la tumba de Santiago en la cosmogonía cristiano-ccidental diseñada en la época carolingia,

estructuramos los contenidos de este capítulo en cuatro apartados diferentes:

- a) la cosmología europea en el alto medievo.
- b) el culto jacobeo como expresión de la ideología carolingia.
- c) el Camino de Santiago como instrumento de centralización de la Iglesia y del Imperio.
- d) el papel de los peregrinos en la articulación del "*espacio europeo*".

A través de estas cuatro líneas argumentales trataremos de descubrir en perspectiva inversa las relaciones socio-políticas implícitas en los movimientos de peregrinos en el Medievo. De esta forma esperamos demostrar que la Cristiandad europea no fué una mera recipiendaria de los extraordinarios sucesos del Finisterre, sino que contribuyó decisivamente a la creación de las condiciones sociales y culturales en las que tales sucesos se hicieron posibles y creíbles. Y veremos sobre todo como se entrelazan, al menos en origen, los argumentos de índole política, o simplemente profana, con aquellos otros de entidad religiosa que más tarde acabarían por protagonizar casi en exclusiva el fenómeno de las peregrinaciones, una vez que las circunstancias políticas cambiaron radicalmente.

II. Elementos ideológicos y cosmológicos de la *Historia Turpini*

1. La legendaria intervención de Carlomagno en Santiago, según la "*Historia Turpini*".

Recuperando nuestra línea argumental en torno al fenómeno jacobeo, y más concretamente en lo que concierne al contenido de la *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, creemos que dicha narración, situada a medio camino entre la epopeya poética y fantástica, y la historia entreverada de elementos simbólicos, constituye en realidad un texto divulgador de los principios "*cosmológicos*" y de las ideas políticas básicas sobre las que se asienta el Imperio Carolingio, y que su inclusión en el *Codex Calixtinus* tanto puede obedecer, como parece más probable, a una pura sinergia de ambas realidades en la vertebración de los espacios de Occidente, como al hecho de que la corte carolingia hubiese intervenido, de hecho, en la implantación del culto a Santiago.

Sin embargo, también en este caso las consecuencias derivadas de la realidad construida se imponen sobre la exactitud histórica de su relato, e implican la existencia de una intencionalidad y de unos objetivos que la hipótesis de la inverosimilitud de los hechos narrados sólo contribuiría a destacar. Porque una intervención directa de **Carlomagno** en el nacimiento del culto jacobeo sería susceptible de diversas explicaciones, entre las que no podría descartarse completamente un cierto sentimiento religioso propio de la mentalidad medieval; pero una intervención épica, construida sobre la base de un proyecto literario de notable envergadura, sólo puede explicarse en base a sus contenidos simbólicos y a las finalidades a las que sirve. Y éste es, sin duda alguna, el ambiente en el que se desarrolla la *Historia Turpini*, a la que ahora prestamos directa atención.

La intervención de **Carlomagno** en los primeros pasos del culto a la tumba de Santiago fué tenida por cierta durante mucho tiempo, hasta el punto de que la cronología de todo el relato de la "*invención*" se adaptó a esta hipótesis histórica. La *Historia Compostellana* recoge este acontecimiento con muchos pormenores, y lo sitúa en tiempos de **Carlomagno**, aunque lo hace por referencias a una tradición oral que debemos de suponer muy arraigada ya en la primera mitad del siglo XII, cuando se redacta esta crónica hagiográfica encargada por **Gelmírez**:

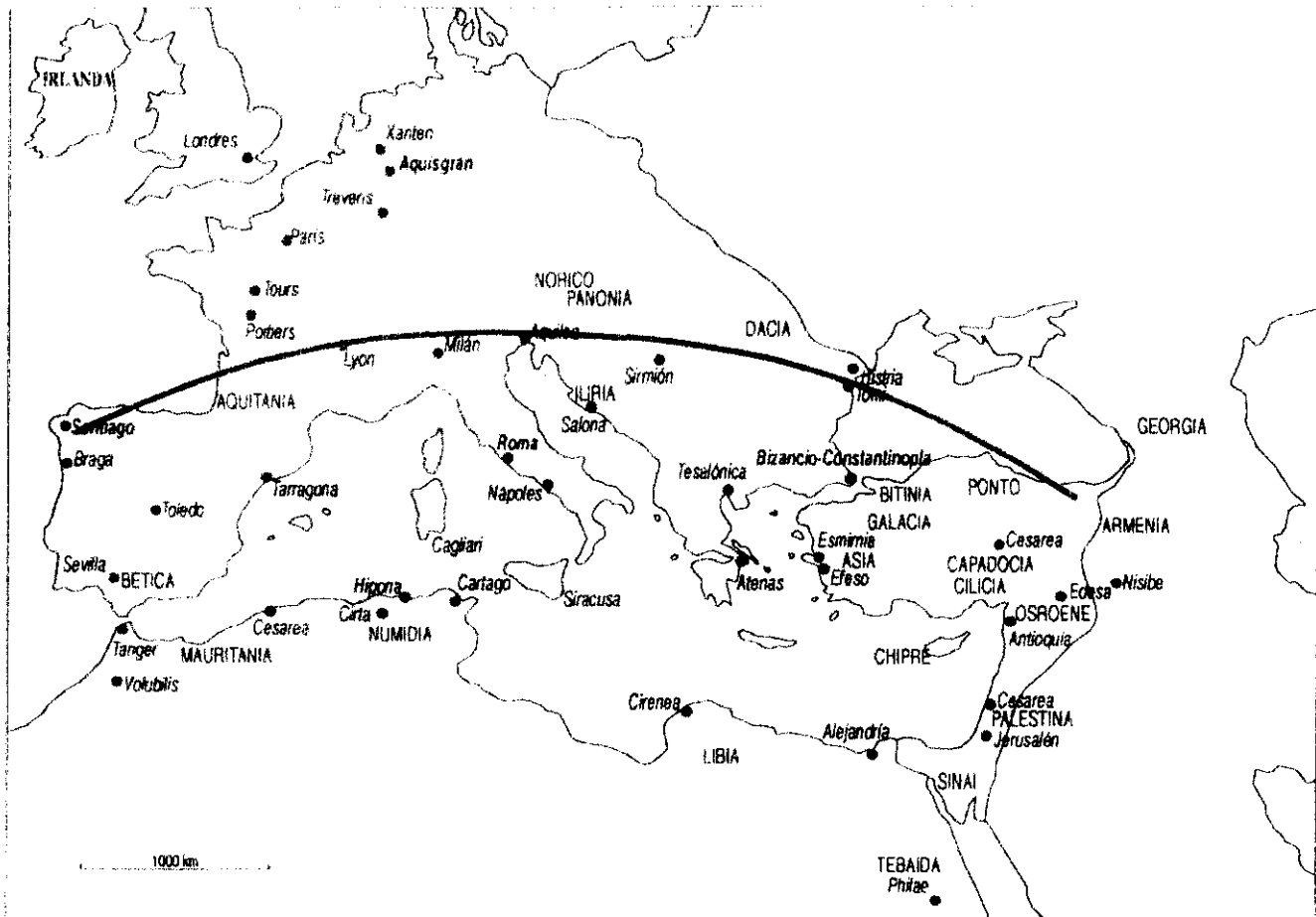
"Qua inuenta, Deo gratias referens Casti regis Ildefonsi, qui tunc in Hispania regnabat, presentiam incuntanter adiuit ei que rem, ut audierat et propriis oculis uiderat, ueraciter notificauit; ipse uero tante audientie gaudio diffusus citato calle has partes intrauit et ad honorem tanti Apostoli ecclesiam restaurans episcopium Hillensis sedis in hunc locum, qui Compostella dicitur, multorum episcoporum ac Dei seruorum nobillumque uirorum auctoritate atque regali priuilegio commutauit. Hoc autem sub tempore Karoli Magni factum fuisse multis referentibus audiuius"³⁰

En la misma línea, también el *Cronicon Iriense* se hace eco de la tradición carolingia, refiriéndola en este caso al pasaje en el que se señala que **Teodomiro** fue el primero en ostentar la condición de obispo de la sede de Santiago:

"Et Theodomirus, quindecimus, factus est primus pontifex in sede beati Iacobi, diebus Caroli regis Franciae et Adefonsi Hispaniae casti regis"³¹

Siguiendo esta tradición, refrendada como ya hemos visto en los capítulos I y II del Libro IV del *Codex Calixtinus*, **Huerta** y **López Ferreiro**³² aceptaron como fecha de la "*invención*" el año 813, en un punto situado entre los documentos ovetenses fechados en el año 812, en los que aparece un obispo antecesor de **Teodomiro** llamado **Quindulfus**, y el 814, en el que muere **Carlomagno**.

El sueño de Carlomagno



Fuente: Elaboración propia

El "Camino de Santiago como "Axis Mundi" de la Cristiandad.

Historia Turpini. Codex Calixtinus, Lib. IV, Cap. I.

Y en seguida vió en el cielo un camino de estrellas que empezaba en el mar de Frisia y, extendiéndose entre Alemania e Italia, entre Galia y Aquitania, pasaba directamente por Gascuña, Vasconia, Navarra y España hasta Galicia, en donde entonces se ocultaba, desconocido, el cuerpo de Santiago. Y como Carlomagno lo mirase algunas veces cada noche, comenzó a pensar con gran frecuencia qué significaría. Y mientras con gran interés pensaba esto, un caballero de apariencia espléndida y mucho más hermosa de los que decirse puede, se le apareció en un sueño durante la noche, diciéndole:

- ¿Qué haces, hijo mio?

A lo cual dijo él:

- ¿Quién eres, señor?

- Yo soy -contesto- Santiago apóstol, discípulo de Cristo, hijo de Zebedeo, hermano de San Juan Evangelista, a quien con su inefable gracia se digno elegir el Señor, junto al mar de Galilea, para predicar a los pueblos; al que mató con la espada el rey Herodes, y cuyo cuerpo descansa ignorado en Galicia, todavía vergonzosamente oprimida por los sarracenos. Por esto me asombro enormemente de que no hayas liberado de los arracenos mi tierra, tú que tantas ciudades y tierras has conquistado".

El descubrimiento de la lauda sepulcral de **Teodomiro** en las excavaciones efectuadas en la Catedral de Santiago, que señala con toda claridad la fecha de su fallecimiento en el día 20 de octubre del año 847³³, alteró sustancialmente esta datación, que hoy se fija, como ya hemos señalado, en torno al año 828, un año antes del "*Preceptum*"³⁴ de **Alfonso II**, y al menos 14 años después del fallecimiento de **Carlomagno**. A partir de este momento se hace evidente la extemporaneidad³⁵ de la narración contenida en la *Historia Turpini*, que hace coincidir la revelación a **Carlomagno** de la existencia del cuerpo apostólico en el Finisterre con la recomendación de que visite su basílica, que por tanto hay que suponer ya fundada y construida de acuerdo con la narración del *Cronicon Iriense* y con la noticia de la visita de **Alfonso II el Casto** al sepulcro de Santiago. Y es a partir de entonces, también, cuando la intervención de **Carlomagno** en los primeros pasos del culto jacobeo, de acuerdo con la narración de la *Historia Turpini*, se considera no sólo entreverada de fantásticas interpolaciones épicas y simbólicas, sino que se la clasifica como una epopeya construida al margen de la verdad histórica, en la que los hechos quedan abiertamente supeditados a los significados³⁶.

La leyenda de la participación de **Carlomagno** en los primeros pasos del culto jacobeo surge pues contra los hechos de la propia historia, utilizando un cúmulo de argumentos a todas luces inverosímiles, aunque conectados en forma literaria e intención con una serie de poemas épicos que ya habían aparecido en Francia hacia finales del siglo VIII³⁷. Por estas razones cabe pensar que la construcción del cuerpo "*doctrinal*" del *Pesudo-Turpín* se efectúa durante los primeros años del siglo IX -poco después de la muerte del propio emperador y en una etapa relativamente próxima a la "*invención*" del sepulcro de Santiago por **Teodomiro**-, aunque su plasmación literaria se realizase más tarde y mucho más lentamente. Y es precisamente esa distancia entre la formación del cuerpo doctrinal del libro y su versión literaria la que explica, al menos en parte, que hacia principios del siglo XII fuese aceptado como una fuente histórica en el *Cronicon Iriense* y en la

Historia Compostellana. En tales circunstancias, la única interpretación posible para un libro de la naturaleza épica como la *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, es su orientación ideológica, que lo define como un instrumento literario capaz de resumir y de transmitir, en un lenguaje comprensible, los grandes argumentos de la política carolingia, y las claves de la nueva estructura de Occidente que en ella asomaba.

Esta función ideológica se ve reforzada por la atribución de la autoría de la *Historia Karoli Magni* al arzobispo **Turpín**, que estaba al frente de la diócesis de Reims y formaba parte de los consejeros personales del emperador franco; atribución que se hace a pesar de que el capítulo XXIV, posiblemente añadido después de la composición original, describe con tintes hagiográficos la muerte del propio **Turpín**. Esta circunstancia provocó la gran crisis de interpretación de la *Historia Turpini*, cuando **François de Belleforest** descubrió en 1575 que **Turpín** falleció realmente en el año 813, un año antes de la muerte del propio **Carlomagno**, lo que cuestionaba la veracidad del conjunto de la obra³⁸.

Pero la crisis provocada por **Belleforest** afectaba solamente a la veracidad histórica de la narración del *Pseudo-Turpin*, y su importancia sólo puede comprenderse por el hecho de que, especialmente a partir de su inclusión en el *Codex Calixtinus*, se había difundido por las principales casas de toda Europa y había adquirido la condición de testimonio histórico del reino carolingio³⁹. Pero desde nuestra perspectiva la crisis del *Pseudo-Turpin* no afecta a sus contenidos simbólicos, y cabe decir, como tantas veces, que incluso los acrecienta, por cuanto sus elementos ideológicos, desligados de la servidumbre de la realidad histórica, sólo pueden responder a una finalidad pedagógica y propagandística de una ideas que, por esta vía, aparecen intimamente relacionadas con el Camino de Santiago y el culto jacobeo⁴⁰. Y en este sentido es en el que cabe decir que la *Historia Turpini*, al igual que el conjunto de *Cantares* y otras narraciones que están en la base de la leyenda carolingia, son auténticas fuentes para el conocimiento histórico, porque aunque no aporten un testimonio fiel de los hechos siquiera

comparable al de los documentos o las crónicas, sí permiten interpretarlos y ahondar en su conocimiento⁴¹.

Para una concepción de la verdad histórica como la que estaba vigente en el Alto Medievo, los hechos no son más que -en palabras de **Henri de Lubac**⁴²- "*simples 'soportes' sensibles de una doctrina intemporal*". Siguiendo en ello la senda abierta ya por **Ciceron**, y transmitida al Medievo a través del gran maestro de los historiadores cristianos que fue **San Agustín**, la historia era una *ciencia moral*, encargada de transmitir a las generaciones posteriores las enseñanzas deducibles de las precedentes. Y, en consecuencia, los hechos que interesan son aquellos de los que puede deducirse una enseñanza moral positiva, o los que sirven de contrapunto motivador para el ejercicio de las virtudes del hombre. Los otros, aquellos que no conducen por sí mismos "*a amar la virtud y detestar el vicio*" -en expresión de **Roberto du Mont Saint-Michel**-, pasan a un segundo plano en la narración, cuando no se propone su simple supresión.

Esa propuesta de selección de los hechos que se incluyen dentro de la narración histórica, adoptada en función de sus objetivos *morales*, en modo alguno supone para el historiador de la época una falta de *objetividad*, o un atentado a la *verdad*; puesto que ningún escritor de entonces se consideraba preso de las relaciones eruditas de hechos que mucho más tarde habrían de iniciar la concepción científica de la historia, y que entonces sólo condicionaban, al menos en parte, las denominadas *crónicas*. Por ello, lejos de disimular el sentido selectivo de la narración histórica que servía a los objetivos de una *ciencia moral*, escritores como **Beda el Venerable**, **Otón de Frisinga**, **Ugo de Fleury**, **Juan de Salisbury** y el autor de la *Historia Compostellana*, entre otros, teorizan sobre esta forma de transmitir las enseñanzas morales de las generaciones precedentes, en las que los hechos concretos no son más que "*soportes*" de una idea universal.

En este ambiente intelectual, la distancia entre la literatura épica y la histórica se acortan, y se crean las circunstancias propicias para la utilización

de las narraciones *fantásticas* o *pseudo-históricas* que, completamente alejadas de la exactitud y del rigor que preside la concepción actual de la historia, sirven sin embargo para la transmisión de una idea general, que en la historia tiende a ser *moral*, y en las narraciones épicas está más cercana al pensamiento *político* o *social*. Y en esta línea, el *Pseudo-Turpin* se configura como la culminación de una epopeya que desde finales del siglo VIII aparece orientada a crear las bases de un reino franco constituido en cabeza y protector de la cristiandad, y que con anterioridad a la propia crónica había creado figuras de leyenda como Roldán, a través de las cuales se iría fijando el sentido militar de la defensa de la fé que en el siglo XI culminaría en las *Cruzadas*⁴³.

La *Historia Turpini* es un arquetipo del pensamiento político medieval, que personifica los conceptos para hacerlos accesibles; y en tal sentido el abandono de la realidad histórica se hace necesario y consciente para que esa personalidad creada pueda ser portadora de todas las notas y cualidades que exige la perfección del concepto, en un proceso que se traduce con todo rigor en la construcción de un "*mito*"⁴⁴.

No estamos pues ante un libro histórico; ni siquiera, a nuestro entender, ante un libro que pretendiese ser histórico⁴⁵. Estamos en realidad ante una expresión épica de la cosmogonía ecuménica de la Iglesia, propia de un reino en el que, desde **Carlos Martel**, se confundían el plano político y el religioso, configurando una teocracia que acabaría por romper con las concepciones políticas del Imperio Romano, vigentes aún con los merovingios, y estableciendo los cimientos de la civilización cristiano-medieval. Una forma de fundamentar el Imperio que es común a las *Canciones de Roldan*, de *Mainet*, d'*Aspremont*⁴⁶, y de *Auberi el Borgoñón*⁴⁷, así como a la *Descriptio Terrae Sactae* de **Rorgo Fretellus de Nazareth**, al *De Sanctitate Karoli*, a la *Vita Karoli imperatoris* de **Eginhard**, y tiene incluso ciertas concomitancias con la *Vita et actus sacti Dyonisii*. Al mismo tiempo debe de destacarse la coincidencia entre esta cosmogonía de expresión épico-popular, y aquella otra que se recibe a través de las obras de los más

importantes pensadores de la corte carolingia, y especialmente en la *Epistola 174* de **Alcuino**⁴⁸, en el *De rectoribus christianis* de **Sedulio de Lieja**, y en el *De via regia*, de **Smaragdo**⁴⁹.

Poco importa a nuestro objetivo el debate sobre si el reinado carolingio señala el comienzo del esplendor medieval, o agudiza la crisis económica e intelectual que define la "edad oscura". En realidad es un debate analéctico, en el que se cruzan sin tocarse dos formas de análisis; porque es tan cierto decir que el Imperio Carolingio marca la ruptura del orden económico mediterráneo, y la crisis monetaria que condujo a la economía del autoconsumo que caracterizó los albores del período medieval, como el afirmar que, precisamente por su ruptura con los criterios políticos y económicos de la romanidad, señala el comienzo efectivo del Medioevo europeo, y abre las puertas para la profunda influencia de la cultura germánica que caracteriza las formas jurídico-políticas de Europa en los albores del Renacimiento.

2. La cosmología de la "Historia Turpini".

Los elementos cosmológicos incluidos en la *Historia Karoli Magni et Rotholandi* son numerosos, y pueden agruparse, por sus significados, en los siguientes grupos:

- a) Elementos descriptivos del territorio o del "*propio Mundo*".
- b) Elementos simbólicos de la cosmogonía celestial.
- c) La relación entre el poder y el territorio. Los marcos geográficos del poder medieval.
- d) Descripción cosmológica de la cristiandad occidental.

2. a) Elementos descriptivos del propio mundo.

El primer elemento de una cosmogonía es siempre la determinación del territorio propio, del "*propio Mundo*", diferenciándolo de los territorios circundantes, desconocidos e indeterminados. Y en este sentido la cosmogonía carolingia aparece especialmente preocupada por la descripción de un ámbito identificado con la cristiandad, y señalado en cada uno de sus extremos, cuya expresión más clara puede verse en el capítulo XIX del *Pseudo-Turpín* compostelano, que constituye, en su conjunto, un auténtico paradigma de cosmogonía cristiana.

Siguiendo la estructura analítica derivada de las obras de **Mircea Eliade**, el texto reúne tal complejo de elementos cosmológicos que no deja ninguna duda sobre su intencionalidad a este respecto. La descripción del territorio de la cristiandad se fija con precisión desde Oriente a Occidente, haciendo corresponder sus límites con las sedes apostólicas de Efeso⁵⁰ y Santiago, conectando con la tradición y con los motivos ideológicos que ya hemos comentado en relación con los *Catálogos* greco-bizantinos y con el *Breviarium Apostolorum*:

"Y con razón se concede que la fe se reconcilie y establezca en aquella venerable iglesia, porque de la misma manera que por San Juan Evangelista, hermano de Santiago, se estableció en oriente la fe de Cristo y una sede apostólica en Efeso, así también en la parte occidental del reino de Dios fué establecida por Santiago la misma fe y una sede apostólica en Galicia. Estas son sin duda alguna las sedes apostólicas: Efeso, que está a la derecha en el terrenal reino de Cristo, y Compostela, que está a la izquierda, sedes que en la división de las provincias correspondieron a estos dos hijos de Zebedeo. Pues ellos habían pedido al Señor sentarse en su reino, uno a su derecha, otro a su izquierda"⁵¹.

La predicación apostólica se convierte así en un sello de legitimidad cristiana sobre las tierras de occidente -siguiendo la línea argumental expresada ya por **Alcuino de York**⁵²-, e introduce en el fenómeno jacobeo una simbología

con fuertes resonancias políticas que explican en buena parte las razones de la elección de Santiago, en el extremo occidental de Europa, como lugar sagrado y meta de la cristiandad, conectando directamente con las claves ideológicas utilizadas también por **Beato de Liébana** y por el himno *O Dei verbum*.

Al mismo tiempo, la introducción del hermoso paralelismo entre *derecha-orient*e *izquierda-occidente*, relacionándolas con la *derecha* y la *izquierda* del trono de Dios que la madre de los Zebedeos⁵³ solicitara a Cristo para sus dos hijos, convierte la descripción del ámbito territorial de la cristiandad en un perfecto reflejo de la cosmogonía celestial, que constituye la razón última de la sacralización del espacio.

Pero el *Codex Calixtinus* no era en esto original, y al utilizar el pasaje de la madre de los Zebedeos como fórmula de expresión de "*universalidad*", reproducía casi literalmente la metáfora que empleara, a finales del siglo VIII, el autor del himno *O Dei verbum*:

"Magi deinde filii Tronitru
Adepti fulgent prece matris inclytæ
Utrique vitæ culminis insignia;
Regens Joannes dextra solus Asiam
Et laeva frater potitus Hispaniam".⁵⁴

Desde esta perspectiva, el himno *O Dei verbum* constituye una composición de gran complejidad, por cuanto a sus funciones litúrgicas, añade también sus contenidos ideológico-políticos destinados a la estructuración del reino de Asturias, y una preocupación por la definición de las tierras cristianas que lo conectan directamente con las preocupaciones cosmológicas de los carolingios.

El principio de legitimidad cristiana sobre las tierras de Occidente, es aún más claro en el Cap. XII de la *Historia Turpini*, que se desarrolla en forma de un curioso debate teológico entre Aigolando y **Carlomagno**, y en el que éste justifica su derecho a conquistar las tierras de España:

"Entonces Aigolando contestó a Carlomagno:

-Te ruego me digas por qué quitaste a nuestro pueblo una tierra que no te corresponde por derecho hereditario, y que no poseyeron ni tu padre, ni tu abuelo, ni tu bisabuelo, ni tu tatarabuelo.

-Por esto, replico Carlomagno; porque Nuestro Señor Jesucristo, creador del cielo y de la tierra, eligió entre todos los pueblos al nuestro, es decir, al cristiano, y estableció que dominase sobre todos los pueblos del mundo, y por eso he sometido a nuestra religión, en cuanto me ha sido posible, a tu pueblo sarraceno".⁵⁵

La vertiente política de la cosmogonía carolingia viene reforzada también por las fantásticas peregrinaciones del emperador a Oriente y Occidente -a Jerusalén⁵⁶ y Santiago- descritas no como viajes penitenciales o sacrales, sino como expediciones liberadoras de la cristiandad, y restauradoras de la fé⁵⁷. En ellas la acción imperial aparece como un agente del reino de Dios en la tierra, que extiende su dominio y su legitimidad sobre toda la cristiandad, superando las formas de identidad de cada uno de los pueblos de su reino, para fundirlos en una unidad de fé y en una misma lealtad imperial, hasta el punto de identificar, como hemos visto, el *populus christianus* y el *populus Francorum*. Más que un peregrino en sus fantásticos viajes a Jerusalén y Santiago, **Carlomagno** aparece como un restaurador del reino de Dios, mezclando su función real como la del "sacerdote" que consagra y ordena el espacio cristiano:

"Pues así como Nuestro Señor Jesucristo, junto con sus doce apóstoles y discípulos, conquistó el mundo, de la misma manera Carlomagno, rey de los

franceses y emperador de los romanos, con estos guerreros ganó España para honra del nombre de Dios"⁵⁸.

La *Crónica Francesa Abreviada* de **Guillaume de Nangis**, escrita en Saint-Denis hacia 1290 e inspirada directamente en el *Pseudo-Turpin*, tampoco pasa por alto esta definición de las tierras cristianas entre Jerusalén y Occidente, aunque sea en este caso sin expresa mención a Santiago:

"La sainte terre de iherusalem que sarrazins auoient prinse Restabli a la chretiente par laide de constantin l'empereur de constantin noble. Souuentesfois se combati en espaigne contre sarrazins. et conquist toute la terre despaigne iusques a cordes. et fist baptizier les sarrazins / puis li vaillans Roys vint en leglise monseigneur saint denis en france".⁵⁹

Los capítulos XIX y XXI del Libro IV del *Codex Calixtinus* insisten en la idea de que la acción liberadora de la cristiandad sólo puede darse por terminada en tierras de Galicia, y de Santiago, precisamente cuando la fé cristiana aparece restaurada en los confines occidentales de Europa:

"Quizá a alguien le guste oír con más detalle sus grandes gestas, pero contarlas es para mi grande y abrumadora empresa./... Antes se agotan la mano y la pluma que su historia. Sin embargo, voy a decir brevemente cómo volvió de España a la Gallia, después de la liberación de la tierra gallega".⁶⁰

Y es precisamente allí, sobre el símbolo de Santiago Zebedeo, el hermano de Juan Evangelista, y sobre la realidad de la "*tierra apostólica*"⁶¹, donde restaura y potencia los símbolos de su cosmogonía, encomendando a Santiago todas las tierras de Galicia y de España:

"Entonces, licenciados sus mayores ejércitos, fué Carlomagno a la tierra de Santiago en España, e hizo cristianos a los habitantes que en ella encontró; pues a los que volvían a la infidelidad de los sarracenos, o los pasó a cuchillo o los deterró a la Galia. Entonces estableció obispos y presbíteros en las ciudades, y reunido en la ciudad de Compostela un concilio de obispos y príncipes

determinó por amor a Santiago que todos los prelados, príncipes y reyes cristianos, tanto españoles como gallegos, presentes y futuros, obedeciesen al obispo de Santiago".⁶²

2. b) Elementos simbólicos de la cosmogonía celestial.

Escrita para difundir, y perpetuar en el tiempo, las bases políticas de la cosmovisión carolingia, la *Historia Karoli Magni et Rotholandi* se cierra con una visión hagiográfica del reinado de **Carlomagno** cuyos elementos simbólicos reproducen la visión ecuménica del *Regnum Francorum*, desde Jerusalén a Santiago, e identifica con estas dos ciudades la memoria del emperador y de sus gestas, prolongando la unión conceptual Imperio-Cristiandad más allá de los propios avatares del reino franco:

"El 16 de junio, es decir, el día en que desde este mundo ascendieron junto al Señor, debe celebrarse el oficio de difuntos, a saber: vísperas y misa de requiem con las exequias y horas propias, no solo por los guerreros de Carlomagno difuntos, sino también por todos los que desde el tiempo de Carlomagno hasta hoy en día sufrieron el martirio por la fe de Cristo en España y en Tierra Santa".⁶³

La misma interpretación del hecho jacobeo debe hacerse a partir del cap. XXVI del Libro IV del *Codex Calixtinus*⁶⁴, en el que "*Empieza la epístola del santo papa Calixto acerca de la Cruzada de España que por todas partes ha de ser difundida*", y en el que los argumentos de una "*guerra santa*" de ocupación y ordenación de los territorios de la cristiandad están delimitados entre España y Tierra Santa, acumulando sobre estos dos puntos todos los elementos simbólicos del ecumenismo cristiano, y resumiendo los símbolos propios de una legitimidad fundamentada en la distinción entre el "*propio mundo*", el de las *tierras apostólicas*, y el mundo ajeno, el de los infieles o sarracenos. Y es en defensa de estos dos extremos de la Cristiandad que el *Codex Calixtinus* define el objeto de la guerra santa⁶⁵ de los cristianos, de la *Cruzada*, entendida como un elemento de santificación y de salvación:

"Esto mismo también Nos corroboramos y confirmamos: que todos los que marchen como arriba dijimos, con el signo de la cruz del Señor en los hombros, a combatir el pueblo infiel en España o en Tierra Santa, sean absueltos de todos sus pecados de que se hayan arrepentido y confesado a sus sacerdotes, y sean bendecidos por prte de Dios y de los Santos apóstoles San Pedro, San Pablo y Santiago, y de todos los santos, y con nuestra apostólica bendición; y que se merezcan ser coronados en el reino celestial, junto con los santos mártires que desde el principio de la cristiandad hasta el fin de los siglos recibieron o han de recibir la palma del martirio"⁶⁶.

Es evidente que el subjetivismo narrativo de la *Historia Turpini*, unido a su ostentoso desprecio por la exactitud cronológica y geográfica, sitúan esta obra mucho más cerca del género épico que del histórico. Sin embargo hay que insistir una vez más el que, en el contexto cultural y político de la Alta Edad Media, la utilización de esta técnica expresiva, pese a alejarnos de la noticia real de los hechos, no nos aleja en cambio del conocimiento de las ideas que subyacen en el crónista, sino que, por el contrario, refuerza la intensidad de unas ideas y de unos símbolos que se imponen sobre los propios instrumentos utilizados para darles cuerpo, difundirlos, y, sobre todo, hacerlo comprensible a un pueblo que, en la práctica totalidad de las capas sociales, estaba incapacitado para leer y para asimilar argumentos complejos. Por esta razón es fácil ver como el *Pseudo-Turpin* traduce la historia del heroe **Carlomagno** a una serie de narraciones autónomas, susceptibles no sólo de ser leídas separadamente, sino también de circular oralmente, con la facilidad que daba para ello el uso de las claves literarias de las crónicas de la época.

Tal como hemos señalado, la *Historia Caroli Magni et Rotholandi*, al menos en la forma en que la conocemos hoy, es una compilación tardía de historias expresadas en forma de mito o de epopeya. Resultado de la ideología neocarolingia impulsada por el abad **Suger** de Saint-Denis durante la primera mitad del siglo XII, esta obra, y otras de similar factura, estaban destinadas a divulgar las ideas sobre las que se quería fundamentar la reorganización del

Reino de Francia. Por ello puede decirse que, aunque muy diferentes de las obras de carácter histórico que la propia Abadía de Saint-Denis elaboraba para uso de personas -casi siempre clérigos- cultivadas, esta diferencia no afectaba a los contenidos, sino exclusivamente a la forma expresiva. Una forma apta para satisfacer los afanes divulgativos que mostró **Suger** en todas y cada una de sus actividades, y que nos permite imaginarlo, como hace el prof. **von Simson**, inspirando a los juglares las historias que habrían de transmitirse oralmente a todos los rincones del "*regnum Christianum*".

Para cualquier lector atento del Libro IV del *Codex Calixtinus*, que trate de amoldar sus esquemas de comprensión a la mentalidad medieval para la que fué escrito, no cabe ninguna duda de que, trás la maraña de datos y de fantasías acumulados sin ningún rigor cronológico, aparecen con toda nitidez las ideas de unidad y universalidad cristiana; la función "*sacerdotal*" del rey, destinado a ordenar y proteger la "*Ciudad de Dios*"; y la distinción entre el mundo cristiano y el mundo de los infieles que fundamenta la legitimidad del *Regnum Francorum* sobre todas las tierras de Europa.

Es obvio también que fue el arraigo popular de estas ideas, y su pervivencia proyectada por encima de los avatares políticos que afectaron a los sucesores de **Carlomagno**, lo que sirvió para convalidar las graves carencias históricas del libro. O que, dicho de otra forma, no fue la credibilidad histórica del libro la base de su influencia ideológica, sino que fué su eficacia pedagógica la que abonó el terreno para una cierta interpretación historicista del *Pseudo-Turpín*.

Y en esta línea de argumentación, merece especial atención el refuerzo de la interpretación cosmológica del fenómeno jacobeo -que se deriva del capítulo XXV de la *Historia Turpini* tal como se refleja en el *Codex Calixtinus*⁶⁷, basado en la contraposición entre la acción y los objetivos políticos desarrollados por **Carlomagno** y los que un siglo más tarde llevaría a cabo **Almanzor**. Esta contraposición se realiza a base de atribuir al caudillo árabe, en favor de la fé islámica, los mismos objetivos y las mismas motivaciones que

el emperador franco había invocado para entrar en España y llegar a su extremo occidental:

"Como después de la muerte de Carlomagno la tierra de Galicia descansase en paz durante mucho tiempo, por instigación del demonio surgió cierto sarraceno, Almanzor de Córdoba, que decía que él conquistaría y sometería a las leyes del Islam la tierra gallega y española, que Carlomagno había en otro tiempo arrebatado a sus antecesores".⁶⁸

La narración de la *Historia Turpini* no duda en convertir a la ciudad de Santiago en el objetivo fundamental de la gran incursión que Almanzor efectuó sobre la España cristiana, iniciada en julio del año 997, y que le puso a vista de Compostela el 11 de agosto siguiente:

"Entonces, habiendo reunido muchos ejércitos, llegó devastando las tierras de la patria por todas partes, hasta la ciudad de Santiago y robó por la fuerza todo lo que en ella encontró. Igualmente devastó por completo e indignamente la basílica del Apóstol y se llevó de ella los códices, las mesas de plata, las campanas y los demás ornamentos".⁶⁹

En el contexto histórico en el que se sitúa la *aceifa* de **Almanzor**, y en el marco literario en que es recogida por el autor de la *Historia Turpini*, el saqueo y destrucción de la ciudad de Santiago y su basílica tiene sin duda unos fuertes contenidos simbólicos. En los albores del año 1000 la ciudad de Santiago no era una plaza estratégica; y su destrucción era irrelevante desde el punto de vista militar. Sin embargo el llegar hasta ella, en una incursión relámpago, con tropas ligeras y atravesando zonas montañosas, suponía un riesgo muy alto, incluso en un momento de gran desconcierto de los reinos cristianos del norte. Por estas razones, la hipótesis de que **Almanzor** pretendiese dar un golpe de efecto que desmoralizase a los todavía débiles ejércitos cristianos tiene todos los visos de verosimilitud.

A nuestro juicio, los contenidos simbólicos de la *aceifa* de Almanzor se ponen aún más de relieve en la narración que de este suceso hace la *Crónica*

Silense, por cuanto en ella se utiliza una expresión que recuerda las referencias al extremo occidental del mundo propias de la literatura jacobea anterior al *O Dei Verbum*:

"Deuastauit quidem ciuitates, castella, omnemque terram depopulauit usquequo peruenit ad partes maritimas occidentalis Yspaniae, et Gallecie ciuitatem in qua corpus beati Iacobi apostoli tumulatum est destruxit. Ad sepulcrum uero Apostoli, ut illud frangeret, ire disposuerat; sed territus rediit".⁷⁰

Desde el punto de vista histórico la campaña de **Almanzor** coincide realmente con las primeras noticias que se tienen de Santiago a través de los historiadores árabes⁷¹. El escritor árabe **Ibn Dinya**, en su libro *Almotrib fi ach'âri ahli'l-Maghrib*, da noticia de una embajada de **Abderramán II** al rey de los normandos, después de la invasión del año 844, llevada a cabo por el poeta **Jaén Algacel**, quién después de haber cumplido con el objeto de la embajada, se dirige a Santiago, en compañía del embajador normando, y relata colateralmente la presencia de numerosos peregrinos en la ciudad⁷². El autor del mencionado libro, cuyo título traduce **R. Dozy** por el de "*El libro divertido sobre las poesías de los magrebinos*", es tardío, pues murió en el año 1235, pero su relato sigue al de **Tammân ibn-Alcam**, muerto en el 896 y por tanto contemporáneo de los hechos. De tener seguridad de que **Ibn Dinya** hubiese reproducido fielmente el texto del **Ibn Alcam**, la noticia tendría una importancia histórica muy relevante; pero tal fidelidad no parece probable, a juicio de **L. Vazquez de Parga**, en la medida en que ciertos aspectos de la narración pueden estar contaminados por la visión del fenómeno jacobeo en el siglo XIII, aplicada de forma retrospectiva a la narración original de **Tammân ibn-Alcam**⁷³.

Un poema de **Al-Quastali** (958-1030) describe el santuario de Compostela y las enormes multitudes de fieles que a él concurren, en una narración muy similar a la que hemos citado del *Codex Calixtinus*⁷⁴. El historiador **Ibn Hazm** (994-1064) se refiere a Santiago, aunque confundiéndolo con Santiago el Menor⁷⁵. También el historiador **Ibn Hayyan** (987-1076)⁷⁶ que además de

mencionar la importancia del culto a Santiago y su difusión por Europa, compara la ciudad de Santiago con La Meca, reconociendo su función vertebradora y su importancia sacralizadora. Pero la más importante mención es la de **Ibn Idari al-Marrakusi**, que en el siglo XIII escribió una *Historia de Africa y España*⁷⁷ (*Al-Bayano'l-Mogrib*), basada en numerosas crónicas y testimonios antiguos, y en la que relaciona directamente la campaña de **Almanzor** con la importancia del santuario compostelano, al que compara con *La Kaaba*⁷⁸.

No puede pasar desapercibido el hecho de que esta profusión de testimonios árabes sobre el culto de Santiago coincida con la campaña que llevó a **Almanzor** a destruir la ciudad apostólica; pero, menos aún, puede soslayarse el dato de que tanto **Ibn Idari al-Marrakusi** como **Ibn Hayyan** establezcan comparaciones entre Santiago y *La Kaaba*⁷⁹ o La Meca, que pone de manifiesto el significado cosmogónico que los árabes reconocían al culto jacobeo. Desde este punto de vista, la narración de la *Historia Turpiní*, que contrapone las acciones de **Carlomagno** y **Almanzor**, movidas por una motivación semejante, pero inspiradas, desde la perspectiva subjetiva del escritor, por la fe y contra el paganismo, constituyen todo un paradigma de la lucha de las dos religiones por afianzar su sentido universal, y por ganar por las armas el símbolo que encierra la "*ciudad santa*" del fin del mundo.

La comparación que establece **Ibn Idari al-Marrakusi** entre Santiago y La Kaaba trasciende la pura abstracción de "*lo sagrado*", para recordar aspectos cosmogónicos concretos, que hacen de cada uno de los santuarios un "*centro*" del "*propio Mundo*", y una expresión sacramental⁸⁰ de la concepción teocrática de la sociedad, en la que lo religioso y lo civil, más que complementarse, se identifican. En una sociedad de este tipo, que cambia los signos de identidad tribal o étnica por la unidad en la fe, la peregrinación -en su calidad de movimiento organizado e incentivado por los poderes civiles y religiosos- constituye un instrumento de identidad, y una expresión de los valores predominantes en esa sociedad que pretende organizarse en sus leyes e instituciones como un reflejo del reino celestial.

Pero la idea de que la aceifa de **Almanzor** tenía por objeto la destrucción del primer santuario del occidente cristiano no se desprende sólo de las crónicas árabes o de la literatura épica de la *Historia Turpini*. En la historiografía cristiana, también el *Cronicón de Sampiro* apunta esta misma interpretación. Después de mencionar las devastaciones llevadas a cabo en "los reinos de los francos, el Reino de Pamplona, incluso el Reino de León", dice:

"Ciertamente devastó ciudades castillos, y despobló toda su tierra, hasta el punto de que llegó a las zonas costeras del Occidente de España, y destruyó la ciudad de Galicia en la que está enterrado el cuerpo del beato Jacobo. Había dispuesto ir al sepulcro del apóstol para destruirlo; pero aterrorizado se volvió. Abatió iglesias, monasterios, palacios y los quemó con el fuego."⁸¹

La historia de la incursión de **Almanzor** tiene sin embargo un fin extraño, ya que, al encontrar vacía y abandonada la ciudad, decide arrasarla hasta sus cimientos, y destruir la espléndida basílica construida un siglo antes, en tiempos de **Alfonso III el Magno**. Pero las crónicas coinciden al decir que al llegar al sepulcro, que constituía el símbolo de la cristiandad que iba persiguiendo, **Almanzor** fue preso de un temor respetuoso, y mandó proteger la tumba del Apóstol, que quedó intacta bajo los escombros de la monumental iglesia que la guardaba. El testimonio de **Bayan Almogrib**, coincide en lo sustantivo con las narraciones del *Cronicón de Sampiro* y de la *Historia Turpini*, y todas ellas en el testimonio de que **Almanzor** respetó la tumba del apóstol Santiago:

"Los musulimes acamparon sobre la ciudad de Santiago la Soberbia un miércoles 2 de Xâvan; sus vecinos, llenos de terror, habíanla desamparado; y Almanzor dispuso que la hueste se apoderara de todas las riquezas y destruyese los valientes muros, las casas fuertes y la iglesia, borrando hasta sus cimientos. No obstante, el caudillo tuvo sumo cuidado y esmero en que persona de autoridad y esfuerzo custodiara el sepulcro de Jacobo, y de él apartase cualquier daño. Nuevo y firme era el edificio levantado encima de la bóveda sepulcral, y fué

reducido a escombros, cual si en pie no hubiera existido el día antes. Hízose esta demolición en los días lunes y martes, inmediatos a la entrada (16 y 17 de agosto). Hemos dicho que se veía desierta la ciudad cuando penetró en ella el siempre vencedor adalid. Sin embargo, Almanzor encontró allí a un muy anciano monje, sentado a par del sepulcro de Jacobo: -¿Quién eres?, le preguntó. -El guardián de estas reliquias, responde. Y volviéndose Almanzor a los suyos, mandó que nadie se atreviera a hacerle ningún daño...".⁸²

Pese a la oscuridad que siempre envuelve los relatos de esta época, y a los diferentes matices y motivaciones introducidos en la historia de la aceifa del caudillo cordobés sobre Santiago, el dato de la protección personal que Almanzor brindó a la tumba del Apóstol ha sido aceptado en las crónicas árabes y cristianas, a pesar de que con ello se priva de sus más profundas motivaciones y explicaciones históricas a la incursión de Almanzor. Porque en la hipótesis de que el castigo infringido a Compostela fuese proyectado para desmoralizar a los reinos cristianos del norte, que empezaban a desafiar el poderío de Córdoba más allá de lo imaginable, lo cierto es que una destrucción total de la ciudad, que respetase no obstante la tumba apostólica, se convertiría en un aliciente más, o en un milagro, que venía a testimoniar el patrocinio de Santiago sobre la España cristiana.

Las explicaciones a este hecho pueden ser múltiples y muy diversas, y van desde el respeto religioso sobre las tumbas y cementerios que el Islam profesa escrupulosamente, hasta la posibilidad de que los cronistas cristianos falseasen los hechos con la leyenda del viejo guardián del sepulcro, para no verse así privados del gran símbolo de su resistencia armada, que había de prestar aún importantes servicios a la lucha armada antes de que la batalla de las Navas de Tolosa inclinase definitivamente la balanza a favor de los ejércitos cristianos. Pero cualquiera que sea la realidad, lo cierto es que las narraciones de la aceifa de **Almanzor** -tanto las aportadas por las crónicas y relatos históricos, como las dotadas de mayor carácter épico y literario- refuerza la significación cosmológica atribuida a Compostela, tanto desde las posiciones cristianas como desde las islámicas.

En este punto, la unión simbólica que establece la *Historia Turpini* entre las acciones de **Carlomagno** y las de **Almanzor** -pese a que ambos personajes aparecen muy distantes en la cronología del hecho jacobeo⁸³-, permite afirmar sin género de dudas que el papel de la tumba del Finisterre era interpretado como muy relevante para la vertebración de la resistencia cristiana y para la legitimación de la idea de *Reconquista*, tanto desde la perspectiva cristiana como desde la musulmana. A casi tres siglos de la entrada de los árabes en la península, y sufrida una fuerte transformación en los reinos del sur que, en el terreno político, impedía cualquier intento de conexión de sus sociedades con el antiguo Reino Visigodo, la tumba de Santiago, y la consagración territorial que de ella se derivaba, era el único título de legitimidad y el único resorte de fuerza que funcionaba para impeler a los reinos del norte a efectuar el inmenso esfuerzo de guerra que estaban llevando a cabo, en vez de proceder a su afianzamiento y a su organización sobre las fronteras del Duero o del Tajo.

Y cabe pensar que, efectivamente, la aceifa de **Almanzor** del año 997 tuviese como uno de sus principales objetivos el de destruir este símbolo de resistencia que unía los tantas veces diversos intereses de los reinos del norte, y el de quebrar ese título de tierra apostólica, que toda la península venía recibiendo del patronazgo de Santiago, merced al que se mantenía viva la pretensión de restaurar la vieja legitimidad cristiano-visigoda trescientos años después, cuando ya una buena parte de las tierras del sur habían ganado una nueva identidad política y religiosa. La fuerza épico-simbólica de la *Historia Turpini* nos presenta al propio **Almanzor** castigado por Santiago por la destrucción de su ciudad, y orando ante el propio Apóstol para recuperar su salud a cambio de respetar para siempre "*la patria del gran Santiago*":

"Oh Dios de los cristianos, Dios de Santiago, Dios de María, Dios de Pedro, Dios de Martín, Dios de todos los cristianos, si me vuelves a mi primitiva salud, renegaré de Mahoma, mi Dios, y ya no más volveré a robar a la patria del gran Santiago. Oh santiago, varón grande, si das la salud a mi vientre y a mis ojos, devolveré todo cuanto quité a tu iglesia. Entonces, a los quince días, una vez devueltas

duplicadas todas las cosas, Almanzor, recobrada la salud, se retiró de la tierra de Santiago, prometiendo que no volvería a sus tierras para robar y diciendo que el Dios de los cristianos era grande y Santiago un gran varón".⁸⁴

El final del capítulo XXV del libro IV del *Codex Calixtinus*, que contiene la, en muchos aspectos, fantástica contraposición entre las acciones de **Carlomagno y Almanzor**, se cierra con un alegato sobre la protección de las tierras cristianas por Santiago, y con una visión apocalíptica de la lucha de las armas cristianas contra el Islam:

"Entonces confundido, se marchó el pagano con sus ejércitos. Y no hubo luego en mucho tiempo quien se atreviese a invadir la tierra de Santiago. Sepan, pues, que se condenarán eternamente quienes en adelante inquieten a su tierra. En cambio los que la guarden del poder de los sarracenos, serán recompensados con la gloria celestial".⁸⁵

El texto transcrito es además una de las más claras formulaciones del espíritu de "cruzada", tan frecuente en la narración del *Pseudo-Turpín* compostelano, y que por su directa relación con el espíritu de las *Cruzadas a Tierra Santa* nos obliga a pensar en una visión retrospectiva del autor de la historia, que traslada al siglo IX algunas ideas que sólo llegarían a madurar hacia la segunda mitad del siglo XI.

Cerrando la visión de los elementos cosmogónicos de la política carolingia que tienen directa relación con el fenómeno jacobeo, conviene recordar también el estrecho paralelismo existente entre la encomienda de España a Santiago y la de Francia a Saint-Denis⁸⁶, que convierte este pasaje de la *Historia Turpini* en una clara expresión de la refundación de la "nación" sobre nuevas bases, que incluyen la cristiandad como fuente de legitimación y de la organización social, y el territorio "apostólico" como marco de inserción de los pueblos que quedan unidos por esa misma fé que supera cualesquiera otros vínculos anteriores, organizando espacios más amplios y más estables que los derivados de los lazos de raza o de las organizaciones tribales.

"... y el rey, un poco débil, se fué con sus ejércitos a París. Entonces, reunido un concilio de obispos y príncipes en la basílica de San Dionisio, como acción de gracias porque Dios le había dado fuerzas para vencer a las gentes paganas, dió en predio a su iglesia toda Francia, como antes el apóstol San Pablo y el papa Clemente la habían ofrecido a San Dionisio para su apostolado. Y mandó que todos los reyes y obispos de Francia, presentes y futuros, obedeciesen en Cristo al pastor de su iglesia. Y que sin su consejo los reyes no fuesen coronados, ni los obispos ordenados, ni admitidos en Roma, ni condenados".⁸⁷

"Referido esto por el rey, los pueblos daban gustosamente el dinero de su tan beneficlosa promesa, y quien la entregaba con más gusto era llamado en todas partes franco de San Dionisio, porque por orden del rey quedaba libre de toda servidumbre. De aquí surgió la costumbre de que se llame ahora Francia la tierra que antes e llamaba Galia, es decir, libre de toda servidumbre de gentes extrañas. Por lo cual el franco es considerado como libre, porque se le debe sobre todos los demás pueblos el honor y el poder".⁸⁸

Las encomiendas de tierras apostólicas constituyen en Santiago y Saint-Denis la base de una nueva organización territorial al servicio de la fe cristiana, que será reconocida por ambos santos cuando acuden a recoger el alma del rey de los francos en el momento de su muerte:

"Et cum animan regis rapere & nobis uendicare uellemus. uenerunt duo homines acephali scilicet iacobus galiciensis & dionysius de francia. & in stateram miserunt cum bonis operibus que in uita sua rex fecerat.".⁸⁹

2. c) La relación entre el poder y el territorio. Los marcos geográficos del poder medieval.

En términos reales **Carlomagno** no dominaba sobre un estado; y aún cabe decir, incluso, que tampoco lo hacía sobre un pueblo o sobre una nación si por tales se entiende, en palabras de **Norbert Elias** "*unas construcciones sociales unitarias, cerradas y estables*"⁹⁰. En la línea de diferencias que **M. Mann** establece entre el Estado nacional y sus formas precedentes, el

Imperio Carolingio era ciertamente una estructura centralizada, pero su centralismo estaba encarnado en la persona del Emperador, y no en una estructura administrativa territorializada capaz de actuar por sí misma, como un fundamento del monopolio del poder que dicta leyes y ejerce la violencia institucional⁹¹.

Lo que dominaba el emperador franco era unas naciones, estados y pueblos en vías de formación, toda vez que habían roto definitivamente con el modelo romano de organización, y buscaban una nueva base de socialización, y una delimitación de sus ámbitos políticos, en un mundo amenazado por el enfrentamiento de dos grandes culturas -la islámica y la cristiana- y, dentro de esta, por las pretensiones hegemónicas de Bizancio sobre todo el antiguo Imperio, y especialmente sobre Italia. En tales circunstancias las fuerzas centrífugas que habían forzado la definitiva ruptura del Imperio seguían pesando fuertemente sobre la estructura carolingia, en una tendencia agravada más aún por la práctica desaparición de la economía monetaria, y el incremento de los pagos de los servicios políticos en tierras y delegaciones imperiales⁹².

La cosmogonía carolingia, basada en la identidad imperio-cristiandad, actuó sobre los únicos resortes que podían garantizar la supremacía del rey sobre las fuerzas centrífugas -es decir, la defensa y la conquista- pero desencadenó también un proceso de *feudalización* que llegaba a recompensar con tierras a jefes militares y funcionarios, lo que obligaba a continuas aventuras de expansión militar sobre los territorios de la vecindad, única forma de mantener la capacidad integradora de la corona. Y por esta vía se llegó, paradójicamente, a la "*desintegración absoluta*" del poder, en un proceso que tendrá fuertes reflejos en la organización territorial del Bajo Medievo, cuando se mezclaron las ideas de identidad cultural y territorial heredadas del modelo carolingio con las de "*centralización*", propias de la época moderna, de cuya evolución y relación dialéctica se derivará la forma estatal renacentista.

La identidad Imperio-Cristiandad dió lugar a una situación que hoy podríamos denominar como *fundamentalismo* religioso, en la que las leyes divinas se confunden con las humanas. En perfecta conexión con esta idea, **Catulfo**⁹³ recomendaba a **Carlomagno** tener siempre a mano un ejemplar de "la Ley", siguiendo el mandamiento de Moisés contenido en el *Deuteronomio*, XVII, 18-20⁹⁴. Tal como lo expresó **L. Halphen**, *"por efecto de la acción de la Iglesia, el carolingio adquirió conciencia de los deberes que le incumbían como cabecera de la comunidad de los pueblos sometidos a su gobierno. En virtud de la consagración, su autoridad procede de Dios; como otro David, está designado por el Omnipotente para conducir hacia su salvación al nuevo pueblo elegido, el de los fieles de Cristo. Pues, igual que en los tiempos de Israel, las fronteras de su actuación tienden a confundirse con las de los territorios que ocupan los adeptos de la verdadera fe, ya que aun aquellos que, en un principio, eran extraños a ella, se les obligaba, por lo general, a abrazarla en cuanto quedan incorporados a sus Estados. Así, por una simplificación que los hechos van, a la larga, a justificar, se tiene la convicción de que reina sobre 'todo el pueblo cristiano' (omnis populus christianus) y no se quiere considerar dignos de este nombre más que a aquellos cristianos que constantemente se mantuvieron en la obediencia del sucesor de San Pedro"*⁹⁵.

Frente a la equivalencia que hoy se aprecia entre la delimitación territorial del Estado y los ámbitos de ejercicio del poder, la cosmogonía carolingia está asentada sobre una hipervaloración de los elementos de universalidad que consagran la función del rey por encima de las divisiones territoriales o de pueblos, y favorece los símbolos que delimitan una cristiandad sin fronteras desde oriente -Jerusalén- a occidente -Santiago-. Y aunque en la práctica esa simbología no pasase de ser una forma de expresión del ecumenismo cristiano, lo cierto es que consigue romper en parte la dinámica de fragmentación territorial del poder, y crear espacios de socialización más amplios sobre la base de la aceptación de unos valores comunes.

Recuperando las referencias al paralelismo entre Saint-Denis y Santiago, hoy parece probado que ninguna de ambas donaciones se corresponde con la realidad histórica, a pesar de lo cual han generado fuertes tradiciones que se han conservado durante siglos tanto en Santiago⁹⁶ como en Saint-Denis⁹⁷. Ello nos obliga a pensar, una vez más, que las crónicas que narran dichas donaciones constituyen un instrumento para crear y difundir, con ropaje épico-literario, las bases de la organización carolingia, o, si se prefiere, las bases ideológicas que fundamentaban el "*reino cristiano*", partiendo de elementos fácilmente comprensibles y asimilables para la mentalidad de la época, y poseedores de una fuerza intrínseca fuera de toda sombra.

Hoy nadie duda de que la fuerte incidencia de los temas jacobeos en la corte carolingia está intimamente unida a las pretensiones de legitimidad para la conquista de España. Es la cristiandad "*in partibus occidentis*" sobre la que **Carlomagno** pretendía ejercer un protectorado liberador frente a los musulmanes, y que le llevó en sus incursiones hasta Zaragoza, aunque finalmente sólo pudo lograr el establecimiento de una "*marca*" sobre las fronteras del Ebro. Conocido el orden cronológico de los hechos relacionados con el fenómeno jacobeo, tal y como hoy los hemos reconstruido, es casi seguro que no hubo expresas referencias a la tumba de Compostela en la corte de **Carlomagno**; pero, en cambio, sí que debió de seguirse con especial interés la formación del Reino de Asturias, que surgía como un competidor de la hegemonía cristiana de los francos. La ya referida relación epistolar entre **Alcuino de York** y **Beato de Liébana**, y la coincidencia del problema de creación de una nueva legitimidad en ambas cortes cristianas, permite pensar en que los sabios y filósofos de la corte carolingia no eran ajenos a la forma en que se estaba recuperando en España la literatura apocalíptica, ni a la aplicación que de ella se hacía para legitimar la guerra contra los infieles y para restaurar la legitimidad visigoda después de siete décadas de dominio musulmán.

Debemos de tener en cuenta también que las claves ideológicas que inspiraron el Imperio Carolingio no desaparecieron a la muerte del rey, sino

que se mantuvieron, y aún crecieron en importancia, a medida que su realización se hizo más difícil tras la partición del Imperio y sin la personal e indiscutida autoridad del emperador. En tales circunstancias, la creación de la "*leyenda carolingia*" respondía a puras necesidades operativas, ya que contribuía a la pervivencia de los objetivos políticos y de los ideales cristianos del emperador más allá de su muerte, y por encima de las vicisitudes políticas de un reino al que, probablemente, el propio **Carlomagno** no había dado los mismos alcances históricos que habían soñado **Alcuino**, **Turpín** o **Eginhardo**. Y por eso puede decirse que las referencias jacobeanas introducidas en la "*leyenda carolingia*" están perfectamente incardinadas en el proyecto del reino franco, a pesar de que se correspondan con hechos históricos posteriores a **Carlomagno**, y a pesar de las alteraciones que la literatura épico-religiosa introduce sobre esa misma verdad histórica. De esta forma el reforzamiento de la sacralidad del Finisterre, en relación con las ciudades de Jerusalén, Éfeso y Roma, aunque sobrevenida al proyecto carolingio, servía perfectamente a sus necesidades instrumentales, al establecer una nueva cosmogonía de la cristiandad que desplazaba sus centros hacia occidente y hacía posible situar al *Regnum Francorum* en un lugar preeminente entre los pueblos de la tierra.

Las ofrendas a Saint-Denis y Santiago, reales o legendarias, fueron en todo caso el símbolo más claro de la reconstrucción del sentido profundo del poder, llevada a cabo por **Carlomagno**, que aunque no recuperó la idea de la "*respublica*" que en Roma condicionaba el poder de los "*Césares*", superó la concepción del reino como una propiedad privada, conquistada y mantenida mediante la pura fuerza. Los componentes étnicos, que constituían hasta entonces los elementos claves para la delimitación e identificación del reino, fueron sustituidos por referencias territoriales. Y si las tierras de España quedaban unificadas por su encomienda a Santiago, el reino antes llamado Galia, pasa a denominarse Francia -en la *Historia Turpiniana* porque viven en él los "*libres*" (o *Franci*) de Saint-Denis⁹⁸:

"Hinc mos surrexit ut terra illa quae antea vocabatur Gallia, nun vocatur Francia, id est, ab omni servitute aliarum gentium libera. Quapropter Francus liber dicitur, quia super omnes gentes alias decus et dominatio illi debetur".⁹⁹

Nuestra mentalidad, acostumbrada a considerar el territorio como un marco complejo de realidades y significados en el que se asienta el pueblo del que emana una determinada estructura jurídica y política, tiene dificultades para comprender el concepto medieval del *"territorio"*, que se construía exactamente a la inversa. Porque en el mundo medieval existía una larga serie de relaciones perceptibles con prioridad sobre el marco físico, y que eran ellas las que aportaban las bases para una identificación del *"territorio"* que, por esta razón, admitía definiciones más flexibles y plurales que las que solemos admitir en la actualidad. Desde un concepto de *"territorio"* identificable con el ámbito de un dominio señorial de carácter feudal, hasta el concepto de *"territorio"* como marco de los poderes centralizados del Estado, es posible percibir una evolución que se materializa a través de un conjunto de relaciones de carácter jurídico o político que van vinculando a sectores sociales cada vez más amplios, mediante instrumentos jurídicos cada vez más complejos y universales, aunque también más fáciles de concretar en su definición y en su alcance. Sin embargo esa misma evolución nos permite apreciar también hasta qué punto era importante para los poderes medievales -escasamente afectados en su estructura por los marcos territoriales- la potenciación de los mecanismos de relación y socialización sobre los que se iba asentando, de hecho, el concepto de unidad territorial¹⁰⁰.

Escogiendo como paradigma los casos más extremos de entre los que conforman espacios para las relaciones políticas, sociales y económicas del Medievo, puede decirse que de la misma manera que los derechos de propiedad y las relaciones feudales definen el territorio de un *"señorío"*, de la misma manera la presencia de los cristianos en lugares sagrados, señalados por su simbología y por su reconocimiento universal, definen el ámbito territorial de la *"Cristiandad"*, percibido de una forma sacramental por todos

aquellos "que caminan al servicio de Dios" hacia un destino común, o por cuantos, sin haberse echado nunca al camino, aprecian su realidad física, como elemento vertebrador del espacio y como pieza esencial en la organización del propio mundo.

Desde esta perspectiva, en la que se invierte el proceso de construcción del espacio político que tenemos en la actualidad, las peregrinaciones medievales aparecen dotadas de una fuerza excepcional para identificar y delimitar espacios. Tanto desde una visión sacral como desde una visión profana -ambas coincidentes en la institución del *Regnum Christianum*- el peregrinaje crea una serie de relaciones que identifican a las personas que profesan una misma fe, y señalan el ámbito efectivo de la "ciudad de Dios", a cuyo servicio se construye el poder de los reinos y la cultura de los pueblos. Es un proceso de construcción del espacio, que más adelante calificaremos "de espacio emergente"¹⁰¹, que supone la estricta delimitación de un territorio de legitimidad indiscutible, primer paso de una cosmogonía cuyos restantes elementos veremos seguidamente.

2. d) Descripción cosmológica de la cristiandad occidental.

El segundo de los grandes elementos de la "cosmización", que señala **Mircea Eliade**¹⁰², es el paradigma celestial, según el cual los hombres tratan de organizar "su" mundo de acuerdo con la imagen que tienen del mundo superior. El "universo" que se crea es una copia del "Universo ejemplar". En el intento de asegurarse la imitación perfecta del espacio superior, las decisiones de las culturas sacrales -desde la ubicación de un templo o de una ciudad, hasta las acciones de gobierno más complejas- aparecen con frecuencia inspiradas por los dioses, a través de sueños o de otras diferentes formas de revelación.

En el capítulo I del Libro IV del *Codex Calixtinus* la intervención de **Carlomagno** en el fenómeno jacobeo aparece teñida de esta visión sacral

de su misión y del espacio que ha de dominar, siguiendo, de forma paradigmática, las claves de la sacralización. La narración es la siguiente:

"Y en seguida vió 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 Gascuña, Vasconia, Navarra y España hasta Galicia, en donde entonces se ocultaba, desconocido, el cuerpo de Santiago. Y como Carlomagno lo mirase algunas veces cada noche, comenzó a pensar con gran frecuencia qué significaría.

Y mientras con gran interés pensaba esto, un caballero de apariencia espléndida y mucho más hermosa de los 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 -contesto- Santiago apóstol, discípulo de Cristo, hijo de Zebedeo, hermano de San Juan Evangelista, a quien con su inefable gracia se digno elegir el Señor, junto al mar de Galilea, para predicar a los pueblos; al que mató con la espada el rey Herodes, y cuyo cuerpo descansa ignorado en Galicia, todavía vergonzosamente oprimida por los sarracenos. Por esto me asombro enormemente de que no hayas liberado de los sarracenos mi tierra, tú que tantas ciudades y tierras has conquistado. Por lo cual te hago saber que así como el Señor te hizo el más poderoso de los reyes de la tierra, igualmente te ha elegido entre todos para preparar mi camino y liberar mi tierra de manos de los musulmanes, y conseguirte por ello una corona de inmarcesible gloria. El camino de estrellas que viste en el cielo significa que desde estas tierras hasta Galicia has de ir con un gran ejército a combatir 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".*¹⁰³

El *Pseudo-Turpin* empieza por vincular la acción de **Carlomagno** a una inspiración de lo alto, confirmada por la aparición, en sueños, del propio apóstol Santiago. La liberación de la tierras de occidente del dominio sarraceno, y la restauración de la fé de Cristo convierten al rey franco en el agente de la voluntad superior, tendente a la creación de una sociedad terrenal a imitación de la celestial. Y esta misión sólo aparece perfeccionada cuando se alcanza, precisamente, el Finisterre, sin cuyo objetivo las múltiples conquistas de reinos y ciudades, que invitaban al *descanso* del heroico rey de los francos, dejarían incompleto el proyecto de Dios, traductible en un sentido ecuménico de la Iglesia.

La cosmogonía carolingia repite en este punto una idea presente en la práctica totalidad de las culturas y en las diferentes religiones, y que había sido profusamente utilizada en los textos de la revelación judaica y cristiana. También en la literatura directamente relacionada con el fenómeno jacobeo, los sueños son una constante, a través de la cual el apóstol Santiago inspira a los reyes, santos y fieles devotos de su fé y de su templo, las conductas que han de inspirar su servicio a la causa de la fe de Cristo. **Ramiro II**¹⁰⁴ en las vísperas de Clavijo, y el monje **Esteban**¹⁰⁵ en las vísperas de la batalla de Coimbra repetirán el mismo esquema de revelación, en el que los objetivos de la política de sus respectivos reinos aparecen elevados al rango de proyecto celestial, e inspirados por la voluntad de crear un espacio de libertad y de esplendor para la fé que Santiago predicó en los confines de Occidente. E incluso, sin la disculpa de la transcendente confrontación entre el Cristianismo y el Islam, la "*Gesta Berengarii de Landoria archiepiscopi Compostellani*"¹⁰⁶ acabará atribuyendo al apóstol la inspiración de la venganza que, en el castillo de la Rocha, acabó con la vida de los burgueses compostelanos que aspiraban a un estatuto real para la ciudad.

En un segundo paso, la *Historia Turpiní* describe una cosmología celeste visible a los ojos de los hombres, y translada el "camino de estrellas" a la cosmogonía terrena, sugiriendo la organización del gran Camino de Santiago y la peregrinación multitudinaria de las gentes de Occidente hacia el sepulcro del apóstol.

En este punto el Camino se convierte en un auténtico "axis mundi", un eje que organiza la inmensidad de un espacio que se vertebra en torno a él, y cuya simbología aparece también, con numerosos precedentes, en la cosmogonía de diferentes civilizaciones con distinto grado de desarrollo. El Camino será desde entonces un motivo constante en las narraciones del *Pseudo-Turpín*, a pesar de que esta vía, en la narración de las conquistas de **Carlomagno**, resulta extemporánea y pintoresca, pues como tal Camino sólo podría materializarse después de la conquista. La *Historia Turpiní* nos presenta sin embargo, con mucha frecuencia, a **Carlomagno** evolucionado con sus tropas en las orillas del Camino, en una clara simbología tendente a expresar la certeza de su destino y la inequívoca voluntad de su misión liberadora.

En una perfecta manifestación de la "ordenación del mundo", efectuada mediante su ocupación y sacralización, el sueño de **Carlomagno**, narrado en el Capítulo I del *Pseudo-Turpín*, contiene no sólo una imagen del paradigma celeste -ordenado en torno a la *Via Lactea*-, sino que precisa además que este "axis mundi" se refleja en tierra, en una trayectoria que "empezaba en el mar de Frisia y, extendiéndose entre Alemania e Italia, entre Galia y Aquitania, pasaba directamente por Gascuña, Vasconia, Navarra y España hasta Galicia"¹⁰⁷. El Camino inspirado a **Carlomagno** tiene una función vertebradora de las tierras acotadas y sacralizadas por la presencia del "populus christianus"; que convierte el Camino de Santiago, dentro de la cosmogonía carolingia, en un reflejo del "axis coeli" que es la *Via Lactea*.

El Camino de Santiago, que no es más que la parte occidental del gran "eje" del mundo cristiano que discurre de oriente a occidente, no se explica por su función instrumental, sino por su función ordenadora de un mundo

fragmentado y disperso. Y por eso, más que un instrumento para la comunicación entre los pueblos o para la circulación de las mercancías, se configura como una realidad viva, que los cristianos deben de llenar con sus pasos, para hacer efectiva la ocupación de todo el espacio y para tomar conciencia de que existe un "eje" conformador del *"mundo cristiano"* que sustituye a la antigua romanidad: *"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"*¹⁰⁸.

El sentido de "ocupación" que implica toda cosmogonía, se completa en la *Historia Turpini* con una explícita y violenta contraposición entre el *"mundo propio de los cristianos"* y el *"mundo de las gentes infieles"* -los sarracenos-, que constituyen el mundo exterior, o el "caos" subjetivamente apreciado desde el "cosmos" cristiano. Y es curioso, aunque aquí solo haya lugar para una escueta mención a este respecto, que en la necesidad de fortalecer la conciencia del *"mundo cristiano"* frente al *"mundo exterior"* de los sarracenos, se reproducen algunos de los elementos claves de la cosmogonía islámica, y en especial el de la creación de un lugar sagrado para la peregrinación, que llama a todos los cristianos a visitarlo para convertir el propio camino en un símbolo de expiación y en un canto de alabanzas al Señor. Esta similitud entre una y otra concepción del orden del propio mundo -oculta hoy por muchos siglos de evolución divergente, desde que en Europa asomaron los signos culturales del Renacimiento-, se manifiesta en la estructura teocrática del poder, en la presencia de un fuerte sentido sacral en la ordenación del espacio, en la creación de un antagonismo radical frente al "caos" exterior que encarnan los infieles, en la creación de un elemento sensible de vertebración mediante la peregrinación, y en la existencia de una teología apocalíptica que impulsa a cada uno de los pueblos a universalizar su cosmogonía, llevando a cabo una acción de conquista, ocupación y conversión de los pueblos extraños al *"propio mundo"*.

Es cierto que existen importantes elementos capaces de explicar esta coincidencia, pues ambos mundos se inspiraban en la *Biblia* y el *Corán*, libros

impregnados de la concepción religiosa de los semitas, monoteísta y fuertemente nacionalista. A ello habría que añadir además la incidencia de unos mismos problemas políticos y de articulación del espacio derivados de la ruptura del orden Imperial romano; y, precisando aún más, la necesidad de dotar de conciencia política unitaria a unos pueblos o tribus poco acostumbradas a entender las relaciones sociales más allá de los vínculos de parentesco o de raza que les servían hasta entonces como signos de identidad.

Por ello puede decirse que, en la cosmogonía carolingia, el *Camino de Santiago* no cumple sólo la misión de enlazar el centro de Europa con el Occidente, sino que es un verdadero "*axis mundi*", que une las tierras de oriente -bajo la protección de Juan Evangelista-, con el centro -bajo la protección de Pedro-, y el propio Occidente -bajo la advocación de Santiago, el hermano de Juan-.

En un tercer momento, el *Pseudo-Turpín* describe la creación de un lugar sagrado en el extremo occidental de la tierra, significándolo como tierra apostólica, y recurriendo a la revelación para manifestar la presencia del cuerpo de Santiago en Galicia, siguiendo el mismo criterio que el elegido en la narración del *Cronicón Iriense* para el caso del obispo **Teodomiro**.

Debemos recordar una vez más que nuestro análisis se remonta por encima de cualquier interpretación historicista del *Pseudo-Turpín*, para situarlo como una auténtica narración épica, destinada a servir de base para el desarrollo y la propagación popular de las ideas fundamentales del Imperio Carolingio. Y en este sentido creemos que cada idea expresada en la *Historia Turpini*, libre de la servidumbre de los hechos, contiene una forma de pensar y de entender los acontecimientos sociales que se inserta en lo más profundo del pensamiento político de la época antes de cobrar la estabilidad que caracteriza cualquier "*corpus*" escrito.

Y por ello creemos que, si bien es cierto que la *Historia Turpini* está llena de inexactitudes y fantasías que la invalidan como fuente histórica, al menos en la vertiente científico-positiva, su capacidad para revelar formas de pensar y de organizar la sociedad imperial es extraordinaria. Se trata, en realidad, de un texto muy reiterativo en cuanto a sus ideas básicas, que configuran un cuerpo doctrinal de extraordinaria calidad, cuyos contenidos se hacen perceptibles a una sociedad como la medieval, muy limitada en su capacidad de acceder y comprender los textos escritos y los conceptos filosóficos y políticos en los que se basaba el renacimiento carolingio. Es una narración épica que en su intención de personificar los arquetipos del poder acaba por mitificar al propio **Carlomagno**, a través de una leyenda que cumple la doble finalidad de hacer que amplios sectores sociales se interesen por los hechos narrados, y de hacer que sus contenidos ideológicos sean plenamente asumidos por la colectividad cristiana al margen de la crítica de los acontecimientos históricos¹⁰⁹. Y en este sentido es en el que cabe hablar de una expresa orientación ideológica de la *Historia Turpini*, y de la consiguiente estructuración político-económica del *Camino de Santiago*.

Resulta extraño, a nuestro entender, que el estudio de las relaciones entre el Imperio Carolingio y el *Camino de Santiago* se haya reducido a los aspectos literarios e históricos, sin que se haya entrado convenientemente en sus significados míticos y simbólicos. Y resulta extraño, sobre todo, en la medida en que es fácil comprobar que son precisamente estos aspectos legendarios los que han servido para estructurar la narración del *Codex Calixtinus*, y porque la forma de expresión de las ideas políticas a través de la personalización arquetípica de **Carlomagno** es algo aceptado por los historiadores y los politólogos que han estudiado el período carolingio.

Por todo ello podríamos decir que la línea de interpretación que proponemos, dirigida a descubrir los elementos simbólicos de la ruta jacobea y su inserción en las construcciones político-doctrinales de la Edad Media es más novedosa en la vertiente que afecta a las explicaciones causales del

fenómeno jacobeo que en la vertiente que atañe a los contenidos ideológicos del imperio franco, ya que estos han sido estudiados y sistematizados profusamente a partir no sólo de obras de contenido teológico o filosófico, sino también a través de distintos textos, algunos ya mencionados aquí, que resaltan y vulgarizan dichos contenidos a través de formas mitológicas y épicas.

3. La estructura ideológica de la cosmología carolingia.

A nuestro juicio la cosmología carolingia aparece explicitada en cuatro etapas, correspondientes también a cuatro niveles diferentes de expresión, cuya coherencia interna realza sus significados y permite interpretar globalmente sus mensajes ideológicos. Dichas etapas pueden describirse a través de las características siguientes:

- a) Interpretación de los principios doctrinales de la *Sagrada Escritura* que inspiran la creación del reino de Dios en el mundo, completados con el magisterio ejercido por **San Agustín** en el *De Civitate Dei*¹⁰. Una interpretación que no nace "ex novo" en la época carolingia, sino que es directamente deudora del pensamiento del historiador **Paulo Orosio**, de los papas **Gelasio** y **Gregorio Magno**, y de algunos Padres de la Iglesia entre los que destaca **Isidoro de Sevilla**.
- b) Las reflexiones político-filosóficas de **Alcuino de York** y otros pensadores de la corte carolingia¹¹, en las que se formulan los principios que inspiran el "*regnum christianum*", concebido como una restauración de Roma, símbolo de la cristiandad universal. Porque la ciudad de Roma no representa para los carolingios la restauración del Imperio de los Césares, sino el triunfo de la universalidad cristiana.

Ejemplo y demostración de la mentalidad cosmológica de los ideólogos de la corte carolingia es la *Capilla Palatina* de

Carlomagno en Aquisgrán, construida por el Arquitecto **Eudes de Metz** y terminada hacia el año 800, por las mismas fechas en las que el Emperador de los Francos era coronado por el Papa en Roma. Sobre las arquerías de su parte baja figura una inscripción redactada por **Alcuino**, en la que se asimila el templo a la Jerusalén celestial. Como quiera que el perímetro exterior del edificio mide exactamente 144 pies, puede deducirse de ello que la idea de Alcuino había inspirado previamente su construcción. E esta *Capilla Palatina*, desde el trono situado en el piso de Tribunas, **Carlomagno** podía contemplar la imagen celestial, paradigma de su reino, en la que el Cristo entronizado preside a los *Veinticuatro Ancianos del Apocalipsis*, y que se extendería después a las puertas de las principales basílicas e iglesias de Occidente, hasta culminar en la construcción del *Portico de la Gloria* de la catedral de Santiago, por el maestro **Mateo**¹¹².

- c) Las leyendas carolingias contenidas principalmente en la *Historia Turpini*, en la *Descriptio Terrae Sanctae*, en el *De Sanctitate Karoli*, en la *Canción d'Aspremont*, y en el *Vita et actus Sancti Dyonisii*. Obras todas ellas que gozaron de gran aceptación y de gran difusión a comienzos de la Baja Edad Media, y que en conjunto forman la llamada leyenda de **Carlomagno**, que personifica en el emperador todos los principios y todas las virtudes de su proyecto político.
- d) La plasmación real de la cosmogonía mediante una simbiosis con las rutas de peregrinación, y especialmente en el *Camino de Santiago*, que representan una oportunidad para experimentar los principios de la universalidad cristiana, y para abrir fórmulas de participación directa e inmediata en la gran tarea de ordenación y protección de la cristiandad.

Entre los mecanismos explicitadores de la cosmovisión carolingia, el *Camino de Santiago* aparece así como una expresión palpable de universalidad, accesible no sólo a la comprensión, sino también a la participación de todo el pueblo cristiano, y en el que se dan una serie de características que conectan directamente con el modelo político teorizado por **Alcuino**. Entre estas características conviene a nuestro estudio destacar las siguientes:

- a) Define el territorio de la cristiandad "*in occasum mundi*", conectando con la cosmología de los catálogos apostólicos.
- b) Es un instrumento de "*ocupación*" sacralizada de las "*tierras apostólicas*", que constituye una base esencial para la ordenación del mundo cristiano, y sirve de etapa transitoria en el proceso de extensión del "*Regnum christianum*".
- c) Restaura la centralidad de Roma como símbolo de la cristiandad universal, y establece un contrapunto real y simbólico a la "*ciudad santa*" de Jerusalén para trazar un "*axis mundi*" entre oriente y occidente que vertebra el espacio cristiano.
- d) Destaca la distinción entre el "*mundo propio*" de los cristianos y el "*mundo exterior*" de los infieles, introduciéndose en un espacio "*recuperado*" para la verdadera fé, y señalando en su recorrido la frontera entre dos concepciones religiosas y políticas entre las que se desarrolla la lucha por la implantación universal del reino de Cristo.
- e) Constituye una referencia para la ortodoxia de la fé apostólica, custodiada por el papa y por la dignidad imperial, frente a las amenazas de dispersión de la doctrina y de la moral que se producen en contacto con otras religiones o con otras representaciones.

- f) Es un aliciente para la cruzada de la fé, frente a las armas "*infieles*" y como auxilio a la misión evangelizadora de la Iglesia.
- g) Es un reflejo de la cosmogonia celestial, que reproduce sobre las tierras de occidente la propia estructura cósmica del espacio, reafirmando la sacralidad del nuevo "*Imperio de los Romanos*".
- h) El *Camino de Santiago* constituye además una reproducción de los elementos cosmogónicos deducidos de las Sagradas Escrituras, pero enmarcado plenamente en el mundo occidental, a donde por designio de Dios se ha ido trasladando el centro del mundo y el reflejo terrenal del poder de Cristo. Un espacio defendido frente a las amenazas de los infieles, y heredero directo de la tradición apostólica.
- i) El *Camino de Santiago* es, por su propia naturaleza, un lugar de encuentro de la cristiandad universal. Símbolo perfecto del peregrinaje del pueblo cristiano hacia la *Ciudad de Dios*, la ruta jacobea emerge como una unidad jurídica, política, asistencial y económica que se impone sobre la fragmentación política de los espacios de Occidente, testimoniando el sentimiento de unidad del pueblo cristiano y la vigencia de ciertos valores que han sido transformados por la palabra de Cristo.
- j) Sobre todas estas razones -teñidas de un fuerte sentido religioso y sustentadas sobre una visión teocrática del poder- el *Camino de Santiago* se manifiesta también como un instrumento pragmático para incentivar los intercambios comerciales, restaurar las vías de comunicación, y dar un fuerte impulso a la cultura de Occidente, recreada sobre bases nuevas y uniformes, a partir de una fuerte influencia de las culturas germánicas sobre las viejas estructuras de la romanidad.

- k) Desde un punto de vista estrictamente político, el *Camino de Santiago* actuará como eficaz auxilia de la *centralización* del poder, tanto desde la perspectiva espiritual como desde la temporal. Fiel a los principios de la sociedad cristiano-medieval, el *Camino* sirvió eficazmente a la implantación universal del culto romano y de sus formas litúrgicas; representó el poder de una nueva organización eclesiástica opuesta a las pretensiones autonomistas tan arraigadas en la Iglesia visigótica de España; y sirvió a la perfecta incardinación doctrinal de la cristiandad de occidente en la ortodoxia romana, poniendo fin a la tradición de los *Concilios de Toledo* que durante los primeros siglos de la Edad Media habían fijado las interpretaciones dogmáticas. Al mismo tiempo, y dentro del orden civil, las intervenciones reales sobre el *Camino de Santiago* fueron la clave de la reordenación de los territorios cristianos del norte de España, y un elemento decisivo en la vertebración europea, especialmente sobre los territorios francos.

Todas estas conexiones entre la cosmología política carolingia y la estructura organizativa del *Camino de Santiago*, prolongadas durante gran parte de la Edad Media y al menos hasta el siglo XIII, constituyen, a nuestro juicio, una base suficiente para afirmar que la vertebración de las peregrinaciones europeas en torno a las llamadas "*rutas mayores*" es una respuesta -quizás parcial, pero importante- a los problemas que planteaba la ordenación del occidente cristiano en los comienzos de la baja Edad Media, instrumentada a través de una fórmula sacral que se adecuaba perfectamente a una mentalidad política que tendía no sólo a la estrecha vinculación, sino incluso a la identidad de las estructuras del Imperio y de la Iglesia.

Frente a la interpretación más corriente, que tiende a explicar las peregrinaciones como un epifenómeno de la religiosidad medieval, creemos necesario insistir en que la integración de los centros de peregrinación europea en las grandes rutas medievales introduce un

cambio sustancial en la interpretación sociológica de este hecho, que obliga a apreciar la especificidad de las peregrinaciones medievales de Occidente frente a otros fenómenos de apariencia similar. Y es a partir de ahí que puede, sin negar la vertiente religiosa sobre la que se instrumentaron estos movimientos de masas, pueden apreciarse las razones de orden político que motivaron la acción de fomento y ordenación ejercidos sobre los *Caminos* por los poderes imperiales y por los nacientes reinos cristianos de Occidente, para lograr que las rutas de peregrinación constituyesen la espléndida realidad que aún hoy admira en su grandeza.

No es extraño a este enfoque el hecho de que se haya logrado invertir el orden lógico en la jerarquía de las peregrinaciones, hasta hacer que la tardía aparición de la ciudad santa de Compostela acabase por relegar a los centros de peregrinación de Roma y de Jerusalén. Porque si bien es cierto que en el caso de Jerusalén este hecho puede explicarse en parte por las condiciones geográficas y políticas que resultaban tan adversas para la cristiandad de Europa, en el caso de Roma sólo cabe explicar esta inversión -que hace prevalecer la figura de Santiago sobre la de Pedro, y la naciente tradición de Compostela sobre el mítico simbolismo de la Roma eterna- en base a la utilidad expresa del *Camino de Santiago*, que en orden a la vertebración de los espacios y de la cultura de Occidente resultaba mucho más valioso que una posible ruta de similar importancia que se dirigiese hacia la tumba vaticana.

Los elementos ideológicos del *Camino de Santiago*, que en gran parte coinciden con las otras dos "*rutas mayores*", no aparecen como resultado de una praxis continuada de la peregrinación originada por motivos estrictamente religiosos, sino que preceden históricamente a la realidad sociológica de la ruta hacia Occidente, y señalan el inicio de los grandes movimientos de masas en la Europa medieval.

Hemos visto con cierta detención la lenta construcción de la "*díaspóra*" apostólica que alcanzó al extremo occidental de Europa; y como las claves

ideológicas de esa visión ecuménica se fueron transformando para servir de motivación y guía para la restauración de la cristiandad en España, tanto desde el punto de vista político como religioso. También hemos visto a **Beato de Liébana** y a **Alcuino** coincidiendo en la tarea de implantar una ortodoxia de sello estrictamente romano y vinculada a la tutela imperial, lo que acontecía justo en el momento en que **Carlomagno** proyectaba la conquista de España y su integración en el nuevo Imperio. Y hemos visto finalmente como las únicas fuentes de legitimidad que se barajan para ello son, en uno y otro caso, las que se derivan del obligado esfuerzo por restaurar la fe cristiana y construir la *Ciudad de Dios* en la tierra.

La leyenda carolingia, estrechamente vinculada a la tradición compostelana a través de la *Historia Turpini*, aparece como resultado de una tradición fuertemente arraigada cuyo origen, pese a su más tardía plasmación escrita, hay que suponer, el menos en su mayor parte, simultáneo o inmediatamente posterior al propio **Carlomagno**¹¹³. La gran peregrinación a Compostela, que señala el principio de una concepción integrada de las peregrinaciones regionales en torno a un fenómeno novedoso, se inicia a mediados del siglo X; y sólo un siglo más tarde alcanza auténtica relevancia europea. Por ello resulta lógico pensar que el modelo específico de peregrinación responde a las claves del pensamiento político medieval, pergeñadas hacia finales del siglo VIII y durante el siglo IX, y no a la inversa, como resultaría de construir dichas claves sobre el supuesto sociológico de las peregrinaciones.

Este cambio en la perspectiva histórica y sociológica, que afecta directamente a la explicación causal de tan importante fenómeno, no exige aceptar también la existencia de un plan estructurado de la peregrinación, en el que se contemplasen sus fines y sus características de una forma expresa y concreta. Bien al contrario, creemos que el movimiento de peregrinos en el Medievo nace, en realidad, de una serie de respuestas parciales frente a los problemas cotidianos, motivadas por intereses directos e inmediatos, y vertebradas en torno a un mismo esquema cultural e

ideológico. De esta forma, y partiendo de un modelo racional de acción social¹¹⁴ como base para la explicación de estos movimientos históricos, las peregrinaciones en la Edad Media tendrían mucho que ver con las respuestas dadas por la sociedad de entonces al problema de la fragmentación territorial e institucional del poder, al minifundismo de los espacios económicos, y a la falta de un espacio de socialización concreto y delimitado. Respuestas que, prolongadas en el tiempo en razón de la lenta evolución de la problemática de base, acaban por crear formas de acción social plenamente coherentes e integradas que, al menos en perspectiva histórica, ofrecen la impresión de obedecer a motivaciones específicas y autónomas.

Notas

¹El libro IV del *Codex Calixtinus* recoge la *Historia Turpini*, (ff. 163 a 191 v.): "TURPINUS DOMINI GRATIA ARCHIEPISCOPUS Remensis ac sedulus...". La transcripción latina puede verse en **W.M. Whitehill**, op. cit., pp. 301-348. La traducción castellana puede consultarse en **Moralejo, A., Torres, C., y Feo, J.**: *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus"*, op. cit., pp. 403-494.

Para un conocimiento general del desarrollo de la *Historia Turpini*, vid.: **Díaz y Díaz, M.C.**: *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago*, op. cit., pp. 45-48, y 66-68. Contiene también abundantes indicaciones bibliográficas.

Existen además numerosos manuscritos (más de 250) de la *Historia Karoli Magni et Rotholandi* que incluyen algunas variantes sobre la narración general: vid.: **Meredith-Jones, C.**: *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin: textes revus et publiés d'après 49 manuscrits*, (Thèse, Faculté des lettres de l'Université de Paris, 1936).

²El profesor **Walpole**, analizando los textos y contenidos del *Pseudo-Turpin*, argumentó con gran rigor y abundancia la idea de que el responsable de su redacción, quien quiera que fuese, conocía perfectamente la frontera que separa los hechos históricos de las piadosas leyendas que componen la portentosa narración "épica", lo que redundó, a nuestro juicio de forma decisiva, en favor de una intencionalidad en la transmisión de mensajes difícilmente generalizables a través de otras fórmulas. Vid.: **Walpole**: "*Phillip Mouskés and the Pseudo-Turpin Chronicle*", en: *University of California Publications in Modern Philology*, XXVI, 1974.

³El recurso a la exageración e incluso a la fantasía como forma de expresión, es algo muy frecuente en la literatura de los siglos VIII al X, y no sólo en el género biográfico, sino también en las Crónicas y en las narraciones de carácter histórico. La exageración de las propias victorias y el soslayamiento de los grandes fracasos es algo aceptado por la mayoría de los cronistas, más atentos a transmitir los hechos interpretados y valorados, desde la perspectiva propia, que en escribir "*bene et fideliter*" narraciones objetivas. Esta

desfiguración es apreciable, por ejemplo, al comparar la resistencia de Pelayo de la *Crónica de Alfonso III* con la crónica árabe (*Nafh al-tib*) de **Al-Maqqari**; o entre las victorias de Simancas y Alhandega narradas por el *Cronicon* de **Sampiro**, frente a la crónica árabe (*Kitab amal al-Alam*) de **Ibn Al-Jatib**. (Vid.: **J.M. Salarach**: *Textos y documentos de Historia Antigua, Media y Moderna hasta el siglo XVII*. (VV. AA.), en el t. XI de la *Historia de España*, dirigida por **M. Tuñón de Lara**, Labor, Barcelona, 1984, pp. 212-214, y 219-220).

En relación con **Carlomagno**, esta literatura hagiográfica alcanza incluso a los *Annales regni Francorum*, y a la *Vita Karoli magni*, de **Eginhard**. Por esta razón, incluso **L. Halphen**, el gran historiador del período carolingio, llegó a menospreciar la obra de **Eginhard** como testimonio histórico, y a señalar sus exageraciones apologéticas en torno a la figura del Emperador. Sin embargo la historiografía actual tiende a la revalorización de estas obras, aunque se acepte también la necesidad de introducir algunos correctores sistemáticos en la interpretación de los hechos.

Más allá del reinado de **Carlomagno**, el *Rerum gestarum Saxonicarum libri III*, de **Widukind**, el *Liber de rebus gestis Ottonis magni imperatoris* de **Liutprando de Cremona** y el *Panegirico de los otones* de **Hrotsvitha**, constituyen ejemplos de literatura apologética muy similares a algunos de los que están en la base de la leyenda carolingia.

En el contexto de esta literatura, no debe de extrañar que la *Historia Turpini* -una epopeya poética corregida por la ostensible "esclavitud histórica" del autor, haya alcanzado el rango de narración histórica, y haya contribuido a la creación de la leyenda carolingia durante varios siglos del Medievo (Vid. **J. M. Salrach** y **S. Claramunt**, en *Textos comentados de época medieval. Siglo V al XII*. VV. AA., Teide, Barcelona, 2ª, 1982, pp. 318-337).

⁴Sobre la función de las canciones de gesta en la difusión del ideal del caballero cristiano, vid.: **Oldenbourg, Z.**: *The Crusades*; Random House, New York, 1966, pp. 36-41.

⁵Las *Capitularia regum Francorum* fueron publicadas por **A. Boretius** y **V. Krause** en 2 vol. de los *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover 1883-1897.

⁶Los *Concilia aevi karolini* fueron publicados por **A. Werminghoff**, en *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover 1908.

⁷Los *Libri carolini* fueron publicados por **H. Batsgen**, como un suplemento de los *Concilia aevi karolini*, en *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover 1924.

⁸Las *Epistolae karolini aevi* completan 6 tomos (del I al VI en su orden particular) recogidos en los *Monumenta Germaniae Historica*, tomos III a VIII; y fueron publicadas por **E. Dümmler** y otros (5 vol. y 1 fasc.) en Hannover, entre 1892 y 1939. Las *Epistolae* de **Alcuino de York** están recogidas en el t. IV de las *Epistolae*.

⁹Las *Epistolae* de **Eginhardo** fueron publicadas por **E. Tangl**, y están contenidas en el t. IV de la ed. cit. Existe una edición anterior, con traducción francesa, publicada por **A. Teulet** en el t. II de las *Obras de Eginhardo*, de la *Société de l'histoire de France*, París, 1840.

¹⁰Las *Epistolae* de **Hincmaro** están publicadas entre sus *Obras* por **Migne**, *Patrología Latina*, t. 125 y 126. También (período 845-868) en el fasc. I de las *Epistolae*, t. VIII del *Monumenta Germaniae Historica*.

¹¹Las *Epistolae* de **Loup de Ferrieres** fueron publicadas por **L. Levillain**, en 2 vol., en *Classiques de l'histoire de France au moyen âge*, París 1927-1935.

¹²Publicadas por **K. Zeumer** en *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover, 1886.

¹³Publicados por **E. Mühlbacher**, en *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover, 1906.

¹⁴Publicados por **Pertz** en *Monumenta Germaniae Historica*, y en el t. I de los *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*.

¹⁵Editada por **L. Halphen**, con traducción francesa, en *Classiques de l'histoire de France au moyen âge*, París, 2ª ed. revisada, 1938.

¹⁶Publicada por **M. Prou**, con versión francesa, en el fasc. 58 de la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études, sciences historiques et philologiques*, París, 1885.

¹⁷Publicada por el **Abate Reviron**, en *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX^e siècle: Jonas d'Orleans et son "De institutione regia"*, París, 1930.

¹⁸Publicada en los *Monumenta Germaniae Historica*, serie de los *Scriptores*, t. II, Hannover 1829.

¹⁹Publicada por **K. Zeumer** en *Festgabe für Rudolf von Gneist*, Berlin 1888. Sobre los contenidos de la "Donación", y la problemática histórica que la rodea, vid.: **Halphen, L.**: *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, op. cit., 30-33.

²⁰Cfr. **Ebert**: *Histoire de la littérature du Moyen Âge*, op. cit., loc. cit.

²¹*Ibid.*

²²Publicada por **B. Krusch**, con el título de *Liber historiae Francorum*, en *Monumenta Germaniae Historica*, serie de los *Scriptores rerum merovingicarum*, t. II, Hannover 1888.

²³Durante mucho tiempo se tuvo por cierto que el primer peregrino ultrapirenaico a Santiago, convenientemente documentado, fué **Gotescalco**. En la actualidad este Obispo de Le Puy sigue siendo una referencia obligada, tanto por la tradición creada en torno a él, como por la solemnidad de su peregrinación y el rango personal del personaje. Sin embargo debe hacerse constar que **Klaus Herbers** ha divulgado la noticia de un peregrino alemán que, según consta en documentos pertenecientes al monasterio de Reichenau, llegó a Santiago hacia el año 930, veinte años antes de que lo hiciese **Gotescalco**. Cfr.: **Herbers, K.**: "Las peregrinaciones alemanas a Santiago de Compostela y los vestigios del culto jacobeo en Alemania", en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunwerg Editores, Barcelona, 1993, p. 322.

²⁴**Bédier, J.:** *Les Légendes épiques: Recherches sur la formation des chansons de geste*, París, 1913; t. III, pp. 91-92.

²⁵**Whitehill, W.M.:** Introducción a la edición del *Codex Calixtinus*, op. cit., t. III, p. XXVII y ss.

²⁶**Walpole:** "*Phillip Mouskés and the Pseudo-Turpin Chronicle*", en: *University of California Publications in Modern Philology*, XXVI, 1974.

²⁷**Brown, Elizabeth A.R.:** "*Saint-Denis and the Turpin Legend*", op. cit., pp. 51-71.

²⁸**Powicke, F.M.:** "Crítica" (a la edición del *Pseudo-Turpin* de **Smyser**), en: *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, Cambridge-Massachusetts, XII, 1938.

²⁹Vid.: **Brown, Elizabeth A.R.:** "*Saint-Denis and the Turpin Legend*", op. cit., pp. 51-52.

³⁰*Historia Compostellana*, Lib. I, cap. II, num. I 18-27; Ed. de **E. Falque Rey**, op. cit., p. 9; (PL 894).

³¹*Cronicon Iriense* (**García Álvarez, M.R.** (ed.): *El Cronicón Iriense. Estudio preliminar, edición crítica y notas históricas*. Memorial Histórico Español (Real Academia de la Historia) Madrid, 1963, pp. 1-240, n. 4, pág. 110-111).

³²**López Ferreiro, A.:** *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, op. cit., t. II, pp. 19-20.

³³La inscripción lapidaria, en cuatro líneas, reza así: IN HOC TVMVLO REQUIESCIT / FAMULUS Del THEODOMIRVS / HIRIENSI SEDIS EPiscopuS QVI OBIT / XIII KalenDaS NovemBRIS ERA DCCCCLXXXVA. Vid.: **Guerra Campos, J.:** *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*. Ed. del Cabildo de la S.A.M. Iglesia Catedral de Santiago, 1982, pp. 447-450.

³⁴El "PRECEPTUM" o *Privilegio del Rey D. Alfonso II*, llamado el Casto, fué expedido a 4 de septiembre de la Era 867 (año 829), y por él se concedió al Apóstol Santiago y Obispo

Teodomiro, tres Millas en el giro del Sepulcro y mandó edificarse la Iglesia, uniendo a ella la sede Iriense. El "Preceptum" está recogido en el *Tumbo A* de la catedral de Santiago, f. 1 v. Vid. **Díaz y Díaz, M.C.**: "Los antiguos Tumbos de Santiago", en **Díaz y Díaz, M.C., López Alsina F., Moralejo Álvarez, S.**: *Los Tumbos de Compostela*, Edilán-Banco Simeón, 1985, pp. 13-14. También: *Los Reyes y Santiago. Exposición de documentos reales de la Catedral de Santiago de Compostela*, Xunta de Galicia, Santiago 1988, p. 89.

Sobre el contenido del "Preceptum" y el nacimiento del Señorío de Santiago: **Barreiro Somoza, J.**: *El Señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela, siglos IX-XIII*, op. cit., pp. 67-69. Idem: **Sánchez Albornóz**: *Estudios sobre Galicia en la Temprana Edad Media*, op. cit., pp. 501-504.

³⁵La extemporaneidad comprobada de ciertos hechos narrados, o la pura imprecisión cronológica de toda una crónica medieval, no constituye en la actualidad un obstáculo para su aceptación como "*fuentes históricas*", pues está plenamente aceptado que los símbolos y sentidos se imponían sobre una precisión cronológica que los autores de aquella época consideraban algo secundario. Así lo dice el Prof. **M. Riu** ("*El comentario de textos de época medieval*", en: *Textos Comentados de época medieval. Siglo V al XII*, vv. aa., op. cit., p.17):

"No intentaban separar lo temporal de lo espiritual, porque en su sociedad se hallaban inextricablemente unidos (y esta observación es válida lo mismo para los ambientes cristiano y judío que para los musulmanes). La precisión cronológica, en tal caso, les parecía secundaria. Podían tardar meses y aún años en enterarse de hechos ocurridos en su propio país. Lo que importaba era el símbolo y el sentido, lo mismo en la literatura que en el arte. La intención y la mano de Dios había que saber verlas e interpretarlas. Los intereses de los señores, de los amigos, de los poderosos, sus mercedes y sus iras, estaban demasiado cerca para poder ser soslayados con facilidad. Aislarlos, saber leer entre líneas, es tarea del historiador consciente que hoy se asoma a estos textos".

³⁶El canto épico, basado en hechos contemporáneos o casi contemporáneos, fué una forma corriente en la narración de las gestas reales al menos hasta finales del siglo X,

aunque en determinadas formas cultas este género de expresión literaria llegará hasta mucho más tarde. Vid. **Menéndez Pidal, R.**: *La "Chanson de Roland" y el neotradicionalismo*, 1959, p. 438.

³⁷Los antecedentes épicos del *Pseudo-Turpin* fueron analizados por **Bedier** y **René Louis** en: *Les legendes épiques*, París, 3ª ed., 1929, t. III, p. 97, citado por **Bouza Brey Trillo, F.**: "Fortuna de las canciones de gesta y del héroe Roldán en el románico compostelano y en la tradición gallega". *Compostellanum*, Vol. X, n. 4, 1965, p. 310 (666).

³⁸**Fraçois de Belleforest** denunció la falsedad de la descripción de la muerte de **Carlomagno** en su obra: *La Cosmographie vniverselle de tout de monde* (2 vols.), publicado en París en 1575. Posteriormente, en 1579, puso en cuestión otros muchos aspectos del *Pseudo-Turpin* en: *Les grandes Annales, et histoire generale de France, des la venve des Francs en Gavle, ivesqves av Regne dv Roy Tres-Chrestien Henry III*. Vid.: **Elizabethh A.R. Brown**: "Saint-Denis and the Turpin Legend", en: **Johnn Williams** and **Alison Stones** (eds.): *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992, p. 67.

³⁹Vid.: **Elizabethh A.R. Brown**: "Saint-Denis and the Turpin Legend", op. cit., p. 59.

⁴⁰**Bouza Brey Trillo, F.**: "Fortuna de las canciones de gesta y del héroe Roldán en el románico compostelano y en la tradición gallega". *Compostellanum*, Vol. X, n. 4, 1965, p. 309 (665).

⁴¹Cfr. **M. Riu**: "El comentario de textos de época medieval", en: *Textos comentados de época medieval. Siglo V al XII*. VV. AA., Teide, Barcelona, 2ª, 1982, pp. 6-8, y 14-21.

⁴²**Lubac, H. de**: *Exegese Medievale. Les quatre sens de l'Ecriture*. Aubier, París, 1959. Trad. Italiana: *Esegesi medievale*. Ediz. Paoline, Roma 1962; p. 837. En relación con la concepción medieval de la "verdad histórica", es de suma utilidad la lectura del Cap. Settimo: "Il Fondamento della Storia" (pp. 751-868), y más concretamente el apartado IV: "Concezione della storia", pp. 830 y ss.

⁴³No debe olvidarse que el *Codex Calixtinus* (Lib. IV, cap. XXVI, traduc. cit, pp. 194-195) establece la identidad entre la guerra sostenida en España contra los musulmanes y

aquella otra que se dirige a Tierra Santa para ganar los Santos Lugares para el "reino cristiano", consideradas ambas como cruzadas:

"Pues ya es sabido que Carlomagno, rey de los galos, el más famosos sobre todos los demás reyes, estableció la cruzada en España, combatiendo con innumerables trabajos a los pueblos infieles, y que su compañero el bienaventurado Turpín arzobispo de Reims, según se cuenta en su gesta, robustecido con la autoridad de Dios, en un concilio de todos los obispos de toda la Galla y Lorena reunido en Reims, ciudad de los galos, concedió indulgencia plenaria a todos los que entonces fueron y a los que en lo sucesivo vayan a combatir en España al pueblo infiel, a aumentar la cristiandad, liberar a los cautivos cristianos, y a sufrir allí el martirio por amor de Dios".

⁴⁴**García-Pelayo, M.:** *Los mitos políticos*. Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 194-195.

⁴⁵El Prof. **Walpole** se ha referido también a esta conciencia de inexactitud histórica, al constatar que el *Pseudo-Turpin*, a pesar de haber sido elaborado o reelaborado en Saint-Denis bajo los auspicios y con los objetivos de la política neocarolingia impulsada por el abad **Suger**, no se consideraba susceptible de ser tenido por una fuente histórica por los clérigos instruidos, capaces de realizar una lectura directa del mismo. En consecuencia este libro, incluido en el *Codex Calixtinus*, habría sido pensado para transmitir aquellas ideas a las élites cada vez más numerosas y poderosas del Reino Franco durante los siglos XI y XII. Y como prueba concluyente de esta afirmación, el prof. **Walpole** señala la exclusión de la *Historia Turpini* y de la *Descriptio Terrae Sanctae* en la historia general del reino franco compilada en latín en el propio monasterio de Saint-Denis. Cfr.: **Walpole**: "*Philip Mouskés and the Pseudo-Turpin Chronicle*", en: *University of California Publications in Modern Philology*, XXVI, 1974, p. 387.

⁴⁶Recogida en textos a principios del siglo XII, la *Canción d'Aspremont* fué una de las más famosas de la Edad Media, y en ella se narran las aventuras de **Carlomagno** en Calabria, y la salvación de éste por su sobrino **Roldán**, que mata a **Helmont** y recoge de él la famosa espada *Durandal*.

⁴⁷Cfr.: **Bedier, J.**: *Les legendes épiques*, troisième edit., t. III, Paris 1929, p. 97.

⁴⁸**Alcuino**: *Epistolae karolini aevi*, en *Monumenta Germaniae Historica*, tomo IV.

⁴⁹Cfr.: **Ebert**: *Histoire de la littérature du Moyen Age* (Trad. francesa de **Ayméric y Condamin**), t. II, p. 127, cit. por **Pirenne**, en: *Mahoma y Carlomagno*, op. cit., pp. 216-217.

⁵⁰Sobre la importancia de Éfeso en las peregrinaciones de la Antigüedad, vid.: **Duncan-Flowers, M.**: "A Pilgrim's Apulla from the Shrine of St. John the Evangelist at Ephesus", en **Ousterhout, R.** (ed.): *The Blessings of Pilgrimage*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1990, pp. 125-139, y especialmente en pp. 127-130.

⁵¹*Codex Calixtinus*, Libro IV, cap. XIX. Trad. **Moralejo, A., Torres, C., y Feo, J.**: *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus"*, op. cit., pp. 456-457.

⁵²"En tercer lugar, está la dignidad real que nuestro Señor Jesucristo os ha reservado para que gobernéis al pueblo cristiano": **Alcuino de York**, *Epístola 174*, op. cit., loc. cit.

⁵³*San Mateo*, 20, 20-21. Menos claro, aunque igualmente sugerente, parece el hecho de que éste sea el motivo por el que se eligió a los hermanos Santiago y Juan como máxima expresión apostólica de las tierras cristianas, cuestión sobre la que el citado pasaje del *Codex Calixtinus* podría aportar un eslabón para explicar el por qué, en la dispersa apostólica, se le atribuye a Santiago la presencia en el Finisterre, pese a que su vida como predicador es la más corta, y dificulta sobremanera las explicaciones racionales de la venida de Santiago a España.

⁵⁴*O Dei verbum*, (ed. de **A. López Fereiro**, op. cit., vol. II, p. 408).

⁵⁵*Codex Calixtinus*, Lib. IV, Cap. XII, trad. cit., pp. 438-439.

⁵⁶La visita de **Carlomagno** al "sepulcro del Señor", la organización de las reliquias de muchos santos, y el rescate del "madero" de la cruz de Cristo, repartido luego por muchas iglesias de occidente, quedan reseñados en el *Codex Calixtinus* al final del cap. XX (trad. cit., p.

461). La narración pormenorizada de la peregrinación a Bizancio y Jerusalén se encuentra en la llamada *Descriptio Terrae Sanctae*, y en el *De sanctitate meritorum et gloria miraculorum beati Karoli magni ad honorem et laudem nominis dei*. Vid.: **Elizabethh A.R. Brown**: "Saint-Denis and the Turpin Legend", op. cit., pp. 56-61.

⁵⁷Esta idea conecta igualmente con el citado pasaje de **Alcuino** (*Epístola 174*, loc. cit., ed. cit.), en el que se resumen las ideas de universalidad cristiana que inspiraron el Imperio carolingio:

"Sólo en ti se apoyan ahora las Iglesias de Cristo, de ti sólo esperan la salvación: de ti vengador de los crímenes, guía de los descarriados, consolador de los afligidos, sostén de los buenos".

⁵⁸*Codex Calixtinus*, Libro IV, cap. X. Trad. cit., p. 436.

⁵⁹*Crónica Francesa Abreviada* de **Gillaume de Nangis**, BN fr. 10468, f 96 v. (Transcrito a partir de **Elizabethh A.R. Brown**: "Saint-Denis and the Turpin Legend", op. cit., apéndice IV - A., p. 77).

⁶⁰*Codex Calixtinus*, Lib. IV, cap. XX; trad. cit., pp. 460-461.

⁶¹La idea de "tierra apostólica", concebida como una jerarquía territorial de la topografía cristiana, pervivió durante varios siglos de la Edad Media, y fué recogida, ya en el siglo XIII, en el llamado "Poema de Fernán González" (Ed. de **A. Zamora Vicente**, Gredos, Madrid 1946, p. 47):

*"Fuerte m(i)ent quiso Dios a España honrrar,
quand al santo apostol qiso y enbyar,
d'Inglatierra e Françia quiso la mejorar,
sabet non yaz apostol ed tod aquel logar"*

⁶²*Codex Calixtinus*, Lib. IV, cap. XIX; trad. cit., p. 456.

⁶³*Codex Calixtinus*, Lib. IV, cap. XXIV. Trad. cit., p. 488.

⁶⁴El encabezamiento de este capítulo en el *Codex Calixtinus* de la Catedral de Santiago (f. 190v y 191) es: CAPLM XXUI, INCIPIT EPLA BEATI CALIXTI PP DE ITINIRE YSPANIAE OMNIB' UBIQ: PROPALANDA. El capítulo completo abarca desde el f. 190v hasta el f. 191v. La transcripción latina puede verse en **Whitehill**, op. cit., pp. 347-348. En la traducción del *Codex Calixtinus* que hemos manejado, el encabezamiento del capítulo dice: *EMPIEZA LA EPISTOLA DEL SANTO PAPA CALIXTO ACERCA DE LA CRUZADA DE ESPAÑA, QUE POR TODOS HA DE SER DIFUNDIDA EN TODAS PARTES*, Vid., op. cit., pp. 492-494.

⁶⁵Sobre la aceptación de la guerra como instrumento de defensa de la cristiandad, vid.: **Runciman, S.**: *Historia de las Cruzadas*; op. cit., pp. 91-99. También vid.: **Oldenbourg, Z.**: *The Crusades*; op. cit., pp. 33-41.

⁶⁶*Codex Calixtinus*, Lib. IV, cap. XXVI, traduc. cit., p. 493.

⁶⁷CAPLM XXU CALIXTUS PP. Quid patrie Gallecie post... Texto latino transcrito por **Whitehill**, op. cit., pp. 345-347. Traducción, op. cit., pp. 489-491.

⁶⁸*Codex Calixtinus*, lib. IV, cap. XXV; traduc. cit.: p. 489.

⁶⁹*Codex Calixtinus*, lib. IV, cap. XXV; traduc. cit., p. 489-490.

⁷⁰*Cronica Silense*; edición de **F. Santos Coco**, Madrid, 1921; p. 58.

⁷¹Sobre la historiografía árabe cristiana, vid.: **Cotarelo, A.**: *Alfonso III el Magno. Último rey de Oviedo y primero de Galicia*, Madrid, 1931. Reproducida en Ed. Istmo, Madrid 1992; pp. 23-26.

⁷²Sobre el viaje de **Jaén Algalcel** (al-Ghazzali) vid.: **King, Georgiana G.**: *The Way of Saint James*, Putnam, New York, (3 vols.) 1920, t. I, p. 108.

⁷³Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Riu, J., *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, op. cit., t. I, pp. 34-35.

⁷⁴*Codex Calixtinus*, Sermon "Veneranda dies", traduc. cit., loc. cit.

⁷⁵El historiador cordobés **Abu Mohamed ali Ibn Hazm al Anda-lusi** escribió una obra conocida como *Historia Crítica*, en la que se estudian diferentes formas e ideas religiosas de la época. La confusión entre Santiago *el Menor* y Santiago *el hijo del Zebedeo*, también llamado *el Mayor*, no es exclusiva de la literatura árabe, sino que puede encontrarse también en escritores cristianos. En los momentos iniciales del culto jacobeo, esta confusión aparece en una de las versiones del *De ortu et obitu patrum* (Migne, *Patrología Latina*, t. V, col. 151, cap. LXXI, nº 125), e incluso en algún parrafo del *Codex Calixtinus*, como el Cap. XV del Libro I (traduc. cit., p. 173). Pero quizá mezcla más notable de identidades es la que aparece en la *Historia Compostellana*, al referirse al traslado de la reliquia de la cabeza de Jacobo Apóstol desde Jerusalén a Santiago, llevada a cabo por el obispo de Coimbra Mauricio, y donde se pone en boca de un cierto heremita la conocida sentencia: "*Oportet enim, ut, ubi est huius Apostoli corpus, ibi sit et capud eius*" (Ed. cit., 194-195, -PL 1013-). Estos son los párrafos más significativos del Lib. I, CXII, 2 de la *Historia Compostellana*:

"tandem sciscitatus est ab eo cur ecclesiola illa, in qua senex morabatur, tante reuerentie apud indígenas haberetur. Responsum est a sene sacerdote, sicut acceperat ab antecessoribus suis, in illa ecclesiola esse caput beati Iacobi Apostoli. .../...Quos cum uidisset summo diluculo in uia pretereuntes quidam heremita, uocauit eos ad se et ait illis: 'Scio equidem, fratres karissimi, quid feratis et quam pretiosum thesaurum furati fueritis. Ite, gratia Dei comitetur uos. Oportet enim, ut, ubi est huius Apostoli corpus, ibi sit et capud eius'. Quod M. (Mauricius) apiscopus audiens intellixit famulo Del fuisse reuelatum a Spiritu Sancto hoc quod fecerat".

Una referencia a este episodio puede verse en : **Fita, F., y Fernández-Guerra, F.**: *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, Imprenta de los Srs. Lezcano y Comp^ª, 1880; con edic. facsímil de la Librería Arenas, A Coruña, 1993; p. 87.

La confusión de **Ibn Hazm al Anda-lusi** es curiosa por cuanto hace a Santiago el Menor "hijo de José el carpintero", tomando a la letra las palabras de las escrituras (*San Mateo*, 13, 55) que lo identifican como "el hermano del Señor"; siendo la realidad que Santiago, el Obispo de Jerusalén, era, según la tradición, el hijo de Alfeo y primo de Jesús. Vid.: **Moralejo, A., Torres, C., Feo, J.**: *Liber Sancti Iacobi, "Codex Calixtinus"*, nota 30, op. cit. p. 173.

La misma confusión, que debía ser muy corriente entre los árabes, puesto que no era rara entre los propios cristianos, puede verse también en **Ibn Idari al-Marrakusi**, que en su *Al-Bayano'l-Mogrib* escribe:

"Le tombeau qu'on y va visiter est, prétendent-ils, de Jacques, lequel était d'entre le douze Apôtres, le plus intime avec Jésus et que l'on dit être son frère, parce qu'il était toujours auprès de lui; certains chrétiens disent qu'il était fils de Joseph le charpentier" (Trad. de **E. Fagnam**: *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano'l-Mogrib*; (2. vols.), Alger 1901-1904, vol. 1, p. 491).

⁷⁶Los principales fragmentos de esta historia han sido divulgados por **Gayangos**: *The history of the mohammedan dynasties in Spain*, by Alhmed Ibn Mohammed Al-Makkari; Londres (2 vols.), 1843. Cfr.: **Cotarelo, A.**: *Alfonso II el Magno*, op. cit., pp. 23-24.

⁷⁷Hay una antigua traducción al español realizada por **F. Fernández y González**, con el título de *Historias de Al-Andalus, por Aben-Adharí de Marruecos*. Granada, 1860. También existe una traducción francesa, con anotaciones, de **E. Fagnam**: *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano'l-Mogrib*; (2. vols.), Alger 1901-1904. Cfr.: **Cotarelo, A.**: *Alfonso III el Magno*, op. cit. p. 25.

⁷⁸Vid.: **Almazan, V.** (ed): *Seis ensaios sobre o caminho de Santiago*, op. cit., p. 85. También vid.: **Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Riu, J.**, *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, op. cit., t. I, p. 75.

El **P. Fita** menciona también el libro de **Ibn Adari** (*Ebn-Adzari*) en relación con la localidad de Iria, relatando el acceso de las huestes árabes hacia Santiago desde Pontevedra. Vid.: **Fita, F., y Fernández-Guerra, F.**: *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, op. cit; p. 29.

⁷⁹El historiador **Ibn Idari al-Marrakusi** califica la basílica compostelana como "*el santuario más importante de España y de los países vecinos del continente, siendo para los cristianos lo que para nosotros es La Kaaba*"; Vid.: **Almazan, V.** (ed): *Seis ensaios sobre o camiño de Santiago*, op. cit., ibid.

⁸⁰En su libro *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, **Victor y Edith Turner** compararon las funciones de las peregrinaciones a las de los sacramentos, en la medida en que sirven para transmitir directamente la experiencia de lo sagrado, a través de una acción corporal simbólica, perfectamente comprensible a toda mentalidad religiosa, cualquiera que sea su nivel de formación. En consecuencia, sostienen ambos antropólogos, puede advertirse en todo movimiento de peregrinación unas ciertas formas de populismo anárquico, que sustituye el ministerio sacerdotal por una práctica personal no mediatizada. Cfr.: **Turner, V. & E.**: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Oxford, 1978, p. 32.

Frente a algunas críticas que se han realizado a esta comparación, basadas en el estricto encuadramiento de los sacramentos en la ortodoxia cultural administrada por la jerarquía de la iglesia, conviene a nuestro juicio insistir en la adecuación de esta comparación, en la medida en que la doctrina de la Iglesia reconoce, en el sacramento del matrimonio, la condición de ministros a los propios seglares que lo reciben, confirmando la línea de sacralidad no mediatizada, o de experiencia directa de lo sagrado, propia de la acción sacramental.

⁸¹*Cronicon de Sampiro*, ed. de **J. Pérez de Urbel**, 1952. Texto tomado de la narración de las campañas de Almanzor contra el Reino de León, pp. 344-346.

⁸²Citado por **Fita, F., y Fernández Guerra**, en: *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, op. cit., p. 77.

⁸³Desde la muerte de **Carlomagno**, acaecida en el año 814, hasta la destrucción de Santiago por **Almanzor** en el año 997, transcurren 183 años, durante los cuales el panorama político de la Reconquista había cambiado sustancialmente, y los intentos de universalidad del Imperio Carolingio se habían desvanecido en lo civil, aunque dejaran algunas huellas visibles en la formación de la identidad del occidente cristiano. La contraposición entre uno y otro caudillo, si se obvian los cambios intermedios, carece de sentido para el análisis histórico, y sólo lo tiene, y puede que profundo, en la medida en que sus aspectos simbólicos se elevan sobre la estricta verdad histórica, para componer un "corpus" ideológico que justifique y ordene el enorme esfuerzo militar y político de la reconquista.

⁸⁴*Codex Calixtinus*, Lib. IV, cap. XXV, traduc. cit., p. 490.

⁸⁵*Codex Calixtinus*, Lib. IV, cap. XXV, traduc. cit., p. 491.

⁸⁶Las referencias a la visita de **Carlomagno** a Saint-Denis pueden verse en el *Codex Calixtinus*, Lib. IV, cap. XIX; en el *Walpole's Turpin*, BAV Reg. 610, ff. 31r-32r; en la *Crónica de Primat*, Bibliothèque Sainte-Geniève, Paris, MS 782, f. 157; en la *Crónica Francesa Abreviada de Guillaume de Nangis*, BN fr. 10468, f. 96 v.; en la *Crónica Universal de Guillaume de Nangis*, BAV Reg. lat. 544, f. 266r; en la *Crónica Universal Revisada de Guillaume de Nangis*, BN lat. 4918, f. 289v.; contada por Yves, monje de Saint-Denis, en BN lat. 13836, f. 38, y lat. 5286, f. 178 v. Todas estas versiones guardan entre sí una profunda relación, y aparecen todas inspiradas en la relación de la *Historia Turpini* de Santiago. Vid. **Elizabethh A.R. Brown**: "Saint-Denis and the Turpin Legend", op. cit., passim.

⁸⁷*Codex Calixtinus*, Lib. IV, cap. XXII, trad. cit., p. 477.

⁸⁸*Ibid.*, p. 478.

⁸⁹*Walpole's Turpin*, BN lat. 2447, BN lat. 2447, f. 134r-135r, (Transcrito a partir de **Elizabethh A.R. Brown**: "Saint-Denis and the Turpin Legend", op. cit., apéndice II - C., p. 76).

⁹⁰**Elías, N.**: *El proceso de la civilización*. op. cit., p. 266.

⁹¹**Mann, M.:** *The Sources of Social Power: a History of Power from the beginning to A.D. 1760*, Cambridge University Press, 1986, p. 37.

⁹²Vid.: **Elias, N.:** *El proceso de la civilización*, op. cit., pp. 267-279. También: **Pirenne, H.:** *Mahoma y Carlomagno*, op. cit., pp. 216-228.

⁹³*Epistolae Karoli aevi*, t II, pp. 501-505; cit. por **L. Halphen**, op. cit., p. 172.

⁹⁴ *Deuteronomio*, XVII, 18-20. Traduc. Biblia de Jerusalén, edic. cit.:

"Cuando suba al trono real, deberá escribir esta Ley para su uso, copiándola del libro de los sacerdotes levitas. la llevará consigo; la leerá todos los días de su vida para aprender a temer a Yahveh su Dios, guardando todas las palabras de esta Ley y estos preceptos para ponerlos en práctica. Así su corazón no se engreirá sobre sus hermanos, y no se apartará de estos mandamientos ni a derecha ni a izquierda. Y así prolongará los días de su reino, él y sus hijos, en medio de Israel".

⁹⁵**Halphen, L.:** *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, op. cit., pp. 171-172.

⁹⁶En Santiago se creyó durante mucho tiempo en la realidad de la peregrinación de **Carlomagno**, y se rindió homenaje a los héroes que le acompañaban. **Ambrosio de Morales** aún refiere, en pleno siglo XVI, la existencia de misas celebradas por el Cabildo, en memoria del rey franco, cada día 6 de julio: vid.: **Bouza Brey Trillo, F.:** *"Fortuna de las canciones de gesta y del héroe Roldán en el románico compostelano y en la tradición gallega"*. *Compostellanum*, Vol. X, n. 4, 1965, op. cit., p. 310 (666).

En esta misma línea realata **López Ferreiro** la presencia en Santiago del soldado polaco **Erich Lassota de Steblovo**, quién se refiere a la existencia, en 1581, de un "cuerno de cazadores" relacionado con el que éte heroe hizo sonar en Roncesvalles momentos antes de su muerte:

"Sobre el mismo altar cuelga un grande y encarnado cuerno de cazadores ó postas, que llaman Corno de Roland, que debía ser de este héroe".

vid.: **López Ferreiro, A.**: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, op. cit., tomo VIII, p. 438.

⁹⁷La ofrenda de Saint-Denis, reseñada en la *Historia Turpini*, se suponía originada a partir del año 813, y se la suponía consignada en un *Diploma* de la Abadía cuya autenticidad fué puesta en duda hacia 1579 por **Belleforest**. Esta propuesta de **Belleforest** dió lugar al curioso episodio de la publicación del *Diploma* a cargo de **Dom Jacques Doublet**, que **Dom Guillaume Marlot** denunció como completamente falso en 1634, dejando historia de la encomienda de Francia a Saint-Denis por **Carlomagno** en una leyenda dependiente enteramente de la *Historia Turpini*, y, en consecuencia, puesta en cuestión su veracidad histórica. Vid.: **Elizabethh A.R. Brown**: *"Saint-Denis and the Turpin Legend"*, op. cit., pp. 68-71.

⁹⁸*Ibid.*, p. 52.

⁹⁹*Codex Calixtinus*, Lib. IV, cap. XXII. Para la traducción, vid. op. cit., p. 478.

¹⁰⁰Cfr.: **Brunner, O.**: *Estructura interna de Occidente*, op. cit., pp. 103-105.

¹⁰¹La idea del "espacio emergente", con la que nos encontraremos de nuevo más adelante, supone que en el proceso de socialización del hombre es posible distinguir dos momentos, vigentes alternativamente según las distintas circunstancias históricas, en uno de los cuales son los mecanismos de socialización los que delimitán el "espacio político", mientras que en el otro es el propio "espacio político", historicamente consolidado, el que señala el ámbito de los mecanismos de socialización. Paradigma de una época de espacios emergentes sería la que precede a la consolidación del *Estado Moderno* como forma política, mientras que el *Estado* mismo sería el modelo más perfecto, al menos hasta hoy, del "espacio" consolidado.

Esta distinción, aunque no aparece estrictamente formulada por el autor, nos ha sido sugerida por la lectura de la obra de **Gledhill, J.** (et al.): *State and Society. The emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Unwin Hyman, London 1988, pp. 4 a 27.

¹⁰²**Mircea Eliade**: *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., p.36-37.

¹⁰³ *Historia Turpiní, Codex Calixtinus*, Lib. IV, cap. I, vid.: **Moralejo, A., Torres, C., y Feo, J.**: *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus"*, op. cit., pp. 407-408.

¹⁰⁴La narración del sueño de **Ramiro II** en vísperas de la batalla de Clavijo se encuentra en el llamado *Privilegio de Ramiro II*, y dice lo siguiente:

"Quod sine lacrimis non recordaremur peccatis exigentibus, multis ex nostris corruentibus, percussi et uulnerati conuersi sumus in fugam, et confusi peruenimus in collem qui clauillium nominatur; hac ibi in una mola congregati totam fere noctem in lacrimis et orationibus consumpsimus ignorantes ex toto quid in die essemus pòstea aucturi. Interea sompnus arripuit me regem ranemirum cogitantem multa et anxium de periculo gentis xpistiane. At michi dormienti beatus iacobus hispanorum protector corporali specie est se presentare dignatus. Quem cum interrogassem cum admiratione quisnam eeset, apostolus dei beatum iacobum se esse confessus est" .../... "Et manu propria manum meam astringens: Confortare, inquit, et esto robustus; ego enim ero tibi in auxilium et mane superabis in manu dei sarracenorum a quibus obsessus est innumerabilem multitudinem".

El texto citado procede de una copia del *Privilegio de Ramiro II*, efectuada con autorización del Cardenal **Pedro Marcio** hacia mediados del siglo XII, que se halla en el Archivo de la Catedral de Santiago procedente del de la Catedral de Orense, y transcrito por **A. López Ferreiro** en: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, op. cit., tomo II, pp. 133-134.

¹⁰⁵La *Historia Silense* narra este acontecimiento con estas palabras:

"Ipse uero apud semetipsum non solum equitem non fuisse, immo etiam nex usquam equum ascedisse asserebat. Supereminente uero nocte clauditur dies: tunc ex more cum peregrinus in oratione pernoctaret, subito in extasi raptus, ei apostolus iacobus uelut quasdam clauis in manu tenens apparuit, aunque alacri uultu alloquens ait: "Heri -inquit- pia uota precancium deridens credebas me strenuissimum militem unquam fuisse". Et hec dicens allatus est magne stature splendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius niuea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam; quem apostolus ascendens, ostensis clauibus peregrino innotuit Conimbriam ciuitatem Fernando regi in crastinum circa tertiam diei horam se daturum".

El texto está citado a partir de la edición de la *Historia Silense* de **Santos Coco**, Madrid, 1921. La narración completa del milagro de la toma de Coimbra puede leerse en las páginas 74-76).

También el *Codex Calixtinus* incluye este milagro en el capítulo XIX del Libro II (*Liber Sancti Iacobi*, "*Codex Calixtinus*", trad. cit., pp. 374-376, según texto latino de la ed. cit. de **Whitehill**, pp. 283-285. La versión del *Codex Calixtinus* es bastante posterior a la de la *Historia Silense*, y aparece entreverada de algunos detalles pintorescos e incluso extemporáneos, que describen la basílica de Compostela en los tiempos de la toma de Coimbra, hacia 1064, cuando la actual basílica aún no había sido iniciada. (Vid.: **Díaz y Díaz, M.C.**: *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, op. cit. pp. 121-143).

¹⁰⁶Ed. de **M.C. Díaz y Díaz** (et al.); Universidad de Santiago, 1983; n. 64, p. 132.

¹⁰⁷*Codex Calixtinus*, Libro IV, cap. I. Trad. cit., pp. 407-408.

¹⁰⁸*Ibid.*, p. 408.

¹⁰⁹Para los profesores **William R. Cook** y **Ronald B. Herzman**, la "*leyenda carolingia*" constituye un legado tan importante para la Edad Media como lo son sus realizaciones culturales y políticas. Dicha leyenda comenzó ya a adquirir proporciones míticas en los momentos inmediatamente siguientes a la muerte del emperador (814), y sus efectos

pueden verse, a juicio de los mencionados profesores, comparando las biografías de **Eginhardo** (escrita hacia el año 830) con la de **Notker el Tartamudo** (escrita hacia el año 885), y en la que pueden apreciarse ya rasgos epicos y fantásticos muy parecidos a los que hemos visto en la *Historia Turpini*. Ya en pleno siglo XII la *Canción de Roldán* y la propia *Historia Turpini* llegarán a producir una auténtica reelaboración de la historia de **Carlomagno**, cuyos contenidos épicos y míticos constituyen una clave muy importante para la difusión de los Ideales del Medievo, y una fuente muy importante para conocer los contenidos ideológicos de la cristiandad carolingia. Cfr.: **William R. Cook** y **Ronald B. Herzman**: *The Medieval World View*, Oxford University Press, 1983. Trad. de **Milagros Rivera**: *La visión medieval del mundo*, Ed. Vicens Vives, Barcelona, 1985, pp. 188-190.

¹¹⁰La afirmación de **Eginhardo** (*Vita Karoli Magni*, 24; en *Monumenta Germaniae latina historica*, Serie *Scriptores*, II, p. 456) según la cual el *De Civitate Dei* era una de las lecturas favoritas de **Carlomagno** ha inducido a diversos autores a interpretar el pensamiento carolingio a partir del magisterio del Obispo de Hipona:

"Inter caenandum aut aliquid acroama aut lectorem audiebat. Legebantur ei historiae et antiquorum res gestae. Delectabatur et libris sancti Agustini, praecipue his qui de civitate Dei praetitulati sunt".

Testimonios de esta admiración de **Carlomagno** por la obra del hiponense nos quedan también en la *Gesta Karoli Magni* del **Monje de Saint Gall** (1,9) y en la carta 96 de **Lupo**, abad de Ferrières.

Sin embargo, y aunque siga siendo innegable una fuerte influencia de **San Agustín** sobre las formas políticas de la cristiandad altomedieval, hoy se acepta también la existencia de una profunda distinción entre la monarquía cristiana de **Carlomagno**, fundamentada doctrinalmente como un reflejo del monoteísmo, y el pluralismo político y cultural de **San Agustín**, compatible con la unidad y la universalidad de la Iglesia (vid.: **M. García-Pelayo**: *Los mitos políticos*, op. cit., pp. 185-187). La sacralización del Imperio auspiciada por **Carlomagno**, que aparece revestido de una cierta dignidad sacerdotal en su función protectora de la cristiandad, hay que verla directamente fundamentada en las *Sagradas*

Escrituras, y sólo mediatizada o matizada en parte por el pensamiento agustiniano. Para **Alcuino**, el emperador de los francos aparece como un "*nuevo David*", en su misión, en sus virtudes y en su sabiduría; y **Catulfo** le recuerda expresamente las condiciones de la realeza mesiánica expresadas en el *Deuteronomio* (17, 18-20):

Sin embargo es evidente que la interpretación de la política como una lucha entre la *Ciudad de Dios* y la *Ciudad del Mundo* se inspira directamente en el obispo de Hipona, y fundamenta la pretensión de los carolingios de convertirse en protectores de la Iglesia universal y agentes de la construcción de la *Ciudad de Dios* (vid.: **L. Halphen**: *Charlemagne et l'empire carolingien*, Albin Michel, 1947; ed. cast.: *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, Akal, Madrid 1992, pp. 175-184).

¹¹¹Además de en los escritos de **Alcuino de York**, es posible seguir la elaboración de los criterios ideológicos de la época carolingia en **Eginhardo**, en **Sedulio de Lieja**, en **Hincmaro**, en **Smaragdo** y **Loup de Ferrieres**. (Sobre ediciones y fuentes vid.: **Halphen, L.**: *op. cit.*, pp. 408-409).

¹¹²Cfr.: (vv. aa.) *La Grammaire des formes et des styles. Des Origines au début du XI siècle*. Office du Livre, S.A., Fribourg (Suisse), 1982. Trad. esp. (12 libr.): *Historia ilustrada de las formas artísticas. (5) El mundo Cristiano III-XI*; en Alianza Editorial, Madrid, segunda reimpresión 1993, p. 44.

¹¹³Además de la bibliografía citada a propósito de la interpretación de la *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, puede ser de utilidad también la lectura de **Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Riu, J.**, *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, pp. 499-515.

¹¹⁴De acuerdo con la explicación de **Ch. Tilly** sobre los "*modelos de acción racional*" propuestos por **W. Gamson**:

"Para utilizar modelos de acción racional no es preciso suponer que toda acción colectiva esté básicamente calculada, elegida, deseada y que sea factible y eficaz. Únicamente es preciso suponer, provisionalmente, una serie coherente de relaciones

entre los intereses, la organización, las creencias compartidas y las acciones de los actores".

Sobre el alcance y las condiciones de estos "modelos", vid.: **Tilly, Ch.**: *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, op. cit., pp. 47-51.

Capítulo VIII

El lugar santo del Fin de la Tierra

1. Los elementos diferenciales del Finisterre cristiano.

Algunos centros de peregrinación tienen su origen en un hecho histórico, verificado y concreto, que da noticia del enterramiento o del martirio de un santo, o de la realización de un milagro, sobre el que la religión popular construía después los lugares santos. Otros sin embargo, quizá la gran mayoría, tienen perdidos sus orígenes en la historia de los tiempos, y acumulan sobre sí una larga serie de transformaciones y adaptaciones a las nuevas formas de religiosidad, que sirvieron para crear una topografía sagrada que tanto Grecia como Roma habían aprovechado con singular eficacia, integrando en un mismo *Olimpo* las divinidades propias de sus culturas y aquellas otras pertenecientes a los pueblos que iban situando bajo su hegemonía cultural y política.

Siguiendo las pautas de actuaciones anteriores, el cristianismo, una vez ganado su estatus de religión del Imperio, se preocupó casi desde el primer momento por sustituir la vieja topografía pagana por otra nueva, y por hacer de ella una referencia fundamental en la organización del espacio cristiano. Sin embargo, y pese ser heredera de una arraigada tradición romana, la nueva sacralización del espacio cristiano tiene dos características por cuya virtud se diferencia totalmente de las anteriores:

- a) porque en vez de integrar los símbolos y las divinidades anteriores las sustituye.

- b) porque la nueva topografía no se basa en lugares naturalmente sagrados, sino en una sacralización activa, ganada por la actuación religiosa del hombre, y fundamentada sobre hechos concretos de la vida de Cristo o de los santos.

Estas dos características son las que provocan el estupor científico ante el surgimiento del lugar santo de Compostela, en la medida en que, entrado ya el siglo IX de la Era cristiana, los antiguos cultos paganos del Finisterre se habían apagado en su propio aislamiento, y el hecho histórico sobre el que se partía para la nueva sacralización tenía trás de sí un "*agujero negro*" de más de siete siglos, en los cuales no era posible rastrear ninguna inscripción, escrito o tradición que hiciese verosímil la translación del cuerpo del apóstol Santiago desde Jerusalén a Galicia.

Frente a lo ocurrido en Roma, Éfeso, el Promontorio Gargano o Le Mont-Saint-Michel, cuya transformación, de centros de religiosidad pagana a la cristiana, se había efectuado sin solución de continuidad, el caso de Santiago de Compostela se produce después de un vacío tan largo que obliga a hablar de una auténtica irrupción en las estructuras de la cristiandad medieval europea, sin que pueda establecerse un claro precedente religioso que explique suficientemente las razones de su sacralización.

El intento de relacionar el culto a Santiago con el mito de los *Dioscuros* (*Castor* y *Pólux*), llevado a cabo por **Américo Castro**, ha sido objeto de un rechazo casi general, y atacado con auténtica saña por **Sánchez Albornóz**, que no deja muchas dudas sobre la falta de fundamentación de la teoría de **Castro**. Porque en cualquier caso, aunque pudiesen establecerse algunas concomitancias entre los "*hijos del Zebedeo*" y los "*Dioscuros*", no aparece probado en ninguna parte que el emplazamiento de Compostela viniese ligado ni histórica ni legendariamente a un culto ancestral a ambas divinidades romanas, por lo que la reformulación cristiana del mito aparecería en cualquier caso como un fenómeno gratuito que, trás un

silencio de siglos, precisaría muchas más explicaciones de las que **A. Castro** es capaz de aportar.

Las teorías que apuntan al enterramiento de **Prisciliano** en Compostela¹ adolecen del mismo problema que **Sánchez Albornóz** aduce en contra de la realidad histórica de una "*translatio*" inmediatamente posterior al martirio de Santiago en Jerusalén; y aún podría decirse que las dificultades son mayores, pues habiendo sido trasladado el cuerpo de **Prisciliano** a la Península Ibérica bien entrado ya el siglo IV, y contando los priscilianistas con una abundante tradición literaria, no se sostiene el hecho de que un acontecimiento importante, fuente de una forma de culto que pervivió largo tiempo en Galicia, haya podido pasar sin dejar en absoluto ningún rastro escrito o paleográfico de su desarrollo.

Ya hemos hablado anteriormente de la topografía sagrada del paganismo, y hemos descrito como uno de sus principales rasgos distintivos, frente a la sacralidad cristiana, el hecho de que los *lugares santos* paganos aparecen como "*naturales*", vinculados a una serie de accidentes topográficos, relacionados comunmente con las elevaciones de las montañas o con los cursos de los ríos, a través de los cuales se entiende que se expresa la divinidad desde los propios orígenes del mundo. La mentalidad religiosa de los paganos no efectúa una sacralización activa del mundo, sino que escucha las manifestaciones sagradas de la naturaleza, en una práctica identificación entre la sacralización y la *hierofanía*.

Partiendo de tales hechos, es fácil suponer, sin demasiados escrúpulos, que muchas elevaciones topográficas de Galicia estuvieron vinculadas a cultos precristianos, celtas en unos casos, y romanos en otros. E incluso se puede pensar que los grandes promontorios que caen sobre la costa atlántica en la desembocadura del Miño y en el tramo de costa que va desde Finisterre hasta la Estaca de Bares hubiesen servido para dar vida a formas de culto basadas en la expresión de fuerzas naturales, y muy especialmente en el hundimiento del Sol sobre las aguas del Océano.

Partiendo de un análisis similar, **C. Torres** interpretó las famosas palabras de **Estrabón** referidas al "*ateísmo*" de los "*gallaeci*" como una prueba de la ausencia de dioses personalizados, y aprehendidos a través de formas escultóricas, literarias o míticas; y como una consecuencia de la prevalencia de una religiosidad basada en las formas de la naturaleza -especialmente en los montes, ríos, bosques y promontorios- que habrían servido de cauce sensible para las religiones prerromanas en el actual territorio de Galicia.

Todas estas cuestiones, que hoy se nos presentan revestidas de una indubitable parte de verdad, serían suficientes para conectar el culto a Santiago en Galicia con alguna forma de religiosidad precristiana si hubiese noticia de una sustitución de dicho culto sin solución de continuidad -como sucedió en Éfeso, en Roma o en el Monte Gargano-, o si hubiese perdurado la memoria de un antiguo culto de importancia general que hacia los comienzos de la Edad Media plantease todavía un problema para la completa cristianización de la zona². Sin embargo eso no parece así, ya que la ausencia de vestigios sólidos, y la falta de referencias literarias concluyentes no permiten pensar más que en un culto de importancia local que, pese a que pudo verse incentivado por la influencia de las mitologías griega y romana, no consta que llegase a constituir una referencia universal de la sacralidad del Imperio. Por su parte la posibilidad de un culto priscilianista en tierras de Compostela no es más que una conjetura; mientras que otras formas de culto paganizantes, que sin duda pervivían en Galicia igual que en otras partes, o incluso con mayor intensidad, no revistieron la suficiente importancia como para plantear a la iglesia medieval un problema distinto del que se manifestaba en gran parte de Europa.

Por estas razones, creemos que la importancia de Santiago para la topografía cristiano-medieval no surge de una simbología cultural, ni tampoco de la presencia de un mártir o de un santo que se hubiese transmitido con fidelidad histórica. Santiago no conservaba, ni es seguro que hubiese tenido nunca, una gran importancia demográfica, estratégica o religiosa, y por eso su importancia cosmológica surge en relación con una

Idea que en sí misma -aún siendo ambas cosas- es más política que religiosa, y levanta sentimientos más próximos a los problemas de la cristiandad medieval que a los de los pobladores del noroeste peninsular anteriores a los romanos. Y esa idea, a nuestro juicio, no es otra que la del "*finis terrae*", un concepto cosmológico que implicaba para los romanos la perfección de la "*urbs*", o si se quiere, en frase ya recordada de **Rutilio Namatiano**, que transforma el *orbe* en *urbe*³.

2. La construcción histórica de la idea del "*Finis Terrae*".

Es obvio que la idea de "*finis terrae*" llega al noroeste peninsular con los romanos, ya que su significación intrínseca hace referencia a los límites del mundo mediterráneo que integraba la totalidad del Imperio. El "*finis terrae*" sólo era tal para quienes consideraban a Roma como el centro vertebrador del mundo, y para quienes, tanto los límites occidentales, como el "*limes*" del Danubio, como el "*limes fossatum Africae*" significaban la perfección política y cultural de un espacio. Y desde este punto de vista es evidente que el orgulloso señalamiento romano del "*finis terrae*" tuvo, antes que ningún otro, un significado político y cosmológico.

Esta definición de la idea de "*finis terrae*" -que Plinio consideraba el lugar en el que se separan la tierra, los mares y el cielo- no obsta a que sobre ella se acumulasen otras simbologías, e incluso puede suponer una incentivación de ciertas formas de culto a la naturaleza. Trás el *Promontorium Nerium* y el *Promontorium Artabrum*⁴, se abría el "*mare tenebrosum*", y el sol se ponía en un horizonte que entonces no era posible explorar de la misma forma que los horizontes del mediterráneo. Es por ello que cabe pensar en que determinados cultos como el del sol, presentes en casi todas las partes del mundo, fueron objeto de una práctica intensa en el "*finis terrae*", pero no por ello debemos suponer también que se proyectaron más allá de las fronteras regionales, hasta el punto de constituir por sí mismos una atracción religiosa o mítica.

El sentido mítico del fin del mundo no estuvo vinculado en la antigüedad con un lugar concreto, sino con el occidente como tal. *Hesperia*, la tierra relacionada con el astro que sustituye al sol en el ocaso -llamado *Héspero* o también *Véspero*- fué en un principio todo lo que hoy conocemos como Europa occidental, desde el Adriático hasta el Atlántico. Sólo a medida que avanzaba el conocimiento y el dominio del mundo, *Hesperia* pasó a coincidir con la *Península Ibérica*, y aún finalmente se hubo de concretar más al occidente, en las *Islas Hespérides* -posiblemente las Canarias o Cabo Verde- a medida que se iban fijando los esquemas cosmológicos, y que se reducía el área imprecisa y desconocida por la que se desplazaban, en la mitología griega, *Aeglia*, *Aretusa*, *Criteya* y *Hesperia*⁶.

Ya en tiempos de la dominación romana, y al menos durante los dos primeros siglos de nuestra Era, el "*finis terrae*" sigue siendo una referencia imprecisa a todo el occidente, y constituye en realidad una forma específica de "*limes*", comparable en ciertos aspectos a la frontera del Danubio o al "*limes fossatum Africae*", cuyos testimonios quedan no sólo en el Cabo de *Finisterre* de Galicia, sino también en el *Finistère* de la Bretaña francesa. El "*finis terrae*" se convierte así en un componente esencial de la universalidad de Roma, y en un símbolo de la perfección del Imperio, cuyos límites sólo quedan fijados por la inaccesibilidad de los otros espacios.

Pero tal y como sucediera con la *Hespéria* de los griegos, también el "*finis terrae*" romano se iba acotando y concretando cada vez más, a medida que avanzaba el conocimiento y la "*ocupación*" cosmológica de la tierra. Y por ello el concepto de "*finis terrae*" se fué relegando paulatinamente hacia la parte noroccidental de la Península Ibérica en la medida en que constituía la parte más alejada y de más difícil accesibilidad del Imperio "*in partibus occidentis*"; y bajo algunas formas míticas, también a las Islas Canarias, que en ciertos momentos históricos fueron las *Hespérides*.

Posteriormente, la caída del Imperio y la sustitución de la "*romanidad*" por el sentido católico de la Iglesia, llevaría necesariamente a la asunción por ésta

de los contenidos simbólicos del "*finis terrae*", y a identificar el ideal de su actividad proselitista con la predicación del Evangelio en el fin del mundo. Tal como hemos visto, la característica del viejo Imperio que más impacto produjo en los escritores tardo-romanos y en los primeros escritores cristianos fué la "*universalidad*", encarnada por la autoridad del emperador y traducida prácticamente a través de la extensión de la ciudadanía romana a todos los territorios conquistados y dominados por Roma. Y por ello, paralelo al proceso de quiebra de la unidad imperial, se fué imponiendo como un deber ineludible el afianzamiento de la cristiandad en los límites de Roma, y aún más allá, en tierra desconocida, como una vía para la construcción de la "*romanidad sin Roma*" que alentara **San Agustín** en su sermón "*De Urbis excidio*".

Pero la Iglesia cristiana no había recibido los símbolos del "*finis terrae*" sólo a través de los romanos, en su función perfectiva de la "*Urbs*". Antes bién, la literatura hebrea, transmitida en la *Biblia*, reflejaba también los profundos sentidos simbólicos del "*apse arets*" -fin de la tierra- como un epifanía del poder creador de Dios. La acción organizadora que habíamos visto en el cap. I del *Génesis*, que explica la creacción como una transformación del "*caos*" en "*cosmos*", es contemplada por **Isaías** como una delimitación de la tierra mediante la acción incansable de Dios que crea los "*confines de la tierra*":

"Alzad a lo alto los ojos y ved:
¿quién ha hecho esto?
El que hace salir por orden al ejército celeste,
y a cada estrella por su nombre llama.
Gracias a su esfuerzo y al vigor de su energía,
no falta ni una.
¿Por qué dices, Jacob,
y hablas, Israel,
'Oculto está mi camino para Yahveh,
y a Dios se le pasa mi derecho?'

¿Es que no lo sabes?
 ¿Es que no lo has oído?
 Que Dios desde siempre es Yahveh,
 creador de los confines de la tierra,
 que no se cansa ni fatiga,
 y cuya inteligencia es inescrutable".⁶

Una expresión similar traduce en el *Salmo 74* la idea de Dios como señor de la tierra, cuyo poder se manifiesta en el dominio sobre las fuerzas de la naturaleza y en el trazado de "*todos los confines de la tierra*":

"Oh Dios, mi rey desde el principio,
 autor de salvación en medio de la tierra,
 tú hendiste el mar con tu poder,
 quebraste la cabeza de los monstruos de las aguas;
 tú machacaste las cabezas de Leviatán
 y las hiciste pasto de las fieras;
 tu abriste manantiales y torrentes,
 y se caste ríos inagotables;
 tuyo es el día, tuya también la noche,
 tú la luna y el sol estableciste,
 tu trazaste todos los confines de la tierra,
 el verano y el invierno tú formaste".⁷

El *Salmo 65* apunta, por su parte, a un plan de Dios en la salvación del hombre cuyo ideal de perfección se pone de manifiesto a través de la esperanza que llega a los *confines de la tierra*:

"Tú nos responderás con prodigios de justicia,
 Dios de nuestra salvación,
 esperanza de todos los confines de la tierra
 y de las islas lejanas;

tú que afirmas los montes con tu fuerza,
 de potencia ceñido,
 y acallas el estruendo de los mares,
 el estruendo de sus olas.
 Están los pueblos en bullicio,
 por tus señales temen los que habitan los confines,
 a las puertas de la mañana y de la tarde
 haces tú gritar de júbilo."⁸

El *Salmo 59* extiende el linaje de Jacob a toda la tierra, y proyecta hasta sus *confines* la simbólica Israel que unifica la raza de los creyentes:

"¡Suprime con furor, suprímelos, no existan más!
 Y se sepa que Dios domina en Jacob,
 hasta los confines de la tierra."⁹

La misma idea de temor y conversión alienta en los *Salmos 67* y *22*, en los que el triunfo del señor aparece relacionado con la vuelta a su seno de todos los pueblos de la tierra, o lo que es lo mismo, con la extensión a los confines de la fe de Israel a los confines del mundo. El *Salmo 67* invita al temor santo que infunde el poder providente de Dios:

"¡Te den, oh Dios, gracias los pueblos,
 todos los pueblos te den gracias!
 La tierra ha dado su cosecha:
 Dios, nuestro Dios, nos bendice.
 ¡Dios nos bendiga, y teman ante él
 todos los confines de la tierra".¹⁰

El *Salmo 22*, por su parte, es un canto de misericordia y reconciliación de los pueblos, de "*todos los confines del mundo*":

"Le recordarán y volverán a Yahveh todos los confines de la tierra,
ante él se postrarán todas las familias de las gentes.
Que es de Yahveh el Imperio, del señor de las naciones".¹¹

En la misma línea conciliatoria del *Salmo 22*, **Isaías** es una afirmación del sentido universalista de la teosofía judía, expresada a través de una determinación cosmológica del espacio en la que puede entenderse tanto el sentido mesiánico del *Antiguo Testamento*, como en el sentido ecuménico que más tarde traducirían los evangelios:

"No hay otro dios, fuera de mí.
Dios justo y salvador,
no hay otro fuera de mí.
Volvéos a mí y sereis salvados
confines todos de la tierra,
porque yo soy Dios, no existe ningún otro".¹²

Excepcional importancia para la comprensión general de nuestro objetivo tienen la palabras del profeta **Miqueas**, que con un mensaje de características apocalípticas proclama la victoria de los hijos de Israel después de un tiempo de tribulación. Es un mensaje de afirmación del triunfo del "*pueblo de Dios*" sobre los gentiles, profetizado sobre el nacimiento del Mesías y sobre la extensión de su misión salvífica "*hasta los confines de la tierra*":

"Por eso él los abandonará hasta el tiempo
en que dé a luz la que ha de dar a luz.
Entonces el resto de sus hermanos volverá

a los hijos de Israel.

El se alzará y pastoreará con el poder de de Yahveh,
con la majestad del nombre de Jahveh su Dios.
Se asentarán bien, porque entonces se hará él grande
hasta los confines de la tierra".¹³

En una línea simbólica idéntica a la de **Miqueas**, la profecía apocalíptica de **Ezequiel** "*Contra Gog, rey de Magog*", sería uno de los pasajes más recurridos a la hora de interpretar la destrucción del reino visigodo de Toledo y de profetizar su restauración desde Asturias, sobre todo a partir del momento en que dicho pasaje fué incluido en la *Crónica Profética*, e interpretado con expresa referencia a los *Godos* -la gente de *Got*- y los *ismaelitas* -los *musulmanes*-¹⁴. Y aunque en los capítulos 38 y 39 de **Ezequiel** no aparece la concreta expresión "*confines de la tierra*" como traducción literaria de universalidad, todo su lenguaje y sus significados obligan a relacionar su profecía con una restauración ecuménica del reino de Israel.

La definición de la misión salvadora, realizada a través de la imagen de una herencia que Yahveh entrega a su Hijo, se traduce en el *Salmo 2* en una afirmación de la propiedad sobre los confines de la tierra que no podía pasar desapercibida a los teóricos de la "*catolicidad*" de la Iglesia, y cuya literalidad implica tanta fuerza como sus propios elementos simbólicos:

"Voy a anunciar el decreto de Yahveh:
Él me ha dicho: 'Tú eres mi hijo;
yo te he engendrado hoy.
Pídemme, y te daré en herencia las naciones,
en propiedad los confines de la tierra.
Con cetro de hierro los quebrantarás,
los quebrarás como vaso de alfarero'".¹⁵

La paz universal es, y fué siempre, un signo de integración de los pueblos, y su proclamación responde a un criterio de universalidad que se alcanza, en el Salmo 72, a través de la totalidad de un espacio que cierran los "*confines de la tierra*":

"En sus días florecerá la justicia,
y dilatada paz hasta que no haya luna;
dominará de mar a mar,
desde el río hasta los confines de la tierra".¹⁶

Y en la misma línea, el profeta **Zacarías** expresa una idea de universalidad que se realiza a través de la paz de los pueblos, y cuya máxima expresión es el establecimiento de un "*dominio*" acotado en su plena perfección por los "*confines de la tierra*":

"Él suprimirá los cuernos de Efraím
y los caballos de Jerusalén;
será suprimido el arco de combate,
y él proclamará la páz a las naciones.
Y su dominio irá de mar a mar
y desde el Río hasta los confines de la tierra".¹⁷

Es el mismo mensaje de salvación profetizado por **Isaías**, que se hará patente a todas la naciones, y que alcanza su idea de totalidad a través de la misma expresión cosmológica que define el ámbito de la salvación por "*los cabos de la tierra*":

"Ha desnudado Jahveh
su santo brazo
a los ojos de todas las naciones,
y han visto todos los cabos de la tierra
la salvación de nuestro Dios." ¹⁸

Y finalmente, en la misma línea de las palabras de **Isaías**, el *Salmo 98* convierte los "*confines de la tierra*" en un símbolo de perfección del mensaje soteriológico del *Antiguo Testamento*:

"Yahveh ha dado a conocer su salvación,
a los ojos de las naciones ha revelado la justicia;
se ha acordado de su amor y su lealtad
para con la casa de Israel.
Todos los confines de la tierra han visto
la salvación de nuestro Dios."¹⁹

Además de los pasajes citados, a los que les es común el empleo de frases alusivas a los "*confines de la tierra*", son muchos otros los escritos bíblicos que inciden en el sentido universal de la salvación que se extiende -en palabras de **Baruc**- "*de oriente a occidente*". Todos ellos fueron dando forma y arraigo doctrinal al designio de una congregación de las naciones en torno a la ley del Dios de Israel, cuya máxima expresión veterotestamentaria fué el *Libro de la Consolación de Israel*²⁰, y que pasaría al *Nuevo Testamento* como una de las piezas esenciales de la *Nueva Alianza*, hasta el punto de convertirse, bajo el signo del ecumenismo y la catolicidad, en uno de elementos distintivos de la Iglesia de Cristo²¹.

Continuando la tradición vinculada al "*apse arets*" -el fin de la tierra- también la literatura neotestamentaria convirtió los "*confines de la tierra*" en una forma de expresión de la universalidad del mensaje evangélico, y en una formulación del ecumenismo y de la catolicidad de la de la Iglesia. De una forma expresa, el *Evangelio de San Lucas* (24, 44-48) vincula la misión evangelizadora y universal de los apóstoles a la Ley de Moisés, a los Profetas y a los Salmos, convirtiendo a Jerusalén, de meta, en punto de partida de un mensaje destinado a "*todas las naciones*";

"Estas son aquellas palabras mías que os hablé cuando todavía estaba con vosotros: 'Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de

Moisés, en los Profetas y en los Salmos acerca de mí'. Y, entonces, abrió sus inteligencias para que comprendieran las escrituras, y les dijo: 'Así está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día y se predicará en su nombre la conversión para el perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. Vosotros sois testigos de estas cosas'²².

Como signo de la condición católica de la Iglesia, el libro de los *Hechos de los Apóstoles* comienza, precisamente, con el mandato de Cristo a sus discípulos para que prediquen en el Evangelio "*usque ad ultimum terrae*":

"sino que recibireis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y sereis mis testigos en Jerusalén, en toda Judéa y Samaría, y hasta los confines de la tierra".²³

El mismo mensaje de universalidad aparece reflejado San Marcos (16,15) - *Euntes in mundum universum predicate Evangelium omni creaturae*-, y en San Mateo (28, 18-20) -*Data es mihi omnis potestas in caelo et in terra: euntes ergo docete omnes gentes*-.

La "controversia de Jerusalén", que aparece recogida en los Hechos de los Apóstoles, 15, 6-26 -incluyendo los discursos de Pedro y Santiago, el obispo de Jerusalén-, sienta la doctrina favorable a la predicación del Evangelio de Cristo a los gentiles, según las tesis de Pablo. Y como expresión de este giro en el planteamiento de la misión de la Iglesia, el mismo libro de los Hechos de los Apóstoles (cap. 13, 46-47) recoge con precisión esta idea, en palabras de Pablo y Bernabé, utilizando una cita libre del Antiguo Testamento que incluye la expresión tantas veces utilizada por los profetas para resaltar la dimensión universal de la salvación mesiánica, el "fin de la tierra":

"Era necesario anunciaros a vosotros en primer lugar la Palabra de Dios; pero ya que la rechazais y vosotros mismos no os juzgais dignos de la vida eterna, mirad que nos volvemos a los gentiles. Pues así nos lo enseñó el Señor: 'Te he puesto como luz de los gentiles, para que lleves la salvación hasta el fin de la tierra'²⁴.

Este pasaje, que como acabamos de decir incluye una referencia libre a las *Sagradas Escrituras*, es por ello más expresivo, ya que siendo lo más probable que se trate de una construcción del propio Pablo de Tarso, permite entender que éste consideraba dicha expresión profética como una orden expresa para el apóstol de Cristo²⁵.

Algunos escritos apócrifos, que contienen expresas referencias a la diáspora apostólica, sitúan también la misión de la Iglesia en los "(últimos) confines de la tierra". Así, por ejemplo, en el llamado *Libro de San Juan Evangelista (el Teólogo)* o *Tratado de San Juan el Teólogo sobre la Dormición de la Santa Madre de Dios*, se narra la congregación de los apóstoles en el momento de la muerte de la madre de Jesús con estas palabras:

"Yo, Juan, me puse entonces a orar. Y el Espíritu Santo dijo a los apóstoles: "Venid todos en alas de las nubes desde los (últimos) confines de la tierra y reuníos en la santa ciudad de Belén para asistir a la madre de Nuestro Señor Jesucristo, que está en conmoción: Pedro desde Roma, Pablo desde Tiberia, Tomás desde el centro de las Indias, Santiago desde Jerusalén". Andrés, el hermano de Pedro y Felipe, Lucas y Simón Cananeo, Juntamente con Tadeo, los cuales habían muerto ya, fueron despertados de sus sepulcros por el Espíritu Santo"²⁶.

Los *Evangelios Apócrifos*, no reconocidos oficialmente por la Iglesia como libros inspirados, tuvieron sin embargo una importancia enorme en la formación de las creencias religiosas del pueblo, y cabe suponerles, si no una exactitud histórica en el moderno sentido de la palabra, sí al menos una enorme capacidad para transmitir narraciones forjadas en la tradición oral²⁷. Y en tal sentido el párrafo citado puede ser tomado como una demostración de que la referencia a los "*confines de la tierra*" formaba parte del acervo común de la Iglesia, como expresión de su conciencia católica.

Después de este recorrido por los pasajes más representativos de la "*universalidad*" característica de la salvación mesiánica, es claro que las expresiones relativas a los "*confines de la tierra*" -junto con otras dos, que aquí

no analizamos, y que se refieren a "*todas las gentes*" o "*todas las naciones*"-constituyen la forma más corriente de expresar la existencia de un ámbito de salvación que desborda las fronteras reales e ideales de Israel para alcanzar a todos los hombres de la tierra. Y aunque es cierto que no en todos los casos esta expresión tiene un claro sentido geográfico, es evidente que tanto las interpretaciones simbólicas como aquellas otras más descriptivas, aparecen a los ojos de la Iglesia primitiva, inserta en el espacio político romano, como una expresa referencia al límite occidental del Imperio en cuyas costas se sitúa la única frontera sin tierras ni pueblos ulteriores.

Existen, como veremos, algunos testimonios escritos de los ecos simbólicos que el "*fin de la tierra*" representaba para los primeros escritores cristianos y para los Padres de la Iglesia. Pero más allá de esos testimonios, ha de juzgarse imposible que, para quién leyese los antecedentes proféticos de la misión de Cristo, y para quién tratase de traducir su mandato a las necesidades de la experiencia misionera que sirvió de vértebra a la Iglesia durante los primeros siglos, pasasen inadvertidos los profundos significados que los "*confines de la tierra*" arrastraban desde el *Antiguo Testamento*. Ello equivale a decir, a nuestro juicio, que para la mayoría de los primeros escritores cristianos, que desarrollaban su labor en Roma y en las tierras de tradición griega, la idea de la predicación apostólica en los "*confines de la tierra*" se impuso antes que las noticias históricas de la presencia de los apóstoles en España.

Y no podía ser de otra forma, por cuanto la llegada del mensaje de Cristo al extremo de las tierras conocidas tenía una significación ideológica esencial, afecta tanto a los cristianos de cultura griego-oriental como a los de cultura latino-occidental. Por el contrario, la noticia histórica de la presencia de los apóstoles en *Hispania* tenía significados mucho más restringidos -o incluso localistas-, y su impulso correspondió finalmente a las Iglesias de Occidente, y más concretamente a unos escritores de segundo orden que florecieron al abrigo del magisterio ejercido sobre todo por San Ambrosio, San Agustín, San Jerónimo y San Isidoro de Sevilla, y que alcanzaron una maduración más

tardía que aquellos otros que habían bebido en la fuentes de la patrística oriental. Al mismo tiempo, mientras que la predicación apostólica en el "*finis terrae*" contaba con el apoyo explícito de las escrituras, como reflejo de una tradición vetero y neotestamentaria, la noticia de la presencia concreta de los Apóstoles en *Hispania* chocaba con la falta de referencias expresas de esta predicación en el libro de los *Hechos de los Apóstoles* y en la más antigua tradición oral y escrita de la Iglesia.

Del "*fin del mundo*", de los "*confines de la tierra*", o del "*extremo del mundo*" era posible hablar, y de hecho se hablaba, sin que ello supusiese necesariamente la concreción geográfica de ese punto en el extremo noroccidental de la Península Ibérica o en cualquier otro saliente de la costa atlántica; y sólo al paso del tiempo esa referencia se fué identificando de forma concreta y específica con el extremo de *Hispania*. Por este motivo, decir que el "*finis terrae*", en un momento dado, reunió amplios y profundos significados para la misión apostólica de la Iglesia, en modo alguno equivale a decir que la Iglesia altomedieval recibió y asimiló los contenidos de una sacralización local que luego se había de extenderse a todo el mundo; sino que parece insinuar, casi en un sentido opuesto, que fué una construcción abstracta y simbólica de la Iglesia -expresión de catolicidad por referencia a los extremos de la tierra- la que acabó por generar una idea que más tarde se concretaría en el punto geográfico en el que no era posible explorar el "*más allá*".

Frente a la tradicional propuesta de un "*finis terrae*" construido a partir de una actividad sacralizadora local y prerromana, creemos que debe insistirse en el hecho de que tanto la conciencia objetiva de "*extremo*" geográfico como la ideología universalista de los "*confines de la tierra*" proceden necesariamente de afuera, la primera como parte del "*limes occidental*" de la "*Urbs*", y la segunda como forma de expresión de universalidad elaborada por los profetas de Israel y utilizada profusamente en las *Escrituras* hasta los *Hechos de los Apóstoles*. Ello no implica la negación de un espacio sacral anterior, vinculado al culto al sol o a cualquier otra forma de religiosidad

prerromana. La existencia de grabados líticos, y las suposiciones hechas sobre la ubicación del "Ara Solis" irían en este sentido. Pero no serían estos cultos los que implementan el fuerte contenido simbólico que el "*finis terrae*" adquirió para la cristiandad a principios de la Alta Edad Media, cuya vista se volvió hacia el extremo occidental de la Península Ibérica a partir de una previa construcción ideológica que tarde o temprano tendría que acabar por sacramentarse mediante la intensa sacralización que se llevó a cabo en Compostela.

Después de las abundantes referencias ideológicas a los "*fines terrae*" que hemos visto en la literatura profética y en la concreción de la misión apostólica de Cristo en los *Evangelios* y en los *Hechos de los Apóstoles*, la expresión "*fines terrae*" aparece ya en la *Historia Eclesiástica* de **Eusebio de Cesarea** (cc. 260-341), en un pasaje que no hay que interpretar necesariamente como una noticia histórica de la presencia de los apóstoles en España, ni siquiera como una referencia geográfica concreta al extremo noroccidental peninsular, sino como una expresión de catolicidad conectada con la tradición de las *Escrituras*:

"Ita opitulante caelesti virtute, salutaris Dei sermo tanquam solis radius, universum terrarum orbem subito illustravit, et prout in sacris Litteris praedicatum fuerat, in omnem terram exivit sonus evangelistarum simul et Apostolorum, et usque ad fines terrae verba eorum".²⁸

También **San Ireneo** (muerto entre los años 202-203) se expresa en términos semejantes. Auténtico apasionado de la *Tradición* apostólica, este santo obispo de Lión, oriundo de Asia Menor, recibió las enseñanzas directas de **Policarpo**, discípulo de apóstol Juan; y se esforzó en recabar noticias sobre la enseñanza de los discípulos de Jesús y en transmitir las interpretaciones de las *Escrituras* canónicas recibidas de los antiguos presbíteros²⁹. En sus escritos, y de forma especial en el *Adversus Haereses*, el "*fines terrae*" recupera todas las resonancias proféticas del universalismo mesiánico; y, mediante esa descripción genérica de las misiones apostólicas, transmite una estricta

interpretación del mandato de Cristo que sólo puede darse por cumplido cuando haya alcanzado a todas las gentes, y a todas las naciones, en los extremos de la tierra:

"Postea enim, quam surrexit Dominus noster a mortuis et induti sunt supervenientis Spiritus Sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem; exierunt in fines terrae, ea quae a Deo nobis bona sunt evagelizantes et coelestem pacem annunciantes".³⁰

3. La evolución conceptual del "Finis terrae": de símbolo abstracto a referencia histórica y geográfica concreta.

Ya a principios del siglo V, **San Jerónimo** (347-419), en los citados *Comentarios sobre Isaías*, sustituía la expresión "*fines terrae*" por "*ad Hispanias*", traduciendo en una concreción geográfica la misma idea que **Eusebio de Cesarea** y **San Ireneo** habían reflejado con fórmulas próximas al lenguaje bíblico. Y también en este caso, frente al empeño de **López Ferreiro** de deducir de las palabras del anacoreta de Belén un testimonio de la presencia de los apóstoles en España, creemos que hay que inclinarse por una simple expresión de "*universalidad*" de la Iglesia de Cristo, reflejada en este caso por esa contraposición -"*ut alios ad Indos, alius ad Hispanias*"-, que abarca el mundo conocido desde oriente a occidente:

"Spiritus illius congregaverit eos, dederitque eis sortes, atque diviserit, ut alius ad Indos, alius ad Hispanias, alius ad Illyricum, alius ad Graeciam pergeret; et unusquisque in Evangelii sui atque doctrinae provincia requiesceret".³¹

La posibilidad de interpretar la expresión "*ad Hispanias*" como una fórmula geográfica concreta del Finisterre se ve aún más clara si se compara con otro pasaje en el que la contraposición se establece entre Jerusalén y España, en una fórmula que recuerda en todos sus extremos a la narración de la misión apostólica recogida en el cap. 24, 44-48 del *Evangelio de San Lucas*, en la que Jerusalén es el punto de partida hacia una meta que debe de alcanzar los extremos de la tierra:

"Apostolos enim videns Jesus in littore juxta mare Genezaret reficiens retia sua, vocavit e misit in magnum mare, ut de piscatoribus piscium faceret hominum piscatores, qui de Jerusalem usque ad Illiricum et Hispanias Evangelium praedicarent capiens in brevi tempore ipsam quoque urbis Romae potentiam",³²

Al mismo tiempo, la comparación de la tarea apostólica con el ámbito político de Roma nos sitúa en una referencia cosmológica exacta, en la que *Hispania* significaba, sobre todo, una parte del "*limes*" marítimo occidental.

San Jerónimo se mueve ya en un ambiente en el que cobraba cuerpo la tradición de la diáspora apostólica, que atribuía a cada uno de los apóstoles su misión en una provincia concreta y determinada; y aunque en sus escritos no llega a especificar el lugar de predicación de cada apóstol -en la línea que luego acentuarían los *Catálogos* y el *Breviarium Apostolorum*-, acepta, sin embargo, que la expresión de la catolicidad de la Iglesia se realice a través de la distribución de las provincias, para su evangelización, entre los discípulos directos de Cristo.

Pero si importantes son estos testimonios, lo es aún mucho más, para nuestro concreto objetivo, el ver como las propias referencias a la presencia de Santiago en España aparecen antes vinculadas a "*las tierras occidentales*" que a *Hispania*, y a ésta antes que a Galicia. De esta forma, la secuencia de la formación de la tradición y la noticia de la presencia de Santiago en España se nos presenta como el desarrollo de una manifestación profética de la salvación universal, que sólo a medida que fué avanzando la cosmología cristiana -basada en la anterior estructura del espacio imperial-, iría cobrando cuerpo en las tierras de Galicia.

En un texto a medio camino entre los de **San Ireneo** y **Eusebio de Cesarea** y el de **San Jerónimo** -fruto quizá de una traducción a occidente de una larga tradición griega sobre la predicación de los apóstoles en los "*finis terrae*"- el *Breviarium Apostolorum* introduce en España la predicación de Santiago valiéndose de la frase "*hic (Iacobus, filius Zebedei) Hispaniae et Occidentalia*

loca praedicatur". Una fórmula en la que el topónimo "*Hiapaniae*" adquiere una concreción mayor que la que tenía en los *Comentarios sobre Isaías*, pero que el redactor precisa reforzar con los "*Occidentalia loca*", que constituyen, probablemente, la máxima precisión obtenible de la fuente griega que inspirara su trabajo. Y es en este punto donde, a nuestro juicio, se produce la auténtica transformación de un elemento simbólico, el "*finis terrae*", en una noticia concreta sobre la predicación en un lugar determinado. Lugar que, por cierto, sigue descrito a través de un amplio topónimo cuyas ulteriores precisiones, motivadas ya por las circunstancias políticas vividas en la Península a partir del siglo VIII, le llevarían a la región del "*Finisterre*", a Galicia.

En la misma línea del *Breviarium Apostolorum*, el *De ortu et obitu patrum* nos muestra también, incluso con mayor claridad, la secuencia de esta transformación de un elemento simbólico en un topónimo determinado. En su texto, la frase "*Spaniae et occidentalium locorum euangelium praedicauit*", tan próxima a la del *Breviarium*, aparece aquí reforzada por una precisión que nos retorna a los contenidos proféticos y evangélicos de la salvación mesiánica y a la universalidad de la misión apostólica:

"et in occasu mundi lucem praedicationis infudit".

La redacción del *De ortu et obitu patrum* deja tras de sí la impresión de que su propio autor era consciente de estar dando un salto en el vacío, al transformar la metáfora del "*finis terrae*" en una noticia histórica precisa acerca de la predicación de Santiago en España; y por ello apostilla su expresión dos veces: la primera, los "*occidentalium locorum*", para conectar con la fuente que le había servido de inspiración, bien sea el *Breviarium Apostolorum* u otra fuente común para ambos; y la segunda, "*in occasu mundi lucem praedicationis infudit*", para dar una justificación del por qué de una noticia sin antecedentes históricos.

Partiendo de los contenidos simbólicos que el "*finis terrae*" tenía para los cristianos, y aún reforzándolos más de lo que habían hecho **San Ireneo** o **Eusebio de Cesarea**, la noticia de la predicación de Santiago en España que nos aporta el autor del *De ortu et obitu patrum* no aparece como el resultado de una fuente literaria u oral de la tradición, sino como la consecuencia necesaria de un silogismo en "*bárbara*", que el texto no acierta a ocultar completamente. "*Cristo envió a los apóstoles a predicar al fin del mundo* -parece decirnos el *De ortu et obitu patrum*-; y puesto que el fin del mundo está en España, es evidente que hasta allí, "*in occasu mundi*", tuvo que llegar un apóstol". Y ese es a nuestro juicio el contenido ideológico esencial tanto del texto que ahora analizamos como de aquellos que le sirvieron de base, por encima, incluso, del hecho de que sea Santiago, u otro de los apóstoles, el escogido para esta misión apostólica.

Pero en ningún caso debe de sonar extraña esta forma de afrontar la descripción de la predicación apostólica, en la medida en que es posible hallar antecedentes muy directos en los escritos de los Santos Padres, y en especial en la *Demostración de la Predicación Apostólica* de **San Ireneo**. En dicha obra, y con la autoridad que le daba al obispo de Lión el haber recibido la enseñanza de labios de **Policarpo**, discípulo directo de San Juan, se transmite la idea de que el mandato de Cristo de llegar al "*fin del mundo*" fué recibido por los apóstoles, bajo la influencia de la literatura profética, como una condición para la perfección del mensaje evangélico, concluyendo, por ello, la presencia de los apóstoles en "*toda la tierra*":

"Ahora bien, si los profetas han vaticinado que el Hijo de Dios debía manifestarse sobre la tierra y han predicho el lugar, la manera y la forma de su manifestación sobre la tierra, y si en el Señor se han cumplido todas estas predicciones, nuestra fe en Él está bien fundada, es auténtica la tradición de la predicación, es decir, el testimonio de los Apóstoles. Éstos, enviados por el Señor, han predicado por el

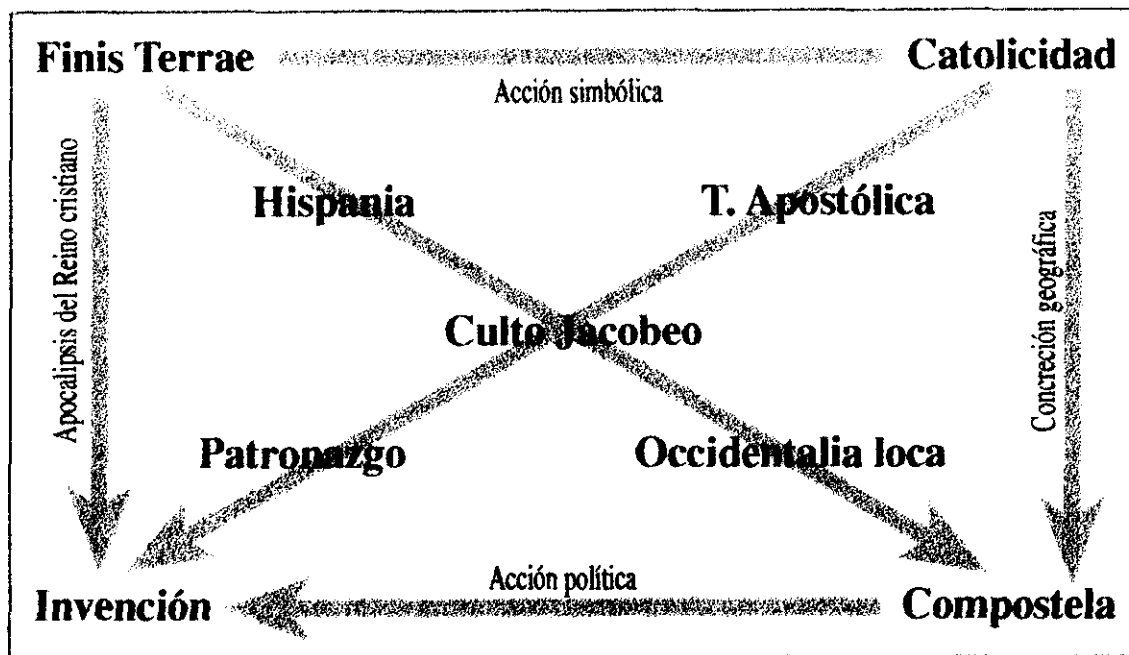
mundo entero que el Hijo de Dios había venido a sufrir la Pasión, la había soportado para destruir la muerte y dar vida al cuerpo, y que dando fin a la hostilidad hacia Dios, es decir, a la iniquidad, hemos de obtener su paz cumpliendo lo que es de su agrado. Así nos ha sido dado a conocer por los profetas cuando dicen: *¡Qué hermosos son los pies de los mensajeros que anuncian la buena nueva de la paz, que pregonan la alegre noticia del bien!* (Isaías, 52,7). Isaías dice que estos mensajeros vendrán de Judea y de Jerusalén para anunciarnos la palabra de Dios, que para nosotros es también ley: *Pues de Sión saldrá la ley y de Jerusalén la palabra del Señor* (Isaías, 2,3). David afirma que habrían de predicar por toda la tierra: *A toda la tierra alcanza su pregón y hasta los límites del orbe su palabra* (Salmo 18, 5).³³

Siguiendo los textos que poseemos, desde los *Evangelios* y los *Hechos de los Apóstoles* hasta el *Breviarium Apostolorum* y el *De ortu et obitu patrum*, la atribución de España a Santiago en la diáspora apostólica no resulta de la abundancia de noticias sobre la vida y las actuaciones de este apóstol, sino que parece derivar exactamente de lo contrario, de que ni los *Hechos de los Apóstoles*, ni ninguna tradición oral o escrita se oponía o dificultaba la expresa atribución de España a Santiago. Atribución que, por cierto, encontró también sus mejores justificaciones en elementos simbólicos, y entre ellos el de la petición efectuada por la madre de los Zebedeos a Jesús para que sus hijos se sentasen a la derecha y a la izquierda de su trono, que tanto el himno *O Dei verbum* como el propio *Codex Calixtinus* acabarían recogiendo en relación con la predicación de Juan en Oriente y de Santiago en Occidente. Y por todas estas razones, creemos que la noticia de la predicación de Santiago en España surge de una transformación progresiva de un elemento simbólico en un contenido real, histórico.

En el *"iter"* de esa transformación, es posible observar la existencia de cuatro momentos diferentes, a través de los cuales van adquiriéndose los contenidos de lo que luego sería el culto jacobeo:

- a) El primer momento es aquel en el que se formula el carácter apostólico de las Iglesias del extremo occidental del Imperio romano, a partir de una deducción y explicitación del mandato evangélico de Cristo a los apóstoles. La fuerte lógica de esta conclusión, ensayada explícitamente por **San Ireneo**, se impone en plena coherencia con los mensajes proféticos y evangélicos y con las descripciones de la misión apostólica contenida en los *Hechos de los Apóstoles*, a cuya influencia fueron afectos tanto los Padres y escritores de la Iglesia griega como los de la latina, sensibles todos a la necesidad de establecer los signos externos de la catolicidad de la Iglesia³⁴.
- b) El segundo momento es aquel en el que se identifica España con el extremo occidental, aunque estemos lejos aún de atribuir a Santiago la fundación de sus iglesias. Las primeras transformaciones de la metáfora del "*finis terrae*" en el topónimo concreto de España nos llegan en las páginas de **San Jerónimo**, probablemente preocupado por equilibrar el rango de las iglesias de oriente y occidente en un momento en el que se presagiaba la ruina del Imperio, que hasta entonces sirviera de eficaz apoyo a la unidad de los cristianos.
- c) El tercer estadio, en esta secuencia de progresiva concreción geográfica e histórica de la predicación de Santiago, correlativa a la creciente localización de los intereses políticos surgidos de la fragmentación del espacio imperial, vendría definido por el *Breviarium Apostolorum* y el *De ortu et obitu patrum* que, por interés propio y directo de las Iglesias de España, reforzaron su apostolicidad con la concreta atribución a Santiago de la fundación de la cristiandad española.

Evolución doctrinal e histórica del fenómeno jacobeo



Fuente: Elaboración propia

Los orígenes doctrinales del fenómeno jacobeo se remontan a la literatura profética, en la que se acuña la expresión "*fin de la tierra*" como *símbolo de universalidad*. Introducido después en la literatura neotestamentaria, el símbolo del "*finis terrae*" se convertiría en una característica esencial de la misión apostólica, y en un marco de referencia esencial para la diáspora de los discípulos directos de Cristo que según la tradición cristiana se inició inmediatamente después de Pentecostés.

En contacto con la cosmología y la cultura romana, el "*finis terrae*" derivó en una referencia territorial, que abarcaba inicialmente todo el "*limes*" atlántico, y que después se fué concretando en una secuencia que lo identifica con *Hispania*, con los *Occidentalia loca*, y con las tierras de Galicia, en las costas del "*mar británico*".

Paralelamente al proceso de concreción geográfica, y en consonancia con la mentalidad apocalíptica que presidió la formación de la Iglesia asturiana, se plasman los contenidos simbólicos del "*finis terrae*" en un hecho sensible -o sacramentado- que nos lleva desde la catolicidad del mensaje de la Salvación a la pugna por el rango apostólico de la Cristiandad occidental; de aquí al específico patronazgo de Santiago Apostol sobre la Iglesia de Asturias, y finalmente a la "Intervención" del cuerpo apostólico en Compostela.

De esta forma es posible afirmar que sobre unos mismos hechos actúan dos órdenes de motivaciones diferentes: unos de carácter religioso, orientados a destacar la catolicidad de la iglesia y el ecumenismo de la fé; y otros de carácter político, dirigidos a destacar sus contenidos apocalípticos que sirvieron de base para la organización y la resistencia desde el espacio propio de la Cristiandad de Asturias.

- d) Finalmente, en un cuarto estadio evolutivo, será la Iglesia galaico-asturiana la que realice la última concreción, al instituir el patronazgo de Santiago en el *O Dei verbum*, y al situar en la región del *Finisterre*, en Galicia, el enterramiento apostólico, que consuma la construcción ideológica de la apostolicidad de la tierra española con el enterramiento del apóstol -según la expresión jeromíniana- en la provincia encomendada a su predicación: "*et unusquisque in Evangelii sui atque doctrinae provincia requiesceret*".

Fuera del contexto de las noticias sobre la misión de los apóstoles, la identificación entre Galicia y el "*finis terrae*" debía de ser muy corriente ya durante y después del siglo IV. De ello nos quedan algunos testimonios cuyo interés deriva no sólo del hecho de permitirnos seguir el proceso de transformación de una referencia simbólica en una concreción histórica y geográfica, sino también por la evidente conexión lingüística y formal que existe entre los textos bíblicos y los escritos de los cronistas e historiadores del siglo V. Entre estos testimonios debemos citar a **Hidacio**, obispo de Chaves, que sitúa geográficamente la *Gallaecia* romana en función de su condición extrema:

"sitam in extremitate oceani maris occidua".³⁵

Hacia el año 680, y en referencia al viaje de **Egeria** a Tierra Santa, **Valerio del Bierzo** se refiere a la patria de esta mujer peregrina en términos muy similares a los de **Hidacio**, aunque añadiendo, por influencia del texto en el que se narra el viaje, una contraposición entre "*oriente*" y "*occidente*" que casa muy bien con la nueva interpretación de la universalidad cristiana que sería corriente en textos posteriores, y entre ellos, tal como ya hemos señalado, el himno *O Dei verbum* y el *Codex Calixtinus*. Así lo expresa **Valerio** en la *Carta* al abad **Donadeus**:

"Que extremo occidui maris oceani litore exorta Orienti facta est cognita".³⁶

Pero es el propio texto del *Itinerarium Egeriae* -escrito entre los años 381 y 384- el que se refiere con más fuerza a esta condición de extremo occidental de la *Gallaecia*, en un párrafo en el que aparece la contraposición entre "*oriente*" y "*occidente*" a la que nos hemos referido como base de inspiración para la *Carta* de **Valerio**, y que interpretamos como un recurso para la expresión de la amplitud o la universalidad de un espacio, simbolizado en este caso en el propio viaje. En palabras puestas en boca del obispo de Edesa, el "*fin de la tierra*" constituye, al tiempo que un evidente contenido simbólico, una concreta y precisa referencia geográfica:

"Velaquí o que me dixo, acolléndome amablemente, o santo bispo daquela cidade, home verdadeiramente relixioso, monxe e confesor: 'Xa que vexo, filla, que te impuxeches por causa da relixión o sacrificio tan grande de vir dende a fin da terra ata estes lugares, se che apetece, ensinarémosche tódolos sitios que lles gusta ós cristiáns ver aquí' ".³⁷

Mucho más tarde, y ya con el desarrollo espectacular alcanzado por las peregrinaciones a lo largo de la Edad Media, el escritor italiano **Domenico Laffi** nos dejaría una muestra especial de la viagenia del sentido cosmográfico de las peregrinaciones a través de la descripción de dos viajes -"*in Ponente*"³⁸ e "*in Levante*"³⁹- que, bajo la forma de un relato de peregrinación, constituyen de hecho un testimonio tardío de la concepción axial de los caminos hacia los lugares santos de la cristiandad.

La noticia del descubrimiento de la tumba apostólica, propagada por Occidente a partir de la "*invención*" de **Teodomiro**, responde, pues, a las siguientes características:

- a) Es el resultado de la transformación de un mensaje simbólico en una concreción geográfica, realizada a partir de los significados implícitos en el "*finis terrae*".

- b) Dicho proceso de transformación se lleva a efecto mediante dos mecanismos paralelos, tendente uno a la identificación del lugar del enterramiento apostólico y el otro a la formación y difusión de la noticia histórica de la predicación de Santiago en las tierras occidentales de la Cristiandad. A medida que disminuye el ámbito de interés de la noticia, aumenta su concreción histórica y geográfica.
- c) La progresiva localización del fenómeno obedece a una mayor influencia de los intereses "*políticos*", derivados unas veces de la propia organización de la Iglesia y otras de la creciente presencia de los poderes civiles emanados de la caída del Imperio.
- d) En el último estadio de evolución, aquel en el que se concreta el patronazgo de Santiago sobre España y se localiza su tumba en Compostela, responde a unas circunstancias políticas de aislamiento de la cristiandad asturiana frente al resto de la cristiandad occidental, y a la necesidad de estructurar políticamente el Reino de Asturias y de establecer vínculos efectivos con la cristiandad europea.
- e) En todo el proceso de construcción del fenómeno jacobeo, desde los mensajes universalistas del "*finis terrae*" hasta la total concreción y posterior inversión de las influencias sacrales de la tumba apostólica, se puede apreciar la influencia de importantes elementos cosmológicos, destinados a operar sobre la organización de los espacios, tanto en el orden religioso como en el político.
- f) Las profundas implicaciones políticas del fenómeno jacobeo, cuyas raíces hay que buscar en el cambio de los contenidos metafóricos del "*finis terrae*" por los puramente geográficos, se exacerban en función de las circunstancias concurrentes en los siglos VIII y IX, y especialmente a partir de la identificación ideológica entre el

"*regnum christianum*" y el "*imperium*", que llevaría a la restauración de los significados simbólicos de los límites occidentales, tanto desde el ideal de catolicidad de la Iglesia como en el de la perfección terrena del reino cristiano.

4. Los efectos del culto jacobeo sobre la topografía cristiana.

El nacimiento de la ciudad de Santiago de Compostela supuso una alteración sustancial de la topografía cristiana medieval, que convirtió a Roma no sólo en el centro de poder de la Iglesia, sino también en el centro geográfico de la Cristiandad. Y puede decirse que si la coronación de **Carlomagno** significó la plena sustitución de la romanidad por los signos de identidad cristiana, la creación del "*lugar santo*" del Finisterre simbolizó la plena ocupación por la Iglesia del espacio imperial, cerrando de esta forma un proceso cosmológico que se había iniciado cuando **Ambrosio de Milán**, en su famoso discurso *De obitu Theodosii*, había establecido la radical diferencia entre la cosmovisión pagana y la cristiana⁴⁰; y cuando **Agustín de Hipona** proclamara, sobre los ecos de la devastación de Roma por **Alarico**, la necesidad de crear una "*romanidad sin Roma*".

Frente a la común interpretación de quienes creen que el momento "*a quo*" del fenómeno jacobeo se sitúa en la invención de la tumba de Santiago, nuestra opinión se inclina por considerar que dicha "*invención*" no es más que el instrumento sacralizador que culmina un largo proceso, referido en abstracto al "*finis terrae*", cuyas bases ideológicas conectan con la literatura profética de la salvación y con la *Tradición* cristiana de las misiones apostólicas.

Compostela es el resultado de un largo proceso cosmológico en el que los extremos del mundo se van configurando, en abstracto, como un símbolo de universalidad; para ir luego concretándose geográfica y doctrinalmente -en los términos ya señalados- en lo que sería el sepulcro apóstolico. Por todo ello, más que de una irrupción del fenómeno jacobeo en la historia de la

cristiandad occidental, deberíamos de hablar de un doble proceso, en cuya primera parte los contenidos ideológicos se producen fuera, y en abstracto, para concretarse después en la realidad jacobea, e invertir el sentido de radiación de los contenidos religiosos y simbólicos del "*finis terrae*".

En la práctica identidad entre el "*imperio*" y la "*cristiandad*", sobre la que el occidente superó la fragmentación tribal y cultural de su sociedad y adquirió un nuevo sentido de identidad y una nueva forma de "*universalidad*", la cosmología cristiana suponía de hecho una nueva definición del espacio político, y una base de legitimidad que llenaba la sima abierta entre la política del viejo imperio y las nuevas estructuras políticas surgidas después de las invasiones bárbaras. Y por ello es posible observar como en los avances del proceso sacralizador, y en el impulso dado a los movimientos sociales que le son consecuentes, se produce una mezcla y confusión de intereses políticos y religiosos. Y por ello, en la sacramentación de las peregrinaciones europeas, los poderes seculares se adelantan, con frecuencia, a la propia acción de la Iglesia, secundando unas veces ciertos movimientos surgidos de la religiosidad popular, e instrumentando otras veces, a su favor, la fuerza desarrollada por ciertas actuaciones de los poderes religiosos.

El sentido político del fenómeno jacobeo es apreciable, de esta forma, desde dos perspectivas distintas:

- a) una que opera desde el exterior, en función de la necesidad de definir y ocupar el espacio cristiano "*usque ad ultimum terrae*", con sus consecuentes manifestaciones religiosas y políticas;
- b) otra que se percibe en función del interés manifestado por la propia monarquía asturiana en concretar geográfica e históricamente los contenidos simbólicos del "*finis terrae*", y en hacer de ellos tanto un elemento de vertebración interna como un mecanismo de unión y de inserción en las estructuras de la cristiandad occidental.

A nuestro juicio, la sacralización del "*finis terrae*" se perfila en una realidad histórica que se sitúa entre la posible existencia de ciertos cultos precristianos y la concreta invención del sepulcro de Santiago, sin depender radicalmente ni de uno ni de otro, aunque se haya concretado finalmente en el culto y la peregrinación jacobea. Ello es tanto como decir que la conciencia de que el "*finis terrae*" era algo importante para la estructura de la cristiandad es previa a la invención de **Teodomiro**, y que incluso constituye el ambiente social y religioso en el que su hallazgo se hace creíble y necesario; y que la tumba apóstólica, lejos de aparecer como el principio de los significados cristianos del "*finis terrae*", constituye el medio instrumental a través del que se sacramentan dichos los símbolos, en una sucesión lógica de los acontecimientos que hoy se nos oculta tras la enorme importancia adquirida por el fenómeno jacobeo, y tras el cambio de las circunstancias políticas y de la mentalidad religiosa que hace muy difícil comprender la identidad de las esferas político-religiosas que se daba en el medievo, así como las claves de la interpretación cosmológica del mundo que imperaron hasta el Renacimiento.

Construido en abstracto como expresión ideológica de la universalidad de la misión apostólica, el *Finisterre* devino en un símbolo útil para las ambiciones centralizadoras de Roma, en una forma práctica para definir el ámbito y la legitimidad del Imperio, y en un instrumento de vertebración de la cristiandad del norte peninsular y de su integración en la cultura y en la estrategia político-militar de la cristiandad occidental, todo lo cual acabó por impulsar el nacimiento del "*lugar santo*" del *Finisterre* y su expresión sacramental a través de las peregrinaciones.

No está suficientemente estudiado el proceso de sacralización del *Finisterre* a través de la formación de Compostela. Sin embargo es posible afirmar, con la información disponible, que existe un cúmulo de paralelismos entre el nacimiento de la ciudad apostólica de Occidente y la formación de la Roma cristiana, la de los Papas, que apuntan a una actuación mucho menos espontánea de lo que hasta ahora se creyó:

- a) el *Preceptum* de **Alfonso II el Casto**, en el año 829, hablaba ya del "*lugar santo*" (*loco sancto*)⁴¹ para referirse a Compostela.
- b) la donación del *Señorío de Santiago* -primero sobre tres millas a la redonda y posteriormente sobre seis- recuerda el proceso de construcción de la ciudad santa de Jerusalén o el de la fundación de Roma, en una secuencia que se inicia con el acotamiento de un territorio circular, cuya sacralización representa la repetición de una cosmogonía que después se extiende al territorio vertebrado en torno al nuevo espacio sagrado⁴².
- c) también el llamado "*Privilegio de Ramiro I*" sigue la pauta de la *Falsa Donación de Constantino*, tanto en sus condiciones jurídicas como en su propuesta de la cruz como señal de victoria.
- d) el obispo **Cresconio** insistiría en llamarse "*obispo de la sede apostólica*" hasta su excomunión motivada por la alarma de la sede de Roma.

Todo un conjunto de datos que inclinan a pensar que la construcción del "*lugar santo*" de Compostela seguía unos modelos plenamente insertos en la cosmología cristiana, con objetivos similares a los que había alentado la creación de Jerusalén y de Roma como referencias sacrales del espacio cristiano, y cuyas razones y símbolos no era preciso explicitar en la medida en que, por estar insertos en la cultura de la época, se hacían patentes a través de las formas externas y de los ritos del culto jacobeo.

Concluyendo, pues, nuestra reflexión sobre los significados del "*finis terrae*", creemos haber demostrado la existencia de una doble vía en el proceso de construcción de la "*ciudad santa*" del extremo occidental: una de carácter cosmológico, fomentada en abstracto sobre los anuncios proféticos de la salvación y sobre la *Tradición* de la misión apostólica; y otra de carácter religioso, surgida de la concreción histórica de la ideología del "*finis terrae*" y

de la sacramentación de la universalidad de la Iglesia a través de los movimientos de peregrinación.

Y, como quiera que la cosmología cristiana acabó por conformar las bases políticas de Occidente, creemos necesario concluir, por esta vía, que una parte importante del impulso sacralizador concentrado sobre Compostela respondía a fines políticos; y que la acción de los poderes temporales sobre la formación del Patronazgo de Santiago, primero, y del "*Camino*", después, al tiempo que iba encontrando respuestas al problema generado por la desintegración del poder y de la cultura del Bajo Imperio, y por su fragmentación territorial, fué creando también las circunstancias en las que se inscribe el descubrimiento del sepulcro del Apóstol.

Notas

¹La hipótesis de que la meta sagrada de Compostela se hubiese construido sobre el sepulcro de **Prisciliano**, repetida por diversos autores, cobró gran actualidad a raíz de la obra de **H. Chadwick** *Priscillian of Avila* (Oxford, 1976), aunque el propio autor deja constancia de que, en base a la información documental disponible, no se puede avanzar científicamente en la demostración de tal hipótesis. Cfr.: **Chadwick, H.**; *Prisciliano de Avila*, Espasa Calpe, Madrid, 1977; pp. 302-303.

²La hipótesis de la ubicación del "Ara Solis" en el *Promontorium Nerium* es defendida por muchos autores. El **P. Catolra**, en un opúsculo publicado en 1744 -citado por **J.E. Rivadulla Porta** en sus "Notas históricas. Santuario Nuestra Señora de la Barca (Muxía)"-, recogía una tradición según la cuál dicho altar pagano había sido destruido por el propio Apóstol Santiago durante su predicación en España, y sustituida por la Ermita de Finisterre. Por su parte **F. Esmoriz Recamán**, basándose en la misma tradición jacobea, tomada en este caso del *Codex Calixtinus*, considera verosímil la presencia de Santiago en Finisterre relacionada con la misma "Ara Solis" (Cfr.: "Finisterre, San Guillermo y su Ermita", 1957). Basándose en una famosa cita del **P. Marín Sarmiento**, relativa al culto a la fecundidad en la Ermita de San Guillermo de Finisterre, concluye **Manuel Murguía** (*España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia*, tomo "Galicia", 1888) la existencia de un culto pagano ininterrumpido, que la Iglesia asimiló tardíamente a través de la legendaria vida eremítica de San Guillermo. **Carré Aldao**, en el t. II de la *Geografía General de Galicia*, se refiere con gran amplitud al Finisterre, la ciudad de Duyo -antigua Dugium- y al "Ara Solis", con un apunte sobre la posible ubicación expresa de este altar precristiano. **Victoria Armesto**, por su parte, vincula el culto al Sol en Finisterre con las antiguas tradiciones siríacas, caldeas y griegas que situaban la morada del gran astro en el extremo occidental del mundo, donde el Sol se hinchaba antes de precipitarse sobre el "mar verde". Supone además **Victoria Armesto** que el "Ara Solis" fué un centro de peregrinación de los celtas que se prolongó durante los tiempos de influencia fenicia, griega, cartaginesa y romana (Cfr.: *Galicia Feudal*. Galaxia, Vigo, 1969).

³*Itinerarium de reditu suo*, V, 63

⁴Seguendo a **L. Monteagudo García** ("*Carta de Coruña Romana*", en *Emérita*, Madrid 1951), nos inclinamos aquí por la denominación de *Promontorium Artabrum* para el *Cabo Finisterre* (9° 16' 20" log. oeste) y el de *Promontorium Nerium* para el *Cabo Touriñán* (9° 17' 54" log. oeste), a pesar de que muchos autores utilizan indistintamente ambas denominaciones para referirse sólo al *Cabo Finisterre*, considerado durante mucho tiempo el punto más occidental del continente, aunque tanto el *Cabo de Roca* en Portugal (9° 29' 50"), como el *Cabo Touriñán* en Galicia son más occidentales. El debate sobre la ubicación de ambos promontorios alcanza también al *Portus Artabrorum*, citado por **Tolomeo** y por **Estrabon** con ligeras variantes que no impiden a **Monteagudo** la identificación de ambas referencias, frente a otras teorías como las **Schulten** -popularizada por **Otero Pedrayo**- que lo sitúan en el *Sinus Artabrorum*, la gran bahía definida entre el *Cabo Prioriño* y la *Punta Langosteira*, que engloba los actuales puertos de Ferrol y A Coruña. Esta precisión, sin embargo, no afecta directamente a nuestro estudio, que concibe el "*finis terrae*" como una referencia territorial que engloba ambos promontorios y todo el extremo noroccidental de la *Gallaecia* romana.

⁵Cfr.: **Graves, R.**: *The Greek Myths*. (2 vol.) Penguin Books, (First Edition 1955); Rd. Edition 1990, I Vol., n.33, pp. 127-130.

⁶Isaías, 40, 26-28. (La expresión de la *Biblia Vulgata* es: "*Qui creavit terminos terrae*"; ed. **A. Colunga** y **L. Turrado**, B.A.C., Madrid, (4ª ed.) 1965.

⁷Salmo 74 (73), 12-17. (La expresión en la *Vulgata* es: "*Tu fecisti omnes terminos terrae; / Aestatem et ver tu plasmasti ea*". Ibid.)

⁸Salmo 65 (64), 6-9. (*Vulgata*: "*Et timebunt qui habitant terminos a signis tuis*". Ibid.)

⁹Salmo 59 (58), 14. (*Vulgata*: "*Et scient quia Deus dominabitur iacob, et finium terrae*". Ibid.)

¹⁰Salmo 67 (66), 6-8. (*Vulgata*: "*Benedicat nos Deus, / et metuant eum omnes fines terrae*". Ibid.).

¹¹Salmo 22 (21), 28-29. (Vulgata: *"Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae"*. Ibid.).

¹²Isaías, 45, 21-22. (Vulgata: *"Convertimini ad me, et salvi eritis, / omnes fines terrae, / Quia ego Deus, et non est alius"*. Ibid.).

¹³Miqueas, 5, 2-3. (Vulgata: *"Et convertentur, / Quia nunc magnificabitur usque ad terminos terrae"*. Ibid.).

¹⁴Crónica Albeldense y Profética, XVIII, 8, y XIX, 1 y 2. Ed. cit., pp.185-187.

¹⁵Salmo 2, 7-9. (Vulgata: *"Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam, / et possessionem tuam terminos terrae"*. Ibid.).

¹⁶Salmo 72 (71), 7-8. (Vulgata: *"Et dominabitur a mari usque ad mare, / Et a flumine usque ad terminos orbis terrarum"*. Ibid.).

¹⁷Zacarías, 9, 10. (Vulgata: *"Et disperdam quadrigam ex Ephraim, / Et equum de Ierusalem; / Et dissipabitur arcus belli; / Et potestas eius a mari usque ad mare, / Et a fluminibus usque ad fines terrae"*. Ibid.).

¹⁸Isaías, 52, 10. (Vulgata: *"Paravit Dominus brachium sanctum suum, / In oculis omnium gentium; / Et videbunt omnes fines terrae / Salutare Dei nostri"*. Ibid.).

¹⁹Salmo 98 (97), 2-3. (Vulgata: *"Recordatus est misericordiae suae, / Et veritatis suae domui Israel. / Viderunt omnes termini terrae / Salutare Dei nostri"*. Ibid.).

²⁰Con el título de *"Libro de la Consolación de Israel"* se conoce la segunda parte del *Libro de Isaías*, capítulos 40 a 55, cuyos primeros versículos se inician con este versículo: *"Consolad, consolad a mi pueblo -dice vuestro Dios-*". En la actualidad se tiene por demostrado que en la composición del *Libro de Isaías* han intervenido tres profetas: el Isaías histórico (cc. 765-700 a.C.) al que se deben los capítulos 1 a 39, aunque con adiciones importantes de otros autores; el Deutero-Isaías, del que se sabe que predicó en Babilonia

entre los años 550-530 a. C., y al que se le debe el *"Libro de la Consolación de Israel"*, caps. 40 a 55; y el Trito-Isaías, considerado hoy como un recopilador de escritos proféticos heterogéneos (cps. 56-66). Sin embargo tanto el tema de la "consolación" como el del universalismo de la nueva alianza de Dios con su pueblo están presentes en todo el libro como mensajes centrales del mismo y vertebradores de todo su contenido. Cfr. *"Introducción a los Profetas: Isaías"*, ed. cit. de la *Biblia de Jerusalén*, pp. 1040-1042.

²¹*Baruc*, 4, 37; 5, 5. *Miqueas*, 4, 1-3. *Jeremías*, 12, 15-16 y 16, 19-21; *Sofonías*, 3, 9-10; *Zacarías*, 2, 15; 14, 9 y 8, 20-23 y el libro de *Jonás*.

²²*San Lucas*, 24, 44-48. (Vulgata: "...et praedicari in nomine eius poenitentiam, et remissionem peccatorum in omnes gentes, incipientibus ab Ierosolyma").

²³*Hechos de los Apóstoles*, 1, 8. (Vulgata: "sed accipietis virtutem supervenientis Spiritus sancti in vos, et eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea, et Samaria, et usque ad ultimum terrae").

²⁴*Hechos de los Apóstoles*, 13, 46-47. (Vulgata: "...Posui te in lucem gentium, ut sis in salutem usque ad extremum terrae").

²⁵Cfr.: *Biblia de Jerusalén*, trad. cit., p. 1572, nota 13-47.

²⁶(XII-XIII) Ed. de **A. Santos Otero**, B.A.C., Madrid, 3ª ed., reimpr., 1979, p. 587.

²⁷Vid.: **Santos Otero, A.**: *"Introducción"* a los *Evangelios Apócrifos*, 3ª ed., reimpresión, B.A.C., Madrid, 1979, pp. 3-11.

²⁸**Eusebio de Cesarea**: *Historia Eclesiástica*, Lib. II, Cap. III.

²⁹Vid.: **Romero Pose, E.**: *"Introducción"* a la edición de la *Demostración de la Predicación Apostólica*, Edit. Ciudad Nueva, Madrid, 1992, p. 13-18.

³⁰**San Ireneo**: *Adversus Haereses*, lib. III, Cap. I.

³¹**San Jerónimo:** *Comentarios sobre Isaías*, cap. XXXIV. (Cit. por **A. López Ferreiro:** *Op. cit.*, t. I, p. 118-119).

³²**San Jerónimo:** *Comentarios sobre Isaías*, XLII. Cit. por **A. López Ferreiro**, *op. cit.*, t. I, p. 119.

³³**San Ireneo:** *Demostración de la Predicación Apostólica*, 86. Edición, introducción, tradición y notas de **E. Romero Pose**; *op. cit.*, p. 209.

³⁴Las referencias que hace el *Itinerarium Egeriae* a la liturgia de Jerusalén, y concretamente a la de Pentecostés, nos sitúa de lleno en el sentido de catolicidad de la Iglesia del siglo IV. Los pasajes de la escritura seleccionados en dicha liturgia, referidos a los *Hechos de los Apóstoles* y al *Evangelio de San Lucas*, se insertan en el marco de la misión apostólica, con una clara percepción del cambio producido en el *Nuevo Testamento*, en el que Jerusalén deja de ser la meta del *pueblo de Dios* para convertirse en punto de partida del mensaje universal de la salvación. Cfr.: *Exeria. Viaxe a Terra Santa*. Segunda parte: *A liturgia de Xerusalén*, 43 (Pentecostés), **X. E. López Pereira** (ed.), *op. cit.*, p.116-117.

³⁵**Hidacio (Hydace):** *Chronique*, & 49. **A. Tranoy** (ed.), París 1974.

³⁶**Valerio del Bierzo (Valérius du Bierzo):** *Lettre sur la Bse. Égérie*, & 5, 7-8. (*Introduction, texte et traducción de M.C. Díaz y Díaz*), Apéndice a la edición realizada por **P. Maraval** de *Égérie. Journal de Voyage (Itineraire)*, París 1982.

³⁷*Exeria. Viaxe a Terra Santa*, 19. **X.E. López Pereira** (ed.), *op. cit.*, pag. 80.

³⁸**Laffi, D.:** *Viaggio in Ponente à San Giacomo di Gallitia e Finisterrae*. Bologna, 1676.

³⁹**Laffi, D.:** *Viaggio in Levante al santo Sepolcro di Nostro Signore Giesú Cristo et altri luoghi di Terra Santa*. Bologna, 1683.

⁴⁰Vid.: **Marta Sordi:** *"La concezione Política di Ambrogio"*, en: *I Cristiani e l'Imperio nel IV secolo*, *op. cit.*, p. 143.

⁴¹*Preceptum* de **Alfonso II el Casto**, (Archivo de la Catedral de Santiago, **Tumbo A**, f. 1 v):
"et ob honorem eius ecclesiam construi iussimus et in iriensem sedem cum eodem loco
sancto coniunximus".

⁴²Cfr.: **Mircea Eliade**: *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., pp. 34-37, 52-55 y 59-61.

Capítulo IX

El Camino de Santiago como instrumento de centralización de la Iglesia y del Imperio

1. *Análisis conceptual del "centro" cosmológico.*

En las cosmogonías sacrales todo espacio "*ordenado*" tiene un "*centro*"¹. Y este "*centro*" viene definido, al menos en la práctica política que se asienta sobre modelos hierocráticos de poder, por el lugar desde el que emanan las fuerzas que vertebran el territorio, y hacen posible la existencia del propio espacio "*ordenado*"².

Sin embargo, en la práctica social y política de las sociedades sacrales no siempre ha existido la referencia a un sólo "*centro*", ya que no sólo es posible la coexistencia de varios espacios reconocidos con centros diferentes, sino que también se producen *ordenaciones espaciales complejas*, asentadas sobre diferentes ordenes espaciales, a cada uno de los cuales puede corresponder un centro diferente. Así, por ejemplo, es posible que en un mismo espacio político pueda distinguirse un "*centro*" del poder civil, un "*centro*" del poder religioso, y un "*centro*" para el orden cultural, compatibles incluso con otros órdenes de menor relevancia para la ordenación del espacio -económicos, militares, etc.- que hacen posible la existencia de "*centros*" de segundo nivel.

En la misma línea de análisis, el "*centro*" de un espacio político sacralizado no siempre se sitúa en el centro geográfico del espacio, o en sus proximidades, ya que, tratándose de una realidad simbólica, es posible que un lugar cualquiera sea reconocido como centro dinamizador y vertebrador del espacio a pesar de su situación física en la periferia.

La realidad, sin embargo, apunta a que el "*centro*" por excelencia, aquel del que emanan las fuerzas definidoras de un espacio político sacralizado, tiende a situarse efectivamente en el centro geográfico, y a delimitar su espacio, real o pretendido, en círculo. Y esto, que es una evidencia en la estructura sacral de los pequeños espacios definidos por las sociedades primitivas en torno a lugares de poder mítico, que cumplían a la vez la función de "*centro*" y de "*cima*" del "*propio mundo*", se ha reflejado también en sociedades mucho más complejas, que a lo largo de muchos siglos han reiterado la práctica de crear sus "*centros*" de poder lo más cerca posible del centro físico de su espacio ordenado. E incluso en la actualidad, esta idea de hacer coincidir el centro simbólico del poder con el centro real del espacio está mucho menos alterada de lo que parece, porque aunque la equidistancia del "*centro*" está medida en función de parámetros distintos al de la pura longitud del radio que define el espacio, lo cierto es que la filosofía del "*centro*" se mantiene, aunque ahora aparezca definido conforme a las nuevas características de los modernos sistemas de comunicación y transporte.

El "*centro*" cumple su función no sólo en el momento en que una sociedad construye su propio espacio y ordena su propio mundo, sino que prolonga su función como elemento vertebrador de ese espacio a lo largo de toda su existencia. Consecuencia de ello es que las alteraciones del espacio, ya sean producidas por su crecimiento o por su fragmentación, repercuten sobre sus centros vertebradores, e imponen la necesidad de adaptar su estructura a las nuevas circunstancias, con fuerte reflejo en las estrategias de relación de cada espacio político con sus vecinos.

Y es en este específico aspecto de relación entre el *centro vertebrador* y el *espacio vertebrado* en el que destaca la función ejercida por los centros de peregrinación en la organización del espacio medieval, y donde cabe apreciar también hasta qué punto la elección de esa peculiar forma de orientación de la práctica cristiana y la elección de los espacios sagrados

responde a un proceso cosmogónico en el que coinciden las razones políticas con las puramente religiosas.

2. Roma y Bizancio: la pugna por el centro de la Cristiandad.

Cuando a mediados del siglo VIII los pipínidas empiezan a dar forma a su proyecto de creación del "*Regnum christianum*", en la línea que culminaría poco después la política carolingia, se pone en evidencia que, al igual que había ocurrido con las bases del poder y de la legitimidad Imperial, las referencias otrora válidas para la ordenación del espacio occidental se habían alterado radicalmente, y no resultaban directamente aplicables a la nueva unidad política. Las tierras del antiguo Imperio estaban fragmentadas y divididas, y sufrían un fuerte acoso de los árabes por el Mediterráneo y por la Península Ibérica que tendía a desplazar hacia el norte los centros del poder franco, justo hacia donde la definición del espacio cristiano se hacía más borrosa no sólo por la presencia de pueblos bárbaros no cristianizados, sino por la menor influencia de la cultura latina que constituía una base esencial de la pretendida unidad del pueblo cristiano.

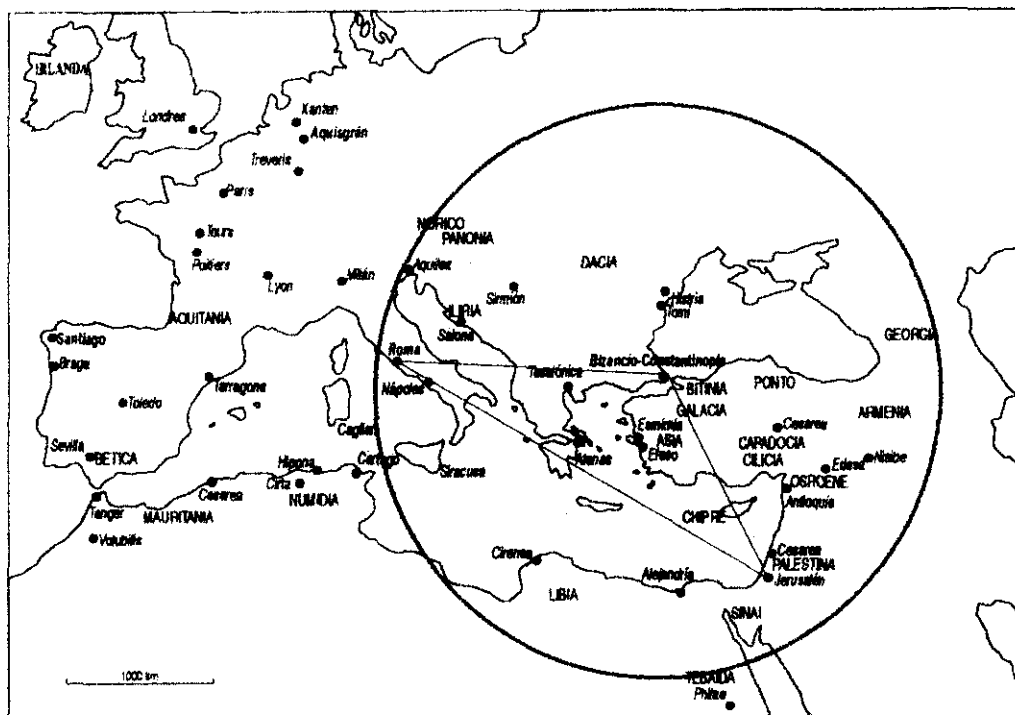
Para un sistema de legitimidad basado en la identidad de sangre o de raza, el escaso ámbito de influencia del pueblo franco aparecía alejado de la ciudad de Roma, que seguía representando el ideal del viejo Imperio, en gran parte heredado por la estructura de la Iglesia que lo había sostenido durante el período de las invasiones. Y para un nuevo y más ambicioso proyecto de vertebración del espacio, basado sobre la legitimidad del cristianismo para construir la "*Ciudad de Dios*" en el mundo, la ciudad de Bizancio acumulaba títulos innegables, pues no sólo seguía siendo la capital de la única parte del Imperio Romano que conservaba su unidad y coherencia interna, sino que se situaba en el centro del único espacio mediterráneo que no estaba directamente amenazado por el poder árabe.

La cosmogonía bizantina, diseñada con toda precisión en la etapa de Justiniano, y articulada sobre los principios teóricos de un cesaropapismo radical, suponía la potenciación de Bizancio como centro político y militar del imperio reconstruido, enmarcado entre dos precisas referencias sacrales, de orden periférico, que eran las ciudades de Jerusalén y Roma. Más allá de esa ordenación espacial, y siguiendo un modelo bastante similar al que había inspirado la estrategia militar de Roma, las tierras limítrofes del nuevo imperio, por oriente y occidente, estaban destinadas a convertirse en un escudo de protección inexpugnable frente al poder árabe, y organizadas políticamente como reinos vasallos del imperio.

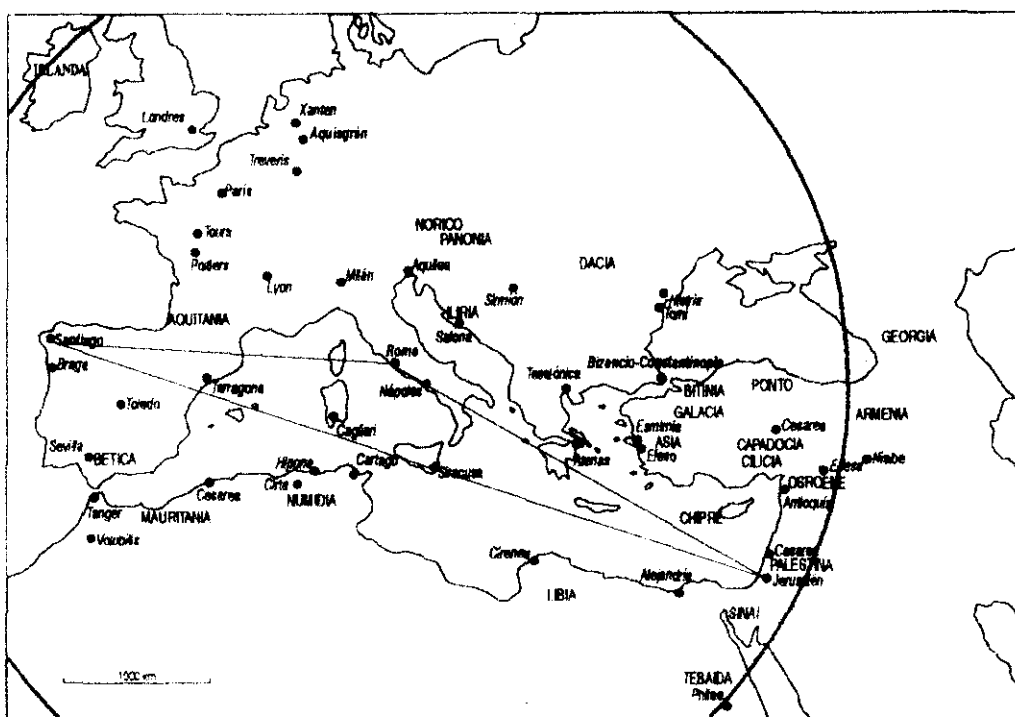
Desde mediados del siglo VIII el nacimiento de Occidente como una unidad de fuertes significados políticos se va a efectuar en base a la confrontación de dos cosmogonías, la de Bizancio y la de Roma, que aspiran a convertirse en el "*centro*" del espacio político cristiano. Una lucha que obligará a los reinos de Occidente a crear nuevas bases para la definición de su espacio, y que precisará de una fuerte simbiosis entre el poder religioso y el poder civil para hacer frente "*per modum unius*" al cesaropapismo bizantino.

Desde los papas **Gelasio** y **Gregorio Magno** hasta la *Controversia Iconoclasta*, la lucha por la *Investiduras* y la *unidad doctrinal y del culto* bajo la inspiración de los papas, la historia de la Iglesia se identifica con la defensa del papel central del obispo de Roma, y sucesor de Pedro, como cabeza de la cristiandad ecuménica, hasta conseguir la identidad de significados entre la Iglesia "*católica*" y la "*romana*", que constituye el triunfo del papado en su pretensión de centralizar la organización y la tutela doctrinal del cristianismo. Para lograrlo, la Iglesia hizo importantes concesiones a la monarquía franca, y alentó sin disimulos las bases teóricas del *Sacro Imperio Romano-Germánico*, pero alcanzó para el papado, a cambio de ello, el estatus de "*centro*" de las fuerzas vertebradoras de la cristiandad medieval, en el comienzo mismo de Europa como realidad política.

La pugna entre el Obispado de Roma y el Patriarcado de Constantinopla por el "centro" de la Cristiandad.



1.- **Cosmología estatal bizantina.** Constantinopla, "nueva Roma", como vértice de la topografía sacra del Cristianismo.



2.- **Cosmología cristiano-occidental.** Roma, cabeza del "terrenal reino de Cristo", vértice de la nueva topografía cristiana de ámbito universal.

La confrontación entre las cosmogonías bizantina y carolingia no se establece sólo, ni siquiera principalmente, en relación con la situación geográfica del "*centro*" y con la consiguiente expansión hacia el oeste del espacio definido como "*propio*" por la cristiandad, sino que se desarrolla sobre todo en cuanto a las bases político-filosóficas de ese espacio. Bizancio pretendía hacer coincidir la "*idea*" y la "*realidad*" del Imperio, y entendía que, al igual que había sucedido en los tiempos de Roma, el ámbito del orden político y jurídico del Imperio era aquel al que se extendía el dominio efectivo del emperador. Frente a esa cosmogonía pragmática, la legitimidad imperial de los carolingios, apoyada por Roma, se extendía mucho más allá de sus dominios efectivos, y señalaba, en base al ecumenismo de la fé cristiana, un ámbito universal, cuya referencia más próxima estaba constituida por las tierras apostólicas, aquellas que habían recibido el mensaje evangélico de los discípulos directos de Cristo. De esta forma puede decirse que la cosmogonía bizantina definía un "*espacio estatal*", en cuyo orden su situación era sin duda alguna la preponderante dentro de la cristiandad; mientras que la cosmología carolingia se orientaba hacia la creación de un "*espacio político*". Y aunque es evidente que la pretendida legitimidad del reino franco para ejercer su protectorado sobre todo el ámbito cristiano -considerado como "*propio mundo*"- era más intencional que efectiva, en cambio desde el punto de vista interno reforzaba de manera notable las estructuras de poder y de legitimidad del "*espacio estatal*" que constituía, en términos estrictos, el Imperio Franco³.

Para el Imperio bizantino, que se autoproclamaba como directo continuador del poder de Roma, el espacio era concebido como un *prius*, que contribuía de forma decisiva a definir el ámbito del poder y los límites del "*propio mundo*". Por el contrario, para el Imperio de Occidente, especialmente en la época carolingia, el espacio era una realidad por crear, un ámbito ideal sobre el que se proyectaba la unidad cristiana, y que no servía para definir la extensión del poder ni los límites del "*propio mundo*", sino para señalar metas al camino de expansión del *Regnum*, tanto en su dimensión profana como

en sus contenidos sacrales. Por estas razones, mientras el poder bizantino se asentaba institucionalmente sobre una realidad jurídica a la que podríamos catalogar como un Estado en la acepción más genérica del término⁴, en cambio el Imperio carolingio, vertebrado sobre la idea de cristiandad, es en realidad una forma política emergente, en la que es más fácil apreciar el ámbito y la extensión del poder personal del emperador o las claves ideológicas que estructuran el Imperio (como la unidad cristiana), que delimitar estrictamente el espacio político.

Se trata en realidad de una concepción inversa del territorio, que en un caso representa un marco para la creación de vínculos político-sociales, y en el otro es una realidad a construir mediante el proceso expansivo y la intensificación de dichas relaciones⁵. Y aunque en realidad puede decirse que ambas concepciones no responden más que a la distinta perspectiva que se deriva de dos momentos históricos diferentes, lo cierto es que cada una de esas perspectivas condiciona radicalmente las concepciones del poder y sus manifestaciones, y la utilidad de los mecanismos de vertebración utilizadas para dar consistencia y unidad al espacio político.

Es en el espacio "*emergente*" donde cobran plena importancia las acciones orientadas hacia la creación de identidades colectivas y de vínculos simbólicos entre los súbditos y el poder; y en el que puede valorarse la utilidad y el alcance de aquellas otras acciones que sirven para realizar un señalamiento del espacio que debe ser "*apropiado*" mediante la sacralización, y organizado de acuerdo con los valores que informan el "*propio mundo*".

Y ello explica, a nuestro juicio, el que el fenómeno de las peregrinaciones haya revestido formas y motivaciones muy similares en el Islám y en la Cristiandad de occidente, pese a sus profundas diferencias en otros aspectos políticos y sociales; mientras que en Bizancio, que compartía con Occidente una larga historia de creencias, tradiciones y cultura, las peregrinaciones tuvieron una importancia mucho menor, en la medida en

que allí respondía sólo a una específica práctica religiosa. Porque mientras que en el mundo islámico y en Occidente coincidían las condiciones de un *"espacio emergente"*, con sus consiguientes necesidades de *"ocupación"* y *"apropiación"*, en Bizancio, en cambio, el espacio era ya el marco consolidado de una realidad estatal.

Basándose en esta diferente delimitación del espacio cristiano, los poderes de occidente rebasaron en su cosmogonía los modelos políticos de Bizancio, y apuntaron hacia una estrategia más universalista que les permitió no sólo recuperar la unidad del espacio cristiano occidental, sino extender su influencia, política, cultural y económica, hacia otros espacios que en modo alguno podían formar parte de un proyecto imperial minimamente realista.

A finales del siglo VIII el papa y **Carlomagno** coincidían, al menos instrumentalmente, en la necesidad de definir y ordenar el espacio de la cristiandad de tal forma que Roma ocupase el *"centro"*, porque de ello habría de derivarse no sólo una mayor legitimidad para la expansión del *"Regnum francorum"*, sino una creciente relatividad del papel de Bizancio dentro de la cristiandad.

Para el objetivo de *"centralizar"* en Roma el *"Regnum christianum"*, la sacralización del Finisterre, o del *"occasum mundi"* constituía un requisito esencial, porque al tiempo que recuperaba para la ciudad eterna el centro del espacio geográfico del *"propio mundo"*, convertía a Jerusalén y Santiago en los referentes periféricos de las tierras apostólicas, e instauraba la legitimidad de la expansión de los francos sin necesidad de considerar al poder político de Bizancio o de los Omeyas de Córdoba como los límites *"naturales"* de su Imperio.

De esta forma la *"Invención"* del cuerpo del apóstol Santiago en las tierras del fin del mundo, y la posterior creación de un espacio sagrado o de una *"ciudad santa"* en su entorno, vienen a constituir la culminación de un largo proceso de sustitución de la cosmogonía universal del Imperio Romano por la

cosmogonía ecuménica de la Iglesia, que recupera en términos casi exactos la misma unidad espacial, aunque sustituyendo las bases de su legitimidad y los supuestos jurídicos que la vertebraban.

La construcción del fenómeno jacobeo, y la consiguiente reorganización de las *"rutas mayores"* de peregrinación se configura así como una respuesta precisa a los problemas de ordenación del espacio político occidental, y las claves para su explicación, como hecho social, conectan tan directamente con las motivaciones religiosas como con las razones de estado. Y aunque hoy pueda resultar extraña esta confusión de dos órdenes causales tan distantes para la mentalidad del hombre moderno, en la mentalidad del hombre altomedieval esta simbiosis entre los intereses y los fines de los poderes temporales y los religiosos no era más que una manifestación corriente de su cosmovisión política, a la que podía resultar tan normal el ver como los círculos imperiales instrumentaban la fe religiosa para fomentar estrategias del poder civil, como el ver a **Carlomagno** presidiendo Concilios con temática estrictamente doctrinal, o firmando pragmáticas destinadas a la reforma de los clérigos o de los obispos que ejercían en territorios pertenecientes al dominio franco.

Negar esta conexión íntima y profunda entre el fenómeno jacobeo y las bases de la política carolingia, y sustituirlas por un proceso de pura adaptación de la Iglesia al medio político equivale, a tanto como negar la estricta coherencia de los tiempos y los hechos históricos, y sus resultados, y sustituirlos por una mera sucesión de hechos aislados y casuales que en modo alguno pueden aceptarse como explicación histórica de un hecho de tanta envergadura como el que nos ocupa.

3. La influencia del hecho jacobeo sobre el espacio occidental.

Muy lejos, a nuestro juicio, de cualquier posible casuística histórica, los hechos demuestran una íntima y consciente conexión entre el nacimiento de la ruta jacobea y el proceso de creación del espacio político de la cristiandad,

cuestión que puede apreciarse, en resumen, a través de las consideraciones siguientes:

- a) la formación del hecho jacobeo -entendiendo por tal no la aparición del culto a Santiago en España, sino su instrumentación para fines políticos e ideológicos- puede fijarse convencionalmente entre los años 776 y 829, que abarcan el período comprendido entre la aparición del himno *O Dei verbum* y los *Comentarios al Apocalipsis* de **Beato de Liébana**, y el *Preceptum* de **Alfonso II el Casto** que señala, también con abundantes elementos cosmológicos, el ámbito del "lugar santo" de Compostela⁶. Dicho período coincide plenamente con la construcción ideológica del *Sacro Imperio* carolingio, y en su contexto se producen los contactos de **Alcuino de York** con los impulsores de la idea de *Reconquista* en el Reino de Asturias; y se hacen las primeras menciones a la *apostolicidad* de las tierras de Compostela, en perfecta conexión con las claves de la cosmología carolingia.
- b) Desde el punto de vista puramente geográfico, la aparición del sepulcro de Compostela trastocó absolutamente la organización del espacio cristiano occidental y restauró la centralidad de Roma, al hacer posible la sustitución de una pura centralidad simbólica, difícil de comprender por la mentalidad de la época y de cohonestar con los intereses imperiales, por una centralidad geográfica efectiva, que operó con indudable eficacia a la hora de imponer el dominio litúrgico y doctrinal del Vaticano sobre todo el orbe cristiano.
- c) La épica carolingia, que constituyó un elemento clave para la difusión de las ideas políticas medievales, y que aún hoy sigue siendo una fuente principal para la interpretación de los cambios producidos en Europa entre los siglos VIII y IX, aparece vinculada directamente al fenómeno jacobeo a través, sobre todo, de la

Historia Turpini, mostrando una plena identidad e interdependencia de los conceptos filosóficos y religiosos que sirvieron de base a ambos fenómenos.

- d) Desde el mismo momento en que estalla la polémica *Adopcionista*, en los albores del culto jacobeo, hasta que las peregrinaciones a Santiago alcanzan el momento de máximo esplendor en toda Europa, los elementos que impulsan el fenómeno jacobeo coinciden también en favorecer el centralismo religioso de Roma y el fortalecimiento de la idea imperial como brazo auxiliar de la construcción y defensa de la "Ciudad de Dios". **Beato de Liébana** impulsa la ortodoxia romana fortaleciendo el papel de la iglesia asturiana frente a las veleidades autonomistas de las iglesias visigodas primero, y mozárabes después, de Toledo y Sevilla. **Alcuino de York** refuerza la idea del "*Regnum christianum*" como un objetivo común de la Iglesia y el Imperio, y la primacía de la condición ecuménica de la Iglesia a la hora de legitimar la expansión del poder político. La Abadía de Cluny, más tarde, sería clave en la reforma del monacato en España, y en la sustitución del culto mozárabe por el romano. *Calixto II*, antiguo abad de Cluny, es escogido como el máximo exponente entre los que fomentaron el culto a Santiago, y a él se le atribuyeron durante mucho tiempo las ideas insertas en el *Codex Calixtinus* que tanto conectan con el sentido religioso de la cristiandad como con las claves cosmológicas del Imperio Carolingio. El propio **Gelmírez**, primer arzobispo de Compostela, prestaría grandes apoyos al proceso de centralización de Roma orientando su política a reforzar el papel de la Iglesia compostelana sin enfrentarla al papel de Roma, sino reforzando su papel de cabeza de la cristiandad⁷.
- e) El proceso de vertebración de los centros de peregrinación en torno a las "*rutas mayores*" constituye un reflejo de "*axis mundi*" que sirve de elemento cosmidador del espacio, y en el caso de

Santiago aparece intimamente unido a la idea imperial mediante la identificación entre el *"Camino de Santiago"* y la *"Via Lactea"* que la leyenda carolingia atribuye a una revelación en sueños transmitida al propio Emperador.

- f) La sacralización del Finisterre recupera la universalidad del ámbito cristiano sobre la predicación apostólica, acentuando la división entre el mundo cristiano y los sarracenos de España, y favoreciendo el espíritu de cruzada que es esencial en los primeros momentos del resurgir europeo. Frente a cualquier tentación de aceptar los Pirineos como límite natural de la expansión árabe, que podría llevar al fortalecimiento del protagonismo bizantino, la creación de Santiago constituye un compromiso irreversible con la cristiandad occidental, y alienta la *"guerra santa"* llamada a restaurar la integridad de la fé apostólica y a evidenciar el papel providencial de Roma en la construcción histórica de la *"Ciudad de Dios"*.
- g) Santiago, en su condición de extremo occidental y de lugar apostólico, resulta insustituible para la comprensión de la cosmogonía altomedieval, ya que los efectos derivados de su existencia y de su Camino no podrían lograrse con otras soluciones alternativas. Y cabe decir que sólo esta razón acierta a justificar la acogida que tuvo el culto jacobeo en los ámbitos políticos y cortesanos, en las estructuras de poder de la Iglesia y en todo el pueblo cristiano, pese a que su desarrollo implica la previa aceptación de un cúmulo de explicaciones milagrosas, extraordinarias o míticas más grande que la que hubiese sido precisa para levantar este mismo fenómeno en cualquier otro punto de la Europa central o mediterránea. Ello evidencia que en la historia de Santiago pesaron más los positivos efectos cosmogónicos que presentaba, que las evidentes dificultades que actuaban en contra de su aceptación, lo que podría expresarse

con una idea sugerente, aunque quizá inexacta, de que las funciones cosmogónicas del "*espacio sagrado*" de Compostela eran insustituibles, mientras que las dificultades técnicas para explicar la existencia en Compostela de un cuerpo apostólico eran perfectamente subsanables por el efecto de la fe.

- h) La propia figura de Santiago aparece imbuida de la dual condición del *rex-sacerdos* propia del emperador. En la línea de los significativos paralelismos que venimos estableciendo, la doble condición atribuida a **Carlomagno** como apóstol de la fé de Cristo y brazo armado contra el poder de los infieles, no resulta de una imitación paradigmática de la figura de Santiago, sino que, al menos cronologicamente hablando, la realidad es la inversa. No queremos decir con ello que la doble vertiente de la imagen de Santiago Apóstol -que aparece al mismo tiempo como sacrificado y humilde apóstol del Evangelio, y como brillante y poderoso caballero que vence con la espada a los infieles- se haya construido a imitación de la figura de **Carlomagno**. Pero si decimos que ambas figuras nacen en un mismo ambiente y una misma problemática, y se configuran de tal forma que, para la mentalidad de hoy aparecen con una dualidad muy acentuada, pero que en cambio se corresponde perfectamente con la mentalidad de una Europa que construía sus bases políticas sobre la definición de un espacio sagrado de la cristiandad. Y en este sentido es en el que cabe acentuar la observación de que es la imagen del apóstol Santiago la que se va conformando de acuerdo con las necesidades políticas de la cosmología carolingia, y no a la inversa; y la que permite decir que la irrupción histórica del fenómeno jacobeo precisa de ciertas explicaciones sociológicas que conectan directamente con sus motivaciones de orden político.

Por todas estas razones, creemos que las explicaciones de la función cosmogónica del Camino de Santiago y de las restantes rutas de peregrinación no surgen de una mera deducción de sus contenidos simbólicos obtenida a la luz de la fenomenología religiosa, sino que se fundamentan en una serie de decisiones, susceptibles de ser descritas de forma científica y objetiva, destinadas a plasmar de forma concreta y precisa la ordenación del mundo cristiano.

4. Santiago y el centralismo de la Iglesia de Roma.

Si los contenidos universales de la cosmología carolingia son importantes, mucho más los son aquellos que tienden a fundamentar la imagen de Roma como "*centro*" del mundo.

La "*Urbs*" por excelencia, la capital del gran Imperio Romano, había gozado de la doble condición de centro simbólico y geográfico del mundo por ella dominado, y había reproducido en círculos concéntricos un modelo de crecimiento y de organización del territorio que había nacido -quizá sólo como un símbolo- el día en que Rómulo había hundido su arado en tierra para trazar el círculo que señalaba el "*onphalos*" sacralizado del Mediterráneo⁸. Y desde entonces, de sur a norte, y de este a oeste, los dominios de Roma tendieron siempre a crecer con una sistemática que, de forma consciente o inconsciente, fué conservando siempre para la ciudad la condición de centro de poder y de administración del Imperio, sostenida no sólo por la fuerza de sus armas, sino por su condición geográfica de centro efectivo del gran Imperio mediterráneo.

Fruto de esta idea "*centralizadora*", Roma fué acumulando en su interior los templos de todos los dioses del Imperio, el punto de partida y de llegada de todos los caminos, la presencia de la administración imperial, y todos los demás elementos que podían contribuir a potenciar su carácter de "*onphalos*" del mundo. Y aunque la afirmación que sigue no debe de tomarse como una explicación causal, sino como una clave de

interpretación histórica, es lo cierto que la caída de Roma deja una estela paralela a la producida por la "*descentralización*" del Imperio. La creciente importancia económica y administrativa de las Provincias y de sus ciudades más importantes, y la formación de clases dirigentes de la economía y la política asentadas en dichas ciudades, supuso el comienzo del fin de esa condición de centro del mundo que había definido el papel de la "*Urbs*" durante casi doce siglos. La crisis del Imperio, que desplazó el poder militar hacia el "*limes*" del Danubio, y el resurgir de la autonomía cultural del mundo griego, que potenció el papel de Constantinopla, acabarían transmitiendo, finalmente, la sensación de "*caos*" generalizado que precedió a la entrada de los bárbaros.

Los intentos de reconstrucción imperial nacidos en Bizancio, partieron todos de la consideración de la antigua Constantinopla como directa y única heredera de Roma, lo que suponía un desplazamiento del centro político, económico y militar hacia oriente. Dicho desplazamiento -potenciado indirectamente por la ocupación árabe de la Península Iberica y por la fuerte inestabilidad generada por la expansión del Islam sobre la Galla, antes de la batalla de Poitiers- suponía, en realidad, una nueva cosmogonía de base cristiana, que tomaba como referentes espaciales de la cristiandad las ciudades de Roma y Jerusalén, con centro político en Bizancio.

En contraposición con la política bizantina, la parte occidental del antiguo Imperio, muy fragmentada políticamente, y carente de centros económicos y administrativos alternativos al de Roma, pretendió siempre reconstruir el mundo antiguo sobre la idea de la "*romanidad*", que suponía un ámbito común para la fé, la cultura y el derecho, compatible con la diversidad de centros de poder y económicos que había resultado de las invasiones bárbaras. Sólo el Reino Visigodo de Toledo, el más avanzado de los reinos bárbaros de occidente, inició tempranamente la tarea de crear una legitimidad "*ex novo*" para su poder, declarándose sucesor, pero no heredero, de la administración romana en *Hispania*. Mientras, los pueblos asentados en la Galla, en el centro de Europa y en Italia -merovingios,

lombardos y godos principalmente- pugnaban por conseguir la hegemonía militar y política dentro del fragmentado espacio occidental, y sus reyes aspiraban a proclamarse sucesores directos de la legitimidad romana.

Pero pronto hubo de aceptarse que la reconstrucción militar del Imperio, siquiera fuese sólo en su parte occidental, era una misión imposible. Y con ello hubo de aceptarse también que la pervivencia del ideal de la *"romanidad"* o de la *"universalidad"*, que la Iglesia aspiraba a mantener, sólo podía realizarse al margen de la fragmentación del poder político, mediante la cada vez más acentuada distinción entre dos órdenes de poder: el de los papas -cuya legitimidad nacía de la condición de *"vicarius Christi"* de los obispos de Roma-, y el poder imperial, basado en una legitimidad de segundo orden, sometida a la tutela espiritual de la Iglesia. Ambos poderes, que fueron sufriendo un progresivo distanciamiento en su definición conceptual, a partir sobre todo del papa **Gelasio I**, acabarían identificados, no obstante, al servicio de la *"ciudad de Dios"* cuya filosofía inspiraba el pensamiento político y social de la Alta Edad Media.

El sentido ecuménico de la Iglesia primero, y la correlación entre los ámbitos de la cristiandad y el imperio después, trajeron como consecuencia la necesidad de una nueva cosmogonía a través de la cual Roma estaba llamada a recobrar su papel de *"centro"* de la cristiandad, aliándose con los poderes occidentales contra las pretensiones de Bizancio y contra su filosofía cesaropapista directamente conectada con el modelo imperial de **Constantino el Grande**.

Si a principios del siglo IV el carácter ecuménico de la Iglesia aparecía como una derivación del Imperio que había adoptado el cristianismo como su religión oficial, en los albores de la Edad Media esta relación se invertía, y la Iglesia se constituía en depositaria del ideal de universalidad asentado sobre su poder espiritual, mientras que el Imperio -cualquiera de los Imperios o de los reinos forjados sobre el fragmentado espacio occidental- aspiraban a ser considerados universales en virtud de su identificación con la

comunidad cristiana, y de su definición como brazos armados de la fe y de la misión apostólica de la Iglesia. Y por ello se acepta, incluso en los tiempos de **Carlomagno**, que Roma -la Roma de los sucesores de Pedro- constituye el centro del espacio cristiano, aunque no coincida con los centros reales del poder político.

La relación de **Carlomagno** con Roma, ya lo hemos visto, estuvo siempre revestida de un cierto carácter contradictorio, nacido de la doble visión de un Emperador que por una parte, en cuanto poder temporal, se consideraba señor de la ciudad y protector del dominio temporal de los papas; y por otra parte, en cuanto brazo auxiliar de la fe, se consideraba subdito de la Ciudad Eterna. E imbuido plenamente de la mentalidad del "*Reino cristiano*" que **Alcuino de York** había teorizado con fortuna, el propio **Carlomagno** llenó su vida y su actividad política de símbolos de universalidad tomados de Roma, de la que derivaba su título de *patricio*, y en la que fué coronado "*Emperador de los Romanos*" en una ceremonia que constituye todo un paradigma de esta relación contradictoria entre el papa y **Carlomagno**⁹.

Sobre el mosaico de étnias, caudillajes y culturas que se había instalado en el Occidente europeo, **Carlomagno** planteó una apuesta de universalidad que le condujo a supeditar su filosofía política al modelo ecuménico de la Iglesia, y por ello se vió obligado a restaurar la centralidad de Roma, renunciando a la pretensión de convertir a Aquisgrán -o a alguna otra capital administrativa del norte- en un verdadero centro político-religioso que sustituyese el antiguo papel de la "*Urbs*". Aliado con el poder de los papas frente a Bizancio, y deseoso de establecer sólidos títulos de legitimidad sobre los territorios de España ocupados por los árabes, el rey franco impulsó con decisión y eficacia la unificación doctrinal y de cultos de la Iglesia católica, bajo la autoridad centralista y monolítica de Roma, al objeto de crear un sentimiento de unidad en la cristiandad, apoyado sobre elementos objetivos de autoridad, que sirviesen para justificar el sentido universalista que inspiraba la política del Imperio. Merced a esta doble vertiente ideológica, el

Imperio Carolingio extendió su influencia mucho más allá de sus fronteras territoriales, y dió vigencia a nuevas ideas sobre la estructura y la esencia del poder, que trascendieron a la propia realidad del Imperio, y se prolongaron en el tiempo a pesar del temprano derrumbe del aparato político y militar carolingio y de las fuerzas centrífugas que propiciaron una nueva y más exacerbada fragmentación del poder por causa de la total penetración de sus estructuras por el feudalismo.

La relación de poderes vigente en Europa en el segundo tercio del siglo VIII, inmediatamente antes de la batalla de Poitiers, era claramente propicia para el modelo bizantino de ordenación del espacio. Ocupada toda la orilla sur del Mediterráneo por el Islam, y destruido el Reino Visigodo de Toledo, la presencia de los árabes en todo el sur de la Galla, y su creciente amenaza sobre el territorio de los francos, estaba desplazando el centro de la cristiandad hacia Bizancio, que a su pretendida legitimidad imperial, derivada de la continuidad histórica, añadía ahora una posición geográfica que la situaba en el "*centro*" mismo del "*mundo*" cristiano, equidistante entre los puntos referenciales de Jerusalén y Roma. Sobre ello, el gran prestigio de las sedes episcopales bizantinas, la gran tradición de sus concilios, y la indudable superioridad cultural, artística y científica de Bizancio, ayudaban de hecho a aceptar el protagonismo vertebrador del Imperio de Oriente, pese a las fuertes reticencias que su influencia despertaba en todos los reinos bárbaros de Occidente desde los tiempos de las primeras conquistas.

En comparación con la formidable potencia cultural y política bizantina, el papa y los reyes de Occidente carecían de cualquier posibilidad de levantar un centro referencial alternativo, o de restaurar en plenitud el prestigio de Roma, si ello no venía apoyado por una nueva organización del territorio de la cristiandad. Aprisionadas entre el creciente prestigio de Córdoba y la fuerte tradición bizantina, las antiguas provincias occidentales del Imperio Romano estaban experimentando un distanciamiento progresivo, que se había incrementado por el hecho de haber quedado aisladas por el Mediterráneo, y por el desplazamiento estratégico de los poderes hacia el

norte, que afectaba al prestigio de la misma Roma. Y por ello los esfuerzos del Reino Franco -especialmente desde la unción de **Pipino** como rey de los francos, oficiada por el papa **Bonifacio** en el año 751- se orientaron hacia una nueva ordenación de los espacios cristianos, o, si se quiere decir mejor, hacia la creación de una cosmogonía alternativa a la bizantina que recuperase para Roma la condición de "*onphalos*" de la cristiandad.

En este punto, no cabe duda de que la creación en Santiago de un "*lugar sagrado*" de importancia universal, asentado en los límites occidentales del mundo conocido, alteró de forma sustancial e inmediata la topografía cristiana vigente desde finales del siglo V, y, al menos desde el punto de vista cristiano, rompió la centralidad geográfica de Bizancio, para desplazar hacia Occidente el nuevo "*centro*" del mundo.

Santiago de Compostela representa, como ya hemos señalado, la expansión de la cristiandad apostólica hasta Finisterre, y fundamenta la legitimidad política y territorial de los reinos cristianos, ora en favor del Imperio, ora en favor del naciente núcleo resistente de Asturias, dos alternativas muy distintas desde el punto de vista práctico, pero muy próximas en razón de sus contenidos ideológicos y de la específica legitimación de sus objetivos. El corredor cristiano que bordea mil kilómetros de frontera con el Islám para llegar a la tumba del Apóstol convierte a España en *tierra de misión y de cruzada*, y sitúa al poder franco en el centro de un espacio cristiano, fuertemente cohesionado, que se cierra por oriente y occidente con dos grandes referencias sacrales, tan irrenunciables como necesitadas de la protección armada y de la tutela política del Imperio. Mientras los árabes presionaban sobre el sur de la Galla, y hacían muy incierto el destino de Hispania, la mayor expectativa cristiana estaba situada en oriente, y sus necesidades orgánicas potenciaban el papel político y cultural de Bizancio. Pero una vez que los extremos de la cristiandad apostólica se afianzaron en el Finisterre de forma irrenunciable, el patronazgo político y militar de la cristiandad se situó en el reino franco, al

tiempo que los valores de la cruzada evangelizadora se impusieron a los del liderazgo cultural y teológico.

Para quien, como **Alcuino**, teorizaba sobre el papel sacerdotal del emperador, oficiante de la construcción sacral del Imperio, no podía pasar desapercibido este hecho, cuya explícita aceptación se colige del análisis de las actuaciones del gran teólogo carolingio en la controversia del *Adopcionismo* en España, y en la relación que cabe suponer a **Alcuino** con la escuela de **Beda**, a la que se atribuye la primera noticia escrita del culto a la tumba de Santiago.

Todas estas razones en modo alguno implica la afirmación de que la Corte carolingia hubiese ejercido un protagonismo directo en la *"invención"* de Santiago y en la organización de los primeros cultos celebrados en Compostela. La cronología, tal como hemos señalado ya, desmiente incluso la posibilidad de esta hipótesis, en la medida en que la *"invención"* se sitúa en los años inmediatamente posteriores al fallecimiento de **Carlomagno**. Pero lo que sí implica es la afirmación de que, afectado por una misma problemática y por unas necesidades estratégicas que coincidían ampliamente con los planteamientos políticos de los carolingios, el pequeño Reino de Asturias se desarrolló a partir de unos planteamientos cosmológicos que conectaron directamente con los problemas políticos y jurídicos de los carolingios, y que explican la complementariedad de las actuaciones llevadas a cabo desde dentro y desde fuera de la Península Ibérica para poner en marcha el Camino de Santiago.

Desde el punto de vista estrictamente sacral, el papel de Santiago estaba funcionalmente cubierto, desde hacía tiempo, por los numerosos centros locales de peregrinación extendidos por la Galla e Italia, así como por la influencia universal de los *"centros"* sagrados de Jerusalén y Roma. E incluso desde el punto de vista de las cosmogonías internas, tanto estos lugares sagrados como el que los asturianos construían en San Salvador de Oviedo, cumplían de lleno el objetivo de ordenar sus respectivos espacios en función

de la concreta estructuración de sus poderes. Pero a la hora de proceder a una reordenación del espacio cristiano universal, que estableciese las bases para una concepción totalizante del espacio, Santiago de Compostela venía a cumplir una función insustituible tanto para la cristiandad de Asturias como para el Reino de los francos, en cuyo ámbito y necesidad se insertan los grandes esfuerzos llevados a cabo para incentivar las peregrinaciones, y se encuentran las claves del interés despertado en ambos reinos por el hallazgo del obispo **Teodomiro**.

El nacimiento de Santiago como referente sacralizado para la cristiandad universal, supone una auténtica revolución de la cosmogonía cristiana, que refuerza el papel de Occidente frente a Oriente y restaura la centralidad sacral y política de Roma, por lo que este hecho debe de insertarse como un dato fundamental en la epifanía de Occidente, y como un proceso social cuyas motivaciones y consecuencias deben apreciarse tanto desde una perspectiva política y sociológica como desde la interpretación teológica.

Ya nos hemos referido al hecho de que la importancia otorgada a la "*centralidad*" por las cosmogonías antiguas no responde sólo a una mentalidad mítica, sino que se corresponde también con una praxis administrativa y política que hacía muy difícil la existencia de "*centros*" simbólicos que no se correspondiesen de alguna manera con los centros geográficos. Y hemos visto también como la necesidad de crear centros de referencia se sigue manteniendo en los modelos de organización territorial de la actualidad, a pesar de que en nuestros días la consideración de un lugar como "*Centro*" espacial de referencia dependa más de su infraestructura de comunicaciones que de las distancias kilométricas. Pero lo cierto es que los centros políticos y administrativos siguen en parte desplazándose en función de su capacidad para centralizar un conjunto determinado de actividades, dibujando una red de centros funcionales que sigue cumpliendo los mismos roles que definieron su papel en la Edad Media.

En este sentido, el papel que Roma pasó a ocupar en la cosmología carolingia no respondía sólo, ni siquiera principalmente, a una mentalidad mítica o religiosa, sino que conectaba con la praxis política y administrativa de un Imperio cuya legitimidad para ordenar el espacio -conquistándolo o poniéndolo en relación con sus intereses directos- se basaba en el concepto de *Cristiandad*. Incapaz de crear una administración estable, y penetrado por las crecientes dinámicas feudalizantes sobre las que se asentaba el poder carolingio, **Carlomagno** ni necesitaba ni podía crear un gran núcleo de poder en el centro de Europa, que seguramente hubiese quebrado el equilibrio de alianzas con el poder de los papas y hubiese abierto en Occidente una fisura muy propicia para la revitalización del centralismo bizantino. Y por ello, teniendo en cuenta además la realidad bifronte de la concepción imperial, los intentos de expansión del Reino Franco, identificado ideológicamente con la Cristiandad, se hicieron sobre la potenciación de la "*centralidad*" romana, que además de servir perfectamente a sus intereses políticos, conectaba con la tradición clásica y con la primera topografía cristiana, y dotaba al nuevo modelo de organización del espacio de una amplia serie de símbolos de validez universal.

Si para el el naciente Reino de Asturias la creación de un "*lugar sagrado*" en Compostela cumplía la función de "*cosmizar*" el nuevo espacio, enfrentándolo a los espacios dominados por el Islam y creando las bases ideológicas para estructurar y motivar la resistencia armada, para el Imperio Carolingio y para la Iglesia de Roma la aparición de Santiago de Compostela y su inserción en los modelos de culto y en la ortodoxia romana suponían la recuperación de la centralidad geográfica de la cristiandad, el reforzamiento de sus contenidos simbólicos, y la potenciación del papel político, cultural y religioso de Occidente frente a la anterior hegemonía bizantina.

Como en todo fenómenos de cambio social y político relevante, resulta difícil separar la causalidad de sus efectos, ya que todos los acontecimientos concretos aparecen profundamente interrelacionados. Por este motivo es posible proceder a explicaciones causales inversas, que nos lleven unas veces a explicar la coexión ideológica de Occidente a partir de ciertos fenómenos universalizadores, como las perigranaciones, y otras a explicar estos hechos como puros epifenómenos de un proceso de centralización que surge en los ámbitos políticos y económicos. Pero cualquiera que sea la dirección elegida, parece incuestionable que la reorganización de los espacios políticos occidentales, iniciada a finales del siglo VIII, se lleva a efecto mediante un cambio integral de la mentalidad, de la cultura, de las ideas políticas, y de los símbolos que habían servido de base al mundo antiguo, y que la fragmentación del Imperio Romano había hecho desaparecer, a pesar de la pervivencia nominal de ciertas instituciones políticas o jurídicas.

Dicho cambio, que constituye una auténtica reacción pendular frente a la anterior estructura de los poderes de Occidente, se apoya inicialmente en la actividad militar y política desplegada en territorio franco a partir de la batalla de Poitiers, y que llevaría a unificar bajo su mando, o a relacionar con vínculos de vasallaje, a la práctica totalidad del Imperio de **Honorio**, con excepción de las zonas ocupadas por los árabes en la Península Iberica y del casi inaccesible Reino de Asturias. Pero en modo alguno puede confundirse la obra del Imperio Carolingio con sus aspectos políticos y militares. Bien al contrario, la tarea de unificación de las tierras del centro de Europa llevada a cabo por **Carlomagno** fué su obra más efímera; y puesta en relación con su incapacidad para crear una administración civil y militar estable y para hacer frente a las inercias disgregadoras del feudalismo, casi se puede decir que fué, también, su gran fracaso. Pero a partir de ese éxito inicial en el proceso de centralización de los poderes de Occidente, el Imperio carolingio puso en marcha una serie de cambios culturales, jurídicos y políticos cuya transcendencia sería enorme, al sentar las bases para la

existencia del espacio político europeo, más allá de su propia estabilidad como espacio estatal unificado.

Los criterios de señalamiento del poder franco, que evolucionan desde el *Regnum Francorum* al *Regnum Francorum et Longobardorum*; de éste al *Imperium Romanorum*, y de aquí al *Regnum Christianum*, están basados en una evolución del concepto del poder, impulsado especialmente por **Alcuino**, que va sustituyendo la figura del Caudillo -cuya legitimidad se identifica con su fuerza y cuyo ámbito de poder corresponde al ocupado por una étnia- con la del *Regnum* o el *Imperium*, cuya legitimidad se fundamenta en ciertas claves de socialización, de común aceptación, que trascienden a la étnia como grupo social.

Se abre así la posibilidad de integración y ordenación de amplios espacios políticos, de bases étnicas plurales, y con formas culturales y políticas también diversas, y se rompe, al menos desde una perspectiva filosófico-política, la espiral fragmentadora del espacio occidental que se había iniciado a partir de la irrupción de los numerosos pueblos bárbaros en el Imperio Romano, que traían consigo un modelo de organización social de fuertes contenidos étnicos y religiosos. Carente de toda posibilidad de reinstaurar un orden imperial sobre bases similares a las romanas, y carente también de la capacidad de centralizar de forma efectiva la administración y los poderes militares, la identificación de los conceptos de imperio y cristiandad, suponía un paso muy importante a la hora de relevar los valores étnicos de su condición de fundamento del orden social, e iniciaba un camino para la creación de unidades políticas, definidas por la existencia de un poder centralizado, cuyo ámbito aparece fijado por un complejo de elementos de orden político, cultural, histórico, económico y geográfico que son los mismos que siglos más tarde estarán en la base de la formación de los estados nacionales.

Más dependiente de los mecanismos de cohesión espiritual que de la presión de sus propios ejércitos, el resumen final del reinado de **Carlomagno**

ofrece un balance paradójico, a medio camino entre la fugaz unión territorial de su espacio estatal, y la permanente fecundidad de su obra cultural y espiritual que dejó sobre Europa una huella indeleble. Y entre estas aportaciones descuella -por encima incluso del renacimiento cultural y artístico y de las reformas en el clero y en la estructura orgánica de la Iglesia- el profundo sentido de identidad cultural y religiosa que extendió por todo el Occidente, que le sirvió para tomar conciencia de su individualidad frente a otros pueblos y a otras realidades culturales, y que produjo un modelo de evolución económica y política que acabaría por convertirse en un paradigma para todas las sociedades del mundo.

Son muchos, ya lo hemos dicho, los autores que valoran la importancia de la *"leyenda carolingia"* por encima de su verdadera historia. Vinculada a los cantares épicos y a las narraciones hagiográficas, los siglos XI y XII vieron extenderse la fama del Emperador hasta convertirlo en la figura central de la Edad Media. Pero sería un error pensar que esa leyenda basa su importancia en las cualidades épico-literarias de una época especialmente propicia para las historias caballerescas, o en la credulidad de una sociedad que acabó por atribuir a aquellas narraciones fantásticas una categoría histórica. Lejos de ello, el auténtico valor de la *"leyenda carolingia"* se basa en el hecho de ser el vehículo escogido para la propagación de las ideas político-religiosas del Imperio, que fueron a su vez la base ideológica sobre la que se desarrolló la Edad Media.

Notas

¹**Mircea Eliade**: *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., pp. 37-42.

²**García-Pelayo, M.**: *Los mitos políticos*, op. cit., p. 215.

³Sobre la distinción entre "espacio estatal" y "espacio político" vid.: **García-Pelayo, M.**: *Los mitos políticos*, op. cit., nota 39, pp. 215-216.

⁴La posibilidad de usar el término Estado para referirse al tipo de unidades de poder como las que aquí contemplamos puede verse en **Ch. Tilly** (*Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*, op. cit., pp. 1-2):

"Let us define states as coercion-Wielding organizations that are distinct from households and kinship groups and exercise clear priority in some respects over all other organizations within substantial territories. The term therefore includes city-states, empires, theocracies, and many other forms of government, but excludes tribes, lineages, firms and churches as such".

⁵Cfr. el ya citado libro de **Gledhill, J.** (et al.): *State and Society. The emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, op. cit, pp. 4 a 27.

⁶Para un mayor conocimiento de la fundación del "Señorío de Santiago", vid.: **Barreiro Somoza, J.**: *El Señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela (siglos IX-XIII)*, op. cit., pp. 66-75.

⁷Sobre las relaciones del Arzobispo **Diego Gelmírez** con el Papado, vid.: **Fletcher, R.A.**: *"The Gospel according to the Mark of silver". Diego and the Ppacy"*, cap. VIII del libro: *St. James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmítez of santiago de Compostela*, op. cit., pp. 192-222.

⁸Sobre la elección del lugar para la fundación de Roma, y sus contenidos sagrados, cfr.: **Grimal, P.**: *"Remo"*, en *Diccionario de Mitología griega y romana*. Paidós, Barcelona (1ª r.)

1982; pp. 466-467. En relación con la propia fundación de la ciudad, cfr.: *ibid.*, "*Rómulo*", pp. 469-471.

⁹Cfr.: **William R. Cook y Ronald B. Herzman**: *La visión medieval del mundo*, op. cit., pp. 180-181.

Capítulo X

Los peregrinos y la articulación del espacio europeo

1. El peregrino como "oficiante" de la sacralidad del viaje.

Ya hemos señalado anteriormente, y convendrá hacerlo una vez más para evitar cualquier confusión, que las peregrinaciones a Santiago de Compostela no cobran importancia europea hasta más de un siglo después de la muerte de **Carlomagno**, durante cuyo reinado no llegó a difundirse siquiera la noticia de la *"invención"* del sepulcro del Apóstol. Y por ello hemos insistido antes, e insistimos ahora, en que la importancia del hecho jacobeo en relación con el nacimiento de Occidente no estriba, en modo alguno, en la posible participación directa o indirecta del Emperador en la institución del *"lugar sagrado"* de Compostela, sino en la conexión ideológica que tienen las peregrinaciones a Santiago con el objetivo del *Regnum Christianum*, y en el hecho de que los principios de universalidad defendidos por la corte carolingia como base de su legitimidad imperial hubiesen sido decisivos a la hora de crear las condiciones sociales necesarias para que el mensaje de **Teodomiro**, lanzado desde la humilde y muy lejana sede de Iria Flavia, fuese aceptado de forma inmediata en los ambientes populares y cortesanos del Reino de Asturias, y conectase con los intereses políticos y organizativos de los papas de Roma y de la corte de Aquisgrán.

En el contraste que hemos establecido entre la brevedad del Estado carolingio y la perenne vigencia de sus ideas sobre el poder y la integración de las sociedades, es evidente que Santiago y su *Camino* en nada conectan con lo primero, pero son componentes esenciales de lo segundo, como fenómenos nacidos al abrigo de las nuevas ideas y de los nuevos

fundamentos políticos y religiosos de Europa, e incorporados más tarde como una forma de difusión y afianzamiento de los principios de la sociedad cristiana.

El sepulcro de Santiago fué un símbolo de la extensión de la comunidad cristiana hasta los extremos de occidente, y por consiguiente, una afirmación explícita de la universalidad del pueblo cristiano. Y sobre esa realidad simbólica, las peregrinaciones fueron como una versión *sacramental* de dicha universalidad, que daban expresión corpórea al profundo sentido que las motivaba, y ponía sus significados al alcance de las personas de toda índole o condición, cualquiera que fuese su nivel de conocimientos o de formación. Además, las peregrinaciones comprometían a todos y cada uno de los peregrinos como *oficiantes* de la universalidad de la fe, rompiendo la intermediación entre lo sagrado y lo profano que es propia de la función sacerdotal.

Esa "democratización de lo sagrado" constituye un fenómeno perfectamente adecuado al objetivo de la construcción del "espacio cristiano" en su realidad política, dada la perfecta identidad existente entre los conceptos de *cristiandad* y *comunidad política* en el justo momento en que las peregrinaciones dejan de ser una experiencia individual para convertirse en un fenómeno social.

El concepto de "*Regnum Christianum*" había sido aceptado como base para la construcción de un espacio político desvinculado de los condicionantes étnicos y de los hábitos religiosos y culturales de la tribu, lo que suponía un cambio cualitativo en la organización de Occidente desde la caída del Imperio Romano; un cambio tan profundo, y tan importante, que difícilmente podía ser impuesto desde arriba, por la voluntad de un poder concebido, precisamente, como expresión de la fuerza de los pueblos.

Desde mediados del siglo VIII es apreciable una transformación correlativa en la concepción del poder en Occidente, que deja de ser una

construcción personal del Caudillo realizada y mantenida por la fuerza, para asentarse en una legitimidad inherente al proceso histórico del propio pueblo, menos vinculada a los avatares de la violencia y de la guerra. Pero ese hecho significaba un cambio total en las estructuras de socialización, tanto en los ámbitos de la cultura romana como también, y muy especialmente, en los pueblos bárbaros que habían penetrado en el Imperio; un cambio que no podía llevarse a efecto a través de una simple imposición del poder instituido, sino que precisaba de una construcción social llevada a cabo desde la base, que hiciese posible el surgimiento de una comunidad a través de vínculos nuevos, y al mismo tiempo aceptados por todos.

Más que una auténtica sociedad (*Gesellschaft*), formada a partir de la unión de individuos que buscan un ámbito para su sociabilidad, el Imperio Cristiano se concibe como una comunidad (*Gemeinschaft*), o como un cuerpo que constituye, en realidad, un *prius* del que cada individuo es un miembro. La comunidad política medieval parte de la aceptación de unos valores absolutos -los de la fe apostólica- que orientan la organización y los comportamientos de la colectividad y de cada uno de sus miembros. Por estas razones, la construcción de los valores sociales se realiza a través de una serie de formas que explicitan los principios absolutos que fundamentan la existencia de la comunidad, al tiempo que hacen patente la aceptación individualizada de esos mismos principios puesta al servicio de los intereses colectivos.

Sin negar en absoluto la parte de experiencia religiosa individual que existe en todo peregrino, y compatible con la totalidad de sus motivaciones, las "*rutas mayores*" del Medievo constituyen un fenómeno social a través del cual las gentes de toda condición participan en la construcción del espacio cristiano universal, afianzando su legitimidad sobre los extremos sagrados de la cristiandad sometidos a la presión violenta de "*otros mundos*".

Peregrinando, el miembro de la comunidad medieval hace explícita aceptación de la nueva organización del mundo cristiano, participa de sus valores, y contribuye a afianzar el sentido de "*propiedad*" sobre las tierras apostólicas. Y, lejos de limitarse a aceptar las nuevas bases de socialización, una gran parte de la sociedad contribuye a su creación y a la generalización de sus valores, en un proceso prolongado durante los siglos de vigencia de la identidad *imperio-cristiandad*, y hasta el momento en que se inicia la secularización de poder que marca también el inicio de las peregrinaciones como movimiento social.

Como ya hemos señalado, el peregrino adquiría un estatus de autonomía frente a su entorno inmediato que las leyes vigentes en cada territorio tendían a respetar y a potenciar; en parte, probablemente, porque ese estatus favorecía una amplia gama de actividades comerciales, políticas y culturales que se desarrollaban sobre la infraestructura de los caminos de peregrinación; pero en parte, también, porque se entendía que el peregrino -"*gentes que caminan al servicio del Altísimo*", según la conocida expresión de **Dante Alighieri**- era un miembro de la cristiandad que representaba el ideal católico de la Iglesia y del Imperio.

En términos teóricos, el Imperio cristiano, y muy especialmente el Imperio Carolingio, aspiraba a reconstruir un espacio político universal, a imitación del de Roma, cuyo resultado sería la conciencia de sus habitantes de pertenecer a una misma unidad jurídica, política, cultural y económica, y cuya más perfecta manifestación serían, otra vez, los caminos que unían todas las tierras y permitían la libre circulación de todas las gentes. Como quiera que ese ideal durante el período medieval sólo estaba sustentado en el concepto de *Cristiandad*, y sólo como tal alcanzó a tener una cierta vigencia práctica, fueron los caminos de peregrinación los únicos capaces de encarnar ese ideal de universalidad.

Superpuestos a la fragmentación imperante, y más allá de los límites que alcanzó el Imperio Carolingio en el máximo momento de su esplendor -bajo

ningún punto de vista comparables a los que había alcanzado el Imperio que le servía de paradigma- los *caminos de peregrinación*, y especialmente las rutas mayores incluidas en el espacio occidental, crearon un ámbito autónomo para la circulación de personas, en el que quedaban fuertemente atenuados los efectos de la fragmentación de los espacios económicos y jurídicos y en el que se protegía un estatus personal del peregrino, que convertía al caminante en miembro de una comunidad universal, independiente de los espacios políticos y más amplia que ellos, y convertida en un espacio ideal de la cristiandad, llamado a unificarse también bajo una única autoridad imperial.

Los caminos de peregrinación, y de forma muy especial el *Camino de Santiago*, se convirtieron en elementos auxiliares de la cosmología medieval, y sirvieron para amojonar el territorio cristiano, entre oriente y occidente. Por eso, lejos de presentarse como fruto de una casualidad, la definición del Finisterre como lugar de peregrinación apostólica, y la creación de un centro de culto capaz de irradiar su fama y su atracción a todos los pueblos de Europa, aparecen como consecuencia de una forma de ver e interpretar el mundo, pudiendo considerarse por estas razones que sus elementos se integran en un auténtico proyecto social y político inducido de los valores y los objetivos sociales que enmarcan la conducta de los individuos, y la respuesta que dichos individuos aciertan a dar a los problemas de su entorno.

La reorganización del espacio político occidental, considerado entonces como el "*mundo*" cristiano, se inicia a mediados del siglo VIII, y coincide con una fuerte revolución de la geografía sagrada cuyos significados no pueden minimizarse ni ignorarse. Es el momento en que, con o sin el consentimiento de los papas y de las autoridades eclesiásticas, pierde toda vigencia la ya citada ley promulgada por **Teodosio** en el año 386 que prohibía la exhumación, la fragmentación y el traslado de los restos de los santos - ("*humatum corpus nemo ad alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur*")-, y comienza una fiebre de traslados de santos y

de sus reliquias, de edificación de nuevas basílicas, y hasta de robos de cuerpos santos², que las autoridades carolingias, los obispos y los abades de los grandes monasterios administraban en función de la emergente concepción de la cristiandad occidental³.

Necesitados incluso de nuevos y más profundos significados que realzasen la topografía sagrada que se estaba dibujando, se olvidaron también la prevenciones que el *Concilio Africano* del año 401 había mostrado sobre la "invención" de reliquias⁴, y se inicia una nueva era de revelaciones cuyo principal fruto será precisamente la "invención" del cuerpo del apóstol Santiago.

El culto jacobeo es, sin duda, un resultado de esta cuidada acción sacralizadora de la alta Edad Media. Fruto de esa cultura, en las tierras de Galicia se desarrollaría un episodio paradigmático, cuando el propio Arzobispo de Compostela **Diego Gelmírez** sustrae el cuerpo de San Fructuoso de la iglesia de su advocación en Braga. Un hecho que reúne todos los elementos de esta acción redistributiva de las reliquias, efectuada por motivos más políticos que religiosos, pues el robo no obedece a otra razón que la de potenciar el papel de la Sede compostelana frente a la bracarense, privando a la ciudad portuguesa de su "*defensor et patronus*"⁵. Este hecho, que confirma la complicidad de las jerarquías eclesiásticas en todo el proceso de construcción de la topografía sacral del medievo, ve agrandado su significado por la razón de que, como en el caso de Santiago, la tumba de San Fructuoso había sido respetada por los árabes durante el saqueo de Braga⁶, y constituía el "*centro*" de la *Gallaecia* situada entre el Duero y el Miño; y son precisamente esos símbolos -patronazgo y centralidad- los que motivan a **Gelmírez** para actuar sobre la reliquia, a fin de destruir un lugar sagrado competitivo frente a Santiago, y situar la tumba del Apóstol como vértice de toda la cosmología del norte peninsular

Lejos de aparecer como el resultado de una acción espontánea, o como una metáfora plástica de ciertas construcciones ideales del espacio

cristiano, la cosmología medieval se inserta en una larga tradición de autores diversos que pretendieron dar una interpretación transcendental del espacio, y cuya mención nos cumple en este lugar, más que como una referencia crítica a sus soluciones concretas, como un testimonio explícito de que la acción "*cosmizadora*" constituyó de hecho una actividad ordinaria tanto en el campo de las teorías científico-filosóficas, como en el de la formación del poder y la organización política de los espacios.

No creemos probado que -como dice **H. Lamb**⁷- **Carlomagno** hubiese madurado su cosmogonía a través de la representación topográfica del mundo cristiano tomada de **Kosmas Indicopleustes** durante su primera estadía en Roma. Y menos clara aparece aún la posibilidad de que la cosmogonía carolingia tenga sus fundamentos en la concepción bíblica del espacio terrestre que el monje egipcio había querido reproducir en su *Topografía Cristiana*. Bien al contrario, hemos visto como, a nuestro juicio, la centralidad de Roma, que sustituye a Jerusalén, sólo puede concebirse como el resultado de la apertura de la Iglesia a los gentiles, propugnada por **Pablo de Tarso** en el Concilio de Jerusalén, y en el marco de la ordenación interna de la cristiandad como parte de un mundo llamado por entero a integrarse en la "*ciudad de Dios*" al final de los tiempos. Pero también en este caso, el sólo apunte de la hipótesis de **Harold Lamb** nos sitúa abiertamente en la acción "*cosmizadora*", y nos incita a interpretar en términos de símbolos y significados todo el conjunto de noticias y de hechos históricos que son susceptibles de ser incluidos entre las acciones dirigidas a crear un "*cosmos*" político que sustituyese al antiguo orden imperial romano y sirviese de marco a la sociedad cristiana.

En el proceso de creación de la cosmología cristiana del Medievo, hay que apreciar la existencia de dos referencias espaciales distintas: una de ellas abarca la totalidad del universo, llamado a integrarse en la "*ciudad de Dios*" a medida que avanza históricamente el plan de la salvación; y la otra referida al espacio cristiano efectivo, creado por la predicación apostólica y por la acción evangelizadora de la Iglesia. Esta distinción, que no sería

posible bajo la estricta interpretación agustiniana de la historia, se hace esencial en cambio cuando aparece el *"agustinismo político"*, cuyo mayor exponente serían, precisamente, los teóricos de la monarquía carolingia⁸.

El *"agustinismo político"* efectúa un salto cualitativo que lo lleva a convertir las claves de interpretación filosófica de la historia -aquellas con las que **San Agustín** quería hacer compatible los sucesos temporales de signo diferente con la misión salvífica de la Iglesia en el mundo- en un paradigma para la organización del Imperio Cristiano, cuyo poder esta finalísticamente orientado a la construcción de la ciudad celestial en la tierra⁹. El *"agustinismo político"* implica, por tanto, la existencia de la *"Ciudad de Dios"* en cada momento del desarrollo histórico, y supone también la necesidad de una cosmogonía contingente a ese momento histórico, que no obsta, sino que implementa, el desarrollo del orden universal futuro.

En la topografía cristiana universal, Jerusalén es el centro del mundo¹⁰, reproducción del modelo transcendente de la *"Jerusalén celestial"* a cuya imagen se construye la Iglesia¹¹; y el Gólgota representa la *"cima"* del mundo, la *"puerta"* abierta que comunica la esfera celestial con la terrestre, y por la que penetró la salvación de Dios en el mundo¹². Pero en la topografía cristiana medieval -realizada en base a la extensión efectiva del mensaje apostólico- el espacio cristiano se desarrolló hacia Occidente, después de que el propio apóstol Pedro, cabeza de la Iglesia, hubiese escogido la ciudad de Roma como *"centro"* de la acción apostólica. Y por ello, en la topografía sacral carolingia, Roma era el centro de la *"ciudad de Dios"* en la tierra, a cuyo despliegue se supeditaba la acción del Imperio.

2. Conflictos y movilidad política en la época carolingia: su conexión con la peregrinación jacobea.

La movilidad social y política de Occidente durante el período carolingio se sitúa alrededor de cuatro grandes conflictos, decisivos a la hora de fijar las coordenadas políticas de Europa, y a cuyo resultado y estabilización le

cuadra, por vía directa o indirecta, la secuencia del fenómeno jacobeo. Dichos conflictos, cuyo desarrollo coincide cronológicamente con el nacimiento de Compostela como "*lugar santo*", son los siguientes:

- a) El primero está protagonizado por los francos, y se dirige a unificar militarmente, bajo el Reino Franco, las tierras del centro y del Occidente europeo¹³, y a la anexión del Reino Lombardo¹⁴. La legitimidad de dicha conquista, que no reconoce límites, se fundamenta teóricamente en la unidad de la cristiandad, y en la idea de "*cuerpo místico*" que la encarna.

Consecuencia de esa idea, el señalamiento y la propiedad de las tierras de predicación apostólica es más un *deber* que una *potestad*, e introduce en las expediciones militares un espíritu de "*cruzada*" que no sólo servía a la unidad interna de los pueblos del Imperio, sino que creaba un mecanismo de respuesta frente a la "*guerra santa*" desarrollada por el Islam en Oriente y Occidente.

Y en este sentido, el nacimiento de Santiago de Compostela - incluida su significativa militancia en favor de la cristiandad y contra el Islam- se enmarca en un ambiente cultural y religioso en el que el "*finis terrae*" había adquirido fuertes contenidos simbólicos para expresar el ecumenismo de la iglesia y la condición universal del Imperio.

- b) El segundo es la lucha de Occidente por restaurar la primacía de Roma frente a Bizancio, en la que coinciden el Imperio y el Papado. Roma había sido la "*ciudad*" por excelencia, la que vertebraba cultural y políticamente el espacio del Imperio, o si se quiere -en expresión muy conocida de **Rutilio Namaciano**- "*la que hizo urbe lo que antes era orbe*"¹⁵.

El significado de la ciudad como "*centro*" del mundo no había sido discutido ni siquiera por Bizancio, que pretendía simplemente

sustituirla como una *"segunda Roma"*, reclamando para sus habitantes el título de *"romanos"*¹⁶, y para la ciudad la herencia del ecumenismo y la eternidad que la Antigüedad había otorgado a la capital del Imperio.

Pero frente a las pretensiones de Bizancio, el Papado y el Imperio querían restaurar la condición *"central"* de la vieja Urbe de occidente, recordando quizá otra de las expresiones del culto a Roma formuladas por el mencionado senador galo: *"ordo renascendi est crescere posse malis"*. Afianzando la independencia de los papas frente a los bizantinos y los lombardos, bajo la tutela de los Carolingios desde los tiempos de **Pipino el Breve**¹⁷, la Curia y el Imperio fueron aprovechando los sucesivos conflictos político-religiosos con Oriente para convertir de nuevo la ciudad en centro de la cristiandad, y hasta conseguir identificar la *Iglesia Romana* con la *Iglesia Católica*.

Testimonio de esta identidad Roma-Universalidad, la llamada *Falsa Donación de Constantino* había simbolizado el dominio de los papas sobre toda la Cristiandad y sobre las naciones de Occidente en la donación de la ciudad de Roma, instituida como *"capital de la religión cristiana"* por el *"Emperador celestial"*:

"A fin de que en nada sea despreciada la dignidad pontificia, sino que reciba honor y gloria y tenga aún mayor poderío que la dignidad del imperio terrestre, donamos al bienaventurado pontífice, nuestro Santo Padre Silvestre, papa universal, y le entregamos, tanto a él como a sus sucesores, no sólo nuestro palacio citado (el de Letrán), sino la ciudad de Roma, y con ella todas las provincias, todas las localidades, todas las ciudades, tanto de toda Italia como de todas las regiones occidentales, y por una firme decisión de nuestra autoridad imperial, en virtud de este edicto sagrado y de esta pragmática, las reconocemos como de plena propiedad de la Santa

Iglesia romana para que disponga de ellas a perpetuidad. También hemos juzgado conveniente transferir nuestro imperio y el ejercicio de nuestra autoridad a las regiones orientales, erigir en la provincia de Bizancio, en lugar particularmente favorable, una ciudad que llevará nuestro nombre y establecer allí nuestro imperio. Pues donde el principado de los sacerdotes y la capital de la religión cristiana han sido instituidos por el emperador celestial, no es justo que el emperador terrenal ejerza su poderío".¹⁸

Esta "*Donación*" redactada seguramente en tiempos del papa **Esteban II**, hacia mediados del siglo VIII, constituye un compendio de las ideas cosmogónicas del Papado, y de sus esfuerzos por hacerlas compatibles con los intereses del Imperio, en contra de Bizancio. En ella se desvincula expresamente el nacimiento de Constantinopla de la sucesión de Roma, y se explican las razones del Imperio Oriental no como una alternativa a la decadencia de Occidente, sino como una fórmula para transmitir a la Iglesia sus símbolos de universalidad.

Al mismo tiempo se distinguen expresamente los planos civil y religioso, limitando los poderes civiles de Roma al Occidente como resultado del reparto de los poderes Imperiales entre el Papa y el Emperador; mientras que el plano espiritual extiende la "*centralidad*" de Roma a todo el orbe, como "*capitalidad de la religión cristiana*". Por la "*Donación de Constantino*" se dirime el conflicto sobre la línea de transmisión del ecumenismo de Roma, decidida en favor de su elección por Pedro como primera sede de la Iglesia, para evitar cualquier posible tentación del Imperio de recuperar en otro lugar los elementos de la capitalidad de Roma. Sin embargo Roma era algo más; era el símbolo de la continuidad del mundo antiguo sobre las estructuras del Medieval, en el que habían cambiado los títulos del poder y su legitimidad, pero no la realidad última del Imperio -el último de los cuatro de Daniel,

llamado a durar hasta el final de los tiempos- lo que permitía la identidad *Imperio-Cristiandad*, vinculada a un designio de Dios realizado en la historia de la Iglesia.

Pero conviene recordar que la presión política y militar del islam sobre las tierras de Occidente, y en especial sobre la Península Ibérica favorecían intensamente las claves para una organización del espacio en torno a Bizancio, y que de no haberse fijado con precisión los límites simbólicos de la cristiandad sobre el "*fin del mundo*", difícilmente habría podido recuperarse el sentido de la centralidad sobre Roma y sobre la corte política de Aquisgrán. Y desde este punto de vista, la creación del "*lugar santo*" de Compostela aparece una vez más como un hecho perfectamente incardinado en los procesos de reorganización política y religiosa de Europa, y clavel para lograr que el conjunto de la población de Occidente asumiese el traslado de las coordenadas del espacio cristiano hacia Europa, pese al fuerte simbolismo religioso de Jerusalén y al fuerte peso ejercido por Bizancio en el orden político y cultural, al menos hasta el siglo VIII.

Las relaciones del Imperio Carolingio con el reino cristiano de Asturias están probadas; y el interés de este por vincularse al "*corpus christianum*" se evidencia nada más contemplar la desigual contienda iniciada contra los árabes bajo la forma de una campaña de "*reconquista*" vertebrada en torno a la legitimidad cristiana sobre las tierras de predicación apostólica. Por otra parte, en modo alguno cabe reputar de casual, o de simple cuestión dogmática la intervención de **Alcuino de York** en la controversia adopcionista, y su clara situación en favor de las tesis de **Beato de Liébana** que contribuirían decisivamente a deteriorar el papel de la Iglesia de Toledo.

Por todo lo cual creemos necesario concluir que, aunque no aparezca probada la intervención de la corte carolingia en la preparación de los aspectos ideológicos que dieron lugar a las concretas manifestaciones del hecho jacobeo, éste aparece como una respuesta generada frente a un problema social y político largamente presente en las sociedades occidentales, que compromete a los poderes civiles y religiosos y a una parte sustancial de la comunidad cristiana en el afianzamiento de sus títulos sobre los confines occidentales, con el objetivo de acotar el espacio propio y poder así crear un cosmos en el "*propio mundo*", frente al caos que representa para una mentalidad religiosa la existencia de sociedades ajenas y con diferentes creencias.

Descartando desde el punto de vista científico el simplismo de las narraciones de la *Historia Turpini* que sitúan a **Carlomagno** como un organizador del culto jacobeo y de la ruta que lleva a Compostela, creemos sin embargo que bajo sus formas épicas éste libro contiene la expresión de una mentalidad y de unas claves ideológicas que iniciadas ya en la primera mitad del siglo VIII, inspirarían las actuaciones de los poderes políticos y religiosos hasta el siglo XII, dando pie a formas de comportamiento que en su fenomenología responden a las características de un proyecto colectivo, aunque sus motivaciones directas e inmediatas sean en realidad de carácter individual, o de pequeños grupos, vehiculizadas a través de los cambios en la mentalidad cultural y religiosa.

- c) El tercero es la pugna entre la *Curia* y el *Imperio* por la representación del ecumenismo romano. Sobre una aceptación general de los principios ideológicos del la "*Donación de Constantino*", el *Imperio* y la *Curia Romana* mantuvieron sin embargo una lucha interna sobre la ordenación de Occidente y sobre la naturaleza y el orden jerárquico de ambas instituciones.

Esta pugna, que se mezcló con la lógica insistencia bizantina en no reconocer la primacía del Obispado de Roma sobre toda la Cristiandad, no impidió, sin embargo, un equilibrio sutil y razonablemente estable entre los dos poderes, que mantuvo la unidad de objetivos durante el tiempo necesario para crear una irreversible conciencia de identidad de las tierras de Occidente, asentada sobre los principios de la universalidad cristiana.

En este caso estamos ante un problema interno, que se dirime dentro de las propias estructuras de poder de Occidente, y cuyo planteamiento y resolución aparece como crucial en la formación de nuestras estructuras políticas actuales. Porque aunque soterrado, el fuerte enfrentamiento entre la *Curia* y el *Imperio* acabaría por favorecer la secularización del poder civil, y la separación efectiva entre el concepto de Imperio y el de Cristiandad, además de incentivar los procesos iniciales de concentración de poder que están en la base del mundo moderno.

Pionera en este aspecto, tanto por moverse en ámbitos de poder con un nivel cultural más elevado como por tener casi resultado "*ab initio*" el posible conflicto por su universalidad, la Iglesia efectuó una metódica centralización de sus poderes en el Obispado de Roma, a través de la cual llegó a controlar con gran eficacia el nombramiento y el poder de los obispos, y la ortodoxia doctrinal que alimentaba espiritualmente al "*cuerpo místico*" de la Iglesia, extendido por toda la tierra, e integrado por gentes con muy diferentes bases culturales, lingüísticas y jurídicas.

- d) Y el cuarto de los conflictos a los que hemos hecho referencia es el que sostiene el Imperio-Cristiandad contra los enemigos exteriores, identificados como paganos o islámicos, que amenazan el

proyecto de Dios sobre la tierra, y el pretendido liderazgo de la sociedad occidental sobre todo el planeta.

La realidad política del Imperio cristiano evidenciaba a todas luces la incapacidad para hacer efectiva a corto plazo la tutela de Occidente sobre el resto del mundo. El proyecto de "*cristianizar*" sucesivamente a todos los pueblos, para "*civilizarlos*" después, era una empresa utópica cuyo mantenimiento se explica sólo en la medida en que implica la idea de universalidad sobre la que se fundamentaban algunos aspectos de la unidad cultural y política de los reinos de Europa, y en la medida en que daba una base de legitimidad para las guerras de expansión y control de los reinos cristianos contra sus enemigos¹⁹.

La idea de Cristiandad dotó a Occidente de una auténtica y efectiva distinción entre su propia realidad y "*los otros*"²⁰, que permitió la existencia de una gran movilidad social, impulsada por los intereses de las diferentes unidades políticas y económicas que convivían en el seno de la cristiandad romana, con la permanencia de una unidad de cultura y unas bases estructurales de socialización que hicieron permanente la realidad de Europa. Y por ello, pese a que las contradicciones internas del modelo de sociedad cristiana hicieron endémica la presión fragmentadora ejercida por los señores del poder coercitivo en la sociedad feudal²¹, la misma idea de cristiandad aportó la estabilidad necesaria a la sociedad medieval europea para permitir su evolución, sin que los cambios en las relaciones de poder o en las divisiones territoriales de los reinos acertasen a destruirla.

Pero en cualquier caso, también a esta distinción de base religiosa entre Occidente y sus enemigos le cuadraba perfectamente un *Camino* como el de Santiago, que sacramentaba un destino en el fin del mundo, a donde la predicación apostólica había extendido

la fé por mandato de Cristo, y dibujaba una frontera con el mundo musulmán que alentaba el espíritu de *cruzada* y vinculaba a todos los reinos cristianos en su defensa a través de la concepción de la colectividad cristiana como un "*cuerpo místico*".

De esta forma puede decirse que en Santiago de Compostela confluyeron dos formas de entender y ejercer el inmemorial rito de la peregrinación, identificado el primero con la atracción ejercida por la tumba del Apóstol sobre la mentalidad religiosa del hombre medieval, y conectado el segundo a los *Caminos* que confluían en la ciudad desde todos los ámbitos del espacio cristiano. Y es esta dualidad la que hace posible, y aún obligada, una interpretación plural de las causas del fenómeno jacobeo, en el que los aspectos políticos y religiosos se mezclan con la intensidad, y hasta diríamos que con la misma naturalidad, con la que ambos órdenes de la realidad social se mezclaban en todos los niveles durante el alto Medievo.

En la fenomenología del hecho social de las peregrinaciones, cuando vemos a un peregrino que se acerca solitario a la ciudad buscando el jubileo de su alma, estamos ante un profundo y casi inabarcable hecho de la religiosidad medieval. Pero cuando contemplamos una estructura de caminos y conexiones impulsada desde toda Europa, e incentivada desde la Corte franca, desde Roma o desde la omnipresente organización clunyacense, estamos ante un proceso político cuyas causas conectan con el hecho mismo de la formación de las estructuras políticas y territoriales de Europa, y con la formación de la mentalidad que sirvió de base para su desarrollo y maduración.

Las peregrinaciones medievales constituyen, por sí mismas lo que **Peter L. Berger** denomina un *sistema de significados* susceptible de investigación sociológica. Y aunque como tal realidad social formen parte de un mundo pasado -separado de "*nuestro mundo*" no sólo por los cambios en la mentalidad y en las estructuras sociales y económicas de Occidente, sino también por el alcance limitado de la documentación disponible y de las

noticias históricas derivadas de la antropología, el arte o la literatura- el conocimiento de sus complejos mecanismos sociales nos sirve como uno de los elementos de confirmación de la hipótesis según la cual la integración de los centros locales y regionales de peregrinación en las llamadas "*rutas mayores*" responde a una visión cosmológica del espacio cristiano, y a las necesidades derivadas del proceso de ocupación y organización del mismo que se desarrolló en la Alta Edad Media.

Si entendemos además que todo modelo de acción social responde a lo que **Ch. Tilly** denomina un "*despliegue de símbolos y expresiones*", debemos concluir que la elección de una determinada forma de culto, o de una forma expresa de religiosidad, está muy lejos de ser el resultado de una mera casuística social, y que responde, por el contrario, a una cosmovisión determinada, dentro de la cual se enmarcan las respuestas sociales a los problemas cotidianos, por lo que las formas de culto, así como otras formas esenciales del arte y de la cultura, acaban manifestándose como manifestaciones necesarias del espíritu colectivo.

Desde esta perspectiva, juzgamos que las peregrinaciones son la forma de religiosidad propia de sociedades hierocráticas, que habitan espacios fragmentados, o de aquellas que están en proceso de formación de su propio espacio político. Su importancia está relacionada con su incidencia directa sobre los procesos cosmológicos, en la medida en que sirven de instrumento de organización y percepción del espacio concebido como "*propio*", y como cauce de participación de toda la comunidad en el proceso de fijación y control del mismo. Por ello puede decirse que las peregrinaciones no irrumpen en la historia social de Occidente como resultado de un proceso evolutivo intrínseco de las formas de culto, sino como una expresión, también religiosa, del problema de la invertebración social de los espacios, y de la necesidad de elevar sobre ella los mecanismos de socialización sobre los que se había de basar la reordenación política de los espacios.

Para lograr establecer este hecho como una conclusión sociológica científicamente universalizable, nos ha servido la comparación entre la religiosidad Occidental y la Bizantina, mediante la que se puede comprobar que un mismo modelo de sociedad hierocrática, en cuanto está asentada sobre un espacio cerrado y organizado, de naturaleza estatal, a penas desarrolla el modelo de religiosidad propio de las peregrinaciones de Occidente, a pesar de que su posición con respecto a los *Santos Lugares*, tenidos por muchos como el "*impulso inicial*" de este culto, era notablemente más favorable tanto en el orden político como el geográfico. Al mismo tiempo, la comparación con el proceso de expansión del Islam, que asentó su poder político sobre una sociedad organizada por vínculos de raza y de religión, con vínculos territoriales muy escasos, suscitó un amplio movimiento peregrinatorio, que contribuyó a crear las claves de identidad del mundo árabe. Y entre una y otra realidad, el comportamiento del pueblo de Israel, en los momentos de definición, creación y organización de su propio espacio político, supone una prolongada experiencia de los efectos sociológicos de la peregrinación, por cuanto la identidad estatal de Israel surge como una meta de peregrinación, definida antes, incluso, de que el pueblo judío hubiese tomado posesión material del mismo, en un proceso histórico que tiene grandes conexiones ideológicas y políticas con lo que más tarde sería la definición carolingia del ideal del "*Regnum Christianum*", al que sirve de paradigma.

La conclusión esencial de esta tesis nos lleva ahora a la recuperación de una idea inicial, según la cual la peregrinación tiene su temprana aparición entre las formas de religiosidad del hombre como un reflejo cósmico de las sociedades no sedentarias. En ellas, bajo la forma del nomadeo o de otras economías similares, el hombre se veía obligado a caminar permanentemente en busca de sustento, y de lugares aptos para su supervivencia; práctica que, al paso del tiempo, acabaría por convertir en una expresión paradigmática del orden universal. Pese a los grandes cambios operados en la mentalidad religiosa, el hombre siguió siempre, y

sigue hoy, adoptando formas de expresión religiosa conectadas con sus necesidades sociales y con los problemas cotidianos de la sociedad en la que se inserta. Y fruto de ello, las peregrinaciones, muy lejos de ser puras reminiscencias de cultos ancestrales, o modas esporádicas surgidas de la evolución intrínseca de las formas de culto, aparecen en la historia siempre que una sociedad se ve obligada a caminar hacia metas comunes, y cuando existe una coincidencia de objetivos e intereses entre los aspectos político-económicos y los religiosos de este peculiar hecho sociológico.

Debemos insistir una vez más que estas apreciaciones son más exactas en cuanto se refieren a las peregrinaciones organizadas sobre amplios ámbitos geográficos, y en cuanto suponen una integración funcional de los espacios locales o regionales definidos por los *lugares sagrados*. Y es, por tanto, en este sentido en el que cabe invertir el orden de causalidad de los movimientos de peregrinación de la cristiandad Europea desde finales del siglo IX, al afirmar que fué la experiencia de la fragmentación del espacio político europeo, y la inviabilidad de las actividades productivas y comerciales que de ella se derivaba, la que creó el ambiente necesario para que las peregrinaciones ocupasen de nuevo el centro de la religiosidad cristiana, trazando los caminos que organizaban y ocupaban su espacio, y permitiendo la captación de un mundo basado en elementos de ideantidad situados en un nivel superior al de los múltiples espacios estatales en los que había derivado Occidente.

Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, paradigma de las restantes rutas que recorrieron Europa hace mil años, fué la respuesta a una necesidad social y política, experimentada tanto desde la perspectiva del centro -Imperio Carolingio-, como desde la periférica -Reino de Asturias-, como desde las estructuras organizativas de la Iglesia católica. En su dimensión sociológica, dichas peregrinaciones constituyen la expresión de todo un sistema de símbolos enraizados en los problemas sociales, políticos y económicos de la época; y en su dimensión religiosa, reproducen la actitud permanente de la humanidad de convertir en forma de expresión religiosa

aquello que antes se ha convertido en un mecanismo esencial del comportamiento social.

Por ello podemos decir, al final de este largo trayecto de análisis y relaciones, que en los valores de la peregrinación se expresan con notable exactitud los mismos valores que vertebraron la sociedad de Occidente en el justo momento en el que surgía su personalidad como realidad histórica, social y política, distinta del mundo antiguo, aunque asentado sobre su larga y rica tradición cultural y religiosa.

Notas

¹**Boglioni, P.:** *"Pèlerinage et religion populaire au Moyen Âge"*, op. cit., p. 68.

²Sobre los "robos sacrales" de la Edad Media vid.: **Geary, P.J.:** *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, 1978.

³La intervención de los poderes civiles y religiosos en la reordenación de la geografía sacra del siglo VIII puede verse en: **Geary, P.J.:** *"The Saint and the Shrine"*, en: *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.) , op. cit., pp. 265-270, que aporta además una abundante y cuidada bibliografía sobre el tema. También, por el mismo autor, en: *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, op. cit., pp.31-50.

⁴Vid.: **Vazquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Riu, J.:** *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, op. cit.; loc. cit., tomo I, pp. 16-19.

⁵Vid.: **Fletcher, R.A.:** *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, op. cit., pp. 114-115.

⁶Vid.: **da Costa, J. de A.:** *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*, Coimbra, 1959, p. 19. Cit. por **R.A. Fletcher**, *Ibid.*

⁷**Lamb, H.:** *Carlemagne*, 1954. Trad. esp.: *Carlomagno*, Edhasa, Barcelona 1991; p 150. La afirmación de **H. Lamb** de que el papa **Adriano** enseñó y explicó a **Carlomagno** un "mappa mundi" pintado sobre una de las paredes del palacio de Letrán siguiendo las teorías de **Kosmas Indicopleustes**, aparece en esta obra en un contexto narrativo que no hemos visto confirmado por otras referencias, pero que sirve para argumentar en favor de la idea general de que el Emperador patrocinaba de forma explícita una organización del espacio cristiano basada en las enseñanzas bíblicas.

⁸**Eginhard** nos dice (*Vita Karoli*, 24) que el "De Civitate Dei", de **San Agustín**, era una de las lecturas favoritas de **Carlomagno** (Cfr.: **Halphen, L.:** *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, op.

cit., p. 175), de lo que cabe deducir la fuerte influencia del obispo de Hipona en el cuerpo ideológico que alimentaba la política carolingia. Sin embargo, y siguiendo en ello a **H. Lamb**, la frase de **Eginhard** no parece que deba de entenderse en el sentido estricto de una lectura realizada e interpretada directamente por el propio emperador, sino en el más corriente y habitual sentido de que era una de las lecturas que los sabios y consejeros de la corte efectuaban con más frecuencia, complementada con explicaciones que tendrían sobre **Carlomagno** tanto o más efecto que la propia lectura.

⁹Vid.: **Sabine, George H.**: *Historia de la teoría política*, op. cit., pp.148-149.

¹⁰La idea de Jerusalén como "centro de la tierra", o más literalmente como "ombligo" (*onphalos*) del mundo, está recogida ya en el libro de *Ezequiel*, cap. 38, 12. Cfr.: **Cowe, S. Peter**: "Pilgrimage to Jerusalem by the Eastern Churches", en: *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.) , op. cit., pp. 322.

¹¹El mejor ejemplo de la cosmogonía universal del cristianismo medieval lo proporciona la obra de **Kosmas Indicopleustes**, terminada hacia el año 536 y publicada por vez primera en 1707 por **P. Montfaucon**, en la *Collectio nova patrum et scriptorum graecorum*. Ejemplares de su obra se conservan en la *Biblioteca Laurentiana* de Florencia y en la *Biblioteca Vaticana*.

Kosmas, que había sido primero mercader y luego monje en Alejandría, había viajado por la India, Arabia y Etiopía -de donde le viene el apelativo de **Indicopleustes**-. Su *Topographia Christiana*, dividida en XII libros, expone un sistema de cosmografía completo basado en las *Sagradas Escrituras*, que describe la tierra como un paralelograma plano - refutando su esfericidad-, limitado por altos muros sobre los que se levanta la bóveda celeste. En el centro de la tierra se halla la ciudad de Jerusalén, en torno a la cual está organizado el mundo. Resultado de una concepción cosmológica del universo, las basílicas cristianas son, para **Kosmas**, una "imitación" del Universo. Cfr.: **Wolska, W.**: *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes*, París 1962

¹²**Mircea Eliade**: *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., p. 57-58.

¹³Cfr.: **Halphen, L.**: *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, op. cit., pp. 51-83

¹⁴Ibid., pp. 85-100.

¹⁵La expresión de **Rutilio Namatiano** dice:

*"Dumque offers victis propii consortia juris
Urbem fecisti quod prius orbis erat"*

(*Itinerarium de reditu suo*, V, 63)

Sobre su significado Vid.: **Dawson, Ch.**: *Así se hizo Europa*, op. cit., p. 47. También: **García-Pelayo, M.**: *Los mitos políticos*, op. cit., p. 217.

¹⁶Todavía en el año 968 el embajador del Papado **Liuprando de Cremona** era objeto de una "aclaración" de conceptos durante su misión en Constantinopla: "*vos non Romani, sed Longobardi estis*".

¹⁷Vid.: **Halphen, L.**: *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, op. cit., pp. 37-45.

¹⁸*Falsa Donación de Constantino*, citada por **L. Halphen** (a partir de la edición de **K Zeumer** en la *Festgabe für Rudolf von Gneist*, Berlín 1888); Vid.: *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, op. cit. p. 31.

¹⁹Cfr.: **Brunner, O.**: *Estructura interna de Occidente*, op. cit., p. 26.

²⁰Vid.: **Gledhill, J.**: op. cit., pp. 19-23.

²¹**Mann, M.**: *The Sources of Social Power...*, op. cit, pp. 379 ss.

Capítulo XI

Conclusiones¹

1.- Los movimientos de peregrinación que definen la religiosidad del Occidente europeo a lo largo de la Edad Media (entre los siglos IX y XIII), constituyen un fenómeno sociológico singular, cuya característica esencial es la conversión de una experiencia religiosa individual -común a casi todas las religiones y a casi todas las épocas- en una *expresión colectiva de los valores sociales*.

El peregrinaje admitió múltiples formas y motivaciones, que los "camino" organizados tienden a unificar. Por esta razón las rutas medievales de peregrinación en Europa sirvieron eficazmente a la difusión de ciertos valores, y a la participación de los individuos en la construcción social de los mismos.

Esta transformación sustantiva de la peregrinación religiosa, capaz de generar un amplio proceso de transformación social a partir de manifestaciones individuales de fe religiosa, se pone de manifiesto, con toda nitidez, en los siguientes aspectos:

a) La peregrinación medieval desborda el ámbito local o regional para ser concebida con dimensiones ecuménicas. En consecuencia, tienden a perder importancia o a desaparecer los modelos cosmológicos "centrados", que acentuaban la invertebración del espacio cristianos, y se abre paso una nueva cosmología que *amplía, delimita* y ocupa el "espacio

cristiano" que la Cristiandad occidental percibe como "*propio mundo*" (Cfr. Cap. VII, 2. a) y b); y Cap. X 1.).

b) Con el fin de incentivar los valores acuménicos, se crean "*grandes rutas*" -"*caminos*" de peregrinación- que integran en una sóla manifestación de fe numerosos centros de culto preexistentes, rompiendo con el sentido patrimonial de los mismos, y favoreciendo la unión de la Cristiandad que, a partir de entonces, tiende cada vez más a compartir sus metas, participar de las mismas costumbres, y practicar los mismos ritos religiosos e idénticas formas de culto (Cfr.: Intr., Cap. I, 1 y 3; Cap. III, 2).

c) Fruto de esta integración de los antiguos centros locales y regionales de peregrinación, Compostela, el nuevo "*lugar santo*" creado por la cristiandad a principios del siglo IX, rompe con la tradición inveterada de ocupar el "*centro*" de su área de influencia, para situarse en la periferia -"*finis terrae*"-, reforzando el ideal proselitista de las misiones apostólicas y el sentido de legitimidad política de los reinos cristianos de Occidente, especialmente del *Reino de Asturias* y del *Imperio Carolingio*, cuyo desarrollo coincide con el nacimiento del culto a Santiago (Cfr. Cap. VIII).

d) Una vez que la nueva meta de peregrinos se consolida en el extremo occidental, Jerusalén, antiguo "*centro*", se transforma en el extremo opuesto de la Cristiandad, simbolizado por el *Codex Calixtinus* en la derecha y la izquierda del trono de Dios que la madre de los Zebedeos pide para sus hijos Juan y Santiago, evangelizadores de Oriente y Occidente, y sepultados en Éfeso y Compostela. Las dos grandes rutas de peregrinación medieval eclipsan la importancia de todas las anteriores, y se transforman en metas

abiertas, que comprometen a toda la Cristiandad en la fijación y defensa de sus límites, y en la idea de unidad que debe presidir la organización del *Regnum Christianum* como reflejo paradigmático del orden celestial (Cfr.: Cap. VI, II; Cap. VII, II 2 y 3).

e) Resultado de esta concepción ecuménica de la peregrinación, Roma recupera su condición de "centro", frente a la realidad simbólica de Jerusalén y, sobre todo, frente a la fuerte presión política del Imperio y del Patriarcado de Bizancio (Cfr.: Cap. IX).

2.- Las peregrinaciones medievales en Europa constituyeron un eficaz instrumento para sustituir la topografía sagrada de la Antigüedad por una nueva topografía cristiana, que los fieles "experimentan" y "ofician" caminando al servicio de Dios (Cap. X, 1).

La utilización de mecanismos cosmológicos como forma de *ocupación* y *organización* del espacio, tan frecuente en las sociedades sacralizadas de Europa hasta bien entrado el Renacimiento, tiende a crecer -siguiendo a **Stephen T. Driscoll**- en proporción inversa a la capacidad de una sociedad para generar y asimilar documentos escritos, lo que explica el fuerte contenido cosmológico de la literatura carolingia, de la *Historia Turpini*, y de muchos de los escritos que sirvieron a la preparación y el desarrollo del culto jacobeo y de las peregrinaciones medievales.

La cosmología cristiana presenta, como características más notables, las siguientes:

a) Frente al modelo ecléctico del paganismo romano, que integraba en un único *Olimpo* a todas las divinidades de los pueblos conquistados, manteniendo sus centros religiosos y sus cosmologías regionales, las peregrinaciones medievales son una representación *sacramental* de la unidad y

universalidad de la misión apostólica, aprehendida como tal por todos los peregrinos, y progresivamente centralizada sobre el *Obispado de Roma* (Cfr.: Cap. II, 4; Cap. VI, II).

b) La hierofanía natural de los antiguos espacios sagrados es sustituida por la acción sacralizadora del Cristianismo, fruto de la presencia de Cristo en el mundo -*Tierra Santa*-, o de la acción ejemplar de los discípulos y de los santos, que sacralizaron los lugares en los que se desarrolló su vida cristiana, o aquellos que guardan su cuerpo, después de muertos. Como consecuencia, los antiguos lugares sagrados fueron incardinados en una *nueva topografía católica y centralizada*, que les restó importancia en unos casos, y los sustituyó, en otros, por nuevas manifestaciones sacrales cristianizadas (Cfr.: Cap. VI, II).

c) La cosmología que inspira la nueva topografía cristiana persigue la sustitución de la unidad imperial romana por el ideal de la "*romanidad sin Roma*" sobre el que **San Agustín** había predicho la eternidad de la *Ciudad de Dios*.

El siglo V había contemplado el colapso de la cosmología antigua, cuyos efectos iban mucho más allá de lo que significa la desaparición de un Estado o de un sistema económico. El hombre de la Alta Edad Media siente, sobre cualquier otra, la sensación de caos y desorden; y precisa recomponer las bases de su identidad y de la legitimidad política, y un sistema de valores que facilite su inserción en una nueva sociedad. El sentido de universalidad del Cristianismo, que los fieles experimentan sobre las rutas de peregrinación, compartiendo las mismas metas, practicando los mismos ritos, y rezando en la misma lengua, representa el triunfo de la nueva Roma que **San Ambrosio** había intuído como el fin de la

historia antigua, y la recuperación de una ciudadanía común, después de siglos de fragmentación y decadencia (Cfr.: Cap. VI, II; Cap. VII, II 3.).

d) La nueva cosmología, realizada mediante el vigor espiritual del cristianismo, y no por la fuerza militar de los reinos, refuerza su unidad potenciando la importancia simbólica de los "extremos" -Santiago y Jerusalén- con la consecuencia, sólo en apariencia paradójica, de la recuperación y el refuerzo del papel "*central*" del poder eclesiástico de Roma (Cfr.: Cap. VIII, 4; Cap. IX, 3 y 4).

3.- Frente a la teoría que presenta a la Sede Apostólica de Compostela como un rival de Roma en la organización del poder y la estructura de la Iglesia - muy extendida entre los estudiosos en base a los datos del pontificado de San Pedro de Mezonzo y del obispo Cresconio- nosotros sostenemos aquí la tesis exactamente contraria, por considerar que el nacimiento de Compostela fué clave para la recuperación de la "*centralidad*" del Obispado de Roma contra las pretensiones del Patriarcado de Bizancio.

Entendemos que el Papado no fué ajeno al éxito alcanzado por **Beato de Liébana** en el proceso de debilitamiento de la Iglesia toledana -con una fuerte tradición doctrinal autónoma, vinculada a los Concilios de Toledo- muy combativa en defensa del culto visigodo y mozárabe. Y creemos, frente a la tesis de **Gaiffier**, que la simbología ecuménica del "*finis terrae*", compartida por todas las Iglesias, prevalece, a la hora de fundamentar la apostolicidad de la tierra española, sobre los intentos de la Iglesia Asturiana de aumentar su rango y su papel frente a otras Iglesias de Occidente. (Cfr.: Cap. V; Cap. VI, I, 1 y 2; Cap. IX, 3 y 4).

4.- La peculiar estructura de las peregrinaciones medievales, cuyos caminos organizan el espacio occidental siguiendo un modelo ortogonal, similar al que había inspirado la organización territorial y el urbanismo de Roma, es

causa y consecuencia, a la vez, del resurgir de las fuerzas centripetas de carácter social y económico, después de un largo período de caos y de prevalencia de las fuerzas centrífugas que había seguido a la invasión de las tribus bárbaras y a su asentamiento en las tierras del antiguo Imperio de Occidente, que habían fragmentado el poder y creado múltiples núcleos para su ejercicio.

Este hecho puede verse reflejado, entre otros, en los siguientes procesos, todos ellos vinculados directa o indirectamente al fenómeno de las peregrinaciones, que por su importancia recordamos:

a) En el ferreo modelo centralizador puesto en práctica por la Iglesia a partir del pontificado de **Gregorio Magno**, a finales del siglo VI, que tuvo sus mejores auxilios en la extensión del *culto romano* y en la organización del monacato llevado a cabo por Cluny (Cfr.: Cap. VI, I, 2; Cap. IX, 3 y 4).

b) En el intento de restauración imperial llevado a cabo por los Francos, especialmente a partir del reinado de **Pipino el Breve**, cuya legitimidad se basa en los valores de la cristiandad que la "*Historia Turpini*" explicaría más tarde en términos épicos muy apropiados para su divulgación en el ambiente cultural de la época, haciendo coincidir las claves cosmológicas del Imperio con las que se derivan del culto a Santiago en Galicia. (Cfr.: Cap. VI, II, 3; Cap. VII, II, 2 y 3).

c) En el resurgir de los intercambios comerciales en el interior de Occidente (Cfr.: Cap. I, 2 y 4; Cap. III, 4).

d) En la definición y protección centralizada de la ortodoxia de la fe; y en el creciente control de Roma sobre los nombramientos episcopales (Cfr.: Cap. V, I, 1; Cap. IX, 4).

e) En la recuperación del *Derecho de Gentes*, que hacía posible la protección jurídica de las personas en circulación y de sus bienes, a pesar de la fragmentación efectiva de los poderes políticos (Cfr.: Cap. I, 2 y 3; Cap. III).

f) En una tendencia a definir espacios de socialización cada vez más amplios, sobre valores sociales y culturales compartidos en el ecumenismo de la fe y en la conciencia de un mismo origen político, cultural y lingüístico, superpuesto a la diversidad de lenguas, creencias, valores e instituciones jurídicas que se había precipitado sobre Occidente (Cfr.: Cap. IX, 3).

5.- La profunda transformación experimentada por las peregrinaciones en el Alto Medievo -que se extienden a todo el universo cristiano, propiciando su coherencia en lo religioso, cultural, político y económico-, no está impulsada exclusiva, ni siquiera principalmente, por los poderes eclesiásticos, sino que responde a un impulso de los poderes civiles, y a una inclinación de todo el cuerpo social al peregrinaje, en razón de la coincidencia objetiva entre los valores fomentados por las peregrinaciones y aquellos que perseguían los individuos en respuesta a sus problemas cotidianos, de índole personal o colectiva. (Cfr.: Cap. I, 4; Cap. IV; Cap. IX; Cap. X).

Esta coincidencia, que hace de las peregrinaciones el resultado de una sinergia entre las motivaciones religiosas y las profanas, puede apreciarse en los aspectos siguientes.

a) Porque insertaban al hombre en una comunidad de valores y objetivos más amplia que la ofrecida por los poderes feudales, que le aseguraba mejor y mayor protección frente a la amenaza de "*otros mundos*", especialmente el islámico, que extendía por oriente, el norte de Africa y por la Península Ibérica y el sur de Francia, un poder, una religión y una cultura

que le resultaba completamente extraña al mundo occidental (Cfr.: Cap. VI, II).

b) Porque rompía los estrechos marcos del feudalismo europeo, y proporcionaba al peregrino, al comerciante o al simple curioso un estatus jurídico que le permitía extender la protección institucional del derecho a todo el ámbito cristiano (Cfr.: Cap III).

c) Porque impulsaba la restauración de los caminos, y la apertura de nuevas variantes que los adaptaban a las necesidades de la época, integrando en largos itinerarios los esfuerzos de personas, instituciones y poderes afectados por una profunda dispersión.

d) Porque propiciaba una forma de colaboración activa en la estructuración del "*Regnum Christianum*", de la que cada persona podía ser partícipe sin oficiantes intermedios ni tutelajes agobiantes, lo cual ha de reputarse como algo muy importante en una comunidad que confundía las esferas de lo civil y lo religioso, y que había convertido el *pecado*, y la forma sacramental de la penitencia, en un mecanismo de control social (Cfr.: Cap. III, 2 y 3; Cap. X, 1).

e) Porque hacía comprensibles las bases teóricas de la política medieval ante una población muy limitada en sus aspectos intelectuales e incapacitada para acceder a fuentes escritas o para asimilar ideas complejas transmitidas oralmente (Cfr. Cap. VII, I; Cap. VI, II, 6).

6.- El impulso dado a las peregrinaciones por la comunidad civil -plural en sus motivaciones, y proveniente tanto de los ambientes populares como de los grupos detentadores del poder-, no presupone un plan objetivado y compartido, y puede explicarse por la existencia de una problemática

común, largo tiempo presente en el mundo occidental, que provoca respuestas individuales unificadas por un estricto sistema de creencias y por un sistema de valores generalmente compartido.

Y es a partir de ahí que se genera un modelo racional de cambio, que opera incluso con independencia de la conciencia real que de ello tengan todos y cada uno de sus agentes. (Cfr.: Cap. IV - VII)

7.- Sin negar, en absoluto, la presencia de profundas motivaciones religiosas que impulsan a los peregrinos a sus metas sagradas -apreciables sobre todo en el aspecto individual pero también desde la vertiente colectiva que representan los grandes caminos medievales-, nuestras conclusiones nos abocan a plantear una inversión causal en la explicación de las peregrinaciones medievales -referida sólo a su expresión colectiva, universal e integrada-, y a negar que sus consecuencias políticas, culturales y económicas sean puros efectos colaterales de un fenómeno de la religiosidad popular.

Los objetivos políticos y económicos que mixtifican la esencia religiosa del peregrinaje medieval, fueron los que crearon el "*ambiente*" que hizo posible la cosmografía cristiana altomedieval, así como la transformación de la mentalidad religiosa que aflora en los peregrinos. A ellos se deben también gran parte de las obras de infraestructura, artísticas y culturales que constituyen el soporte físico esencial para este movimiento espiritual. (Cfr. Cap IV).

8.- Paradigma de las peregrinaciones medievales, el "*Camino de Santiago*" resume, en su formación y desarrollo, el conjunto de elementos cosmológicos, políticos, económicos y culturales que los peregrinos desarrollaron sobre las rutas de Occidente:

a) La vertebración de los centros de peregrinación que da como resultado las grandes rutas, aparece explicitada en el *Codex Calixtinus* (Intr.).

b) La creación de Santiago como meta de peregrinaciones es el resultado de una compleja preparación en la que los elementos doctrinales de orden religioso, y los objetivos políticos preceden a la "*Invención*" del sepulcro apostólico, obligando a retrotraer la "*causa inicial*" de este fenómeno, para situarla en el conjunto de circunstancias derivadas de la invasión árabe y de la reconstrucción del Reino de Asturias que crearon el *Sitz in Leben* en el que el gran "*milagro*" de la *Translación* del cuerpo decapitado del Apóstol, desde Jerusalén a Santiago, no sólo se hace creíble, sino también "*necesario*".

- 1.- La consideración del "*Finis Terrae*" como meta apostólica -tierra de predicación y enterramiento de Santiago- es una símbolo de universalidad que conecta con la tradición bíblica y con la antigua cosmología romana, que la Iglesia Asturiana supo aprovechar para convertirse en una referencia obligada de la Cristiandad occidental (Cap. V, II; Cap. VIII).
- 2.- El Culto a Santiago se populariza en Asturias en íntima vinculación con la literatura apocalíptica impulsada por **Beato de Liébana** en el marco del "*neogoticismo*" con el que se pretendía restaurar la legitimidad de la monarquía visigoda y conectar con su tradición cristiana (Cap. IV, II).
- 3.- La "*Ideología de Reconquista*", que entre los reinados de Mauregato y Alfonso III el Magno impulsó la reconstrucción del Reino de Asturias, aparece íntimamente conectada con la literatura apocalíptica que sirvió para popularizar los objetivos políticos de la resistencia a los árabes y para dar "*realismo*" milagroso

a aquella empresa militar tan desigual e "*imposible*". En este marco político, la fe de Covadonga y de Cosgaya que anima los primeros pasos de la guerra era una cuestión de simple supervivencia, y el culto a Santiago no era más que una versión sacramental del apocalipsis cristiano, que aseguraba el triunfo de Cristo contra el Islam mediante la presencia protectora primero, y guerrera después, del apóstol Santiago, fundador de la Cristiandad occidental y protector de sus miembros en un momento de extrema tribulación (Cap. IV.11).

- 4.- Desde el simbolismo ecuménico del "*Finis Terrae*" presente en las obras de **San Jerónimo** y **San Ireneo** y en el *Breviarium Apostolorum*, hasta la "*invención*" del cuerpo apostólico llevada a cabo por **Teodomiro** a principios del siglo IX, el proceso de concreción y localización de los elementos de la tradición jacobea se desarrolla en paralelo al de su utilización con fines políticos y cosmológicos, hasta el punto de que el vacío de noticias sobre la predicación de Santiago del libro de los *Hechos de los Apóstoles*, que permitió le fuese atribuida la predicación en España en el marco de la diáspora apostólica, se convirtió después en el "*hallazgo*" material de su cuerpo, exigido por el ambiente de *cruzada* que presidió la instauración del culto jacobeo (Cap. VIII).

c) Las funciones que Compostela desempeñó dentro de la estructura de la cristiandad medieval, en su condición de meta destacada de peregrinación, son fundamentalmente cosmológicas. Por ello, citando una vez más a **Stephen T. Driscoll**, cabe pensar que gran parte de las razones que

sirvieron para concitar la acción de los poderes eclesiásticos y civiles sobre el "*Camino de Santiago*" hacen referencia a la necesidad de divulgar los principios de la nueva organización europea -que es tanto como decir los principios teóricos y prácticos de una nueva forma política- en un momento de especial dificultad para la generación y circulación de documentos escritos y para la asimilación de complejos contenidos de orden teológico, filosófico o político partiendo de la difusión oral:

- 1.- Visto desde la perspectiva de Asturias, Santiago representa la seguridad en el triunfo militar y político del Reino, cuya misión histórica, explicitada en las llamadas Crónicas Asturianas, es la de contribuir al desarrollo del plan de Dios sobre la tierra. El fenómeno jacobeo es una expresión plástica de la misión escatológica de la Cristiandad del norte peninsular, que se hace comprensible para los individuos de la comunidad que la protagoniza a través de la literatura apocalíptica, en cuyo contexto resucito en España la memoria de Santiago.
- 2.- La recuperación del rango apostólico para la Cristiandad del Finisterre no tiene su origen en la intención de la Iglesia española de incrementar su rango y valoración entre las Iglesias de Occidente, sino en el sentido ecuménico desarrollado por la Iglesia cristiana en su intención de sustituir con plena eficacia el papel cosmológico de la Roma imperial, en cuya estrategia la presencia del apóstol Santiago en el fin del mundo se convertía en un símbolo palpable de la universalidad de la acción salvífica de Cristo.

3.- La fijación sacralizada de los extremos de la Cristiandad contribuyó a la "*centralidad*" cosmológica de Roma. Por otra parte, la sacralización del "*finis terrae*" aunque sobrevenida a los planes del Imperio Carolingio, y probablemente no promovida por éste, contribuyó sin embargo de forma decisiva a la definición del papel político del Imperio como *garantía del orden cristiano universal*, siguiendo un nuevo modelo de socialización cuyos argumentos más relevantes fueron recogidos más tarde, en lenguaje épico y con contenidos simbólicos, por la conocida "*Historia Turpini*".

4.- Mientras que la cosmología bizantina pretendía definir y organizar un espacio estatal, identificado con el ámbito de poder político y militar del Imperio, la cosmología Carolingia estaba orientada a la definición de un espacio político, cuya capacidad socializadora se extendía más allá de lo alcanzado por el poder real de los francos.

Para Bizancio el espacio era un "*prius*", mientras que para los francos era una tarea por construir. Y esa concepción dual del espacio acabó por definir dos cosmologías diferentes, oficiadas también de forma diferente. La cosmología bizantina a penas conoció en su interior el fenómeno de las peregrinaciones, y en ningún caso generó vías integradas de peregrinación, similares a las que Occidente conoció en la Alta Edad Media (Cap. IX, 1 y 2).

5.- En el marco de la cosmología occidental el papel de Santiago -o del "*finis terrae*", resulta insustituible, ya que sin él sería muy difícil defender la centralidad de Roma

-el Papado- y de Aquisgrán -el Imperio- frente al empuje del Islam o a las tendencias autónomas de la Iglesia visigoda. Sin la referencia de Compostela la Cristiandad del siglo IX no hubiese remontado conceptualmente la fragmentación de sus poderes, y tendería a convertirse en un simple "escudo" religioso, militar y social del Imperio Bizantino. Y por ello la irracionalidad implícita en los relatos legendarios de la "translación" y la "invención" de Santiago fue superada sin titubeos por la fuerza de una fe, convertida en un mecanismo de supervivencia.

9.- Los objetivos políticos de la peregrinación jacobea -que explican en gran parte la recuperación del culto a Santiago, y crean el ambiente en el que se hizo posible y creíble la "invención" de Teodomiro-, pueden apreciarse en dos ámbitos cosmológicos diferentes y, a la vez, complementarios: el asturiano y el carolingio.

a) En relación con el Reino de Asturias, Santiago contribuyó de forma decisiva a su organización interna, sustituyendo con ventaja el papel de Oviedo por su mayor centralidad y por su temprana capacidad de vinculación con la Cristiandad Occidental.

b) Con respecto a la idea de *Imperio Cristiano*, propugnada por **Carlomagno**, Santiago constituye una meta territorial con todos los símbolos ecuménicos, y un paradigma del "rex-sacerdos" -"protector de la Cristiandad"- que el Emperador aspiraba a encarnar bajo la inspiración de **Alcuino de York**. Pero conviene tener presente que no es la figura política del "rex-sacerdos" la que imita los símbolos del Santiago caballero, sino que ésta se construye, a la inversa, como refuerzo de una concepción del poder y de la

legitimidad que venía de atrás, y que sólo merced al tiempo transcurrido puede darnos hoy la impresión de haber seguido el proceso contrario.

c) Para el ideal imperial de los carolingios, la recuperación del papel de "*centro*" que Roma ejercía sobre la Cristiandad no era sólo una cuestión simbólica, sino una praxis política y administrativa que contribuía a erigir a los francos en árbitros de la cristiandad a través de la simbiosis total de los poderes políticos y religiosos que presidió el nacimiento político de la Edad Media.

d) En el proceso de estructuración política del Imperio Carolingio, Santiago nada tuvo que ver. Pero en la difusión y popularización de las ideas que lo inspiraban, sobrevivientes a su efímera duración histórica, el "*Camino de Santiago*" fué un elemento esencial para la creación y la circulación de los símbolos que hicieron comprensibles las nuevas formas políticas en aquella sociedad fragmentada, y muy limitada en su capacidad de asimilación de ideas complejas (Cap. X).

Estas ideas, contenidas en diversos escritos de los sabios y teólogos de la corte carolingia, y en las *Crónicas Asturianas* de **Alfonso III el Magno**, aparecen recogidos con tintes epicos, y con una finalidad divulgadora y pedagógica innegable, en la "*Historia Turpin*", vinculada a la tradición jacobea, y que a nuestro juicio contiene tanta inexactitud en el relato cronológico de los hechos históricos, como *precisión y claridad exquisita en el resumen de las ideas cosmológicas y políticas* que inspiraban el proyecto europeo de **Carlomagno**.

Esta doble función cosmológica de Santiago -que suponía una auténtica revolución en la cosmología cristiana tradicional- explica el que, a diferencia de lo sucedido con Oviedo, su protagonismo no decayese, ni fuese sustituido

por ninguna otra ciudad ni centro religioso, cuando la frontera con los áranes descendió al río Tajo.

Con mucha frecuencia los estudios históricos realizados sobre las *Crónicas Asturianas* y la *Historia Turpini* estuvieron orientados por la intención de establecer un relato objetivo de los hechos que conforman el culto jacobeo y por la necesidad de depurar dicho relato de los elementos epicos o legendarios que tradicionalmente lo acompañan. Sin embargo creemos que, especialmente desde la perspectiva sociológica y política, se hace necesario insistir en los contenidos ideológicos de ambas fuentes de información, y en su conexión con el proceso seguido para la recomposición de la identidad social y de la organización espacial de Occidente, en cuyo marco cobra plena coherencia la llamada "*leyenda carolingia*", intimamente conectada al fenómeno de las peregrinaciones y a los mecanismos que inspiraron, de una parte, la pempresa militar de Carlomagno y, de otra, la formación del Reino de Asturias y la organización de las primeras Cruzadas (Cfr. Cp. VI y VII).

10.- La importancia de la peregrinación -tanto en la cultura cristiana como en el Islám y otros ámbitos religiosos- es mayor cuanto más elevado es el índice de fragmentación de los espacios políticos, más disperso está el poder, y menos concentrado está el capital.

La peregrinación es una respuesta positiva al problema de la fragmentación espacial y a la dispersión del poder, que opera sobre supuestos de identidad religiosa, y que permite superar el inmovilismo cultural, social y económico que se deriva de la reducción irracional de los espacios políticos operativos.

11.- La peregrinación colectiva y organizada es una forma de respuesta social a los problemas propios de un "*espacio político emergente*", instrumentada sobre formas sacrales de tradición inmemorial.

El espacio es un instrumento de socialización, de extensión, homogeneidad y capacidad socializadora muy variable. Frente a ciertos momentos históricos

en los que la estructura especial de socialización se constituye en el gran referente social para la inserción del individuo dentro de las comunidades políticas y culturales de referencia, hay otras ocasiones en las que la fragmentación del espacio y la dispersión del poder anulan casi por completo su capacidad socializadora, por lo que el hombre se ve precisado a potenciar los signos de identidad espiritual, cultural, étnicos o religiosos, para reconstruir, desde ellos la acción socializadora del espacio.

Es en estos momentos de reconstrucción de la acción socializadora del espacio cuando se puede hablar de "espacios políticos emergentes", en los que cobran importancia todas las acciones que -como las peregrinaciones- permiten a los individuos operar como agentes de un proyecto social cuya delimitación física es difícil, y cuyos mecanismos de integración coactiva pierden sustancialmente su eficacia (Cap. VIII, 4; Cap. IX).

12.- La comunidad cristiano-medieval, que fraguó su identidad a través de un proceso lógico anterior a la delimitación y organización de su propio espacio, encontró en las peregrinaciones un mecanismo de respuesta inmediata a los problemas individuales y colectivos, y una forma de integración coherente de los intereses, las organizaciones, las creencias y los sistemas de valores compartidos y las acciones llevadas a cabo por actores individuales o colectivos (Cap. IX).

Dicha integración puede apreciarse, entre otros, en los siguientes procesos:

a) Actividad cosmológica. Es la necesidad de delimitar el "*propio mundo*", más aprehendido como tal por la fé común que por las relaciones sociales y económicas, y que hace que el hombre medieval encuentra en la acción de "*caminar*" una respuesta al caos interno de su mundo, y a la falta de horizontes económicos, políticos y culturales que habían inmovilizado por completo a la sociedad feudal.

En la mentalidad profundamente religiosa del Medievo, las peregrinaciones suponen una forma efectiva de "*ocupar*" el espacio cristiano, antes incluso de que los poderes políticos consigan estructurarlo. Por medio de ellas el "*caos*" exterior se va convirtiendo progresivamente en un "*cosmos*", reflejo sacralizado de la "*Civitas Dei*" que sirve de paradigma al naciente "*Regnum Christianum*". Y es en virtud de esta acción cosmológica por lo que el extremado periferismo de Santiago y Jerusalén con respecto a los centros de la Cristiandad occidental, dejan de ser una disfunción, para convertirse en una explicación plausible del fenómeno sociológico de las peregrinaciones.

b) Fomento y reposición de las infraestructuras viarias, y creación de los servicios asistenciales y de orden que las hacen practicables. Las exigencias materiales de la peregrinación cristiana sirvieron para encauzar las respuestas de toda la sociedad al problema del deterioro, cuando no de la práctica desaparición, de las redes de comunicación terrestre que habían servido para garantizar la seguridad, la administración y el comercio del Imperio.

El sentido universal de la peregrinación cristiana permitió superar la fragmentación del poder, de la hacienda y de los intereses del feudalismo, y encauzar los esfuerzos parciales de los individuos y de los poderes regionales en una misma dirección, haciendo posible no sólo la restauración de las infraestructuras de comunicación con carácter previo al de la formación de poderes centralizados, sino también la dotación de los mecanismos asistenciales y de seguridad a los que el viajero podía acogerse con independencia de cual fuese su origen y residencia, su nivel social y económico.

c) El tercer mecanismo de respuesta a los problemas de la sociedad altomedieval en Europa, propiciado por las peregrinaciones e instrumentado a través de ellas, fué el de la recuperación de un estatus jurídico de validez universal, que proyectó al hombre que circulaba por cualquier motivo por algún lugar fuera de su residencia. Un resurgir del Derecho de Gentes que hacía más fáciles los intercambios comerciales y culturales, y que favorecía incluso la política de reasentamientos de la población y la superación de las barreras étnicas creadas en Occidente durante la etapa de las invasiones.

d) La agilidad de las comunicaciones asentada sobre los grandes caminos de peregrinación que vertebraban el conjunto de la red viaria de Occidente favoreció también una progresiva concentración del poder político y económico, y la progresiva consolidación de las administraciones reales o imperiales que vinieron a limitar el sentido patrimonial del poder y de la guerra, sentando las bases para las profundas reformas que iban a producirse en la política europea a partir del siglo XIII.

e) Consecuencia directa de la respuesta a los problemas de la vida cotidiana, que el hombre medieval articuló sobre las rutas de peregrinación, la cultura y el comercio hallaron nuevas formas de penetración, y la sociedad de Occidente fué asumiendo una enorme cantidad de instituciones jurídicas y políticas de idéntico signo, que hicieron posible la creación de la Europa como una fecunda realidad capaz de superponerse a las fragmentación del espacio que le servía de base.

13.- El fenómeno jacobeo no irrumpe "ex novo" en la historia de la Reconquista, sino que constituye la manifestación de un complejo proceso religioso, ideológico y político, originado más allá de los Pirineos, y cuyos efectos revierten después sobre Occidente con imprevisible fuerza y riqueza de contenidos (Cap. VIII, 3 y 4).

Este hecho se explica a través de un mecanismo de formación del "*finis terrae*" como símbolo de universalidad, cuya explicitación discurre paralela a la concreción del Finisterre en Galicia, y a la "*invención*" del cuerpo de Santiago en Galicia. Porque, al margen de la explicación tradicional que considera que la aparición del sepulcro constituye el *impulso inicial* y el momento "*a quo*" del fenómeno jacobeo, la realidad nos lleva a pensar que dicha "*invención*" es el final de un proceso tendente a resaltar el ecumenismo de la Iglesia, cuya instrumentación dentro del Reino de Asturias inicia una nueva etapa en la que revierten sobre Occidente la energía espiritual acumulada en siglos de elaboración de sus contenidos profundos.

a) Frente a la impresión inmediata que se deduce de la narración cronológica de los hechos que conforman el culto jacobeo en España, su análisis sociológico nos lleva a establecer un proceso lógico cuyas etapas serían las siguientes:

- 1.- La idea de que el mensaje de la salvación alcanzaría los "*confines de la tierra*" se remonta a **Isaías** y a los restantes profetas, y aparece expresamente reiterada en la narración de la misión apostólica del *Evangelio de Lucas* (24, 44-48); y aunque en ambos casos hay que considerarla más como una forma de universalidad que como una referencia geográfica, lo cierto es que una expresión tan clara no podía pasar desapercibida para la Iglesia, especialmente en los momentos de misión, apareciendo ya recuperada en

los escritos de **Eusebio de Cesarea** (cc. 260-341) (Cap. X).

- b) El segundo paso se produce al ser definida *Hispania* como tierra apostólica, que implica la afirmación de que las primeras Iglesias de la Península fueron fundadas por un discípulo directo de Cristo. Esta afirmación, deducida de la tradición de la diáspora apostólica en la que a cada Apóstol se le encomienda la predicación en una tierra determinada, aparece ya explicitada en **San Ireneo** (muerto cc. 202-203).
- c) En un tercer momento se extiende la tradición según la cual los Apóstoles se habrían comprometido a permanecer junto a sus Iglesias, como patronos celestiales, recibiendo sepultura en la misma tierra que habían evangelizado. De esta tradición se hace eco, entre otros, **San Jerónimo** (principios del siglo V), otorgándole por ello la enorme autoridad de la que gozó siempre en la Iglesia universal el llamado "*anacoreta de Belén*".
- d) El cuarto paso llegaría ya por escrito a través del *Breviarium Apostolorum* y el *De ortu et obitu patrum* (siglos VII y VIII), que dan noticia de la presencia de Santiago en España, y de su enterramiento en su extremo occidental, junto al mar de Bretaña.
- e) La quinta etapa sería aquella en la que se inicia el culto a Santiago en el Reino de Asturias (finales del siglo VIII), proclamando su patronazgo sobre la cristiandad del norte, y haciéndolo de él una señal del apocalipsis que profetiza el triunfo del Cristianismo sobre el Islam.

f) El sexto paso, que cierra este primer proceso, es aquel en el que Teodomiro, obispo de Iria Flavia, proclama la "invención" del sepulcro de Compostela (primer tercio del siglo IX), en un ambiente doctrinal y político que hacían de este milagro algo, más que creíble, exigible para el desarrollo de la Iglesia asturiana.

b) La misma secuencia desde lo general y abstracto hasta lo particular y concreto que se aprecia con relación a las noticias sobre la vida y predicación de Santiago, y que superan los grandes vacíos que se aprecian en los *Hechos de los Apóstoles*, también puede verse en la concreción del lugar de la predicación y del enterramiento, cuya ubicación geográfica se hace más patente a medida que la simbología ecuménica del finisterre se va transformando en una referencia geográfica.

- 1.- Primero se habla del "*finis terrae*" como referencia para la extensión de la predicación apostólica (**San Ireneo**), sin mención alguna a la persona del apóstol encargado de llevarla a cabo.
- 2.- Después se concreta a España (**San Jerónimo**), pero también sin mencionar a Santiago.
- 3.- En tercer lugar se inicia el culto a Santiago en España, aunque sin dar más noticia de su predicación que la que se desprende de la literatura canónica -Judéa y Samaría- (*Passio Magna*).
- 4.- Más tarde se habla ya de la predicación de Santiago en España, y de su enterramiento en Achaia Marmarica (*Breviarium Apostolorum* y *De ortu et obitu patrum*).

- 5.- El siguiente paso lo dará ya la interpolación de Floro de Lyon en el Martirologio de Beda, en el que habla ya del traslado de los restos de Santiago al extremo de España, y de su sepultura cerca del mar Británico, en lo que ha de entenderse necesariamente como Gallaecia.
- 6.- El último paso, el que hace surgir el lugar santo de Compostela, se da ya con la "invención", cuando Teodomiro proclama la presencia en Compostela de los restos del Apóstol Santiago.

Esta progresiva concreción geográfica de la predicación y el enterramiento de Santiago es, a nuestro juicio, un argumento más para hablar de una "*preparación doctrinal*" del culto jacobeo, y a rechazar la hipótesis de que el milagroso descubrimiento de **Teodomiro** se constituya en el impulso inicial, o en el momento "*a quo*" del fenómeno de las peregrinaciones.

c) En un tercer orden de consideraciones, también es posible apreciar que la evolución progresiva de las noticias sobre la predicación de Santiago en España, y la paralela transformación de la simbología ecuménica del "*finis terrae*" en una referencia geográfica concreta, también se aprecia una progresiva utilización política del culto jacobeo, y un mayor peso de las funciones *cosmológicas* de Compostela.

- 1.- Primero será la presencia universal de la salvación de Cristo que, siguiendo su mandato, llegó por los apóstoles hasta el *fin del mundo*.
- 2.- Después será el rango apostólico de las tierras de España, que derivado de la mentalidad ecuménica de

la Iglesia universal, es utilizado, además, como un componente del prestigio fundacional de las Iglesias de Occidente.

- 3.- Un tercer momento traerá el patronazgo de Santiago sobre la Cristiandad asturiana (Himno *O Dei verbum*), en el cual se reúnen de forma paradigmática los elementos religiosos y políticos del culto jacobeo..
- 4.- En cuarto lugar llegará la intervención activa de Santiago en apoyo de los cristianos en su lucha contra el Islam (Clavijo, Coimbra), cuya noticia ha de entenderse en el marco de la mentalidad apocalíptica que había regido los primeros tiempos de la Cristiandad asturiana.
- 5.- Vendrá luego la creación de los votos (*Privilegio de Ramiro I*), cuya dudosa realidad histórica no hace más que resaltar el modelo de pedagogía histórica y la intencionalidad política adoptada por los cronistas.
- 6.- Finalmente aparecerá la inserción del fenómeno jacobeo en la "*leyenda carolingia*", sustentada especialmente en el Cap. IV del *Codex Calixtinus* (*Historia Turpini*) y la vinculación de la Cristiandad asturiana al Imperio, a través de los episodios de la *Controversia Adopcionista*.

14. Como consecuencia y resumen de todo lo dicho, proponemos una inversión de la causalidad de las peregrinaciones, en el sentido de que los objetivos civiles se adelantan lógica y cronológicamente a los religiosos en todo el proceso de integración de las peregrinaciones regionales y en la construcción física y jurídica de las grandes rutas de peregrinación.

Los aspectos religiosos, que constituyen la causalidad directa de las peregrinaciones individuales y de aquellas que se dirigen a centros de religiosidad local o regional, en las grandes peregrinaciones de ámbito universal son sólo un el instrumento elegido para hacer posible la reconstrucción de los caminos y el estatus jurídico del caminante, y para reasltar sus aspectos cosmológicos, culturales y políticos.

Notas

¹Las indicaciones sobre Capítulos, números y apartados que aparecen al final de los párrafos remiten al lugar del texto en el que se trata con mayor extensión la correspondiente materia, sin perjuicio de que pueda existir información complementaria en otros capítulos diferentes.

Bibliografía

"L'Església i la Comunitat Europea" (vv.aa.): en *Qüestions de Vida Cristiana*, nº 150-151. Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Barcelona), Febrer de 1990.

350 Jahre Wallfahrt ohne Grenzen - Sonderausstellung von 10. Juli bis 13. september 1992 (Katalogband). Kulturgeschichte Kevelaer.

Abadal, R.: *La batalla del Adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona 1949.

Actas del Coloquio sobre Circulación de códices y escritos entre Europa y la Península en los siglos VIII-XIII, 16-19 de septiembre de 1982. Universidad de Santiago de Compostela, 1988.

Actas del Iº Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Compostellanium, Vol. X, nº 4, Santiago de Compostela, octubre-diciembre de 1965.

Actas del IIº Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Compostellanium, Vol. XVI, nº 1 y 4. Santiago de Compostela, enero-diciembre de 1971.

Actas del Simposio para el estudio de los códices del "Comentario al Apocalipsis" del Beato de Liébana (1976). Joyas Bibliográficas, Madrid, vol. I -1978, Vol. II-1980.

Adro Xavier: *Diego Gelmírez. Reino de Galicia, siglos XI y XII.* E.M., Barcelona, 1978.

Aguirre Prado, L.: *La ruta Jacobea*, Madrid, 1965.

Alex de St. Albin: Edición de la *Chronique de Turpin*, París, 1865.

Alföldy, Geza: *Historia Social de Roma*. Alianza Universidad, nº 482.

Almazán, V. (ed.): *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*. Edit. Galaxia, Vigo, 1992. **Almazán, V.:** "Introducción". **Hard, Gerhard:** "Hai cinco montes naquel país". **Engels, Odilo:** "Os comezos do sepulcro español de Santiago desde o punto de vista eclesiástico-político". **Plötz, Robert:** "Contribución a iconografía de Santiago nos territorios de fala alemana". **Schmugge, Ludwig:** "A peregrinación libéranos". **Ilja, Mieck:** "A peregrinación a Santiago de Compostela entre 1400 e 1650". **Köster, Kurt:** "Emblemas medievais de peregrinos".

Almazán, V.: "Lutero y Santiago de Compostela", en *Compostellandum*, 32, (1987) 533-559.

Almazán, V.: *Gallaecia Scandinavica. Introducción ó estudio das relacións galaico / escaninavas durante a Idade Media*. Galaxia, Vigo, 1986.

Almond, G. & Bingham Powell, G.: *Comparative Politics*. Little, Brown, Boston 1966.

Alonso Luengo, L.: *Don suero de Quiñones, el del paso honroso*. Editorial Nebrija, Madrid 1982.

Alvar, M.: *Pasos de un peregrino. Tras las huellas de España*. Espasa Calpe, Madrid, 1991.

Álvarez de la Braña, R.: *Guía del viajero de Santiago*. Editorial Compostela, Biblioteca 114, nº 56. (A partir de la edición publicada en León en 1876). Santiago, 1992.

Alvarez Palenzuela, V.A., y Suárez Fernández, L.: *La España musulmana y los inicios de los reinos cristianos (711-1157)* Tomo V de la Historia de España de Edit. Gredos, Madrid, 1991.

Américo Castro: *Santiago de España*. Buenos Aires, 1958.

Anderson, P.: *El Estado Absolutista*. Edit. Siglo XXI, Madrid, 1979.

Anderson, P.: *Passages from Antiquity to Feudalism*. 1976. Trad. cast.: *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*. Siglo XXI, Madrid (16ª ed.) 1990.

Antifonario visigótico mozárabe de la Catedral de León, Ed. facsímil realizada por el **Instituto P. Enrique Flórez, Inst. Español de Museología, y Centro de Estudios e Investigaciones de San Isidoro**, (Madrid-Barcelona-León), 1953.

Antifonario visigótico mozárabe de la Catedral de León, por **Dom Louis Brou y J. Vives** (ed.), *Monumenta Hispaniae Sacrae*, serie litúrgica, vol. V, 1. Barcelona-Madrid, 1959.

Antiphonarium mozarabicum de la Catedral de León, ed. **PP. Benedictinos del Monasterio de Silos**, León, 1928.

Armesto, Victoria: *Galicia Feudal*. Galaxia, Vigo, 1969.

Atlas de Historia de España, Teide, Barcelona 1987.

Aubert, R.: ver: *Nueva Historia de la Iglesia*.

Aviles Fernández, M.: (y otros) *La España visigoda*: Vol. 4 de la Nueva Historia de España, de Ediciones EDAF, Madrid 1980.

Azcárate, J.M.: "El Hospital Real de Santiago: la obra y los artistas" *Compostellanum*, Vol X, 1965. pp. 507-520.

Babut, Charles: *Priscillien et le priscillianisme*, Champion, París, 1909.

Bajtín, Mijail: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de François Rabelais*. Alianza Universidad, 1ª Edic, 2ª reimpr. Madrid 1989.

Baker, G.P.: *Carlomagno y los Estados Unidos de Europa*, Madrid, 1944.

Banniard, Michel: *Le haut moyen âge occidental*, P.U.F., París, 1980.

Barnes, T.D.: "Christians and Pagans in the Reign of Constantius". En *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*. Fondation Hardt, Genève, 1989. pp. 301-337.

Barreiro Somoza, J.: *Ideología y conflictos de clases. Siglos XI-XIII*. Editorial Pico Sacro, Santiago 1977.

Barreiro Somoza, J.: *El Señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela (Siglos IX-XIII)*. Editorial Diputación Provincial. La Coruña 1987.

Barreiro, B.: "Documentos históricos a cerca del antiguo hospital de peregrinos de Montouto, fundado por el rey don Pedro I en honor al Apóstol Santiago". Galicia Diplomática, Año IV, nº 9.

Barret, P., y Gurgand, J.N.: *A vida dos peregrinos polo Camiño de Santiago*. Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1980. Hay traducción castellana, en la misma editorial, con el título: *La aventura del camino de Santiago*. Vigo, 1982. El original francés lleva por título: *Priez pour nous à Compostelle*. Librairie Hachette, Paris, 1978

Beato de Liébana: (Edición del Códice de San Miguel de Escalada) *El Beato de San Miguel de Escalada*. (Manuscrito 644 de la Pierpont Morgan Library de Nueva York): Edición de **García Lobo, V.**, **Williams, J.**, y **Shailor, Barbara A.**: Editorial Casariego, Madrid, 1991.

- Beato de Liébana:** *Beati in Apocalypsin Libri duodecim*. Ed. de Henry A. Sanders, (*Papers and Monographs of the American Academy in Rome VII*) Roma, 1930.
- Beato de Liébana:** Edición facsímil del *Códice de Gerona*, con el título de *Apocalipsis de Gerona*. (Vid.: **Marqués, J., Neuss, W., Dubler, C.**). Edit. Urs Graf (Suiza), Olten, 1962.
- Beato de Liébana:** *Miniaturas del "Beato" de Fernando I y Sancha*. Edición a cargo de **Umberto Eco**, con Introducción y notas Bibliográficas de **L. Vázquez de Parga Iglesias**. Franco María Ricci, 1983. (edic. italiana, Parma 1983). (Vid. Eco, U.).
- Beato de Liébana:** *Sancti Beati Presbyteri Hispani Liebanensis in apocalipsin ab plurimis in utriusque foederis paginas Commentaria, ex veteribus nonnullisque desideratis Patribus mille retro annis collecta, nunc primum edita*. Edición de **H. Flórez**, Madrid 1770.
- Bédier, J.:** *Les Légendes épiques: Recherches sur la formation des chansons de geste*. (4 vol.) París, 1913 (3ª ed. 1929). Fué reeditado en 1966.
- Bender, B.:** vid.: Gledhill, J., Bender, B., Larsen, M.T.
- Beneyto, J.:** *España y el problema de Europa*. Espasa-Calpe Argentina, S.A. Buenos Aires, 1950.
- Bennassar, Bartolomé:** *Saint Jacques de Compostelle*, Julliard, París 1970.
- Berger, P. L., y Luckmann, Th.:** *The Social Construction of Reality*. Penguin, London 1967. Trad. cast.: *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1978.
- Berger, P.L., y Kellner, H.:** *Sociology Reinterpreted (an essay on Method and vocation)* 1981. Trad. esp. y Prólogo de **R. García Cotarelo:** *La reinterpretación de la Sociología*. Espasa Calpe, Madrid, 1985.

- Bernard, A., Bruel, R.:** *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, París, 1904.
- Bernard, J.H.:** *The Pilgrimage of Saint Silvia of Aquitaine*.
- Biggs, A.G.:** *Diego Gelmírez. First Archbishop of Compostela*, Washington, 1949.
Traducción gallega: *Diego Gelmírez*, Vigo 1983.
- Bingham Powell, G.:** vid. Almond, G., & Bingham Powell, G.
- Bisko, Ch.J.:** "Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny". Cuadernos de Historia de España, 47-48. Año 1968, pp. 31-135.
- Bisson, Thomas N.:** Vid. Bonnassie, P.
- Blumenkranz, B.:** *Juifs et Chrètiens dans le Monde Ocddental (430-1096)*. Mouton & Co., Paris, 1960.
- Boglioni, P.:** "Pèlerinages et religion populaire au Moyen Age". En *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.). Herausgegeben von **Lenz Kriss-Reffenbeck** und **Gerda Möhler**. Verlag Schnell & Steiner, München, 1984. pp. 66-75.
- Bois, Guy:** *La Revolución del Año Mil*. Edit. Crítica, Barcelona 1991. (1ª Edic. francesa 1987).
- Bonamente, G., Nestori, A. (a cura di):** *I Cristiani e l'Impero nel IV Secolo. (Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico)* Macerata, 1988. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Macerata.
- Bonet Correa, A.:** *Santiago de Compostela. El Camino de los Peregrinos*. Barcelona-Madrid, Orbis, 1985.
- Bonnassie, P., Bisson, Thomas N., Pastor, Reyna, Guichard, P., y otros:** *Estructuras feudales y feudalismo en el mundo mediterráneo*. Editorial Crítica, Barcelona 1984 (edlc. orig. 1980 École Française de Rome).

- Bottineu, Yves:** *Les chemins de saint Jacques*, Arthaud, París-Grenoble 1976.(Primera edic. París 1964) Traducción castellana: *El Camino de Santiago*, Orbis, Barcelona, 1985.(Primera edic. castellana 1965).
- Bouza Brey Trillo, Fermín:** "Fortuna de las Canciones de Gesta y del héroe Roldán en el románico compostelano y en la tradición gallega". *Compostellanum*, Vol X, 1965. pp. 307-334.
- Bovon, F. y otros:** *Les Actes Apocryphes des Apôtres, christianisme et monde païen*, Labor et Fides, Ginebra, 1981.
- Brandon, S.G.F.:** *The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effets of de Jewish overthrow of A.d. t0 on Christianity*. Londres, 1968.
- Bravo Lozano, M.:** *Guía del Peregrino Medieval*. Traduc. castellana del Libro V del "Codex Calixtinus". Centro de Estudios Camino de Santiago, Sahagún 1989.
- Breviarium apostolorum ex nomine vel locis ubi predicaverunt, orti vel oboti sunt;*
(Vld. "Le Breviarum Apostolorum. Analecta Bollandiana LXXXI, 1963, pp. 106 y ss).
- Brisson, J-P.:** *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine (de Sptime Sévère à l'invasion vandale)*. Éditions E. de Boccard, París, 1958.
- Brooke, Ch.:** *Europa en el centro de la Edad Media (962-1154)*. Edit. Aguilar, Madrid 1973 (Edic. Original Longmans Green and Co. Ltd. London, 1964).
- Brown, Elizabeth A.R.:** "Saint-denis and the Turpin Legend". En *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992. pp. 51-88.

- Brown, P.:** *La società e il sacro nella tarda antichità*. (Einaudi Paperbacks 180), Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino 1988. (Edic. Orig.: *Society and the Holy in Late Antiquity*, Faber and Faber, London, 1982).
- Brown, P.:** *The Cult of the Saints*, Chicago 1981.
- Bruel, R.:** Vid.: Bernard, A.
- Brunner, Otto:** *Estructura interna de Occidente*, Alianza Universidad, Madrid 1991.
- Bultmann, R.:** *Theology of the New Testament*. New York, 1951.
- Cabrol, F., y Leclercq, H.:** "La légende de Saint-Jacques", en *Dictionnaire d'Archeéologie chrétienne et de Liturgie*, t. V, col. 412-417, París, 1922.
- Calderone, S.:** "Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea". En *I Cristiani e l'Impero nel IV Secolo. (Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico)* Macerata, 1988. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Macerata. pp.45-54.
- Campelo, Fr. J.:** "Origen del Arzobispado de Santiago y evolución histórica de sus sufragáneas" *Compostellanum*, Vol X, 1965. pp. 485-506.
- Campelo, Fr. J.:** Notas a la trad. al castellano de la *Historia Compostelana*. Santiago de Compostela, 1950. (vid. Suárez, Fr. M.)
- Cannone, G.:** Il "Sermo de excidio urbis Romae" di S. Agostino. En: "Vetera Christianorum", 12 (1975) 2.
- Cantelar Rodríguez, F.:** "Estatuto de Peregrinación a Santiago en el Cabildo de Cordoba". *Compostellanum*, vol. XVII, 1972. pp. 37-44.
- Capanaga, V.:** *Introducción*, a la edición bilingüe de "La Ciudad de Dios", B.A.C., Madrid (2 vols.), 1977.

- Capponi, A.S.** (Ed.): **Domenico Laffi**: *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae*, Perugia, 1989. (Vid.: Laffi, Domenico).
- Carandell, L., López Alsina, F., Moralejo, S., Yagües, J.M.**: *El Camino de Santiago*. Lunwerg Editores, Barcelona, 1991.
- Carandell, L., Yagües, J.M.**: "Viaje con un peregrino". En *El Camino de Santiago*. Lunwerg Editores, Barcelona, 1991.
- Carlyle, R.W., & Carlyle, A.J.**: *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, (6 vols.), London, 1903-1936.
- Carro Celada, E.**: *Picaresca, milagrería y milandanzas en la Vía Láctea*, Madrid, 1971.
- Carro García, J.**: *Crónica de Santa María de Iria*. (Códice Gallego del siglo XV) Edic. en el Anejo V a "Cuadernos de Estudios Gallegos". 120 pgs. Santiago, 1951. (También hay una edición histórica realizada por **A. López Ferreiro** en 1888).
- Carro García, J.**: *A pelerinaxe ao Xacobe de Galicia*. Galaxia, Vigo, 1965.
- Carro Otero, J., y Varela Ogando, M^a. L.**: "Reflexiones sobre la Tumba y esqueleto atribuidos al obispo Teodomiro de Iria". *Compostellanum*, vol. XXVII, (nº 1-2) 1982. pp. 33-56.
- Castañó Posse, J.**: *Una excursión por la Médulas, 1904*. Espasa Calpe, Madrid, 1991.
- Castromil Ventureira, R.**: *La mano como poder creador: hacia una metafísica del sonido*. (Discurso de ingreso en la Real Academia de Bellas Artes N^o.S^o. del Rosario) INCIS, Santiago de Compostela, 1991.
- Catálogo Monumental de Cantabria (I): Liébana*. Edit. Diputación Regional de Cantabria, Santander 1990.

- Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunweg Editores, Barcelona, 1993.
- Caucci von Saucken, P.**: "Vida y significado del peregrinaje a Santiago", en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunweg Editores, Barcelona, 1993. pp. 91-114.
- Celso**: *Discurso verdadero contra los cristianos*, **S. Bodelón** (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2ª 1989.
- Chadwick, H.** (Trl. & Intr.): **Origen**: *Contra Celsum*. Cambridge, 1965.
- Chadwick, Henry**: *Priscillian of Avila, The Ocult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, Clarendon Press, 1976. Traducción española: *Prisciliano de Avila*, Espasa-calpe, S.A. Madrid, 1978.
- Chamoso Lamas, M., González, V., y Regal, B.**: *Galicia*, (Vol. 2 de La España Románica). Ediciones Encuentro, Barcelona 1979. Edic. francesa: *Galice Romane*, Zodiaque, St. Léger Vauban, Francia, 1973.
- Chamoso Lamas, M.**: "Nuevas noticias sobre necrópolis paleo-cristianas y germánicas en Galicia" *Compostellanum*, XVI, 1971. pp. 201 y ss.
- Chamoso Lamas, M.**: *Escultura funeraria en Galicia*. Instituto de Estudios Orensanos "Padre Feijoo"., Orense, 1979.
- Chao Rego, X.**: "Camiñando a Compostela", en col. "Angueira", Coruña, 1992.
- Chaparro Gómez, C.** (ed.): *De ortu et obitu patrum*. (Introducción, edición crítica y traducción) Société d'Éditions "Les Belles Letres", Paris 1985.
- Charpentier, L.**: *Les Mystères de la Cathédrale de Chartres*. Éditions Robert Laffont, París, 1966.
- Chelini, J.**: *Histoire religieuse de l'Occident médiévale*. A. Colin, París, 1968.

Chevallier, R.: *Roman Roads*. B.T. Batsford Ltd. London 1976. Paperback edition (revised) 1989.

Chronique de Turpin: edición de Alex de St. Albin, París, 1865.

Cid. C.: "Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los códices del "Beato". *Compostellanum*, Vol X, 1965. pp. 231-282.

Cinca Martínez, J.L.: "Tramo de calzada romana en el Valle Medio del Ebro. Calahorra (La Rioja)", en: *La Red Viaria en la España Romana* (Simposio), Institución Fernando el Católico, zaragoza, 1990.

Claramunt, S.: vid.: Salrach, J.M., y Claramunt, S. (eds.).

Cobrerros, J.: Vid.: Morín, J.P.

Cocheyrras, J.: *Ensayo histórico sobre Santiago en Compostela*. Gedisa Editorial, Barcelona 1989. Primera edición francesa en 1985.

Codex Calixtinus: Vid.: **Whitehill, Walter Muir:** *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*. (3 vols). (TOMO I: *Texto original latino*, por **W.M. Whitehill**, 1944. TOMO II: *Reproducción de la música y transcripción*, por **Dom German Prado**. TOMO ADICIONAL: *Estudios, Explicaciones* por **F.J. Sánchez Cantón**; *El Libro de Santiago*, por **W.M. Whitehill**; *La Música*, por **Dom German Prado**; *Las Miniaturas*, por **J. Carro García**). Edición del Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos- CSIC. Santiago de Compostela 1944.

Collins, R.: *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*, Londres, 1983.

Colunga, A., y Turrado, L.: *Vulgata Clementina*, B.A.C., Madrid (5ª ed.), 1965.

Conant, Kenneth John: *Carolingian and Romanesque Architecture, 800 to 1200*, Harmondsworth, 1978, (1ª Edición en 1959).

Conant, Kenneth John: *The Early Architectural History of the Cathedral of Santiago de Compostela*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.,

1926. Edición bilingüe, gallego-inglés: *Arquitectura Románica da Catedral de Santiago de Compostela*. Colexio de Arquitectos de Galicia, Santiago 1983.

Contamine, Ph.: *La Guerra en la Edad Media*, Edit. Labor, Barcelona 1984.

Cook, William R., y Herzman, Ronald B.: *La visión medieval del mundo*. Edit. Vicens Vives, Barcelona 1985. (1ª Edic. Oxford University Press, 1983).

Coste-Messeliere, R. de la: "Le grand chemin de Saint-Jacques en Poitou" *Compostellanum*, Vol X, 1965. pp. 407-418.

Cotarelo Valledor, A.: *Alfonso III el Magno, último Rey de Oviedo y primero de Galicia*. Gráficas Góngora, Madrid 1933. Reedición facsímil, Edic. ISTMO, Madrid 1991.

Cotarelo y Vallador, A.: *Historia crítica y documentada de la vida y acciones de Alfonso II el Magno, último rey de Asturias*. Madrid, 1933.

Cotarelo, R.: *Del Estado del Bienestar al Estado del Malestar*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2ª ed., 1990.

Cowe, S. Peter: "Pilgrimage to Jerusalem by the Eastern Churches". En *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.). Herausgegeben von **Lenz Kriss-Redtenbeck** und **Gerda Möhler**. Verlag Schnell & Steiner, München, 1984. pp. 316-330.

Cox, H.: *La ciudad secular*. Península, Barcelona, 1968.

Crónica de Santa María de Iria. (Códice Gallego del siglo XV, que se guarda en el Archivo de la S.I.M. de Santiago, escrita por Ruy Vazquez hacia 1467. Vid. **A. López Ferreiro:** *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Tomo II, pág. 11, Santiago 1899) Edic. de **J. Carro García**, Anejo V a "Cuadernos de Estudios Gallegos" 120 pgs. Santiago, 1951. (También hay una edición histórica realizada por **A. López Ferreiro** en 1888).

Crónica del Obispo Don Pelayo, por **Sánchez Alonso** (ed.), Madrid, 1926.

Cronica Silense; edición de **F. Santos Coco**, Madrid, 1921.

Crónicas Asturianas: Crónica de Alfonso III -Rotense y "A Sebastia"-, Crónica Abeldense -y "Profética"- Edic. de **J. Gil Fernández** (Introducción y Edic. Crítica), **J.L. Moralejo** (Traducción y notas) y **J.I. Ruíz de la Peña** (Estudio Preliminar). servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1985.

Cronicón de Sampro, ed. de **J. Pérez de Urbel**, 1952.

Cronicón Iriense: Edición de **M.R. García Álvarez**: *El Cronicón Iriense. Estudio preliminar, edición crítica y notas históricas*. Memorial Histórico Español (Real Academia de la Historia) Madrid, 1963, p. 1-240.

Cunqueiro, Alvaro: *El Camino de Santiago*, Vigo 1965.

D'Emilio, J.: "The Building and the Pilgrim's Guild". En *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992. pp. 185-206.

da Costa, J. de A.: *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*. Coimbra, 1959.

Danielou, J.: "Desde los orígenes al Concilio de Nicea. La Iglesia Primitiva"; en: *Nueva Historia de la Iglesia*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1964, vol. I.

Daux: *Le Pèlerinage à Compostelle*, París, 1523.

Dauz, C.: *Sur les chemins de Compostela*, Tours, 1909.

David, P.: *Etudes sur le livre de Saint Jacques, attribué au Pape Calixte II*, 1949.

Davies, Horton and Marie-Hélène: *Holy Days and Holydays. The Medieval Pilgrimage to Compostela*. Bucknell University Press, Associated University Press, Inc., N. J., USA, 1982.

Dawson, Ch.: *La dinámica de la historia*. Madrid, 1961.

Dawson, Ch.: *The Making of Europe*, London 1939. Traduc. Esp. *Así se hizo Europa*. La Espiga de Oro, Buenos Aires, 1947.

De Menaca, M.: Vid. Menaca, M. de

De Ortu et obitu patrum, **C. Chaparro Gómez** (ed.), en la Société d'Éditions "Les Belles Lettres", Paris 1985.

Dhondt, J.: *La Alta Edad Media*. (Vol. 10 de la Historia Universal Siglo veintiuno) Edit. Siglo XXI, 17ª edic. Madrid 1987. (1ª edic. alemana 1967).

Díaz y Díaz, M.C., en "*Die spanische Jacobus. Legende bei Isidor von Sevilla*". Historisches Jahrbuch, 77 (1958) (Festschrift Altaner) 467-472. Contiene el fragmento del "*De obitu patrum*", dedicado a Santiago el Mayor.

Díaz y Díaz, M.C., García Oro, J., Vilariño Pintos, D., Pardo Gómez Mª.V., García Piñeiro, A., Oro Trigo, Mª.P.del, : "*Hechos de Don Berenguel de Landorla, Arzobispo de Santiago*". Introducción, edición crítica y traducción anotada. Compostellanum, Vol. XXVIII, (nº 1-2) 1983. pp. 7-162.

Díaz y Díaz, M.C., López Alsina, F., Moralejo Álvarez, S.: *Los Tumbos de Compostela*. (Edición bilingüe, castellano-gallego, realizada por Edilán para el Banco Simeón). (**M.C. Díaz y Díaz:** "*Los antiguos Tumbos de Santiago*". **López Alsina, F.:** "*Los Tumbos de Compostela. Tipologías de los manuscritos y fuentes documentales*". **Moralejo Álvarez, S.:** "*La miniatura de los Tumbos A y B*".), Madrid, 1985.

Díaz y Díaz, M.C., Pardo Gómez, Mª V., Vilariño Pintos, D.: *Ordoño de Celanova. Vida y milagros de san Rosendo*. Col. Galicia Histórica. Fundación Pedro Barrié de la Maza, Coruña, 1990.

- Díaz y Díaz, M.C.:** *"El Codex Calixtinus: volviendo sobre el tema"*. En *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992. pp. 1-10.
- Díaz y Díaz, M.C.:** *"El Liber Sacti Iacobi"*, en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunweg Editores, Barcelona, 1993. pp. 39-56.
- Díaz y Díaz, M.C.:** *"La Guía de Peregrinos del Códice de Salamanca"*. En *Guía del Peregrino del Calixtino de Salamanca*. (27-38) Ed. Fundación Caixa Galicia, 1993.
- Díaz y Díaz, M.C.:** *"La literatura jacobea anterior al Códice Calixtino"*. Compostellanum, Vol X, 1965. pp. 283-305
- Díaz y Díaz, M.C.:** *"Problemas de la cultura en los siglos XI-XII: La Escuela Episcopal de Santiago"* Compostellanum, XVI, 1971. pp. 187 y ss.
- Díaz y Díaz, M.C.:** *"Santiago el Mayor a través de los textos"*, en *Santiago, Camino de Europa* (Catálogo de la Exposición), Santiago, 1993.
- Díaz y Díaz, M.C.:** *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*. Centro de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 1988.
- Díaz y Díaz, M.C.:** *Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor*. (Edición crítica del himno *O dei verbum*) Compostellanum XI, 1966, pp. 623 y ss.
- Díaz y Díaz, M.C.:** *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*. Bibliófilos Gallegos, Santiago de Compostela, 1985.
- Dihle, A., (et al.):** *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*. Fondation Hardt, Genève, 1989.

- Dodds, E.R.:** *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge University Press, Londres, 2ª ed. 1968. Hay traducción castellana en: Ed. Cristiandad, Madrid, 1975.
- Doechaerd, R.:** *Occidente durante la Edad Media (economías y sociedades)*, Edit. Labor, Barcelona, 2ª Edic. 1984.
- Dowse, Robert E., & Hughes, John A.:** *Political Sociology*, John Wiley & Sons Ltd., 1972. Trad. Cast.: *Sociología Política*, Alianza Editorial, 5ª reimpr., Madrid, 1990.
- Driscoll, Stephen T.:** "Power and authority in Early Historic Scotland: Pictish symbol stones and other documents", en: **Gledhill, J., Bender, B., Larsen, M.T.** (eds.): *State and Society. The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*. Unwin Hyman. London, 1988.
- Dubler, C.:** Vid.: Marqués, J.
- Duby, G.:** *Guerriers et paysans; VIIe.XIIe siècle*. Gallimard, París 1973.
- Duby, G.:** *L'economie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*. Editions Montaigne, París 1962.
- Ducan-Flowers, M.:** "A Pilgrim's Ampulla from the Shrine of St. John the Evangelist at Ephesus", en **Ousterhout, R.**, (ed.): *The Blessings of Pilgrimage*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1990, pp. 125-139.
- Ducreux:** *Historia Eclesiástica General ó siglos del cristianismo*. (7 vols) Segunda impresión, Madrid, 1805.
- Duncan Mitchel:** *A Hundred Years of Sociology*. Gerald Duckworth & Co., London. Ed. cast.: *Historia de la Sociología*. Labor, barcelona, 1988.

- Dupront, A.:** *"Pèlerinages et lieux sacrés"*, en: *Encyclopaedia Universalis*, 12; París, 1972.
- Dupront, A.:** *Saint-Jacques de Compostelle: Puissances du pèlerinage*. París, 1985.
- Echevarría Bravo, P.:** *Cancionero de los Peregrinos de Santiago*. Centro de Estudios Jacobeos. Madrid 1971.
- Eco, U.:** *"Beato de Liébana". Miniaturas del "Beato" de Fernando I y Sancha*. Introducción y notas Bibliográficas de **Luís Vázquez de Parga Iglesias**. Franco María Ricci, 1983. (edic. italiana, Parma 1983).
- El Beato de San Miguel de Escalada (Manuscrito 644 de la Pierpont Morgan Library de Nueva York):* Edición de **García Lobo, V., Williams, J., y Shailor, Barbara A.** Editorial Casariego, Madrid, 1991. (Vid.: **García Lobo, V., Williams, J., y Shailor, Barbara A.**)
- El Concilio III de Toledo. XIV Centenario (589-1989).* (Texto crítico establecido por Félix Rodríguez, S.I.) Edita: Arzobispado de Toledo, 1991.
- Eliade, M.:** vid. Mircea Eliade.
- Elias, N.:** *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. F.C.E., Madrid, 1987.
- Elías, N.:** *La Sociedad Cortesana*. Fondo de Cultura Económica, México.
- En torno al feudalismo hispánico.* (I Congreso de Estudios Medievales) Fundación Sánchez-Albornóz. 1989.
- Engels, O.:** *"Os comezos do sepulcro español de Santiago desde o punto de vista eclesiástico-político"*. En *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago* (ed. de **Vicente Almazán**). Edit. Galaxia, Vigo, 1992.

Enríquez de Salamanca, C.: *El Camino de Santiago*. El País-Aguilar 1991.(Colección Grandes Rutas)

Equipo Redacción PAL: Vid. La Alta Edad Media.

Erasmus de Rotterdam: *Stultiae Laus*. Ed. bilingüe en Ed. Bosch, Barcelona 1976.

Estévez Villaverde, E.: *Santiago en la leyenda. Historia del Apostol*. Edic. de la autora, Puenteareñas, 1982.

Evangelios Apócrifos: **Santos Otero, A.:** (Edición e "Introducción") 3ª ed., reimpresión, B.A.C., Madrid, 1979.

Every, G.: *The Byzantine Patriarchate*, London, 1947.

Exeria. Viaxe a Terra Santa (Traducción, introducción e notas, por **X.E. López Pereira**, a partir del texto fijado por Aet. **Franceschini-R. Weber** en el *Corpus Christianorum*, 175, recogido con otros textos de la misma temática bajo el título genérico de *Itineraria et alla geographica*; Turnhout, 1965). Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1991.

Fabeiro Gómez, M.: *"Santiago el Zebedeo en la filatelia"* Compostellanum, XVI, 1971. pp. 467 y ss.

Fagnam, E.: *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitule Al-Bayano'l-Mogrib*; (2. vols.), Alger 1901-1904.

Falque Rey, E. (ed.): *Historia Compostellana*. Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMLXXXVIII.

Falque Rey, E. (ed.): *Historia Compostellana: en Corpvs Christianorum*, LXX. *Continuatio Medieualis*. Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMLXXXVIII.

Feo, J.: Vid. Moralejo, A.

Ferguson, W.S.: *Hellenistic Athens: An Historical Essay*. Londres, 1911.

Fernández Conde, F.J.: *La Iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*. Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo 1972.

Fernández González, E.: Ruíz de la Peña Solar, J.L.

Fernández Guerra, A.: Vid.: Fita, F., y Fernández Guerra, A.

Fernández Sánchez, J.M., Freire Barreiro, F.: *Santiago, Jerusalem, Roma: Diario de una Peregrinación*. (3 vols.). Santiago de Compostela. Tomo I, 1880; Tomo II, 1881; Tomo III, 1884.

Fernández y González, F.: *Historias de Al-Andalus, por Aben-Adharí de Marruecos*. Granada, 1860.

Fichter, Joseph H.: *Sociology*; The University of Chicago Press, 9ª ed. 1971. Trad. cast.: *Sociología*, Herder, Barcelona, 15ª ed., 1986.

Filgueira Valverde, J.: "Glosa a la Guía del Peregrino del Codex Calixtinus"; en la Edición facsímil de la "Guía" del Codex. "Medievalia Hispanica", Madrid, 1971.

Filgueira Valverde, J.: "Museo de Pontevedra. Grabados compostelanos. Iconografía del Apostol. Grabadores de Compostela. Estampas de tema santiagués". Estudio preliminar, catálogo y selección. Pontevedra/Santiago: Imprenta Peón y Paredes. Calcografía Nacional de Madrid. 1950.

Filgueira Valverde, J.: *El Libro de Santiago*, (con ilustraciones de J. Sesto). Diputación Provincial de A Coruña, 1989. (1ª Edic. de Editora Nacional, Madrid, 1948).

Filgueira Valverde, J.: Vid.: Romero de Lecea, C.

- Filgueira Valverde, J.:** *"Cantos y narraciones en el Camino Francés"*, en *Santiago en la Historia, la Literatura y el Arte*, Edit. Nacional, Madrid, 1954.
- Filgueira Valverde, J.:** *"La Música en el Camino de Santiago"*, curso en la Universidad del Atlántico (Poio), Santiago de Compostela, 1988.
- Filgueira Valverde, J.:** *Las Peregrinaciones a Santiago*, Edic. del Banco Pastor, 1981.
- Finley, M.I.:** *Ancient Slavery and Modern Ideology*. Chatto and Windus, Londres, 1980. Trad. cast.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Ed. Crítica, Barcelona, 1982.
- Finley, M.I.:** *The Ancient Economy*. University of California Press, Berkeley, 1973. Trad. cast.: *La economía de la Antigüedad*. F.C.E., México-Madrid, 1975.
- Fita, F., y Fernández Guerra, A.:** *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*. Imprenta de los Sres. Lezcano y Comp^a. Madrid, 1880. Hay una edición facsímil publicada por Librería Arenas, A Coruña 1993.
- Fita, F.:** *Monumentos antiguos de la Iglesia compostelana*. Madrid, 1882.
- Fletcher, R.A.:** *"The Archbishops of Santiago de compostela between 1140 and 1173: a new chronology"*. *Compostellanum*, vol. XVII, 1972. pp. 45-64.
- Fletcher, R.A.:** *Saint James's Catapult: the Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford, 1984.
- Flórez, H.:** *España Sagrada*, Madrid (29 vols.), 1747-1775.
- Fossier, R.:** *La Infancia de Europa, Aspectos económicos y sociales*, 2 Vols. Edit. Labor, Barcelona 1984. Vol. I: El hombre y su espacio. Vol. II: Estructuras y problemas.

- Franco Taboada, A.:** *Los Orígenes de Compostela. Una historia dibujada.* Diputación de a Coruña, 1987.
- Freire Barreiro, F.:** Vid.: Fernández Sánchez, J.M.
- Frend, W.H.C.:** *"The Church in the Reign of Constantius II (337-361). Mission-Monasticism-Worship".* En *L'Église et l'Empire au IV^e siècle.* Fondation Hardt, Genève, 1989. pp. 73-111.
- Fuertes Domínguez, C.:** *Guía de Santiago, Santiago de Compostela,* 1971.
- G. Atienza, J.:** *La ruta sagrada.* Robinbook, Barcelona, 1992.
- Gadamer, H.-G.:** *Verdad y Método.* Ed. Sígueme. Salamanca, 1977. (Ed. alemana: *Wahrheit und Methode.* J.C.B. Mohr, Tübingen, 4^a - 1975)
- Gai, L.:** *"El Camino italiano de Santiago",* en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje.* Lunweg Editores, Barcelona, 1993. pp. 299-320.
- Gaiffier:** *"Le Breuiarium Apostolorum. Tradition manuscrite et oeuvres apparentées",* en *Analecta Bollandiana,* 81 (1963).
- Gaillard, G.:** *"Une abbaye de pèlerinage: Sainte-Foy de Conques et ses rapports avec Saint-Jacques".* Compostellanum, Vol X, 1965. pp. 335-356.
- Ganshof, F.L.:** *El Feudalismo,* Ariel, Barcelona 1985. (1^a Edic. Francesa, Bruselas 1957).
- Garaudy, R.:** *El Islam en Occidente. Córdoba capital del pensamiento unitario.* Breogan, Madrid 1987.
- García Álvarez, M.R.:** *"Galicia al filo del año mil"* Compostellanum, XVI, 1971. pp. 425 y ss.

- García Álvarez, M.R.:** *El Cronicón Iriense. Estudio preliminar, edición crítica y notas históricas.* Memorial Histórico Español (Real Academia de la Historia) Madrid, 1963, p. 1-240.
- García Álvarez, R.M.:** "Sobre la *Chronica de Iria*". Cuadernos de Estudios Gallegos XIX, f.58 (1964), pp. 159-184. (análisis de las fuentes transcritas y refundidas por el autor de la Crónica).
- García Cotarelo, R.:** "La explicación y la comprensión en las ciencias sociales. El caso del método 'Verstehen'", en *Revista de Estudios Sociales*, Madrid, enero-abril 1976.
- García de Cortazar y Ruíz de Aguirre, J.A., y Valdeon Baruque, J.:** *Edad Media (Tomo V de Manual de Historia Universal)*. Ed. Nájera, Madrid, 1987.
- García García, A.:** (Dir. de Ed.) *Synodicon hispanum*. Vol. I, Galicia. B.A.C., Madrid, 1981.
- García García, A.:** *La Canonística Medieval en Galicia*. (Collectanea Scientifica Compostellana-1) Instituto Teológico Compostelano, Santiago 1981.
- García García, E.:** Vid.: Ruíz de la Peña Solar, J.L.
- García Lobo, V., Williams, J., Shailor, Barbara A.:** *El Beato de San Miguel de Escalada. (Manuscrito 644 de la Pierpont Morgan Library de Nueva York)*. Editorial Casariego, Madrid, 1991.
- García Martínez, M.C.:** "Datos para la reducción geográfica de los Capori". Compostellanum, vol. XVII, 1972. pp. 23-36.
- García Martínez, M.C.:** "Morfología castrexa das terras de Compostela". Compostellanum, XVI, 1971. pp. 213 y ss.

- García Moreno, Luís A.:** *"La coyuntura política del III Concilio de Toledo. Una historia larga y tortuosa"*. En: *El Concilio III de Toledo. XIV Centenario (589-1989)*. Edita: Arzobispado de Toledo, 1991. pp. 271-296.
- García Moreno, Luís A.:** *Historia de España Visigoda*. Ediciones Cátedra, S.A., Madrid, 1989.
- García Moreno, Luís A.:** Vid.: Sayas Abengochea, J.J.
- García Oro, J.:** *La Nobleza Gallega de la Baja Edad Media*. Bibliófilos Gallegos, Santiago de Compostela, 1981.
- García Villoslada, R.:** *Historia de la Iglesia. Edad Media (800-1303)*. Ed. Católica, Madrid, 1953.
- García-Pelayo, M.:** *El Reino de Dios, arquetipo político*. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1959.
- García-Pelayo, M.:** *Los mitos políticos*. Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- Gauthier, Marie-Madeleine:** *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Bibliothèque des Arts, París, 1983.
- Gautier Dalché, J.:** *Historia Urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*. Siglo XXI de España Editores, 2ª Edic. Madrid 1989.
- Gayangos:** *The history of the mohammedan dynasties in Spain, by Alhmed ibn Mohammed Al-Makkari*. (2 vol.) Londres, 1843.
- Geary, Patrick J.:** *"The Saint and the Shrine. The Pilgrim's Goal in the Middle Ages"*. En *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.). Herausgegeben von **Lenz Kriss-Rettenbeck** und **Gerda Möhler**. Verlag Schnell & Steiner, München, 1984. pp. 265-273.
- Geyer:** *Itinera Hirosolymitana saeculi IIII-VIII*. Viena 1898.

- Gibbon, Edward:** *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano* (8 vol.) Vid.: Tomo V: (Invasión de los bárbaros y revoluciones de Persia. Años 455 a 642). Tomo VI: (Aparición del Islam. Años 412 a 1055). Tomo VII: El Imperio de Oriente y las Cruzadas. Años 733 a 1261). Ediciones Turner, Madrid, 1984 (Edición facsímil de la de Barcelona de 1842).
- Gierke, O., von:** *Teorías políticas de la Edad Media*. Ed. Huemul, Buenos Aires, 1963.
- Gil del Río, A.:** *El Camino Francés a Compostela. Evocaciones y leyendas siguiendo las estrellas*. Madrid, 1990.
- Gil Fernández, J., Moralejo, J.L., Ruíz de la Peña, J.I.:** *Crónicas Asturianas*. Universidad de Oviedo, 1985.
- Give, B. de:** "La peregrinación en las tradiciones de la India. Jainismo, Induismo, Budismo"; en: **Santiago-Oro, H.** (Coord.): *El camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*. Ed. Junta de Castilla y León; Salamanca, 1992, pp. 27-37.
- Gledhill, J., Bender, B., Larsen, M.T.** (eds.): *State and Society. The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*. Unwin Hyman. London, 1988.
- Glick, Thomas F.:** *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1979. Trad. esp.: *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, Alianza Editorial, Madrid 1991.
- Godoy Alcántara, J.:** *Historia Crítica de los Falsos Cronicones* (Madrid, 1868). Reediteda en la Colección Alatar; Madrid, 1981.
- Goicoechea Arrondo, E.:** *Cartografía del camino de Santiago*, Estella, 1972.
- Goicoechea Arrondo, E.:** *El Camino de Santiago*, León, 6ª Edic. 1988.

- Goicoechea Arrondo, E:** *Rutas Jacobeas. Historia, arte, caminos*. Los Amigos del Camino de Santiago, Estella, 1971.
- Gómez de la Serna, Gaspar:** *Del Pirineo a Compostela*. Dirección General de Bellas Artes, Madrid 1965.
- González Ruíz, N.:** Versión castellana de la *Obras Completas* de **Dante Alighieri**; B.A.C., Madrid, 4ª ed., 1989.
- González Vázquez, M.:** *Las Mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago*. Servicio Central de Publicacións da Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1989.
- González y Ruíz-Zorrilla, A.:** Vid.: Pérez de Urbel, J., y González y Ruíz-Zorrilla, A.
- González, V.:** Vid.: Chamoso Lamas, M.; González, V., y Regal, B.
- Gottman, Jean:** *Centre and Periphery: Spacial Variation in Politics*. Sage Publications Inc, 1980.
- Graves, R.:** *The Greek Myths*. (2 vol.) Penguin Books, (First Edition 1955); Rvd. Edition 1990.
- Gregorovius, F.:** *Roma y Atenas en la Edad Media*. F.C.E. Madrid, 1982.
- Grew, R.:** *Crisis of Political Developement in Europe and Inited States*. Princeton University Press; Princeton, 1978.
- Grimal, P.:** *Diccionario de Mitología griega y romana*. Paidos, Barcelona (1ª r.) 1982
- Guénon, R.:** *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*. (Compilación póstuma establecida y presentada por **Michel Vâlsan**: *Symboles fondamentaux de la Sciense Sacrée*, Gallimard, París, 1962). 3ª ed., con estudio preliminar de **A. Asti Vera**; Edit. Universitaria, Buenos Aires, 1988.

Guerra Campos, J.: *"Bibliografía (1950-1969): veinte años de Estudios Jacobeos"* Compostellanum, XVI, 1971. pp. 575 y ss.

Guerra Campos, J.: *La Bula "Deus Omnipotens" (1884)*. Edic. del Excmo. Cabildo de la S.A.M.I. Catedral de Santiago de Compostela, 1985.

Guerra Campos, J.: Vid.: Romero de Lecea, C.

Guerra Campos, Jose: *Exploraciones Arqueológicas entorno al Sepulcro del Apostol Santiago*. Ed. del Cabildo de la S.A.M. Iglesia Catedral de Santiago, Santiago de Compostela, Año Santo de 1982.

Guía del Peregrino del Calixtino de Salamanca. **Precedo Lafuente, J.:** "Origen y significación del Año Santo Compostelano" (13-26). **Díaz Díaz, M.C.:** "La Guía de Peregrinos del Códice de Salamanca" (27-38). **Moralejo, S.:** "La Ilustración del Códice Calixtino de Salamanca y su contenido histórico" (39-52). **López Alsina, F.:** "La percepción de la ciudad a través del Códice Calixtino" (53-60). **Rodríguez González, A.:** "Perfil de una época" (61-68). *Texto Facsímil del Calixtino* (69). **García Piñeiro, M^a A., y Oro Trigo, P. del:** *Transcripción* (71-94). **Moralejo, A., Torres, C., y Feo, J.:** *Traducción* (95-145). Ed. Fundación Caixa Galicia, 1993.

Guía Medieval do Peregrino. Códice Calixtino, Libro V. (Estudio, edición e traducción, por **X.E. López Pereira**). Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1993.

Guichard, P.: Vid. Bonnassie, P.

Guinard, P.: *"Saint Jacques dans l'estampe populaire française"* Compostellanum, Vol X, 1965. pp. 583-604.

Gurgand, J.N.: Vid.: Barret, P.

Gurgand, J.N.: vid.: Barret, P., y Gurgand, J.N.

- Halphen, L.:** *Charlemagne et l'empire carolingien*. Albin Michel, Paris, 1947 y 1968. Trad. cast.: *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, Akal, Madrid, 1992.
- Halphen, L.:** *Études critiques sur l'histoire de Charlemagne*. París, 1921.
- Hard, G.:** "Hai cinco montes naquel país". En *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago* (ed. de Vicente Almazán). Edit. Galaxia, Vigo, 1992.
- Hauschild, Th.:** "Archeology and the Tomb of St. James". En *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992. pp. 89-104.
- Hay, Denys.:** *Europe: The Emergence of an Idea*. Harper and Row, New York 1966.
- Heers, Jacques:** *Historia de la Edad Media*, Edit. Labor, 3ª edic. 1ª reimpr. Barcelona 1991.
- Heidegger, M.:** *El Ser y el Tiempo*. Trad. de **José Gaos** en F.C.E., México, 4ª ed. 1971.
- Hell, V. y H.,** *The Great Pilgrimage of the Middle Ages*, Tübingen, 1964. Traducción Inglesa Londres, 1966.
- Herbers, K.:** "Las peregrinaciones alemanas a Santiago de Compostela y los vestigios del culto jacobeo en Alemania", en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunweg Editores, Barcelona, 1993.
- Herbers, K.:** "The Miracles of St. James". En *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992. pp. 11-36.
- Herwaarden, J. van:** "Saint James in Spain up to the 12th Century". En *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.). Herausgegeben von **Lenz Kriss-**

Rettenbeck und **Gerda Möhler**. Verlag Schnell & Steiner, München, 1984. pp. 235-247.

Herzman, Ronald B.: Vid. Cook, William R.

Hidacio (Hydace): *Chronique*,. **A. Tranoy** (ed.), París 1974.

Hillgarth, J.N.: "El Concilio III de Toledo y Bizancio". En: *El Concilio III de Toledo. XIV Centenario (589-1989)*. Edita: Arzobispado de Toledo, 1991. pp. 297-306.

Historia Compostellana: Ed. de **Emma Falque Rey**, en *Corpus Christianorum*, LXX, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMLXXXVIII; (citamos por esta edición). Ed. del P. **H. Flórez**, en *España Sagrada*, XX, Madrid 1765. (Traducción castellana de **Fr. M. Suárez**: *Historia Compostelana, o sea hechos de D. Diego Gelmírez, primer Arzobispo de Santiago*, (con notas de Fr. M. Suárez). Santiago de Compostela, 1950.

Hodges, R., & Whitehouse, D.: *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe*. Cornell University Press, Ithaca 1983.

Hodgett, Gerald A.J.: *A Social and Economic History of Medieval Europe*, Methuen and Company, 1972. Traduc. española: *Historia social y económica de la Europa medieval*, Alianza Editorial, Madrid, 5ª reimpresión 1986.

Hofmeister, A.: Edición del *Chronicon quod de duabus civitatibus intitulavimus*, de Otón de Freisinga. (Vid. Otón de Freisinga).

Holum, Kenneth G.: "Hadrian and St. Helena: Imperial Travel and the origins of Christian Holy Land Pilgrimage", en **Ousterhout, R.**, (ed.): *The Blessings of Pilgrimage*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1990, pp. 66-81.

Hughes, John A.: vid.: Dowse, Robert E., & Hughes, John A.

- Huglo, M.:** *"Les Pièces notées du Codex Calixtinus"*. En *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992. pp. 105-124.
- Huidobro Serna, L.:** *Las Peregrinaciones Jacobeas*, Publicaciones del Instituto de España (Impr. Aldecoa, Burgos). Madrid, 1951, (3 vols.).
- I Cristiani e l'Imperio nel IV Secolo. (Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico)* Macerata, 1988. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Macerata.
- Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*, (Perugia 1983), Perugia 1985.
- Ilja, M.:** *"A peregrinación a Santiago de Compostela entre 1400 e 1650"*. En *Sels ensaios sobre o Camiño de Santiago* (ed. de Vicente Almazán). Edit. Galaxia, Vigo, 1992.
- Iradriel, P.:** *Las Claves del Feudalismo (860-1500)*. Editorial Planeta, Barcelona, 1991.
- Ireneo de Lión (San):** *Demostración de la Predicación Apostólica*. (E. Romero Pose ed. e "Introducción"). Edit. Ciudad Nueva, Madrid, 1992.
- Jiménez Duque, B.:** *La espiritualidad romano-visigoda y muzarabe*. Editores: Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, Madrid, 1977.
- Jugnot, G.:** *Du Velay aux Pyrénées. La via "Podensis" du Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*. Publications du Centre d'Etudes Compostellanes, París, 1981-1983. (2 Vols.)
- Kendrick, Thomas D.:** *Saint James in Spain*, Methuen, Londres, 1960.
- King, Georgiana G.:** *The Way of Saint James*, Putnam, New York, (3 vols.) 1920.

- King, Ursula:** *"England's Nazareth: Pilgrimages to Walsingham during the Middle Ages and Today"*. En *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.). Herausgegeben von **Lenz Kriss-Refkenbeck** und **Gerda Möhler**. Verlag Schnell & Steiner, München, 1984. pp. 527-542.
- Kinsky, F.:** *"Nacionalismo y federalismo"*, en *El Federalismo Global* (Dir. de Ed.: Díaz-Carrera, C.), Unión Editorial, Madrid, 1989.
- Knowles, M.D.:** *"La Iglesia en la Edad Media"*, en: *Nueva Historia de la Iglesia*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1964, vol. II.
- Knowles, M.D.:** ver: *Nueva Historia de la Iglesia*.
- Koenisberger, H.G.:** *Historia de Europa. La Edad Media 400-1500*. Editorial Crítica. Barcelona, 1991.
- Kohachiro Takahashi, H.:** *Del feudalismo al Capitalismo. Problemas de la transición*. Editorial Crítica, Barcelona 1986(1ª edic París, 1982).
- Kolb, F.:** *"L'ideologia tetrarchica e la politica religiosa di Diocleziano"*. En *I Cristiani e l'Impero nel IV Secolo. (Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico)* Macerata, 1988. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Macerata. pp. 17-44.
- Köster, K.:** *"Emblemas medievales de peregrinos"*. En *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago* (ed. de Vicente Almazán). Edit. Galaxia, Vigo, 1992.
- Krötzel, Ch.:** *"Del Mar Báltico a Santiago de Compostela. Peregrinajes e influencias culturales"*, en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunwerg Editores, Barcelona, 1993. pp. 385-392.
- La Alta Edad Media:* Equipo Redacción PAL. Tomo IV de Historia Universal. Ed. Mensajero, Bilbao, 1986.

La Coste-Messelière, R. de: *"La Francia de *Los Caminos de Santiago*"*, en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunwerg Editores, Barcelona, 1993. pp. 257-298.

La España visigoda: Vol. 4 de la Nueva Historia de España, de Ediciones EDAF, Madrid 1980. Con la colaboración de **Aviles Fernández, M., Madrazo Madrazo, S., Mitre Fernández, E., y Palacios Marín, B.**

La Grammaire des formes et des styles. Des Origines au début du XI siècle (vv. aa.). Office du Livre, S.A., Fribourg (Suisse), 1982. Trad. esp. (12 libr.): *Historia ilustrada de las formas artísticas. (5) El mundo Cristiano III-XI*; en Alianza Editorial, Madrid, segunda reimpresión 1993,

La Red Viaria en la España Romana (Simposio) . Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1990.

Labande, E-R.: *"(Pauper et Peregrinus). Les problèmes du pèlerin chrétien d'après quelques travaux récents"*. En *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.). Herausgegeben von **Lenz Kriss-Reffenbeck** und **Gerda Möhler**. Verlag Schnell & Steiner, München, 1984. pp. 23-32.

Lacarra, J. M^º. (ed.): *Fuero de Estella*. Anuario de Historia del Derecho Español, n. 4, 1927; pp. 404-451.

Lacarra, J.M.: Vid.: Vázquez de Parga, L.

Laffi, Domenico: *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae*, Bolonia 1676, por Antonio Pissari. (Publicado por primera vez en 1673). Existe un ejemplar de la edición de 1676 en la Biblioteca del Convento de San Francisco de Santiago. (Hai una edición reciente de **A.S. Capponi**, Perugia, 1989).

Lamb, H.: *Carlomagno*. Edhasa, 1991. (Ed. original en 1954).

Lambert, E.: *Le Pèlerinage de Compostelle*, París-Toulouse, 1957-1958.

- Landes, R.:** *"The Absence of St. Martial of Limoges from the Pilgrim's Guide: A Note Based on Work in Progress"*. En *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992. pp. 231-238.
- Laperrière, G.:** *"Pèlerinages et pèlerins ou Québec: trois siècles d'histoire"*. En *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.). Herausgegeben von **Lenz Kriss-Rettenbeck** und **Gerda Möhler**. Verlag Schnell & Steiner, München, 1984. pp. 459-472.
- Larsen, M.T.:** vid.: Gledhill, J., Bender, B., Larsen, M.T.
- Layton, T.A.,** *The Way of St. James, or The Pilgrins' Road to Santiago*. Londres, 1976.
- Lazarsfeld, Paul F.:** vid.: Piaget, J., Mackenzie, W.J.M., Lazarsfeld, Paul F., (y otros).
- Le Goff, J.:** *La Baja Edad Media*. (Vol. 11 de la Historia Universal Siglo veintiuno) Edit. Siglo XXI, 19ª Edic. Madrid 1990. (1ª Edic. alemana 1965).
- Le Goff, J.:** *Los intelectuales de la Edad Media*. Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1965.
- Leclerq, H.:** vid.: Cabrol, F., y Leclerq, H.
- Legrand, H., O.P.:** *"L'évangélisation de l'Europe. Une décennie d'études au sein du CCEE"*. En *Nouvelle revue théologique*, Tome 114, nº 4, juillet-aout 1992.
- Leighton, Albert C.:** *Transport and Communication in Early Medieval Europe*. Newton Abbot: David and Charles, 1972.
- Levi-Strauss:** *Antropología estructural*. Eudeba, Buenos Aires, 1968.
- Lewis, Archibald R.:** *Naval Power and Trade in the Mediterranean, A.D. 500-1100*, Princeton University Press, Princeton 1951.

Liber Commicus (del Monasterio de Silos): Ed. de **Pérez de Urbel, J.**, y **González y Ruíz-Zorrilla, A.** (2 vol.) Madrid, 1950-1955.

Liber Sancti Jacobi: Vid.: **Whitehill, Walter Muir**: *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*. (3 vols). (TOMO I: *Texto original latino*, por **W.M. Whitehill**, 1944. TOMO II: *Reproducción de la música y transcripción*, por **Dom German Prado**. TOMO ADICIONAL: *Estudios, Explicaciones* por **F.J. Sánchez Cantón**; *El Libro de Santiago*, por **W.M. Whitehill**; *La Música*, por **Dom German Prado**; *Las Miniaturas*, por **J. Carro García**). Edición del Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos- CSIC. Santiago de Compostela 1944.

Libros españoles de viajes medievales: (Edic. de Rubio Tovar, J.). Vid.: Rubio Tovar, J.

Lineham, P.: "Impacto del III Concilio de Toledo en las relaciones Iglesia-Estado durante el Medioevo". En: *El Concilio III de Toledo. XIV Centenario (589-1989)*. Edita: Arzobispado de Toledo, 1991. pp. 427-440.

Liturgia y música mozarabes: Iº Congreso de Estudios Mozarabes. MCMLXXV. Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, Toledo 1978.

Lomax, D.: "Los peregrinos Ingleses a Santiago", en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunweg Editores, Barcelona, 1993. pp. 373-384.

Lomax, Derek W.: (*The Reconquest of Spain*, Birmingham, 1978). Ed. esp.: *La Reconquista*. Editorial Crítica, Barcelona 1984.

López Alsina, F.: "Los Tumbos de Compostela. Tipologías de los manuscritos y fuentes documentales", en: **Díaz y Díaz, M.C.**, **López Alsina, F.**, **Moralejo Álvarez, S.**: *Los Tumbos de Compostela*. (Edición bilingüe, castellano-gallego, realizada por Edilán para el Banco Simeón). (**M.C. Díaz y Díaz**: "Los antiguos Tumbos de Santiago". **López Alsina, F.**: "Los

Tumbos de Compostela. Tipologías de los manuscritos y fuentes documentales". **Moralejo Álvarez, S.**: "La miniatura de los Tumbos A y B".), Madrid, 1985.

López Alsina, F.: "La formación del Camino de Santiago". En *El Camino de Santiago*. Lunwerg Editores, Barcelona, 1991.

López Alsina, F.: "La percepción de la ciudad a través del Códice Calixtino". En *Guía del Peregrino del Calixtino de Salamanca*. (53-60) Ed. Fundación Caixa Galicia, 1993.

López Alsina, F.: "Santiago, una ciudad para el Apóstol", en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunwerg Editores, Barcelona, 1993. pp. 57-74.

López Alsina, F.: *La Ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Ayuntamiento de Santiago, Centro de Estudios Jacobeos y Museo Nacional de las Peregrinaciones. Santiago de Compostela, 1988.

López Calo, J.: "La música en las peregrinaciones jacobeanas medievales" *Compostellanum*, Vol X, 1965. pp. 465-484.

López Calo, J.: *La Música Medieval en Galicia*. Fundación "Pedro Barrié de la Maza". La Coruña, 1982.

López de Ayala, I.: *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento* (texto original corregido según la ed. de Roma publicada en 1564). Imprenta Real, Madrid, 1785.

López Ferreiro, A.: *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*. (11 vols.). Imprenta y encuadernación del Seminario Conciliar Central, Santiago de Compostela. Tomo I, 1898; Tomo II, 1899; Tomo III, 1900; Tomo IV, 1901; Tomo V, 1902; Tomo VI, 1903; Tomo VII, 1905; Tomo VIII, 1906; Tomo IX, 1907; Tomo X, 1908; Tomo XI, 1911.

- López Pereira, X. E.:** *Guía Medieval do Peregrino. Códice Calixtino, Libro V.* (Estudio, edición e traducción). Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1993.
- López Pereira, X.E.:** *Exeria. Viaxe a Terra Santa* (Traducción, introducción e notas). Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1991.
- Lubac, H. de:** *Exegese Medievale. Les quatre sens de l'Ecriture.* Aubier, París, 1959. Trad. Italiana: *Esegesi medievale.* Ediz. Paoline, Roma 1962.
- Luckmann, Th.:** vid. Berger, P., y Luckmann Th.
- MacCormack, S.:** "Loca Sancta: The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity", en **Ousterhout, R.,** (ed.): *The Blessings of Pilgrimage.* University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1990, pp. 7-40.
- Mackenzie, W.J.M.:** vid.: Piaget, J., Mackenzie, W.J.M., Lazarsfeld, Paul F., (y otros).
- Madrazo Madrazo, S.:** (y otros) *La España visigoda:* Vol. 4 de la Nueva Historia de España, de Ediciones EDAF, Madrid 1980.
- Mann, M.:** *The Sources of Social Power: a History of Power from the begining to A.D. 1760.* Cambridge University Press, 1986.
- Mansilla, D.:** "Formación de la metrópoli eclesiástica de Compostela". *Compostellanum*, XVI, 1971. pp. 73 y ss.
- Mansilla, D.:** *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216).* Monumenta Hispaniae Vaticana, Vol. 1. Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, Roma 1955.
- Maraval, P.:** *Égérie. Journal de Voyage (Itineraire),* París 1982.
- Maravall, J.A.:** *El concepto de España en la Edad Media.* Madrid, 1964.

- Marías, J.:** *"Introducción" a la edición bilingüe de la Política de Aristóteles.* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.
- Markus, R.A.:** *Saeculum: History and society in the theology of St. Augustine.* Cambridge University Press 1988 (1ª Ed. 1970).
- Markus, R.A.:** *The End of Ancient Christianity.* Cambridge University Press, 1990.
- Marqués de la Vega Inclán:** *Guía del Viaje a Santiago.* Madrid, 1927.
- Marqués de Lozoya:** *Santiago, Patrón de España.* Madrid, 1940.
- Marqués, J., Neuss, W., Dubler, C.:** *Apocalipsis de Gerona.* (Edición facsímil del Códice del Beato de Gerona). Edit. Urs Graf (Suiza), Olten, 1962.
- Marrou, H.I.:** *"Desde el Concilio de Nicea hasta la muerte de San Gregorio Magno";* en: *Nueva Historia de la Iglesia*, dirigida por los Profs. **L.J. Rogier** (Universidad de Nimega), **R. Aubert** (U. de Lovaina), **M.D. Knowles** (U. de Cambridge), y **A.G. Weiler** (Secret. de redacción). 5 vols. Ediciones Cristiandad, Madrid 1964. Vol I.
- Marrou, H.J.:** *Decadenza romana.* Edizioni Jaca Book, Milano, 1979. (Edic. orig.: *Décadence romaine ou antiquité tardive? - III^e-IV^e siècle.* Éditions du Seuil, Paris, 1977).
- Martín González, J.J.:** *"El Apóstol Santiago a través del arte vallisoletano"* Compostellanum, Vol X, 1965. pp. 561-582.
- Martínez García, F.:** *Historia de la literatura leonesa.* Editorial Everest, León 1982.
- Matthew, D.:** *Europa Medieval. Raíces de la cultura moderna.* Ediciones Folio, S.A., Barcelona 1989.
- Menaca, M. de:** *Histoire de Saint Jacques et de ses miracles au Moyen Âge (VIII^{ème}-XII^{ème} siècles),* Nantes, 1987.

- Menéndez Pidal, Gonzalo:** *Los caminos en la historia de España*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1951.
- Menéndez Pidal, R.:** *Historia de España*. t. II, Espasa Calpe S.A., Madrid, 1935.
- Menéndez Pidal, R.:** *La "Chanson de Roland" y el neotradicionalismo*, 1959,
- Meredith-Jones, C.:** *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin: textes revus et publiés d'apres 49 manuscrits*, (Thèse, Faculté des lettres de l'Université de Paris, 1936).
- Migne, J.P.:** *Patrologiae cursus completus. Series latina* (221 vols.). París 1844-1864.
- Millán González-Pardo, I.:** "El mosaico del pavimento superior del edículo de Santiago y su motivo floral". Aportaciones al estudio de la tradición jacobea". Compostellanum, Vol. XXVIII (nº 3-4) 1983. pp. 173-372.
- Mínguez, J.M.:** *Las Claves del Período Carolingio (723-879)* Editorial Planeta, Barcelona 1991.
- Miranda Calvo, J.M.:** "Panorámica castrense de la etapa visigoda". En: *El Concilio III de Toledo. XIV Centenario (589-1989)*. Edita: Arzobispado de Toledo, 1991, pp. 441-464.
- Miranda García, F.:** "Apéndice. Bibliografía (1949-1992)" , en **Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Riu, J.**, *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Navarra, edición facsímil de la de 1948. Pamplona, 1992.
- Mircea Eliade:** *Das Heilige und das Profane*. Rowohlt Taschenbuchverlag, Hamburg, 1957. Traducción española: *Lo sagrado y lo profano*, en Edit. Labor, S.A., Barcelona, 1985.

- Mircea Eliade:** *El mito del eterno retorno*. Primera edición en Gallimard, 1951. Traducción española en Alianza/Emece, Madrid, sexta reimpresión 1989.
- Mitre Fernández, E.:** *Las Claves de la Iglesia en la Edad Media (313-1492)*. Editorial Planeta, Barcelona, 1991.
- Mitre Fernández, E.:(y otros)** *La España visigoda*: Vol. 4 de la Nueva Historia de España, de Ediciones EDAF, Madrid 1980.
- Mitre, E.:** *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*. Edit. Istmo, Barcelona 1991.
- Momigliano, A., et al.:** *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Alianza Editorial, Madrid, 1989. (Primera edic. Oxford, 1963).
- Monteagudo García, L.:** "Carta de Coruña Romana", en *Emérita*, Madrid 1951.
- Moralejo Álvarez, S.:** "La miniatura de los Tumbos A y B", en: **Díaz y Díaz, M.C., López Alsina, F., Moralejo Álvarez, S.:** *Los Tumbos de Compostela*. (Edición bilingüe, castellano-gallego, realizada por Edilán para el Banco Simeón). (**M.C. Díaz y Díaz:** "Los antiguos Tumbos de Santiago". **López Alsina, F.:** "Los Tumbos de Compostela. Tipologías de los manuscritos y fuentes documentales". **Moralejo Álvarez, S.:** "La miniatura de los Tumbos A y B".), Madrid, 1985.
- Moralejo, A., Torres, C., Feo, J.:** *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. (Traducción). Instituto Padre Sarmiento-CSIC. Santiago de Compostela, 1951. La Consellería de Relacións Institucionais e Portavoz do Goberno de la Xunta de Galicia reedito esta obra bajo la dirección de **X. Carro Otero**; Santiago, 1992.
- Moralejo, J.L.:** vid.: Gil Fernández, J., Moralejo, J.L., Ruíz de la Peña, J.I.
- Moralejo, S.:** "El arte del Camino de Santiago". En *El Camino de Santiago*. Lunwerg Editores, Barcelona, 1991.

- Moralejo, S.:** *"La Ilustración del Códice Calixtino de Salamanca y su contenido histórico"*. En *Guía del Peregrino del Calixtino de Salamanca*. (39-52) Ed. Fundación Caixa Galicia, 1993.
- Moralejo, S.:** *"Santiago y los Caminos de su Imaginería"*, en: en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunwerg Editores, Barcelona, 1993. pp. 75-90.
- Moralejo, S.:** *"The Codex Calixtinus as an Art-Historical Source"*. En *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992. pp. 207-230.
- Morales, A. de:** *Crónica General de España*.
- Morales, A. de:** *Relación del viage de Ambrosio de Morales, cronista de S.M. el Rey D. Phelipe II a los Reynos de León, Galicia y Principado de Asturias. El año de MDLXXII*, editado por el **P. H. Flórez**, Madrid, 1765. Repr. madrid 1985. Existe también una reedición anastática en Oviedo, 1977.
- Morín, J.P., y Cobreros, J.:** *El camino Inicliático de Santiago*. Ediciones 29, Barcelona. 4ª Edic. 1990.
- Moulin, L.:** *"Influencia de la civilización monástica en la vida cotidiana de los siglos pasados"*, en *La Civilización de los Monasterios Medievales*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1987.
- Moulin, L.:** *"La imagen benedictina del hombre y su actualidad"*, en *La Civilización de los Monasterios Medievales*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1987.
- Moulin, L.:** Vid.: Newman, J.H.
- Mullins, E.B.:** *The Pilgrimage to Santiago*. Londres, 1974.

Mundo, A.M., y Sánchez Mariana, M.: *El Comentario de Beato al Apocalipsis. Catálogo de los Códices.* Madrid, 1976.

Mussot-Goulard, R.: *Charlemagne.* P.U.F., París 1984. Trad. Esp.: *Carlomagno,* F.C.E., México, 1986.

Neuss, W.: Vid.: Marqués, J.

Newman, J.H., Oursel, R., Moulin, L.: *La Civilización de los Monasterios Medievales.* Ediciones Encuentro, Madrid, 1987.

Newman, J.H.: "El mensaje de San Benito", en *La Civilización de los Monasterios Medievales.* Ediciones Encuentro, Madrid, 1987.

Nueva Historia de la Iglesia, dirigida por los Profs. **L.J. Rogier** (Universidad de Nimega), **R. Aubert** (U. de Lovaina), **M.D. Knowles** (U. de Cambridge), y **A.G. Weiler** (Secret. de redacción). 5 vols. Ediciones Cristiandad, Madrid 1964.

O dei verbum (primer himno en honor de Santiago el Mayor, de finales del siglo VIII, entre el 783 y el 788). Hay dos códices que recogen el himno, ambos fechados por **Díaz y Díaz** en el siglo XI: uno, proveniente de Silos, se halla en la actualidad en el British Museum (add. 30851), y el otro, procedente de la zona castellano-oriental o aragonesa, se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid, (10001), en un manuscrito intitulado "*Psalterium, cantica et himni*" procedente de la Biblioteca Capítular de Toledo (Perg., 172 ff., p. XVIII = f. 117): Edición crítica de **Díaz y Díaz, M.C.:** *Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor.* Compostellum XI, 1966, pp. 623 y ss. **A. López Ferreiro** lo recoge también en *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Tomo I, 1898, pp. 407-409.

O Portico da Glória e o seu tempo. (Catálogo da Exposición conmemorativa do VIII Centenario da colocación dos dinteis do Pórtico da Glória da

Catedral de Santiago de Compostela). Xunta de Galicia, Consellería de Cultura e Deportes. 1988.

Olagüe, I.: *Revolución Islámica en Occidente*.

Oldenbourg, Z.: *The Crusades*. Random House, Inc., New York, 1966. Edición francesa en É. Gallimard, 1965.

Olmeda, F.: *Memoria de un viaje a Santiago de Galicia ó Exámen crítico musical del Códice del papa Calixto II, perteneciente al Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela*. Burgos, 1893.

Oracional Visigótico. **Vives, J.** (ed.), en: *Monumenta Hispaniae Sacrae*, Sección Litúrgica, volumen. I. Barcelona, 1946.

Origen: *Contra Celsum*, (Transl. of **H. Chadwick**). Cambridge, 1965.

Orlandis Rovira, J.: "El significado del Concilio III de Toledo en la Historia Hispánica y Universal". En: *El Concilio III de Toledo. XIV Centenario (589-1989)*. Edita: Arzobispado de Toledo, 1991. pp. 325-332.

Orlandis, J.: *Época visigoda (409-711)*. Vol. 4 de la Historia de España de Editorial Gredos, Madrid 1987.

Otero Pedrayo, R.: *A Romaría de Xelmírez*. Galaxia, Vigo, 1991 (1ª Edic. Compostela, 1934).

Otero Pedrayo, R.: *Gelmírez (o el genio afectuoso, creador y humorista del tiempo románico. Vida y Glosas a su vida)*. Edit. Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1991.

Otero Túñez, R.: "Problemas de la Catedral románica de Santiago" *Compostellanum*, Vol X, 1965. pp. 605-640.

Otón de Freisinga: *Chronicon quod de duabus civitatibus intitulavimus*. Ed. de A. Hofmeister, Hannover-Leipzig, 1912.

- Oursel, R.:** *"Cluny y el Camino"*, en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunwerg Editores, Barcelona, 1993. pp. 115-148.
- Oursel, R.:** *"Los monjes en la civilización del Occidente cristiano"*, en *La Civilización de los Monasterios Medievales*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1987.
- Oursel, R.:** *Les Peleríns du moyen âge: les hommes, les chemins, les santuaires*, París, 1957.
- Oursel, R.:** *Routes romanes. La route aux saints*. Traducción española en Ediciones Encuentro, Barcelona 1983, con el título de: *Rutas de Peregrinación*.
- Oursel, R.:** Vid.: Newman, J.H.
- Ousterhout, R.,** (ed.): *The Blessings of Pilgrimage*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1990.
- Pabricius, J.A.:** vid.: *Passio Magna*.
- Palacios Martín, B.:** (y otros) *La España visigoda*: Vol. 4 de la Nueva Historia de España, de Ediciones EDAF, Madrid 1980.
- Pardiac, J.B.:** *Histoire de Saint-Jacques le Majeur et du pèlerinage de Compostelle*, Bordeaux, 1863.
- Pardo Gómez, M^a V.:** vid.: Díaz Díaz, M.C., Pardo Gómez, M^a V., Vilariño Pintos, D.
- Parsons, T.:** *The Structure of Social Action*, Free Press, New York, 1961.
- Paschoud, F.:** *"La Storia Augusta come testimonianza e riflesso della crisi d'identità degli ultimi intelletuali pagani in Occidente"*. En *I Cristiani e l'Impero nel IV Secolo. (Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico)*

Macerata, 1988. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Macerata. pp. 155-168.

Passini, J.: *El Camino de Santiago* (descripción topográfica). Madrid, 1987.

Passini, J.: *Villes médiévales du chemin de Saint-Jacques de Compostelle (de Pampelune à Burgos)*, París, 1984.

Passio magna: (Texto del oficio mozárabe del culto a Santiago que se rezaba en las antiguas Iglesias de España). Redactado posiblemente a finales del siglo V o principios del VI -en opinión de **Díaz y Díaz**- está recogido en un *Pasionario* de finales del Siglo XII que se conserva en el Archivo de la Catedral de Tui, de donde lo tomó **A. López Ferreiro** para su edición, en *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Tomo I, pp. 392-405. El *Codice Calixtino* lo recoge, con algunas variantes respecto al código tudense, en su Libro I, cap. IX. Y existe igualmente un *Breviario compostelano* que lo recoge, también con variantes propias. El texto publicado por **López Ferreiro** coteja las tres versiones.

Passio Magna: Edición de **Pabricius, J.A.**, en: *Codex Apocryphus novi testamenti*, Hamburg, 1703, pp. 516 y ss.

Passio Sancti Jacobi apostoli, fratris Sancti Ioannis, qui passuo est sub Erode rege, die octauo kalendarum augusti. (Vid. *Passio Magna*).

Pastor, Reyna: Vid. Bonnassie, P.

Paúl, J.: *Histoire intellectuelle de l'occidente medieval*. Ed. A. Colin, Colec. "U", París, 1973.

Pavan, M.: *"Cristianesimo e imperio romano nel IV secolo d.C."*. En *I Cristiani e l'Impero nel IV Secolo. (Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico)* Macerata, 1988. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Macerata. pp. 1-16.

- Pavli Orosii Historiarvm adversvm paganos*. Edic. de **C. Torres Rodríguez**: *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 1985.
- Pearson, Harry W.**: "Max Weber y Michael Rostovzeff"; en: **Polanyi, K.** (ed.): *Comercio y mercado en los Imperios Antiguos*. Ed. Labor, Barcelona, 1976.
- Pedro de Ribadeneira**: *Flos Sanctorvm, o Libro de las vidas de los Santos*. Impreso en la Imprenta Real de Madrid, a costa de Manuel Meléndez, en el año de 1675 (I Parte).
- Peláez, M.J., y Banchs de Naya, J.**: "Catálogo selectivo de documentación histórico-jurídica de la Galicia del primer tercio del siglo X". *Compostellanum*, vol. XXVII, (nº 1-2) 1982. pp. 71-92.
- Pensado, J.L.**: *Miragres de Santiago*, Madrid 1958.
- Pérez de Urbel, Fr. Justo**: "El antifonario de León y el culto de santiago en la liturgia mozárabe", en *Revista de la Universidad de Madrid*, III, 1954, pp. 1-24.
- Pérez de Urbel, Fr. Justo**: "El Culto de Santiago en el Siglo X". *Compostellanum*, XVI, 1971. pp. 11 y ss.
- Pérez de Urbel, Fr. Justo**: "Orígenes del culto de Santiago en España", en *Hispania Sacra*, vol V, 1952, pp. 1-31.
- Pérez de Urbel, Fr. Justo**: *Santiago de Compostela en la Historia*, Madrid 1977.
- Pérez de Urbel, J.** (ed.): *Cronicon de Sampiro*, 1952.
- Pérez de Urbel, J., y González y Ruíz-Zorrilla, A.**: *Liber Commicus* (del Monasterio de Silos; (2 vol.) Madrid, 1950-1955.

- Pérez de Urbel, J.:** *"Origen de los himnos mozárabes"*, en *Bulletin Hispanique*, XXVIII.
- Pérez López, S.L.:** *La Iglesia de Galicia en los Sínodos pretridentinos (1215-1563). Estudio histórico-teológico.* Tesis Doctoral presentada en la Universidad Pontificia de Salamanca en 1983, dirigida por el Dr. **A. García García**. (Texto mecanografiado, 673 pgs. - No publicado).
- Pernoud, R.:** *A la Luz de la Edad Media*, Edic. Juan Garnica, S.A., Barcelona, 1988. (Edic. francesa en Bernard Grasset, París 1981).
- Perrin, N.:** *Rediscovering the Teaching of Jesus*. Londres, 1967.
- Petit, P.:** *Précis d'Histoire Ancienne*, P.U.F., París, 1962. Edic. española: *Historia de la Antigüedad*, Labor, 3ª ed. 8ª reimpr.; Barcelona 1988.
- Piaget, J., Mackenzie, W.J.M., Lazarsfeld, Paul F.,** (y otros): *Tendencias de la investigación en las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- Piaget, J., y Fraisse, P.:** *La Percepción*. Paidós, Buenos Aires, 1973.
- Pietri, Ch.:** *"La politique de Constance II: Un premier 'césaropapisme' ou l'imitatio Constantini"*. En *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*. Fondation Hardt, Genève, 1989. pp. 113-172.
- Piganiol, A.:** *Esquisse d'Histoire Romaine*. Alcan, París 1931.
- Piñol, J.M.:** *"El somni de Compostella, el projecte de reevangelització unitària proposat pel papa Wojtyla"*. En *"L'Església i la Comunitat Europea"* (vv.aa.): *Qüestions de Vida Cristiana*, nº 150-151. Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Barcelona), Febrer de 1990, pp. 56-68.
- Pirenne, H.:** *Las ciudades de la Edad Media*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- Pirenne, H.:** *Mahoma y Carlomagno*. Alianza Universidad, Madrid 1989.

- Pita Andrade, J.M.:** *"La iconografía de Santiago en el Sacro Monte"* Compostellanum, Vol X, 1965. pp.521-560.
- Plötz, R.:** *"Contribución a iconografía de Santiago nos territorios de fala alemana"*. En *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago* (ed. de **Vicente Almazán**). Edit. Galaxia, Vigo, 1992.
- Plötz, R.:** *"Peregrinatio ad Limina Sancti Jacobi"*, en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunwerg Editores, Barcelona, 1993. pp. 17-38.
- Plötz, R.:** *"Peregrinatio ad Limina Sancti Jacobi"*. En *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992. pp. 37-50.
- Poch y Gutiérrez de Caviedes, A.:** *"Un status de inmunidad internacional del peregrino jacobeo"* Compostellanum, Vol X, 1965. pp. 383-406.
- Pognon, E.:** *L'an mille*. (Obras de Luitprando, Raoul Glaber, Adémar de Chabannes, Adalbéron, Helgaud. Reunidas y presentadas por Edmond Pognon.). Ed. Gallimard, París 1947.
- Pognon, E.:** *La vida cotidiana en el año 1000*, Edic. Temas de Hoy, Madrid 1991. (Edic. original: *La vie quotidienne en l'an mille*, Hachette, 1987).
- Polanyi, K. (ed.):** *Comercio y mercado en los Imperios Antiguos*. Ed. Labor, Barcelona 1976
- Portela Pazos, S.:** *Anotaciones al Tumbo A de la Catedral de Santiago*, Santiago, MCMXLIX.
- Portela Pazos, S.:** *Decanologio de la S.A.M. Iglesia Catedral de Santiago de Compostela*. Imprenta y encuadernación del Seminario Conciliar, Santiago de Compostela, 1944.
- Portela Sandoval, F.J.:** *El Camino de Santiago*, Madrid, 1971, 3 vols.

- Pousa, X.R.:** *Guía del Camino de Santiago*. Biblioteca Gallega, La Coruña, 1982.
- Powicke, F.M.:** "Crítica" (sobre la edición del *Pseudo-Turpin* realizada por Smyses). En: *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, Cambridge-Massachusetts, XII, 1938.
- Prado, Dom German:** Vid.: Whitehill, Walter Muir: *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*. (3 vols). Tomo II: Reproducción de la música y transcripción, por Dom German Prado.
- Precedo Lafuente, J.:** "Origen y significación del Año Santo Compostelano" En *Guía del Peregrino del Calixtino de Salamanca*. (13-26) Ed. Fundación Caixa Galicia, 1993.
- Precedo Lafuente, M.J.:** *Santiago el Mayor Patrón de España. Vida y culto*. Arzobispado de Santiago de Compostela. Santiago, 1985.
- Precedo Lafuente, M.J.:** *Santiago y su Catedral*. Editorial Compostela, Biblioteca 114, nº 52. Santiago, 1992.
- Privilegio de Ramiro I - (Privilegio de los Votos):* Documento en el que consta la concesión del "voto de Santiago" por el rey Ramiro I. Copia del s. XII, en pergamino de 740 * 560 mm. Archivo de la Catedral de Santiago.
- Pucci, U.:** *La città di Dio*. Torino, 1938.
- Puente Ojea, G.:** *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la Historia*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1992.
- Puente Ojea, G.:** *Ideología e Historia: La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Siglo XXI Editores, Madrid. 5ª edición, 1991. (Edic. original 1974).
- Quentin, H.:** *Les martyrologes historiques*, Paris, 1908.

- Quintana Prieto, A.:** *"Pueblos y hospitales de la Ruta Jacobea en la diócesis de Astorga"*. Compostellanum, XVI, 1971. pp. 125 y ss.
- Quintana Prieto, A.:** *"Santiago de Alto Passo en Astorga"*. Compostellanum, vol. XXVII, (nº 1-2) 1982. pp. 57-69.
- Regal, B.:** Vid.: Chamoso Lamas, M., González, V., y Regal, B.
- Revitalización del Camino de Santiago*. Xunta de Galicia, (COTOP). Santiago de Compostela, 1985.
- Ribadeneira, P.:** Vid. Pedro de Ribadeneira.
- Richard, J.:** *"Les relations de pèlerinages au Moyen Age et les motivations de leurs auteurs"*. En *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.). Herausgegeben von **Lenz Kriss-Rettenbeck** und **Gerda Möhler**. Verlag Schnell & Steiner, München, 1984. pp. 143-154.
- Riché, Pierre:** *Les Carolingiens, une famille qui fit l'Europe*. París, Hachette, 1983.
- Ríos Miramontes, M^a. T.:** *"La capilla Mayor de la Catedral Compostelana. El altar y el camarín"*. Compostellanum, vol. XXVII, (nº 1-2) 1982. pp. 113-138.
- Risco, V.:** *Historia de Galicia*. Galaxia, Vigo, 1952 (3ª edic. 1976).
- Riu, M.:** *"El comentario de textos de época medieval"*, en: **Salrach, J.M.**, y **Claramunt, S.** (eds.): *Textos comentados de época medieval. Siglo V al XII*. Teide, 2ª ed., Barcelona, 1982.
- Rocha, H.:** *Itinerario de Galicia*. (Prólogo de W. Fernández Flórez). Edic. Studium de Cultura, Madrid, 1948.
- Rodds, E.R.:** *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975. (Tit. Or.: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, Londres 1968).

- Rodríguez Carballo, J.:** *"El Año Santo: fundamentos bíblicos"*, en *"LUMIEIRA. Revista galega de pastoral"*, 22, 1993; pp. 27-44.
- Rodríguez Fráiz, A.:** *"Tierra de Montes, Torre-Fortaleza do Castro y Jueces-Merinos"* *Compostellanum*, XVI, 1971. pp. 333 y ss.
- Rodríguez González, A.:** *"Legados y jueces apostólicos en la diócesis compostelana"* *Compostellanum*, Vol X, 1965. pp. 357-382.
- Rodríguez González, A.:** *"Perfil de una época"*. En *Guía del Peregrino del Calixtino de Salamanca*. (61-68) Ed. Fundación Caixa Galicia, 1993.
- Rodríguez S.I., F.:** *"El Concilio III de Toledo. Texto crítico"*. En *El Concilio III de Toledo. XIV Centenario (589-1989)*. Edita: Arzobispado de Toledo, 1991. pp. 13-42.
- Rodríguez, C.:** *El culto de los santos en la España Romana y Visigoda*. Madrid, 1966.
- Rogier, L.J.:** ver: *Nueva Historia de la Iglesia*.
- Romano, R., y Tenenti, A.:** *Los fundamentos del mundo moderno*. Ed. Siglo XXI, 2ª ed., Madrid 1972.
- Romero de Lecea, C., Guerra Campos, J., Filgueira Valverde, J.:** *Libro de la Peregrinación del Códice Calixtino*, Edición facsímil del libro V del "Codex Calixtinus", Madrid, 1971.
- Romero Pose, E.:** Edición e *"Introducción"* de la *Demostración de la Predicación Apostólica*, de **San Ireneo de Lión**. Edit. Ciudad Nueva, Madrid, 1992.
- Romero Pose, U.:** *"Apuntes para una teología de la Peregrinación"*, en *"LUMIEIRA. Revista galega de pastoral"*, vol. VIII, nº 22; xaneiro-abril de 1993, pp. 11-26.

- Romero Pose, U.:** *"El camí de Santiago; la seva significació històrica i teològica"*. En: *"L'Església i la Comunitat Europea"* (vv.aa.): *Qüestions de Vida Cristiana*, nº 150-151, Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Barcelona), Febrer de 1990, pp. 56-68.
- Rosen, K.:** *"Ilario di Poitiers e la relazione tra la chiesa e lo stato"*. En *I Cristiani e l'Impero nel IV Secolo. (Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico)* Macerata, 1988. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Macerata. pp. 63-74.
- Rostovtzeff, M.:** *Historia social y económica del Imperio Romano*, (2 tomos). Espasa Calpe, Madrid, (2ª edic.) 1962. Edición inglesa (2ª), en Clarendon Press, 1957.
- Ruano, B.:** *"Quien va a Santiago y no va a San Salvador"*, en *Historia* 16, año XV, nº 165. Madrid, 1990, pp. 96-106.
- Rubio Tovar, J.** (resp. de edición): *Libros españoles de viajes medievales*. Edit. Taurus, 1ª Edic, 1ª reimpr. Madrid 1987.
- Ruíz de la Peña Solar, J.I., Suárez Beltrán, S., Sáiz Fuentes, Mª J., García García, E., Fernández González, E.:** *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias, MCMXC.
- Ruíz de la Peña Solar, J.I.:** *"La peregrinación a San Salvador de Oviedo y los itinerarios asturianos del Camino de Santiago"*, en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunweg Editores, Barcelona, 1993. pp. 233-256.
- Ruíz de la Peña, J.I.:** vid.: Gil Fernández, J., Moralejo, J.L., Ruíz de la Peña, J.I.
- Ruíz Morales, J.M.:** *"Los caminos de Europa al Señor Santiago"*. Compostellanum, Vol X, 1965. pp. 219-227.

Runciman, S.: *A History of the Crusades*, Vol. 1: *The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*. Vol. 2: *The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East. 1100-1187*. Cambridge University Press, Londres 1954. Trad. Esp.: *Historia de las Cruzadas*. Vol 1: *La Primera Cruzada y la Fundación del Reino de Jerusalem*, Alianza Editorial, 3ª reimpresión 1987. Vol. 2: *El Reino de Jerusalem y el Oriente Franco 1100-1187*. Alianza Editorial, Madrid 1973.

Ruy Vazquez: Vid.: *Crónica de Santa María de Iria*.

Sabine, G.H.: *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston Inc.; New York, 3ª ed. 1961. Trad. cast.: *Historia de la Teoría Política*, F.C.E., 1ª ed., 4ª reimp. México, 1970

Sáenz de Argandoña, P.M.: *Antropología de Prisciliano*. (Collectanea Scientifica Compostellana-2) Instituto Teológico Compostelano. Santiago 1982.

Saitta, Biagio: "La conversione di Recaredo: necessita politica o convinzione personale". En: *El Concilio III de Toledo. XIV Centenario (589-1989)*. Edita: Arzobispado de Toledo, 1991. pp. 375-386.

Sáiz Fuentes, Mª J.: Ruíz de la Peña Solar, J.L.

Salrach, J.M., y Claramunt, S. (eds.): *Textos comentados de época medieval. Siglo V al XII*. Teide, 2ª ed., Barcelona, 1982.

Sánchez Albornoz, C., y Viñas, A.: *Lecturas Históricas Españolas*, Rialp, Madrid 1984.

Sánchez Albornoz, C.: "En los albores del culto Jacobeo". *Compostellanum*, XVI, 1971. Pág. 37 y ss.

Sánchez Albornoz, C.: *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*. Fundación "Pedro Barrié de la Maza", La Coruña, 1981.

Sánchez Albornoz, C.: *Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del Reino de Asturias.* Oviedo, 1972-1975.

Sánchez Alonso, (ed.): *Crónica del Obispo Don Pelayo.* Madrid, 1926

Sanchez Cadeira, A.: *El "Regnum-Imperium" leonés hasta 1307.* CSIC, Madrid, 1951.

Sánchez Vera, P.: "Anotaciones sobre la representación y las imágenes del espacio". En: *Cuadernos de Ciencia Política y Sociología*, nº 19.

Sánchez-Pagín, J.M.: "El Conde Don Rodrigo Alvarez de Sarria, fundador de la orden militar de Monte Gaudio". *Compostellanum*, Vol. XXVIII (nº 3-4) 1983. pp. 373-398.

Sanders, Henry A.: (Ed. de) *Beati in Apocalipsin Libri duodecim. (Papers and Monographs of the American Academy in Rome VII)* Roma, 1930.

Santiago de Compostela, 1000 Ans de Pélerinage Européen. Gand, 1985. (Europalia-85)

Santiago, Camino de Europa (Catálogo de la Exposición), Santiago, 1993

Santiago-Oro, H. (Coord.): *El camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones.* Ed. Junta de Castilla y León; Salamanca, 1992.

Santos Coco, F. (ed.): *Crónica Silense.* Madrid, 1921.

Santos Otero, A. de (ed., e "Introducción"): *Los Evangelios Apócrifos.* B.A.C., Madrid, reimpresión de la 3ª ed., 1979.

Sayas Abengochea, J.J., y García Moreno, Luís A.: *Romanismo y germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos.* (Tomo II de la Historia de España, dirigida por Tuñón de Lara). Editorial Labor. Barcelona 1990 (11ª reimpresión)

- Schmugge, L.:** *"A peregrinación libéranos"*. En *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago* (ed. de Vicente Almazán). Edit. Galaxia, Vigo, 1992.
- Schtajerman, E, y Sharevskaja, B.:** *"El Régimen Esclavista"*, en: (vv. aa.) *El modo de producción esclavista*. Akal, Madrid, 1978.
- Secret, J.:** *Saint Jacques et les chemmins de Compostelle*, París, 1957.
- Shailor, Barbara A.:** Vid.: García Lobo, V.
- Sharevskaja, B.:** vid.: Schtajerman, E, y Sharevskaja, B.
- Sicart Jiménez, A.:** *"La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media"*. Compostellanum, vol. XXVII, (nº 1-2) 1982. pp. 11-32.
- Sicart, Angel:** *Pintura Medieval: la miniatura*. Arte Galega Sánchez Cantón, Santiago de Compostela, 1981.
- Sigal, P.A.:** *"Les différents types de pèlerinage au Moyen Age"*. En *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.). Herausgegeben von **Lenz Kriss-Refkenbeck** und **Gerda Möhler**. Verlag Schnell & Steiner, München, 1984. pp. 76-86.
- Simson, O.:** *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*. Princeton University Press, Princeton-london, 1956. Trad, castellana: *La Catedral Gótica*. Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Sordi, M.:** *"La concezioni politica di Ambrogio"*. En *I Cristiani e l'Imperio nel IV Secolo. (Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico)* Macerata, 1988. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Macerata. pp. 143-154.

- Soria y Puig, A.:** *"El Camino y los Caminos de Santiago en España"*, en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunwerg Editores, Barcelona, 1993. pp. 195-232.
- St. Albin, Alex de:** Vid.: Alex de St. Albin.
- Starkie, W.F.:** *Road to Santiago. Pilgrims of St. James*, New York, 1957. Versión española: *El Camino de Santiago*, Aguilar, Madrid, 1958.
- Stein Rokkan y Derek W. Urwin:** *The Politics of Territorial Identity: Studies in European Regionalism*. Beverly Hills, Calif.: Sage.
- Stein Rokkan:** *Comparative Research Across Cultures and Nations*. París: Mouton.
- Stein Rokkan:** *Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study of the Process of Development*. Oslo: Universitetsforlaget, 1970.
- Stewart, A.:** *Pilgrimage of Saint Silvia of Aquitania*, en el t. I de la *Palestine Pilgrims' Text Society*, 13 vols. e índice, Londres 1896-1897.
- Stierling, Henri:** *Los Beatos de Liébana y el arte mozárabe*, Editora Nacional, Madrid, 1983. Primera Edición, Ginebra, 1983.
- Stokstad, M.:** *"Comments on the Codex Calixtinus as Art-Historical Source"*. En *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992. pp. 261-262.
- Stokstad, M.:** *Santiago de Compostela in the Age of the Great Pilgrimages*, Norman University of Oklahoma Press, 1978.
- Stone, J.S.:** *The Cult of Santiago*, New York, 1927.
- Stones, A.:** *"The Decoration and Illumination of the Codex Calixtinus at Santiago de Compostela"*. En *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992. pp. 137-184.

Stork Gadea, M.: *La Tierra de Sant-Iago o Jacobsland*. Edicións do Castro, Sada (Coruña), 1985.

Suárez Beltrán, S.: Vid.: Ruíz de la Peña Solar, J.L.

Suárez Fernández, L.: *Historia social y económica de la Edad Media europea*. Espasa Calpe, 2ª ed., Madrid 1984.

Suárez Fernández, L.: Vid. Álvarez Palenzuela, V.A.

Suárez, Fr. M.: *Historia Compostelana, o sea hechos de D. Diego Gelmírez, primer Arzobispo de Santiago*. (Traducción de la Historia Compostellana, con notas de Fr. M. Suárez) Santiago de Compostela. Editorial Porto 1950.

Suger de Saint-Denis: *De consecratione ecclesiae sancti Dyonisii*, publicada por: **A. Lecoy de la Marche**, dentro de las *Oeuvres complètes*, Paris, 1867.

Sumption, J.: *Pilgrimage: an Image of Medieval Religion*. Londres, 1975.

Synodicon hispanum: Vid.: García García, A.

Tate, Brian and Marcus: *The Pilgrim Route to Santiago*. Phaidon Press Limited, Oxford 1987. Trad. española: *El Camino de Santiago*, en Ediciones Destino, Barcelona, 1987.

Tejada y Ramiro, J.: *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*. Madrid, 1851.

Tenenti, A.: Vid. Romano, R.

Terán Fierro, D.: *Prisciliano mártir apócrifo*.. edit. Breogán, Madrid, 1985.

Tibiletti, C.: *"Politica e religione nelle persecuzioni cristiane"*. En *I Cristiani e l'Impero nel IV Secolo*. (Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico)

Macerata, 1988. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Macerata. pp. 195-204.

Tilly, Ch.: *Coercion, Capital and European States, AD 990-1990*. Basil Blackwell, Cambridge, Massachusetts (USA), 1989.

Tilly, Ch.: *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Alianza Universidad, Madrid 1991.

Tilly, Ch.: *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton University Press. Princeton. N.J.

Tönnies, F.: *Comunidad y Sociedad*. Edit. Losada, Buenos Aires, 1947.

Torrente Ballester, Gonzalo: *Compostela y su ángel*. ediciones Destino. Barcelona 1984. (Primera edic. 1948).

Torres Queiruga, A.: *A revelación de Deus na realización do home*. Galaxia, Vigo, 1985.

Torres Rodríguez, C.: *"Aldhelmo, Adhelmo, o Adelmo, Abad de Malmesbury y Obispo de Sherborn"*. Su relación con la tradición Jacobea (650-709). Compostellanum, Vol. XXVIII (nº 3-4) 1983. pp. 417-428.

Torres Rodríguez, C.: *La Galicia Romana*. Fundación "Pedro Barrié de la Maza", La Coruña, 1982.

Torres Rodríguez, C.: *Paulo Orosio, su vida y sus obras*. Fundación "Pedro Barrié de la Maza", La Coruña, 1985.

Torres, C.: Vid. Moralejo, A.

Torroba Bernaldo de Quirós, F.: *Retablo estelar del Apostol. Camino de Santiago*. Edit. Apostolado de la Prensa, Madrid 1971.

Tranoy, Alain: *La Galice romaine, recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans l'Antiquité*, De Boccard, París, 1981.

Tripputi, Anna Maria: "Aspetti cultuali e culturali del pellegrinaggi pugliesi". En *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.). Herausgegeben von **Lenz Kriss-Rettenbeck** und **Gerda Möhler**. Verlag Schnell & Steiner, München, 1984. pp.383-395.

Truyol Serra, A.: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. De los Orígenes a la Baja Edad Media*. Ed. Revista de Occidente, Madrid 1970.

Tumbo A: Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela, 1. Data de 1129, con adicciones hasta 1255. Consta de 71 ff., en pergamino, de 475*355 mm., en minúscula carolina, con iniciales y miniaturas polícromas. Su encuadernación, en piel negra sobre tabla, es del siglo XVIII.

Tumbo B. Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela, 2. Data de 1326, y fué continuado hasta el siglo XV. Consta de 239 ff., sobre pergamino, de 455 * 315 mm. Encuadernado a finales del siglo XVIII en piel marrón sobre tabla.

Tumbos de Compostela: (Colección de ocho libros conservados en el Archivo de la Catedral de Santiago, designados con las letras A,B, C,D,E,F,G, y H.). Hay un estudio reciente, con una abundante reproducción de miniaturas de los Códices; Vid.: **Díaz y Díaz, M.C., López Alsina, F., Moralejo Álvarez, S.:** *Los Tumbos de Compostela*. (Edición bilingüe, castellano-gallego, realizada por Edilán para el Banco Simeón). (**M.C. Díaz y Díaz:** "Los antiguos Tumbos de Santiago". **López Alsina, F.:** "Los Tumbos de Compostela. Tipologías de los manuscritos y fuentes documentales". **Moralejo Álvarez, S.:** "La miniatura de los Tumbos A y B".), Madrid, 1985.

Turner, E.: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Oxford, 1978.

Turrado, L.: Vid.: Colunga, A., y Turrado, L.

Ullmann, W.: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1973.

Uría Ríu: Vid. Vázquez de Parga, L.

Uriol Salcedo, José I.: *Historia de los Caminos de España (vol. I, hasta el siglo XIX)*. Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos. Editorial AC, Madrid, 1990.

Valdeón y Baruque, J.: Vid.: García de Cortazar y Ruíz de Aguirre, J.A.

Valerio del Bierzo (Valérius du Bierzo): *Lettre sur la Bse. Égérie*, & 5, 7-8. (*Introduction, texte et traducción de M.C. Díaz y Díaz*), Apéndice a la edición realizada por **P. Maraval** de *Égérie. Journal de Voyage (Itinéraire)*, París 1982.

Valiña Sampedro, E.: *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*. (Premio "Antonio de Nebrija", 1967) 1ª Edic. CSIC, Madrid 1971. Reeditado por la Diputación Provincial de Lugo, 2ª Edic. Lugo 1990.

Valiña Sampedro, E.: *El Camino de Santiago. Guía del Peregrino*. Editorial Everest, León 1985.

Valous, G. de: *Le monachisme clunisien des origines au XV siècle*. Picard, Paris, 1970.

Van Herwaarden, J.: "El culto medieval de Santiago en los Países Bajos", en: **Caucci von Saucken, P.** (ed.): *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunweg Editores, Barcelona, 1993. pp. 357-372.

Varela Jácome, B.: "La temática jacobea en las Gestas y el Romancero" *Compostellanum*, Vol X, 1965. pp. 419-448.

- Vachez, A.:** *La espiritualidad del Occidente medieval (Siglos VIII-XII)*. Madrid, 1985.
- Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Riu, J.,** *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, (3 tom.) Escuela de Estudios Medievales-CSIC. Madrid 1948-1950; Oviedo 1981. En 1992 el Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Navarra publicó una edición facsímil de la de 1948, añadiéndole un "Apéndice. Bibliografía (1949-1992)" a cargo de **Fermín Miranda García**.
- Vazquez de Parga, L.:** "Algunos aspectos de la influencia de la peregrinación compostelana en la iconografía artística" *Compostellanum*, Vol X, 1965, pp. 449-464.
- Vieliard, Jeanne:** *Le guide du pèlerin de saint Jacques de Compostelle, texte latin du XII^{em}. siècle, édité et traduit en française d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll*, Mâcon, Protat, Paris 1938. (1981, 5^a edic.).
- Vilariño Pintos, D.:** vid.: Díaz Díaz, M.C., Pardo Gómez, M^a V., Vilariño Pintos, D.
- Vilella Masana, J.:** "Hispania durante la época del III Concilio de Toledo según Gregorio Magno". En: *El Concilio III de Toledo. XIV Centenario (589-1989)*. Edita: Arzobispado de Toledo, 1991. pp. 485-496.
- Villada, Z. (ed.):** *Crónica de Alfonso III*. Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1918.
- Villanueva, C.:** "Música y peregrinación", en: **Caucci von Saucken, P. (ed.):** *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunweg Editores, Barcelona, 1993. pp. 149-168.
- Villapalos Salas, G.:** *La tramitación y gestión de los asuntos públicos en la "Historia Compostelana"*. En: *Actas del III Symposium de Historia de la*

Administración, Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1974, 253-308.

Villares, R.: *Historia de Galicia*. Alianza Editorial. Madrid 1985.

Vinatier, J.: *Le renouveau de la religion populaire*, Paris, 1981.

Viñas, A.: Vid.: Sánchez Albornoz, C., y Viñas, A.

Vives, J.: *Concillios visigóticos e hispano romanos*. Barcelona-Madrid, 1963.

Vives, J.: *Oracional Visigótico. Monumenta Hispaniae Sacrae*, Sección Litúrgica, volumen. I. Barcelona, 1946.

Vogel, C.: *Le pêcheur et la pénitence au Moyen Age*. Editions du Cerf, París 1969.

Wallfahrt kennt keine Grenzen (vv.aa.), Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München. Herausgegeben von **Lenz Kriss-Reffenbeck** und **Gerda Möhler**. Verlag Schnell & Steiner, München, 1984.

Walpole: "*Philip Mouskés and the Pseudo-Turpin Chronicle*", en: *University of California Publications in Modern Philology*, XXVI, 1974.

Ward, B.: *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000-1215*. Filadelfia, 1982.

Weber, M.: *Wirtschaft und Gessellschaft*, Tübingen, 1922. Trad. cast.: *Economía y Sociedad*, F.C.E., México, 1975.

Weiler, A.G.: ver: *Nueva Historia de la Iglesia*.

Whitehill, Walter Muir: *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*. (3 vols). (Tomo I: *Texto original latino*, por **W.M. Whitehill**, 1944. Tomo II: *Reproducción de la música y transcripción*, por **Dom German Prado**. Tomo adicional:

Estudios, Explicaciones por **F.J. Sánchez Cantón**; *El Libro de Santiago*, por **W.M. Whitehill**; *La Música*, por **Dom German Prado**; *Las Miniaturas*, por **J. Carro García**). Edición del Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos- CSIC. Santiago de Compostela 1944.

Whitehouse, D.: Vid.: Hodges, R., & Whitehouse, D.: *Mohammed...*

Wilkinson, J.: "*Jewis Holy Places and the Origins of Christian Pilgrimage*", en **Ousterhout, R.**, (ed.): *The Blessings of Pilgrimage*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1990, pp. 41-53.

Wilkinson, J.: *Egeria's Travel to the Holy Land*. Jerusalem-Warminster, 1981. Es una edición revisada de la obra del mismo título publicada en Londres en 1971.

Williams, J., Stones, A. (eds.): *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992.

Williams, J.: Vid.: García Lobo, V.

Williamson, R.: "*Medieval English Pilgrims and Pilgrimages*". En *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.). Herausgegeben von **Lenz Kriss-Reffenbeck** und **Gerda Möhler**. Verlag Schnell & Steiner, München, 1984, pp. 114-127.

Wolska, W.: *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes*, París, 1962.

Yagües, J.M., Carandell, L.: "*Viaje con un peregrino*". En *El Camino de Santiago*. Lunwerg Editores, Barcelona, 1991.

Zecchini, G.: "*La storiografia cristiana latina del IV secolo (Da Lattanzio ad Orosio)*". En *I Cristiani e l'Impero nel IV Secolo. (Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico)* Macerata, 1988. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Macerata. pp. 169-194.

Zepedano, J.M^a.: *Historia y descripción arqueológica de la Basílica Compostelana*. Lugo, 1870.

Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*. Editora Nacional, 5^º ed., Madrid, 1963.