

José Lu3s Barreiro Rivas

T3sis Doctoral

**La funci3n pol3tica de los Caminos de
Peregrinaci3n en la Europa Medieval**

(Estudio sobre el Camino de Santiago)

Director: Catedr. Dr. D. Ram3n Cotarelo Garc3a

**Departamento de Ciencia Pol3tica y de la Administraci3n
Facultad de Ciencias Pol3ticas y Sociolog3a
Universidad Complutense - MADRID**

Agradecimientos	1
Metodología y Fuentes	3
1. Breve aproximación al objeto del estudio	3
2. Planteamiento del problema	6
3. Precisiones sobre el método hermenéutico aplicado.	7
4. Los avances de la hermenéutica en el romanticismo.	11
5. La hermenéutica como base de la historiografía.	12
5.1 Ranke	13
5.2 Droysen	15
5.3 Dilthey	17
6. La síntesis hermenéutica de H.G. Gadamer	19
7. Precisiones metodológicas sobre esta investigación.	21
8. El método hermenéutico en la investigación socio-política	26
Fuentes Documentales Directas	37
Fuentes Documentales Indirectas	51
Obras fundamentales de carácter general	57

Introducción General	59
1. Carácter específico de la peregrinación medieval europea.....	59
2. Doble naturaleza -sacral y profana- de las peregrinaciones.....	64
3. El Camino de Santiago como paradigma de las rutas occidentales.	70
4. Una hipótesis de partida: la inversión causal del fenómeno social de las peregrinaciones.	74
5. Los objetivos generales del estudio.....	78
Capítulo I	
El punto de partida. La fragmentación del espacio político occidental.....	107
1. Los efectos iniciales de las invasiones bárbaras.....	107
2. La diferenciación del espacio occidental.	112
3. La "romanidad sin Roma": el universalismo político cristiano.....	118
4. El papel de la historiografía cristiana en los cambios sociales y políticos del siglo V.....	120
5. El fin del mundo antiguo: la ruptura de la cosmología política y social del Imperio.....	126

Capítulo II

La construcción social del espacio político.	141
1. El espacio como elemento de integración social.	141
2. Espacio político y cambio social.	148
3. La dialéctica de la concentración y la dispersión del poder en la construcción de los espacios políticos.	156
4. Espacio y sociedad en la Alta Edad Media. El punto de partida de la cosmología occidental.	165
5. Nuestra perspectiva investigadora.	177

Capítulo III

Las motivaciones profanas del peregrinaje.	191
1. Aspectos generales del problema.	191
2. Las peregrinaciones como movimiento social colectivo.	193
3. El peregrino medieval, reflejo de una sociedad hierocrática.	195
4. Aspectos funcionales de las rutas de peregrinación.	200

Capítulo IV

I. La fundamentación ideológica del Camino de Santiago desde la periferia: El papel de Santiago en la consolidación del Reino de Asturias.	217
1. Aspectos generales.	217

IV

2. Primeras noticias del enterramiento y culto al Apostol en Santiago en Compostela.....	218
3. La orientación ecuménica de los primeros textos literarios.....	225
4. La regionalización de la literatura jacobea. Su relación con la Reconquista.	229
II. Beato de Liébana: la formulación política del hecho jacobeo.	235
1. El himno "O Dei verbum". Sus contenidos ideológicos y su influencia en el cambio de orientación del culto jacobeo.	235
2. La idea de "resistencia" en la Cristiandad asturiana. Sus fuentes y contenidos.....	240
3. La literatura apocalíptica en Asturias (s. VIII y IX).	247
4. La maduración de la idea política de Reconquista.....	254

Capítulo V

I. El fin de la Iglesia Visigoda y el nacimiento de la Iglesia Asturiana.....	291
1. Beato de Liébana y la controversia Adopcionista.	291
2. Santiago en la estructura doctrinal de la Reconquista....	303
3. La evolución ideológica del patronazgo de Santiago. ...	309
II. La función cosmológica de Santiago en el Reino de Asturias...	316

1. Características diferenciales de la cristiandad asturiana.	316
2. Del ecumenismo a la resistencia. La instrumentación política del ideal de cristiandad en Asturias.	321

Capítulo VI

I. El papel de Santiago en la cosmogonía cristiano-occidental. Los aspectos políticos del Camino de Santiago desde la perspectiva carolingia.....	341
1. Aspectos generales.....	341
2. El desplazamiento a Occidente del "centro" de la Cristiandad.....	345
II. La cosmoglogía europea en el Alto Medievo	348
1. Delimitación del problema.....	348
2. La acotación cosmológica del espacio.....	349
3. El Imperio Carolingio y la cosmología cristiano-medieval.....	351
4. Las fuentes literarias de la cosmología cristiana.....	357
5. Las características cosmológicas del Occidente medieval.....	364
6. La función social y política de la cosmología.....	370

Capítulo VII

I. El culto jacobeo y sus conexiones con la ideología carolingia. .	389
1. La "Historia Turpini" como fuente del pensamiento medieval. Sus contenidos políticos.....	389
II. Elementos ideológicos y cosmológicos de la Historia Turpini	397
1. La legendaria intervención de Carlomagno en Santiago, según la "Historia Turpini"	397
2. La cosmología de la "Historia Turpini"	405
2. a) Elementos descriptivos del propio mundo.	406
2. b) Elementos simbólicos de la cosmogonía celestial.	410
2. c) La relación entre el poder y el territorio. Los marcos geográficos del poder medieval.	420
2. d) Descripción cosmológica de la cristiandad occidental.	426
3. La estructura ideológica de la cosmología carolingia. ...	433

Capítulo VIII

El lugar santo del Fin de la Tierra.....	463
1. Los elementos diferenciales del Finisterre cristiano.....	463
2. La construcción histórica de la idea del "Finis Terrae".....	467

VII

3. La evolución conceptual del "Finis terrae": de símbolo abstracto a referencia histórica y geográfica concreta.	481
4. Los efectos del culto jacobeo sobre la topografía cristiana.....	492

Capítulo IX

El Camino de Santiago como instrumento de centralización de la Iglesia y del Imperio	503
1. Análisis conceptual del "centro" cosmológico.	503
2. Roma y Bizancio: la pugna por el centro de la Cristiandad.	505
3. La influencia del hecho jacobeo sobre el espacio occidental.	412
4. Santiago y el centralismo de la Iglesia de Roma.....	517

Capítulo X

Los peregrinos y la articulación del espacio europeo.....	533
1. El peregrino como "oficiante" de la sacralidad del viaje.	533
2. Conflictos y movilidad política en la época carolingia: su conexión con la peregrinación jacobea.....	540

Capítulo XI

Conclusiones.....	557
-------------------	-----

Bibliografía	583
---------------------------	-----

Índice de Figuras

Figura nº 1.....	167
Figura nº 2.....	343
Figura nº 3.....	399
Figura nº 4.....	487
Figura nº 5.....	507
Figura nº 6.....	525

Agradecimientos.

Esta Tesis Doctoral, realizada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, fué dirigida por el Prof. Dr. **D. Ramón Cotarelo García**, Catedrático de Ciencia Política.

Al dar cima al trabajo, es necesario reconocer además las ayudas y sugerencias prestadas por los siguientes profesores y amigos:

Al Prof. Dr. **D. Miguel Angel Ruíz de Azúa**, que ejerció mi tutoría en las Cursos de Doctorado, y contribuyó a la elección del tema central de este trabajo.

A los Profs. Drs. **D. Serafín Moralejo** y **D. Fernando López Alsina**, de la Universidad de Santiago, con cuya ayuda y magisterio recorrí y examiné gran parte de los documentos jacobeos durante la exposición "*Santiago Camino de Europa*" celebrada en el Monasterio de San Martín Pinario de Santiago, en 1993.

A los Profs. Drs. **Andrés Torres Queiruga**, **Uxío Romero Pose** y **Segundo Pérez López**, del Teologado de Santiago, y al Prof. Dr. **Julio A. Ramos Guerreira**, de la Universidad de Salamanca, por las orientaciones que me han proporcionado en relación con los aspectos teológicos de las peregrinaciones.

Al Prof. **Dr. Ramón Baltar**, de la Universidad de Santiago, y al Prof. Dr. **Eduardo García Pereira** por sus comentarios sobre los textos latinos.

Santiago de Compostela, 25 de noviembre de 1993.

Metodología y Fuentes

1. Breve aproximación al objeto del estudio.

Dentro de las múltiples perspectivas desde las que cabe abordar el estudio de las peregrinaciones medievales, el objetivo de nuestra investigación se centra en descubrir las claves políticas de este fenómeno sociológico y religioso; y, de forma más concreta, los efectos que tuvo el *culto jacobeo* en orden a la consolidación de la idea política de Europa, derivados del flujo de viajeros que, por el *Camino de Santiago*, acudieron a visitar la tumba del Apóstol.

Centrado en un período de tiempo comprendido entre los siglos VIII y XII (años 783 a 1173)¹, el estudio tiene un carácter historiográfico, orientado expresamente al conocimiento del proceso de construcción y organización del espacio cristiano que sirvió de marco al nacimiento de Occidente. Se trata, pués, de identificar los elementos esenciales de la *topografía cristiana* que en el tiempo de los Carolingios sustituyó a la antigua *topografía pagana*, y de insertar en ella las metas y los "caminos" que sirvieron para vertebrar el "*regnum christianum*" como una realidad superpuesta a la fragmentación de los espacios políticos.

Desde el punto de vista metodológico, esta investigación parte de un estudio fenomenológico del culto jacobeo, descrito sobre la base de los últimos datos de la historia y la arqueología, para proceder después a separar, con la mayor precisión posible, los hechos que han de reputarse como reales de aquellos otros que no aparecen suficientemente probados o que están entreverados por elementos simbólicos, fantásticos o apologeticos. En un tercer momento, y a partir de la rigurosa narración de los hechos históricos, establecemos una hipótesis explicativa del *Camino de Santiago* que, sin excluir otras causas concurrentes, nos sitúa de lleno en el

proceso de acotamiento y ordenación del espacio occidental, en su vertiente política.

La novedad de nuestro planteamiento no estriba, sin embargo, en afirmar que el hecho jacobeo haya tenido múltiples e importantes influencias sobre la naciente realidad política de Europa -cuestión que en la actualidad está universalmente aceptada-, sino en la inversión de la razón causal existente entre la "*invención*" del enterramiento apostólico y sus efectos políticos. Ello equivale a decir que, lejos de considerar el descubrimiento del *sepulcro* de Compostela como un hecho que irrumpe inesperadamente en la historia de la Reconquista, y como el momento "*a quo*" de todo el complejo fenómeno jacobeo y de sus consecuencias políticas, proponemos la tesis de que fueron estos objetivos políticos los que tuvieron más temprana maduración, en el marco de las confrontaciones político-religiosas de Occidente con Bizancio y con el Islám, y los que contribuyeron de forma decisiva a la creación del ambiente religioso y cultural en el que se hizo creíble, y hasta necesaria, la "*invención*" llevada a cabo por **Teodomiro**.

La lógica seguida para la formulación de nuestra hipótesis tiene como contrapunto explicativo la oscuridad de siglos que separa la noticia histórica de la decapitación de Santiago -en Jerusalén- del hallazgo de su cuerpo en Compostela. Un largo período sin noticias documentales, cronísticas o de la tradición apócrifa, que hace que todo el culto jacobeo se nos presente hoy, tanto en sus aspectos religiosos como sociológicos, como el resultado de una reconstrucción tardía de las noticias relativas a la predicación de Santiago en España, así como de las que se refieren a su traslado y enterramiento en Galicia; reconstrucción que, por otra parte, se realiza en contra de toda lógica histórica y de la racionalidad que podría derivarse tanto de los aspectos cronológicos como topográficos que integran la tradición jacobea en los términos en que hoy la recibimos.

Sin embargo hemos de convenir que el elemental proceso lógico que nos lleva a establecer nuestra hipótesis de partida, en modo alguno equivale a

su demostración; y que ésta ha de procurarse a través de los textos y documentos en los que es posible identificar las claves de la reconstrucción del fenómeno jacobeo en sus diferentes aspectos, así como los fines que orientaron este esfuerzo y los instrumentos literarios, religiosos, políticos y artísticos empleados para cumplir sus objetivos. Y al mismo tiempo deben establecerse también las pertinentes comparaciones con fenómenos similares acaecidos en el mismo y en diferentes contextos religiosos, culturales y geográficos, para así poder establecer con mayor precisión lo que hay de común y de específico en las peregrinaciones medievales en Europa.

Ello es tanto como decir que el método seguido en orden a la confirmación de nuestra tesis es fundamentalmente *hermeneutico*, aplicado sobre una compleja diversidad de textos que, escritos en ambientes históricos y culturales diversos, y con distintas finalidades y orientaciones intrínsecas, contienen sin embargo noticias directas o indirectas relativas a la presencia del cuerpo de Santiago en Compostela, o ideas que han servido para conformar los elementos esenciales de la tradición jacobea.

Desde la decapitación de Santiago ocurrida en Jerusalén en torno al año 43 -cuya noticia se contiene en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*-, hasta los comienzos del siglo VII, se produce un vacío de noticias sobre la *translación* y enterramiento del *Hijo del Zebedeo* que -de acuerdo con la afirmación de **Sánchez Albornóz**- no sólo nos priva de cualquier conocimiento directo de los hechos que más tarde constituirían la "*tradición jacobea*", sino que hace que ésta adolezca incluso de cualquier rastro indirecto, de carácter escrito, apócrifo o arqueológico, que nos permita en la actualidad confirmar de forma fehaciente los pasos seguidos por los discípulos del Apóstol para llevarlo a Compostela. Y por ello, lejos de fiar nuestra prueba a la aparición de cualquier documento o vestigio nuevo, que en éste momento solo cabe esperar a partir de una pura casualidad derivada de alguna investigación colateral, hemos centrado nuestro esfuerzo en reunir e interpretar los textos tradicionalmente reputados como "*jacobeos*", y también aquellos otros que,

sin que hasta ahora se hubiesen relacionado con Santiago, son útiles, según nuestro criterio, para aclarar los conceptos y las noticias contenidas en los libros que versan expresamente sobre los comienzos y el desarrollo del culto jacobeo.

Son textos muy diferentes por su cronología -desde los libros de los Profetas hasta la Baja Edad Media-; diferentes también por su estructura literaria y sus contenidos -crónicas, epopeyas, leyendas y relatos históricos-; diferentes por su finalidad intrínseca -oracionales, martirologios, hagiografías, tratados doctrinales, filosóficos, políticos y apologéticos-; y libros, finalmente, de procedencia muy diversa -anónimos unas veces, con serias dificultades de atribución otras-, y también, en otros casos, libros de autor conocido. Todo lo cual implica un esfuerzo de relación, de interpretación, y de homologación del alcance científico de las conclusiones, que nos sitúa en el auténtico objetivo de las páginas que siguen.

2. Planteamiento del problema.

De los hechos que integran la totalidad del fenómeno jacobeo poseemos hoy un relato historiográfico que, desde el punto de vista de una estricta objetividad científica, o de la verdad histórica que cabe derivar de la aplicación de un método histórico-positivo, se reduce a un escaso número de documentos que en ningún caso consiguen llenar el vacío de noticias que media entre los siglos I y VII, ni alejar del estudioso la sensación de que, jugando intencionadamente con los dos sentidos de la palabra, la "invención" del cuerpo de Santiago en las faldas del monte Libredón es una invención interesada de la corte episcopal de **Teodomiro** en Iria Flavia.

Sin embargo, si aplicamos sobre los textos el criterio de la verdad hermenéutica -que rebasa los condicionamientos del método histórico-positivo sin perder por ello el rigor de la investigación ni renunciar a la objetividad científica- el número de textos que apoyan la *comprensión* del hecho jacobeo se multiplica, los períodos de oscuridad histórica se reducen,

y se abre una serie de perspectivas que, asentadas sobre formas de expresión literaria muy alejadas del relato histórico, transmiten sin embargo los contenidos y el desarrollo del culto jacobeo, con la ventaja añadida de su inserción en el *antes* y en el *después* de los acontecimientos protagonizados a principios del siglo IX por el obispo de la diócesis más occidental del continente.

La base de nuestras conclusiones será, pues, un estudio hermenéutico de los textos -y también, de forma colateral, de algunos hechos, símbolos e instituciones- basado en una concepción profunda de la verdad histórica², que la sitúa en un "*quid medium*" entre la narración cronológica de los hechos científicamente depurada, y el juicio que de tales hechos forma un historiador intermediado por los soportes materiales de la historiografía y por su inserción, también "*histórica*", en una cultura determinada.

Sin embargo, y con el fin de calibrar el alcance y la naturaleza de nuestro intento, creemos necesario detenernos, aunque sea brevemente, en la descripción del concepto de hermenéutica que aplicamos a este estudio, acercándonos a él a través de una síntesis histórica de su formación³.

3. Precisiones sobre el método hermenéutico aplicado.

Muy distante de la actual concepción de la hermenéutica como *fundamento de la historiografía*, la hermenéutica bíblica es, sin duda, el origen de esta ciencia moderna, que vino a modificar la concepción de la historia universal y el sentido de la historicidad del hombre y de la cultura. Surgida en el contexto de la *Reforma*, e impulsada por **Lutero** y **Melanchton**, la hermenéutica bíblica aparece como una forma de liberación del mensaje bíblico de la mediación dogmática en la que se encontraba, afirmando el principio de que la *Escritura* es "*sui ipsius interpret*"⁴. Frente a los que propugnaban que todo el mensaje escriturístico debía ser interpretado dentro del esquema general de la *Salvación*, conservando su unidad y su coherencia dogmática mediante la tradición y las técnicas interpretativas

construídas por la *Patrística* y la ciencia teológica "*ortodoxa*", los reformistas proclamaban que las Escrituras tienen un mensaje directo, que sólo debe someterse al método de interpretación alegórica cuando su propio mensaje es alegórico -las parábolas, por ejemplo-, pero rehusando cualquier posibilidad de reconstruir sus mensajes a partir de la visión cristiana propia del *Nuevo Testamento*. En consecuencia se rehusaba la interpretación cristianizada del *Antiguo Testamento*, para situarlo en su dimensión de relato histórico del mensaje judaico que, al ser superado por la nueva concepción cristiana de la *Salvación*, no debe ser interpretado ni reconstruido mediante un sistema de coherencias perfectas entre ambos momentos de la *Revelación*.

Sin embargo, y frente a lo que ellos mismos llegaron a pensar, ni **Lutero** ni **Melanchton** lograron librarse del todo de la esclavitud dogmática que denunciaban frente a la Iglesia de Roma, en la medida en que ellos mismos aceptaron como un dogma indiscutible el que la *Biblia* constituía una "*unidad*", que estaba integrada por un único mensaje de salvación que se manifiesta en distintas etapas históricas y bajo formas diferentes de expresión. Y por ello, en la misma medida que rehusaban la intermediación dogmática del mensaje bíblico, porque lo transformaba, rehusaban también la posibilidad de que dicho mensaje se fragmentase en contenidos aislados, de interpretación individual. Y es precisamente en este punto donde surge la hermenéutica bíblica, como una forma de acercamiento al mensaje bíblico en la que cada una de las partes que lo forman debe ser interpretada desde la totalidad.

La hermenéutica se configura así como un *arte de la interpretación*, que rebasando el ámbito de la mera comprensión lingüística y simbólica, y también la utilización de los mecanismos psicológicos que permiten penetrar en la mentalidad del "*historiador*" o del constructor del mensaje, lo que pretende es descubrir la estructura real del mensaje, desde lo particular a lo general, para interpretar luego cada parte en función del todo, abriendo así la posibilidad de que, más allá de la correcta interpretación del "*lenguaje*"

histórico, se abra incluso una comprensión del mensaje cuya amplitud puede desbordar al autor de cada una de sus partes, inserto en una circunstancia cultural e histórica determinada.

Además de la contradicción que suponía para la teología protestante el hecho de mantener la unidad del mensaje bíblico como un "*a priori*" de carácter dogmático, los contrarreformadores pusieron de manifiesto una segunda contradicción, en la que también **Dilthey** insistiría más tarde con rigor filosófico indiscutible, al señalar que la inserción del método hermenéutico dentro de la concepción protestante de la fe suponía, de hecho, una recuperación indirecta del papel desempeñado por la tradición en el sistema de interpretación dogmática de la *Biblia*, lo que en cierta medida venía a limitar el alcance de la revolución teológica de **Lutero**. Sin embargo estos problemas no llegaron a impedir que sobre las bases de la hermenéutica bíblica se llegasen a sentar los principios de una nueva ciencia, en la que el concepto de *comprensión* sustituye al de *interpretación*, al considerar que lo que nos separa de la realidad histórica no es sólo la dificultad para entender el "*lenguaje*" filológico, simbólico o de los hechos a través del que se nos transmite, sino que dicha realidad histórica se oculta también detrás de la aparente singularidad de los hechos y de las fuentes, y precisa ser descubierta en un diálogo permanente entre las partes y el todo de la narración del pasado.

La construcción de la ciencia hermenéutica seguirá después unos pasos complejos que aquí solo cabe reseñar, hasta convertirse no sólo en un método científico para la comprensión de la realidad histórica, sino en la base de una nueva concepción de la historiografía, que supera la pura condición de relato cronológico depurado que constituía su objetivo estricto, para alcanzar una más amplia definición de su objeto material, centrado en la comprensión de lo que **J.G. Droysen**⁵ llamaría el "*movimiento de los poderes morales*".

Después de esta referencia lejana a la hermenéutica bíblica propiciada por la *Reforma*, los orígenes de la hermenéutica como ciencia universal hay que situarlos en el momento en que **Semler** plantea la necesidad de abandonar la unidad dogmática del cánón, y considerar la *Biblia* como un conjunto de textos de diversos autores que precisan no sólo una interpretación gramatical, sino también un completo estudio "*histórico*". El planteamiento de **Semler**, compartido también por **Ernesti** ya en pleno siglo XVIII, inducía a considerar, en un primer estadio, que para la comprensión del mensaje bíblico ya no era suficiente la inteligencia de los pasajes concretos y su interpretación en el marco general de las *Escrituras*, sino que era preciso, además, incardinar a cada autor y cada libro en su momento histórico, e interpretar sus escritos mediante una restauración del nexo vital de los libros, en el marco de la realidad histórica a la que pertenecen como documentos individuales. Y de todo ello se derivaba, en segundo lugar, la idea casi revolucionaria de que ya no era posible establecer las diferencias entre la interpretación de los documentos sagrados y los profanos, y que, en consecuencia, aquella ciencia de la hermenéutica bíblica, surgida como un eficaz instrumento para la comprensión de las *Sagradas Escrituras*, era en realidad el embrión de una ciencia de mucho mayor alcance, que comprometía el concepto mismo de la historia universal⁶.

Pero tanto los inicios de la hermenéutica bíblica, como sus remotos antecedentes en la hermenéutica filológica se dirigen fundamentalmente al problema de la interpretación de las "*fuentes*". Y en este sentido la hermenéutica se concebía como una "*preceptiva*" que contenía las reglas necesarias para derribar las barreras idiomáticas, lingüísticas o psicológicas que separan un documento, o un testimonio histórico, del historiador que accede a ellos. En consecuencia, la *hermenéusis* sólo encontraba su sentido cada vez que había que proceder a interpretar alegorías, traducir los conceptos a lenguas distintas, o interpretar el sentido propio del autor de los documentos de referencia.

4. Los avances de la hermenéutica en el romanticismo.

Será **Schleiermacher** (1768-1834) quién dé el salto definitivo -en plena era romántica- extendiendo el problema de la "*comprensión*" más allá de las barreras del "*lenguaje*" en su acepción más amplia, para afirmar que la posibilidad del "*malentendido*" es inherente a todas las formas de comunicación -escrita, oral, artística o simbólica-, en la medida en que la comunicación es siempre la conexión de una individualidad con el conjunto de otras personas que forman el contexto social del hombre. Por eso para **Schleiermacher** la hermenéutica es universal, en la medida en que toda la estructura social se basa en la existencia de un *acuerdo* sobre las cosas, logrado desde la *comprensión* de mensajes instrumentados en diferentes formas de lenguaje, de lo que se deriva la necesidad de identificar los componentes individuales de la comprensión, con el fin de librarla de la posibilidad del "*malentendido*".

La hermenéutica romántica de **Schleiermacher** se fundamenta en la individualidad -"*cada cual lleva en sí un mínimo de cada uno de los demás*"-, desde la que se produce la expresión y la comprensión de una idea transmitida a través de los instrumentos del lenguaje. Una individualidad matizada por el hecho de que el lenguaje es una construcción comunitaria, en la que se dan aportaciones comunes que condicionan tanto la expresión como la comprensión. En este sentido, la hermenéutica viene a ser como "*lo contrario*" de la retórica o de la poética, en la medida en que conduce a la reconstrucción -*comprensión*- de un mensaje previamente construido -*expresión*-. Y por ello la hermenéutica es tan universal como el lenguaje, y está sometida a la misma indeterminación psicológica que condiciona la expresión de las ideas.

La "*comprensión total*" se hace posible sólo por la insistencia en el diálogo circular entre el todo y las partes, efectuado sobre una dialéctica polar de conclusiones abiertas, que va integrando cada cosa en nexos de comprensión cada vez más amplios, que permiten no sólo alcanzar la

comprensión total, sino "*comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido*", significando en ello la idea de que la hermenéutica histórica se realiza mediante una interacción entre el autor y el receptor de un mensaje, en el que tanto valen las expresiones convencionales del lenguaje como las ideas y las relaciones que el autor es capaz de sugerir para su posterior elaboración por el receptor.

Así pues, la hermenéutica romántica de **Schleiermacher**, al tiempo que alcanza un sentido de la universalidad que la hace estar presente donde quiera que hay lenguaje, se sitúa en un modelo de comprensión próximo al de la obra de arte, con componentes *comparativos* -derivados de lo común- y *adivinatorios* -derivados de lo peculiar- que se resisten a ser estructurados en forma de un método con reglas de aplicación, por lo que genera una metafísica estética de la individualidad muy difícil de compaginar con los criterios idealistas o positivistas de la historia en el siglo XIX.

5. La hermenéutica como base de la historiografía.

Ni el Idealismo ni el Positivismo aportaron avances significativos sobre el problema de la hermenéutica histórica. El Positivismo tendió a equiparar el método histórico con el método científico, y redujo el problema de la *verdad histórica* al de la depuración objetiva de las fuentes y a la interpretación de sus contenidos, rechazando la posibilidad de que la comprensión totalizante a la que se refería **Schleiermacher**, realizada desde la individualidad y sin una metódica precisable, pudiese presentar avances en relación con la "*verdad histórica*". El Idealismo, por su parte, se movía más allá del problema hermenéutico; y no podía ser de otra manera en la medida en que configura la historia como el desarrollo determinista de una idea, por lo que la filosofía sustituye a la hermenéutica en el intento de comprender en su totalidad la lección de la historia.

Sin embargo, y a pesar de que el Idealismo y el Positivismo afrontaron el problema de la historia con perspectivas muy distantes de las que venían propugnando las corrientes hermenéuticas, lo cierto es que ambos movimientos dejaron una huella profunda sobre la evolución de la hermenéutica como ciencia, ya que ésta no pudo sustraerse en adelante a la necesidad de establecer métodos científicos y objetivos, compatibles con la concepción de la historia como una totalidad que sólo se comprende en la dialéctica entre lo particular y lo total que el idealismo había elevado a categoría metafísica. Y por ello, en la superación de ambas cuestiones, es donde se forja el sentido de la hermenéutica que en la actualidad manejamos, convertido no ya en una ciencia auxiliar de la historia, sino en el soporte esencial de la historiografía, en la línea propuesta por **Droysen**.

Frente a la "*filosofía de la historia*" del idealismo⁷, **Ranke**, **Droysen** y **Dilthey** compartieron y defendieron el principio de que la *idea* no encuentra un desarrollo perfecto y total en la historia. Pero esta imperfección -que en ningún caso debe de entenderse como un mero "*quedarse atrás*"- lejos de hacer imposible la ciencia histórica, constituye la esencia misma de la historia, que precisa por ello establecer su propio camino hacia la verdad. Porque la historia no es el perfecto desarrollo de la *idea* es por lo que, en vez de filosofía, es precisa la *ciencia histórica* en el camino de la verdad.

A partir de esa coincidencia, cada uno de los tres mencionados representantes de la concepción histórica del mundo caminó en una dirección determinada hacia la recuperación de los contenidos hermenéuticos de la ciencia histórica, cuya síntesis nos permite en la actualidad considerarla como un método de investigación científica, capaz de producir avances objetivos en el sentido de la "*verdad histórica*".

5.1 Ranke.

Para **Ranke**, la imperfección del desarrollo histórico de la "*idea*" es la premisa de la libertad que preside la inserción de los individuos en el mundo. Pero la

individualidad no constituye un elemento aislado y enfrentado al proceso histórico, sino que es parte de él, de la unidad intrínseca que va explicando los hechos en función de sus antecedentes y creando por ellos los consecuentes. **Ranke** sigue inserto en los esquemas del Idealismo de **Hegel**, y no se sustrae del todo a una concepción de la historia como elemento vertebrador de la realidad del hombre y su mundo. Pero recobra para la individualidad un principio de libertad, que obliga a buscar la "verdad" no sólo a través de la filosofía de la historia, sino también a través de la investigación histórica, concebida como una comprensión de las fuerzas que mantienen la continuidad de la historia.

Por ello, para **Ranke** no todos los acontecimientos tienen el carácter de históricos, calificación que reserva para aquellos que forman parte del nexo de unión permanente que se aprecia en el desarrollo del mundo. Ese nexo de unión, o esa "fuerza" de la historia, es la clave de la explicación integrada y totalizante de los hechos históricos, y la que puede darnos un conocimiento objetivo del significado y el alcance de los mismos. Y es la percepción de esas "fuerzas" la que da sentido a la *hermenéusis*, como un método científico específico que, aunque ejercido necesariamente desde una perspectiva individual que recuerda el romanticismo histórico de **Schleiermacher**, se objetiva precisamente a través del nexo de relaciones causales que nos presenta la historia como un proceso experimental y abierto.

Ello no obstante, hay que reconocer que las tendencias idealistas de **Ranke** no le permitieron romper definitivamente con la indeterminación que preside su modelo de interpretación de la historia, por lo que puede decirse que si bien es cierto que con **Ranke** la Historia recupera su autonomía científica frente a la filosofía de la historia, la comprensión de los nexos causales - "fuerza"- que le dan continuidad -"necesidad"- sigue sumida en una indeterminación -"libertad"- individualista que vuelve a recordarnos la definición de la hermenéutica como un "arte".

5.2 Droysen.

El avance definitivo en la fijación de la hermenéutica como ciencia histórica lo dará **Droysen**, cuya tarea consistió, precisamente, en librar la comprensión del hecho histórico de la indeterminación en que lo había dejado **Ranke**, y situar la hermenéutica en la base de la historiografía moderna.

El concepto central de la teoría de **Droysen** es el de los "*poderes morales*", entendiendo por tales el resultado de las acciones individuales aplicadas a la resolución de los problemas comunes. En una línea muy próxima a lo que significaba la "*fuerza*" en la teoría de **Ranke**, y deudor también del sentido dialéctico que el Idealismo había insertado en la esencia misma de la historia, el concepto de los "*poderes morales*" de **Droysen** constituye sin embargo un elemento mucho más *objetivo* que el de la "*fuerza*" de **Ranke**, en la medida en que se sustenta sobre la resultante de las acciones del individuo, y no sobre la interioridad de la persona, que para **Droysen** ni es *asequible*, ni es *esencial* a la comprensión del hecho histórico.

En función de su concepto de los "*poderes morales*", **Droysen** corrige las definiciones anteriores del "*hecho histórico*", como "*momento*" de la historia. Para él los individuos que actúan movidos por el azar, o los impulsos derivados de los fines particulares, no constituyen un *momento* de la historia; categoría ésta que sólo se alcanza en la medida en que la persona inserta sus acciones en una finalidad social, elevándose hasta los aspectos morales comunes y participando de ellos. En consecuencia, lo que el historiador debe procurar no es la noticia "*positiva*" y científicamente depurada de los hechos aislados, ni tampoco la "*fuerza*" que les sirve de unión y les da continuidad en base a los objetivos pretendidos en la intimidad de la persona. La interpretación psicológica es para **Droysen** un momento de la comprensión histórica; pero lo que el historiador debe de buscar es el *poder moral* que orienta la acción del individuo en un diálogo entre el todo y la parte, que le da esencia y continuidad al proceso de la historia.

Pero la existencia de esos *poderes morales* que integran y orientan las acciones individuales no es transmisible en el tiempo como un proceso *terminado*; ni tampoco está implícita en el relato cronológico de los momentos históricos. El ser de la historia, como manifestación del desarrollo de los "*poderes morales*", depende tanto del hecho de que los individuos eleven su acción individual por encima de los fines particulares para hacer realidad los objetivos comunes, como del hecho de que el historiador eleve su pregunta por encima de su propia particularidad, para abrirse a la investigación histórica y a la comprensión de su "*verdad*".

Por estas razones, para **Droysen** no debe hablarse tanto de un *conocimiento científico* -que hace referencia a un objeto completo o a un proceso cerrado- cuanto de "*investigación*" histórica, en la medida en que la propia actitud del historiador forma parte del mecanismo de comprensión de la realidad histórica; y en la medida, también, en que los "*poderes morales*" siguen actuando a través de su percepción por la historia misma. La fórmula del conocimiento histórico de **Droysen** es "*conocer investigando*", que implica la elevación de las preguntas del historiador por encima de la particularidad del acontecer cronológico, y la comprensión de las resultantes colectivas de las acciones personales motivadas por una misma finalidad.

Al mismo tiempo la sustitución del término *conocimiento* por el de *investigación*, sugiere la definición de una materia científica que no es perfectamente delimitable ni se encuentra acabada, sobre la que el historiador puede ir abriendo nuevos caminos para la comprensión en la medida que penetra en la red de "*poderes morales*" que se cruzan sobre un mismo acontecer histórico.

Fruto de esta concepción de la ciencia histórica y de su modelo investigador, **Droysen** acuñará también un concepto de *verdad histórica*, cuya específica objetividad se forma al margen del modelo científico-experimental. Para Droysen la historia no es una fuente de "*doctrina*" -como

lo había sido para los idealistas- ni el resultado de un conocimiento "*experimental*" del pasado -como lo había sido para los positivistas-; sino que constituye el objeto de una "*investigación*", a través de la cual el científico-investigador se abre paso en un mundo desconocido, sobre el que va abriendo múltiples caminos para la comprensión del acontecer histórico. La "*investigación*", que define una forma de conocimiento aplicable no sólo a la historia sino también a las ciencias naturales, supone la aceptación de que todas las conclusiones son provisionales, y son la base de una nueva pregunta que permití penetrar, con más profundidad cada vez, en el conocimiento de los hechos.

Por versar la historia sobre hechos irrepetibles, que sólo alcanzamos a través de otras personas, el historiador carece de la posibilidad de "*experimental*", o de comprobar por sí mismo la realidad de su construcción "*moral*" de la historia. Y en tal sentido puede decirse que también **Droysen** acaba en un punto muy próximo al de la conciencia moral, en la que se sitúa el límite de lo "*científico-objetivo*". Pero para **Droysen** la conciencia individual es también un producto de los *poderes morales* de la historia, formada en un proceso de adecuación entre el hombre y las necesidades colectivas de su entorno. Y por ello la reflexión moral de la historia puede hacerse en un marco de coherencia entre la investigación de los "*poderes morales*" y el rigor de la conciencia personal que los valora y los convalida en sustitución de las leyes de la experimentación.

"*El individuo se comprende en el conjunto -dice Droysen-, y el conjunto se comprende desde lo individual*", y por ello la autoreflexión metodológica que define la hermenéutica se convierte no ya en un elemento auxiliar de la historia, sino en el sustrato esencial de la historiografía.

5.3 Dilthey.

Después de **Droysen**, el intento de **Dilthey** no vendría tanto a modificar los contenidos de la ciencia hermenéutica cuanto a establecer sus bases

epistemológicas, y a librar a la historiografía de sus esclavitudes psicológicas tradicionales⁸. Para **Dilthey** la posibilidad de la ciencia histórica se basa en la historicidad misma del individuo que la hace, o en la identidad *sujeto-objeto* que establece la plena cognoscibilidad de la verdad histórica.

En la medida en que el juicio del hombre se forma históricamente, o en que la conciencia es histórica, existe la posibilidad de que el hombre penetre individualmente en la comprensión de las relaciones internas y de la unidad de la propia historia sin destruir por ello las bases del conocimiento científico. Basta para ello con que el historiador no limite la expresión de los textos o de las fuentes de la historia en función de sus prejuicios, y con que formule las preguntas que le sugiere su propia investigación histórica con el fin de llegar a la plena comprensión de las relaciones que dan unidad y continuidad a la historia misma.

El problema de la epistemología histórica no consiste, para **Dilthey**, en liberar el conocimiento histórico de los *prejuicios* y de los *argumentos de autoridad* que informan necesariamente la conciencia individual del historiador, sino en el mantenimiento de la unidad *sujeto-objeto* en el curso de la investigación, que impida la creación de un abismo entre el conocimiento de la historia y la conciencia individual que lo hace posible. Aplicando con suma coherencia el principio de la historicidad de la conciencia, **Dilthey** considera que los *prejuicios* son más "*históricos*" que la razón, y por ello no ve una contradicción profunda en que tales *prejuicios* -componentes esenciales de la *tradición*- contribuyan a formar las preguntas sobre las que se inicia la investigación histórica. Y, en la misma línea, **Dilthey** considera también que en todo *argumento de autoridad* conviven dos características independientes: la formación histórica de esa autoridad, que resume un cierto grado de racionalidad; y la atribución de esa autoridad a una persona o fuente, que sirve de cauce para hacer *objetivas* determinadas formas de comprensión histórica.

En consecuencia, la hermenéutica es, para *Dilthey*, la resolución de la antinomía entre la tradición y la investigación histórica, o entre la historia misma y su conocimiento por el historiador, que constituye la base epistemológica de la ciencia de la historia⁹. La tarea de la historia es la determinación por el historiador de los significados del objeto investigado, aún a partir de meras investigaciones "*objetivas*" sobre las fuentes, o de preguntas -que podríamos denominar también *hipótesis* historicamente condicionadas- que están en la base del tema elegido para la investigación, en los móviles del investigador, y en las sucesivas preguntas que abren el camino para la profunda comprensión de lo investigado.

Antes de que **Husserl** pusiese en entredicho la relación de oposición entre los conceptos de objetividad y subjetividad¹⁰, o de que **Heidegger** pusiese de manifiesto que la estructura de la comprensión está predeterminada por la historicidad ontológica del "*ser ahí*"¹¹, la hermenéutica se había afirmado ya como la *base esencial de la historiografía* (**Droysen**), y como un presupuesto epistemológico de las ciencias del espíritu, cuya esencia es *la intervención esencial de la tradición* en la formación de sus conclusiones (**Dilthey**).

Sin embargo tanto la teoría hermenéutica de **Droysen** como la de **Dilthey** acaban remitiéndonos a una concepción del conocimiento histórico como algo inacabado, mucho más próximo al concepto de *verdad histórica* de **Hegel** de los que ambos pretendían. Porque siendo la hermenéutica la respuesta del pasado a una pregunta hecha desde el presente, su conclusión fundamenta siempre una nueva pregunta, que nos sitúa ante sucesivos ciclos de la investigación histórica que convierten el proceso hermenéutico en una forma de conocimiento que reproduce a la inversa el desarrollo dialéctico de la "*idea*".

6. La síntesis hermenéutica de H.G. Gadamer.

Sin embargo, frente a la objeción dialéctica, probablemente sólo aparente, **H.G. Gadamer** actualizó la teoría hermenéutica sobre bases eclécticas, que

reunen los sucesivos avances de la teoría hermenéutica en el terreno de la *comprensión*, de la *historiografía*, de la *epistemología* y de la *ontología*, para ofrecernos una versión madura de la ciencia y de la metodología hermenéutica sometidas a la estructura anárquica del *Lenguaje*¹².

Para **Gadamer** el concepto de *Lenguaje* es mucho más amplio que el de la expresión oral o escrita de las ideas o de los sentimientos; y se extiende a toda actividad del hombre que es capaz de transmitir un pensamiento o de sugerir la reflexión de la persona que recibe los estímulos. En consecuencia, la hermenéutica existe, necesariamente, allí donde hay necesidad de *comprender*; y muy especialmente donde la compleja estructura del lenguaje aumenta la posibilidad de un "*mal-entendido*". Pero como quiera que el lenguaje no adquiere objetividad en la *comprensión* sin la participación del interlocutor, éste contribuye de forma directa a la construcción de la *realidad comprendida*, llevada a cabo desde sus condiciones culturales y desde su personalidad histórica. Es lo que **Gómez Caffarena** describe como "*la historicidad que relativiza todo pensamiento humano*", que no tiene que renunciar al intento de "*perennidad*" de sus conclusiones, pero que se ve obligado a reformular dicha *perennidad* de acuerdo con la tensión en la que el hombre está instalado por su realidad histórica.¹³

La hermenéutica es, para **Gadamer**, un diálogo con el pasado, a cuya intelección ayudan, en primer lugar, todas las ciencias que pueden eliminar las barreras del lenguaje -filología, heráldica, numismática, etc.-, y también todas aquellas que pueden contribuir al conocimiento del ambiente en que se desarrollaron los hechos, y de las personalidades que los protagonizaron o los testificaron para la historia. Pero lo esencial de la hermenéutica no es la de hacer "*familiares*" los hechos del pasado, sino el *establecer un dialogo entre el pasado y el presente*, en el que se pone de manifiesto una "*verdad*" histórica comprendida desde la perspectiva actualizada del observador.

Esta concepción de la hermenéutica histórica, entendida como un diálogo entre el historiador y el pasado que investiga, supone que *la investigación histórica está esencialmente abierta*, como lo estaba para **Droysen** y **Dilthey**, en la medida en que cada nuevo historiador, que dialoga con los hechos desde una perspectiva diferente, tiene también una diferente comprensión de los hechos históricos, incluso en el supuesto de que su "*familiaridad*" con ellos no haya variado. Sin embargo esta apertura esencial de la investigación histórica que **Gadamer** admite, no supone una imperfección del conocimiento histórico motivado por el método dialéctico, o indefinidamente cíclico de la hermenéutica, sino por los cambios estructurales operados en el interlocutor histórico, que abren nuevos significados a partir del diálogo con una misma realidad del pasado.

En este sentido cabe decir que para **Gadamer** la comprensión de la historia derivada de la esencia lingüística de los hechos puede realizarse con plenitud en cada momento histórico concreto, lo que permite objetivar las conclusiones de una investigación, con plena coherencia epistemológica y científica. Y desde esta perspectiva puede admitirse, con **Gadamer**, que el problema epistemológico que presenta la hermenéutica histórica en función de la permanente superación de sus conclusiones, no es esencialmente diferente de aquel que plantean las ciencias naturales, físicas o matemáticas, cuyos modelos epistemológicos basados en la inducción de leyes por métodos experimentales no impide la permanente modificación de tales conclusiones a medida que van cambiando las condiciones de lo que podría llamarse el "*diálogo*" científico entre la realidad y su observador.

7. Precisiones metodológicas sobre esta investigación.

En función de estas consideraciones, nuestro trabajo no tiene por objeto el lograr lo que **Gadamer** llamaría una mayor "*familiaridad*" de los hechos históricos relativos al establecimiento del culto a Santiago y de las peregrinaciones a su sepulcro, sino que se dirige al establecimiento de un "*diálogo*" con los hechos, las circunstancias históricas y los personajes que

intervinieron directa o indirectamente en la construcción del fenómeno de las peregrinaciones, con el propósito de alcanzar una mejor "*comprensión*" del hecho, de sus causas y de sus efectos.

En este sentido nuestra investigación es, ante todo y sobre todo, una "*hermenéusis*" sobre el período histórico en el que se construye el fenómeno jacobeo; un intento de "*comprender*" el papel de las peregrinaciones a Santiago -realizado once siglos después de su inicio- que deberá salvar, además de la distancia cronológica, el abismo que existe entre la mentalidad cristiana y universal que inspiró el nacimiento de Occidente, y la mentalidad secularizada que impulsa los actuales movimientos de Europa tras varios siglos de predominio absoluto de la forma política estatal a florada durante el Renacimiento.

Sin embargo, a la vista del complejo proceso de maduración de la hermenéutica a la que nos hemos referido, no basta con decir que nuestra investigación se basa en la aplicación de un método hermenéutico, y se hace obligado el establecer ulteriores precisiones sobre este enunciado general.

El objetivo que nos hemos propuesto no persigue, al menos directamente, *la ruptura de las barreras* que dificultan el conocimiento de los hechos históricos y su posterior comprensión. No hemos dirigido nuestro esfuerzo a la búsqueda de textos inéditos o de nuevas fuentes cuyos contenidos pudiesen alterar la explicación común de los acontecimientos -que correspondería a una investigación historiográfica-. Tampoco hemos procurado nuevas traducciones -que nos situarían en el campo de la filología-, ni un conocimiento más profundo de las circunstancias y las motivaciones que condicionaron la actuación de las personas que intervinieron en todo el proceso. Y en tal sentido podemos decir que no es la *hermenéutica clásica* -filológica o teológica- la que mejor puede definir la metodología de nuestra investigación, aunque hemos tratado de aprovechar, obviamente, los múltiples avances producidos en esta línea durante los últimos años.

Tampoco nos hemos propuesto directamente una revisión y depuración crítica de las fuentes, y de su validez historiográfica. Por ello, aunque hemos tratado de movernos lo más posible en el terreno de las últimas investigaciones sobre diferentes aspectos parciales, no han sido las razones epistemológicas las que han primado en la orientación de nuestros pasos, en la línea hermenéutica preconizada por la escuela histórica.

Lo que nuestra investigación pretende es, a partir de la "*familiaridad*" con unas fuentes científicamente depuradas, tratar de establecer un *diálogo* con el pasado, en base a una serie de preguntas, formuladas desde nuestra perspectiva histórica, y que nos permiten ir profundizando cada vez más en la comprensión del fenómeno jacobeo en su integridad. Preguntas que funcionan en parte a modo de "*hipótesis*", pero que no lo son en sentido estricto, en la medida en que su solución no persigue tanto el cierre de la investigación, como la reformulación de la cuestión en base a ulteriores preguntas. Y por ello creemos que es el enfoque hermenéutico de **Droysen** el que mejor puede ayudarnos a concretar el ámbito de nuestra investigación y la metodología que hemos aplicado a la misma.

Es obvio que en la actualidad no puede hablarse con propiedad de la existencia de diferentes concepciones hermenéuticas, si por tales entendemos una formas de estudiar los acontecimientos del pasado excluyentes entre sí. Porque lo lógico es pensar que las diferentes y sucesivas perspectivas desde las que se ha ido abordando un mismo y único problema, más que excluirse, se han ido integrando en el marco de una nueva concepción de la ciencia y de la verdad histórica, hasta alcanzar la madurez y la amplitud que hoy nos impide separar la hermenéutica de la historia misma. Pero esa integración no obsta a la posibilidad de seguir acercándonos al método hermenéutico con diferentes finalidades, que responden en método y forma a los distintos problemas que en su formación y avance fué superando la moderna ciencia hermenéutica.

Siguiendo este razonamiento, lo que más concreta y define nuestro objetivo es el conocimiento de los "*poderes morales*" que sirvieron de motivación y de hilo conductor de los agentes individuales que intervinieron en el nacimiento y desarrollo del proceso jacobeo, descartando la idea de que el surgimiento de dicho fenómeno pueda responder a una planificación llevada a efecto en función de determinados intereses, e inclinándonos decididamente en favor de la teoría que explica la continuidad y la coherencia intrínseca de la historia por la resultante de "*poderes morales*" que, surgidos de las acciones individuales de las personas, constituyen sin embargo una realidad social diferente.

Por otra parte conviene decir ya desde ahora que, a nuestro juicio, y pese a la diferencia de perspectiva que caracteriza a la Sociología y a la Historia, existe un evidente paralelismo entre la *hermenéutica historiográfica* de **Droysen** y los *amplios procesos sociales* de **Ch. Tilly**, en la medida en que ambos rehuyen cualquier explicación de los cambios históricos en base a la existencia de una *planificación* o de una *inteligencia consciente* sobre el alcance y la orientación de las acciones individuales, y remiten, por el contrario, a "*amplios movimientos de base social*" (**Tilly**) o a los "*poderes morales*" (**Droysen**) que integran las acciones individuales "*en una serie coherente de relaciones entre los intereses, las organizaciones, las creencias compartidas y las acciones de los actores*"¹⁴. Y puede por ello entenderse que entre la continuidad de los grandes *movimientos de base social* que forman el sustrato del cambio, y la coherencia e integración de los "*poderes morales*" que dan valor histórico a las acciones de los individuos, existe un paralelismo que hace necesario el compaginar la perspectiva histórica y la sociológica a lo largo de toda la investigación.

Dentro de estas líneas metodológicas, nosotros consideramos que la "*comprensión*" del período que discurre entre los siglos VIII y XII (años 783 a 1173), durante el cual se construye el hecho jacobeo, no puede alcanzarse en base a la consideración singular de los hechos que lo jalonan, sobre todo si tenemos en cuenta que la coherencia de la narración histórica se ve

precisada de una serie de elementos de orden sobrenatural y aún fantástico, y de otros muchos cuyo valor histórico no ha podido precisarse aún.

En consecuencia, proponemos una línea de investigación que trata de *encontrar las fuerzas morales desplegadas por la sociedad a lo largo de ese amplio período de tiempo*, en cuyo marco cobran plena coherencia las acciones individuales, que hacen posible la elaboración de una explicación suficiente para los mecanismos de orden religioso, épico o literario que dotaron de eficacia a todo el conjunto.

De acuerdo también con la concepción de la hermenéutica alabada por **Gadamer** como síntesis de la compleja formación y evolución de esta ciencia, aceptamos que en ese *diálogo* que tratamos de mantener con el tiempo de las peregrinaciones parte de unas preguntas que sólo pueden hacerse desde la mentalidad, los conocimientos y la perspectiva actual; y que la concreta respuesta que obtenemos está tan condicionada tanto por la pregunta que hacemos como por el lenguaje que se deriva de los hechos, los documentos y las fuentes historiográficas que manejamos. Pero esto no significa, en ningún caso, que la pregunta sea arbitraria; ni que la respuesta quede presa de la subjetividad de nuestra reflexión. Bien al contrario, las respuestas surgen en nosotros como resultado de lo que **Dilthey** denominaba un "*prejuicio*" histórico, en su más profundo sentido técnico, que relaciona nuestra capacidad de reflexión individualizada con los condicionamientos culturales en los que vivimos insertos.

No es, pues, *arbitraria* la pregunta; como tampoco puede decirse que la respuesta sea *subjetiva*. Porque en ella no se busca la verdad absoluta de la metafísica, ni la verdad experimental del positivismo, sino la *verdad histórica* que nos pone en el camino de la profunda "*comprensión*" de unos hechos que, pese a la distancia cronológica que los separa y a la diferente mentalidad que los protagonizó, han ido recobrando su "*familiaridad*" para el hombre actual, haciéndose inteligibles a través de los "*poderes morales*" -

según la expresión de **Droysen**- que proporcionan continuidad y coherencia histórica a las acciones individuales.

El hombre de hoy, al confrontar el aparente simplismo cultural y religioso que alienta en los hechos que dieron lugar al nacimiento del culto jacobeo con las grandiosas consecuencias que de ellos se derivan, y al confrontar el extremo periferismo de Compostela con respecto al fragmentado espacio occidental del Alto Medievo, siente la necesidad de preguntarse por la naturaleza del "*impulso inicial*" que desencadenó este complejo suceso. La pregunta, hecha en estos términos, es el resultado de una larga experiencia sobre la formación política de Europa y de sus espacios estatales; pero la respuesta, que se inicia en el diálogo con los hechos y con los documentos históricos, nos proporciona una comprensión del fenómeno que, sin perder rigor ni objetividad científica, nos permite enlazar las numerosas actuaciones que de forma directa o indirecta contribuyeron al despliegue de fuerzas sociales, religiosas y políticas que integran la historia de las peregrinaciones.

8. El método hermenéutico en la investigación socio-política.

La idea de que la Sociología -también la Sociología Política, decimos nosotros- debe de ir más allá de la interpretación racional de los hechos objetivos, y alcanzar, mediante la *compresión*, los mensajes internos de los fenómenos sociales, fué propuesta ya por **Max Weber**, para quién la visión del sociólogo no podía limitarse a un análisis positivo de los hechos y los comportamientos sociales, sino que debía de aportar también una dimensión humana de los mismos, tendente a "*desvelar*" los significados que se ocultan detrás de los hechos. Consecuencia de ello fué el desarrollo de una metodología de la "*compresión*" (*Verstehen*), que conecta directamente con el problema hermenéutico de la historia¹⁵.

Para **Max Weber** la estructura científica del conocimiento histórico -en su dimensión social- no está limitada por la capacidad de establecer sucesiones de "*hechos*" empíricamente constatados, a los cuales se accede con

frecuencia a través de ciencias auxiliares o de un testimonio explícito y directo que relativiza la importancia de la investigación positivista del historiador; porque esos "*hechos*" nos proporcionan el conocimiento de los mecanismos instrumentales de la acción social, pero nada, o casi nada, nos pueden aportar a la comprensión del significado de los acontecimientos culturales. Por la misma razón, tampoco puede reducirse el conocimiento histórico al establecimiento de los nexos causales que unen a determinadas acciones del hombre con sus consecuencias; ya que, a diferencia de lo que ocurre con la experimentación científica, la imposibilidad de observar repetida y metodológicamente un mismo hecho impide comprobar la regularidad de las conexiones causales -conocimiento *nomológico*-, y nos limita a establecer la pura adecuación puntual entre un efecto y sus causas.

En consecuencia, para **Weber** carece de sentido la búsqueda de la *objetividad histórica*, si por tal se entiende la posibilidad de establecer "*leyes*" de validez universal que determinen un nexo de regularidad entre unos determinados hechos y sus consecuencias. La historia tiene otro tipo de *objetividad científica*, distinta del positivismo, que se alcanza cuando sobre un conocimiento auxiliar de los hechos, tan amplio como sea posible, el científico proyecta determinadas preguntas que permiten comparar los procesos de la realidad con los valores culturales universales de un modelo ideal, para deducir aquellas conexiones que, por formar parte del proceso de construcción de nuestra realidad social, tienen significado para nosotros. Ello implica una intuición "*personal*" en la base de toda investigación social, desde la que sentimos interés por un fragmento determinado y concreto de la múltiple variedad de relaciones causales que cabe establecer en función de los hechos de la historia, y que, lejos de mermar la condición científica del método social, constituye uno de sus valores esenciales.

Y por ello cabe la posibilidad de hacer sociología científica partiendo de los hechos de la historia como elementos auxiliares. Porque, aunque haya que reconocer importantes elementos "*personales*" en la definición del interés investigador, y una fuerte influencia cultural en las *ideas de valor* sobre las que

se construye el *modelo ideal* de cada comparación, ello no obsta para que las relaciones causales que son significativas para nuestro mundo se establezcan mediante reglas de "*adecuación causal*", de las que se deduce una categoría de *posibilidad objetiva* que fundamenta la comprensión científica de los hechos sociales del pasado y de su influencia en la formación de nuestro mundo¹⁶.

Siguiendo el mismo espíritu interpretativo de **Weber**, aunque con los evidentes cambios de método y de técnica que implica el paso del tiempo y la evolución de la Sociología, **Peter L. Berger** ha vuelto sobre esta misma cuestión, al sugerir la necesidad de reinterpretar la sociología como una ciencia que desvela la realidad de los fenómenos sociales, y al sociólogo como el científico capaz de superar la fascinación del positivismo y de sus leyes de validez universal, para adentrarse en los *sistemas humanos de significados* soportados sobre el "*lenguaje*" de los acontecimientos sociales¹⁷.

El objeto material de la Sociología no está limitado a las sociedades que se encuentran real o potencialmente "*a mano*", cuyos sistemas de significados están directamente al alcance del sociólogo, y a cuyos individuos **A. Schutz** definió como "*consocios*". Antes bien, y siguiendo las distinciones establecidas por el propio **Schutz**, existen también *sistemas de significados* de otras sociedades con las que no hay interacción cotidiana (*contemporáneos*), y otros que hacen referencia al pasado (*predecesores*); a los que cabría añadir, en un orden distinto de realidad, los significados de las estructuras sociales anónimas (*intstitucionales*)¹⁸.

En nuestro caso vamos a adentrarnos como *políticos* en el conocimiento y análisis de un *sistema de significados* correspondiente al pasado, en el que habremos de salvar no sólo las barreras de la *comprensión* que separan nuestra sociedad de "*otro mundo*" que no nos es propio (lengua, mentalidad), sino que vamos a encontrarlos con unos hechos "*congelados*" en el tiempo, protagonizados por una sociedad a la que no podemos dirigir preguntas directas, lo que nos limita a unos testimonios invariables, sobre los

que debemos proyectar nuestra capacidad interpretativa. Pero aceptamos con **Peter L. Berger**, la posibilidad de hacer auténtica sociología de los "mundos" precedentes, en la medida en que es posible descubrir los sistemas de significados que se esconden detrás de los hechos, y extraer lecciones del pasado, renunciando al espíritu pedagógico con el que los historiadores tratan de extraer sus enseñanzas, y buscando, en cambio la confirmación de ciertas hipótesis sobre el funcionamiento global de las sociedades, con aplicaciones válidas para hoy, dentro del mejor espíritu weberiano.

Y en este punto es en el que la *Hermenéutica* y la *Sociología* se funden en nuestro trabajo, busacando primero la correcta comprensión de los hechos sociales, para avanzar después en la comprensión sociológica, que implica, lo decimos una vez más, el conocimiento del *sistema de significados* desarrollado por la sociedad medieval en torno a las peregrinaciones, y las generalizaciones que de él puedan derivarse a cerca del funcionamiento de las sociedades.

Lo que aquí afrontamos es una investigación sociológica, instrumentada sobre la metodología hermenéutica, y dirigida a profundizar en los niveles de *inteligencia* y *comprensión* del fenómeno jacobeo y de las peregrinaciones medievales en general, que presenta perspectivas más amplias y significados más novedosos sobre hechos que hasta ahora aparecían limitados por la consideración singular de su valor historiográfico en términos positivos.

La taréa científica del sociólogo o del politólogo no puede limitarse -en expresión de **Cohen & Nagel**¹⁹- a "recolectar hechos" y a coordinarlos, con la esperanza de que el proceso le conduzca a un conocimiento significativo. Bien al contrario, el punto de partida es siempre una pregunta, cuya respuesta surge de la comprensión de la realidad social. Los *hechos*²⁰ -coetáneos o históricos- informan sobre la sociedad que los protagoniza, pero no agotan el conocimiento de los valores ideales que están en la base de sus comportamientos y motivaciones. Por ello la investigación de los

comportamientos políticos del pasado no puede quedar limitada a la posibilidad de establecer *leyes* de validez universal a partir de *hechos* no repetibles ni adaptables al modelo de observación científica, sino que debe de ponerse en relación con la definición de las *posibilidades causales* que proporcionen una mayor comprensión del proceso de formación de nuestra realidad social.

En la medida en que la política se halla implícita en todo el proceso histórico de la humanidad, su investigación es posible, y aún diríamos que necesaria, a través de una hermenéusis científica de los hechos del pasado; y para lograrlo, no podemos aceptar un modelo de objetividad del conocimiento que, en virtud de sus exigencias metodológicas, termine haciendo inviable el avance en las conclusiones; sino que debemos aferrarnos a aquellos métodos, también científicos, que sin pretender fijar los hechos históricos desde una determinada perspectiva cultural, permitan sin embargo obtener una información acumulativa puesta al servicio de la comprensión de la realidad social.

No se nos oculta el hecho de que los fundamentos metodológicos esbozados hasta ahora están orientados tanto hacia un estudio de carácter histórico como a una investigación sociológico-política. Pero creemos que, lejos de aparecer como una contradicción, esta coincidencia entre los campos de investigación entre el historiador y el politólogo resulta una obviedad, aceptando con **Vernon van Dyke** que, con mucha frecuencia, "*los miembros de las Facultades de Ciencia política escriben historia*"²¹, como puede constatarse no sólo en el importante grupo de estudiosos del pensamiento y de las ideas políticas, sino también en obras de contenido estrictamente socio-político como las de **Leonard White**, **Charles Tilly** o **Stein Rokkan**. Porque, siguiendo en este punto a **Michael Oakeshott**, la actividad política de las comunidades actuales no es el resultado de *acuerdos instantáneos*, ni responde a simples deducciones de los principios teóricos generales, sino que depende de una *tradición* que se concreta en una conducta determinada, en la que sólo una pequeña parte resulta, efectivamente, una novedad frente a los arreglos o cuerdos preexistentes.

Y por ello, aunque la historia y la política no se identifican debido a la variedad de enfoques que una y otra ciencia soportan, es lo cierto que hay un punto en el que ambas ciencias se tocan, y en el que es tan posible afirmar que los historiadores hacen política como decir que los politólogos hacen historia, y que se produce cuando, siguiendo los mejores métodos modernos de la historiografía, el estudio del pasado trasciende de la mera acumulación de hechos y pruebas, para penetrar en la interpretación causal de los fenómenos, dotándolos, como diría **Aydelotte**, de "*forma, sentido y estructura*"; o cuando -de acuerdo con las ideas de **Gottschalk** sobre la función educativa de la historia- mediante el establecimiento de contrastes y comparaciones de los episodios históricos, de las situaciones y de las instituciones, se construyen categorías de experiencias humanas recurrentes, que permiten proyectar sobre el presente algunas experiencias pasadas²².

No cabe duda de que, por razón de la materia, nos hayamos ante un problema de *sociología política*, que nos remite a una investigación a cerca de los motivos, la intensidad y la naturaleza de la intervención de los poderes seculares en la construcción del culto jacobeo y en la organización e impulso de las peregrinaciones a Compostela. Y desde este punto de vista nuestro trabajo cae, directa y esencialmente, dentro de la Politología. Sin embargo hay que reconocer también que los datos que han de servir de base para extraer nuestras conclusiones no sólo se nos presentan con una distancia cronológica de siglos y un abismo entre las mentalidades de los agentes investigadores y de los protagonistas del hecho señalado, sino que se encuentran además ocultos o disimulados entre una compleja maraña de noticias de orden religioso, épico y literario que sólo pueden ser utilizados a partir de una actitud hermenéutica que facilite primero su *intelección* y después su *comprensión* profunda.

Tal y como nosotros lo hemos planteado, el objeto de la investigación provoca cierta confusión entre los aspectos históricos y los puramente sociológicos, que se entremezclan a lo largo de todo el trabajo de forma que no siempre es posible identificarlos y distinguirlos con toda claridad.

Como consecuencia de ello se produce también la necesidad de hacer compatibles dos formas metodológicas, la primera de las cuales está muy próxima a la pura investigación histórica, matizada sólo por los condicionamientos intelectuales de la pregunta hermenéutica; y otro que se sitúa en el terreno de la reflexión sociológica, matizada a su vez por el hecho de que los datos que le sirven de base no proceden de una *experiencia* directa, sino de una perspectiva histórica a la que no cabe negarle un cierto "*prejuicio*" conformado por la perspectiva actual.

Sin embargo, a la hora de estudiar la función política de las peregrinaciones en la Europa medieval, hemos creído necesario mantener esta dualidad de perspectiva histórica y sociológica, aún a riesgo de producir en algunos momentos la impresión de una cierta confusión entre ambos planos. Y lo hemos creído así no sólo por la necesidad objetiva de entender los datos básicos de la investigación politológica, sino también por la íntima conexión que puede apreciarse entre los problemas políticos del espacio occidental a principios del siglo IX y los que hoy nos acucian a la hora de encontrar bases sólidas para la redefinición de los espacios políticos europeos.

Una vez acotado el tiempo, el espacio y el objeto de la investigación, que hemos definido en torno a la función política de las peregrinaciones en Occidente entre los siglos IX y XII, la primera gran comparación establecida con el objeto de identificar las líneas del cambio social que entonces operaban nos sugiere profundas coincidencias con la etapa actual, en la que también se está buscando la nueva identidad del espacio europeo y los mecanismos de cohesión capaces de unir a grupos sociales amplios y sometidos a las fuertes tensiones creadas por unas migraciones a penas iniciadas y cuyas magnitudes futuras sólo cabe imaginar. Por ello nos hemos atrevido a veces a afrontar audaces comparaciones entre los fenómenos políticos y sociales de la Europa de hoy con aquellos que presidieron la caída del Imperio Romano y el largo proceso de recuperación de la identidad de Occidente y de organización política de su espacio; y lo hemos hecho no tanto con la intención de llegar a conclusiones inamovibles, cuanto con la

idea de abrir el filón de las preguntas sobre las que hemos intentado progresar, por vía hermenéutica, en la comprensión profunda de las peregrinaciones vistas desde la específica óptica de la política.

Resumiendo ya las ideas de esta introducción metodológica, definiremos nuestro objetivo científico como una sistematización de las ideas políticas que sirvieron de marco e incluso de impulsores de las peregrinaciones medievales en Europa, realizada a partir de los datos obtenidos de la historia a través de una doble vía hermenéutica, que nos lleva por una parte a romper las barreras que hacen difícil la inteligencia de los hechos (cambios de cultura, de lengua, de mentalidad, de psicología de las personas y de ambiente político y social), para después progresar en la auténtica comprensión de los elementos que le dan continuidad y coherencia al proceso histórico que analizamos, entendiendo que su más auténtica realidad se hace más perceptible a través de las fuerzas morales que liberan -según la propuesta de **Droysen**-, que a través de la estricta narración cronológica de los hechos.

Notas

¹El año 783 se corresponde con el inicio del reinado de **Mauregato** en Asturias, durante el cual se redactó el himno *O Dei verbum*, y se inició la difusión a gran escala de la literatura *apocalíptica* sobre la que se asienta la "resistencia" de la Cristiandad asturiana. La fecha de 1173 corresponde, por su parte, a la primera noticia cierta de la existencia de una copia del *Codex Calixtinus* en la Catedral compostelana según consta en una carta del monje **Arnaldo de Monte** al abad del monasterio de Ripoll. Se trata por tanto de dos referencias simbólicas y desde luego convencionales, entre las cuales se produce el nacimiento del *culto jacobeo* y la consolidación de Santiago como un centro de peregrinaciones que extiende su influencia a todo el Occidente. Ello no impide, sin embargo, que, en busca de las explicaciones últimas de éste fenómeno, nuestro estudio reclame con frecuencia datos y testimonios situados antes y después del período señalado.

²Sobre el problema gnoseológico de la verdad histórica, vid.: **Marrou, H-I.**: *De la connaissance historique*. París, 1958. También: **De Alejandro, J.M^a**: "Certeza histórica", en: *Gnoseología de la certeza*. Gredos, Madrid 1964, pp. 80-105.

³Cfr.: **Gadamer, Hans-Georg**: *Wahrheit und Methode*. J.C.B. Mohr, Tübingen; 4^o ed. 1975. Traducción española: *Verdad y Método*. Edic. Sígueme, Salamanca, 1977. Este libro de **H-G. Gadamer** es ya un clásico en los temas hermenéuticos, y su lectura sigue siendo imprescindible. Con independencia de las referencias a autores concretos, en la redacción de este apartado hemos seguido esta obra en sus criterios fundamentales.

⁴Para conocer el problema de la exégesis bíblica anterior a **Lutero**, resulta de gran utilidad la obra de **Henri de Lubac**: *Exegese Medievale. Les quatre sens de l'Ecriture*. Ed. Aubier, Paris, 1959. Su utilidad, en nuestro caso alcanza sobre todo a los temas relativos al concepto medieval de la Historia, y a los antecedentes de la ciencia hermeneutica. Para nuestras consultas hemos dispuesto únicamente de la edición italiana, por la que citamos en lo sucesivo: **Lubac: H. de**: *Esegesi medievale*. Edizioni Paoline, Roma, 1962.

⁵**J.G. Droysen** (1808-1884) reunió su teoría hermenéutica en un libro titulado *Grundzüge der Historik*, editado en Leipzig en 1868 (3ª ed. 1883) y reimpresso por E. Rothacker en 1925. Un resumen actualizado de esta obra puede verse en: **Gadamer, H-G.**: "La relación entre historiografía y hermenéutica en J.G. Droysen", en: *Verdad y Método*, op. cit., pp. 270-276.

⁶Vid.: **Gadamer, H-G.**: *Verdad y Método*, op. cit., p. 229.

⁷Una síntesis a cerca del significado de la historia puede verse en : **Durant, Will**: *Filosofía, Cultura y Vida (The Mansions of Philosophy)*. Editorial Sudamericana, 2ª, 1967; pp. 277-318. Redactado en forma de un curioso "Coloquio acerca del significado de la Historia", el cap. XIV de este libro permite una comparación entre las diferentes concepciones filosóficas de la historia.

⁸Vid.: **Díaz de Cerio, F.**: *W. Dilthey y el problema del mundo histórico*. Barcelona, 1959. También: "Relación del anterior desarrollo del problema de la historicidad con las investigaciones de W. Dilthey y las ideas del conde Yorck"; en: **Heidegger, M.**: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927. Traducción española de **J. Gaos**: *El Ser y el Tiempo*. F.C.E., México, 4ª - 1971; & 77, pp. 428-434.

⁹Las ideas fundamentales de **Dilthey** sobre la hermenéutica se contienen en su obra *Die Entstehung der Hermeneutik*, publicada en 1900. Hai una traducción castellana de **E. Imaz** en Fondo de Cultura Económica, México 1944-1948 (2ª 1950) en los 8 vols. que contienen la traducción de las obras fundamentales del autor alemán.

¹⁰**Husserl**: *Logische Untersuchungen* (1900-1901); Trad. española: *Investigaciones lógicas*, Madrid, 1929. También en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomelogischen Philosophie* (1913), Trad. cast.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Buenos Aires (2ª ed.) Buenos Aires, 1962.

¹¹**Heidegger, M.**: *El Ser y el Tiempo*. op., cit., pp. 402-434.

¹²**Gadamer, H.G.**: *Verdad y método*, op. cit., pp. 461-585.

¹³**Gómez Caffarena, J.:** *Metafísica Fundamental*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1969; p. 464. De este libro interesa a nuestro tema todo el capítulo XVII, titulado "Retorno a la Historia", p. 463-487., así como, en menor medida, el cap. XV, "La interpretación de la realidad en el conocimiento", p. 423-431.

¹⁴**Tilly, Ch.:** *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. The Russell Sage Foundation, New York, 1984. Trad. cast.: *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Alianza Editorial, Madrid 1991, pp. 47-48.

¹⁵**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 de 1976.

¹⁶**Max Weber:** "La objetividad de conocimiento en las ciencias y la política sociales" (publicado en la revista *Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1904). Trad. española en: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Ed. Península, Barcelona 1971, especialmente pp. 44-91.

¹⁷**Berger, Peter L., y Kellner, H.:** *Sociology Reinterpreted (an essay on Method and vocation)* (1981). Trad. española de **R. García Cotarelo:** *La reinterpretación de la Sociología*. Espasa Calpe, Madrid, 1985, pp. 52-92.

¹⁸*Ibid.*, pp. 52-53.

¹⁹**Morris R. Cohen & Ernest Nagel:** *An Introduction to Logic and Scientific Method*. Harcourt, New York, 1934; cit. por **V. van Dyke** en: *Political Science: a Philosophical Analysis*, (Stanford University, 1960), trad. española: *Ciencia política: un análisis filosófico*. Tecnos, Madrid, 1962, p. 76.

²⁰Sobre el sentido sociológico de los "hechos", vid.: **V. van Dyke:** *Ciencia política: un análisis filosófico*; op. cit., pp. 71-76.

²¹**V. van Dyke:** *Ciencia política: un análisis filosófico*; op. cit., p. 137. Es interesante además el contenido de las pp. 133-139, sobre la relación entre la investigación histórica y la política.

²²*Ibid.*, p. 136.

Fuentes Documentales Directas

1.- Liber sancti Iacobi - Codex Calixtinus.

El *Liber Sancti Iacobi*, comunmente conocido como *Codex Calixtinus*, es el documento más importante de los relacionados con el culto a Santiago en su tumba de Compostela. Compilado hacia mediados del siglo XII, el original más antiguo y completo se conserva en el **Archivo de la Catedral de Santiago**, aunque son numerosas las copias existentes en toda Europa, realizadas a lo largo de la Edad Media.

Técnicamente es un manuscrito sobre pergamino, escrito en latín con minúscula francesa -siglo XII- y con capitales miniadas. Contiene además una abundante decoración de miniaturas.

Consta de 225 folios, de 295 por 215 mm., siendo la media de caja de escritura de 228 por 150. En su escritura intervinieron al menos dos manos diferentes, y fueron varios los especialistas que intervinieron en la confección de los epígrafes, las iniciales de distintos tipos y las mayúsculas sombreadas. Su distribución es la siguiente:

Liber sancti Iacobi, ff. 1-213 v.

Epígrafe, f. 1

Prólogo, f. 2

Libro Primero (Misas, Oficios -con música de himnos y cantos polifónicos- y sermones) ff. 3-139 v.

Libro Segundo (a cerca de veintidós milagros de Santiago) ff. 140-155 v.

Libro Tercero (sobre la gran translación de Santiago) ff. 156-162.

Libro Cuarto (Historia del Pseudo-Turpin) ff. 163-191 v.

Libro Quinto (Guía de la Peregrinación) ff. 192-213 v

Textos litúrgicos musicados, ff. 214-219.

Apéndice, ff. 220-225.

Existe una sóla edición integral del *Codex Calixtinus*, llevada a cabo por Walter Muir Whitehill: **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.

Con base en la edición de W.M. Whitehill existe también una traducción castellana, a cargo de **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 reeditó esta obra bajo la dirección de **X. Carro Otero**; Santiago, 1992.

Desde mediados de 1993 existe también una espléndida edición facsimilar, de realizada por Ediciones Raydeda, y bajo la dirección del **Dr. Millán Bravo Lozano**. Correspondiente a esta edición hemos manejado para algunos supuestos el ejemplar 128/995.

Existen además numerosas ediciones y traducciones parciales.

Para nuestro estudio hemos utilizado especialmente los Libros Cuarto y Quinto, algunas de cuyas ediciones y traducciones pueden verse en la Bibliografía General.

BIBLIOGRAFÍA.

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.: *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido.* Centro de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 1988.

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.

Williams, J., Stones, A. (eds): *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James.* Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992.

2. Himno "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); 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 Capitular de Toledo (Perg., 172 ff., p. XVIII = f. 117).

Su texto está incluido en la *Analecta hymnica medii aevi*, XXVII (*Hymnodia gotica*), publicada por **C. Blume** en 1897. pp. 186-188. Fué publicado igualmente por el **P. Enrique Flórez** en el t. III de la *España Sagrada*. También fué publicado por **A. López Ferreiro**, *op. cit.*, tomo I, pp. 407-409. **Migne** lo incluye dentro del *Breviarium Mozarabicum* en la *Patrologia Latina*, 81, col. 395.

Edición crítica de **Díaz y Díaz, M.C.**: *Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor*. Compostellanum 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.

BIBLIOGRAFÍA.

Millares Carlo, A.: *Manuscritos visigóticos* (nº 84), Madrid, 1963.

Janini, J., Serrano, J.: *Manuscritos litúrgicos de la Biblioteca Nacional*. Catálogo. Madrid, 1969.

Díaz y Díaz, M.C.: *Códices visigóticos de la monarquía leonesa* (nº 32), León, 1985.

Pérez de Urbel, J.: "Origen de los himnos mozárabes", en: *Bulletin Hispanique*, XXVIII.

Pérez de Urbel, J.: "Orígenes del culto a Santiago en España": *Hispania Sacra*, V, 1952.

Sánchez Albornoz, C.: *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*. Fundación "Pedro Barrié de la Maza", La Coruña, 1981, pp. 396-411.

3. Historia Compostelana.

Se trata de un *Registro Documental* de la Iglesia de Santiago, redactado por orden de **Diego Gelmírez**, el primer arzobispo de Compostela. Desde el siglo XVI se conoce comúnmente con el nombre de *Historia Compostelana*.

El Códice existente en el **Archivo de la Catedral de Santiago** es un manuscrito sobre papel, del siglo XIV. Consta de 246 folios, de 260 por 220 mm., con sus letras capitales en tinta verde y roja.

Escrito para perpetuar la memoria de **Gelmírez** (1100-1140) y para glorificar sus hechos, este Registro debía de servir además, en la intención de su

patrocinador, de estímulo y ejemplo para los sucesores de **Gelmírez** en la Sede compostelana. Quizá por ello la *Historia Compostelana* fué tildada de apasionada, parcial y poco fiable.

Hoy, sin embargo, los historiadores tienden a reconocer en la *Historia Compostelana* un gran monumento de la historiografía latina peninsular, siendo considerada incluso por algunos como el comienzo de una nueva historiografía, más narrativa que las crónicas medievales, con abundantes noticias sobre la vida y las actividades de la sociedad medieval, y con un enorme acopio de documentos, que la convierten de hecho en una colección diplomática de primera línea.

El texto latino fué publicado en 1765 por el **P. Henrique Flórez**, con el título de *Historia Compostellana, sive de rebus gestis D. Didaci Gelmirez primi Compostellani archiepiscopi*, y ocupa el volumen XX de la *España Sagrada*. La edición de **Flórez** no está basada en el manuscrito de Santiago, sino en una copia, también manuscrita, existente en la biblioteca de la Universidad de Salamanca (MS 2658). Posteriormente el **P. Migne** reprodujo este mismo texto en la *Patrología Latina*, París 1854, vol. CLXX, cols. 889-1236.

Historia Compostellana: Ed. de **Emma Falque Rey**, en *Corpus Christianorum*, LXX, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1988. Es la edición más actualizada, y en nuestro trabajo citamos por ella.

Existe también una buena traducción castellana realizada en 1950 por **M. Suárez** y **J. Campelo**, con una erudita introducción, notas e índices. Ed. Porto, Santiago de Compostela.

BIBLIOGRAFÍA.

Barreiro Somoza, J.: "Valoración de la *Historia Compostelana*, como fuente histórica", en: *Gran Enciclopedia Gallega*, 1974, t. XVII, pp. 128-130.

Díaz y Díaz, M. : "*Historia Compostelana*", en: *Gran Enciclopedia Gallega*, 1974, t. XVII, pp. 128-130.

Fletcher, R.A.: *Saint James's Catapult: the Life and Times of Diego Gelmirez of Santiago de Compostela*, Oxford, 1984, pp. 301-302.

Historia Compostellana, sive de rebus gestis D. Didaci Gelmirez primi Compostellani archiepiscopi: Ed. del P. **H. Flórez**, en *España Sagrada*, XX, Madrid 1765. (Traducción castellana de **Fr. M. Suárez y J. Campelo**: *Historia Compostelana, o sea hechos de D. Diego Gelmírez, primer Arzobispo de Santiago*. Ed. Porto. Santiago de Compostela, 1950.

Historia Compostellana, sive de rebus gestis D. Didaci Gelmirez primi Compostellani archiepiscopi: Ed. del P. **Migne**, *Patrología Latina*, París 1854, vol. CLXX, cols. 889-1236.

Recuero Astray, M.: *Alfonso VII, emperador*. Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", León 1979, p. 22 y ss.

Sánchez Albornóz, C.: *Españoles ante la historia*. Ed. Losada, 2ª ed., Buenos Aires, 1969; p. 76.

4. "Passio Magna".

Passio Sancti Jacobi apostoli, fratris Sancti Ioannis, qui passuo est sub Erode rege, die octauo kalendarum augusti. (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* la recoge, con algunas variantes respecto al código tudense, en su Libro I, cap. IX. Y existe igualmente un *Breviario compostelano* que lo recoge 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.

BIBLIOGRAFÍA.

Díaz y Díaz, M.C.: "La Literatura Jacobea anterior al Código Calixtino", en *Compostellanum*, Vol. X, 1964, pp. 639-650.

5. "Privilegio de Ramiro I".

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 (carp. 7, nº 1).

El *Privilegio de Ramiro I* aparece otorgado en Calahorra, el día 25 de mayo del año 834. El documento que actualmente se conserva es una copia del siglo XII, atribuida al canónigo cardenal **Pedro Marcio**, y basada en un original que no se conoce. Esta copia en la actualidad se reputa falsa con casi total unanimidad, y su origen se explican en base a la necesidad de justificar los abundantes privilegios de que disfrutaba la Iglesia Apostólica, o, como cree **Sánchez Albornóz**, para transformar un privilegio de menor alcance, nacido a raíz de la batalla de Simancas (839), e otro de mayor alcance y entidad.

Privilegio de Ramiro I, editado por **A. López Ferreiro** en: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, op. cit. tomo II, 1899, pp.134-135.

BIBLIOGRAFÍA:

Sobre los orígenes y contenidos del llamado *Diploma de Ramiro I*, vid.: **Fletcher, R.A.**: *St. James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford University Press, 1984, pp. 293-294.

6. Tumbos "A" y "B" de la Catedral de Santiago.

Los *Tumbos A* y *B* forman parte de una 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.).

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 inicilaes y miniaturas

polícromas. Su encuadernación, en piel negra sobre tabla, es del siglo XVIII. Contiene 170 *Diplomas Reales y Documentos*, de los cuales 84, agrupados en orden cronológico progresivo, forman parte del primer proyecto del Códice, concebido como una muestra de la generosidad de los reyes con Santiago, desde Alfonso II hasta Urraca. Con numerosas representaciones de los donantes, el Tumbo A contiene también la más antigua de las representaciones del descubrimiento de la tumba apostólica por Teodomiro.

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. El *Tumbo B* contiene la *Gesta Berengarii de Landoria archiepiscopi Compostellani*, editada por **Díaz y Díaz, M. C. (et al.)**: *Hechos de Don Berenguel de Landoria, Arzobispo de Santiago*. (Con *Introducción* y texto bilingüe latín-castellano) Universidad de Santiago, 1983, pp. 12-19.

BIBLIOGRAFÍA.

Los Reyes y Santiago: Exposición de Documentos Reales de la Catedral de Santiago de Compostela. 1988, (Tumbo A, pp. 87-101), (Tumbo B, pp. 115), con Bibliografía y relación de documentos.

Hay un estudio reciente, con una abundante reproducción de miniaturas de los Códices: **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. También puede verse: Santiago Camino de Europa (Catálogo de exposición), Santiago, 1993, pp. 248-249.

Díaz y Díaz, M. C. (et al.): en la *Introducción* a la edición de los *Hechos de Don Berenguel de Landoria, Arzobispo de Santiago*. Universidad de Santiago, 1983.

Barreiro Somoza, J.: *El Señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela (Siglos IX-XIII)*. Diputación Provincial de la Coruña, 1987; pp. 43-58.

7. Documentos sobre la "translación".

7.1 Códice de San Marcial de Limoges.

Códice manuscrito, fechado cc. 900, que contenía originariamente el *Enchiridion* de San Agustín y la *Regula Pastoralis* de San Gregorio Magno. Códice en pergamino, de 136 ff., de 255*170 mm., escritos en minúscula carolina. Se halla actualmente en la Bibliothèque Nationale de París, Ms. lat. 2036.

En relación con el culto jacobeo, el *Códice de San Marcial de Limoges* contiene dos adendas (f. 47 v. y 146 v.) en minúscula visigótica, introducidas cc. 1028, en donde se contiene la *Epistola Leonis pape romensis de corpore Sancti Jacobi* -recogida más tarde con algunas variantes en el *Codex Calixtinus*, Lib. III, 2), que narra la translación del cuerpo de Santiago de Oriente a Occidente.

7.2 Noticias sobre el Pico Sacro y la Consagración de la Basílica de Santiago en el año 899.

Copla en pergamino de un documento compuesto en Santiago por el clérigo Gonzalo Rodríguez, cc. 1075-1090. En minúscula visigótica, de 435*810 mm. Se encuentra en el Archivo Histórico Nacional, Clero, Carpeta 511, nº 16. Este pergamino contiene noticias de la consagración de la Basílica en el 899 por Alfonso III y el obispo Sisnando; de la fundación del Monasterio de San Sebastián de Montesacro por el mismo obispo; y de la "translación" de Santiago, siguiendo en todo ello documentos de la Iglesia compostelana y, posiblemente, referencias indirectas del Códice de Limoges o de sus fuentes.

BIBLIOGRAFÍA:

Guerra Campos, J.: *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*. Santiago, 1982, pp. 342 y ss.

López Alsina, F.: *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago, 1988, pp. 44-45.

Santiago, Camino de Europa (Catálogo), 1993, pp. 255-257.

8. De virginitate Beatae Mariae (de San Ildefonso).

8.1 Manuscrito de Albelda.

Manuscrito realizado por el escribano Gómez (Gomesano) en el Monasterio de Albelda, el año 951, y que contiene en la primera parte el *Tratado Eucarístico* de Pascasio, y en la segunda la obra de San Ildefonso de Toledo cuyo título se reseña. Consta de 160 ff. de 205*245 mm., encuadernado en cuero rojo. Actualmente se encuentra en la Bibliothèque Nationale de Paris, Ms. lat. 2855.

Este códice fué realizado para Godescalco, obispo de Le Puy, que se hospedó en Albelda durante su peregrinación a Santiago. En relación con el culto jacobeo interesa exclusivamente el f. 69 v., en el que Gómez copia una especie de prólogo al *De Virginitate Beatae Mariae*, en el que deja noticia de la peregrinación a Santiago de este obispo, y que constituye la primera noticia documentada de un peregrino ultrapirenaico.

8.2 Manuscrito de Cluny.

Copia realizada a partir del manuscrito de Albelda, fechada con gran probabilidad en Cluny hacia 1090. Consta de 111 ff., de 230*160 mm., profusamente iluminados. Actualmente se encuentra en la Biblioteca Palatina de Parma, Ms. lat. 1650.

En relación con el culto jacobeo interesa especialmente el f. 102 v., en el que se representa al monje copista Gómez (Gomesano) de Albelda, haciendo entrega a Godescalco de Le Puy del manuscrito de Albelda (reseñado en 8.1) en el que deja noticia de su peregrinación a Santiago.

BIBLIOGRAFÍA.

Díaz y Díaz, M.C.: *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*. Logroño, 1979, pp. 55-62.

Santiago, Camino de Europa. (Catálogo), 1993; pp. 263-267 (Con abundante bibliografía).

9. Libre circulación de peregrinos.

9.1 Abolición de Peaje en Santa María de Autares.

Documento original, en pergamino, de 646*408 mm., en minúscula visigótica, fechado el 17 de noviembre del año 1072. Actualmente se conserva en el Archivo de la catedral de León, nº 13.

Además de contener las disposiciones de Alfonso VI por las que queda abolido el peaje en Santa María de Autares (Valle de Valcarce), el documento es de sumo interés por las noticias que contiene sobre la antigüedad y la importancia del tránsito de peregrinos por la zona.

BIBLIOGRAFÍA.

Vazquez de Parga, Lacarra, Uría: *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, vol. I, 260-261; vol. II, 20 y 307.

Valiña Sampedro, E.: *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*. Diputación Provincial de Lugo, 2ª Edic. Lugo 1990, pp. 23, 95, 115-118, 124-128, 229-230.

9.2 Privilegios concedidos por Alfonso IX de León a los Peregrinos a Santiago.

Decretados con anterioridad a 1228, están recogidos en el *Tumbo de Concordias* de la Catedral de Santiago (Archivo, 13), compilación de 157 ff. en pergamino, de 248*185 mm. El documento citado está en los ff. 107 v.-108 v.

BIBLIOGRAFÍA.

López Ferreiro, A.: *Historia de la S.A.M.I. de Santiago*, op. cit., t. V, apéndice XIV.

Vazquez de Parga, Lacarra, Uría: *Las Peregrinaciones...*, op. cit., vol. I, 256-276; vol. III, 109-111.

10. Cronicón Iriense.

El *Cronicón Iriense* (*Chronicon Iriense*), compuesto con toda probabilidad hacia finales del siglo XI, forma parte del llamado *Tumbo de Santiago*, compilación realizada en la segunda mitad del siglo XIII, compuesta por 67 ff. en pergamino, de 265*185 mm., y que actualmente se encuentra en la Real Academia de la Historia de Madrid (ms. 9/5496).

El *Cronicón Iriense* aporta noticias de período comprendido entre el Primer Concilio de Braga hasta la entronización de Vermudo II en León, años 561 a 985, iniciándose en tiempos del obispo Andrés -primero de los obispos de Iria, asistente al mencionado Concilio de Braga- y terminando en Pedro de Mezonzo.

La *Crónica* es, sin duda, el resultado de consarcinar textos diferentes de distintos autores y discontinuos entre sí, por lo que todo el largo período de más de cuatro siglos, en los que ocuparon la sede de Iria veinticinco obispos, no aparece reflejado en todos sus momentos con la misma precisión e intensidad.

En el Estudio preliminar de la edición crítica del *Cronicón*, **García Álvarez** considera que este documento "*puede aprovecharse como fuente histórica digna de crédito. Puede y debe ser utilizado con confianza para el estudio del episcopologio iriense-compostelano, del surgir del culto jacobeo, de los comienzos de la ciudad de Santiago y de las construcciones en ella levantadas,...*".

La edición más manejable del *Cronicón Iriense* es la ya mencionada de **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. Antes había sido editada por Florez, en *España Sagrada*, 20, Madrid 1767, 2ª 1791.

BIBLIOGRAFÍA.

Barreiro Somoza, J.: *El Señorío de la Iglesia de Santiago...*; op. cit. pp. 45-48.

López Ferreiro, A.: *Historia de la S.A.M.I: Catedral de Santiago de Compostela*, t. II, 186 y ss.

Guerra Campos, J.: *Exploraciones...*, op. cit., pp. 339 y ss.

Santiago, Camino de Europa (Catálogo), pp. 258-259.

García Álvarez: *Estudio preliminar, de la edición crítica.* Op. cit.

11. Crónica de Santa María de Iria.

Códice del siglo XV, versión gallega de una serie de noticias tomadas de distintas fuentes, y muy especialmente del *Cronicon Iriense*. 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.

Fuentes Documentales Indirectas.

1. Crónicas Asturianas:

Crónica de Alfonso III -Rotense y "A Sebastia"-, Crónica Abeldense -y "Profética"-

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.

2. Otras fuentes cronísticas:

Crónica del Obispo Don Pelayo, editada por **Sánchez Alonso** (ed.), Madrid, 1926. Una versión abreviada de la *Cronica de Pelayo*, obispo de Oviedo, se encuentra en el *Tumbo de Santiago*, documento cuyas características han quedado reseñadas al en el apartado dedicado al *Cronicón Iriens*.

Cronica Silense; recopilada hacia 1115, recoge fragmentos de otras Crónicas, incluida la de Sampiro, y concluye con la muerte de Alfonso VI de León.

Fué editada por **F. Santos Coco**, Madrid, 1921; y también, con el título de *Historia Silense*, por **Pérez de Urbel, J.** y **González Ruíz-Zorrilla, A.**, Madrid, 1952

Cronicon de Sampiro, ed. de **J. Pérez de Urbel**, 1952, sobre una copia del siglo XVI (Biblioteca Nacional, Ms. cod. 1346).

BIBLIOGRAFÍA:

Pérez de Urbel, J.: *Sampiro. Su Crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*. CSIC, Madrid, 1952.

Sánchez Albornóz, C.: *Investigaciones sobre historiografía Hispana Medieval*, Buenos Aires, 1967, pp. 249 y ss.

3. Breviarium Apostolorum.

Breviarium apostolorum ex nomine vel locis ubi predicaverunt, orti vel oboti sunt.

BIBLIOGRAFÍA:

Gaiffier: "Le Breviarum Apostolorum". *Analecta Bollandiana* LXXXI, 1963, pp. 106 y ss).

Sánchez Albornoz, C.: *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*, op. cit., pp.382 y ss.

Díaz y Díaz, M.C.: "La Literatura Jacobea...", op. cit., pp. 643 y ss.

4. De Ortu et obitu patrum.

De Ortu et obitu patrum, **C. Chaparro Gómez** (ed.), en la Société d'Éditions "Les Belles Letres", Paris 1985.

BIBLIOGRAFÍA:

Sánchez Albornoz, C.: *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*, op. cit., pp.382 y ss.

Díaz y Díaz, M.C.: "La Literatura Jacobea...", op. cit., pp. 643 y ss.

5. "*De Aris Beatæ Mariæ et Duodecim Apostolis dicatis*".

Aldhelmo de Malmesbury: *Poema "de Aris Beatæ Mariæ et Duodecim Apostolis dicatis"*. El poema de **Aldhelmo** se inscribe dentro de su obra *De basilica aedificata a Bugge filia regis Angliæ*, que recogía doce inscripciones en verso destinadas a los altares dedicados a los doce Apóstoles.

Publicado por Migne, PL , 89 col. 88-314.

BIBLIOGRAFÍA:

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.

6. *Beati in Apocalypsin Libri duodecim*.

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 *Apocalypsis de Gerona*. (Vid.: **Marqués, J., Neuss, W., Dubler, C.**). Edit. Urs Graf (Suiza), Olten, 1962.

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: *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.

7. Documentos relativos a la "Controversia Adopcionista".

7.1 Carta de Elipando a Fidel.

Publicada en el *Corpus scriptorum mozarabicorum*, Edición de **J. Gil**, 2 tomos, Madrid, 1973, tomo I.

7.2 Tratado Apologético

Beato y Etherio: *Liber Etherii adversus Elipandum, sive de adoptione Christi filii Dei*. En la parte titulada *Symbolum fidei elipandiana* recoge con ánimo apologético las posiciones de **Elipando**.

Publicado por **Migne**, *Patrología Latina*, 96, 895.

7.3 Epístola ad Laidradum et Nefridium.

Alcuino de York: *Epístola ad Laidradum et Nefridium*;

Publicada por **Migne**: *Patrología Latina*, 101.

7.4 Confessio fidei Felicis.

Editada por **Migne**: *Patrología Latina*, 96, 882-888.

8. Antifonario visigótico mozárabe de León.

8.1 *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.

8.2 *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.

BIBLIOGRAFÍA:

Sánchez Albornóz, C.: *Estudios sobre Galicia...*, op. cit., nota 41, p. 386-391.

Obras fundamentales de carácter general

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.

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.

Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Ríu, 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.**

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.******

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 reeditó esta obra bajo la dirección de **X. Carro Otero**; Santiago, 1992.

Sánchez Albornoz, C.: *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media.*
Fundación "Pedro Barrié de la Maza", La Coruña, 1981.

Introducción General

1. *Carácter específico de la peregrinación medieval europea.*

Las peregrinaciones no constituyen un signo distintivo de la mística cristiana ni, mucho menos aún, una característica específica de la religiosidad de Occidente en los albores del siglo X. Bien al contrario, casi todos los tiempos y casi todas las grandes religiones -excluidas las manifestaciones primitivas del brahmanismo y del budismo-, han conocido fenómenos similares, incentivados por la simbología de los caminos y la atracción ejercida por lugares sacralizados o por templos de singular importancia¹.

Numerosos datos suministrados por la antropología nos vienen a demostrar la presencia de "*peregrinaciones rituales*" en las más diversas culturas², que nos hacen pensar en que la vida nómada, dentro de la que se produjeron las primeras manifestaciones religiosas de la humanidad, convirtió su forma de vida -siempre en movimiento- en una repetición del paradigma celestial, de la misma forma en que las culturas sedentarias incidirían más tarde sobre la organización cosmológica del espacio. El movimiento, o la peregrinación, esencial en la vida y en la economía del hombre primitivo, se habría convertido así en una de las primeras *hierofanías* captadas por el hombre - junto al sol y a los astros, los fenómenos meteorológicos y el fuego- que nunca jamás perdieron su sentido y su simbolismo religioso.

Pero sin necesidad de recurrir a estas manifestaciones antropológicas, disponemos también de múltiples testimonios históricos referentes a distintas formas religiosas y culturales de peregrinación, la mayor parte de las cuales se mantienen vivas actualmente.

Algunas tablas babilónicas fechadas entre los años 2300 a 2000 a.C. hablan de grandes concurrencias de fieles en los caminos que se dirigían a lugares

sagrados como Ur, Nippur y Susa, en las que se mezclaban gentes de toda clase y condición. También las "*Puertas de bronce*", descubiertas por **Hormuzd Rassam** nos facilitan la noticia del viaje sagrado del rey Salmanasar II a Babilonia.

Megástenes y **Estrabón** nos dejaron noticia de los "*gimnosofistas*", monjes del desierto -que hoy se identifican con los "*jainistas*"-, *monjes itinerantes*, que vivían desnudos -"*vestidos del espacio*"-, y que tenían un sentido panteísta de la divinidad, representada en tres poderes: creador, preservador y destructor. Hoy las comunidades "*jainistas*", insertas en el culto *brahmánico*, mantienen vivo el rito de las peregrinaciones, que describe básicamente las rutas migratorias seguidas otrora por la comunidad.

También entre los *hindúes* la peregrinación tuvo siempre una importancia fundamental, que hoy se conserva con plena vigencia, convirtiendo en grandes símbolos del viaje los vados de los ríos, y los baños rituales, cuyas tradiciones se funden en el gran lugar santo de Benarés³. Para los *hindúes* y *brahmanes* la peregrinación es una *liberación* del orden sedentario, y una superación de las estrictas divisiones sociales de casta y sexo, que se funden en el "*camino*" en una vida de libertad e igualdad. Al mismo tiempo, y como veremos más tarde en Europa, la peregrinación representa una forma de organización del espacio, que traza sus límites a partir de un "*centro*" que irradia el sentido cosmológico del espacio.

El *Budismo*, basado en el dominio de la vida interior, no reconoce el aspecto meritorio de la mortificación, por entender que la mortificación y la superación de los límites del cuerpo produce un acercamiento a la divinidad y una consecuente felicidad. Por ello la vida errante que impone a sus monjes como expresión de la búsqueda de la "*completa extinción*" y la vuelta a la divinidad, no puede ser interpretada como una auténtica *peregrinación*, al menos en el sentido en el que la viven y entienden la práctica totalidad de las religiones. Sin embargo la *peregrinación* está hoy muy extendida entre los monjes y los laicos budistas, que acuden a meditar a

los lugares santos, siguiendo una antigua costumbre iniciada en tiempos del emperador *Asuka*, cuando visitó los lugares recomendados por el propio Buda, e inició la construcción de numerosas "*stupas*". En la actualidad el Parque Lumbini, Bodh-Gayâ, Sarnâth y Kushinâgara -donde tuvieron lugar los principales acontecimientos de la vida de Buda- son importantes lugares de peregrinación.⁴

En el Tíbet la peregrinación aparece muy ligada a la estructura cosmológica del "*techo del mundo*", por lo que en ella los ritos *brahmánicos* y *budistas* adquieren formas de expresión singulares, conectadas con la "*postración*", que sirve para adquirir méritos, limpiar las impurezas del cuerpo, y rendir culto a la divinidad⁵.

Antecedente inmediato de la religiosidad cristiana, el judaísmo estaba imbuido de un fuerte sentido del peregrinaje, hasta el punto de identificar el nacimiento "*político*" de Israel con la larga travesía del desierto que separaba Egipto del país de los cananeos⁶. Siguiendo esta simbología, los cristianos habían identificado la vida terrena con una larga ascensión hacia la Jerusalén celestial, y -en consonancia con el Evangelio de **San Juan**⁷- habían convertido "*el camino*" en la mejor expresión de la cooperación entre Dios y el hombre para la realización de la misión salvífica de la Iglesia⁸. Andando el tiempo, la simbiosis entre esta doctrina y la costumbre común de visitar los Santos Lugares, acabaría por sentar las bases de la peculiar "*cosmogonía*" de occidente, desarrollada a través de la cristianización de antiguos lugares sacralizados, o sobre la fundación de nuevas metas de peregrinación a partir de acontecimientos propios de la historia o de la tradición cristiana⁹.

Las tierras del occidente europeo conocieron a partir del siglo VII un extraordinario florecimiento de los lugares de peregrinación, que se extendían sobre todo por el territorio de los francos¹⁰, con centro de atracción en las reliquias de los santos y de los mártires, cuya veneración fué fomentada por la Iglesia como una forma de cohesión de la comunidad

cristiana que suplía, con evidentes variantes, el papel otrora ejercido por las persecuciones anteriores al *Edicto de Milán* promulgado por **Constantino**¹¹ en el año 313.

Lo que sí constituye un fenómeno específico del occidente europeo -surgido en las proximidades del "Año 1000", y al socaire de su simbología- es la creación de las "*grandes rutas*" que, atravesando el mundo hacia oriente y occidente, integraron, dentro de un sistema de movimientos sociales y religiosos de amplísimas proporciones, a todos los centros locales y regionales de peregrinación¹².

La característica de las peregrinaciones medievales no está, pues, en su singularidad -dado que se trata de un fenómeno de tradición inmemorial y presente en todos los ámbitos y culturas religiosas-; ni tampoco en los fines o en la definición de los objetos o de los lugares que motivan ésta devoción¹³. Lo realmente específico de las peregrinaciones del Medievo en Europa es su "*organización*", llevada a término mediante la integración de las rutas hacia los santuarios o los lugares sagrados en grandes "*caminos*", que emergían sobre la fragmentación del espacio político, y señalaban metas comunes para una sociedad que empezaba a reconstruir su economía y su propia identidad cultural y religiosa sobre el modelo social resultante de la fusión de los pueblos bárbaros con las poblaciones romanizadas del antiguo Imperio.

Las peregrinaciones dejaban de ser simples fenómenos locales¹⁴, o puras manifestaciones de la religiosidad -o de la curiosidad- individual, para convertirse en expresiones de religiosidad colectiva, y en una forma de ver y de interpretar el mundo.

En este sentido las peregrinaciones medievales constituyen un fenómeno singular dentro de la dilatada, y aún vigente, tradición de peregrinación cristiana, directamente comparable -como ya hiciera el historiador **Ibn Idari al-Marrakusi**- con las peregrinaciones musulmanas a La Meca, aunque carezcan, al menos formalmente, del componente de obligatoriedad que

anima éste mismo movimiento dentro del mundo árabe. Y pocas dudas pueden haber de que la fuerte influencia de las peregrinaciones sobre el proceso de construcción de la identidad cultural y política de Europa, sobre la que ningún autor duda en la actualidad, no se habría producido de no mediar esta vertebración de los santuarios, las reliquias y los lugares sagrados en "caminos" capaces de definir con precisión un ámbito casi universal, al menos en relación con la cosmografía de la época.

Pero hay que dar un paso más, y afirmar que esta vertebración de las peregrinaciones locales y regionales en torno a unos grandes ejes que constituyen las coordenadas de Occidente no es el resultado de una visión retrospectiva de la historia de Europa, sino que es un hecho perfectamente aceptado en pleno Medievo, y puesto de manifiesto de forma fehaciente por el redactor del capítulo VIII del libro V del *Codex Calixtinus*¹⁵. En él, el *Camino de Santiago* aparece como un elemento vertebrador de los numerosos centros de peregrinación otrora dispersos por Europa -en este caso por Francia-, haciendo descansar sus sentidos y sus significados en la gran ruta apostólica del Finisterre¹⁶.

Es evidente que esa integración funcional y explícita de los espacios sacrales en "rutas mayores", no es prueba definitiva de la existencia de una causalidad profana en los movimientos de peregrinos, ya que es posible aceptar como razón suficiente para dicho proceso la intención de controlar la fuerza expansiva de la religiosidad popular, uniéndola a la ortodoxia en el culto y en la veneración de los relicarios¹⁷. Pero lo que sí parece demostrar, es que la organización de los caminos medievales de peregrinación implica una visión *centralizada*, que si bien no operaba aún sobre las estructuras del poder civil, sí, en cambio, estaba dando excelentes resultados para el fortalecimiento y la organización interna de la Iglesia desde que **Gregorio Magno** (590-604) iniciase la lenta labor de centralizar en Roma la ortodoxia doctrinal, la definición de las formas de culto y la estructura jerárquica de la Iglesia universal¹⁸.

Tal como veremos, la organización de las rutas de peregrinación en su concreto sentido medieval está muy directamente vinculada al proceso de *centralización* de la Iglesia, al movimiento de reforma monacal, a la expansión del rito romano, y a las pretensiones imperiales -también centralizadoras- de **Carlomagno**. Si a ello unimos el hecho de que los aspectos fenomenológicos de la peregrinación implican también una ideología centralizadora, no cabe pensar sino que existe una intencionalidad específica en las peregrinaciones que se sitúa fuera de la mística o de la religiosidad de la época, para entroncar con la voluntad de universalización de la cultura y de la integración operativa de los espacios políticos.

De una forma paulatina, y a partir de mediados del siglo X, los santuarios y las reliquias dispersas por toda la Europa medieval, fueron perdiendo su autonomía para convertirse en etapas y símbolos de los tres grandes caminos que se dirigían a *Santiago, Roma y Jerusalén*, y de una cuarta ruta - desde "*Le Mont-Saint-Michel*" al "*Monte Gargano*"- que, aunque pronto vinculada a las rutas jacobeanas, mantuvo parte de su anterior importancia simbólica¹⁹ y de su carácter de ruta principal.

De estas cuatro grandes rutas²⁰ fué, sin duda, la de Santiago la que adquirió más importancia, la que más peregrinos atrajo hacia su destino sagrado,²¹ la que dejó más profundas huellas sobre la textura política, económica y cultural de Occidente, y la que constituye el estereotipo más útil para estudiar las claves sociológicas que la motivaron en sus concretas circunstancias de tiempo, forma y lugar²².

2. Doble naturaleza -sacral y profana- de las peregrinaciones.

Lo que aquí nos proponemos es el estudio de un aspecto parcial, aunque quizá fundamental, de las peregrinaciones medievales, cual es su influencia en el lento proceso de centralización del poder y del capital que define el tránsito del feudalismo al Estado Moderno. Nuestra intención es la de poner

de manifiesto las funciones políticas de este ingente proceso de movilización de la sociedad europea occidental, y descubrir la pluralidad causal de un fenómeno que hoy está desdibujado por los exacerbados tintes religiosos que dominan su estudio y su análisis sociológico. Y por ello, a través del análisis político de los acontecimientos y de las claves culturales que enmarcan históricamente el nacimiento del *Camino de Santiago*, pretendemos arrojar luz sobre un hecho que, precisamente por su trascendental importancia, se resiste a entrar de súbito en la historia, como un acontecimiento radicalmente novedoso que viesese a alterar, como por milagro, el curso de los acontecimientos en el momento más comprometido de la Reconquista.

La "*Invención*"²³ del cuerpo del Apóstol Santiago, acaecida en el extremo noroccidental de la Península Ibérica en el primer tercio del siglo IX, es, sin duda, el punto de referencia, pero no el origen, de uno de los fenómenos sociales más intensos y persistentes de la Europa Medieval, caracterizado por la gran masa de peregrinos que desde las más distantes y diversas regiones de Europa emprendieron la ruta hacia el sepulcro del Finisterre.

Casi desde el mismo momento en que se difunde desde el Reino de Asturias la noticia de la "*Invención*", diversos críticos y estudiosos han propuesto múltiples teorías tendentes a dar una explicación coherente a este hecho; y más tarde, siguiendo la línea opuesta, se ha querido cuestionar más de una vez la importancia de sus consecuencias a partir de su inverosimilitud histórica. Sin embargo es preciso admitir que el fenómeno sociológico de las peregrinaciones tiene una autonomía total frente a la crítica histórica de los hechos que las motivaron, o a las interpretaciones que sobre ellos pueda aportar la fenomenología de las religiones, ya que sus consecuencias reales, cifradas sobre todo en los intercambios económicos y culturales, y en la organización sacral de amplios espacios antes política y económicamente fragmentados, se traducen en la creación de una conciencia de identidad colectiva que está en la base del proceso de centralización previo a la aparición del Estado moderno como forma política.

En el concreto caso de Santiago, cualesquiera que sean las razones aducidas para explicar la *Invencción*, lo que sí representa una absoluta verdad histórica es la fé da la sociedad cristiano-medieval en que el cuerpo del Apóstol yacía sepultado en Compostela, y que, desde esa fé, se desarrolló un inmenso esfuerzo organizativo, cultural e infraestructural que tuvo sobre Europa grandiosas consecuencias que desbordan el ámbito religioso.

La peregrinación no es más que una epifanía de la fuerza del espíritu, construida y desarrollada sobre un complejo mundo de motivaciones de todas clases, y cuyos aspectos teleológicos sólo pueden ser entendidos si se enmarcan en los amplios procesos sociales que están en la base de su casuística histórica, y que definen espacios mucho más amplios que los perfilados por las relaciones políticas o económicas²⁴. Y por eso, para nuestro estudio, mientras pierde importancia el grado de verdad histórica atribuible al enterramiento de Santiago en Galicia, constituye un punto crucial el análisis de la circunstancia histórica capaz de amplificar a toda la cristiandad los ecos del humilde descubrimiento del obispo **Teodomiro**, y el alto grado de oportunidad desplegado para generar, desde aquel hecho, una sinergia entre los principios religiosos y civiles de la fragmentada sociedad cristiana del norte de España, capaz de sobrevivir, primero, y hacer frente, después, a Córdoba, que por aquel entonces constituía el poder político y militar mejor organizado de todo el Occidente²⁵, que no tenía ningún precedente que no fuera el Imperio Romano, cuyo desmoronamiento se había iniciado cuatro siglo atrás.

Sin embargo, al acercarse a los hechos que señalan el momento "a quo" del fenómeno jacobeo, el hombre de hoy se encuentra con una confusa mezcla entre las escuetas narraciones históricas y aquellas otras, más frondosas, entreveradas por elementos propios de la fé religiosa²⁶, de la fantasía literaria o de las reminiscencias simbólicas y mitológicas de origen pagano o precristiano²⁷ que daban por aquel entonces sus últimos estertores,

antes de ser definitivamente asimiladas por la Iglesia bajo formas adaptadas a las advocaciones del martirologio cristiano.

La casi nula presencia de la invocación a Santiago en las Iglesias de la Península Ibérica hasta después de mediado el siglo VIII²⁸, y la inverosímil -por no decir fantástica- descripción de la "*Translación*"²⁹ a Galicia del cuerpo del Apostol, decapitado en Jerusalen hacia el año 44³⁰, tienden a acentuar en los historiadores la idea de que el "*esfuerzo inicial*", desencadenante del fenómeno jacobeo, se reduce a un hecho singular -generado en la crédula mentalidad religiosa del Medievo- a partir del cual se configura la peregrinación como una manifestación esencialmente religiosa, aunque ramificada posteriormente en una compleja red de causalidades e influencias colaterales que se extienden a la literatura, al arte, a la cultura, al comercio, a las relaciones políticas y jurídicas, y a casi todas las actividades sociales de la época. Estas influencias se veían favorecidas, además, por una vía de comunicación excepcional -*el Camino de Santiago*-, dotada de estatutos propios y organizaciones asistenciales y policiales autónomas, que impulsó un fructífero intercambio entre las diferentes regiones europeas, precisamente en el momento en que se iniciaba una recomposición de los espacios políticos fragmentados tras el derrumbe del Imperio Romano de Occidente.

Sin embargo es preciso decir que quienes aceptan el descubrimiento de la tumba apostólica como el momento "*a quo*" de la religiosidad jacobea, se ven abocados a aceptar, en uno u otro momento de la historia, el voluntarismo de una explicación "*milagrosa*", que casa mal con el análisis histórico-positivo de los hechos. Y ello es así porque, o bien precisan aferrarse a la compleja explicación de la *Translación*³¹ de Santiago, su enterramiento en el "*Finis terrae*", y su no menos extraño olvido por la primitiva comunidad cristiana de Galicia, prolongado durante varios siglos; o bien, por el contrario, precisan justificar por qué una "*Invenición*" como la realizada por el Obispo **Teodomiro** a principios del siglo IX, consigue afianzarse con tal rotundidad y tan amplio alcance, a pesar de las dificultades que conlleva en su

explicación y del extremo periferismo de este hecho, llamado después a catalizar -durante varios siglos sucesivos- una gran parte de la movilidad social de Occidente.

Para resolver este dilema, la explicación más coherente sería aquella que, con independencia incluso de la veracidad histórica de los acontecimientos de la translación del Apóstol en el siglo I de nuestra Era, apunta a una minuciosa *preparación doctrinal* del fenómeno jacobeo, realizada en su mayor parte entre los años 776³² y 830³³, que sentaría las bases para que la extraña *revelación* a **Teodomiro** de la existencia de la tumba de Santiago en el monte Libredón, narrada en el *Cronicon Iriense*³⁴, se extendiese con toda celeridad y fuese aceptada como un fenómeno no sólo local, sino como un punto cardinal de la sacralidad cristiano-medieval, cuya influencia se dejaría sentir en todas las clases sociales, en las diferentes ordenes religiosas, y en las actitudes adoptadas por los Papas de Roma en todo el proceso de centralización llevado a cabo por la Iglesia a partir del pontificado de **Gregorio Magno** (590-604).

Es obvio que, cuando hablamos de construcción doctrinal del fenómeno jacobeo, no estamos presuponiendo una *programación* concreta del *Camino de Santiago* previa a la "*Invención*" del cuerpo del Apóstol, de la que el Obispo **Teodomiro** fuese simplemente el eslabón final. Nuestra idea apunta sólo a la creación de un ambiente intelectual propicio para el desarrollo de un fenómeno de estas características, con independencia de que su resultado final responda luego a un cúmulo de factores -muchos de ellos no previstos- a través de los cuales se define el papel de Santiago en la política y en la espiritualidad medieval de España y Europa.

Esta *construcción doctrinal* del movimiento jacobeo, previa a la *Invención* de la tumba apostólica, que aquí aceptamos como una hipótesis de partida sobre la que versaremos más adelante, implica no sólo la existencia de unas claves ideológicas propias, independientes de las religiosas, sino también una clara inversión de la causalidad aplicada al desarrollo de este

fenómeno social. En función de dicha inversión, el *Camino de Santiago* no encontraría su momento "a quo", o su "esfuerzo inicial", en una actitud religiosa o en una vieja tradición sacral restaurada y cristianizada, sino en una finalidad político-social, vinculada a los ideales de la Reconquista, instrumentada a través del proceso de sacralización, única forma efectiva de imponer un objetivo universalizante a partir de una estructura de poderes radicalmente fragmentada³⁵.

Los hechos ocurridos a lo largo del amplio reinado de **Alfonso II el Casto** (791-842), implican la existencia de un "ideal" general de reconquista, que ponía en el punto de mira de la monarquía asturiana la restauración del reino visigodo y la recuperación por los cristianos de todos los territorios peninsulares³⁶. Dicho objetivo, que en el reinado de **Alfonso III el Magno** se explicitaría ya en tres *Crónicas* escritas³⁷, representa una forma singular de afrontar la reorganización de los poderes de Occidente que se estaba poniendo en práctica a partir del reinado de **Carlomagno**. La Reconquista es un complejo fenómeno político y militar que supone no sólo la necesidad de legitimar la ocupación de los territorios peninsulares y de aportar motivaciones eficaces para emprender una guerra desigual, sino también la voluntad de organizar dichos territorios de una forma operativa, superando las inercias naturales del feudalismo tendentes a la desintegración o a la descentralización progresiva de los poderes³⁸.

Conectada con esta idea de la Reconquista, las razones del *Camino de Santiago* pueden ser explicadas, en términos fenomenológicos, como una "cosmogonía", un esfuerzo de ordenación del fragmentado espacio social y político, en el que la mentalidad religiosa y la acción sacralizadora del camino, en cuanto ruta de Peregrinación, serían una clave de su propia viabilidad histórica. Y de esta forma, el *Camino* no debería ser descrito sólo como una ruta penitencial -transformada al paso de los siglos en una eficaz vía de penetración de la cultura, la literatura, el arte, el comercio y otras manifestaciones de las ciencias jurídicas y naturales-, sino como una vía de comunicación de gran alcance, alta capacidad y fuerte influencia cultural y

económica³⁹, abierta al socaire de un proceso de sacralización que, aunque concurrente con un efectivo espíritu religioso y aventurero generado en los albores del año 1000, no debe impedir el apreciar los claros objetivos primarios, de índole civil, que están en la base misma de la organización de las peregrinaciones.

Frente a esta hipótesis de ideologización del *Camino*, basada en elementos de índole civil, comercial o estratégica, una posible ideología programada en base a objetivos exclusivamente religiosos, con la finalidad de dotar de símbolos externos una tendencia espiritual muy peculiar del comienzo de la Baja Edad Media, se enfrenta con un cúmulo de interrogantes que resultan casi imposibles de resolver.

Salvo la hipótesis del milagro -ya sea referida a la *Traslación*⁴⁰ y pérdida de la memoria viva del cuerpo de Santiago, ya sea referida a su posterior "invención"-, cualquier otra hipótesis establecida desde una exclusiva finalidad mística o pastoral de la Iglesia medieval nos hubiera conducido a una ubicación del fenómeno más centralizada, más segura y más asequible que la que Santiago de Compostela representa para la totalidad del territorio europeo, no sólo por razones de índole práctica, sino por la necesidad de hacer más comprensible la idea de "centro" que toda sacralización conlleva⁴¹.

3. El Camino de Santiago como paradigma de las rutas occidentales.

Desde una perspectiva estrictamente geográfica, el *Camino de Santiago* es, como ya señalara el **Dante**⁴², el más largo de cuantos era posible trazar en el marco político y geográfico del occidente medieval. Fijado tempranamente como una ruta que se extiende a todo el occidente europeo, sus itinerarios principales están ya descritos hacia 1135 o 1140, fechas entre las cuales se redactaron las notas tomadas en un viaje realizado hacia 1130⁴³, y que posteriormente integrarían lo que vulgarmente se conoce como la "Guía de

Peregrinos". Esta *Guía* forma parte, como Libro V, de la compilación denominada "*Liber Sancti Jacobi*", efectuada hacia 1160⁴⁴, y cuyo texto más completo se conserva en el Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela, en un bello manuscrito de 225 folios, universalmente conocido como "*Codex Calixtinus*".

La expresa finalidad de la Ruta Jacobea no era la de vincular la periferia con el centro, sino la inversa, lo que equivale a decir que sus motivaciones sociológicas más profundas y esenciales no operan desde Compostela, sino desde la sociedad franca y europea en general. Su trazado discurría -al menos durante los dos primeros siglos- a través de casi 800 kilómetros de peligrosa e inestable frontera con el mundo árabe, para llevar a los peregrinos a un lugar del Finisterre que no acumulaba ningún valor añadido distinto del que representaba la propia tumba del Apóstol en cuanto meta de la peregrinación⁴⁵. Todo ello parece indicar que los impulsores del Camino no buscaban, al menos como primera motivación, una forma de catalizar la religiosidad de masas, ni un instrumento pastoral dirigido al creyente medio de la colectividad cristiano-medieval, sino la existencia de una prolongada vía de comunicación, a través de la que fuese posible dinamizar la compleja gama de actividades que despertaban en aquellos tiempos en que no sólo hacia Santiago, sino también hacia otros lugares sacralizados de Europa, se dirigían grandes contingentes de Peregrinos⁴⁶.

Porque, aunque centremos las investigaciones de nuestro estudio en el Camino de Santiago, lo cierto es que dicha ruta no fué la única surgida a las puertas del año 1000. Bien al contrario, el Capítulo VIII de la *Guía de Peregrinos* contiene una minuciosa relación de "*cuerpos de santos que descansan en el Camino de Santiago y que han de visitar los peregrinos*", los cuales vienen a señalar un amplio conjunto de centros de peregrinación, muchos de ellos anteriores a la *Invenición* de Santiago, y que posteriormente fueron integrados en el marco más amplio de la peregrinación medieval por antonomasia: la que llevaba a Compostela⁴⁷.

Pero esta integración medieval de los centros locales o regionales de peregrinación no se hace sólo en aras de una mayor eficacia o de la expansión general del fenómeno de las peregrinaciones, sino de un nuevo simbolismo que tiende más que a "*centrar*" el mundo -en este caso el mundo occidental- a señalar sus límites, como elementos descriptivos de una realidad antes aprehendida a través de su fé común que a través de su capacidad de unificar esfuerzos económicos o culturales en favor del progreso de sus condiciones sociales.

Roma, Jerusalen, Santiago y Le Mont-Saint-Michel se constituirán en puntos cardinales de la peculiar "*orientatio*" del mundo europeo, que iniciaba su recomposición a finales del siglo IX.

Es posible argumentar, en favor de la causalidad religiosa como clave del impulso inicial de los Caminos, que eran rutas con un fuerte contenido penitencial -"*iter orationis causa*"-, en el que sus propias dificultades formarían parte de la mística del peregrino⁴⁸. Sin embargo tal concepción parece chocar de frente con la realidad histórica de la ruta jacobea. Porque frente a esa concepción estrictamente penitencial -tardía, pero muy arraigada en el hombre de hoy- según la cual la dureza del camino sería uno de los componentes básicos de su mística, lo cierto es que el Camino de Santiago llegó a ser, con mucha diferencia, la mejor, más cómoda y más rápida vía de Occidente, dotada de gran seguridad para el viajero⁴⁹ y protegido por una fuerte red asistencial y hospitalaria, que no casa muy bién con esa idea romántica de un camino lleno de penalidades y peligros. El viaje de los peregrinos era ciertamente duro y peligroso en la medida en que todos los viajes medievales lo eran; pero, dentro de esa circunstancia, en el *Camino de Santiago* se unieron ingentes esfuerzos de los reyes y señores del poder civil, de la Iglesia y de las congregaciones religiosas, y de benefactores de toda índole para lograr, precisamente, seguridad física y jurídica, comodidad, rapidéz, asistencia suficiente al viajero, e incluso una riqueza artística notable que incentivaba a cada paso el esfuerzo del caminante.

Como veremos en su momento, el término "*peregrino*" tuvo en el derecho medieval y en el derecho canónico dos acepciones: una estricta, relacionada con el viaje hacia lugares sacralizados y protagonizada por los que el **Dante** describió como "*las gentes que caminan al servicio del Altísimo*"⁵⁰ ; y otra más genérica, y también más corriente, con la que se designa a todo viajero que recorre caminos fuera de su residencia⁵¹. Con frecuencia los legisladores medievales, al dictar disposiciones protectoras de los "*peregrinos*", se refieren a esta acepción amplia, cuyos efectos redundan, obviamente en el viajero que busca determinados santuarios o lugares sagrados, pero no son tantas las veces que se legisla en favor de una protección pensada exclusivamente para los "*peregrinos*" jubilares⁵².

La importancia de esta precisión sobre la condición del peregrino será una pieza clave para el afianzamiento de nuestra tesis, ya que en una Europa dividida por la dinámica expansiva del sistema feudal hasta extremos casi incomprensibles, casi todo viajero era -en sentido jurídico- un peregrino, por lo que la garantía de su estatus y la protección de sus derechos y de sus personas se convirtieron en cuestiones de primera magnitud para los distintos poderes de la época, cuya conexión con el fenómeno específico de la peregrinación religiosa ha de buscarse también, dentro de los antecedentes del *Derecho Romano*, en la protección brindada a los "*peregrinos*" por "*Jupiter Hospitalis*", figura poco estudiada, extrañamente, por quienes más han profundizado en el estudio del estatus jurídico del peregrino medieval.

Frente al estereotipo del peregrino solitario, atravesando los polvorientos e inseguros caminos de la meseta, la realidad histórica parece apuntar más a un sistema de comunicación que primaba la celeridad⁵³ y la seguridad⁵⁴, pensado para ser recorrido en un tiempo notablemente menor del que requeriría cualquier otro itinerario europeo para completar la misma distancia⁵⁵.

4. Una hipótesis de partida: la inversión causal del fenómeno social de las peregrinaciones.

Existe pues una cierta contradicción funcional, difícil de explicar para quienes piensan que el *Camino de Santiago* es el resultado de una acción organizativa de la Iglesia adecuada a fines puramente religiosos. La extrema lejanía de Compostela, unida a la inestabilidad que durante casi dos siglos afectó a la frontera entre el mundo árabe y el cristiano, representan una disfuncionalidad que no casa en absoluto con el objetivo aparente de las peregrinaciones.

Si todo el fenómeno jacobeo hubiese respondido a una construcción sacral llevada a cabo por la Iglesia, y si el culto a Santiago se hubiese organizado en pura competencia de símbolos y significados con otros santuarios de gran tradición anterior, la lógica de los acontecimientos hubiese apuntado hacia cualquiera de las ciudades con más solera en la Europa central, y sobre las cuales estaba más garantizada la accesibilidad de grandes masas, la seguridad de sus caminos, la capacidad de ejercer radialmente sus influencias a todo el mundo cristiano y la simbología de "*centro del mundo*" que siempre va aneja a la sacralización de los espacios.

Por lo dicho, parece claro que quienes sostienen que el "*impulso inicial*" que puso en marcha el Camino obedece exclusivamente al orden religioso, tienen que aceptar también el "*milagro*" de la revelación del cuerpo del Apóstol, tras casi siete siglos de olvido por la propia comunidad cristiana que la había recibido; o tienen que aceptar ese otro hecho, que no desmerecería al anterior en su calidad sobrenatural, según el cual a partir de la sólo convicción personal de un Obispo de Íria Flavia, ocurrida en un tiempo de fuerte movilidad y próspero comercio de reliquias -que hacía proliferar presuntas invenciones⁵⁶-, hubiese logrado extenderse a todo el Occidente cristiano la fé en la tumba del Apóstol Santiago, pese a luchar contra la lógica de los hechos históricos y contra los evidentes escollos de la narración del suceso, desde un diminuto villorrio del Finisterre, en

competencia con los núcleos urbanos de mayor abolengo y con los lugares de mayor tradición sacral cristiana o precristiana.

Mantener la pura causalidad religiosa como la clave explicativa del fenómeno jacobeo supone, pués, hecer depender uno de los mayores movimientos sociales de todo el proceso de construcción de Occidente de la *"religiosidad popular"*⁵⁷, o de la simple credulidad general en un milagro que a su vez generaría, casi de forma espontánea y sin conexión con acontecimientos históricos precedentes, un hecho singular de consecuencias tan extraordinarias. Renunciar a la explicación milagrosa, y suponer una construcción sacral intelectualizada y finalística, pero con causas puramente religiosas, equivale a aceptar la total disfuncionalidad del emplazamiento elegido, y dejar sin explicar el por qué un fenómeno tan complejo se impone, sin que otros atractivos colaterales -tales como la influencia de un centro urbano, comercial o culturalmente destacado- coadyuvasen a su expansión.

Por ello, y manteniéndonos de forma escrupulosa en los límites del análisis histórico-sociológico, nuestra hipótesis apunta hacia una causalidad distinta de la religiosa -y anterior a ella- en la sociogénesis del Camino; y a una posterior sacralización llevada a cabo por razones instrumentales, y desde cuya perspectiva aquellas mismas características de la ruta de peregrinación que se manifestaban como graves disfunciones, van cambiando su condición hasta convertirse en objetivos esenciales del esfuerzo social que implica el peregrinaje, o en símbolos positivos de su realidad sacral.

Lejos de contradecirse con la tesis ampliamente vulgarizada de la acendrada religiosidad del hombre medieval, nuestra hipótesis sería su más profunda confirmación, al establecer la *"hierofanía"* -o la manifestación de lo sagrado- como una *"cosmogonía"* -o una ordenación del mundo-. De esta forma, y adaptando nuestro propósito a la sugerente explicación de **Mircea Eliade**⁵⁸, las peregrinaciones medievales serían la respuesta al caos del mundo civil, agudizado de manera especial, en los comienzos de la

Reconquista, en el pequeño reino de Asturias. Mediante las peregrinaciones se produce una irrupción de lo *sagrado* en el mundo *profano*, y una ruptura con el caos y con la *falta de orientación* ante la que el hombre religioso siente el vértigo del vacío. Y es esa sacralización la que genera la "*orientatio*" inicial, a través de la cual el mundo se deja captar como un "cósmos".

La enorme infraestructura de comunicación -levantada en un tiempo relativamente corto-, la mítica significación del "*fin del mundo*", la necesidad de reestructurar el espacio en torno a la tumba sagrada, y la elección expresa del personaje de Santiago -a pesar de su difícil incardinación histórica y geográfica en todo el proceso-, obedecerían, de esta manera, no sólo a una finalidad lógica y coherente -que permite explicar el por qué de la aceptación masiva de la idea y la fuerte inversión de recursos precisos para ponerla en práctica-, sino también a una mentalidad teológica, o simplemente sacral, que caracterizaba al hombre medieval.

Es obvio, por consiguiente, que al establecer esta hipótesis explicativa según la cual determinadas razones de índole civil y estratégico-militar estarían en la base del fenómeno jacobeo, no excluimos en absoluto la importancia de ese mismo hecho como forma de expresión religiosa. Lo que queremos decir es que esa manifestación religiosa adquirió su magnitud como hecho histórico porque, al menos en sus comienzos, cuadraba perfectamente a un objetivo previamente definido que le sirvió de preparación y le garantizó las primeras etapas de su expansión europea.

Podemos incluso admitir que la aceleración de los cambios históricos apreciada a partir del siglo XI contribuyó a deslindar la vertiente civil del Camino, de la religiosa, de tal forma que el máximo esplendor de la Peregrinación vendría a coincidir con un momento de mayor autonomía de lo religioso. Pero ello no debe hacernos olvidar que, en sus inicios, la interacción entre lo profano y lo religioso funciona -como puso de manifiesto el propio **Mircea Eliade**- en las dos direcciones, por lo que es tan obvio decir que la religiosidad medieval tiznó de aspectos teológicos la sociedad civil,

como afirmar, en sentido contrario, que la religiosidad medieval *"tiene fatalmente condicionadas sus expresiones por los múltiples momentos históricos y estilos culturales"*⁵⁹.

Lo que aquí queremos sentar como hipótesis de partida no es, en absoluto, una explicación secularizada del *Camino de Santiago*, que carecería de todo sentido, sino una explicación multidireccional, según la cual el fenómeno jacobeo sería el resultado de una compleja trama de causalidades profanas, instrumentadas a través de una forma sacral, y que posteriormente ejerce y recibe sus influjos en todas las direcciones. Al hacerlo así, somos conscientes de estar no sólo invirtiendo el orden factorial de las tradicionales explicaciones sobre el Camino -anteponiendo los objetivos políticos, mercantiles y culturales a los religiosos-, sino que estamos también renunciando a considerar que un sólo hecho -el descubrimiento de la tumba del Apostol- acierte a explicar la totalidad del fenómeno y a convertirse en un *"impulso inicial"*, en un momento *"a quo"* que, con fecha concreta y determinada, señala un antes y un después en el fenómeno jacobeo, insertando en la historia de la Reconquista un hecho nuevo y definitivo.

Lejos de aceptar que el hecho jacobeo *"irrumpe"* en la historia de la Reconquista, nuestro empeño será el de identificar las claves de una construcción ideológica que se consolida en el tiempo, y que prepara la eclosión de dicho fenómeno, entendido éste como una forma de universalización de los objetivos perseguidos.

Estamos, pues, apuntando a un *proceso amplio* en el que podremos identificar grandes movimientos sociales que se desarrollan por fuera de la estructura formal de poderes, persiguiendo un objetivo que rebasaba los intereses y también la capacidad de la organización feudal. Y proyectada dicha idea sobre una comparación de enormes alcances con referencia a diversos procesos históricos -precedentes unos y subsiguientes otros-, podremos apreciar que el objetivo final de la *"cosmogonía"* alentada por la Iglesia se resuelve en una serie de procesos centralizadores cuyo resultado

final será coincidente con el que, a través de la concentración de la coerción y del capital, pone en marcha los Estados de Europa en el siglo XVI.

Esta será la vía a través de la cual trataremos de establecer las claves políticas de las peregrinaciones. Lejos de reducir sus aspectos civiles a meras funciones instrumentales del progreso social y cultural, lejos de quedarnos en la forma en que cada peregrino se convirtió en un medio de transporte más allá de todas las fronteras, trataremos de encontrar la fuerza inicial de ese movimiento social, con sus finalidades y sus consecuencias, para ver que su capacidad centralizadora no es sólo un resultado tangencial de un comportamiento sacral, sino una epifanía del amplísimo movimiento de reorganización de los espacios europeos, iniciado a partir del siglo VIII, y cuyos primeros pasos estarían encomendados a la institución que guardaba no sólo la fuerza y la capacidad de ideologizar dicho objetivo, sino también la idea clara de una "*civitas christina*" universal que se había quedado sepultada en los escombros del Imperio Romano, y que lentamente se recuperaba a través de mecanismos centralizadores que actuaban en vías marginales a las que controlaba la estructura feudal de los poderes.

5. Los objetivos generales del estudio.

Las peregrinaciones aparecen pues, a nuestra vista, como una de las formas de universalización de valores y de reordenación de los espacios políticos que se dieron en Europa durante la Edad Media, y a través de los cuales se creó esa realidad que hemos denominado Occidente. A descubrir y a explicar ese específico aspecto de las peregrinaciones vamos a dedicar las páginas que siguen, describiendo el fenómeno en términos sociológico-políticos, buscando las causas que impulsan inicialmente este movimiento, estableciendo comparaciones amplias con otros fenómenos similares, e identificando sus efectos sobre la transformación de la estructura política operada en Europa a comienzos de la Edad Moderna. Y todo ello nos debe llevar a confirmar nuestra hipótesis de partida, que define las peregrinaciones como una manifestación sacralizada de los movimientos

sociales, políticos y económicos que reorganizaron los espacios políticos occidentales y fomentaron la concentración de poder y la acumulación de capitales que, andando el tiempo, dió origen al Estado renacentista.

Notas

¹**MacCormack, S.:** *"Loca Sancta: The Organization of Sacred Topography in late Antiquity"*. En *The Blessings of pilgrimage*, Edited by **Robert Ousterhout**. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1990. pp. 7-40. Idem: **Wilkinson, J.:** *"Jewis Holy Places and the Origins of Chrirtian Pilgrimage"*, *ibid.*, pp. 41-53. Idem: **Vinatier, J.:** *Le renouveau de la religion populaire*, Paris, 1981.

Bernard de Give: *"La peregrinación en las tradiciones de la India. Jainismo, Hinduismo, Budismo"*; en: **Santiago-Oro, H.** (coord.): *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Ed. Junta de Castilla-León, Salamanca 1992, pp. 27-37.

Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Ríu, J., *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, (3 tom.) Escuela de Estudios Medievales-CSIC. Madrid 1948-1950. Reproducida por la Diputación de Asturias, Oviedo 1981. Existe también una Edición facsímil de la realizada en 1948 por el CSIC -por la que aquí citamos-, publicada por el Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Navarra, a través de la Institución Príncipe de Viana, y que incluye un "Apéndice. Bibliografía (1949-1992)" a cargo de **Fermín Miranda García**. Pamplona, 1992. Vid. tomo I, pp. 9-15.

²Cfr.:**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. Vid. Cap. I, pp. 34-61. Idem: **Mircea Eliade:** "El simbolismo del centro", y "Repetición de la Cosmogonía", en *El mito del eterno retorno*. Alianza/Emece, 1ª edic., 6ª reimpresión, Madrid 1989, pasin (Edic. original: *Le mythe de l'eternel retour. Archétypes et répétitions*, Gallimard, París 1951).

³**Chelini, J., y Branthomme, H.:** *Histoire des pèlerinages non chrétiens*. Hachette, Paris, 1987.

⁴**Delahourte, M.:** *Dictionnaire des Religions*, p. 1308. También, **Chelini, J., y Branthomme, H.:** "Les pèlerinages bouddhiques en Inde", en: *Histoire des pèlerinages non chrétiens*, op. cit., pp. 242 y ss.

⁵**Nagwang Dak-pa**: "Les pèlerinages buddhiques au Tibet", en: **Chelini, J.**, y **Branthomme, H.**: *Histoire des pèlerinages non chrétiens*, op. cit., pp. 264 y ss.

⁶Exodo, 3, 16-20; y 6, 2-8. La historia de la "tierra prometida" comienza en el Génesis (12,7), cuando Yahveh promete a Abraham la tierra de los cananeos; y se va desarrollando a lo largo de toda la narración bíblica (entre otros en: *Josué* 24, 5-10; *Samuel (II)*, 7, 23-25; *Salmo 44*; *Salmo 68*, 8-13; *Salmo 78*, 52-55; *Salmo 105*; *Salmo 106*; *Crónicas (I)* 16, 15-19; *Judit*, 9, 12-14; *Ester*, 4, 17 m; *Isaías*, 63, 11-17; *Daniel* 9, 15; *Amós* 2, 10-11; *Zacarías* 10, 9-12;); hasta adquirir el doble sentido -espiritual e histórico- que puede apreciarse ya en los Salmos 122 y 137, en *Tobías* 13, 16-17; en *Isaías* 27, 12-13; 44, 26-28; 54, 11-17; 60, 1-22; y 62, 1-9; en *Jeremías*, 31, 38-40; en *Baruc* 4, 36-37; y 5, 1-5; en *Ezequiel* 16; y 23; *Zacarías* 12, 1-5; y 14; y *Malaquías* 3, 1-5. En el Nuevo Testamento, la "ascensión a Jerusalén" es el comienzo de la Pasión de Cristo (*Evangelio de Lucas*, 9, 51-53 y 19, 28-44; *Evangelio de Marcos*, 11, 1-11; *Evangelio de Mateo*, 16, 21 y 21,1; *Evangelio de Juan*, 12, 12-16). (Las citas están tomadas de la edición española de la *Biblia de Jerusalén*; Desclée de Brouwer, Bilbao, 1984).

⁷"Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros. Y adonde yo voy sabéis el camino". Le dice Tomás: "Señor, no sabemos a dónde vas, ¿cómo podemos saber el camino?". Le dice Jesús: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí". *Evangelio de Juan*, 14, 3-6.

⁸El *Codex Calixtinus*, en el sermón "**Veneranda dies**", fundamenta la peregrinación en una larga tradición bíblica y patristica, llegando a interpretar la salida del Paraíso como una "peregrinación", que luego de Adán se repite en "Abrahán, Jacob y los hijos de Israel hasta Cristo, y se completa en Cristo y los apóstoles". Vid.: **Moralejo, A., Torres, C., Feo, J.**: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. (Traducción). Instituto Padre Sarmiento-CSIC. Santiago de Compostela, 1951. Reeditado por la Xunta de Galicia (Consellería de Relaciones Institucionales e Portavoz do Goberno), bajo la dirección de **X. Carro Otero**. Santiago, 1992. (Citamos por ésta última edición). pp. 207.

Sobre la peregrinación cristiana en general, vid.: vid.: **Romero Pose, U.:** "Apuntes para una teología de la peregrinación", en "LUMIEIRA. Revista galega de pastoral", Vol. VIII, n. 22, xaneiro-abril de 1993, especialmente en pp. 20-21.

⁹Las peregrinaciones constituían una forma de devoción plenamente desarrollada en el primer tercio del siglo IV. Existe un Itinerario de Burdeos a Jerusalén fechado en el año 333 (*Itinerarium Burdigalense*, en: *Corpus Christianorum -Series Latina- CLXXV, Itineraria et alia Geographica* -1965); también hacia finales del siglo IV, fechada según los autores entre el 395 y el 417, tenemos el relato del viaje de **Egeria** a Jerusalén (vid.: **López Pereira, X.E.:** *Egeria. Viaxe a Terra Santa. -Traducción, introducción e notas-. Tamén: Wilkinson, J.: Egeria's Travels to the Holy Land, Jerusalem-Warminster, 1981, rev. ed. of Idem., London 1971.), conocido como *Itinerarium Egeriae*, después de haber sido editado como *Peregrinatio Silviae* (hay dos traducciones inglesas: una de **A. Stewart**, con el título de *Pilgrimage of Saint Silvia of Aquitania*, en el t. I de la *Palestine Pilgrims' Text Society*, 13 vols. e índice, Londres 1896-1897; y otra la de **J.H. Bernard**, con el título de *The Pilgrimage of Saint Silvia of Aquitaine*).*

Para un resumen general de este tema, vid.: **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, p. 355-356.

Pero es seguro que este fenómeno tenía ya importantes manifestaciones hacia mediados del siglo II. El tratado de **Gregorio de Nyssa** (muerto hacia el año 395), que lleva por título *De his qui adeunt Hierosolyma* -o también: *De adeuntibus Hierosolyma-* (**Migne: Patrologia Graeca**, t. 46, col. 1010), nos alerta sobre la magnitud alcanzada por este fenómeno, y sobre las distintas motivaciones que lo impulsaban.

Las peregrinaciones a Jerusalén, favorecidas ya por el emperador **Constantino**, tuvieron un fuerte impulso a finales del siglo IV. E dicha época, el ejemplo personal de **San Jerónimo**,

que se retiró a una cueva de Belén, llevó a muchos peregrinos hacia la Tierra Santa, a pesar de sus propias reticencias frente a los viajes masivos. Imitando a **San Jerónimo** un numeroso grupo de personas, muchas de ellas ricas e influyentes, se fueron también a tierras de Palestina, en un movimiento conocido como el "*círculo de San Jerónimo*", descrito en la *Carta de Paula y Eustaquio a Marcela*, publicada entre las cartas de **San Jerónimo** con el num. XLVI (*Patrología Latina*, 22, col. 483).

Siguiendo la importancia de los itinerarios de Tierra Santa, **Geyer** recopiló en 1898 sus *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII*, editado en Viena.

¹⁰**Oursel, R.:** *Routes romanes. La route aux saints*. Traducción española: *Rutas de Peregrinación*. Ediciones Encuentro, Barcelona 1983, passim.

¹¹**Labande, Edmond-R.:** "*Pauper et peregrinus*". *Les problèmes du pèlerin chrétien d'après quelques travaux recents*. En *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.). Herausgegeben von **Lenz Kriss-Rettenbeck** und **Gerda Möhler**. Verlag Schnell & Steiner, München, 1984. p. 23.

El Emperador **Constantino** llevó a cabo una intensa actividad promotora de la peregrinación a Jerusalén, tanto a través de su intervención directa, como por el auxilio decidido a las actividades de su madre, la Emperatriz **Elena**, en la búsqueda y recuperación de una serie de reliquias a las que se atribuía contacto directo con Cristo. Fruto de dicha actividad fué la reordenación de los Santos Lugares y la construcción de la *Iglesia del Santo Sepulcro* de Jerusalén (terminada hacia el año 326), que sería desde entonces uno de los principales centros mundiales de peregrinación, y recurso frecuente para la justificación de las *Cruzadas*. Cfr.: **Kennet G. Holum:** "*Hadrian and St. Helena: Imperial Travel and the Origins of Christian Holy Land Pilgrimage*", En *The Blessings of pilgrimage*, Edited by **Robert Ousterhout**, pp. 67-77.

A nuestro juicio este impulso dado por **Constantino** a la peregrinación, tiene profundas motivaciones políticas -compatibles con las de tipo religioso- ya que constituían una novedosa forma de conexión entre los extremos oriental y occidental del Imperio, afectados ya por fuerzas centrífugas muy intensas. Siguiendo la misma filosofía que había

inspirado el *Edicto de Milán*, **Constantino** había apreciado la fuerza integradora de la nueva doctrina, y supo aprovechar sus efectos para fortalecer las estructuras del Imperio. Cfr.: **Cowe, S. Peter**: "Pilgrimage to Jerusalem by the Eastern Churches", en *Wallfahrt kennt keine Grenzen* Op. cit., pp. 316-317.

Sobre la ruptura de la cosmovisión pagana, operada a raíz de la batalla de Puentes Milvio, vid.: **Momigliano, A.**: "Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV", en: **Momigliano, A. (ed.)**: *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Alianza Editorial, Madrid, 1989; pp. 95-103. (Ed. Orig.: *The Conflict between Paganism and Christianity in The Fourth Century*, Oxford University Press, 1963).

¹²**Geary, Patrick J.**: "The Saint and the Shrine. The Pilgrim's Goal In the Middle Ages". En *Wallfahrt kennt keine Grenzen* Op. cit., pp. 265-273; especialmente pp. 267-268.

¹³Seguendo la hagiografía de los siglos XI y XII, **Edmond-René Labande** ha destacado la función penitencial (*peregrinus poenitentiae causa*) como la característica esencial de las peregrinaciones de la época. Aceptando, con el mismo **Labande**, que la penitencia estuvo siempre entre las motivaciones fundamentales de la peregrinación, tanto en el cristianismo como en otras religiones, y constatando también que en la mística medieval la penitencia ocupó un lugar destacado entre las motivaciones esgrimidas por los predicadores para promover la práctica religiosa, creemos no obstante que sigue siendo esencial la distinción entre el peregrino individual -que se lanza al camino movido por argumentos que atañen a su propia salvación- y la peregrinación como movimiento colectivo. La "*peregrinatio poenitentiae causa*" puede ser una explicación desde y para la individualidad, pero no justifica el esfuerzo de los poderes públicos, civiles y religiosos, no ya para hacer ayudar a la gran masa de peregrinos que espontáneamente se echaban al camino, sino también para incentivar esta práctica y, a veces, para hacerla obligatoria, imponiéndola como pena o como alternativa a otras sanciones penales. Por eso creemos necesario insistir en que lo específico de las peregrinaciones medievales no está en su motivación penitencial, sino en su carácter multitudinario y en la vertebración de sus grandes rutas. Cfr. **Labande, E.-**

R.: "Pauper et peregrinus". *Les problèmes du pèlerin chrétien d'après quelques travaux recents*, en *Wallfahrt kennt keine Grenzen* Op. cit., pp. 23-24.

¹⁴Plötz, R. : "Peregrinatio ad limina Sacti Jacobi". En *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James* (J. Williams / A. Stones ed.); Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992, p. 37.

La preocupación por el sentido universal de la peregrinación es una de las constantes en la literatura sobre el tema, cuyo mejor ejemplo puede leerse, referido a Santiago de Compostela, en el *Codex Calixtinus*:

"A este lugar vienen los pueblos bárbaros y los que habitan en todos los climas del orbe, a saber: francos, normandos, escoceses, irlandeses, los galos, los teutones, los iberos, los gascones, los bávaros, los impíos navarros, los vascos, los godos, los provenzales, los garascos, los loreneses, los gautos, los ingleses, los bretones, los de Cornualles, los flamencos, los frisonos, los alóbroges, los italianos, los de Apulia, los poitevinos, los aquitanos, los griegos, los armenios, los dacios, los noruegos, los rusos, los joriantos, los nubios, los partos, los rumanos, los gálatas, los efesios, los medos, los toscanos, los calabreses, los sajones, los sicilianos, los de Asia, los del Ponto, los de Bitinia, los indios, los cretenses los de Jerusalem, los de Antioquía, los galileos, los de Sardes, los de Chipre, los húngaros, los búlgaros, los eslavones, los africanos, los persas, los alejandrinos, los egipcios, los sirios los árabes, los colosenses, los moros, los etíopes, los filipenses, los capadocios, los corintios, los elamitas, los de Mesopotamia, los libios, los de Cirene, los de Panfilia, los de Cilicia, los judíos y las demás gentes innumerables de todas las lenguas, tribus y naciones vienen junto a él en caravana y falanges, cumpliendo sus votos en acción de gracias para con el Señor y llevando el premio de las alabanzas".

Vid.: *Codex Calixtinus*. Sermón "Veneranda dies"; traduc. **Moralejo, A., Torres, C., Feo, J.**: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus.*, Op. cit., pp. 198-199.

¹⁵El Capítulo VIII del Libro V del *Codex Calixtinus* lleva por título: "De las visitas a los cuerpos de los santos en este camino y del martirio de San Eutropio" (CPITLM UIII DE CORPORIB'

SCOR QUE IN YTINERE S IACOBI REQESCT Q' PEGRINIS EI' SUNT UISITANDA, según reza el Codice del Archivo de la S.A.M.I. Catedral de Santiago de Compostela, f. 197). Vid.: **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; p. 115.

Redactado hacia 1135-1140, esta parte del *Codex Calixtinus* implica una visión de los principales centros de peregrinación de Francia integrados en el *Camino de Santiago*, que ya no responde sólo a una práctica común de los caminantes, sino a una idea explicitada y plasmada en un documento cuyo fin primordial era la difusión de la ruta, y la incentivación de los viajeros a través de la descripción minuciosa de sus contenidos hagiográficos y artísticos y de la calidad de sus infraestructuras. Cuando éste capítulo fué escrito habían transcurrido menos de dos siglos desde que los primeros peregrinos europeos habían llegado a la tumba de Santiago, tiempo insuficiente para que la infraestructura artística y viaria del camino se hubiese desarrollado tan armoniosamente de forma espontánea; por lo que cabe suponer que el redactor del *Codex Calixtinus* estaba plasmando, en realidad, un programa de viaje cuyos contenidos se habían explicitado mucho antes. (Traduc. Vid.: **Moralejo, A., Torres, C., Feo, J.:** *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus.* Op. cit., pp. 524-549.

¹⁶Un ejemplo notable de esta vertebración de los centros regionales o locales de peregrinación en las grandes rutas, dentro del Reino de Asturias, lo aportan las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo, que a finales del siglo XI aparecen ya estrictamente vinculadas al fenómeno jacobeo. Vid. **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*, Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias, Oviedo, 1990. pp. 14-15, 35-36, 43-47 y 69-123. También: **Ruano, B.:** "Quien va a Santiago y no va a San Salvador", en *Historia 16*, año XV, n^o 165; 1990, pp. 96-106.

Gaillard, G.: "Une abbaye de pèlerinage: Sainte-Foy de Conques et ses rapports avec Saint-Jacques", en *Compostellanum*, Vol. X, n^o 4, Octubre-diciembre de 1965, p. 342.

De la Coste-Messeliere, R.: "Le grand chemin de Saint-Jacques en Poitou", en *Compostellanum*, Vol. X, nº 4, Octubre-diciembre de 1965, p. 407-418.

¹⁷**Pierre Boglioni** puso de relieve la existencia de dos formas de religiosidad que conviven dentro del fenómeno de las peregrinaciones:

"Historiens et anthropologues ont signalé comme une donnée fondamentale le fait que les pèlerinages marquent une distance, une sorte de décalage structural par rapport à la religion officielle: 'ils sont des réalités d'une anthropologie religieuse, nullement corrélatifs d'une religion institutionnellement établie, mais inscrivant in celle-ci d'autres exigences, éventuellement plus équilibrantes, ou plus libératrices de la 'rencontre' (Alphonse Dupront: Pèlerinages et lieux sacrés, dans Encyclopaedia universalis 12, Paris 1972, 732). Ils vivent de la symbiose entre deux formes de religiosité, 'l'une élémentaire, biologique et panique, immédiatement sacrée, aussi ancienne, sembler-il que l'homme (...); l'autre, d'ordre, de style, de valeur consciente, dans une discipline à la fois physique et spirituelle du sacré devenu de plus en plus le surnaturel' (Alphonse Dupront: Formes de la culture des masses: de la doléance politique au pèlerinage panique -XVIII^e - XX^e siècles, dans Niveaux de culture et groupes sociaux, Paris 1971, 152). La première forme de religiosité est globalement celle du peuple, aussi bien dans le sens de masse des fidèles que dans celui des couches inférieures. La deuxième est celle de l'institution. L'écart entre les deux niveaux est évident dans la structure religieuse du pèlerinage, aussi bien que dans les modalités historiques de leur pullulation".

Cfr.: **Boglioni, P.:** "Pèlerinages et religion populaire au Moyen Âge", en *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, Op. cit. p. 68.

¹⁸El máximo esplendor de las peregrinaciones jacobinas coincide con la culminación de la tesis gelasiana de la doble potestad de Cristo (*rex et sacerdos*) y de la autonomía del poder papal, en una triple secuencia que va desde la proclamación de la potestad universal del papa ("*universo mundo imperare*") realizada por **Gregorio VII** (1073-1085);

continuada por la transición del "vicariatus Petri" al "vicariatus Christi", formulada por **Bernardo de Claraval** (1090-1153): "*unicum se Christi vicarium designavit qui non uno populo, sed cunctis praesse deberet*", y culminada por **Inocencio III** (1198-1216) con su interpretación del papado como una monarquía universal de origen directamente divino. Vid.: **Puente Ojea, G.**: *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Siglo XXI Editores, Madrid, 5ª ed., 1991. pp. 329-321.

¹⁹**Tripputi, Anna Maria**: "*Aspetti culturali e culturali dei pellegrinaggi pugliesi*". En *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, Op. cit. pp. 383-395.

²⁰Estas rutas, conocidas hoy por sus destinos geográficos, tuvieron también sus denominaciones simbólicas: La "Via de Cristo" iba hacia Palestina; la "Via del Hombre" se dirigía hacia las tumbas apostólicas de Roma; la "Via Lactea" iba hacia Santiago y el "Finis Terrae"; y la "Via del Angel" unía Le Mont-Saint-Michel con el Monte S. Angelo, en el Promontorio Gargano.

²¹En la parte del *Codex Calixtinus* conocida como "**Sermo Veneranda dies**" ("SERMO BEATI CALIXTI PP IN SOLEMPNITATE ELECTIONIS AC TRANSLATIONIS SCI IACOBI APLI QUE III DIE KALENDARUM IANUARII CELEBRATUR"; transcrip. de **W.M. Withehill**, op. cit. pp.141-176) se pueden leer estos párrafos destinados a dar idea de la multitud de peregrinos:

"Las puertas de esta basílica nunca se cierran, ni de día ni de noche; ni en modo alguno la oscuridad de la noche tiene lugar en ella; pues con la luz espléndida de las velas y cirios, brilla como el mediodía".

Traduc. Vid.: **Moralejo, A., Torres, C., Feo, J.**: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. Op. cit. pp. 200-201)

²²Durante largo tiempo el término "peregrino", en su estricta acepción de "viajero que se dirige a un lugar sagrado por razones espirituales o penitenciales", estuvo reservado exclusivamente a quienes se dirigían a Santiago.

"Los peregrinos de Jerusalén se llamaban **Palmeros**, por la palma que cual glorioso trofeo llevaban consigo a la vuelta de los Santos Lugares; los de Roma, **Romeros**, del nombre de la ciudad eterna; finalmente, sólo a los que, con el bordón en la mano, y la esclavina cubierta de conchas, visitaban la casa de Santiago o regresaban de ella se daba el dictado de **Peregrinos**, en el sentido riguroso de la palabra, como escribe el **Dante**: 'In modo stretto non s'intende pellegrino, se non chi va verso la casa di San Iacopo, o riede'".

Vid.: **Fernández Sánchez, J.M., Freire Barreiro, F.:** *Santiago, Jerusalen, Roma: Diario de una Peregrinación*. (3 vols.). Santiago de Compostela. Tomo I, 1880; Tomo II, 1881; Tomo III, 1884. Vid. Tomo I, p. 6, nota 1.

²³ Siguiendo la definición de **Delehaye** (*Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed. 1933), el Prof. **Vazquez de Parga** entiende que se debe hablar de *invención* "cuando se descubren las reliquias de un martir en una localidad donde no existía ninguna tradición sobre su presencia". La invención "Casi siempre ocurre con aparato sobrenatural de sueños y revelaciones, coincidentes con exaltaciones del espíritu religioso". Vid.: *Las peregrinaciones...*, Op. cit., tomo I, p. 16.

²⁴ Sobre el significado general del término peregrinación, vid.: **Romero Pose, U.:** "Apuntes para una teología de la peregrinación", en *LUMIEIRA. Revista galega de pastoral*, op. cit., pp. 12-20.

²⁵ **Lomax, Derek W.:** (*The Reconquest of Spain*, Birmingham, 1978). Ed. esp.: *La Reconquista*. Editorial Crítica, Barcelona 1984, págs. 69-72.

²⁶ La presencia real del cuerpo de Santiago en el sepulcro de la catedral compostelana fué defendida por **Fray Justo Pérez de Urbel** partiendo de una "Translatio" efectuada tardíamente desde la Iglesia de Santa María en Mérida. Según esta teoría, las reliquias de Santiago el Mayor y San Juan Evangelista, documentadas en el acta de consagración de la iglesia emeritense de Santa María, en el siglo VII, habrían sido trasladadas a Santiago

por los clérigos que huían de la Invasión musulmana a principios del siglo VIII. Sería después la religiosidad popular, según **Pérez de Urbel**, la encargada de magnificar estas pequeñas reliquias hasta convertirlas en el cuerpo entero de Santiago. Vid.: **Pérez de Urbel, Fr. J.:** "Orígenes del culto de Santiago en España", en *Hispania Sacra*, vol V, 1952, pp. 1-31, y también: "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.

Esta teoría fué considerada como una aproximación científica al hecho jacobeo por **C. Rodríguez**: Vid.: *El culto de los Santos en la España Romana y Visigoda*, Madrid 1966, pp. 160-162, y fué rechazada, entre otros, por **C. Sánchez Albornóz**, para quién la "Invenición" de los restos del Apóstol lo es tanto en el sentido etimológico, como en la acepción moderna del vocablo: Vid.: *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*. Fundación "Pedro Barrié de la Maza", La Coruña, 1981, págs. 394-395.

²⁷No puede considerarse equivalente el hecho de que en el culto jacobeo pervivan ciertos elementos anteriormente vinculados a otras creencias o a otras simbologías, con la directa identificación entre el culto jacobeo y algún otro culto anterior, cristianizado en su conjunto. De lo primero a casi nadie quedan dudas, mientras que lo segundo no puede ser sostenido hoy, con rigor, por nadie.

Entre las teorías que identifican el fenómeno jacobeo con algún culto ancestral cristianizado en el medievo, destaca sobre todas la del "Mito de los Dioscuros", los hijos de Júpiter, que en el culto jacobeo estarían representados por los hermanos Santiago y Juan, los "hijos del Trueno".

La teoría de **Americo Castro** fué combatida, casi al punto de ridiculizarla, por **C. Sánchez Albornóz**: Vid.: *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, 1962, págs. 265 y ss., y *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*. Fundación "Pedro Barrié de la Maza", La Coruña, 1981, págs. 393-395.

²⁸**Sánchez Albornoz, C.:** *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*. Op. cit., pág. 385-392.

²⁹La inverosimilitud histórica de la "Translatio" la extiende el historiador **Sánchez Albornóz** no sólo a un hipotético viaje de los discípulos de Santiago inmediatamente posterior a su propia muerte -que considera muy difícil por las circunstancias políticas internas del reinado de Herodes y por las propias motivaciones de la decapitación del Apóstol-, sino también a una posterior "Translatio", motivada por una grave circunstancia histórica como la destrucción de Jerusalén por Tito, o las invasiones persas y musulmanas; porque no parece posible al ilustre historiador que un traslado de éste orden se produzca sin dejar ningún rastro histórico o documental ni en su origen ni en su destino. Vid.: **Sánchez Albornoz, C.:** *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*. Op. cit, pág. 379-380.

³⁰La fecha del martirio de Santiago no se conoce con exactitud. La mayoría de los autores la sitúan entre los años 42 y 46 de la Era cristiana. La fecha del 44, sostenida entre otros por **A. López Ferreiro**, se obtiene de la correlación entre la narración de libro de los Hechos de los Apóstoles (Cap. 12, vers. 2 y 23) y el libro XIX de las Antigüedades Judaicas, del Historiador Josefo. Para una más completa información vid.: **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, pág. 61-64.

³¹La narración de la *Translación* del Apóstol desde Jerusalén a Santiago ocupa el Libro III del *Codex Calixtinus*, ff. 155v.-162. El Libro contiene un "Prólogo del Bienaventurado Papa Calixto sobre la gran Translación de Santiago", y cuatro Capítulos más, de los cuales el I narra "La gran translación de Santiago"; el II contiene la "Carta del Papa León"; el III está dedicado a las "Tres festividades de Santiago"; y el IV habla "acerca de las caracolas de Santiago". Al objeto de nuestro trabajo interesa sobre todo el Cap. I: *INCIPIT TRANSLACIO SCI IACOBI APLI FRIS SCI IOHIS APLI T EUANGLISTE QUE IIIº KL IANII CELEBRAT' QUALIT' A I BI IHEROSOLIMIS TRANSLATUS EST IN GALLECIAM*.

El Cap. I del libro III ocupa los ff. 156v.-159 del *Códice de la S.A.M. I Catedral de Santiago*. Su transcripción puede verse en **Whitehill**, op. cit., pp. 290-294, y la traducción en: **Moralejo, A., Torres, C., Feo, J.:** *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. Op. cit. pp. 386-392.

³²El año 776 es el señalado por varios autores como la fecha más probable para la compilación por el monje **Beato**, en el monasterio de Liébana, del "Comentario" del Apocalipsis, aunque la obra -que sufriría posteriores retoques entre el 784 y el 786 no sería difundida hasta éste último año, Vid.: **Stierling, H.:** *Los Beatos de Liébana y el arte mozárabe*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág 59 . (Edición orig., Ginebra, 1983). Otros autores señalan la fecha del 786 como fecha de la compilación: Vid.: **Cid. C.:** "Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los códices del "Beato". Compostellanum. Vol X, 1965. pp. 232, 241 y 273.

³³La fecha de la "Invencción" del cuerpo de Santiago no se puede fijar con exactitud por falta de documentos históricos. La mayoría de los autores la sitúa entre los años 813 al 828, aunque algunos la retrasan hasta el año 830. Quienes se inclinan por la fecha del 813, como **A. López Ferreiro** (op. cit., tomo II, 1899, pág. 19) , lo hacen atribuyendo veracidad histórica a la leyenda de la intervención de Carlomagno -muerto en el 814- en los nacientes del culto jacobeo, aunque dicha leyenda, incluida en el **Cronicon Iriense** (Vid.: **García Álvarez, M.R.** (ed.): *El Cronicon 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), y en la **Historia Compostelana** (Lib. I, Cap. 2, 2), parece tener origen hacia mediados del siglo XI. La historiografía actual tiende a señalar fechas más tardías, toda vez que el obispo **Teodomiro** no habría regentado la sede episcopal de Iria Flavia, como mínimo, hasta el año 820. Autores como **J. Barreiro Somoza**, basándose en los últimos datos de la investigación jacobea, se inclinan por la fecha del 828, un año antes del "Preceptum" de **Alfonso II el Casto** que recoge la primera donación régia a la tumba del Apostol, vid.: **Barreiro Somoza, J.:** *El Señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela (Siglos IX-XIII)*. Editorial Diputación Provincial, La Coruña 1987, pp. 66-67.

³⁴El texto del **Cronicon Iriense** reza así:

"Sed cum Deus uoluit reuelari et notificari sepulchrum Beatissimi Iacobi apostoli Theodomiro, nobili uiro et sanctissimo, notum fuit regi Adefonso, clarissimo uiro et

sanctissimo, et tota sponte cum suma reuerentia uenit causa orationi ad beatum iacobum apostolum,...".

Vid.: **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,(p. 1-240), n. 4, pág. 110.

Sobre la interpretación histórica de los términos "*revelatio*" y "*translatio*", cfr.: **López Alsina, F.:** *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago, 1988; pp.119-122.

³⁵La "*cosmogonía*" religiosa del Reino de Asturias tuvo dos puntos de referencia: uno situado en San Salvador de Oviedo, el templo catedralicio llamado a ser el vértice de la "*urbs regia*" que **Alfonso II el Casto** concebía ya como el centro político del reino visigodo restaurado. El otro sería Santiago de Compostela, cuya preeminencia no cabe entender sólo en función de la "*invención*" de **Teodomiro**, sino por la mejor situación estratégica a la hora de comunicar el Reino de Asturias con la cristiandad europea, y a la hora de señalar una línea divisoria entre Asturias y Córdoba que toda la cristiandad creyese irrenunciable.

El relicario de San salvador, denominado *Cámara Santa*, había sido concebido con ambición de universalidad, y el primitivo templo estaba pensado para manifestar un espacio sagrado en el que se suponía la existencia de reliquias de los doce Apóstoles. En el pase a segundo plano de la catedral de San Salvador de Oviedo frente a la de San Salvador de Santiago -pues ésta es también la invocación del templo catedralicio compostelano- no tiene una explicación más convincente que la que se deriva de la temprana pérdida de importancia política y estratégica de la ciudad de Oviedo -convertida en un villorrio después del traslado de la capitalidad del reino a León hacia el año 910-, y la fuerte influencia que tuvo sobre todo el norte de la península la política decididamente europeísta de **Sancho el Mayor** de Navarra, empeñado en vincular la cristiandad peninsular con la ultrapirenaica, y en hacer del *Camino de Santiago* la vía por la que pudiesen circular el comercio, las artes, y las letras que debían de alimentar la débil cultura del cristianismo hispano frente al portentoso esplendor de Córdoba. Vid.: **Ruiz de la Peña Solar, J.I.; Suárez Beltrán, S.; Sainz Fuentes, M^o. J.; García García, E.; y Fernández**

González, E.: *Las Peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, op. cit., pp. 32 y ss.

³⁶**Lomax, W. Derek:** op. cit., pág. 14 y 56-59.

³⁷Las tres crónicas citadas son: la **Crónica Albeldense**, compilada hacia el 881, la **Crónica Profética**, hacia el 883, y la **Crónica de los reyes visigodos**, llamada también **Crónica de Alfonso III**, compilada alrededor del año 911. Vid.: *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.

³⁸Algunos autores son fuertemente críticos con el término "*reconquista*", al que consideran fruto de una construcción retrospectiva de los hechos que marcaron el nacimiento del Reino de Asturias. Entre los críticos, **R.A. Fletcher** (*St. James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford University Press, 1984, pp. 294-300) duda de que el culto a Santiago hubiese tenido la virtualidad de diferenciar claramente los objetivos del naciente Reino frente al mundo político que le rodeaba. Hoy son cada día más los autores que optan por recuperar el término "*reconquista*", pero no tanto para identificarlo con la idea de "*cruzada*", cuanto para referirse primero a la resistencia cántabra frente a las formas de organización social árabe, transformada más tarde en el propósito de reponer la legitimidad visigoda de la que el Reino de Asturias se autoproclamó heredero (cfr.: **Thomas F. Glick:** *Cristianos y musulmanes en la España medieval -711-1250-*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 55-60). El que la "*reconquista*" fuese luego instrumentada a través de una forma de "*guerra santa*" o de *cruzada*, y el que los símbolos sacrales -la tumba de Santiago y las leyendas milagrosas de la intervención del Apóstol en favor de su nación- fuesen utilizados para incentivar una guerra desarrollada en condiciones estrictamente "*apocalípticas*", no impide reconocer en la acción de "*reconquista*" un objetivo político, que no queda disminuido por el hecho de que la religión constituyese entonces en Asturias, como lo constituía en todo el occidente, la forma más efectiva de

socialización, y la mejor distinción entre las dos sociedades enfrentadas. (cfr.: **Derek W. Lomax**: *La Reconquista*, Ed. Crítica, Barcelona 1984, pp. 39-47)

A nuestro juicio, el espíritu crítico de **A.R. Fletcher** se desata a partir de una cierta confusión entre las ideas de reconquista, cruzada y patronazgo jacobeo, que si bién surgieron como complementos adecuados a la eficacia de la lucha y llegaron casi a identificarse, nacieron no obstante, y son perfectamente apreciables, como realidades diferentes.

³⁹La peregrinación religiosa tuvo siempre un significado penitencial o iniciático, como una actividad a través de la cual se buscaba el perdón de los pecados o el acceso a niveles más elevados de vida espiritual; y en tal sentido tanto la Iglesia cristiana como otras religiones siempre hablaron de los caminos de peregrinación como rutas estrechas, difíciles. Insistiendo en éste mismo sentido, el propio **Codex Calixtinus**, en el sermón "**Veneranda dies**", establece una definición de la "*via peregrinalis*" muy adecuada a la finalidad religiosa del Camino de Santiago:

"Peregrinalis uia rectis est defectio uitiorum, mortificatio corporum, releuatio uirtutum, remissio peccatorum, penitentia penitentum, iter iustorum, dilectio sanctorum, fides resurrectionis et remunerationis beatorum, elongatio inferorum, propitiatio celorum".

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, Tomo I., p. 152).

Sin embargo es preciso tener en cuenta que esta idea penitencial de la peregrinación está referida al sentimiento subjetivo del caminante, pero no constituye una descripción de las rutas medievales.

⁴⁰Sobre la movilidad de los cuerpos de los santos, vid.: **Geary, P.J.**: "The Saint and the Shrine", en: *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (vv.aa.) , op. cit., pp. 268-270

⁴¹**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. Vid. Cap. I, pp. 25-61. Idem: **Mircea Eliade**: "El simbolismo del centro", y "Repetición de la Cosmogonía", en *El mito del eterno retorno*. Alianza/Emece, 1ª edic., 6ª reimpresión, Madrid 1989, pp. 20-28 (Edic. original: *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Gallimard, París 1951).

Guénon, R.: "La idea del Centro en las tradiciones antiguas", en: *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*. (Compilación póstuma establecida y presentada por **Michel Vâlsan**: *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, Gallimard, París, 1962). 3ª ed., con estudio preliminar de **A. Asti Vera**; Edit. Universitaria, Buenos Aires, 1988, pp. 51-61.

⁴²**Dante Alighieri**: *Vida Nueva*, XL, (escrita hacia 1293):

*"Y dije peregrinos conforme a la más amplia significación del vocablo, ya que la palabra 'peregrinos' la podemos entender de dos maneras; una amplia y otra estricta; de la amplia, en cuanto es peregrino todo aquel que está fuera de su patria; de la estricta, no se entiende por peregrino sino quien va hacia la casa de Santiago o vuelve. Porque de tres modos se llaman propiamente las gentes que caminan en servicio del Altísimo, a saber: llamanse palmeros en cuanto van a ultramar, allí de donde muchas veces traen la palma; **llámanse peregrinos, en cuanto van a la casa de Galicia, porque la sepultura de Santiago hízose más lejos de su pátria que la de ningún otro apóstol**; llamanse romeros, en cuanto van a Roma, allí donde estos que yo llamo peregrinos caminaban".*

Vid.: **Dante Alighieri**, *Obras Completas*. Versión castellana de **N. González Ruíz**: B.A.C., Madrid, 4ª ed. 1980, "Vida nueva", XL; pp. 563-564.

En el Título XXVIII del código de *Las Siete Partidas*, puede verse también una definición jurídica de los "peregrinos":

"Romerios, e pelegrinos son omes que fazen sus romerías e pelegrinajes, por servir a Dios e hõrrar los santos, e por sabor de fazer esto, estrañan se de sus logares, e de sus mugeres, e de sus casas, e de todo lo que han, e van por tierras ajenas, lazerando los cuerpos, e despidiendo los aueres, buscando los santos".

Vid.: *La Siete Partidas del Sabio Rey don Alonso el nono*; glosadas por el Licenciado **Gregorio López**. Impreso en Salamanca por **Andrea de Portonaris**, MDLV. Título XXVIII, folio 151. Ed. facsimil del BOE.

⁴³Sobre la datación del Libro V del "*Liber Sancti Jacobi*", vid.: **Díaz y Díaz, M.C.**: *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago...* Op. cit., pp. 58-60.

⁴⁴ibid., pp. 77-81.

⁴⁵El capítulo I del libro V del *Codex Calixtinus*, está dedicado a la descripción de los caminos que conducen a Santiago (*Caplm. I. De uils sancti iacobi...*) y comienza (f. 192 del *Códice* de la Catedral de Santiago; transcripción de **W.M. Withehill**, op. cit., pág. 349-350) especificando las cuatro grandes rutas que atravesaban Francia y que se unían en una sola a partir de Puente la Reina: ("*Quattor uie sunt que ad sanctum iacobum...*") (ibid.) El texto íntegro del Capítulo I del Libro V dice:

"Son quatro los caminos a Santiago que en Puente la Reina, ya en tierras de España, se reúnen en uno sólo. Va uno por Saint-Gilles, Montpellier, Toulouse y el Somport; pasa otro por Santa María del Puy, Santa Fe de Conques y San Pedro de Moissac; un tercero se dirige allí por Santa Magdalena de Vézelay, por San Leonardo de Limoges y por la ciudad de Périgueux; marcha el último por San Martín de Tours, San Hilario de Pottiers, San Juan d'Angély, San Eutropio de Saintes y Burdeos. El que va por Santa Fe y el de San Leonardo y el de San Martín se reúnen en Ostabat y, pasado Port de Cize,

en Puente la Reina se unen al camino que atraviesa el Somport y desde allí forman un solo camino hasta Santiago"

Traduc. de **Moralejo, A., Torres, C., Feo, J.:** *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus.* Instituto Padre Sarmiento-CSIC. Santiago de Compostela, 1951. Reeditado por la Xunta de Galicia (consellería de Relaciones Institucionales e Portavoz do Goberno), bajo la dirección de **X. Carro Otero.** Santiago, 1992, pp. 497-498).

Una descripción más completa del Camino Francés en su evolución posterior es la que se deriva de la "**Carte des Chemins de S. Jacques de Compostelle**" de 1648. Estas rutas son una prolongación de las descritas en el *Codex Calixtinus*, reflejo tardío de una práctica que se había extendido más allá de los límites fijados a mediados del siglo XII. Estos itinerarios eran, usando la toponimia del propio mapa, los siguientes:

Chemin I: *Bruges, Gand, Tournay, Cambray, Laon, Soissons, Senlis, Beauvay, Rouen, Caen, St. Michelle, S. Denis, Chartres, Orleans, S. Benoit, Tours, Poitiers, Saintes, Soulac, Bordeaux.*

Chemin II: *Cologne, Aix la Chapelle, Lyege, Verdum, Rheims, Chálon sur la Marne, Troyes, Auxerre, Vezelay, La Charité, S. Leonard.*

Chemin III: *Clermont, Issoire, Brioude, Le Puy, Aurillac, Rocamadour, Figeac, Conques, Moissae, Agen.*

Chemin IV: *Strasbourg, Dijon, Chalon sur Saone, Tournus, Lyon, Vienne, Marseille, Arles, S. Gilles, Stes. Maries, S. Guilhem, Beziers, Narbonne, Toulouse.*

Camino en España: *Jaca, San Juan de la Peña, Leyre, Sangüesa, Puente la Reina, Roncevaux, Pampelune, Estella, Logroño, Sto. Domingo de la Calzada, Burgos, Carrión de los Condes, Sahagún, León-Oviedo, Astorga-Lugo, Ponferrada, Puertomarino, Sobrado, Compostelle.*

Los caminos unidos en *Ostabat* entraban en España por *Roncesvalles* y *Pamplona*. El cuarto entraba por *Canfranc*, *Jaca*, *Leyre* y *Sangüesa*. Todos eran "uno" desde Puente la Reina.

A estas rutas principales, se unían multitud de rutas secundarias que dibujaban, especialmente sobre Francia, una espesa red de caminos, y también algunas rutas marítimas procedentes, especialmente, de Inglaterra.

⁴⁶A través de una carta del monje **Hermann**, que alcanzó la dignidad de Abad de San Martín de Tournai, nos queda temprana noticia (hacia 1143) de la importancia que tenía el *Camino de Santiago* en las actividades comerciales de la época, y de como el flujo de las peregrinaciones era aprovechado por comerciantes de todas las latitudes y todas las religiones para viajar al amparo de los privilegios otorgados. En este caso concreto, el monje **Hermann** es aconsejado de no viajar directamente de Zaragoza a Valencia, a causa de los roces fronterizos entre moros y cristianos, y se le propone viajar primero a Santiago, para unirse a los grupos de comerciantes que circulan libremente por dicha vía:

"Si, inquit, illuc vis ire, vade prius ad Sanctum Jacobum, et sic jungere negotiatoribus qui dato consuetudinario tributo per conductum regis securi vadunt. Et sic poteris ire".

Vid.: *"Epistola Hermanni Abbatis S. Martini Tornacensis"*. En *Analecta Bollandiana*, t. II; 1883, p. 246.

⁴⁷**Oursel, R.**: *Routes romanes. La route aux saints*. Op. cit.

⁴⁸**Mircea Eliade**: *El mito del eterno retorno*, op. cit., pág. 25. También, **Labande, Edmond-R.**: *"Pauper et peregrinus"*, *Les Problèmes du pèlerin chrétien d'après quelque travaux recents*, op. cit. pp. 23-28.

Una descripción tópica del peregrino puede verse en, **Charpentier, L.**: *Les Mystères de la cathédrale de Chartres*, Édit. Robert Laffont, París 1966, p. 10:

"Il faut accorder une pensée à ces gens qui, siècle après siècle, millénaire après millénaire, prirent le bâton de pèlerin -bâton païen ou bâton chrétien-, bravant des dangers dont on ne parle plus que dans les contes d'enfants; par des chemins qui étaient à peine des pistes, où les rivières n'étaient pas toujours guéables, dans des forêts où le loup cassait en bandes; par des marais aux vases mouvantes où le serpent d'eau portait venin; soumis aux pluies, aux vents, aux orages, aux grêlées brutales, insolés ou transis, passant des nuits sans autre abri qu'un pan de bliaud relevé sur la tête, ayant abandonné, sans savoir s'ils le reverraient jamais, et famille et foyer, pour se rendre, au moins une fois dans leur vie, en un lieu où gîtait une divinité".

⁴⁹El Título XXVIII de la *Primera Partida* tiene el siguiente encabezamiento: "*De los Romeros, e de los pelegrinos*", y a través de sus tres Leyes trata minuciosamente de la seguridad de los que caminan hacia los santuarios -expresamente a Santiago- y que alcanza no sólo a las personas que viajan y a sus cosas, sino también a su hacienda y a las cosas que dejan en ella, y a las transacciones comerciales y de servicios que deben de realizar durante su peregrinación. Aunque escritas hacia mediados del Siglo XIII, las *Partidas* recogían una parte fundamental del Derecho Romano y de la tradición jurídica anterior, por lo que debe suponerse que esta protección total de los caminantes fué norma común en la Edad Media, aunque no siempre fuesen iguales los medios coercitivos y asistenciales llamados a garantizarla. *La Siete Partidas del Sabio Rey don Alonso el nono*; glosadas por el Licenciado **Gregorio López**. Impreso en Salamanca por **Andrea de Portonaris**, MDLV. Título XXVIII, folio 151. Ed. facsimil del BOE.

⁵⁰**Dante Alighieri**, *Vida Nueva*, XL.; loc. cit.; *Obras Completas*. Versión castellana de **N. González Ruíz**; B.A.C., Madrid, 4ª ed. 1980; pp. 563.

⁵¹**Valiña Sampedro, E.**: *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*. 1ª Edic. CSIC, Madrid 1971. Reeditado por la Diputación Provincial de Lugo, 2ª Edic. Lugo 1990, pág. 17. También, **Labande, Edmond-R.**: "*Pauper et peregrinus*", *Les Problèmes du pèlerin chrétien d'après quelque travaux recents*", op. cit., p. 27

Lacarra, J.M.: "Protección jurídica del Peregrino", en Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Riu, J., *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Op. cit., tomo I, pp. 255-279.

Poch y Gutiérrez de Caviedes, A.: "Un status de inmunidad internacional del peregrino jacobeo", en *Compostellanum*, Vol. X, nº 4, octubre-diciembre de 1965, pp. 383-406.

⁵²La palabra "jubileo", que define sobre cualquier otra la finalidad de la visita al templo catedralicio de Santiago, procede del término hebreo "yobel" -carnero-, del que se deriva el vocablo "júbilo". El "júbilo" era el sentimiento que experimentaban los hebreos cuando el sacerdote tocaba con un cuerno de carnero para anunciar "el día de los clamores", o fiesta del año nuevo judío. El término "jubilar" se aplicaba de forma especial al año santo que, cada cincuenta años, traía la emancipación de los esclavos y la liberación de las tierras embargadas al pueblo de Israel (*Levítico*, 25, 8-12). Vid.: Rodríguez Carballo, J.: "El Año Santo: fundamentos bíblicos", en "LUMIEIRA. Revista galega de pastoral", 22, 1993; pp. 32-42. También: Chao Rego, X.: "Camiñando a Compostela", en col. "Angueira", Coruña, 1992, pp. 33-37.

⁵³El "*Liber Sancti Jacobi*" contiene, en el Capítulo II del Libro V, una guía de las etapas del Camino, desde Somport y desde Port de Cize hasta Santiago: "CAPLM II DE DIETIS YTINERIS S IACOBI CALIXTUS PP." (f. 192 v. Transcripción de W.M. Wittehill, op. cit., pág. 350). Desde Port de Cize hasta Santiago el Camino se divide en trece etapas, y en varias de ellas se especifica que están medidas para "andarla a caballo". Con ello se alcanza una media aproximada de 62 km. al día, lo que, en el primer tercio del siglo XII, debía de suponer una rapidéz inusual en cualquier otra vía europea. El texto del capítulo II es el siguiente:

"Desde el Somport hasta Puente la Reina hay tres jornadas. La primera es desde Borce, que es lugar situado al pie de Somport contra Gascaña, hasta Jaca. La segunda es desde Jaca hasta Monreal. La tercera desde Monreal a Puente la Reina. Desde Port de Cize se cuentan trece jornadas hasta Santiago. La primera es desde la villa de Saint-Michel, que está al pie de Port de Cize hacia Gascaña, hasta Viscarret, y esta es pequeña. La segunda es desde Viscarret a Pamplona, y esta es corta. La

tercera es desde la ciudad de Pamplona hasta Estella. La cuarta, evidentemente para andarla a caballo, es desde Estella hasta la ciudad de Nájera. La quinta, igualmente para jinetes, es desde Nájera hasta la ciudad llamada Burgos. La sexta es desde Burgos a Frómista. La séptima de Frómista a Sahagún. La octava desde Sahagún hasta la ciudad de León. La novena de León a Rabanal. La décima de Rabanal a Villafranca, en la boca del valle de Valcarce, pasado el puerto del monte Irago. La undécima desde Villafranca hasta Triacastela, pasado el puerto del monte Cebreiro. La duodécima de Triacastela a Palas. En fin, la decimotercera es desde Palas hasta Santiago, y esta es corta".

Traduc. de **Moralejo, A., Torres, C., Feo, J.:** *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus.* Instituto Padre Sarmiento-CSIC. Santiago de Compostela, 1951. Reeditado por la Xunta de Galicia (consellería de Relaciones Institucionales e Portavoz do Goberno), bajo la dirección de **X. Carro Otero.** Santiago, 1992, pp. 499-501).

⁵⁴La *Crónica del Obispo Don Pelayo* refiere que en tiempos de Alfonso VI se repararon todos los puentes que existían desde Logroño hasta Santiago ("*a Locronio usque ad Sanctum Jacobum*"), y resalta la seguridad de la vía, afirmando la posibilidad de que una mujer pudiese recorrer todo el reino, llevando oro o plata en la mano, atravesando zonas pobladas y descampados, sin que nadie la molestara. Vid. *Crónica del Obispo Don Pelayo*, por **Sánchez Alonso** (ed.), Madrid, 1926; pp. 83-84.

Recogiendo la vieja tradición, también el código de Las Siete Partidas protege de forma expresa y contundente la seguridad de los peregrinos:

"Ca derecho es que todos los omes que salen de su tierra con buena voluntad, para servir a Dios, que los otros los resciban en la suya, e se guarden de fazerles mal nin fuerzça, nin daño, nin desonrra. E porende tenemos por bien, e mandamos, que los romeros e pelegrinos que vienen a Santiago, que ellos e sus compañas, e sus cosas, vayan, e vengán saluos e seguros, por todos nuestros reynos".

Vid.: *La Siete Partidas del Sabio Rey don Alonso el nono*; glosadas por el Licenciado **Gregorio López**. Impreso en Salamanca por **Andrea de Portonaris**, MDLV. Título XXVIII, Ley II, folio 151. Ed. facsimil del BOE.

⁵⁵Las peregrinaciones a Santiago se inician en un momento de fuertes convulsiones político religiosas en la Península Ibérica, por lo que resulta muy difícil establecer exactamente la ruta que seguían los peregrinos que a mediados del siglo X empezaron a llegar a Santiago procedentes de Francia. En los tiempos en que **Gotescalco**, obispo de Le Puy, se dirigió a Santiago, las antiguas vías romanas que entraban por el Somport hacia Zaragoza, y las que se dirigían después por Calahorra hacia Briviesca (Itinerario Antonino) para empalmar con la de Burdeos hacia Astorga, se adentraban mucho en territorios ocupados por los árabes (Vid.: **Cinca Martínez, J.L.**: "*Tramo de calzada romana en el Valle Medio del Ebro. Calahorra (La Rioja)*", en Simposio sobre *La Red Viaria en la España Romana*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1990. pp. 95-112.

Las conjeturas actuales, establecidas sobre sólidas bases documentales, apuntan a un primer camino que atravesaba por Álava hacia Burgos, y a otro, que muy pronto se consóldo como ruta principal, que se dirigía desde Somport y Roncesvalles hacia Nájera, Briviesca, los Montes de Oca y Burgos, siguiendo con ligeras variantes -cuya precisión no cabe metodológicamente en este lugar- la misma línea que posteriormente se consolidaría como *Camino Francés*. No existen en cambio pruebas suficientes para pensar que el primer camino discurría desde Irún, paralelo a la costa cantábrica.

Pero cualesquiera que sean estas vicisitudes, lo que sí puede afirmarse, con resultados trascendentes para nuestra tésis, es que el actual *Camino* estaba ya prácticamente fijado hacia la segunda mitad del Siglo XI, especialmente después de las decisivas intervenciones llevadas a cabo por **Alfonso VI** en Castilla y León, y por **Sancho Ramírez** en Aragón y Navarra. Vid.: **Lacarra, J.M.**: "*La formación del Camino de Santiago*", en: **Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Riu, J.**, *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Op. cit., tomo II, pp. 11-41.

La vía, que en una primera etapa estaba sujeta a los graves peligros que afectaban al tránsito de viajeros y mercancías en la Alta Edad Media, se consolidó muy pronto como una ruta rápida y segura, y así lo era a principios del siglo XII, cuando -según reza orgulloso el "Registrum venerabilis Compostellanae Ecclesiae Pontificis Didaci secundum", la Historia Compostelana- era "tan grande la multitud de los que van y vuelven, que apenas deja libre la calzada hacia occidente". Vid.: "Historia Compostelana", Lib II, Cap. 49, Ed. de **J. Flórez**, en el t. XX de España Sagrada, 2ª ed. p. 351.

Vid.: **Chevallier, R.**: Roman Roads. B.T. Batsford Ltd. London 1976. Paperback edition (revised) 1989, pág. 54 y ss.

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, pp. 118-126.

Pognon, E.: "El espacio", en La vida cotidiana en el año 1000, Edic. Temas de Hoy, Madrid 1991, pp. 49-68. (Edic. orig.: La vie quotidienne en l'an mille, Hachette, 1987).

⁵⁶Ya a finales del siglo IV, año 386, el emperador **Teodosio** se vió obligado a tomar medidas contra los traslados de cuerpos de santos y venta de reliquias, presuntas o verdaderas, de los mártires:

"Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur".

Y a comienzos del siglo V, año 401, el *Concilio Africano* reprueba las invenciones milagrosas o "reveladas", y prohíbe el culto a los cuerpos de santos en los casos en que no constase de forma fehaciente el lugar de su martirio o una cierta relación de vecindad del santo con el lugar en que se veneraban sus reliquias. :

"Nam quae per somnia et per inanes quasi reuelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria, omnimode reprobentur",

Vid.: **Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Riu. J.**, *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Op. cit., tomo I, pp. 16-19.

⁵⁷**Bogllioni, P.**: "*Pèlerinages et religion populaire au Moyen Age*", en *En Wallfahrt kennt keine Grenzen*, Op. cit. pp. 66-68.

⁵⁸**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, pág. 59-61.

⁵⁹**Mircea Eliade**: Op. cit., pág 59.

Capítulo I

El punto de partida. La fragmentación del espacio político occidental.

1. Los efectos iniciales de las invasiones bárbaras.

El 31 de diciembre del año 406 los vándalos y sus aliados abrieron una gran brecha en el "limes" del Rin -cruzando sus aguas heladas-, e iniciaron las migraciones masivas hacia las tierras occidentales del Imperio Romano. Desde hacía ya más de dos siglos grandes contingentes bárbaros se venían asentando al sur del Danubio, ocupando tierras a cambio de servicios de armas prestados al propio Imperio; pero fué sólo a finales del siglo IV cuando empezaron a producirse las primeras oleadas no controladas y los episodios de violencia y devastación que caracterizaron durante tres siglos a las sucesivas invasiones bárbaras.

Hacia el año 680, la paz acordada entre francos y lombardos señala convencionalmente el fin de las invasiones, y el momento a partir del cual se inicia el lento proceso de integración cultural y religiosa que dió lugar a un nuevo orden político y social plasmado en esa realidad que hoy conocemos como Europa. En el medio, en los casi tres siglos que separan ambas fechas, queda algo más que la ruina de un Imperio milenario; queda sobre todo una profunda transformación conceptual del poder y de los espacios políticos, un cambio en los mecanismos de legitimación, y una espiritualización del ideal de universalidad, que corre paralela a la fragmentación del espacio físico.

La entrada de **Alarico** en Roma, el 24 de agosto del año 410, había supuesto un gran aldabonazo en la conciencia de los ciudadanos romanos, y una advertencia sobre la irreversible ruptura del espacio político mediterráneo. El "orden imperial" seguiría vivo aún durante 66 años más -hasta el destronamiento de **Rómulo Augusto** por las tropas de **Odoacro**-, pero la *Roma Eterna* -sin tiempos ni fronteras- prometida por **Júpiter**, que **Virgilio** cantara en los épicos versos de la "*Eneida*", se derrumbaba con gran dramatismo, dejando desorientada a una población acostumbrada a interpretar el mundo a través de la unidad imperial.

Desde su lejano observatorio de Belén, **San Jerónimo** supo transmitir, quizá mejor que nadie, la repercusión universal del golpe asestado a la ciudad de Roma, y el sentimiento de orfandad que inundó a sus habitantes². Y de la misma forma **San Agustín**, consciente de la confusión entre la causa de Roma y la causa del mundo³ que afectaba a los contemporáneos del primer saqueo de la ciudad, afrontará -en su obra "*De Civitate Dei*"- la taréa de interpretar los acontecimientos históricos, buscando nuevos argumentos para hacer compatible el despliegue providencial de la "*civitas christiana*", con la libre actuación de los hombres en el desarrollo de la Historia.

Tras el saqueo de Roma, sucesivas oleadas migratorias de los pueblos bárbaros provocaron fuertes choques entre civilizaciones con estructuras muy originales, que rompieron la unidad cultural y jurídica del Imperio, dibujando sobre sus provincias occidentales un complejo mosaico de tradiciones, lenguas, religiones y costumbres, cuya posterior integración, al amparo de la cultura, la lengua y el derecho romanos, daría lugar a nuestra civilización medieval.

La ciencia histórica actual coincide en señalar el relativamente bajo número de invasores que se dirigieron hacia las zonas mediterráneas, al tiempo que pone de manifiesto la tendencia de las diferentes tribus a instalarse dentro del Imperio, forzando la "*hospitalidad*" romana, pero sin intención de destruir el orden político entonces vigente. La realidad fué, sin embargo, bien

distinta, ya que los sucesivos reasentamientos, y los intentos de los nuevos reinos por lograr la hegemonía, acabaron produciendo una extraordinaria fragmentación del espacio político del Imperio de Occidente.

La característica fundamental del Imperio Romano había sido la creación de un espacio político unificado en torno al Mediterráneo. La estructura de su población había convertido el mar en un auténtico lago interior, sobre el que se articulaban las comunicaciones y el comercio; mientras que las tierras del norte, próximas al Rin y al Danubio, y las situadas en los límites de los desiertos tropicales de Africa (*limes fossatum Africae*) constituían una inmensa franja de seguridad sobre la que se fundamentaba su estabilidad política y militar.

Sobre ese espacio político, amplio y unificado, Roma extendió su lengua, su derecho, y su cultura; adoptó formas religiosas eclécticas; implantó una misma legitimidad; creó una administración eficiente, y desarrolló un impresionante sistema de comunicaciones terrestres que le permitían asegurar el paso rápido de sus legiones y fomentar las relaciones comerciales. Y sobre todo ello, extendió progresivamente la "*ciudadanía romana*" a todos los pueblos del Imperio, convirtiendo a Roma en una "*polis*" universal que vertebraba un inmenso espacio político y económico que se extendía desde Siria y Palestina hasta el Finisterre, y desde el Danubio hasta los límites del Sahara.

Esta idea del mundo romano como un espacio único y vertebrado no es sólo el resultado de un análisis histórico efectuado con la perspectiva actual, sino que era ya una visión común en los tiempos del propio Imperio, cuyos ciudadanos sentían el asombro que producía aquella portentosa estructura política en la que se integraban lenguas, culturas y razas diferentes, unificadas por un sustrato común formado por la lengua más universal -el latín-, el derecho y la economía.

Bajo la autoridad del emperador se administraba y defendía un Imperio que **Plinio** ya había definido con tintes providencialistas que recuerdan en gran medida a los que veremos más adelante, dentro de la apologética cristiana, en **Melitón de Sardis** y en **Prudencio**:

"elegido por los dioses para unir los reinos separados, dulcificar las costumbres, fundir en una lengua común las lenguas de muchos pueblos poco cultivados, enseñar a los hombres la cultura y la sociabilidad y, en suma, para llegar a ser la patria de todos los pueblos de la tierra"⁴.

Y en una visión aún más elocuente, el griego **Arístides** nos transmite las claves políticas de esa unidad que hacía olvidar a los pueblos *"que un día fueron independientes"*:

"Los romanos han hecho de la tierra la patria de todos. El heleno y el bárbaro pueden moverse libremente de un lado para otro como de una a otra patria; ya no nos asustan los desfiladeros de la Cilicia, los desiertos de la Arabia ni las hordas de los bárbaros, pues para andar seguro por el mundo basta con ser romano. Los romanos han convertido en realidad la frase de **Homero** de que la tierra es común a todos. Han medido todo el cosmos habitado, han tendido puentes sobre los ríos, han cavado caminos en las montañas, han hecho habitables los desiertos y han puesto orden en el mundo mediante la costumbre y la ley"⁵.

Más allá del orgullo de raza o de la retórica cortesana que puede inspirar la forma de ambas frases, no hay duda de que sus contenidos representaban un sentir universal que fué acrecentándose aún más con el paso de los siglos, y que es el mismo que hace a **Virgilio** cantar la eternidad de la fundación de **Rómulo**, llorar a **Agustín de Hipona**⁶, o enmudecer a **San Jerónimo** cuando reciben la noticia de la caída de Roma.

El proceso de fragmentación política, social y económica que afectó a las provincias del Imperio de Occidente -y que constituyó una de las características básicas del Medievo europeo- se realiza a través de un dilatado período histórico, y obedece a causas múltiples y complejas,

algunas de las cuales tenían ya claras manifestaciones en la anarquía política y militar del Bajo Imperio, y en la destrucción de la burguesía urbana -consecuencia del creciente absolutismo monárquico- durante el período comprendido entre **Septimio Severo** y **Maximino**⁷ que se prolonga aproximadamente desde el año 193 al 238.

Sin embargo es posible establecer como punto de partida de este proceso fragmentador la división del mundo romano (la "*partitio Imperii*"), efectuada tras la muerte del emperador **Teodosio el Grande** en el año 395, y consagrada de forma irreversible tras la muerte, en el año 408, de **Estilicón**⁸, un vándalo romanizado que había alcanzado las cotas máximas de poder dentro del ejército. El divorcio entre Oriente y Occidente obedecía a profundas razones históricas, derivadas de la resistencia que el mundo griego ofreció al proceso romanizador. El vigor con que Roma había desarrollado las tareas administrativas y militares permitió una integración federativa de ambos mundos que duró varios siglos, pero que se resquebrajó cuando la crisis afectó al propio poder imperial y a la unidad del ejército, lo que obligó a buscar formas de compromiso para mantener en esencia la unidad política y económica del espacio político mediterráneo⁹.

De hecho desde mediados del siglo II la organización del Imperio dejaba translucir una contradicción interna, entre la pluralidad de esfuerzos que exigía para su funcionamiento y seguridad, y la unidad política requerida por la naturaleza del poder imperial. Dicha contradicción se había resuelto a través de un creciente protagonismo de las provincias, que generaron dinámicas económicas y estructuras organizativas autónomas, traducidas frecuentemente en soluciones de compromiso que -manteniendo la unidad teórica del Imperio- repartían entre varios dignatarios las tareas administrativas¹⁰.

Fruto de esas soluciones de compromiso fue la "*partitio Imperii*", en virtud de la que el Oriente fue asumido por **Arcadio**, y Occidente por **Honorio**, en un momento en el que las consecuencias de la victoria de los godos en

Adrianópolis (378) -sobre las legiones de **Valente**- comenzaban a hacerse patentes en toda la amplia geografía imperial. Incapaces ya ambos Imperios de recomponer la defensa del "limes" del Danubio, la estrategia de **Arcadio** se limitó a favorecer las corrientes naturales de las invasiones, tratando de evitar las rutas alternativas de Oriente mediante el desvío de las fuerzas visigodas hacia la península de Italia, que finalmente entraron en Roma el año 410¹¹.

2. La diferenciación del espacio occidental.

La división del mundo romano propició las claves para la creación del Imperio Bizantino, que se mantuvo incólume en su estructura, reconquistó las costas del Adriático, y resistió los ataques de los nuevos bárbaros, de los persas y de los árabes, prolongando durante más de mil años (hasta 1453) el mundo romano, sus tradiciones jurídicas y administrativas, y su cultura brillante, largo tiempo asentada sobre una estructura bilingüe. Pero tuvo la consecuencia de precipitar la caída de las provincias de occidente en un caos militar y político de tres siglos, cuyo resultado fué la atomización del poder y la fragmentación extrema de sus espacios políticos.

Sin embargo sería un error confundir el proceso de fragmentación política del Imperio occidental con un simple reparto militar de sus tierras. Porque aunque no cabe duda de que las sucesivas oleadas de invasores, los choques entre bárbaros y las luchas por afianzar reinos fuertes sobre las antiguas provincias romanas supusieron ya de por sí una profunda división, lo cierto es que los bárbaros no entraron al imperio con la pretensión de aniquilarlo, sino con voluntad de instalarse en él y en las ventajas que su organización ofrecía. Los germanos no llegaban al Mediterráneo animados por motivos raciales, religiosos o políticos, sino por el atractivo que ejercía el Imperio por sus formas de vida y su cultura¹². Los grandes caudillos bárbaros pretendieron restaurar una y otra vez la legitimidad y la unidad del Imperio, siguiendo una idea viva -con diferentes bases teóricas- durante varios siglos.

Pero la historia demostraría muy pronto que las invasiones bárbaras habían afectado a los cimientos de la "romanidad"¹³, y habían quebrado el universalismo que inspiraba a la "pólis" romana. La consecuencia directa e inmediata de los asentamientos germánicos fué la quiebra de la autoridad imperial, y detrás de ella no sólo empezaron a extenderse las costumbres y las culturas invasoras, sino que volvió a florecer la diversidad étnica, lingüística y geográfica que el milenario Imperio había logrado integrar¹⁴.

La división política y militar del Imperio fue, pues, el punto de partida; pero detrás de ella se desencadenaron sucesivos fenómenos desintegradores que afectaron a la lengua, la cultura, la economía, la legitimidad política y a la estructura de las élites sociales. Y aunque sólo en el caso de la antigua provincia de Britania puede hablarse con propiedad de una ruptura con la "romanidad" antigua -efectiva, aunque no total-, por todas partes se extendieron nuevas costumbres y leyes, nuevos usos monetarios, y nuevas instituciones de poder.

Por ello la reconstrucción militar del Imperio se hizo imposible, a pesar de los relativos éxitos obtenidos por algunos caudillos o reyes bárbaros en su intento de ganar posiciones hegemónicas en el confuso mundo que siguió a las primeras invasiones. Ni siquiera el éxito militar y político obtenido mucho más tarde por **Carlomagno**, que le llevaría a su proclamación como *Emperador de los Romanos* en el año 800, haría posible la vuelta atrás en este proceso de desmembración, ya que, como veremos, su ejército, su economía y su estructura administrativa ya no respondían a una legitimidad imperial universalmente reconocida, sino a un modelo feudal, que pagaba en tierras y honores los servicios de armas, y llevaba implícito el germen de su progresiva fragmentación¹⁵.

Ya a principios del siglo VI aparecieron los síntomas de un nacionalismo étnico, que tendría manifestaciones dramáticas unas veces -como las reacciones del ostrogodo **Teodorico** contra las presuntas conjuras para la restauración del Imperio desde Bizancio¹⁶-, y otras de elevado tono

intelectual y político -como las que llevaron a la temprana maduración de la nación visigoda en España-.

En lo que **J. Heers** denominó "*el más poderoso y original de los reinos bárbaros de Occidente*"¹⁷, la idea de una nación goda -"*gens Gotorum*"-, que intenta perpetuarse en la provincia romana de Hispania, parece alentar ya en el año 589, cuando bajo los auspicios de **Recaredo** se reúne el III Concilio de Toledo¹⁸. Pero es en el 633, en el IV de los Concilios toledanos -presidido por **Isidoro de Sevilla**-, cuando dicha idea alcanza su madurez, expresada en una frase -"*patria gensque Gothorum*"- que parece redactada para contraponerse a otra -"*senatus populusque Romanus*"- que tiempo atrás había simbolizado la universalidad de Roma¹⁹.

Por todo ello puede decirse que las invasiones bárbaras introdujeron sobre las provincias romanas de occidente un conjunto de fuerzas descentralizadoras en la organización de la dominación, cuya consecuencia sería la progresiva fragmentación del espacio político, y la generalización de la "*pollarquía*" feudal que caracterizó al Medioevo europeo. Entre dichos elementos de descentralización de la dominación deben de destacarse los siguientes:

- a) Una concepción absolutista y laica de la monarquía, asentada sobre una patrimonialización del fisco y del tesoro, que definía un poder personal según el modelo imperial romano-bizantino²⁰, pero que tenía como sujetos una serie numerosa de reyes y caudillos inestables en su mandato y con mecanismos sucesorios poco definidos, por lo que su poder era más una causa de fragmentación que un impulso unificador.
- b) Presencia de costumbres y formas de vida nómadas y tribales, poco adaptadas a la vida urbana²¹, y muy proclives a la creación de grandes latifundios, con economía cerrada y autónoma, sobre los que empezó a girar el modelo de producción feudal.

c) Consecuencia de lo anterior, la culminación del proceso de destrucción de la burguesía urbana, iniciado ya a comienzos del siglo III, y nunca recuperado a pesar de los esfuerzos llevados a cabo en el período de restauración imperial del siglo IV. Como entonces, el absolutismo de las monarquías, asentado sobre los privilegios políticos y económicos del ejército, chocaba con los intereses de las clases urbanas²², y fué impulsando el nacimiento de una poderosísima aristocracia rural, de base latifundista, que favorecería más tarde la expansión del modelo feudal de organización social.

d) La decadencia real de las ciudades, que afectó especialmente a la Galia, pero que se extendió también a todas las ciudades del Mediterráneo occidental y a la misma Roma.

e) La desaparición de las levas generales sobre las que se había basado la defensa militar del Imperio, y su sustitución por servicios de armas retribuidos con tierras de conquista y privilegios reales. Los reinos fueron convirtiéndose poco a poco en un equilibrio pactado de poderes basados en la tenencia de tierras; y las mesnadas pasaron a ser el componente esencial de los ejércitos. Y de esta forma, los fines reales de la conquista, orientados hacia la restauración de espacios políticos cada vez más amplios, acabaron por servir en la práctica a todo lo contrario, a una creciente importancia del señorío feudal que -como al final de la dinastía de los Capetos- acabaría por crear señoríos con poder efectivo superior al del mismo rey²³.

f) La ruptura del espacio comercial del Mediterráneo, sobre el que había girado todo el sistema económico del Imperio, y la apertura del mismo a las flotas comerciales y de guerra árabes y bizantinas²⁴. Los bárbaros habían dejado subsistir la unidad marítima de la "romania", pero la hicieron indefendible frente a la temprana expansión árabe. Los francos y los lombardos habían sido incapaces

de crear flotas de guerra, y la pequeña flota visigoda fué inmediatamente destruida, por lo que el Mediterráneo quedó prácticamente cerrado para los occidentales, que fueron replegándose hacia el centro continental y disminuyendo sus actividades comerciales.

g) La ruptura de un sistema monetario único²⁵, presente en el Imperio, y sustituido por acuñaciones en materiales diferentes, con valor territorial limitado, que agravó la crisis comercial, y favoreció la economía de autoconsumo propia del feudalismo. Durante casi dos siglos los bárbaros habían mantenido casi intacto el sistema monetario "*por necesidad*", y habían adaptado a él las abundantes acuñaciones en oro que venían efectuando. Pero la ruptura era ya un hecho en tiempos de **Clotario II** (584-629), cuyas acuñaciones sustituyen el "*Victoria Augustorum*" por el "*Victoria Chlotarii*". Y aunque el proceso de fragmentación del sistema monetario no se agravaría hasta después de **Carlomagno**, lo cierto es que desde finales del siglo VI ya no existe propiamente la unidad monetaria.

h) El deterioro de las vías de comunicación terrestre construidas por los romanos -que habían constituido la base para la defensa y la administración centralizada del Imperio-, y la incapacidad técnica y económica para restaurarlas²⁶.

i) La desaparición del aparato burocrático y administrativo del Imperio, y la incapacidad para generar nuevas administraciones en los reinos bárbaros, sustituidas por las delegaciones del poder real casi ilimitadas que favorecieron el avance del feudalismo y la fragmentación de la dominación política.

j) La recesión de la población, y su nueva estructura demográfica, que propició las condiciones de la organización feudal²⁷.

Impulsado por estos elementos de desconcentración de la coerción, el proceso de desmembración del antiguo Imperio Romano de Occidente se desarrolló parejo al de construcción de la *"romanidad sin Roma"*, en un tiempo que discurre desde el año 406, cuando los vándalos cruzan el Rin, hasta el año 800, cuando **Carlomagno** es proclamado *"Emperador de los Romanos"* pese a que su centro de poder -político y económico- se había desplazado a Aquisgrán. Precisamente por esta contraposición entre la caída de la *"romanidad política"* y la construcción de la *"romanidad espiritual"*, los hitos más significativos de la destrucción del Imperio coinciden con formulaciones externas que parecen querer expresar todo lo contrario, pues tanto **Teodorico** en el año 500, como **Carlomagno** en el 800, al proponer la restauración del Imperio, se están refiriendo en realidad a la creación de una nueva legitimidad, que ya no trae causa de la sucesión histórica de los Emperadores, aunque esté llamada a sucederles.

Es posible -como afirma **H. Pirenne**- que los bárbaros penetrasen en el Imperio con voluntad de conservar la unidad política y económica del mundo mediterráneo, al objeto de disfrutar de sus ventajas. Pero no parece tan exacto el afirmar que la única causa de la ruptura del mundo antiguo -separando el oriente del occidente- sea la invasión árabe. Porque aunque resulta una evidencia que la expansión del islam acelera el proceso de enclaustramiento político del Occidente, y fuerza a Bizancio a abandonar sus intentos de reconstruir la unidad imperial, lo cierto es que las causas de desconcentración de la coerción estaban implícitas en las primeras invasiones bárbaras, y que su desarrollo había dado pasos irreversibles antes de que los árabes amenazasen el occidente continental a principios del siglo VIII.

Más aún, es posible decir que si Bizancio resiste a los árabes, metido en el huracán de su propia expansión, se debe a que su estructura de poder permanecía incólume frente a los efectos dispersores de las invasiones; al contrario de lo que sucedía en Occidente, donde los árabes sólo pudieron ser detenidos en Poitiers por **Carlos Martel** merced a la precipitación

conquistadora a que les indujo su prepotencia sobre un mundo políticamente fragmentado.

Sin esperar, pues, la expansión islámica, el derrumbe de la "*romanidad política*" puede apreciarse en una serie de acontecimientos que nos sitúan al comienzo mismo de las invasiones, para constuir despues un "*iter*" histórico muy claro que apunta a una nueva forma política cuyos principios estan radicalmente alejados de aquellos que inspiraron el Imperio. Y para iniciarlo, quizá sea útil volver de nuevo a la idea de la "*romanidad sin Roma*" que ya hemos situado en la obra de San Agustín.

3. La "*romanidad sin Roma*": el universalismo político cristiano.

El "*Sermón sobre la caída de Roma*", pronunciado ante la comunidad cristiana de Hipona en octubre o noviembre del año 410²⁸, apunta ya la idea de la irreversible destrucción del orden imperial. El saqueo efectuado por las tropas de **Alarico** había sido poco más que un episodio -grave, pero pasajero- cuya duración de sólo tres días conocía el Obispo de Hipona con toda certeza. Sin embargo sus palabras, inspiradas por una de las mentes más poderosas de Occidente, dan por resuelta la ruptura del orden imperial, y apuntan a una construcción más espiritual, basada en el sustrato religioso, cultural y jurídico, que estaría llamado e durar, ese sí, eternamente.

"*Roma non perit, si romani non pereant*", insiste **San Agustín**, y detrás de sus palabras parece alentar nada menos que la intuición de lo que siglos más tarde se llamaría "Occidente". Es una llamada a la esperanza que no se asienta sobre la viabilidad política del Imperio, sino sobre la capacidad de la cultura romano-cristiana de hacer frente al derrumbe de sus fronteras militares mediante la asimilación de unos pueblos que llegan saqueando y conquistando, pero fascinados por la brillantez y la riqueza espiritual y material del Mediterráneo.

Algunos escritores del siglo V, incluso después del año 410, seguían manteniendo la idea de la "*Roma eterna*", que los 1169 años transcurridos

entre su fundación y su primer saqueo probaban con fehaciencia. "*Ordo renascendi es crescere posse malis*", diría el senador galo **Rutilio Namaciano**²⁹, proclamando su convicción de que la Urbe superaría - creciéndose- todos los desastres que habían caído sobre ella. Y, frente a los que temían el agotamiento de la capacidad vertebradora ejercida por Roma, sería **Macrobio** quien invocase esa misma antigüedad como la mejor garantía para la ordenación del mundo civilizado: "*vetustas quidem nobis semper, si sapimus, adoranda est*"³⁰. Pero esta rotunda defensa de la antigua romanidad poco más hacía que aflorar la preocupación por el deterioro de los valores que habían servido para unificar el mundo.

Frente a la nostalgia por la Roma que había extendido su ley y su ciudadanía por todo el mundo, cantada con encendida lealtad por **Claudiano** y **Rutilio Namatiano**, diversos escritores cristianos habían iniciado, a partir de la segunda mitad del siglo IV, una corriente de pensamiento que propugnaba un cambio de actitud a la hora de analizar las claves históricas y políticas del Imperio. Para ellos, el triunfo del cristianismo en Roma había supuesto el fin de una época, y un paso decisivo en el desarrollo del plan de Dios sobre el mundo, que alteraría las bases económicas, sociales y políticas sobre las que se basaba el orden antiguo³¹.

Sin embargo conviene recordar que ésta polémica entre el paganismo y el cristianismo no surgía como una novedad a causa de la crisis que atravesaba el Imperio en la segunda mitad del siglo IV³². Bién al contrario, ya hacia el año 178 el escritor pagano **Celso** había intuido la tendencia de la Iglesia a organizarse como poder y a crear un potencial Estado dentro del Estado³³. Y analizando las consecuencias de dicha actitud, el propio **Celso** había avanzado, con una agudeza asombrosa, la posibilidad de un debilitamiento del Imperio³⁴ que acabaría por abrir el "*limes*" del Rhin y del Danubio a los pueblos bárbaros. Los hechos acontecidos entre los siglos IV y V estaban convirtiendo en proféticas las palabras de **Celso**, que incluso se quedaron cortas cuando el papa **León Magno** sustituye la función del debilitado Imperio y negocia la retirada de **Atila** a las puertas de Roma, y

sobre todo cuando el papa **Gregorio el Grande** (590-604) se arroga el título ducal de la Ciudad Eterna y toma en sus propias manos el poder político.

4. El papel de la historiografía cristiana en los cambios sociales y políticos del siglo V.

Hoy no se puede aceptar que el desarrollo del poder de la Iglesia haya sido la causa única, y ni siquiera principal, del debilitamiento y posterior fragmentación del Imperio. Pero lo que sí resulta evidente, a partir de la obra de **Celso**, es que el cristianismo llevaba implícita la ruptura de la sustancial unidad entre religión y poder sobre la que se había asentado la autoridad de los Césares, y que su triunfo supondría, como muy pronto señalaría **Ambrosio de Milán**, un cambio radical de las estructuras sociales del viejo Imperio.

Los cristianos no negaban la gloriosa historia de Roma. Escritores como **Prudencio** (348-cc.410), van incluso más allá de **Rutilio Namaciano** al valorar la "*pax Romana*" -siguiendo la clásica formulación de **Orígenes**³⁵ (cc. 184-253)- como una premisa para el mensaje universal del cristianismo. Para **Prudencio**³⁶ la ciudadanía romana y la obediencia a una misma ley que habían igualado a todos los hombres bajo el poder de Roma, habían preparado el advenimiento de Cristo en una circunstancia en la que su mensaje podía ser comprendido³⁷. Pero la deducción final de **Prudencio** no va a ser, como en los escritores paganos, la conexión con la *Roma Eterna* cantada en la *Eneida*, sino que le llevará a concluir, con plena lógica, que el triunfo del Cristianismo era la culminación de la historia de Roma, que sería relevada por el Cristianismo en su misión de conservar la unidad de los pueblos y la igualdad de las gentes.

Con mucho más énfasis que **Prudencio**, **Ambrosio de Milán** (cc.340-397) había contrapuesto la Antigüedad a la nueva Roma cristiana, con plena conciencia de estar viviendo una crisis de cambio, y con la seguridad a penas disimulada de quien se siente imbuido de la nueva mentalidad

triunfante³⁸. Ante la sensación de crisis que comparte con los escritores paganos³⁹, **Ambrosio** se distancia con toda claridad de quienes vuelven sus ojos a la antigüedad buscando alientos para la tarea de reconstruir el esplendor del Imperio. Para él, lo antiguo está, además, anticuado, y no tiene fuerza para impulsar una renovación del mundo que no habrá de llegar -dice **Ambrosio**- de la madurez de los años, sino de la madurez de las actitudes⁴⁰. En virtud de ello, el gran obispo de Milán alentaba a los romanos a un esfuerzo para alcanzar la plenitud de las transformaciones desencadenadas por el triunfo del cristianismo, y a abandonar cualquier esfuerzo extemporáneo por defender la antigüedad pagana.

En una línea muy próxima a la de **Prudencio**, el providencialismo de **Paulo Orosio** había concebido la Historia como una "*ancilla Dei*"⁴¹, una forma de preparar el triunfo de la fé. Los acontecimientos que marcaron la evolución del mundo son analizados por **Orosio** a través de las vicisitudes de los cuatro grandes Imperios⁴², llamados sucesivamente a desaparecer y a dar paso al siguiente, una vez cumplidas sus respectivas misiones históricas⁴³, o, lo que es lo mismo, la parte que les estaba asignada en el plan de Dios. De esta forma, escribiendo en medio de la tormenta bárbara abatida sobre Roma y su Imperio, **Paulo Orosio**, aplicando el viejo principio "*corruptio unius generatio alterius*", parece tener pocas dudas de que el Imperio Romano toca a su fin, y de que sus valores serán recogidos por la universalidad cristiana llamada a sucederle.

Fruto de esta preparación doctrinal, la temprana intuición de la caída de Roma que **San Agustín** deduce del saqueo relámpago contra la ciudad ocurrido en el 410, se presenta como la culminación de un proceso intelectual vinculado al desarrollo del cristianismo, que había advertido los profundos cambios sociales y políticos operados en la estructura del Imperio incluso antes de la "*partitio*" establecida a la muerte de **Teodosio**.

Menos preocupado que **Ambrosio** por las cuestiones apologéticas, enriquecido por la intensa experiencia de la ruptura del "*limes*" del Rhin, y

con una idea más madura de la filosofía de la historia que la que inspirara a **Prudencio** y a **Orosio**, **Agustín de Hipona** emprenderá la inmensa tarea de recomponer las bases de la romanidad cristiana, desde la profunda convicción de que las claves de la unidad política se habían derrumbado, y de que sus valores debían ser recogidos por la cristiandad, como la única fuerza de resistir en los "*tiempos oscuros*" que presagiaban las invasiones⁴⁴. Y en este camino, **San Agustín** se plantea tres objetivos que tendrán una transcendencia decisiva para el futuro político del Occidente.

a) En primer lugar afronta el proceso de desacralización de la Historia de Roma⁴⁵. Frente a los que entendían la crisis del Imperio como una pugna entre la tradición pagana y la triunfante religión cristiana - cuyo paradigma es el *Contra Symmachum* de **Prudencio**- la narración del "*De Civitate Dei*" recupera la causalidad inmanente para la historia romana, explicada ahora como una obra en la que inciden alternativamente los vicios y las virtudes de la humanidad, sin una sujeción fatal a los designios de la Providencia. Con ello **San Agustín** no sólo supera el dilema planteado entre tradición pagana y renovación cristiana, sino que desvincula al cristianismo de toda responsabilidad en el desastre final, salvando así su la posibilidad de fundamentar sobre él la nueva "*romanidad*".

b) Consecuencia de esa desacralización, será también la secularización⁴⁶ del poder, cuya última instancia no queda "*deificada*", como lo estaba en el Bajo Imperio, sino que queda sometida a formas de legitimación inmanentes, sobre las que se eleva con plena independencia y capacidad de juicio la propia ley de Dios. Es una formulación acabada de la "*doble lealtad*" -en palabras de **G. H.Sabine**⁴⁷- que dominaba en la doctrina cristiana desde su misma fundación⁴⁸, y cuya consecuencia sería -tal como había previsto el análisis de **Celso**- la quiebra de la autoridad absoluta en la que se fundaba la unidad imperial, especialmente a partir de Diocleciano.

c) Y, en tercer lugar, **Agustín** afrontará finalmente la diferenciación teórica y conceptual de "*las dos Ciudades*", la "*Civitas Dei*" y la "*Civitas terrena*", la primera de las cuales encarna el plan de Dios, y los valores de igualdad y de universalidad que deben de perdurar; mientras la segunda encarna la sucesión de causalidades inmanentes que definen la historia de la humanidad⁴⁹. Esta separación conceptual será la que salve la aparente contradicción existente entre la secularización de la historia de Roma llevada a cabo por **San Agustín**, y su paralela convicción de que el triunfo del cristianismo es el cumplimiento de la tradición profética, a partir de la cual la encarnación de Cristo debe ser interpretada como el comienzo de una nueva era de la historia humana⁵⁰. A través de la teoría de "*las dos Ciudades*", **San Agustín** puede mantener el plan de Dios sobre la historia de la salvación, pero dejando a los hombres las iniciativas dinámicas a través de las cuales el plan divino se realiza⁵¹.

De esta forma, entroncado con la tradición intelectual de los autores cristianos de finales del siglo IV y de principios del V -y con la experiencia vital del colapso del antiguo orden imperial⁵²- la obra de **San Agustín** establece las bases teóricas para la independencia y la universalidad del poder de la Iglesia; relativiza la autonomía del poder Imperial, supeditándolo al despliegue de la "*Civitas Dei*"; y sienta las bases para una comprensión del proceso político y de la lucha por el poder⁵³ realizada a partir de causalidades inmanentes, cuyo concreto desarrollo histórico no guarda un paralelo necesario con el desarrollo de los valores universales que encarna el cristianismo y que se expresan a través de los elementos culturales y jurídicos de la antigua romanidad.

La transcendencia de la obra de **San Agustín** sobre el pensamiento filosófico y político de la Edad Media fue enorme. Su método histórico dominó completamente el panorama de la historiografía cristiana durante siglos, y las bases teóricas de la "*romanidad sin Roma*" fueron muy pronto llevadas a la práctica por la colosal obra de reorganización emprendida por **Gregorio**

Magno. El objetivo aparente de **San Agustín** era el de perpetuar los ideales que habían inspirado la política imperial -una sola ley para todos los hombres- más allá de su propia supervivencia política; pero la fórmula elegida -que diferenciaba la realización histórica de la "*ciudad de Dios*" y la "*ciudad terrena*"- abría un abismo en las estructuras unitarias del Imperio, y favorecía la aparición de un nuevo "*nacionalismo*" político⁵⁴, del que la Iglesia iba a ser, si no pionera, sí al menos clara defensora.

En la misma línea⁵⁵ de ruptura con la "*eternidad*" del orden imperial, aunque quizá más exacerbada, **Paulo Orosio** -que había escrito su "*Historiarum adversum paganos*" por consejo de **Agustín de Hipona**, avanza un poco más en la justificación del papel de los godos en la restauración de la "*pax romana*"⁵⁶, situando en ellos la capacidad de imponer la ley y de señalar las patrias en las que ha de desenvolverse la vida de los pueblos: "*ubique patria, ubique lex et religio mea est*"⁵⁷. Y recordando -quizá un tanto forzosamente- el papel de las naciones provincianas que precedieron a la conquista y romanización del Imperio, **Orosio** vislumbra un cierto orden político asentado sobre demarcaciones territoriales cuyo sustrato permanece por encima de los cambios que producen las conquistas militares y la imposición de formas jurídicas y culturales⁵⁸.

A partir de estos datos, es posible concluir que el Imperio Romano de Occidente entra en el siglo V afectado por profundas fuerzas desintegradoras, y en un proceso de desacumulación de poder que pondría fin a la unidad del espacio político mediterráneo. Pero debe de tenerse muy en cuenta que no se trata sólo de una fragmentación territorial, consecuencia evidente de las devastadoras invasiones bárbaras y del posterior asentamiento de dichos pueblos en los dominios de Roma. Se trata sobre todo de una fractura de orden político, que afecta a los elementos de legitimación del Imperio, y que precede, al menos en buena parte, a las invasiones bárbaras. Es el lento paso "*de un Imperio de oro a un Imperio de hierro mohoso*", según la expresión de **Dión Casio**, que sitúa el comienzo del fin a partir del reinado de **Marco Aurelio**.

El elemento definidor de la crisis y caída del Imperio Romano no es tanto su conquista por los bárbaros, cuanto la "fragmentación" de su espacio a través de un proceso de "desacumulación" del poder y de los capitales, cuyas fuerzas centrífugas se encontraban en la estructura del propio Imperio. De hecho, para la mayoría de los autores, el derrumbe de la idea imperial se produce antes de que los vándalos cruzasen el Rhin, y, tal como hemos visto, incluso las invasiones necesitan ser interpretadas, por cuanto su intención primordial no era desintegrar el mundo romano sino asentarse en él.

La caída de Roma no se resuelve en su ocupación por una potencia exterior, sino en la ruptura de su unidad política interna de la que se derivaría no sólo una división territorial y una consiguiente multiplicación de las estructuras de poder, sino también la desmembración de la sociedad y la dispersión de sus poderes económicos, de sus formas culturales y de sus instituciones jurídicas. Pese a su crecimiento territorial desmesurado -que la alejaba del ideal de la "polis"-, Roma había intentado mantener las bases de la "politeia" creadas por la filosofía griega⁵⁹, y había concebido el Imperio como una comunidad universal orientada a una vida "perfecta y suficiente", más allá de lo exigido por la pura convivencia.

La "ciudadanía romana" era de hecho una forma de universalización de la "polis", que hacía posible la síntesis entre los mecanismos constitucionales del poder y la necesaria autarquía política y económica que garantizaba su seguridad y su libertad. La "polis" griega, como modelo ideal de organización política, había llegado casi al mismo tiempo a su máxima expresión teórica y a su crisis irreversible, lo que produjo una ruptura radical en las líneas del pensamiento político operada a finales del siglo IV a.C.⁶⁰, cuya expresión más paradigmática es el abismo abierto entre la teoría de **Aristóteles** y la praxis de su alumno **Alejandro Magno**⁶¹.

Los elementos básicos de la "polis" -su perfecta definición funcional y su autarquía- eran, en la práctica, contradictorios. Ya en tiempos de **Aristóteles** la política de las ciudades-Estado de Grecia se enfrentaba al dilema

planteado entre sus ideales y su supervivencia⁶²; y no parece aventurado pensar que cuando **Aristóteles** estaba dando cima a la teoría de la "*polis*" ya era consciente de la inminente ruptura entre la teoría y la praxis. Y en este sentido cabe deducir que la *Politica* no trata tanto de esbozar un sistema concreto de organización, cuanto el describir un "*modelo ideal*" del que poder deducir los conceptos básicos sobre los que gira la organización del Estado.

De esta forma se recupera la vía para una síntesis entre la "*politeia*" y la autarquía política y económica, cuya mayor expresión sería el Imperio Romano, en el que los ideales de paz, igualdad y seguridad de las gentes de diversas culturas y razas alcanzaron cimas hasta entonces desconocidas, en un marco de estabilidad que la épica romana cantaba como "*eterna*". Y era esa perfección de vida, y no su grandeza militar o su riqueza, lo que asombraba a **Plinio**, a **Floro**, a **Arístides** o a **Tertuliano** cuando expresaban la admiración que despertaba la federación de pueblos y culturas a través de la que Roma había unido al mundo, superando el choque de culturas sobre el oriente mediterráneo.

5. El fin del mundo antiguo: la ruptura de la cosmología política y social del Imperio.

A la muerte de **Aristóteles** desaparecía una forma de organización del espacio y de inserción social del individuo. Para sustituirla, Roma creó una nueva cosmovisión, y extendió el ideal de la "*politeia*" con ambiciones de universalidad. Quizá por ello, el derrumbe de la romanidad contemplado ocho siglos después de la muerte de **Aristóteles** produjo un vacío que paralizó las estructuras políticas de Occidente, y desintegró los mecanismos materiales y espirituales sobre los que se asentaba la unidad espacial del Imperio.

Por estas razones, cuando hablamos de la "*fragmentación*" del espacio político mediterráneo, y cuando hacemos de ella la característica definidora

de los acontecimientos políticos de los siglos V al VII, estamos aludiendo a algo mucho más profundo que la división territorial o la formación de múltiples estructuras de poder; estamos aludiendo, sobre todo, a la desaparición de los mecanismos de inserción social que habían operado durante más de un milenio, y que convertía dicha ruptura en un proceso irreversible contra el que se estrellaron sucesivos intentos de reunificación militar, cultural y política de la "*universalidad*" perdida.

Sin perspectiva histórica suficiente para comprender la trascendencia histórica de esta fragmentación, **Teodorico**, **Clodoveo**, **Justiniano** y **Carlomagno** representan sucesivos intentos de nuclear de nuevo las tierras de Occidente, llevados a cabo desde supuestos diferentes y con diferente grado de cumplimiento de sus objetivos políticos, hasta que las victorias militares del Imperio Carolingio vinieron a demostrar, de forma paradójica, que la unidad del imperio ya no progresaba en paralelo a las conquistas militares, porque la "*romanidad*", como elemento cosmogónico, había muerto, y el espacio mediterráneo se fragmentaba en pequeñas unidades de poder, de naturaleza diversa, que eventualmente se relacionaban entre sí de forma anárquica. Y sobre el fragmentado espacio físico y político y espiritual de las antiguas Provincias del Imperio de Occidente se imponía la tarea de reconstruir un cosmos social y político nuevo, cuyo resultado sería, al paso de los siglos, la realidad política de Europa.

Notas

¹**Virgilio:** *Eneida*. Liber I, 275-278. Texto establecido por **J. Perret** en: **Virgile: Énéide**, 3 vol. Société d'Édition "Les Belles Lettres", 2ª ed.. Paris 1981, pp. 15-16:

*"Inde lupae fuluo nutricis tegmine laetus
Romulus excipiet gentem et mauortia condet
moenia Romanosque suo nomine dicet.
His ego nec metas rerum nec tempora pono:
imperium sine fine dedi".*

²**San Jerónimo:** *In Ezechielem Prophetam I*, praef. Vid.: **Migne:** *Patrologia Latina*, 25, 15:

"Pero cuando la más brillante antorcha de la tierra se apagó; cuando el Imperio romano fue herido en su misma capital; cuando, para hablar más exactamente, la tierra entera recibió un golpe mortal en esta sola ciudad, yo quedé mudo; quedé totalmente anonadado y me faltaban las palabras buenas; mi corazón se estrujó dentro de mí, y en mis reflexiones se encendió el fuego (Sal. 38,4). Y me vino a la mente aquella sentencia: La música en el duelo está fuera de tiempo".

³Vid.: **Cannone, G.:** *Il "Sermo de excidio urbis Romae" di S. Agostino*, "Vetera Christianorum", 12 (1975) 2. Pp. 325-346.

⁴Vid.: **Gregorovius, F.:** *Roma y Atenas en la Edad Media* (recopilación de algunos capítulos de la *Historia del Emperador Adriano y su época*, publicada en 1851). F.C.E. 1ª reimpr. de la edición de México de 1946; Madrid, 1982. p. 7.

⁵Ibid.

⁶"No podemos negarlo: infaustas nuevas hemos oído, gimiendo de angustia y pena, y llorando frecuentemente sin poderlos aliviar". **San Agustín:** "Sermo de Urbis excidio", 3. **Migne, Patrología Latina**, 40, 718.

⁷En relación con las transformaciones sufridas por el Imperio a comienzos del siglo III, Vid.: **Rostovtzeff, M.**: *The Social and Economic History of the Roman Empire*. Clarendon Press, Oxford; 2ª ed. 1957. Versión esp.: *Historia social y económica del Imperio Romano*. (2 vol.) Espasa Calpe, Madrid 1962.: vol. II, pp. 384-446.

⁸Vid.: **Petit, P.**: *Précis d'Histoire Ancienne*, P.U.F., París, 1962. Edic. española: *Historia de la Antigüedad*, Editorial Labor; 8ª edic, 3ª reimpresión, Barcelona 1988. pp.395-397. La división del Imperio tenía ya precedentes, como el que había regulado las relaciones entre **Valentiniano** y **Valente** -desde el 364 hasta el 375-. Como entonces, la "*partitio*" efectuada por **Teodosio** no implicaba una ruptura efectiva de la unidad del Imperio, ya que ésta quedaba tutelada por **Estilicón**. Pero los acontecimientos políticos y militares impidieron a **Estilicón** reinstaurar una estrategia común, y su muerte señala de hecho la irreversible división del Imperio.

⁹vid.: **Gregorovius, F.**: op. cit. pág. 9.

¹⁰La *Tetrarquía* había conservado la primacía de **Diocleciano**. **Constantino** y **Licinio** gobernaron colegiadamente entre el 314 y el 324; los tres hijos de **Constantino** lo hicieron entre 337 y 340; **Constante** y **Constancio** entre 340 y 350 y desde el 364 hasta el 383 lo hicieron **Valentiniano** y **Valente** primero, y **Graciano** y **Teodosio** después. Pero en términos generales, y salvo en la *Tetrarquía*, se podía distinguir entre los "*apparitores*", subordinados, y un auténtico emperador, que mantenía la unidad del poder pese a la multiplicidad de titulares. La "*partitio Imperii*" de **Teodosio** estaba pues dentro de una línea de compromiso ya muy experimentada, aunque no pudo sostener la unidad política porque ninguno de los hermanos fué capaz de imponer su condición de "*augusto*" de una forma clara, y porque **Estilicón** murió antes de que pudiese reinstaurar la unidad entre oriente y occidente. Vid.: **Petit, P.**: Op. cit., pp. 370-372.

¹¹Vid.: **Heers, J.**: *Précis d'Histoire du Moyen Age*. P.U.F. París. Edic. esp.: *La Historia de la Edad Media*, Edit. Labor; barcelona. 3ª edic; 1ª reimpresión 1991. pp. 15-17. Una posición similar a la de **Arcadio** sería adoptada por **Teodosio II** en el año 448, cuando logra salvar

Constantinopla de los hunos de **Atila**, desviándolos hacia Roma mediante el pago de un cuantioso tributo. La misma estrategia se repetiría más tarde cuando el emperador **Zenón** desvía a los ostrogodos, que conquistan Italia (489-493) al mando de **Teodorico**. Estos episodios ilustran los catastróficos efectos que la división militar del Imperio tuvo sobre las provincias occidentales, ya que más apetecidas por los bárbaros, y también peor defendidas por el curso alto del Danubio, acabaron siendo víctimas también del planteamiento militar de Bizancio, que ya no respondía solidariamente a las necesidades de occidente, y se limitaba a desviar hacia el oeste los ataques que recibía.

¹²**Pirenne, H.:** *Mahomet et Charlemagne*, P.U.F., París, 1970. Vers. cast.: *Mahoma y Carlomagno*, Alianza Editorial, Madrid, 1ª edic, 4ª reimpr., 1989. pp. 20-21.

¹³El término "*Romania*", referido al conjunto de países conquistados por Roma, aparece ya en el siglo IV, significando la unidad política que los estructuraba y unificaba. Cuando en el siglo V la ciudad de Roma es saqueada por los bárbaros, las mentes más privilegiadas temen, sobre todo, la ruptura irreversible de ese concepto, más que militar, político. Será **Agustín de Hipona** quién primero aporte la fórmula para espiritualizar esa "*romanidad*", para hacer posible la realización de la "*ciudad de Dios*" en el mundo, proclamando su pervivencia más allá del "*orden imperial*": "*Roma non perit, si romani non pereant*" ("*Sermo de Urbis excidio*", 81, 8-9, PL 38, 504-505).

¹⁴**Maquiavelo**, en sus *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, analizó ya las diferencias entre las guerras de conquista y las invasiones, poniendo de relieve el efecto desintegrador que éstas tienen sobre las estructuras políticas, y los cambios jurídicos y culturales que comportan, así como su influencia sobre la estructura de la propiedad y hasta sobre la toponimia -símbolo claro de los cambios radicales-. La reflexión de **Maquiavelo** se enmarca, además, en ejemplos históricos sacados del propio **Tito Livio**, de **Procopio** y **Salustio**. Vid.: **Maquiavelo:** *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Libro Segundo, n. 8. Alianza Editorial, Madrid, 1987. pp. 202-206.

¹⁵Vid.: **Elias, N.:** *Über den Process der Zivilisation. Sociogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Suhrkam Taschenbuch Verlag, (2 vol.) 1977-1979. Trad. esp.: *El proceso de*

la civilización. *Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Edit. F.C.E., Madrid 1987 (1 vol.), pp. 267-279.

¹⁶Consecuencia de este creciente particularismo del poder bárbaro fueron la ejecución de **Boecio** y la muerte en prisión del papa **Juan II**.

¹⁷**Heers, J.**: Op. cit., pág. 20.

¹⁸Texto crítico de los *Documentos del III Concilio de Toledo*, fijado por **F. Rodríguez, S.I.**. En: *El Concilio III de Toledo. XIV Centenario (589-1989)*. Arzobispado de Toledo, 1991, pág. 19:

"Cum pro fidei suae sinceritate idem gloriosissimus princeps omnes regiminis sui pontifices in unum conuenire mandasset ut tam de eius conuersione quam de gentis Gotorum innouatione in Domino exsultarent et diuinae dignationi pro tanto munere gratias agerent...".

¹⁹En este caso el significado político de la frase aparece reforzado por un contexto en el que aparecen reseñados los tres grandes atentados posibles contra la lealtad del reino: la conjuración (*coniuratio*), los acuerdos con otros reinos extranjeros (*tractatus*), o el simple complot (*meditatio*). Vid.: **Vives, J.**: *Concilios visigóticos e hispano romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, *IV Concilio de Toledo*, c. 75, ML 84,363-364; pp. 218-220.

²⁰**Pirenne, H.**: *Mahomet et Charlemagne*, Op. cit., pp. 48-49.

²¹**Heers, J.**: Op. cit., pp. 31-33.

²²**Rostovtzeff, M.**: Op. cit., vol. II, pp. 412-429.

²³**Elias, N.**: *El proceso de la civilización...*, Op. cit., pp. 267-279.

²⁴**Lewis, Archibald A.**: *Naval Power and Trade in the Mediterranean (A.D. 500-1100)*. Princeton University Press, 1951. También en este caso nosotros hemos optado por la expresión "*ruptura del espacio comercial mediterráneo*", en vez de hablar de su "*cierre*", como hace **H. Pirenne**, o de su "*apertura*", como prefiere **Archibald A. Lewis** y la mayoría de los

estudiosos contemporáneos. Y lo hemos hecho así para poner de manifiesto nuestra opinión de que las tesis de **H. Pirenne** y las actuales no son en realidad opuestas, sino que resultan de una inversión de la perspectiva que analiza el mismo fenómeno. Porque cuando **Pirenne** avanzó su tesis, que fué y sigue siendo decisiva en la historiografía de la caída del Imperio Romano, adoptó una perspectiva occidental (Vid. **Pirenne, H.:** *Mahomet et Charlemagne*, Op. cit. pp. 134-142), y apuntó a la incapacidad de los francos para organizar una flota -que les permitiese seguir utilizando el Mediterráneo como vía comercial-, así como a la temprana destrucción de la pequeña flota visigoda. **Archibald A. Lewis** adopta una perspectiva más universal, y desde ella destaca la aparición de las flotas árabes y bizantinas en un mar que antes tenía las características propias de un "lago interior" romano. La realidad, sin embargo, es que ambas perspectivas apuntan al mismo hecho: el repliegue de las provincias occidentales sobre las tierras interiores, el cese de una gran parte de las actividades comerciales destinadas a esas mismas provincias, y el dominio alternativo de árabes y bizantinos de un espacio comercial que antes giraba exclusivamente en la órbita de Roma.

²⁵También en este caso los bárbaros mantuvieron durante algún tiempo la unidad monetaria vigente en el momento de las invasiones, y que giraba en torno al "sueldo" romano de oro, reajustado en tiempos de **Constantino**. Sin embargo a finales del siglo VI ya habla el papa **Gregorio Magno** de otra moneda, los "solidi Gallicani", que no tenían validez en la península italiana.

²⁶**Chevallier, R.:** *Roman Roads*. (Edic. orig. en francés) B.T. Batsford Ltd., London, paperback edition 1989. pp. 131-176.

²⁷**Elias, N.:** *El proceso de la civilización...*, Op. cit. pp.279-298.

²⁸**Capanaga, V.:** Introducción a la edición bilingüe de "La Ciudad de Dios". B.A.C., (2 Vol.) Madrid, 1977. Vol. I, pág. 9*

²⁹**Rutilius Namatianus:** *De reditu suo*. Edit. de J. Vesserau et F. Préchac, París, 1933. I, 140.

³⁰**Macrobius**: *Saturnalia*, III, 14.2. Ed. de J. Willis, 1963.

³¹**Momigliano, A.**: "El Cristianismo y la decadencia del Imperio Romano", en: **A. Momigliano** (ed.): *El conflicto entre el paganismo y el Cristianismo en el Siglo IV*, op. cit., pp. 15-30.

³²Esta misma impresión de causalidad directa entre la crisis final del imperio y la polémica entre paganismo y cristianismo se deduce a veces del propio **San Agustín**, quizá debido al énfasis que puso en sus palabras al analizar las terribles noticias llegadas a Hipona a finales del verano del año 410. Vid.: *Sermo de Urbis excidio*, 81, 8-9 (PL 38, 504-505); y también, *Ibid.*: 105, 12 (PL 38, 624).

³³Vid.: **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 edic. 1968. Traduc. cast.: Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975. pp. 140-143.

³⁴**Celso**: *Discurso verdadero contra los cristianos*, & 115 - 117. Trad. de **S. Bodelón**, Alianza Editorial, Madrid, 2ª 1989, pp. 122-123:

(115) "Suponed que os ordenen jurar por el Jefe del Imperio. No hay ningún mal en hacer tal cosa. Porque, es entre sus manos en donde fueron colocadas las cosas de la tierra, y es de él de quien recibís todos los bienes de la existencia.../...Si procurais minar este principio, el príncipe os castigará, y razón tendrá; es que si todos los demás hiciesen como vosotros, nada impediría que el Emperador se quedase en solitario y abandonado y el mundo entero se tornaría presa de los bárbaros más salvajes y más groseros". (117) No se puede tolerar oír decir: 'Si los Emperadores que hoy reinan, después de dejarse persuadir por nosotros, corrieran a su propio desastre, seduciremos incluso a sus vencedores. Si éstos cayeran igualmente, nos haremos oír por sus sucesores, hasta que todos se nos hayan entregado y sean igualmente exterminados por los enemigos'. Sin duda es lo que no dejaría de suceder, a menos que un poder más esclarecido y más previsor os destruya a todos de arriba abajo, antes de perecer por culpa vuestra".

El pensamiento de **Celso** sólo nos es conocido a través de **Orígenes: *Contra Celsum***, en lo que suele llamarse "tradición indirecta". Su obra, que llevaba por título *La verdadera Doctrina* se fecha convencionalmente hacia el año 178, y fué objeto de un intento de reconstrucción por **R. Bader** (1940). Para más detalles vid.: **H. Chadwick**: Introducción a la Traduc. inglesa del *Contra Celsum*, Cambridge, 1965. Sobre el fragmento citado, vid.: **Bodelón, S.**: "Introducción" a la ed. cit., p. 10.

³⁵**Origen**, *Contra Celsum* II, 30, (Transl. of **H. Chadwick**. Cambridge, 1965). Vid.: **Markus, R.A.**: *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge University Press, 1970. (First paperback edition 1988), pg. 48. Pero quizá la primera explicación "providenciaísta" de la unidad del orbe romano, realizada con apologética cristiana, había sido la de **Melitón de Sardis**:

"God was preparing the nations for his teaching, that they might be under one Roman emperor, so that the unfriendly attitude of the nations to one another, caused by the existence of a large number of kingdoms, might not make it more difficult for Jesus' apostles to do what he commanded them when he said 'Go and teach all nations'."

³⁶**Prudencio**: *Contra Symmachum*, espec. 309-636. *Corpus Christianorum*, 126.

³⁷**Dawson, Ch.**: *The Making of Europe*, London 1939. Traduc. Esp. *Así se hizo Europa*. La Espiga de Oro, Buenos Aires, 1947, pág. 48.

³⁸ Vid.: **San Ambrosio**, *Epístola 18*. 1-30. **Migne**, *Patrologia Latina*, XVI.

³⁹La derrota de las fuerzas imperiales en Adrianópolis (378), había introducido en la sociedad romana el debate sobre los efectos del cristianismo en las estructuras del Imperio, en cuyo marco se produce la intervención de **Simmaco** ante el altar de la *Victoria*. La respuesta más intelectualizada había corrido a cargo de **Prudencio** (*Contra Symmachum*), mientras que **Ambrosio** se situaría en una línea más práctica, utilizando los éxitos en la restauración de la unidad y la seguridad del Imperio obtenidos por **Teodosio**, que el Obispo de Milán atribuye a su condición cristiana y al auxilio de Dios, invirtiendo el argumento de

Simmaco y propugnando una transformación total en la idea del poder imperial. En su "*De Obitu Theodosii*" (395), **Ambrosio** introduce una clara lectura teológica de la historia romana, haciendo girar el péndulo de su protección hacia el cristianismo, y planteando el dilema entre el clasicismo pagano y el triunfo cristiano en la crisis de principios del siglo V, cuya síntesis resolverían **Paulo Orosio** (*Historiarvm adversum paganos*) y, sobre todo, **San Agustín** (*De Civitate Dei*). Vid.: **Marta Sordi**: "*La concezione Política di Ambrogio*", en: *I Cristiani e l'Imperio nel IV secolo*, a cura di **G. Bonamente** e **A. Nestori**. Pubblicazioni della Facolta di Lettere e Filosofia, Macerata, 1988. pp. 143-154.

⁴⁰ **Markus, R.A.**, *Saeculum...*Op. cit. pg. 27.

⁴¹Vid. **C. Torres Rodríguez**: *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 1985. Introducción, p. 68-72

⁴²*Pavli Orosii Historiarvm adversvm paganos, Liber secvndvs. 14-23*. Edic. de **C. Torres Rodríguez**: *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 1985. p. 162.:

"quod si potestates a Deo sunt, quanto magis regna, a quibus reliquae potestates progrediuntur; si autem regna diuersa, quanto aequius regnum aliquod maximum, cui reliquorum regnorum potestas uniuersa subicitur, quale a principio Babylonium et deinde Macedonicum fuit, pos etiam Africanum atque in fine Romanum quod usque ad nunc manet, edemque ineffabili ordinatione per quattor mundi cardines quattor regnorum principatus distinctis gradibus eminentes...",

⁴³**Torres Rodríguez, C.**: op. cit., pp. 74-75.

⁴⁴La influencia de **San Agustín** en la aceptación por la Iglesia de los valores clásicos de la civilización romana, vid.: **Pucci, U.**: *La città di Dio*. Torino, 1938. pp. 47-50.

⁴⁵**Markus, R.A.**, *Saeculum...* op. cit. pg. 45-71.

⁴⁶Los términos "secularización" y "desacralización" aparecen aquí con matices diferentes. El primero alude a la distinción entre el poder estrictamente civil y aquel otro basado en formas de representación religiosas y jerarquizadas. El segundo se refiere a la supresión del determinismo religioso, o de la intervención directa de Dios en el gobierno del mundo.

Esta distinción es importante por cuanto **San Agustín** desacraliza la historia, pero no el poder, al que impone el deber de representar la ley de Dios en el mundo, sobre principios cristianos de validez absoluta. Para que hubiese una verdadera desacralización del poder sería preciso que se reconociese una efectiva relativización de los valores sobre los que se organiza la convivencia; y, por mucho que quiera forzarse la interpretación de los textos agustinianos, la desacralización no constituye una característica del poder temporal tal como se concibe en el "*De civitate Dei*".

Sobre el proceso de secularización, vid.: **Cox, H.**: *La ciudad secular*. Edic. Península, Barcelona 1968. espec. pp. 53 y ss.

⁴⁷**Sabine, G.H.**: *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston Inc.; New York, 3^ª ed. 1961. Trad. cast.: *Historia de la Teoría Política*, F.C.E., 1^ª ed., 4^ª reimpr. México, 1970, pág. 143-146.

⁴⁸El origen doctrinal de esta dualidad de lealtades suele establecerse en las palabras de **Cristo** referidas en el Evangelio de **San Marcos**, 12, 17: "*Lo del Cesar, devolvedselo al César, y lo de Dios, a Dios*", (versión castellana de la *Biblia de Jerusalén*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1984). Sin embargo la hermenéutica de dichas palabras, referida al contexto de la Palestina ocupada por los romanos desde el siglo I a.C., es de gran complejidad, e inclina a pensar que la auténtica dualidad de lealtades entre el poder temporal y la ley de Dios se elabora para el cristianismo a través del complejo proceso de interpretación del cristianismo para abrir la Iglesia a los romanos no judíos. (Vid.: **Puente Ojéa, G.**: *Ideología e Historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*. Edit. Siglo XXI, Madrid, (1^ª edic. 1974), 5^ª edic. 1991. pp. 163-200.

⁴⁹*De Civitate Dei*, XV, cap 1 a 4. **Migne**, XLI 437-442; Idem: I, cap. 1, PL, XLI 13. *Enarrationes in Psalmis*, 61, 6, PL, XXXVI, 733. 136, 1, PL, XXXVII, 1761; .

⁵⁰*De Civitate Dei*, XVIII, cap. 27 a 37. **Migne**, *Patrología Latina*, XLI, 583-598.

⁵¹**Dawson, Ch.**: *La dinámica de la historia*, Madrid 1961. pág. 183-184. "*Quonian voluntas, in natura quae facta est bona a Deo bono, sed mutabilis ab inmutabile, quia ex nihilo, et a bono potest declinare, ut faciat malum, quod fit libero arbitrio*". *De Civitate Dei*, XV, 21, PL XLI, 467.

⁵²*Sermo de Urbis excidio*, 3. **Migne**, *Patrología Latina*, XL, 718.

⁵³**Markus, R.A.**: *Saeculum...* Op.Cit., pg. 144-150.

⁵⁴ *De Civitate Dei*, XIX, cap. 17, PL, XLI, 646:

" Haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat, atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem; non curam quidquid in moribus, legibus, institutisque diversum est, quibus ex pax terrena vel conquiritur, vel tenetur; nihil eorum rescindens, nec destruens, immo etiam servans ac sequens: quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit".

⁵⁵No aceptamos aquí la teoría de **Menéndez Pidal**, según la cual las posiciones de San Agustín y de Paulo Orosio serían divergentes e incluso contrapuestas (Vid. **Menéndez Pidal, R.**: *Historia de España*. T. II, pp. XXXIII - XXXVIII, Espasa Calpe, S.A., Madrid, 1935). Pensamos que ésta tesis del ilustre historiador está viciada por un exacerbado deseo de dar cuerpo a la "Hispanidad" en el mismo momento en que aparecen las primeras fisuras del Imperio. Para **Menéndez Pidal** -seguido, en parte, en este punto por **Casimiro Torres** (Vid. Op. cit., pp. 75-77)-, **Paulo Orosio** habría defendido un "*germen de nacionalismo*", mientras **Agustín de Hipona** habría creído en la pervivencia ilimitada del Imperio.

Pero, a nuestro juicio, no es exacto ni lo uno ni lo otro, ya que ambas afirmaciones no son parte principal de la argumentación, sino que se limitan a contextualizar una idea en la que ambos historiadores, **Orosio** y **Agustín**, muestran plena coincidencia: el plan de Dios es compatible con la libertad de los hombres, y por ello, aunque existe un nexo providencial en la historia de los pueblos, la "ciudad de Dios" no se asienta sobre la integridad y la eternidad del Imperio, sino que puede materializarse a través de gentes, lenguas e instituciones diversas.

La polémica sobre este punto ha sido larga, y con frecuencia acerva. Pero a nuestro juicio esta síntesis basada en la dualidad de "ciudades" no sólo asienta sus razones en la interpretación objetiva de los textos, sino que conecta con la tradición de la literatura cristiana del final del Imperio, en la que **Prudencio**, **San Ambrosio** y otros escritores habían intuido el fin del viejo orden y el cambio integral de los supuestos políticos y sociales que habría de seguir al triunfo del cristianismo. De esta forma, **Orosio** y **Agustín** -que escriben sus obras casi simultáneamente- no serían completamente originales en su tesis, aunque sí en la solución del dilema que planteaban los anteriores pensadores, y especialmente **San Ambrosio** ("De Obitu Theodosii"), entre el paganismo y el cristianismo, despolitizando la victoria de éste tanto en lo positivo -que reclamaba **Ambrosio**- como en lo negativo -que imprecaba **Símmaco**-.

⁵⁶**P. Orosio**: *Pavli Orosii Historiarum...*; op. cit., ed. cit. Liber VII, cap. XLIII, 12-18, pág. 718-720.

⁵⁷**P. Orosio**: *Pavli Orosii Historiarum...*; op. cit., ed. cit. Liber V, cap. 2, 2. pág. 394.

⁵⁸**P. Orosio**: *Pavli Orosii Historiarum...*; op. cit., ed. cit. Liber V, cap. 23, 16. pág. 470.

⁵⁹Sobre el concepto de "politeia", vid.: **Aristóteles**, *Política*, Libro III, 9, y concretamente 1280 b, 39-40; y 1281 a 1-4. También: **Platón**: *Leyes*, 817, b.

⁶⁰El profesor **A.J. Carlyle** destacó la importancia decisiva que tuvo la crisis del pensamiento político del siglo IV a.C. Fruto de dicha crisis serían tanto el modelo universalizador que intentó **Alejandro Magno** como el más exitoso llevado a cabo por Roma, pues ambos, a

pesar de estar instrumentados sobre una política militar de conquistas, pusieron en práctica modelos de organización política que implicaban la convivencia de razas y culturas bajo una misma ley y una mismas formas de conducta, lo que supuso un avance de tales proporciones que incluso desde la perspectiva actual es difícil de valorar. Vid.: **Carlyle, R.W.**, y **Carlyle A.J.**: *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols. Londres 1903-1936. Cit., por **G.H. Sabine**, op. cit. pág. 113.

⁶¹Vid.: **Marías, J.**: "Introducción" a la edición bilingüe de la *Política* de **Aristóteles**. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970. pp. XLVIII-LXII.

⁶²**Ferguson, W.S.**: *Hellenistic Athens: An Historical Essay*. Londres, 1911. pp. 1 y ss.

Capítulo II

La construcción social del espacio político.

1. El espacio como elemento de integración social.

Desde una perspectiva sociológica el Estado se presenta como un sistema de organización política del territorio, llevado a cabo mediante el monopolio institucional de la violencia y la estricta jerarquización de la restantes organizaciones de poder, cuya cima es -al menos en algunos aspectos- el Estado mismo.

Así definido, el término Estado, no sólo es aplicable al "*Estado-nacional*" como forma específica alumbrada en el Occidente europeo en el Renacimiento; sino que incluye también a las *ciudades-estado*, a los *imperios*, a las *teocracias* y algunas otras formas políticas. Pero excluye, por razones conceptuales, a las tribus, a los linajes, a las iglesias y a otras formas de encuadramiento social cuyo poder no está vertebrado en torno a la violencia legítima, o que carece de referencias territoriales precisas¹.

Sin embargo conviene precisar que el concepto de "*espacio político*" y el de "*espacio estatal*" no coinciden necesariamente; y que el Estado no es el único, ni siquiera el principal, definidor de los espacios políticos. Porque mientras que el territorio estatal es el ámbito preciso en el que opera su poder, el espacio político es un marco de referencia para los mecanismos de socialización del individuo, cuyo alcance es variable en función de la evolución y del desarrollo que dichos mecanismos presentan. Y aunque es evidente que el Estado constituyó históricamente uno de los elementos clave

para la inserción social de los individuos, no lo es menos el que otras cuestiones -como la penetración de las culturas, la evolución de los sistemas de producción, los descubrimientos técnicos, los medios de transporte, las religiones, o los medios de comunicación- han contribuido también a variar el espacio que un individuo o grupo es capaz de percibir desde sus estructuras cognoscitivas², y de ordenar para el ejercicio de la vertiente social de la personalidad.

Y desde este punto de vista es posible afirmar que, aunque los Estados tienden a identificar los conceptos de espacio político y territorio estatal, lo cierto es que con frecuencia varios Estados se relacionan dentro de un mismo espacio, y otras veces un Estado puede abarcar un territorio que incluye cosmos sociales diferentes. Ejemplo de lo primero sería, en nuestros días, la Europa Occidental, cuyos Estados están desbordados por la capacidad de sus ciudadanos para abarcar socialmente espacios culturales, jurídicos y económicos más amplios; mientras que la extinguida Unión Soviética lo sería de lo segundo, al abarcar bajo una fórmula estatalizante un conjunto de espacios incapaces de utilizar esquemas comunes de socialización.

De hecho es posible pensar en la división de un estado sin que dicha ruptura se traduzca en una fragmentación equivalente del espacio social de referencia, como fué el caso de la división de Alemania después de la II Guerra Mundial. También pueden apreciarse ejemplos de lo contrario, aunque quizá menos claros, como el caso de la extinguida Yugoslavia, donde sucesivos experimentos de organización estatal del territorio no han logrado una equivalente evolución del espacio social de referencia.

Y también debe de quedar claro que el espacio no coincide conceptualmente con la nacionalidad -entendida como la colectividad unida por fuertes lazos lingüísticos, religiosos o de identidad simbólica⁻³. En este sentido resulta paradigmática la situación de Europa Occidental, en la que existen Estados asentados sobre una pluralidad de nacionalidades, y

cuyos ciudadanos están insertos en un espacio de socialización que engloba a su vez varios Estados, diferentes lenguas, y símbolos de identidad colectiva muy arraigados.

Existe, pues, una diferencia clara entre los mecanismos de creación de la nacionalidad, los de estatalización y los de espacialización, que implica la existencia de dinámicas autónomas en cada uno de ellos, sobre las que operan estímulos diversos. En el proceso histórico de construcción de la nación, del Estado o del espacio referencial de una sociedad pueden producirse, en determinadas circunstancias, amplias coincidencias instrumentales y fuertes interacciones entre las fuerzas sociales que mueven a cada uno de dichos procesos. Pero también pueden darse grandes divergencias, e incluso contradicciones, entre ellos, manifestadas unas veces como simples disfuncionalidades sociales, pero traducidas otras veces en auténticos conflictos, impulsores de ciertas formas de movilidad histórica que están en la base de los cambios políticos y sociales.

Así, por ejemplo, la "*polis*" griega, concebida como ciudad-estado en un espacio social incomparablemente más amplio, se hizo inviable, por esta misma razón, en lo político y en lo económico, propiciando las claves de la expansión de Macedonia y, tras ella, del fin del esplendor político griego. En el caso del Imperio Romano el *espacio estatal* y el *espacio político* casi llegaron a coincidir durante largo tiempo, aunque englobando realidades nacionales diferentes, hasta que el crecimiento administrativo de las provincias, la aparición del problema de la doble lealtad cristiana, la fijación de las legiones en el "*limes*", la creación de dinámicas económicas territorializadas y el resurgimiento cultural del mundo griego llevaron a un debilitamiento de la unidad espacial del Imperio, a partir de la cual fué posible su invasión y posterior desmembración por los bárbaros.

La experiencia histórica viene demostrando que la movilidad de las estructuras políticas y los cambios en las ideas y en las formas de organización están más inducidos por la inadecuación entre los espacios de

socialización y los territorios del estado, que por la diferencia entre estos y las naciones. Y no es extraño que sea así, por cuanto los elementos constitutivos de la nacionalidad, que son en parte producto del proceso de socialización, son en otra parte producto de la existencia de los propios Estados, que como consecuencia de su acción centralizadora y uniformizadora acaban por incrementar los símbolos de identidad. Por ello la evolución de los estados y las naciones manifiesta una creciente tendencia a converger, y se desarrolla dentro de unas líneas comunes, mientras que la configuración de espacios de socialización, por depender de muy diversos factores, sigue una línea de evolución más independiente, y señalada por grandes quiebras en su tendencia y en su dirección, que producen frecuentes choques con los modelos de estructuración política, y desencadenan procesos sociales de cambio que pueden adoptar formás evolutivas o revolucionarias, y pacíficas o violentas.

El espacio como realidad social -y por ende política- no se agota en la determinación de una realidad física mediante el establecimiento de límites objetivos. El espacio es una categoría esencial del conocimiento humano, dentro de la cual el individuo puede establecer relaciones con los demás, y mantener un intercambio dialéctico con otros sujetos que le permite comprender las cosas del mundo⁴.

El espacio, como forma de conocimiento social, no es una realidad objetiva en la que el individuo se inserta; ni tampoco una creación subjetiva desde la base de un *"apriorismo fundamental"*. El sujeto -diría **Heidegger** con sugerente y profunda expresión- es ontológicamente espacial, y al *"ser en el mundo"*, abre un espacio a través del que el propio mundo se le muestra. El sujeto vive *"espaciando"*, lo que le permite situar los elementos del mundo inmediato y aprehender su cosmogonía⁵.

El espacio es, pues, una forma de conocimiento de nuestra realidad circundante, contrastada en las relaciones con *"el otro"*, y por ello constituye la base de nuestra socialización, entendiendo por tal el proceso de

internalizaciones y externalizaciones de los estímulos del mundo⁶, que viene definida por nuestra capacidad -natural o auxiliada- de percibir las relaciones dialécticas entre individuos, y de éstos con las cosas y los conocimientos del mundo.

El espacio no es una realidad estática ni unívoca, sino que es percibido como una realidad flexible y dialécticamente creada; porque el proceso de orientación del hombre en "su" mundo no se limita a una simple inserción en un ambiente y a conducirse dentro de él de acuerdo con esquemas predeterminados, sino que implica una proyección de acciones que -en su éxito o en su fracaso- constituyen la realidad de ese mundo⁷.

El hombre "crea" diferentes espacios, cada uno sobre un ámbito distinto de realidades y sobre un tipo específico de relaciones, sin que quepa delimitar territorialmente, de una manera precisa, las redes interpersonales, las creencias comunes, las obligaciones asumidas, los sistemas de producción o cualquiera de los otros múltiples supuestos que definen una "sociedad"⁸. Y de esta forma, por encima de los límites de los Estados, o de las comunidades de base local, o de la difusión de las formas políticas generadas dentro de un sistema jurídico y cultural, los individuos proyectan su socialización sobre ámbitos no precisos territorialmente, pero sí asumidos como referentes interiorizados de una "forma de hacer" común.

A través de su actividad cotidiana -desde la respuesta a las necesidades primarias hasta las más complejas formas de socialización adquiridas en el proceso civilizatorio- el hombre va definiendo una serie de espacios de relación que podrían representarse como una nucleación concéntrica, y que se agrandan a medida que sus mecanismos de objetivación se hacen más intangibles y abstractos. Y por ello -sin necesidad de destruir cada espacio para instalarse en el siguiente- el hombre ha ido conquistando espacios crecientes, partiendo de la simple relación con el "otro-yo", hasta alcanzar el concepto de humanidad, que define el espacio más amplio de cuantos es capaz de percibir sin perder la orientación propia de su mundo.

El "*espacio político*" es el resultado de una síntesis entre la identificación funcional de los valores de una comunidad -en la línea descrita por **Talcott Parsons**⁹-, y la actividad "*espaciadora*" que **Martin Heidegger** estableció como una forma del "*ser-en-el-mundo*" de las personas. El "*espacio político*" constituye un sistema de símbolos, culturalmente organizado, a través del cual se produce una interacción entre los actores individuales que participan de él, tendente a la obtención de un *optimum* de satisfacción. Dicho sistema de símbolos es percibido "*espacialmente*", tanto por la naturaleza de sus relaciones instrumentales como por la capacidad de percepción e interiorización que desarrollan los individuos en un momento dado.

El "*espacio político*" constituye, pues, un ámbito de socialización, o de conocimiento del mundo, definido por la actividad cosmogónica del individuo, que organiza sus percepciones mediante un sistema de símbolos a los que se adhiere -*internalización*- y a los que ajusta después su conducta mediante las motivaciones finales del conjunto social -*externalización*-. Por estas razones, la delimitación del "*espacio político*" tiene causas y manifestaciones autónomas frente a los sistemas políticos o económicos en los que el hombre se inserta, y que, para el "*espacio político*", resultan mecanismos parciales -aunque relevantes- de socialización.

Los diferentes ámbitos de socialización están delimitados por su expectativa de respuesta, más o menos eficaz, frente a determinados retos ambientales. En ese orden, y a modo de ejemplo, el Estado como realidad social -siguiendo a **G. Almond** y **G. Bingham Powell**¹⁰-, puede entenderse referido a su capacidad de responder a cuatro necesidades básicas:

- a) la de crear una estructura legal operativa;
- b) la de conseguir una adhesión afectiva a un proyecto "*nacional*";

c) la de atender a una presión de la población que le permita participar en las decisiones colectivas;

c) la de administrar el monopolio institucional de la violencia para arbitrar la distribución de los recursos escasos.

Y aunque es posible que la respuesta a este cuádruple reto no acierte a fijar del todo los elementos estructurales del Estado, si parece un ejemplo suficiente para ilustrar el hecho de que, frente a otros posibles retos, que plantean la necesidad de otras formas de respuesta, los ámbitos de socialización percibidos y asimilados por los individuos sean más o menos amplios que el del Estado. En el marco de las actividades políticas, estamos acostumbrados a acotar espacios territoriales menores que los del Estado, que aparecen conformados por la necesidad de responder a unos retos ambientales propios de la realidad cotidiana. Sin embargo, yendo hacia arriba, la tendencia es, o al menos ha sido, la de considerar que el Estado es la última referencia de socialización, unas veces porque agota en su propio ámbito todos los estímulos de socialización que recibe el individuo, y otras porque se convierte el intermediario de las relaciones sociales más amplias, conformando espacios de socialización protagonizados por el propio Estado y no por los individuos.

Condicionada por un largo y profundo proceso cultural y por una práctica casi universal, en la teoría política moderna, y aún contemporánea, existió una tendencia generalizada a considerar al Estado como el marco más amplio de socialización del individuo, de tal manera que todas las subcategorías de relaciones sociales se establecían hacia abajo, mientras que no solían considerarse las hipótesis de encuadramiento político más amplias que el Estado¹¹. Sin embargo esa coincidencia entre la realidad estatal y los ámbitos de socialización política se da pocas veces, y en sí mismo constituye un punto ideal de madurez y equilibrio en el desarrollo del Estado, por debajo del cual el ámbito de socialización política es mayor que el del Estado, y después del cual la expansión de los mecanismos de

interacción vuelven a producir un nuevo desequilibrio, generalmente resuelto en una socialización expansiva, pero a veces resuelto también en una fragmentación ocasional de la percepción espacial de los instrumentos de inculturación.

Frente a la idea común de que los poderes estatales, entendidos en su acepción más genérica, se asientan sobre "*sociedades*" compactadas y diferenciadas por una larga y continuada historia, **Stein Rokkan** ha venido a demostrar, a partir del ejemplo de los Estados europeos contemporáneos, que las formas estatales concretas son organizaciones que crecen en medio de unas amplias poblaciones ligadas por redes sociales de larga vida, cuyas inercias de cambio en los aspectos culturales y en los medios de producción se mantienen en gran medida más allá de los límites estrictos de la división geopolítica¹².

2. Espacio político y cambio social.

Para nosotros el "*espacio político*", a diferencia del "*espacio estatal*", es el ámbito más amplio de socialización efectiva que un grupo de individuos es capaz de manejar. Y esa condición de "*efectividad*" lo pone en relación directa con los movimientos sociales de amplia proyección y larga vida que subyacen a la casuística de los acontecimientos históricos y a la vida real de las instituciones políticas; por lo cual el "*espacio político*" es susceptible de presentar disfunciones frente a una concreta realidad política, e incluso frente a las formas políticas conceptualmente establecidas¹³.

Una sociedad penetrada por mecanismos de socialización amplios, en la línea de lo que es común a las sociedades avanzadas, se enfrenta constantemente a la posibilidad de que sus instituciones de poder, en el más amplio sentido de la palabra, conformen una superestructura anacrónica, inadecuada para la instrumentalización de las respuestas a sus propios retos. Y ello es así porque las inercias de cambio que operan en el ámbito de los *espacios estatales* son generalmente más lentas que aquellas otras, más

abstractas pero también más decisivas, que se derivan de los *espacios políticos*. Siguiendo en este punto el mismo ejemplo que proponíamos anteriormente, cabe decir que la sociedad de Europa occidental, cada vez más unificada en el ámbito de las relaciones culturales, económicas y sociales, tiene sin embargo una movilidad mucho menor en sus estructuras políticas de base Estatal, que conforman núcleos de interés económico o grupos de poder diverso más proclives a adoptar posiciones conservadoras en la definición de las nuevas instituciones. Pero es precisamente esa disfunción creciente entre la estructura estatal y los nuevos impulsos socializadores derivados de la comunicación, de los transportes, de la técnica y de todos los avances del mundo moderno la que hace aflorar la necesidad de un cambio que nadie puede negar, aún a pesar de las grandes incógnitas que presenta en cuanto a sus concretas líneas de evolución.

Una de las críticas más serias realizadas sobre la explicación *funcional-estructural* de la realidad social, es la que se refiere a la falta de perspectiva sobre las personas o grupos sociales que influyen interesadamente sobre el mantenimiento o el cambio de los sistemas de valores. Partiendo de que el ejercicio monopolístico de la violencia institucional está en manos de una persona o grupo, se entiende, por los adelantados de esta crítica, que los intereses de dichos grupos sociales condicionan de forma notable la dirección de las actuaciones del poder, y que existe una relación directa entre su poder y los sistemas de valores que intervienen en la socialización del individuo.

Esta crítica, que es, insistimos, una de las más profundas que se han efectuado sobre el funcionalismo, se refiere a la base tautológica del funcionalismo social, según la cual los individuos, en su proceso de socialización, se adhieren a estructuras de valores estables; y dichas estructuras son estables porque existe sobre ellas un consenso generalizado que se manifiesta en la propia adhesión de los individuos. Sin embargo la eficacia de la crítica disminuye claramente cuando hablamos de espacios

de socialización que no coinciden con estructuras de poder monopolizado, y donde es plenamente racional el pensar que se produce una selección de los valores sociales en función de su resistencia frente a los embates del utilitarismo o del egoísmo natural de los individuos.

No se trata de afirmar que los movimientos sociales que se producen en los grupos de amplia base estén exentos de las influencias de los poderes y a las propias inercias culturales, sino de afirmar, simplemente, que cuanto más amplio y más abstracto es el proceso de socialización, menos controlable resulta por los sistemas de poder que se organizan sobre ámbitos territoriales diferentes, por lo que su movilidad es mayor y sus cambios menos controlables. Y este análisis mantiene su vigencia incluso cuando se confronta con la realidad de los modernos "poderes" sociales, y especialmente la comunicación. Porque a pesar de que las modernas formas de control, por ser más abstractas y amplias, permiten desbordar con facilidad los espacios estatales para conformar estrategias de acción o de control casi universales, también es cierto que su propia abstracción los hace más efectivos a la hora de desencadenar los procesos de cambio que a la hora de orientar concretamente sus resultados.

El "*espacio político*", estructurado a partir de un proceso de socialización que se sitúa más allá de los ámbitos de ejercicio centralizado y monopolístico del poder, es susceptible de generar escalas de valores autónomos, cuya pervivencia se asienta en las redes sociales que preceden y subyacen a las organizaciones políticas, sin depender exclusivamente de los apoyos o de los embates del poder establecido. Son valores construidos sobre una esfera más amplia que la del *estímulo-respuesta*, y que no son susceptibles, por consiguiente, de ser alterados en base a la utilización puntual y simple de dicho mecanismo. Mientras que en los *espacios estatales* los elementos coactivos son un instrumento fundamental para el mantenimiento de la unidad de valores, en el nivel de los *espacios políticos* la coacción tiene una función casi residual, ya que los valores responden a una ontología específica -en la dimensión propugnada por **Max Scheller**- que aporta a las

sociedades el acervo crítico necesario para poner en práctica los procesos comparativos que están en la base de los cambios sustanciales del modelo político.

En el concepto de *espacio político* subyace la distinción entre sociedad y Estado, deducible ya de la teoría de **Max Weber**, y una de las dicotomías centrales del pensamiento europeo moderno¹⁴. El monopolio institucional de la violencia legítima, por el que el Estado delimita y ordena su propio territorio, no constituye el único sistema de socialización. El Estado tiende a una progresiva compactación del grupo a través de mecanismos de socialización basados en la generalización de ciertos valores y de ciertas formas culturales; pero el ámbito de inserción social del individuo, aquel a través del cual se produce su diálogo con un mundo abarcable en el que se internalizan los valores y se generan mecanismos integrados de respuesta, puede ser, y de hecho lo es con frecuencia, diferente al del Estado -por exceso o por defecto- y puede plantear un conflicto de valores entre lo particular y lo universal cuyo resultado es una desestabilización de las estructuras del poder.

Las formas estatales -entendidas aquí, en su acepción más genérica, como organizaciones de poder de base territorial¹⁵- tienden a converger idealmente con los espacios de socialización más amplios, a través de sucesivos movimientos de adaptación que raras veces presentan formas de ruptura violenta con los sistemas de valores establecidos. En las sociedades complejas, el riesgo de ruptura está además reducido a través de la coexistencia de múltiples referentes de socialización dentro de cada Estado, cuyas respuestas a los estímulos de cambio no son unívocas, ni adoptan siquiera una idéntica dirección, lo que constituye un evidente mecanismo de equilibrio de los sistemas sociales. Pero a veces, debido a la coincidencia de un número elevado de factores de cambio, cuya fuerza puede verse acentuada por la interacción de sus mecanismos básicos, los individuos perciben una disfunción entre su realidad social y su realidad estatal, o entre su espacio político y su marco territorial, que se resuelve en una

"agonía" de valores¹⁶ y, con frecuencia, en un cambio de las formas políticas que adoptan las sociedades para organizar su convivencia.

No se trata de recuperar aquí formas de explicación del cambio social realizadas a través del mecanismo de la diferenciación. No admitimos la existencia de un único "*cambio social*", sino de múltiples cambios, surgidos de una aplicación coherente de los avances científicos y de las estructuras culturales a la resolución de los problemas inmediatos. Cada cambio social, cualquiera que sean sus causas, influye sobre el sistema de valores, y trastoca, en mayor o menor medida, las relaciones interactivas de los individuos, dentro de uno o varios ámbitos de socialización. Pero el resultado de estos cambios no opera sólo sobre las interacciones de grupos sociales en un esquema estable de valores, sino que puede influir, además, en la definición de la propia estructura de valores, y en la ampliación o reducción de su espacio de socialización, lo que redundará, normalmente, en una fuente de movilidad social, aunque de efectos mucho menos sistematizables de lo que han pretendido las teorías de corte diferencialista.

La "*polis*" griega, lo hemos dicho ya, no hizo crisis por la destrucción de sus valores intrínsecos, sino por el choque de estos con la necesidad de garantizar la pervivencia de modelos de socialización más amplios. Y en el proceso de convergencia de uno y otro interés, el helenismo fué la corriente que intentó la síntesis entre una forma estatal perfectamente delimitada y manejable como ámbito de socialización, y un poder político seguro y estable, cuyo máximo exponente fué la expansión macedónica.

En la línea inversa, los valores que sostenían el mundo romano quebraron antes de que lo hiciese la forma estatal sobre la que se asentaban. El triunfo del cristianismo, el resurgir de la cultura helénica, la crisis de la burguesía urbana derivada de la centralización del poder, y la creciente autonomía de las provincias frente a un modelo imperial que se especializaba en la defensa de las fronteras del Imperio, acabaron por romper los mecanismos de adhesión a la legitimidad política establecida, y por hacer imposible la

permanencia de todo el imperio bajo una misma dinámica política. Y en ese punto, las invasiones bárbaras que revistieron características masivas y violentas desde principios del siglo V, están más cerca de ser la consecuencia que la causa de la fragmentación del Imperio, puesto que sus efectos quedaron casi limitados a una precipitación del proceso de fragmentación política y a la acentuación de sus características.

En la medida en que las amplias comparaciones entre grandes procesos de cambio pueden arrojar luz sobre la entidad y alcance de ciertas transformaciones históricas, parece útil en nuestro caso recurrir a una comparación con la Europa de hoy. El Continente entero está viviendo un momento de fuerte disfunción entre sus sistemas políticos de base territorial y la espaciación real de sus valores de convivencia, lo que viene generando una fuerte crisis de los valores nacionales, y una creciente adhesión a otros que se sitúan en ambitos de socialización diferentes. Para la mayoría de los ciudadanos de las democracias occidentales más avanzadas, los valores que asume como esenciales para su socialización desbordan el marco de las estructuras estatales, produciendo adhesiones distintas de aquellas que el Estado trataba de unificar¹⁷. Y aunque pueda decirse que esto sucedió otras veces, en mayor o menor medida, no puede decirse en cambio que en la confrontación de intereses entre los sistemas estatales y los valores referenciales del "*espacio político europeo*" el resultado fuese el mismo que ahora.

Y sería un error, a nuestro juicio, seguir insistiendo en una interpretación utilitarista o economicista de la confluencia de valores, como si el espacio económico fuese el auténtico motor de la unidad europea. Hoy Europa y la mayor parte del mundo occidental manejan con plena normalidad ciertos términos políticos que presuponen la quiebra del esquema de valores del estado nacional como última instancia de socialización. Ello explica por qué el proceso europeo, visto desde la perspectiva de la antigua URSS, está evolucionando en una dirección aparentemente opuesta a como se ve

desde Occidente, contradiciendo las claves ideológicas sobre las que se fundamenta el proceso de la llamada unificación europea.

Porque si partimos de la distinción que hemos establecido entre "*espacio político*" y Estado, y si aceptamos que la estabilidad de los sistemas políticos se alcanza en un punto de convergencia *ideal* de ambas realidades, veremos que lo que sucede en este momento en la Europa occidental -que se une- y en la Europa del Este -que se desintegra-, obedece a un mismo proceso, con razones idénticas, tendentes a adecuar los modelos de socialización coercitiva con los de socialización consensuada. Y por ello la aparente contradicción de ambos procesos poco más indica que la existencia de un punto de partida radicalmente diferente, caracterizado en el caso de la URSS por la existencia de un sistema estatalizante mucho más amplio que el "*espacio político*" estructurado sobre valores compartidos -cuyas contradicciones se hicieron insostenibles tras el derrumbe del socialismo real-; mientras que en Occidente esa misma disfunción se resuelve a la inversa, con una preponderancia creciente de un mundo de valores compartidos, y también de necesidades derivadas de ellos, que desborda el ámbito de los Estados¹⁸.

Salvando las casi insalvables distancias de esta amplia comparación, el proceso de fragmentación del "*espacio político*" de la URSS revistió ciertas características similares a las que tuvo la caída del Imperio Romano durante los siglos IV y V, en la medida en que la ruptura del sistema de valores no se derivó de la desmembración territorial, sino a la inversa. Y también ahora, como entonces, esta ruptura tuvo mucho que ver con la incapacidad de las estructuras reales del poder para dar respuesta a las exigencias derivadas del mismo modelo de socialización que había servido inicialmente para vertebrar el amplio espacio sobre el que se asentaba la realidad estatalizante de la URSS.

Somos conscientes de que estamos hablando de procesos complejos, en los que las causas son múltiples y las influencias se cruzan en todas las

direcciones. Sabemos que es muy difícil navegar por el sector de la historia donde se juntan los oleajes levantados por los vientos renovadores con aquellos otros que se derivan de las inercias propias de las instituciones sociales y de poder. Pero nuestro objetivo no es el de establecer diagnósticos adecuados para una inmediata terapia política o económica, sino la de establecer las líneas de reflexión que permitan identificar la realidad última de una crisis -de hoy y de ayer- en la que un nuevo sistema de valores sociales choca con las estructuras institucionales del poder, para averiguar después las vías de progreso -directas o colaterales- hacia una nueva síntesis de ambas esferas de socialización.

No es tan distinta la confusión entre los valores estatales y los comunitarios, que siguió a los debates sobre el tratado de Maastrich, que aquella que alentaba en **Paulo Orosio**, a principios del siglo V, y que le impedía saber si Roma había creado un gran sistema de valores valiéndose de su expansión imperial, o si lo había destruido para aprovecharse de él, mediante la implantación de un sistema unificado por la cultura, la lengua, el derecho, la economía y el poder político centralizado. Y debemos de tener la suficiente humildad científica para aceptar que dicho debate, planteado en términos de valoración absoluta, es un dilema irresoluble, que se extiende no sólo a los imperios, sino también a los Estados de base nacional plural.

La contradicción entre los "*espacios políticos*" estructurados en torno a esquemas compartidos de valores, y los sistemas políticos de base coercitiva que definen los Estados, se produce periódicamente, y es inevitable en función de las dinámicas autónomas de ambos sistemas de valores. Pero cuando se plantea de forma crítica y dilemática, su resolución obliga a tomar opciones sobre bases argumentales no definitivas, cuyas razones son difícilmente transmisibles a otras sociedades o a otras generaciones que han de enfrentarse a situaciones en apariencia similares, pero encuadradas en un ambiente social diferente. Y esa es, junto a otras, una de las grandes causas de que la llamada "*lección de la historia*" no tenga una lectura

unívoca en todos los ámbitos y en todos los tiempos, propiciando un complejo sistema de deducciones cuyas posibilidades semejan ser infinitas.

3. La dialéctica de la concentración y la dispersión del poder en la construcción de los espacios políticos.

Sería un error el creer que este proceso cíclico de contradicciones se desarrolla con un movimiento de vaivén, que hace hoy para deshacer mañana. Lejos de presentarse como una *"tela de Penélope"*, la tendencia a la universalización de los valores es permanente, aunque se haga con fuertes quiebras y aunque se realice por procedimientos muy diferentes en su concepción y en sus resultados prácticos. Y fruto de esa maduración producida en los mecanismos de universalización -siguiendo la amplia comparación de situaciones que veníamos proponiendo- es el modelo que parece estar dibujando la Europa de hoy, cuya característica es la coexistencia temporal de diferentes ámbitos de socialización cultural y política.

Hasta ahora la evolución de los *"espacios políticos"* estuvo dominada por la tensión radical que el hombre vive entre su personalidad individual y su realidad social. Individualidad y sociabilidad constituyen expresiones esenciales del hombre, pero no por ello son también formas complementarias de su personalidad. Bien al contrario, el hombre vive instalado en una profunda contradicción entre su individualidad y su sociabilidad; contradicción que constituye la expresión esencial del *"yo"*, como concepto que nos separa del resto de la humanidad, pero que sólo alcanzamos a comprender en contraste con esa misma humanidad.

Reflejo de esa contradicción, los movimientos de concentración y desconcentración de poderes, y los de universalización y particularización de los valores, han sido pendulares, dando esa impresión de acción-reacción que tantas veces asumimos como expresión negativista del proceso histórico. Pero la realidad dista mucho de esa primera percepción, y

parece apuntar más a la construcción de formas complejas de expresión de esa contradicción, que permiten aproximarse cada vez más a una síntesis, en la que no sea necesario escoger dramáticamente, como hiciera la Grecia clásica, entre la *"politeia"* y la supervivencia, sino que se pueda resolver ese dilema sin rupturas, aunque sea instalándose en la tensión generada por las tendencias contradictorias de la propia personalidad del individuo.

Analizando desde la perspectiva actual los procesos de concentración o desconcentración seguidos por la coerción, y los de acumulación y desacumulación seguidos por el capital, se tiene la sensación de que las sociedades vivieron largos períodos históricos condicionadas por una cierta incapacidad para percibir simultáneamente más de un espacio de socialización política, y que por tanto las ventajas de la ciudad-Estado, delimitada y apta para la participación ciudadana, se enfrentaron con fines dilemáticos a la seguridad y a la estabilidad que proporcionaban otras formas políticas más amplias.

Sin embargo también esta sensación es inexacta, y viene desmentida por el lento, pero también antiguo proceso de estructuración de las administraciones territoriales, que ya en el tardo Imperio Romano había alcanzado cotas de madurez muy destacables. Es cierto que la cultura política vigente casi hasta nuestros días definió el Estado a través del concepto esencial de la soberanía, y a esta por la unidad radical de su estructura conceptual. Pero los avances en la ciencia administrativa fueron perfilando poco a poco un hábito entre los ciudadanos para distinguir las esferas locales de las regionales y las estatales, con una gradación determinada de la conciencia de pertenencia a un colectivo, y con plena capacidad para simultanear, de forma complementaria y no contradictoria, estos distintos ámbitos de espacialización de las sociedades de inserción.

La evolución de las formas políticas que se perfilan en Europa occidental en los días de hoy parecen estar apuntando a una maduración definitiva de

esta capacidad de percibir múltiples espacios de socialización, que ya no aparecen caracterizados sólo por referencias organizativas, sino que abarcan también a las estructuras del poder, de tal forma que el ciudadano europeo de hoy, inserto en ámbitos de socialización política que gozan de libertad y de unos efectivos cauces de participación, empieza a ser capaz de simultanear sus referencias espaciales en función de los valores que en cada caso pretende o de las respuestas que en cada caso necesita, sin que para ello tenga que darse entre cada uno de los espacios definidos una relación de dependencia jerárquica que acabe por estructurar un modelo estatalizante.

Estamos asistiendo, quizá, al primer momento de la historia en el que las estructuras valorativas de los grandes y de los pequeños espacios políticos no se presentan como dialecticamente enfrentados, sino como complementarios; y es así porque la percepción que de cada uno de ellos tiene el individuo afectado por ambos no viene dada en función de una totalidad de adhesión que presente características disyuntivas, sino por una síntesis que propicia una adhesión selectiva y funcional, realizada de acuerdo con escalas de valores que no están referidos, o al menos no lo están necesariamente, a marcos territoriales.

Por esta razón la evolución del espacio político europeo presenta hoy un signo bipolar, potenciando al mismo tiempo la formación de macroestructuras político-económicas y los espacios locales y regionales que asumen un creciente protagonismo en el conjunto de las estructuras políticas en las que se desarrolla la vida moderna. El ciudadano de hoy, definido idealmente a partir de los modelos políticos más avanzados, no está enfrentado a la necesidad de sacrificar un espacio político para acceder a otro, sino que puede instalarse simultáneamente en varios, ejerciendo sobre ellos una ciudadanía libre, y una participación política democrática, y definiendo sus ámbitos de actuación en función de una selección autónoma de sus fines.

Esta nueva estructura política exige un cambio en la definición de los elementos esenciales del Estado. Por ello, si usamos el término Estado en su acepción estricta, para referirnos a la forma política alumbrada en el Renacimiento como resultado del proceso de concentración del poder y del capital que produjo la burguesía bajo-medieval, tendríamos que admitir que dicha forma política está atravesando en la actualidad una profunda crisis, que vacía, hacia las dos direcciones apuntadas, algunos de sus elementos más definitorios. Sin embargo es posible mantener que esta crisis se está llevando a cabo en un marco de complementariedad, por cuanto no apunta a un movimiento pendular en el que el Estado sea sustituido por lo contrario del Estado, sino a un doble movimiento en el que se haga posible compatibilizar los valores de los grandes y los pequeños espacios, a través de una estructura de *espacios políticos* concéntricos definidos por valores cuyo grado de universalización no los hace contradictorios entre sí, ni los presenta al individuo en forma disyuntiva.

Hasta ahora se creía que la intensidad de las relaciones sociales dependía en gran medida de la magnitud del espacio de referencia; y se aceptaba como un principio el que las comunidades más reducidas alcanzaban una mayor intensidad y un más alto nivel de participación de los individuos que los formaban. En virtud de dichos principios, que en determinados aspectos eran los mismos que habían inspirado el modelo de la "*polis*" como ámbito específico para la participación ciudadana, los "*espacios políticos*" dejaban de ser algo concreto a partir de un momento determinado, para convertirse en referente lejano de socialización a los que el individuo a penas podía aportar nada. Desde esta perspectiva hablaba **Max Weber** de las distintas "*intensidades*" que puede revestir el fenómeno social, y de la amenaza que para su propia existencia representa el crecimiento incontrolado de los espacios o de los grupos de referencia¹⁹. y en la misma línea se refería **K. Mannheim** a la posibilidad de que el crecimiento de las ciudades del siglo XX y la consiguiente diferenciación que se produce dentro de ellas pudiese

afectar seriamente a la existencia misma de objetivos comunitarios, cuya percepción debería de servir para compactar el grupo de individuos.

Sin embargo hoy nadie cree que los espacios de socialización puedan seguir sometidos a los mismos condicionamientos y cumplir los mismos objetivos que en otros momentos históricos; y se acepta, por el contrario, que la influencia de los avances tecnológicos, de los medios de comunicación, de la cultura, de los transportes y de los controles informáticos han contribuido, entre otras cosas, a crear un nuevo modelo de adhesión al grupo, propio de las sociedades industriales, que se estructuran sobre una polisemia de símbolos en los que el espacio físico y el número de individuos de la comunidad de referencia operan con criterios muy distintos de los de antes.

Frente a la necesidad de diferenciar espacios, definirlos y ocuparlos, que **Mircea Eliade** señaló como forma de aprehensión del propio mundo -o del propio "espacio político", diríamos nosotros-, hoy vivimos²⁰, en palabras de **MacLuhan**, en una "aldea global", donde los comportamientos y los usos sociales tienden a uniformarse, y donde el desbordamiento de las fronteras del "espacio estatal" es una experiencia cotidiana de los individuos. Somos, por necesidad, grandes consumidores de información, y a través de ella rompemos los espacios sociales de referencia y estamos aprendiendo a vivir, por primera vez en la historia, con conciencia de humanidad. Y nos vemos obligados a convenir con **Levi Strauss**, coincidente en esto con **McLuhan**, que aunque la sociedad no es sólo cultura -y aunque nuestro concepto de cultura no se limite a la expresión verbal o escrita de las ideas- lo cierto es que la sociedad moderna precisa cada vez más de una interpretación de sus estructuras sociales en función de la teoría de la comunicación²¹, lo que redundará en una profunda alteración de los mecanismos que definen los "espacios políticos", y de aquellos otros que determinan su movilidad.

En la cultura de la imagen el hombre está culminando un proceso de reconstrucción de la percepción globalizada de su mundo, en cierta medida comparable a la que tenía antes de iniciar el proceso de

percepción lógica que se deriva del lenguaje. Con dicho proceso, culmina también la objetivación de las relaciones sociales, y la comunicación se convierte en el mecanismo supremo de interpretación y de transformación de la sociedad, y en la medida en que sus relaciones los definen, de los "*espacios políticos*".

Hoy ya no es tan cierto el que la realidad espacial del individuo es, ante todo, una realidad "*cuotidiana*" o, en la más sugerente expresión de **Heidegger**, una realidad de las cosas "*a mano*". En la ya clásica distinción de **F. Tönnies** entre "*comunidad*" (*Gemeinschaft*) y "*sociedad*" (*Gesellschaft*)²², ésta se ha hecho prevalente en casi todos los aspectos de la vida moderna, condicionando las relaciones individuales y los mecanismos de inculturación, y demostrando que la amplitud del espacio o de la comunidad de referencia altera el modelo de las relaciones, pero no destruye el principio básico de que las sociedades son el resultado de una interrelación entre los valores sociales que se inculcan al individuo a través de la educación, y las respuestas de éste a los estímulos externos, condicionadas por la aceptación de dicho valor.

Pero **Tönnies** había planteado su distinción desde una perspectiva dialéctica, en la que las relaciones societarias habían sustituido a las comunitarias, y esperaba una síntesis en la que determinados elementos de ambas acabasen por conformar un nuevo modelo de relación social. Sin embargo desde la perspectiva actual las relaciones societarias no parecen exclusivas de la sociedad capitalista, ni se extienden por primera vez al final de la Edad Media. El mundo romano se había estructurado sobre una compleja trama de mecanismos de socialización, que desde el punto de vista de la estructura de valores se excluían entre sí, aunque desde el punto de vista del poder político estaban unificadas bajo una forma única de legitimidad. El sostenimiento de este "*satu quo*" obligó a crear un ideal de "*romanidad*" asentado sobre los valores de la "*pax romana*", del derecho, de la unidad económica y de la seguridad, que sirvió de marco a las restantes formas de socialización.

Frente a aquella fórmula de integración de espacios sociales que representó el Imperio, el mundo de hoy, percibido globalmente por sus habitantes de la forma que **Leví Strauss** y **MacLuhan** habían intuido, parece ensayar un grado más en la convivencia y en la complementariedad de los espacios políticos, toda vez que el hombre es capaz de aprehender y de ordenar la existencia simultánea de distintos sistemas de encuadramiento político, con formas autónomas de legitimidad, que, lejos de excluirse entre sí, presentan amplios aspectos complementarios, y establecen una correlación directa entre los espacios de socialización y el ejercicio de la libertad democrática de los individuos que componen el grupo social.

En lugar de la síntesis que propugnaba **Tönnies**, y contra el pesimismo que parecía alentar en las palabras de **Weber** o de **Mannheim**, el pensamiento político de hoy admite la posibilidad de que las formas societarias no eliminen necesariamente aquellos ámbitos en los que domina la privacidad, y las relaciones íntimas o comunitarias; y que existan distintos ámbitos de socialización, cada vez más amplios, cuya autonomía de valores y cuyas dinámicas evolutivas no están supeditadas a las necesidades de un espacio estatal único, sino que constituyen también referentes para la creación de estructuras políticas participativas.

Para que ello sea posible, se hace necesaria la presencia de ciertos valores nuevos que se han ido creando y universalizando en las últimas etapas del Estado liberal. Los derechos fundamentales, la igualdad, la libertad, la democracia, el bienestar, la seguridad, el medio ambiente, y otros valores similares, forman hoy parte de la "cosmovisión" de muchos ciudadanos que no reconocen otros mecanismos legitimadores del poder público que aquellos que se dirigen a la implantación universal de los mismos. Y este hecho -en la medida en que se asienta sobre una transformación de la mentalidad derivada del proceso cultural, y se instrumenta sobre el moderno concepto de la comunicación- no parece ya reversible, aunque presente quiebras muy importantes, surgidas unas veces de la profunda desigualdad económico social que se aprecia sobre casi todas las partes de la tierra, y

otras del choque todavía no resuelto entre el exclusivismo propio del anterior modelo estatal y esta posibilidad de percepción simultánea de una pluralidad de espacios políticos, cuyos valores no admiten siempre, y en el mismo grado, el referente territorial.

Desde el punto de vista teórico, la política parece enfrentarse hoy a una auténtica revolución de su cosmogonía, en un proceso similar al que **Kant** denominó la "*revolución copernicana*". Pero bien entendido que hoy -como entonces en la filosofía kantiana- no se asistía propiamente a un cambio copernicano, sino a lo que **Gómez Caffarena** definió como una "*contrarrevolución ptolemaica*", destinada, en este caso, a recuperar para el hombre el centro del universo de ideas que estructuran las relaciones políticas. El Estado moderno tuvo tendencia a constituirse, desde el principio, en un referente absoluto para la definición de los derechos y las obligaciones de sus subditos, llegando incluso, en el auge del idealismo, a convertirse en un *absoluto moral*, que se impone a la autonomía de la moral individual y supedita las acciones de los hombres a las necesidades del bien común que el propio Estado representa.

Frente a ese absolutismo legal y moral del Estado, apreciable tanto en el marxismo como en los regímenes de corte fascista, la evolución del Estado liberal democrático lleva varias décadas apuntando hacia el llamado Estado de bienestar, cuya legitimación se alcanza no tanto en función de unos valores abstractos impuestos al individuo, cuanto en función de su capacidad para resolver los problemas del bienestar económico y social, y de atender a la seguridad, la igualdad de oportunidades, y la garantía de unos niveles mínimos de satisfacción que reflejan de forma práctica los principios de libertad y de igualdad que lo inspiran. Frente a la supremacía del "*hecho político*" que destilaba el Estado liberal, el Estado social y económico de derecho implica la subordinación de lo jurídico y lo político a las exigencias del desarrollo económico, y suscita la necesidad de profundas transformaciones en la legitimación del poder²³.

Aunque dentro de las estructuras jurídicas y conceptuales del Estado liberal, el Estado social y económico de derecho implica una auténtica revolución en la cosmogonía política imperante desde el siglo XVI, al relativizar el principio de la soberanía y al limitar la preponderancia del interés general, definido en abstracto, sobre los concretos derechos del individuo. La auténtica "*contrarrevolución ptolemaica*", en los términos descritos, se está operando a través de la ampliación de los espacios políticos producida al socaire del nuevo esquema de valores asumido por la humanidad.

Al avanzar en este nuevo modelo teórico, debemos de ser conscientes de que, al menos en su desarrollo real, está dando aún sus primeros pasos, y de que sólo en Europa occidental se pueden apreciar las consecuencias prácticas de su evolución. Sin embargo ninguna de estas dos cosas presenta una novedad auténtica en la evolución de las formas políticas, cuyos procesos se han adelantado siempre a partir de las estructuras políticamente más maduras de cada época²⁴, y cuya extensión a otras partes de la tierra se ha efectuado con una enorme lentitud, hasta el punto de que, con frecuencia, pueden verse procesos evolutivos de naturaleza distinta que perviven mezclados en determinadas circunstancias. El Estado moderno, que era una realidad en algunas partes de Europa a principios del siglo XVI, no se ha extendido a la totalidad del planeta hasta el siglo XX, y aún hoy es posible apreciar múltiples naciones sobre las que se asientan modelos de estado tan incipientes y tan penetrados por formas políticas preestatales, que no cabe hacer una afirmación de la universalidad de la forma estatal sin hacer, a su vez, matizaciones importantes.

En la referida búsqueda de equilibrios entre los esquemas de socialización y los "*espacios políticos*" que puede apreciarse sobre todo el Continente europeo, la antigua URSS se ha situado en un punto de evolución en el que la incompatibilidad entre grandes y pequeños espacios de socialización ha vuelto a aparecer, en un proceso explicado en buena parte por el hecho de producirse siguiendo una dirección inversa a la que sigue Europa occidental. Sin embargo no sería exacto el afirmar que los antiguos Estados de la URSS

están luchando sin más por la recuperación de su soberanía, ya que en el complejo proceso de reestructuración política del antiguo espacio socialista se aprecian con toda claridad dos procesos simultáneos, que llevan a los Estados a buscar nuevos encuadramientos espaciales de base plurinacional en el mismo momento en el que se está produciendo la recuperación, en sentido clásico, de su soberanía.

4. Espacio y sociedad en la Alta Edad Media. El punto de partida de la cosmología occidental.

El "*espacio político*" representa algo más que un puro consenso de valores históricamente construido, y se acerca a lo que **Jellineck** describía como una identificación entre los valores individuales y sociales. Ello no debe de llevarnos a confundir los principios sociales de amplio consenso con los valores absolutos, ya que ni siquiera la verdad aprehendida en conciencia se libra de su condición histórica; pero sí permite concluir que existe una relación directa entre la estabilidad y la amplitud de los espacios de socialización. Por encima de los límites acotados por las estructuras de poder de corte estatal -y por encima incluso de las relaciones interestatales que dibujan espacios superiores, aunque perfectamente delimitados- los cambios en la estructura de los valores de socialización señalan tendencias que obedecen a amplios procesos de cambio social, menos vinculados que aquellos a los condicionamientos nacidos de las estructuras de poder o de los sistemas económicos.

Por estas razones, las variaciones del espacio percibido existencialmente por los individuos pertenecientes a un grupo, no se producen sólo en dirección ascendente, por expansión ondular y en relación a su capacidad de aprehensión del mundo; sino que en ciertas circunstancias puede sufrir formas de involución, que fragmentan los espacios acotados por la actividad cosmogónica del hombre, y reducen el horizonte de las relaciones sociales y de los estímulos de socialización que de tales relaciones se derivan.

La flexibilidad que impregna nuestro concepto de "*espacio político*", y la posibilidad de que el individuo perciba y acote simultáneamente varios espacios de socialización en función de los valores de referencia, nos ha llevado a incidir hasta ahora de forma casi exclusiva en los mecanismos de inculturación, y sólo tangencialmente a los aspectos económicos. Durante muchas décadas, y bajo la influencia de la metodología marxista, el planteamiento era el contrario, y consideraba que los cambios sociales eran inducidos por las transformaciones del modelo productivo. Bajo el influjo del análisis marxista, el Imperio Romano se vió durante algún tiempo como la culminación del modelo de producción esclavista, originado en Grecia, y en función del cual se pretendía explicar no sólo la economía, sino también la construcción de sus valores jurídicos y políticos, y la crisis que lo derrumbó a finales del siglo V.

El marxismo no logró establecer una ontología de los valores independiente de la que se derivaba de las necesidades y de las condiciones del proceso productivo, y de esta forma la causalidad unilateral *-materialista-* en la explicación del cambio social se convirtió en algo consustancial a su análisis²⁵, aunque a veces quedase disimulada por un reconocimiento formal de la importancia esencial de los procesos de inculturación para explicar la estabilidad -o el control- de las sociedades. Desde esta perspectiva, el nacimiento del Feudalismo -tema extensamente tratado por la literatura marxista dentro y fuera de la Unión Soviética- sería producto de una "*síntesis*" entre el modo de producción antiguo y el esclavista, que convivieron enfrentados en la etapa final del Imperio Romano, alcanzada a través de ciertas instituciones jurídicas introducidas por el Derecho Germánico²⁶.

Sin embargo, a la hora de explicar la ruptura del ideal de la "*romanidad*" y sus consecuencias sobre la estructura burocrática y militar del Imperio, las explicaciones marxistas devienen en una tautología, que hace muy difícil avanzar en la identificación de la "*causa inicial*" del proceso. Las comparaciones macrohistóricas, propuestas por la sociología actual en orden a investigar la causalidad inicial de los cambios sociales de amplio

La Cristiandad europea a comienzos del siglo IX



alcance, no permiten establecer una incontestable relación de causa efecto entre la aparición del modelo feudal de producción y la fragmentación política del Imperio²⁷; y si hubiesen de establecerse como parte de una causalidad más universal, más parece apuntar a una inversión del proceso, derivando el feudalismo de la ruptura política de la unidad Imperial.

Como puso de manifiesto **M.I. Finley**²⁸, el concepto de la esclavitud había sufrido una profunda transformación jurídica a lo largo de la historia de Roma, hasta el punto de que es posible afirmar que a finales del siglo III solo la producción de las propiedades del Estado eran clasificables como esclavistas desde el punto de vista económico, mientras que la producción agraria de los grandes latifundios, y las manufacturas habían derivado ya hacia formas distintas de vinculación del trabajo y la producción²⁹. Y esta apreciación es de capital importancia, a nuestro juicio, a la hora de dar más fuerza a las explicaciones multilaterales del colapso imperial, por cuanto apunta a una transformación profunda, aunque lenta, de los sistemas productivos dentro de las propias estructuras políticas del Imperio, cuya maduración fué imposible a partir del siglo V al sobrevenir las fuerzas fragmentadoras del "*espacio político*".

Sin embargo hemos de recordar aquí que nuestro objetivo no se orienta hacia la creación de una teoría sobre la transición de la economía romana al feudalismo, sino al establecimiento de un concepto de fragmentación de los espacios políticos que nos permita identificar, por contraposición, el verdadero alcance del proceso de construcción de Occidente llevado a cabo a partir del siglo IX. Y en esta línea, hemos querido establecer no sólo los elementos básicos de la definición, sino también excluir aquellos postulados perniciosos, o aquellos condicionamientos científicos que pudieran existir frente a la afirmación genérica de que durante los siglos V y VI desaparece una realidad mucho más compleja y extensa que un Estado, o que un sistema económico o un modelo de producción.

Estamos apuntando, en realidad, a un colapso total de la "cosmogonía" creada por el hombre a través de sucesivas etapas históricas, en las que podía apreciarse una cierta continuidad de los conceptos jurídicos y de los modelos institucionales de la antigüedad. Frente a dicha continuidad, a penas interrumpida por las crisis que fueron dando paso a las etapas sucesivas, la llamada Edad Oscura produce en la historia de Occidente un vacío de vértigo entre la Antigüedad clásica y la cultura de la Baja Edad Media, que obliga al hombre a buscar una nueva estructura de valores, y a ordenar sus espacios políticos partiendo de la confusión generada por la tensión entre la perspectiva universalista cristiana, y el extremado localismo de los poderes civiles.

Adoptando una posición intermedia entre las teorías que apuntan a la continuidad de las estructuras económicas del Bajo Imperio y aquellas otras que optan por interpretar las invasiones bárbaras como una ruptura total con los valores de la Antigüedad, **Max Weber** había señalado que no es incompatible la existencia de ciertas similitudes entre el feudalismo y la tarda Antigüedad con el hecho de apreciar una ruptura radical en la orientación cultural y en la estructura de los valores³⁰, de tal forma que sobre unos rasgos económicos externos en apariencia iguales, se asienta un modelo social y político diametralmente opuesto. Y aunque dicha tésis no pueda ser probada hasta el punto de cerrar totalmente el debate³¹, ilustra con toda perfección el punto de síntesis lógica de las explicaciones unidireccionales, sirviéndonos aquí de apoyo para progresar en la línea que apunta a una reconstrucción del cosmos social de occidente, a partir de una nueva estructura de valores generada en los comienzos del Medievo.

En la Alta Edad Media los habitantes de las provincias romanas de occidente no se sentían inseguros a causa de la irrupción de nuevos valores y de la incapacidad para asimilarlos a ritmo acelerado, sino que sentían estupor ante el vacío generado por el estrepitoso derrumbe de la "civitas universalis". Con la perspectiva histórica de hoy puede afirmarse que la caída de Roma fué larga, y que dibuja un amplio proceso de ruptura de una cosmovisión

determinada; pero en su momento, y según cabe deducir de las palabras ya mencionadas de **San Agustín** y **San Jerónimo**, los romanos sólo pudieron percibir ese colapso a través de impactos muy tardíos y a la vez muy concretos, que dejaron una sensación de catástrofe que pervivió en la mentalidad de las gentes durante varios siglos.

En ese ambiente, para una sociedad desprovista ya de la armazón cultural y de valores que le permitía orientar su vida anterior, la división del territorio que siguió a las invasiones bárbaras generó ámbitos sociales muy cerrados, sobre los que se asentó un modelo de poder, el feudal, que al tiempo que proporcionaba una respuesta inmediata y coherente a los problemas generados por la ruptura del orden universal, introdujo en las estructuras políticas una dinámica de fragmentaciones sucesivas y progresivas que acabarían por crear conciencia de la necesidad de una nueva cosmogonía. Y ello debe de entenderse, como recordaremos más de una vez en apartados sucesivos, que no presupone la asunción por la población occidental de una respuesta consciente y explícita frente al grave problema que le acuciaba, sino que implica solamente una coherencia de las respuestas individuales frente a las necesidades vitales e inmediatas, generada por la prolongada exposición de los individuos ante unas mismas circunstancias históricas.

Pero si observamos atentamente este período, es preciso concluir que la grave fragmentación social, con serlo, no era tanta como resultó ser la fragmentación del poder legítimo. Los referentes de la vieja cultura y de la lengua común -sostenidos en su mayoría por la Iglesia, como institución que se subroga de una gran parte del capital cultural de la tarda antigüedad-, y las instituciones del derecho, mantenían vivos unos referentes comunes mucho más amplios que los que podían derivarse de la estructura de poderes; y ello puso a los habitantes de Occidente ante una tesitura de enfrentamiento con las inercias del poder establecido, que acabó por forzar una serie de movimientos colaterales -y aún marginales- de universalización, que venían a sustituir el déficit de una autoridad capaz de aglutinar los

esfuerzos individuales en favor de una comprensión más globalizada de los objetivos políticos.

De esta forma el proceso de construcción política de Europa no aparece como una labor aglutinada en torno a la expansión de un poder centralizado, ya que a nuestro juicio no cabe hacer con plena propiedad tal interpretación ni siquiera con referencia al Imperio Carolingio; sino que será una lenta reconstrucción de las bases culturales, de los conceptos y hasta de las formas políticas que permitieron después la aparición de una nueva espacialización política que perviviría muchos siglos, acumulando sobre sus estructuras de poder una madurez hasta entonces casi inimaginable.

Por mucho que algunos avancen la aparición de formas productivas de características feudales, no parece que pueda hablarse de feudalismo, con un mínimo rigor, hasta el último tercio del siglo V, y aún así, debemos de utilizar para ello ciertos enfoques y análisis retrospectivos³². Sin embargo, y a la vista de los análisis actuales, cuyas claves hemos apuntado al inicio de este capítulo, sí puede afirmarse que la "romanidad" estaba en crisis desde mucho antes, provocada, entre otras causas, por la doble lealtad implantada por el cristianismo³³, por el resurgir de la cultura helénica, y por la nucleación plural de las estructuras del Imperio establecida cuando las Provincias llegaron a un grado de desarrollo avanzado. Y es evidente que algunos de estos cambios no pueden ser reducidos a criterios económicos, sino que se enmarcan en un proceso de construcción y difusión de sistemas de valores cuyo fundamento hay que buscar, mucho más atrás, incluso en los momentos de máximo auge del poder imperial romano.

Para nosotros la fragmentación del espacio político de Roma, que otros han preferido llamar "espacio político mediterráneo", aparece así como el resultado de una ruptura total con la cosmogonía universalista de la "romanidad", que durante varios siglos -en algunos casos más de un milenio- había orientado el desarrollo de una gran parte del mundo mediterráneo, y muy especialmente del Occidente, en donde, a diferencia de lo sucedido

en el área de influencia de la cultura helenística, la cultura latina había supuesto una ruptura casi total frente a las anteriores culturas indígenas. No es sólo la destrucción de un aparato de poder y el cambio de sus élites; ni tampoco el reparto de sus tierras, ni la fragmentación de su unidad económica. Es, sobre todo, la quiebra de la idea de universalidad que había llenado de contenidos la presencia de las legiones romanas en gran parte del mundo conocido.

Para acentuar esta idea de ruptura, es posible incluso analizar como ciertos elementos formales del poder del Imperio sobrevivieron a su propio derrumbe, poniendo de manifiesto hasta que punto la quiebra de la "romanidad" se adelantó a la desmembración real del Imperio. Las familias que dominaban la economía del Imperio a través de sus latifundios mantuvieron su poder, y aún lo incrementaron después de las Invasiones. Las estructuras administrativas siguieron vivas también en una parte significativa; y el sistema jurídico, la lengua y la cultura siguieron ocupando un lugar preeminente, y sólo más tarde perdieron su empuje a causa del caos general de Occidente, aunque sin perder nunca su hegemonía. También la organización eclesiástica se mantuvo intacta, y en muchos casos los obispos ampliaron y consolidaron su poder en mejores condiciones que las que habían disfrutado en los últimos años del Imperio. La moneda sobrevivió casi cien años a la presencia de los bárbaros; y en muchos casos incluso los reyes y caudillos habían adoptado dignidades romanas. Y completando este cuadro de significación política indudable, todo el Imperio de Oriente mantuvo su unidad y su prestigio durante otro milenio más, sin que ninguno de estos elementos, que implicaban una pervivencia parcial del Imperio, acertase a conectar con el ideal de universalidad que había presidido la etapa anterior.

Por estas razones los comienzos de la Edad Media en Occidente no son sólo la etapa del caos político, de la oscuridad de las ciencias y las artes y de la crisis económica generalizada. Son sobre todo los años de la desorientación social, de la ausencia de sistemas de legitimidad asentados

y reconocidos, de los límites territoriales artificiosos e inestables, del nomadismo del poder y de las estructuras administrativas. Son los años en que un sistema objetivo de valores, que constituía el elemento vertebrador de la comunidad política, cede paso a un sistema de relaciones primarias, de tribu, de caudillaje, de clan o de religión, generando una distinción excluyente entre grupos que pugnaban por un mismo territorio, y una inestabilidad total en las estructuras de poder y en sus representaciones.

Es el tiempo en el que un poder omnipresente e invencible deja paso a múltiples poderes limitados, de ámbito incierto y muy inestables, y a grandes vacíos de poder que se solucionan mediante un proceso de creciente presencia de la Iglesia o de los señores territoriales que acabarán por configurar auténticos poderes independientes del estado. Y es el tiempo también de la anarquía militar, de los ejércitos particulares, de la inseguridad del comercio, del caos en las ciudades, y de la inseguridad de las fronteras exteriores.

No ha caído un poder, sustituido por otro; ni se oscurece una cultura para dar paso a otra más vigorosa o más profunda; ni aparecen unas nuevas élites del poder; ni se generan nuevos objetivos políticos o nuevos valores de convivencia. La gran sensación del siglo V es la del vacío, que forzosamente tenía que producir una desorientación total de aquellas generaciones que estaban educadas para todo lo contrario. La misma cultura que había hecho del *"horror vaccui"* un concepto de su estética, estaba ahora abocada a ese mismo vacío en su organización social, lo que producía una sensación de desastre universal como antes jamás se había vivido en el mundo.

Por eso el problema al que va a enfrentarse la Edad Media no es sólo el de la recomposición del poder político y de la estructura militar que debía de sustentarlo, sino que deberá afrontar primero la creación de una nueva cosmogonía, una nueva organización del espacio, para la que el recuerdo del modelo Imperial era más una rémora que una ayuda, y que por tanto se

iniciaba sin que Occidente dispusiese de esquemas territoriales operativos, ni de otras bases de encuadramiento político que no fuesen las derivadas de la conquista o de los lazos tribales o familiares que aglutinaban a los grupos invasores. Frente a ello el enorme acervo cultural y lingüístico que heredara, más que ninguna otra institución, la Iglesia, a penas tenía capacidad operativa para otra cosa que no fuese su propia organización interna, y para ayudar a dar forma, lentamente, a las nuevas instituciones del poder civil que iban surgiendo en las provincias del antiguo Imperio.

Nuestro análisis va mucho más allá de la simple destrucción de un modelo económico, el esclavista, como clave para la explicación de los fenómenos feudales que iban e extenderse a toda Europa; y proponemos incluso una inversión de dicha explicación, para afirmar que la ruptura de los valores de la "romanidad" fue lo que contribuyó a la crisis generalizada del modelo político y a la agudización de las contradicciones económicas que eran patentes en el mundo romano desde mediados del siglo II. Adoptamos esta concepción de la quiebra del mundo antiguo -o de su cosmología- que admite una pluralidad de causas relacionadas entre sí por el gran colapso de las estructuras políticas, ideológicas y militares del Imperio. Y lo hacemos así por las siguientes causas:

a) Porque consideramos que no existe un único modelo de cambio social, sino una multiplicidad de cambios, en sí mismos coherentes, e inducidos por causas distintas³⁴, que afectan a aspectos diversos de la socialización. Desde esta perspectiva, los cambios en las relaciones de producción o en la estructura productiva, con ser relevantes, constituyen no obstante un aspecto parcial de los procesos de cambio social.

b) Porque las interacciones del modelo social se producen en todas las direcciones, no pudiendo considerarse la existencia de un factor de cambio siempre determinante, y nunca determinado.

c) Porque los procesos sociales que operan en la base de los sistemas económicos y políticos configuran un espacio diferente al de éstos, con dinámicas de cambio también distintas, que no vienen condicionadas exclusivamente por las relaciones económicas³⁵.

d) Porque los sistemas de valores establecidos son interactivos con el sistema productivo³⁶, no pudiendo establecerse una causalidad única en los procesos de cambio sin caer, de una u otra forma, en explicaciones tautológicas.

Y haciendo ahora recopilación de lo dicho, podemos concluir, intentando una definición o una descripción conceptual, que el "*espacio político*" constituye un sistema de símbolos, culturalmente organizado, mediante los cuales se canalizan las interrelaciones de los individuos que lo componen, en una tendencia hacia el optimun de satisfacción que se espera alcanzar en cada momento histórico. Dicho sistema de símbolos es percibido "*espacialmente*", tanto por la naturaleza de sus relaciones instrumentales como por la limitada capacidad de interiorización y respuesta que desarrollan los individuos en un momento dado, y aparece integrado por una serie de mecanismos parciales de asociación que, en su conjunto, acaban por definir un "espacio" con diferentes grados de intensidad para las relaciones sociales, integrado por:

a) las relaciones de poder impuestas por el grupo o la institución dominante, interiorizadas por el individuo como pauta para su comportamiento, y externalizadas en forma de reconocimiento de legitimidad.

b) la acotación de un territorio para las relaciones jurídicas entre individuos y de estos con el poder de acuerdo con las características del entramado institucional de la comunidad.

c) las formas de socialización derivadas de las creencias, de la cultura y de los hábitos sociales, a través de los cuales se establecen escalas de valores y de comportamiento.

d) la jerarquización de la estructura social.

e) el ámbito de las relaciones económicas, definido por las escalas de producción y consumo, en consonancia con las restantes fuerzas desplegadas por un grupo social.

f) la capacidad de aprehensión cultural del mundo y de sus interacciones sociales, y la necesidad de generar, desde la conciencia individual, respuestas sistematizadas.

5. Nuestra perspectiva investigadora.

Europa es, desde hace mil años, un "espacio político" basado en una fuerte identidad cultural y espiritual, y en la conciencia de grupo diferenciado que desarrollaron sus habitantes frente a otras áreas del planeta. Pero esa identidad y esa conciencia de grupo no existían antes del año 1000, ya que los vínculos de unidad que operaban en el Imperio Romano o en otras unidades políticas, anteriores o posteriores, eran radicalmente distintos. Y en ese sentido puede decirse que los cuatro primeros siglos de la Edad Media encierran la historia del lento y trabajoso despertar de esa conciencia, y de la difícil transformación de las instituciones de poder y de los hábitos sociales, hasta hacer surgir esa realidad política a la que hoy denominamos Europa, u Occidente.

El proceso seguido desde la caída del Imperio Romano hasta bien entrado el siglo XIII -cuando ya es posible afirmar la plena consolidación de los valores culturales de Occidente- es uno de los más largos y complejos de cuantos integran la historia de la humanidad; y su estudio permite una gama de enfoques casi infinitos. Pero en nuestro caso hemos aquilatado lo más posible el objetivo, para centrarnos exclusivamente en la recomposición de los

espacios políticos a partir de la total fragmentación operada tras la caída del Imperio y las invasiones bárbaras. Y aún este objetivo habrá de sufrir sucesivas precisiones hasta centrarnos en la función que desempeñaron las peregrinaciones en el marco general de esa integración del espacio político.

La fragmentación de la *"Romania"* había generado una forma específica de poder, caracterizado por su localismo, su absolutismo y su estructura patrimonialista, vinculada a formas económicas de autoconsumo. Al paso del tiempo estas formas de poder, surgidas como una respuesta inmediata a los problemas sociales de la Edad Oscura, acabarían creando una red de intereses identificados con la propia estructura fragmentaria del poder, y generando una inercia institucional que muy pronto se evidenciaría como enemiga del progreso de la economía, de la cultura y de la estabilidad social y política.

Los primeros pasos efectivos en orden a la reestructurar los espacios políticos de Occidente no van a surgir del poder civil, sino de una serie de fenómenos colaterales a través de los cuales irán cobrando fuerza y entidad ciertos valores que, por contraposición al modelo feudal y autoconsumista, podemos denominar *"universales"*. En contraposición con lo sucedido en la Baja Edad Media -cuando monarquías protagonizaron la transición política hacia el Estado moderno, mediante la concentración del poder y el apoyo a la burguesía económica emergente-, el gran esfuerzo de reconstrucción cultural, religiosa y política de la Alta Edad Media está mucho más directamente relacionado con los movimientos sociales que, surgidos de una simbología de universalidad y en respuesta a la grave crisis generada por el vacío de poder, fueron conformando las vertebras de la futura realidad europea.

El esfuerzo inicial capaz de romper con la inercia de fragmentación y patrimonialización del poder occidental surgió de una sociedad que no solamente debía sentir una fuerte nostalgia -consciente o subconsciente- de

la romanidad perdida, sino que experimentó directamente los perniciosos efectos que sobre su vida y su entorno tenía aquella situación, y pudo comprender, hasta un punto que aún hoy puede resultarnos difícil de aceptar, el valor de todo aquello que podía contribuir a superar el angustioso localismo.

Lejos de cualquier determinismo histórico, o de cualquier racionalismo en la construcción del modelo de transición de la realidad política de Roma a la nueva idea de Occidente, lo que sí afirmamos aquí, insistiendo en una idea ya esbozada anteriormente, es en el hecho de que la sociedad de las antiguas provincias del Imperio de Occidente estuvo sometida durante un prolongado período histórico a unas condiciones de vida que ataban a los hombres a la tierra, sin a penas posibilidad alguna de cambiar sus expectativas económicas, y con unos horizontes políticos y culturales que dibujaban mundos cada vez más pequeños y aislados entre sí. Y frente a esas circunstancias, la respuesta cotidiana de cada individuo a los retos que le plantea su propia existencia se estructura en una serie coherente de relaciones de interés, que acaba por dibujar un proceso social tan complejo como unitario, asimilable a un *"modelo de acción racional"*³⁷.

El fin de la Antigüedad es la ruptura de un sistema de símbolos, agotado tanto por su creciente ineficacia para motivar la adhesión de los individuos a los objetivos sociales colectivos como por la irrupción dentro de la estructura monolítica del imperio de algunos sistemas de valores -filosóficos o religiosos- que cuestionaban directamente la legitimidad de los Emperadores como fuente del orden universal del Imperio. Frente a ello, la Edad Media Europea es la historia de un larguísimo esfuerzo para crear un nuevo sistema de símbolos que no sólo debía de sustituir al anterior, sino que debía de integrar a una sociedad muy fragmentada en todos los órdenes como consecuencia de varios siglos de invasiones y recomposiciones internas.

Muchas de las actitudes del hombre medieval, bajo la apariencia de un fuerte simplismo cultural o de una credulidad rayana en lo irracional,

responden sin embargo a este proceso de construcción de un universo simbólico, cuya carencia era más notoria por la comparación con aquel otro tiempo que, aunque inoperante en lo económico y en lo político, y muy disminuido en lo cultural, seguía llenando la vida medieval con los vestigios de su esplendor. Roma no se había perdido de un sólo golpe para la sociedad occidental³⁸. Sus ciudades, sus monumentos, sus puentes y acueductos, sus vías de comunicación, la seguridad de sus puertos, su moneda y su administración se fueron quebrando lentamente ante los ojos de una sociedad tan incapaz de evitar el desastre como consciente de sus causas y de sus consecuencias. Y por ello la adhesión del hombre medieval a los símbolos de la universalidad no ha de explicarse tanto por una credulidad irracional, cuanto por ser una forma coherente de responder, incluso individualmente, a los más graves problemas cotidianos.

El contexto en el que puede explicarse ese grandioso fenómeno que constituyen las peregrinaciones medievales en Europa es tan deudor de ciertas claves políticas y económicas como de las religiosas, y su comprensión requiere unas definiciones sistemáticas y precisas que afrontaremos en próximos capítulos. Sin embargo el tiempo y la forma en que se producen su auge y su decadencia, y las formas elegidas por los poderes civiles y religiosos para organizarlas e impulsarlas a partir de una real o aparente contingencia de las causas inmediatas de este gran movimiento de masas, permiten adelantar ya nuestro criterio de que las peregrinaciones se enmarcan en el conjunto de recursos utilizados por la sociedad medieval para desbordar las diminutas formas de estatalización entonces existente, y conseguir un marco para sus actividades económicas, sociales y culturales que, sin enfrentarse directamente con las inercias del poder establecido, fuesen ensachando más aún el amplio movimiento de base social que acabaría por generar el nuevo sistema de símbolos que hizo posible la realidad política de Europa.

El *"espacio político"* es un ámbito de conocimiento y de acción, definido por la capacidad que tiene un individuo para aprehender y ordenar su mundo a

partir de los valores sociales en los que está instalado. Como realidad social - y por ende política- que es, el "*espacio político*" no se agota en la objetivación de una realidad física, sino que se extiende al conjunto de relaciones de cada individuo con los demás y con las cosas que le rodean, por lo que constituye una condición esencial del conocimiento del propio mundo. En su dimensión social, el hombre actúa "*espaciando*" el ámbito de sus relaciones; y sólo dentro de ese ámbito se muestra receptivo a los estímulos culturales que traducen el acuerdo societario, y pone en marcha los mecanismos de respuesta que implican la aceptación de los valores que le han sido inculcados en el proceso educativo. Con independencia de cual sea la importancia económica y cultural que revisten directamente las grandes rutas de peregrinación, no cabe duda alguna de que una de las actividades más "*espaciadoras*" del hombre es la que le permite conocer otros mundos y otras realidades culturales distintas a través de los caminos. Y es aquí donde el análisis sobre el periferismo acusado que constituyó un común denominador de los objetivos de los peregrinos; y donde las metas del "*fin del mundo*" se resisten a entrar en la historia de Europa bajo el signo de la credulidad o de la simple casualidad.

La realidad conceptual del "*espacio político*" se sitúa en un plano distinto a los marcos del poder territorial, centralizado y monopolístico³⁹; y es susceptible de generar escalas de valores autónomos, cuya pervivencia se asienta en las redes sociales que preceden y subyacen a las organizaciones políticas, sin depender exclusivamente de los apoyos o de los embates del poder establecido. Son valores construidos sobre una esfera más amplia que la del *estímulo-respuesta*, y que no son susceptibles, por consiguiente, de ser alterados por la utilización puntual de este simple mecanismo. Pero por estas mismas razones el "*espacio político*" no es una realidad ajena a los acontecimientos históricos, ni está asentada sobre valores abstractos. Las variaciones que se producen sobre el consenso de los valores y las alteraciones del modelo de relaciones de un grupo social repercuten sobre su actividad "*espaciadora*", generando en algunos casos más capacidad

para aprehender las interrelaciones de los individuos y las cosas del propio mundo, y otras veces una ruptura de los ámbitos de socialización preexistentes, que se traduce en una reducción de los espacios de socialización.

La vieja concepción de la historia como un relato causal de acontecimientos y de sus circunstancias nos tiene habituados a ver el mundo de una forma muy peculiar, en la que los espacios culturales y políticos son siempre el resultado de una serie de hechos que se insertan en la vida cotidiana, y sobre los que el hombre actúa siempre, o casi siempre, movido por el interés. Frente a dicha concepción, la historia misma parece dibujar el camino contrario, y presenta los grandes cambios habidos en la épocas más diversas como consecuencia de un cambio previo operado sobre los sistemas simbólicos o sobre los conjuntos de valores de una sociedad.

Pero sería un error interpretar esta vía de cambio desde una perspectiva exclusivamente revolucionaria o catastrófica, sin darnos cuenta de que la actuación del hombre sobre los sistemas de símbolos y sobre los conjuntos de valores se ejerce de una forma constante y directa, constituyendo una de las claves de la movilidad social inducida por los movimientos de base amplia base que preceden a los cambios históricos. Y siguiendo esa línea argumental, nuestro análisis de las peregrinaciones nos va a llevar a estudiarlas no como una consecuencia de la crédula mentalidad religiosa del hombre medieval, sino como una forma de actuación en paralelo sobre las formas de organización social y política, planteadas como una respuesta coherente a las necesidades de la vida cotidiana, y como una forma de "espaciar" de nuevo un mundo fragmentado, partiendo de la creación de nuevos símbolos de universalidad.

Notas

¹Tilly, Ch.: *Coercion...*, op. cit., pág. 1-2.

²J. Piaget insistió en la doble vertiente que configura el fenómeno de la percepción espacial. Por una parte están las condiciones del mundo físico que rodea al individuo, percibido sensorialmente; y por otra la construcción de un sistema coherente de relaciones entre esos objetos, y de éstos con el propio individuo, que le proporcionan una forma peculiar de conocimiento de la realidad, y de organizar el espacio en el que inserta su vida social. Pero ambos momentos de la "espacialización" se presentan con una cualidad diferente, pues mientras que el influjo sensorial de los objetos del entorno tiene determinadas bases de objetividad, el segundo es una construcción influida por una determinada actitud del individuo, que acaba por percibir algo a lo que está predispuesto a través de la educación social. Vid.: Piaget, J., y Fraisse, P.: *La Percepción*, Paidós, Buenos Aires, 1973. pp. 128 y ss.

Detrás de este planteamiento, que se mueve en una síntesis posible de innumerables precedentes históricos, está el eterno problema de la objetividad del conocimiento sensorial y la capacidad del entendimiento para traducir directamente las sensaciones en ideas. Desde el más puro realismo y objetivismo de la "*adaequatio intellectus cum re*", que definía la verdad escolástica, hasta la construcción ideal de la realidad que propugnó la dialéctica hegeliana, todos los grandes sistemas filosóficos han perseguido -sin demasiado éxito- una forma de establecer un puente objetivo entre las sensaciones y las percepciones del individuo. Pero nuestro problema no es gnoseológico ni metafísico, sino sociológico; y en el campo de la Sociología la síntesis es casi una definición, por cuanto la sociedad, que constituye su objeto material, aparece conformada por un sistema de interrelaciones del individuo con el mundo circundante; y en el que los condicionantes culturales que operan sobre la capacidad de percepción y sobre las respuestas del individuo a los estímulos sociales, se aceptan como presupuestos lógicos para construir un mundo de relaciones, cuyo valor lo constituyen su aceptación y su operatividad como mecanismos de cohesión del grupo.

³Tilly, Ch.: *Coerción...* Op. cit., pág 3.

⁴Sanchez Vera, P.: "Anotaciones sobre la representación y la imagen del espacio". En: *Cuadernos de ciencia política y sociología*, nº 19, pp. 12-13. Este estudio del **Prof. Sánchez Vera** constituye una interesante aportación al problema del espacio como elemento de inserción social, aunque está realizado fundamentalmente desde la perspectiva de la ciudad. Sin embargo creemos que alcanza una síntesis demasiado fácil entre los conceptos filosófico y sociológico del espacio, cuya inexactitud se pone de manifiesto en la somera crítica del pensamiento kantiano (n. 17, pág. 26). A nuestro juicio el problema del espacio como elemento de socialización es mucho más sencillo que el complejísimo problema de la percepción intelectual del espacio, ya que la Sociología se limita a los elementos fenoménicos, que surgen de la experiencia del entorno en un momento lógicamente posterior a aquel en el que se intuye el concepto mismo de "espacio" como forma trascendental del conocimiento mismo. En este sentido queremos resaltar que el recurso a algunos conceptos filosóficos para explicar el alcance de ese mecanismo de inserción y conocimiento social del individuo que es su "espacio social", no nos lleva en ningún caso a confundir el problema sociológico con el metafísico.

⁵Heidegger, M.: "Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio. El espacio es, antes bien, "en" el mundo, en tanto que el "ser en el mundo", constitutivo del "ser ahí", ha abierto un espacio. El espacio no se encuentra en el sujeto, ni este contempla el mundo "como si" fuese en un espacio, sino que el "sujeto" ontológicamente bien comprendido, el "ser ahí", es espacial. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927. Trad. española de José Gaos, en F.C.E., 4ª edic., México 1971. pp. 116-129. El texto reproducido corresponde a la pág. 127.

⁶Berger, P., y Luckmann, Th.: *The Social Construction of Reality*, Penguin, London, 1967. Traduc. cast.: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1978. pp. 85 y ss.

⁷Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*. Editora Nacional, Madrid, 5ª edic. 1963. "Realidad, Ciencia, Filosofía", pág. 9.

⁸Tilly, Ch.: *Big Structures...* op. cit., pp. 40-42.

⁹Parsons, T.: *The Structure of Social Action*. Free Press, New York, 1961. Las explicaciones funcionalistas de la realidad social son comunes a una larga nómina de sociólogos, aunque no en todos los casos constituyan el hilo conductor de su teoría social. E. Durkheim, primero (*The Rules of Sociological Method*. Free Press, Glencoe, 1938, pp. 1 y ss); Malinowski (*A Scientific Theory of Culture*. New Carolina University Press, 1944) y Radcliffe-Brown (*Structure and Function in Primitive Society*, 1952, vid. Cap. IX), después, se mueven en esta línea, de la que se deriva una fuerza especial no sólo para la explicación de los fenómenos sociológicos, sino para la interpretación de los procesos históricos. Al referirnos aquí a estas explicaciones funcionales, soslayamos la crítica común que se les hace en la actualidad, resumida en la tendencia de todos los funcionalistas a dar un salto dialéctico que les lleva desde la simple descripción de la sociabilidad, hasta una explicación organicista de la realidad misma de los valores sociales, que cae en una evidente tautología. Sin embargo aquí nos limitamos a una descripción funcional de la inserción social del individuo, huyendo de cualquier intento de hacer una ontología de los valores, por lo que pensamos que el concepto de "espacio político", referido al más amplio de los ámbitos en los que el individuo construye socialmente su realidad, es plenamente comprensible.

¹⁰G. Almond y G. Bingham Powell: *Comparative Politics*. Little, Brown, Boston 1966.

¹¹Un ejemplo de esta tendencia a enclaustrar los procesos de socialización en las estructuras del Estado puede verse en: Fichter, Joseph H.: *Sociology*; The University of Chicago Press, 9ª ed., 1971. Trad. cast.: *Sociología*; Herder, Barcelona, (15ª ed.) 1986. pp. 42-58; 164-172; 308-317. A nuestro juicio esta tendencia se produce a causa de una confusión -o cuando menos falta de distinción- entre el "proceso de socialización" y el "aprendizaje social", pues mientras el primero es esencialmente interactivo, permanente y abierto a amplios procesos de cambio, el segundo es más receptivo, temporal, y cerrado; y

mientras que el primero influye sobre la construcción de *esquemas de valores*, el segundo influye más sobre los *comportamientos* y los controles sociales.

La perspectiva estatalista de las relaciones internacionales puede verse también en: **Tilly, Ch.**: *Coercion...*, op. cit., pp. 6-16.

¹²Vid. **Tilly, Ch.**: *Big Structures...* Op. cit. pág. 160.

¹³Sobre la "política más allá del Estado", vid.: **Mackenzie, W.J.M.**: "La Ciencia Política". En: **Piaget, J., Mackenzie, W.J.M., Lazarsfeld, Paul F.**, y otros: *Tendencias de la investigación en las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial, Madrid 1979. Cap. IV, pp. 444-451.

¹⁴**Dowse, Robert E.**, y **Hughes, John A.**: *Political Sociology*, John Wiley & Sons Ltd. 1972. Trad. cast.: *Sociología Política*, Alianza Editorial, Madrid, (5ª reimp.) 1990. Pág. 49.

¹⁵Una definición genérica del estado, que abarca las diferentes formas de organización del poder sobre bases territoriales, puede verse en **Tilly, Ch.**: *Coercion...* Op. cit. pp. 1-2. Una acepción también genérica del término Estado, referible a las formas de poder anteriores, y también posteriores, al Renacimiento, fué utilizada por **W.J.M. Mackenzie**: "esta discutida palabra (estado) designa en cada época la institución que aspiraba a la supremacía jurídica y política", En: "La Ciencia política", op. cit., pág. 444.

¹⁶El término "agonía", que aquí hemos preferido al más corriente de "crisis", no implica necesariamente una solución alternativa a aquella otra cuya virtualidad se pone en cuestión. La "agonía" puede resolverse mediante un *reforzamiento de las estructuras valorativas preexistentes*; mediante una *síntesis con los nuevos valores*, o mediante una "crisis" del viejo sistema que da paso a formas alternativas. Desde el punto de vista de nuestro análisis, esta advertencia es algo más que un matiz, pues como puso de manifiesto **Raymond Grew**, los procesos sociológicos tipificados como "crisis" raras veces describen un fenómeno específico, del que quepa deducir consecuencias determinadas, sino que constituyen fenómenos casi cíclicos de los que se derivan consecuencias diversas y no

generalizables. Vid.: **Grew, R.** (ed.): *Crisis of Political Development In Europe and United States*. Princeton University Press. Princeton 1978, p. 14.

En nuestro caso utilizaremos el término "agonía" para referirnos en abstracto a las confrontaciones entre sistemas de valores diferentes, y mantendremos la palabra "crisis" para hablar de momentos históricos concretos en los que tal confrontación se realiza.

¹⁷**Robert E. Dowse** y **John A. Hughes** señalan la aparición del Cristianismo como un momento crucial en la implantación de las dobles lealtades. Y aunque desde nuestro punto de vista parece exagerado el atribuir a ese momento el origen de esta compleja cuestión, creemos sin embargo que constituye un auténtico paradigma para su explicación, no sólo por las relevantes consecuencias que pueden apreciarse en el largo período de fragmentación del Imperio, cuanto por el hecho de ilustrar también la aparición de un esquema de valores que se imponen en contra de las inercias económicas y políticas del poder establecido. Vid.: Op. cit., pág. 49.

¹⁸Al proponer esta explicación, referida tanto a la fragmentación de la Unión Soviética como, sensu contrario, a la unión de Europa Occidental, nos apartamos -aunque sin contradecirlas en todo- de la teoría de la convergencia entre el Este y el Oeste, avanzada sobre las características de la sociedad industrial (**J. K. Galbraith**: *The New Industrial State*, Hamilton, London, 1967), como de aquellas otras que presuponen un triunfo del liberalismo frente al socialismo, y la consecuente quiebra de la política de bloques (**F. Fukuyama**: *¿El fin de la Historia?*, The National Interest, verano de 1989).

¹⁹**Max Weber**: *Wirtschaft und Gessellschaft*, Tübingen, 1922. Trad. cast.: *Economía y Sociedad*. F.C.E., México, 1975. pp. 293-294.

²⁰**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, pág. 59-61.

²¹**Levi-Strauss**: *Antropología estructural*. Eudeba, Buenos Aires, 1968; pp. 76 e ss.

²²**Tönnies, F.:** *Comunidad y sociedad*. Edit. Losada, Buenos Aires, 1947.

²³**Cotarelo, R.:** *Del Estado del Bienestar al Estado del Malestar*; Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990 (2ª ed.), pp. 89-113.

²⁴"La exploración de Europa proporciona información sobre la estructura del mundo entero", **Tilly, Ch.:** *Big Structures,...* Op. cit., pág. 159.

²⁵Una exposición concisa de esta teoría puede verse en: **Schtajerman, E., y Sharevskaia, B.:** "El Régimen Esclavista", en *El modo de producción esclavista* (vv.aa.), Akal, Madrid, 1978., pp. 111 y ss.

²⁶**Anderson, P.:** *Passages from Antiquity to Feudalism*. 1976. Trad. cast.: *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*. Siglo XXI, Madrid (16ª ed.) 1990. pp. 127-130.

²⁷Apuntar, como hace **Perry Anderson** (Op. cit., pág. 91), a una causalidad inicial tan concreta como el límite de la capacidad expansiva del Imperio, y la consiguiente dificultad en el suministro de esclavos, puede aportar una explicación coherente sobre las razones del desmoronamiento del sistema de producción esclavista; e incluso puede explicar el proceso de ruralización del Imperio que se agudiza a partir del siglo III. Lo que en cambio no se ha logrado explicar es por qué esa transformación del modelo productivo no pudo hacerse dentro de las estructuras políticas del propio Imperio. (**M.I. Finley** rechaza, sin embargo, cualquier relación entre el fin de la economía esclavista y la incapacidad del Imperio para suministrar mano de obra esclava, y explica los cambios operados en la economía romana a partir del siglo III en base a puras razones económicas y a la mejora de la productividad. Vid.: **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, p. 119).

Y ahí es donde la explicación de los cambios político-sociales ocurridos en los siglos V y VI cobra tintes tautológicos, al suponer primero que un determinado estadio de evolución de la política imperial debilita el modelo esclavista, para hacer después de este debilitamiento

la clave de la explicación del colapso de la "romanidad". Para los que aceptan una causalidad más plural -sin excluir las transformaciones económicas, pero sin elevarlas tampoco a la categoría de "causa inicial"- existe un auténtico vacío de siglos entre las primeras crisis graves de la economía esclavista y la aparición del feudalismo, que puede así ser explicado como una respuesta coherente dada al problema de la fragmentación, desde una sociedad que buscaba la respuesta a problemas inmediatos.

Aunque en ciertos aspectos este debate parece tangencial a nuestro verdadero objetivo, lo cierto es que resulta uno de los elementos decisivos a la hora de interpretar la caída del Imperio Romano como una ruptura del modelo de valores universales sobre los que se asentaba su proceso de socialización, que se traduce en unos casos, y que coincide, simplemente, en otros con las crisis parciales que se dan en la organización de las élites del poder, en la estructura militar, en la centralización administrativa, en la legitimación imperial, en la unidad política, en la coherencia religiosa y en casi todos los órdenes que conformaban la esencia del "espacio político" de la romanidad.

²⁸**Finley, M.I.:** *Ancient Slavery and Modern Ideology*. Chatto and Windus, Londres, 1980. Trad. cast.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*; Edit. Crítica, Barcelona 1982. pp. 191-194.

²⁹Los "coloni", ciudadanos libres que vivían y trabajaban sobre los grandes latifundios a cambio del usufructo de una parcela de tierra, fueron viendo como su vinculación con la tierra -tanto desde el punto de vista jurídico como económico- crecía de forma permanente, hasta alcanzar un nivel de dependencia casi total en el último siglo del Imperio. Para algunos autores como **Rostovtzeff** (Op. cit., tomo II, p. 56) el régimen de colonato era ya habitual a finales del siglo II. Este sistema de vinculación del campesinado a la tierra no sólo fué muy útil al Imperio en su última etapa, al evitar la existencia de enormes tierras baldías, sino que resultó muy eficaz durante la etapa de las invasiones, al permitir una cierta estabilidad en la economía básica en medio del caos provocado por las Invasiones bárbaras. La aristocracia de los "potentes" conecta con la nobleza germánica y constituye la primera élite del poder en los nuevos reinos bárbaros (Vid.: **Suárez Fernández**,

L.: *Historia social y económica de la Edad Media europea*. Espasa Calpe, Madrid (2ª ed.) 1984, pp. 36-37.

³⁰**Max Weber**: *Wirtschaft und Gessellschaft*, Tübingen, 1922. Trad. cast.: *Economía y Sociedad*, F.C.E., cap. VIII.

³¹Vid.: **Pearson, Harry W.**: "Max Weber y Michael Rostovzeff"; en: *Comercio y mercado en los Imperios Antiguos*, **Karl Polanyi** (ed.), Ed. Labor, Barcelona 1976, pag. 56. También vid.: **Finley, M.I.**: *The Ancient Economy*, op. cit. pág. 28.

³²**Ganshof, François L.**: *Qu'est-ce que la féodalité*, Office de Publicité S.A., Bruselas 1957. Trad. cast.: *El Feudalismo*, Ariel, Barcelona, 1985. pp. 23-24.

³³**Dawson, Ch.**: Op. cit., pág. 52-53.

³⁴**Tilly, Ch.**: *Big Structures...* Op. cit. pág. 51. También: **Tilly, Ch.**: *Coercion...*, op. cit. pp. 10-11.

³⁵**Dowse, Robert E.**, y **Hughes, John A.**: Op. cit., pp. 282-284.

³⁶**Max Weber**, en su tantas veces citado libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, sentenció definitivamente las causalidades unilaterales en la interpretación de la historia y de la cultura. Hoy son pocos los que se atreven a sostener que la construcción de los valores sociales es un puro reflejo de los intereses económicos y de la acción de los grupos de poder, y se admite que los propios valores son interactivos con la economía y con el desarrollo de las formas políticas. Vid.: **G. Duncan Mitchell**: *A Hundred Years of Sociology*, Gerald Duckworth & Co., London. Ed. cast.: *Historia de la Sociología*, Labor, Barcelona 1988, pp. 152-156.

³⁷**Tilly, Ch.**: *Big Structures...*; Op. cit. pp. 47-48.

³⁸**Tilly, Ch.**: *Coercion...*; Op. cit. pág.38.

³⁹**Tilly, Ch.**: *Big Structures...*; Op. cit., pág. 40.

Capítulo III

Las motivaciones profanas del peregrinaje

1. Aspectos generales del problema.

Hoy nadie pone en duda las importantes consecuencias que tuvieron las peregrinaciones medievales en el campo del comercio, de la literatura, del arte y del derecho; ni se cuestiona tampoco la tesis de que aquellos grandes *movimientos sociales* contribuyeron decisivamente a la formación de la idea política de Europa, tal como se reconoce explícitamente no sólo dentro del mundo científico, sino también en las instituciones políticas y representativas de la Europa Comunitaria. Este reconocimiento, sin embargo, no siempre implica una identidad, siquiera parcial, en la explicación causal o finalística de ambos fenómenos -político y religioso-, sino que suele limitarse, por el contrario, a una mera constatación de sus coincidencias cronológicas y geográficas a partir de las que se deducen "*a posteriori*", fecundas relaciones interactivas, cuyos efectos son apreciables desde las dos vertientes -civil y religiosa- de la construcción política y cultural del Occidente.

De esta forma se entiende que el proceso de reconstrucción del poder y de los espacios políticos occidentales y el fenómeno de las peregrinaciones tienen sus orígenes en causas, en situaciones, y hasta en épocas históricas diferentes; y que presentan una evolución totalmente independiente hasta el momento en que el llamado "*auge*" de las peregrinaciones -expresión exacerbada de una forma de culto cuyas primeras manifestaciones se pierden en la historia de los tiempos- coincide cronológicamente con el proceso de articulación política iniciado en Occidente tras el cese de las invasiones bárbaras.

Pero este enfoque de la cuestión tiene, a nuestro juicio, dos grandes inconvenientes, por cuanto supone, en primer lugar, una profunda falla en la concepción de la sociedad medieval, pese a que su historia, su arte y su cultura dan pruebas permanentes de la perfecta integración, o simple identidad, entre lo social y lo religioso; y, en segundo lugar, porque reduce el papel de las peregrinaciones al de ser un mero vehículo -como una cinta transportadora- sobre la cual estarían circulando una serie de elementos, de índole económica, política, cultural o artística, que se supone desarrollados al margen de la mentalidad y de las claves ideológicas que motivaban el viaje de los peregrinos.

La aparente lógica de quienes separan en origen la causalidad y la finalidad de las peregrinaciones y de la organización espacial y política de Occidente, está basada en el hecho de que ambos fenómenos se desarrollan con una cronología totalmente diferente, que en un caso arrastra sus motivaciones religiosas desde la más remota antigüedad y con precedentes concretos en casi todas las religiones del mundo, mientras que en el otro nos sitúa ante un hecho de componentes novedosos, centrado en las tierras del Occidente europeo, y cuya concreta aparición histórica cabe situar entre los siglos VIII y IX. Pero dicha lógica parte, en nuestra opinión, de una premisa falsa, que es la de reducir las peregrinaciones medievales europeas al común denominador de los movimientos de peregrinación de todo el mundo, para después proceder a una diferenciación meramente cuantitativa, tratando de definir su realidad por las grandes masas de peregrinos que movilizaron en un momento determinado de la historia de Europa.

La realidad, sin embargo, apunta hacia algo muy diferente, en la medida en que las peregrinaciones medievales presentan un rasgo netamente distintivo, basado en la acción integradora de los centros regionales de peregrinación en una estructura "*universal*", de características cosmográficas. Nuestra tesis se centra precisamente en este punto, y pretende dar un paso más en la explicación del impresionante fenómeno de las peregrinaciones,

al identificar algunas de sus causas primeras y más importantes con los objetivos netamente políticos que surgían en los alrededores del milenio. Esto equivale a decir que no sólo los efectos, sino también algunas de las "*causas iniciales*" del movimiento de peregrinos deben de encontrarse en el ámbito de los poderes civiles y de sus motivaciones políticas; y que algunas de esas razones, quizá las más importantes, se manifiestan antes, y de forma más contundente, en el marco de las relaciones políticas que en el de la fe religiosa.

Estas afirmaciones implican la existencia de un interés explícito del poder civil -tanto en el orden institucional como en el social- en fomentar las peregrinaciones, y en dotarlas de infraestructuras viarias y asistenciales, y de estatus jurídicos que las hiciesen posibles. La demostración de esta tesis dependerá de que se pueda probar, a su vez, que tales intereses sólo podían ser satisfechos a través de estos grandes movimientos de masas, o de que tales movimientos eran los más fáciles de instrumentar en función de los contextos económicos, políticos y culturales en los que debían de llevarse a efecto.

Este es el objetivo de las páginas que siguen: identificar los intereses políticos y civiles que están detrás del fenómeno de las peregrinaciones medievales, y demostrar su prioridad no sólo lógica, sino también cronológica, en relación con las motivaciones religiosas que las envuelven.

Sin embargo, antes de proceder a esta tarea, nos veremos obligados a insistir en una precisión científica y metodológica sobre el término "*Caminos de Peregrinación*", sobre el que versa estrictamente nuestro estudio.

2. Las peregrinaciones como movimiento social colectivo.

Aunque a primera vista pueda parecer una obviedad, los términos "*peregrinación*" y "*camino o ruta de peregrinación*" se implican, pero no se confunden. Sin embargo el uso corriente de estos términos con un significado muy próximo y a veces como simples sinónimos, obliga a

establecer unas mínimas precisiones que han de facilitarnos un análisis más operativo de ambas vertientes de este fenómeno sociológico:

- a) La peregrinación, en su amplia concepción de *"viaje hacia un lugar extraño"*, es un acto individualizable, y susceptible de ser clasificado metodológicamente en función de las diversas motivaciones que lo producen.
- b) El *"camino de peregrinación"*, por el contrario, es una traducción colectiva de las motivaciones individuales, mediante la cual los actos de las personas adquieren una dimensión social, en la que se unifican sus razones, sus sentidos y sus líneas de influencia sobre los valores de toda la comunidad.

Esta doble perspectiva -individual y colectiva- de las peregrinaciones reviste una importancia sociológica capital, por cuanto permite establecer el objetivo social de las peregrinaciones como algo plenamente independiente de las concretas motivaciones individuales que alentaban a cada uno de los caminantes que emprendían las rutas medievales, y permite cohesionar la influencia decisiva de la religiosidad medieval en el éxito de la empresa, con la no menos decisiva colaboración de los intereses temporales en la organización de dichas rutas y en la dotación de los medios necesarios para su desarrollo.

Desde el punto de vista sociológico se produce una transformación cualitativa del fenómeno cuando este pasa de ser una manifestación de la religiosidad individual, o de cualquier otro interés personal que justifique el largo viaje por tierras extrañas -y que van desde las relaciones comerciales hasta la simple curiosidad por conocer lugares a los que la tradición les atribuye un simbolismo especial-, y se convierten en una actividad organizada, en la que las motivaciones formales se unifican, a costa de una transformación profunda de los contenidos de la peregrinación¹.

Al comienzo de este estudio hemos señalado ya que el rasgo distintivo de la religiosidad del Medioevo no es la existencia de las peregrinaciones, sino su organización en rutas que integran, en una misma dirección y objetivos, una gran abundancia de fenómenos locales o regionales, y que permiten a la cristiandad señalar los extremos de un mundo que después pretenderá afianzar civil y militarmente -a través de las *Cruzadas* y de la *Reconquista*-, y cuya proyección dota de unidad y de eficacia práctica a un movimiento que hasta entonces había carecido de importancia política.

De haberse mantenido la pluralidad de centros de peregrinación existentes antes del siglo IX -algunos de los cuales habían alcanzado una notable importancia en el ámbito local o regional-, es posible que el número total de peregrinos que la fe cristiana hubiese movido fuese el mismo, o incluso mayor -al ser más proporcionado el esfuerzo necesario para llevar a efecto un acto de devoción de ésta índole-; pero no habría existido el fenómeno de las "peregrinaciones" tal y como hoy lo conocemos, porque éste es el resultado de una "organización" tendente a convertir una serie de actos singulares, de motivación diversa, en un gran fenómeno de repercusiones universales.

La falta de esta perspectiva es la que hace que se asista, con frecuencia, a un debate estéril sobre las razones últimas de la peregrinación, y que resulten aparentemente incomprensibles, o faltas de motivación suficiente, muchas de las actuaciones llevadas a cabo por el poder civil para potenciar este fenómeno y para deducir de él las grandes consecuencias que tuvo sobre la concentración del poder en Europa.

3. El peregrino medieval, reflejo de una sociedad hierocrática.

El primer escritor cristiano que utiliza el vocablo "*peregrinatio*" es **Tertuliano** (*De carne Christi*, VII; *Patrología Latina*, 1, 812), en referencia al viaje que María y "los hermanos del Señor" realizan para ver a Jesús. Pero aunque algunos autores quieren ver en esta referencia una utilización estricta de dicho sustantivo -"viaje a un lugar o una misión santa"- , que tendría que ver

con un viaje al encuentro de Jesús, protagonizado por María y los discípulos de Jesús, no está claro que el mencionado término tenga más significado que el común de "viaje" que se deduce directamente de su contexto.

En la actualidad el término "peregrino" se utiliza en su acepción restringida de "persona que se halla en viaje a un lugar sagrado o santuario". Pero esto no siempre fué así, ya que el uso prevalente de dicho término, al menos en el contexto de los documentos de carácter jurídico, fué de contenido mucho más amplio, aplicado a "toda persona que se halla fuera de su domicilio, o quasi-domicillio, en tierra extraña"². Ni siquiera el derecho eclesiástico ha reconocido el significado estricto del término "peregrino"³, que devino de una aplicación vulgar de un concepto de contenidos otrora mucho más amplios.

Con frecuencia las primeras distinciones establecidas sobre el concepto de peregrino aparecen más influidas por el deseo de distinguir a los viajeros en función de su destino -romeros, palmeros, peregrinos- que en función del objeto real de su viaje, por lo que es más fácil encontrar textos tempranos relativos a esta distinción, que aquellos otros que fijan el significado estricto del peregrinaje. Incluso el *Codex Calixtinus*, empeñado en destacar la vertiente sacral del Camino a Santiago, utiliza a veces un circunloquio -la "via peregrinalis"⁴- antes que alterar sustancialmente el alcance jurídico del vocablo peregrino, cuyo uso se había generalizado desde el *Derecho Romano*⁵ para referirse al viajero por tierras ajenas.

Algunas importantes compilaciones europeas, y de manera especial las efectuadas en España con base en el *Derecho Romano*, habían establecido concretas medidas de protección para los peregrinos que se dirigían expresamente a Santiago de Compostela o a otros santos lugares. Pero en este caso la especificidad se adjetiva, -"peregrinos jacobeos"- sin detrimento del uso genérico del sustantivo, y sin que suponga, mucho menos aún, un uso restrictivo del término para referirse sólo a los viajes motivados por fines religiosos.

Aunque es posible encontrar en textos de los siglos X y XI algunas acepciones restringidas del término "*peregrino*"⁶, lo cierto es que el actual significado del vocablo -reservada para los viajeros con motivaciones sacrales- se hace más necesaria a medida que avanza el proceso de secularización de la sociedad europea, y se consolida definitivamente en el período renacentista, de forma que en el momento en que las lenguas modernas, romances o no, desplazan el latín en los usos jurídicos y políticos, el término "*peregrino*" entra en ellas, y en las culturas que generan, con un estricto significado religioso, que debe de interpretarse a la luz de las críticas de los protestantes y de los humanistas al culto de las reliquias⁷, y a los santuarios surgidos de esta práctica religiosa⁸.

La Iglesia por su parte, incentivada por los efectos de la *Reforma*, realiza también una profunda autocrítica de esta forma de culto, y establece fuertes restricciones al peregrinaje que no venga motivado por razones religiosas: "*Nemo ad loca sancta peregrinetur explendi ac delectandi animi causa*", dice el *Concilio Buturicense*⁹, condenando los abusos realizados bajo pretexto de oración. Y por esta vía, el término "*peregrino*" fué adquiriendo cada vez más el significado de una acción sagrada, que pronto pasó al derecho civil, hasta el punto de distinguir a aquel que viaja por motivos religiosos de aquel que lo hace por cualquier otro motivo, aunque para entonces también era evidente que la compleja trama de causalidades civiles que habían convergido en la motivación de las peregrinaciones se había extinguido, debido en parte al surgimiento de los estados nacionales como ámbitos de socialización con fuerte autonomía.

Pero no hace falta recurrir a esa tardía diferenciación jurídica entre los significados lato y estricto del término "*peregrino*" para fundamentar la amplia funcionalidad de los caminos de peregrinación, ya que son muy frecuentes también las ocasiones en que dicha pluralidad se constata de forma expresa, mediante la acumulación de términos tales como "*peregrinus*", "*mercator*", "*adventus*"¹⁰, cuyas actividades son reguladas y

protegidas mediante fórmulas heredadas en su mayor parte del *Derecho Romano*, y que han perdurado casi intactas hasta nuestros días.

Por lo dicho, los "*caminos de peregrinación*", nacidos a la sombra de un concepto jurídico de amplios significados, aparecen como grandes construcciones económico-sociales, en las que puede apreciarse la pluralidad de objetivos que está presente de forma explícita desde su mismo origen, sin dejar lugar a la interpretación, tan frecuente como poco fundamentada, de que los aspectos comerciales, artísticos o culturales son realidades colaterales que se fueron desarrollando "*a posteriori*" como elementos parasitarios de la actividad principal.

La confusión de significados, civiles y religiosos, en el término "*peregrino*" es común, por otra parte, a todo el conjunto de relaciones sociales y de poder de la Alta Edad Media, en la que el "*Regnum Christianum*" y el "*Imperium*" se penetran de tal manera que acaban por usarse como sinónimos. Son tiempos en que los reyes intervienen en la organización y en la disciplina de la Iglesia; y participan en los Concilios ejerciendo su autoridad -como hiciera **Carlomagno**- incluso en cuestiones de dogma y de moral. Y son tiempos también en que los papas afianzan la autonomía del poder de la Iglesia, tratando de invadir el ámbito civil mediante el control de la legitimidad imperial, ejercido en razón de la referida identidad entre la *cristiandad* y el *imperio*. Y en este ambiente la decisiva intervención de los poderes políticos en la organización y el trazado de los *Camino*s de peregrinación, y en la construcción de sus infraestructuras, no precisa ser reducida al exclusivo ámbito de lo religioso y a sus motivaciones para ser explicada, sino que encuentra la más pura racionalidad en el desarrollo de los intereses civiles y económicos, canalizados habitualmente a través de actuaciones llevadas a cabo con una motivación de apariencia exclusivamente religiosa. Por otra parte, ha de recordarse que esta coincidencia de intereses y esta confusión de los ámbitos de actuación social está muy lejos de manifestarse exclusivamente en la organización del peregrinaje, por cuanto la fundación de monasterios, la creación de las diócesis, las donaciones de señoríos, la

creación de escuelas y hospitales, se mueve generalmente en este mismo modelo de identidad o de confusión entre los objetivos civiles y religiosos.

No puede negarse, en rigor, que el espíritu religioso de la Edad Media contribuyó en parte a la lógica de los caminos de peregrinación¹¹; y para probarlo pueden aducirse numerosos testimonios en los que el elemento religioso es el argumento definitivo para explicar las fuertes donaciones y la inversión de esfuerzos del poder y de las personas de toda índole y condición social al servicio de los peregrinos. Pero este hecho no excluye la necesidad de explicar las razones de esta concreta dirección de la espiritualidad de la época, en la que tanto puede hablarse de influencia de lo religioso sobre la realidad social, como de penetración de la sociedad civil en las formas de religiosidad y en las expresiones de culto.

Entre quienes afirman que las peregrinaciones obedecen a un fuerte impulso interior de la religiosidad del hombre medieval, y quienes sostienen que en ellas existe una compleja trama de motivaciones civiles y religiosas, no sólo no existe contradicción, sino que, interpretado desde una rigurosa fenomenología religiosa, ambas vertientes aparecen como elementos complementarios y constitutivos de una misma mentalidad medieval. O, dicho en otras palabras, es tan obvio el afirmar que las peregrinaciones son una actividad de la sociedad medieval que traduce perfectamente una concreta mentalidad religiosa, como el decir que esta forma de religiosidad específica del Occidente cristiano a partir del siglo IX nunca se hubiera desarrollado si no conectase de una forma directa, y hasta pragmática, con los objetivos y las necesidades del poder civil de la época.

Lejos de tratarse de una pura manifestación de la religiosidad popular, canalizada a través de una actividad cuya simbología es rápidamente captada incluso por las mentalidades más simples, las peregrinaciones son una de las más complejas construcciones sociales de la historia de Europa, en las que se logra una perfecta coincidencia de intereses muy diversos, tanto de índole civil como religioso, y en las que se mezclan en pura armonía

motivaciones muy distintas y objetivos incluso contrapuestos. Frente a la fragmentación y al desorden del poder, los movimientos peregrinatorios del Medievo suponen lo que, en palabras de **Ch. Tilly**, podríamos calificar como un "*despliegue de símbolos y expresiones*"¹² de universalidad, a través de los que se hace efectivo el proceso de autoconciencia y de identidad cultural que define el gran movimiento social que da origen a la idea de Occidente.

4. Aspectos funcionales de las rutas de peregrinación.

A finales del siglo VIII el Occidente cristiano se abría a la tarea de su propia reconstrucción, sobre un horizonte lleno de nubarrones y peligros. Frente a una amenaza exterior creciente, que procedía de la expansión árabe y de la peculiar estrategia de supervivencia desarrollada por Bizancio, esas tierras a las que hoy denominamos Europa carecían de unidad política, desarrollaban una economía de práctico autoconsumo, estaban culturalmente desarboladas y estancadas, y carecían incluso de unidad religiosa, amenazada por las herejías afincadas entre los bárbaros por razones políticas, y potenciadas por el autonomismo exacerbado de las sedes episcopales, más propicias a convivir con el poder civil más cercano que a potenciar la creación del poder centralizado del obispado de Roma.

Occidente era una realidad radicalmente invertebrada en todos los órdenes, y carente de una base firme sobre la que anclar los lazos de su posible unidad. Ningún poder, ningún interés, ningún grupo social, ni ninguna corriente de pensamiento estaba en condiciones de imponerse a los demás con la finalidad de hacer posible la ordenación del espacio occidental. Una sensación de caos y de impotencia amenazaba a aquella sociedad que todavía conservaba la memoria histórica, o la nostalgia, del Imperio de Occidente; nostalgia que contribuía eficazmente a la creación de una conciencia de crisis, pero que ya no servía para defenderse frente a las nuevas formas culturales, jurídicas y religiosas que los árabes extendían por el mundo mediterráneo, haciendo tenaza por oriente y occidente sobre la casi indefensa sociedad europea.

No debe de perderse de vista que en el siglo VIII, mientras los árabes se apoderaban de toda la península Ibérica y llegaban a amenazar al mismo reino franco a las puertas de Poitiers, resultaba ya una evidencia que a los francos no sólo les faltaban las bases sociales para organizar un poder militar capaz de reconstruir la unidad, sino que le faltaba sobre todo el título de legitimidad universal que había quebrado con la caída de Roma, y cuya irreversibilidad había quedado clara, desde tiempos muy tempranos, en las actas del *Concilio III de Toledo* y en toda la construcción jurídico-política del reino visigodo de España, el más avanzado de los reinos bárbaros de Occidente, aniquilado por los árabes a principios del siglo VIII.

Sobre esta realidad política y social, las peregrinaciones -que constituyen en su esencia todo un símbolo de la comprensión medieval del mundo, y que ofrecen a todos los miembros de la comunidad cristiana la posibilidad de "oficiar" en el permanente diálogo con lo sagrado- van a levantar un movimiento que compromete a toda la sociedad de Occidente, y cuya utilidad podrá verse sectorialmente reflejada al considerar en su globalidad los siguientes efectos:

- a) la extensión y el afianzamiento de la legitimidad de los reinos cristianos sobre las tierras de Europa.
- b) la creciente unidad doctrinal y de cultos de la Iglesia y el afianzamiento de la autoridad del obispado de Roma sobre toda la cristiandad.
- c) la viabilidad de las relaciones comerciales que, solapadas bajo una actividad en apariencia exclusivamente religiosa, se superpusieron a la fragmentada realidad política y económica del Alto Medioevo, y se aferraron a estatutos de protección muy efectivos y de alcance universal.

- d) en la difusión de la cultura, de los estilos artísticos, y de las claves del pensamiento jurídico y político, que estuvieron en la base de la concentración de poderes que definió el nacimiento del nuevo orden político de Occidente.

En una comparación muy adecuada al tiempo y a la mentalidad que presidió la expansión del movimiento peregrinatorio, podría decirse que las peregrinaciones son una construcción social cuyos efectos son equiparables a los que tuvieron las catedrales sobre el arte y la arquitectura medieval. Bajo una motivación religiosa, que aparentaba excluir cualquier otra finalidad, la construcción de los grandes templos románicos y góticos reunía de hecho inmensos recursos económicos para desarrollar todas las facetas de la arquitectura y todos los estilos artísticos, y proporcionaban las técnicas y las definiciones precisas que después se plasmarían en todos los órdenes de la actividad constructiva y al servicio de los fines más diversos. Del mismo modo las peregrinaciones, realizadas por un móvil individual religioso, de carácter penitencial, que en apariencia se apartaba de cualquier otra motivación profana, consiguieron, en su vertiente colectiva, atraer enormes recursos económicos para la creación de infraestructuras viarias, militares y asistenciales que luego derramaron su influencia decisiva a través de las múltiples actividades que se desarrollaron a su sombra.

Sin embargo para dar una explicación coherente a este hecho, y para encontrar una razón suficiente a todo el proceso que vaya más allá del recurso a la religiosidad crédula del hombre medieval, es preciso establecer la sustancial diferencia existente entre la peregrinación entendida como una manifestación individual de la fé religiosa, y las peregrinaciones entendidas como fenómeno colectivo, vertebrado en torno a unos centros que han sido potenciados por la acción decisiva de los poderes civiles y eclesiásticos, y cuyas direcciones han sido escogidas con una finalidad concreta que con frecuencia hace pensar en una programación meticulosa, reflejo de una respuesta social común a un problema general y estable.

La peregrinación como fenómeno individual obedece a una concepción integramente sacralizada de la vida, entendida como un tránsito hacia la vida ultraterrena, y una forma de entrar en comunión con la acción salvífica de Dios, yendo a los lugares donde el hombre encuentra, en palabras de **Louis Charpentier**, "que se desarrolla en él el espíritu de Dios"¹³. Y en este caso, la peregrinación tiene con frecuencia un carácter local o regional, que constituye una forma de cosmogonía del espacio más directamente abarcable. Al mismo tiempo este tipo de peregrinaciones suele conectar con tradiciones ancestrales, vinculadas a formas de religión anteriores al cristianismo, o a determinados lugares geográficos que por sus características son fácilmente reductibles a contenidos simbólicos, y propicios para ser interpretados en términos de una hierofanía. También puede revestir formas más universales cuando la importancia simbólica de los hechos que constituyen la meta de peregrinación es suficiente para justificar el gran sacrificio que representa, o cuando la curiosidad generada por ciertos lugares trasciende los ámbitos regionales, como fué el caso de Jerusalén y de los Santos Lugares, que desde época muy temprana motivaron a los fieles cristianos a conocer y a pisar los lugares en los que se había desarrollado la vida de Cristo.

Otra consideración bien distinta es la que merecen los llamados "*caminos de peregrinación*", denominación que reservamos, en sentido estricto, para referirnos a aquellas grandes vías que durante el Medievo atravesaron el mundo cristiano hacia oriente y occidente, y en torno a los cuales se fueron vertebrando los centros locales y regionales de peregrinación, hasta convertirlos en simples etapas de un viaje que alcanza dimensiones espaciales y sociales muy importantes. Dentro de las grandes peregrinaciones, convertidas ya en auténticos fenómenos sociales, las diversas motivaciones individuales siguen existiendo y, dentro del innegable espíritu religioso de la época, predominaban con frecuencia sobre cualquier otro tipo de incentivación para el viaje. Pero las razones por las cuales se potencia una determinada ruta, creando infraestructuras viarias y

asistenciales, dotándolas de gran seguridad, otorgando privilegios y fueros a sus usuarios, y primando la libertad de movimientos de las personas sobre la fragmentación política de los grandes territorios que atraviesa, son, sin duda alguna, razones políticas.

A nuestro juicio existe una diferencia esencial entre la peregrinación regional, motivada por una creencia religiosa, e incluso entre la peregrinación a Roma o a Tierra Santa, motivada por una piedad o por simple curiosidad individual, y aquel otro movimiento que vertebra las peregrinaciones locales en grandes rutas, y motiva a gentes de distintos países, lenguas y culturas, para asumir una ruta común, con las simbologías que implica y con los valores que refuerza, propiciando además los intercambios de carácter mercantil, político, jurídico y cultural que le son propios. En el primer caso, en la peregrinación individual o local, es posible aceptar como explicación suficiente una forma determinada de religiosidad; pero en el segundo caso, para las grandes rutas de peregrinación, es preciso recurrir a explicaciones de mayor contenido sociológico, que sobrepuestas a las razones de la peregrinación, y sin contradecirlas, alcancen también a dar razón del profundo interés despertado por estos movimientos en los centros de decisión política, económica o militar del Medievo.

Tomando una vez más como referencia el *Camino de Santiago*, no existe contradicción alguna entre la afirmación de que a partir del siglo IX una gran corriente de fé movió a muchos peregrinos a visitar la tumba del Apostol Santiago, y esta otra afirmación, no menos fundamentada, de que en la elección de Santiago de Compostela como meta universal de peregrinación, y en las actuaciones llevadas a cabo para reconstruir las viejas vías romanas que llevaban al Finisterre, jugaron grandes motivaciones económicas y políticas, que convierten al *Camino* en una realidad con dos vertientes, una civil y otra religiosa, cuya preeminencia corresponde, al menos en algunos aspectos, a las motivaciones e intereses profanos, aunque incluso estos aparezcan revestidos del ropaje religioso propio de un tiempo

en el que el poder civil y el religioso se confundían en todos los ordenes de la vida social.

Y desde este punto de vista -manteniendo la doble consideración de las peregrinaciones como fenómeno individual y colectivo- es posible afirmar que en la construcción efectiva del "*Camino de Santiago*" primaron las motivaciones profanas sobre las religiosas, aunque nadie puede dudar de que las peregrinaciones a Santiago como fenómeno local, e incluso como una base para la cosmogonía regional del Reino de Asturias, tienen origen en una mentalidad religiosa.

También en este punto habría que matizar las afirmaciones, pero no en detrimento de la realidad político-social del *Camino*, sino para situar en su contexto los hechos históricos que constituyen el fenómeno jacobeo, adelantando aquí la idea difícilmente discutible de que la "*invención*" del Apostol llevada a cabo por **Teodomiro**, el Obispo de la Sede Iriense, sólo puede llevarse a efecto, y sólo es capaz de transmitir credibilidad, en la medida en que se produce en un contexto social y político profundamente necesitado de un hecho que lo vincule a los destinos de la cristiandad, de la cual estaba aislado por el dominio de la Córdoba musulmana, por aquel entonces la primera potencia militar del occidente de Europa.

En su sentido religioso, nosotros hemos definido las peregrinaciones como una epifanía de la fuerza del espíritu, que muestra su tendencia hacia Dios a través de una meta sacralizada¹⁴, en la que se alcanzan las reliquias o los cuerpos de los santos o de las personas que han estado cerca de Cristo, o que han dado testimonio de él con una vida ejemplar, así como de los propios lugares que Cristo recorrió durante su vida terrena. Y son también los lugares en los que se fabrican las reliquias indirectas, que constituyen un sistema para distribuir, de forma tangible, la energía espiritual que se desprende de los lugares sagrados, al tiempo que permite a los fieles un acceso particular a las reliquias "*mayores*" cuya posesión y culto individual estaba prohibida por la Iglesia. Y en este sentido, las peregrinaciones son un

fenómeno universal en el espacio y en el tiempo, y una forma de expresión de la escatología religiosa que se da en la práctica totalidad de las religiones.

Consideradas en su dimensión colectiva, y vistas a través de los "camino" organizados que los peregrinos recorren, las peregrinaciones se dan en cambio en momentos históricos determinados, caracterizados por la necesidad de abrir los espacios a una dimensión más amplia de la que viene dada por las estructuras reales del poder o por las capacidades del hombre para abarcar y organizar espacios de convivencia. Las peregrinaciones organizadas no se dan en todo tiempo, ni puede constatarse su existencia en todas las religiones, sino que constituyen, por el contrario, fenómenos localizados en tiempo y espacio, y que se dan en condiciones históricas en las que se necesita vertebrar poderes y abrir o ampliar espacios en contra de las inercias derivadas del poder constituido.

Por lo general, el tipo de movimientos sociales que constituyen las peregrinaciones es más amplio cuanto más se necesita vertebrar poderes y abrir o ampliar espacios, y disminuye a medida en que el espacio se considera objetivamente fijado y delimitado, con capacidad para determinar el ámbito de socialización que los individuos insertos en él aceptan mayoritariamente. Y aunque no sea este el lugar para abordar un proceso histórico tan complejo, no debe perderse de vista que la etapa de las grandes peregrinaciones en Europa se desarrolla de forma casi simultánea al nacimiento de las peregrinaciones musulmanas a La Meca, que tuvieron fuerte influencia en la vertebración política de la nación árabe -asentada sobre una multitud de legitimidades tribales o familiares con referentes territoriales muy escasos y difusos-, y que por las peculiares formas en las que se produjo la evolución política de los pueblos árabes, aún pervive como un fenómeno religioso y político de importancia decisiva.

Llegados a este punto conviene pues recordar que nuestra tesis se centra en el estudio de la función política que tuvieron los "camino de peregrinación"

en el Medievo europeo, haciendo expresa la distinción entre la peregrinación como fenómeno religioso, y los "*caminos*", como expresión de un fenómeno social colectivo y organizado. Y sobre esta acotación temática, pretendemos avanzar en la dirección de demostrar que tales "*caminos*" nacieron para cumplir una motivación profana que, en el contexto de las complejas y plurales motivaciones de todo fenómeno social, es identificable como tal en un momento anterior a aquel en el que se aprecia el trazado del propio camino.

Abandonamos, pues, la tesis tradicional según la cual la función política y económica del camino es una derivación posterior de un movimiento puramente religioso, y, aún manteniendo esta motivación como clave para explicar dichos movimientos desde una perspectiva individualizada de los peregrinos que emprendían los largos caminos, en cuanto al nacimiento y organización de las grandes rutas, pretendemos demostrar la prioridad de las motivaciones políticas sobre las religiosas, y sentar el principio de que, si bien el hecho en sí de la peregrinación puede obedecer a un movimiento espontáneo de la religiosidad popular, la selección de unas determinadas metas, para potenciarlas de manera extraordinaria sobre el numeroso conjunto de las peregrinaciones regionales y locales, constituye un acto de decisión premeditado y consciente.

Para lograr nuestro objetivo, vamos a progresar a través de un análisis sectorial de los "*caminos de peregrinación*", realizado a través de las siguientes etapas:

- 1.- La fundamentación ideológica del Camino de Santiago desde la periferia: el papel de Santiago en la consolidación del Reino de Asturias.
- 2.- El papel de Santiago en la cosmogonía cristiano-occidental.
- 3.- El lugar santo del fin de la tierra: las conexiones del culto jacobeo con la ideología carolingia.

- 4.- El Camino de Santiago como instrumento de centralización de la Iglesia y el Imperio.
- 5.- Los peregrinos y la articulación del espacio europeo.
- 6.- Conclusiones

Notas

¹Sobre los diversos motivos de peregrinación, vid.: **Romero Pose, U.**: "Apuntes para una teología de la peregrinación", en: "LUMIEIRA. Revista galega de pastoral", op. cit, pp. 22-25. También: **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; Cap. I: "The Motivations of Pilgrimage", 17-48.

²El término "peregrinus" -derivado del verbo peragrare- es utilizado en forma adjetivada, con el significado de extranjero, por **Plinio el Viejo, Ciceron, Catulo, Ovidio, Horacio, Quintiliano** y **Tito Livio**. En su forma verbal, "peregrinare", lo usan también **Julio Valerio, Cicerón, Salustio, Plinio el Joven, Apuleyo** y **San Agustín**. Y como sustantivo, "peregrinatio", puede verse en **Ciceron, Plinio, Cornelio Nepote** y **Séneca**. Vid.: **Valiña Sampedro, E.**: *El Camino de Santiago...*, Op. cit., p. 17. También: **Romero Pose, U.**: "Apuntes para una teología de la peregrinación", en: "LUMIEIRA. Revista galega de pastoral", op. cit, p. 12.

³El *Codex Iuris Canonici* -compilado por Pio X y promulgado por Benedicto XV en 1917- lo definía así: "Persona dicitur: **incola**, in loco ubi domicillium, **advena**, in loco ubi quasi-domicillium habet; **peregrinus**, si versetur extra domicillium et quasi-domicillium quod adhuc retinet; **vagus**, si nullibi domicillium habeat vel quasi-domicillium". Vid.: *Codex Iuris Canonici*, Liber Secundus - De Personis; Can. 91. Edición Typis Polyglotis Vaticanis, Roma 1918, p. 20.

Otro ejemplo fehaciente del amplio significado otorgado a la palabra peregrino por el derecho eclesiástico puede verse en los documentos del Sínodo de **Antonio Ramírez de Haro**, celebrado en Orense en 1539, y cuyo título XIII se refiere a los clérigos que están fuera de su residencia usando la fórmula "De clericis peregrinis" en su acepción más genérica: "E a los clérigos extrangeros destes reynos...". *Constituciones impresas* de 1544, Tit. 13, fol. 46 v. (Vid.: *Synodicon Hispanum*, I Galicia, B.A.C., Madrid 1981, p. 208.

Con esta misma amplitud de significado ha de entenderse el término "peregrinus" en el "Liber de vita et virtutibus Sanctissimi Rudesindi Episcopi", fechado hacia 1150. En dicho

libro, y refiriéndose a la obra llevada a cabo por Rosendo al frente de la sede episcopal de Dumio, se dice:

*"Cuius sedis cathedram dum optineret, quantum ecclesiam augmentaret, quam honeste clericos tractaret, quam diligenter ecclesias restauraret, uiduis et orphanis, **aduenis et peregrinis** de retribus proprie hereditatis quam familiariter ministrauerit, pro sui magnitudine nemo sufficienter posset describere".*

Vid.: Edición Crítica de **Díaz y Díaz, M.C., Pardo Gómez, M^a. V., y Vilariño Pintos, D.**, en *Ordoño de Celanova. Vida y milagros de San Rosendo*, Col. Galicia Histórica, Fundación Pedro Barrié de la Maza", Coruña, 1990, p. 128.

⁴*"Peregrinalis uia rectis est defectio..."*. (**Whitehill, Walter Muir**: *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*. (3 vols). op. cit. , Tomo I., p. 152

⁵*"Peregrino"* era, en el Derecho Romano, el hombre *libre*, pero no *ciudadano*. Dicho concepto se aplicaba, en primer lugar, al ciudadano de un país no dependiente de Roma que se hallaba dentro del Imperio. Llamado también "*hostis*" -como puede verse en **Varrón** y **Plauto**- y también "*hostes*", el "*peregrino*" no tenía inicialmente una protección legal, por lo que debía de ponerse bajo una "*sponsio*" que generaba un "*hospitium privatum*", o convención de hospitalidad, o implorando directamente el patronato de *Jupiter Hospitalis*, que lo ponía bajo protección religiosa. También se aplicaba el nombre de "*peregrino*", en segundo lugar, a las gentes del Imperio que no tenían la condición de "*ciudadanos romanos*", o a los que habiéndola tenido, la perdían por condena de *interdicción* o *deportación*.

La progresiva ampliación de los derechos de los *peregrinos*, y la conexión del Derecho romano con el de otros pueblos, estuvo en el origen del *ius gentium*.

⁶**Alfonso IX**, en su *Constitución* a favor de los peregrinos a Santiago, los define como "...de terra et cognatione sua propter deum exeuntes...", y establece una protección general para los movimientos de peregrinos en todo su reino:

"peregrini Dei et beati Jacobi per universum regnum nostrum ab omnibus molestiis sint immunes".

Vid.: Archivo de la Catedral de Santiago, *Tumbo B*, fol. 62; *Tumbillo de Tablas*, fols. 107v-108v.

En el mismo orden puede verse la definición contenida en el Título XXVIII del código de *Las Siete Partidas*, y ya mencionada anteriormente:

"Romerios, e pelegrinos son omes que fazen sus romerías e pelegrinajes, por servir a Dios e hòrrar los santos, ...".

Vid.: *La Siete Partidas del Sabio Rey don Alonso el nono*; Ed. cit., Primera Partida, Título XXVIII, folio 151. Y definiciones correlativas pueden verse también en el *Fuero Real*, IV, 24; *Nueva Recopilación*, I, 30; *Ordenanzas Reales de Castilla*, I, 19, 1; *Novísima Recopilación*, I,30,1.

⁷**Erasmus de Rotterdam**, plenamente imbuido de la mentalidad renacentista, incluye a las grandes rutas de peregrinación, de forma expresa, entre las formas de la estulticia (hacia 1509), en **Erasmus**: *Stultitiae laus*, XLVIII, Ed. Bosch, Barcelona, 1976. p. 230:

"Est Hierosolyman, Roman, aut divum Jacobum adeat, ubi nihil est illi negotii, domi relictis cun uxore liberis".

⁸En la "*Sessio vigesima quinta*" del Concilio de Trento, celebrada durante los días 3 y 4 de diciembre del año 1563, se incluye un apartado relativo al culto de las reliquias de los santos, bajo el epígrafe "*De invocatione, veneratione, et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus*". En él se reafirma la doctrina de la Iglesia, ya explicitada en el Concilio de Nicea:

"Sanctorum quoque Martyrum, et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi, et templum Spiritus Sancti, ab ipso ad aeternam vitam suscitanda, et glorificanda, a fidelibus veneranda esse; per quae multa

beneficia a deo hominibus praestantur; ita ut affirmantes, Sanctorum reliquiis venerationem, atque honorem non deberi; vel eas, aliisque sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari; atque eorum opis impetrandae causa sanctorum memorias frustra frequentari; omnino damnandos esse, prout jampridem eos damnavit, et nunc etiam damnat Ecclesia";

pero se hace una llamada a expurgar este tipo de culto de todos los excesos producidos por la religiosidad popular, y a efectuar un fuerte control sobre las "invenciones" de reliquias y sobre la veneración de las imágenes:

"In has autem sanctas, et salutare observationes si qui abusus irrepserint, eos prorsus aboleri sancta Synodus vehementer cupit; ita ut nullae falsi dogmatis imagines, et rudibus periculosi erroris occasionem praebentes, statuentur".

Vid.: **López de Ayala, I.:** *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento* (texto original corregido según la ed. de Roma publicada en 1564). Imprenta Real de Madrid, 1785; pp. 449-450, y 451-452.

⁹ El **Concilio Buturicense** fué abierto en septiembre de 1584, bajo la presidencia del Arzobispo **Reynaldo de Beaune**, en la ciudad de Burges, como una respuesta de este Arzobispado y sus diócesis sufragáneas a la Reforma luterana; Vid.: **Ducreux:** *Historia Eclesiástica General ó Siglos del Cristianismo*, impresa en Madrid por Cano, segunda impresión, año 1805, (7 tomos); tomo VI, p. 66). Su pronunciamiento en torno a los motivos de las peregrinaciones, recogiendo el espíritu del Concilio de Trento y de otros concilios locales, significa un cambio profundo en la concepción espiritual de las peregrinaciones (**Conc. Buturicense**, tit. 7, canon 3, en *Acta Conciliorum*, t. X, pág. 1467):

"Nemo ad loca sancta peregrinetur explendi ac delectandi animi causa, au perlustrandi oppida et varia loca, sed pro peccatis emendandis et votis adimplendis".

¹⁰Vid.: **Fuero de Estella**, Ed. de **J. M^a Lacarra**, Anuario de Historia del Derecho Español, n. 4, 1927, pp. 404-451:

"Si quis peregrinus aut negotiator hospitus fuerit in aliqua demo et perdiderit ibi suum avere,..."

Federico II, *De Feudis*, lib. 5, tit. 1 ó 17, *10, en: *"Authenticae se Novellarum Constitutiones D. Justiniani Sacratissimi Principis"* Lyon, 1661, p. 561:

"Omnes-a/ peregrini-b/ et advenae libere hospicientur-e/ ubi voluerint hospitari,...", .

Enricus de Segurio, Cardenal Hostiensis; *Summa*, X, 1. 34: Ed. Lyon, 1537. Ed. fcs. en Aalen, 1962, fol. 134 ra.:

"De priuilegio autem clericorum et aliorum peregrinorum et rusticorum et mercatorum dic ut natatur supra de tregua Omnes peregrini quot sint species vers.".

En una línea similar puede verse el *Privilegio de Juan de Borgoña* -1095- (Archivo de la Catedral de Santiago, *Tumbo A*, fol. 28 v. (Transcripción de **A. López Ferreiro**, en *Op. cit.*, tomo III, apéndice VIII, p. 38), que prohíbe "prender" los bienes de los mercaderes; y que cobra significación en su confirmación por **Alfonso VI** en el mismo año:

"Adefonsus dei gratia totius hispaniae imperator, ac magnificus triumphator de cunctis mercatoribus non pignorandis statuto. Et qui fecerit: pariat solidos .XL. et illud pignus doblatum".

Concilio III de Letrán (1179), bajo el pontificado de **Alejandro III**; en **Benardus Papiensis**: *Summa Decretalium*, 1ª Com. 1.24.2. Ed. E.A.T. Laspeyres, Regensburg, 1856; Ed. fcs. en Graz, 1956, pp. 19-20:

"Quedam autem habent perpetuam treguam, ut clerici, monachi, conversi, peregrini, mercatores et rustici,...";

Concilio de Compostelano (cc. 1112-1114), cit. por **López Ferreiro**, *Op. cit.*, tomo III, apéndice, pág. 93; y también en: *Historia Compostellana*, I, cap. CI; Ed. de **Emma Falque**

Rey, en *Corpus Christianorum*, LXX, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1988, p. 170; (PL 995):

"Quarto ut negotiatores et peregrini et laboratores in pace sint et securi per terras eant, ut nemo in eos uel eorum res manum mittat".

La misma formulación aparece también en el Canon IV del Concilio de León (1114), vid.: **Tejada y Ramiro, J.**: *Colec. Cánones*, t. III, Madrid 1851, p. 233.

Concilio Compostelano (cc. 1112): *Decreta ad protegendos pauperes*, cit., por **López Ferreiro**, op. cit., Tomo III, apéndice, p. 92. También en *Historia Compostellana*, I, XCVI, ed. cit., p. 160 (PL 988):

"Mercatores, romarii et peregrini non pignerentur et, qui aliter egerit, duplet que tulerit, et sit excommunicatus, et solidos LX persoluat domino illius honoris".

En *Historia Compostellana*, II, LXXI, ed. cit, p. 370 (PL 1128). (-"Peregrinos y mercaderes no sean presos ni prendados sino por propia culpa"-: Ed. y traduc. de **Suárez-Campelo**, Santiago, 1950, p. 375):

"Peregrini, mercatores non capiantur, neque pignorentur, nisi propria culpa"

Hermann, Abad de San Martín de Tournai, se refiere expresamente a esta doble finalidad de los caminos, hacia 1143, en *Analecta Bollandiana*, op. cit.; loc. cit.:

"Si, inquiunt, illuc vis ire, vade prius ad Sanctum Jacobum, et sic jungere negotiatoribus qui dato consuetudinario tributo per conductum regis securi vadunt. "

¹¹**E. Turner** establece como rasgo común de los lugares de peregrinación, siempre presente, la búsqueda del milagro:

"All sites of pilgrimage have this in common; they are believed to be places where miracles once happened, still happen, and may happen again"

(Turner, E.: *Image and Pilgrimage in Christian culture*; Oxford 1978, p. 7). Pero esta afirmación, que en su generalidad compartimos, está más cerca de ser una explicación de cuales son los elementos utilizados para sacralizar, que las razones para que un determinado lugar sea efectivamente sacralizado. Siguiendo la idea de **Fletcher** de que el culto medieval a los santos no es un simple suceso, sino una construcción social y religiosa, la pregunta de por qué se elige un determinado lugar para sacralizarlo debe de responderse al margen de la realidad milagrosa que luego se le atribuya. Y esta explicación, que a veces se fundamenta en la existencia de una tumba de un santo documentalmente constatada, o de un relicario de gran interés, precisa sin embargo de otros argumentos, generalmente de carácter simbólico, cuando la sacralización parte, como en el caso de Santiago, de una "invención", en la que, como hemos visto, el hallazgo y la identificación del cuerpo sagrado o de la reliquia de que se trate obedece a una revelación sobrenatural que en términos generales se hace creíble cuando se ha creado previamente un "Sitz im Leben" que la justifica.

¹²Tilly, Ch.: *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*; op. cit., p. 48:

"los movimientos sociales reales siempre implican una conversación simbólicamente restringida entre múltiples actores, en la cual la habilidad para desplegar símbolos y expresiones afecta significativamente al surgimiento de la interacción";

¹³Charpentier, L.: *Les mystères de la Cathédrale de Chartres*, Op. cit. pp. 10-11:

"Que cherchaient-ils?. Une pénitence?. Mais la pénitence est spécifiquement chrétienne et le pèlerinage date d'avant la chrétienté.

Il Fallait bien qu'ils sussent trouver, au lieu du pèlerinage, une vertu, une influence bénéfique...

Autrefois, ps plus qu'aujourd'hui, moins encore peut-être, on ne pèlerinait sans espoir de bénéfice. On va chercher quelque chose que l'on ne peut avoir à domicile. On va chercher le Don de la Terre; ce que la Terre vous donne comme une Mère. On à un

pèlerinage comme à une cure. Les malades se rendent aux lieux où l'eau -ou bien la boue- issue de la terre, possède quelque pouvoir de guérison. Le pèlerinage étant d'essence religieuse, c'est donc un bénéfice religieux que l'on y vient chercher. C'est l'<Esprit> que l'on y veut trouver.

"Il y a, disait Barrès, des lieux où souffle l'esprit"; des lieux où l'homme se peut imprégner d'esprit ou, si l'on préfère: où se développe en lui le sens du Divin; et c'est là le plus grand don de la Terre et du Ciel à l'homme...".

¹⁴Es el sentido en el que **San Agustín** entendía la vida del cristiano como un peregrinaje: "Fecisti nos Domine ad Te; et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te".

Capítulo IV

I. La fundamentación ideológica del Camino de Santiago desde la periferia: El pepel de Santiago en la consolidación del Reino de Asturias.

1. Aspectos generales.

Las excavaciones realizadas en el subsuelo de la Catedral de Santiago por **A. López Ferreiro** y por **Labin** en 1878-1879¹, y las más amplias exploraciones llevadas a cabo entre 1946 y 1959², no dejan lugar a dudas de que en el lugar en el que hoy se alza la basílica compostelana, la tercera de las erigidas sobre el mismo solar, hubo un asentamiento romano, cuyos orígenes podrían corresponder al siglo I de nuestra era. Sin embargo la arqueología actual no considera probado que el monumento funerario, en cuyos restos se inscribe la cripta que hoy existe bajo el altar mayor de la Catedral, proceda de la época romana, y se inclina a pensar que como tal monumento funerario fué reconstruido en el siglo IX o en el X, aunque quizá utilizando restos de edificaciones muy anteriores³.

De este modo puede decirse que la "*invención*" del cuerpo del Apóstol Santiago efectuada en el primer tercio del siglo IX no sólo presenta numerosas incógnitas en cuanto al método utilizado para identificar la pertenencia de aquellos restos a Santiago, sino también para la más genérica afirmación de que en el lugar revelado a **Teodomiro** para tal "*invención*", existía una tumba que contenía un cuerpo humano depositado en ella durante el primer siglo de nuestra Era.

Pero si difícil es probar a través de la arqueología la existencia de la tumba apostólica, no menos desalentador resulta el intento de fundamentar la "translatio" desde el punto de vista científico, ya que la carencia de documentos y la ausencia de tradiciones presentan un vacío histórico a cerca de la figura de Santiago que se prolonga prácticamente desde la noticia de su muerte contenida en los *Hechos de los Apóstoles*, hasta el siglo VII⁴, en que aparecen los primeros vestigios del culto a Santiago en las iglesias de España, contenidos en un texto del oficio de culto que hoy conocemos como *Passio Magna*, o *Passio Sancti Jacob*⁵.

2. Primeras noticias del enterramiento y culto al Apostol en Santiago en Compostela

El vacío de noticias históricas a cerca del enterramiento de Santiago y del culto a su cuerpo en Galicia durante los primeros años del cristianismo -vacío tan grande que **Ambrosio de Morales** sólo acertó a explicarlo por intervención diabólica⁶- constituyó una pesadilla para los defensores del culto jacobeo, especialmente a partir de la *Reforma Protestante*, que agudizó el sentido crítico sobre las peregrinaciones y otras tradiciones del culto popular.

La Iglesia Toledana, heredera en parte de una tradición de enfrentamientos que se remonta a los tiempos del obispo **Elipando**, hizo frecuente uso de esta crítica en sus disputas con el Arzobispado de Santiago por la Primacía de las iglesias de España, hasta el punto de que en la *Colección de Concilios* publicada por **García de Loaisa** se inserta un documento correspondiente al *Concilio Lateranense IV*, en el que figura la intervención del arzobispo de Toledo **Rodrigo Jiménez de Rada** refutando los argumentos de la venida del Apóstol a España, en contra de las posiciones, poco argumentadas, de arzobispo de Compostela. El efecto de estas controversias era tan grande, que movió al **P. Jerónimo Román de la Higuera** al curioso intento de falsificar ciertos documentos atribuidos al hoistoriador **Dextro**⁷, y según los cuales sería posible contar ya con una noticia fidedigna del culto a Santiago y de su

enterramiento en un historiador del siglo IV⁸, vinculado en orden de autoridad a **San Jerónimo** y a **San Agustín**. Era un intento de crear un "puente" entre los *Hechos de los Apóstoles* y la *Passio Magna*, cuya mención aquí no debe servir más que para ilustrar la grave laguna crítica que afecta al hecho jacobeo, y que obliga a una específica interpretación de los hechos, no solamente desde la historia y la arqueología, sino también desde la sociología política.

Sin embargo debe notarse que el alcance de la *Passio Magna* se limita a introducir en España y en occidente el culto a Santiago, pero asentado sobre la base de su apostolado en Judea y Samaría, sin mencionar en ningún momento una posible relación de Santiago con España, ni por su predicación, ni, mucho menos aún, por su enterramiento. Fué después del año 600 cuando empezó a circular por Occidente una obra de transcendental importancia para la historia del fenómeno jacobeo, ya que en ella aparece la primera noticia de su predicación en España y la primera referencia al lugar de su enterramiento en *Achaia Marmárica*. Esta noticia se contiene en el llamado *Breviarium Apostolorum*, cuyas fuentes y autoría no han sido aclaradas⁹ -aunque probablemente proceda de una traducción adaptada de los *Catálogos Apostólicos* griegos del siglo VI, con mayor precisión que estos en las descripciones geográficas concernientes a occidente-, y parece haber circulado por España hacia finales del siglo VII, aunque a niveles restringidos que obligan a retrasar varios años aún la generalización de la tradición según la cual Santiago evangelizó España. El texto del *Breviarium Apostolorum* dice:

*"Iacobus, qui interpretatur subplantator, filius Zebedei, frater Iohannis; hic Hispaniae et Occidentalia loca praedicatur et sub Herode gladio caesus occubuit sepultusque est in Achaia Marmarica octavo Kalendas augustas"*¹⁰.

Es cierto que en el muy antiguo debate a cerca de la presencia de Santiago en España, nadie sostiene hoy que el *Breviarium Apostolorum* constituya una prueba fehaciente de la predicación apostólica en el *Finis Terrae*. Pero sería

un error limitar el valor del *Breviarium* en función de su veracidad histórica - apreciada, además, y criticada, desde los parámetros de la ciencia actual-, y olvidar la larga tradición y los profundos significados que su literatura encierra. Los *Catálogos Apostólicos* de las Iglesias del mundo griego, y más tardiamente los *Breviarios* -por reflejo de aquellos-, son un testimonio vivo de la polémica desarrollada en la Iglesia primitiva entre los partidarios de una religión cristiana estrictamente incardinada en la tradición judía, y los que proponían una iglesia católica, dirigida también a los gentiles y extendida por todo el mundo romano¹¹. Por influencia de **Pablo de Tarso**, el *Concilio de Jerusalén* interpretó en términos católicos el mandato de Cristo de llevar la fé a los extremos del mundo¹²; y la tradición cristiana, apoyada por **San Jerónimo** y **Dídimo Alejandrino**, vinculó a aquel Concilio la expresa distribución de la taréa apostólica en todo el mundo, inspirada por el Espíritu Santo. Fruto de esta tradición, la India, Iliria, Grecia, Hispania, Roma, Acaya,... fueron aceptados entre los cristianos como marcos referenciales de la actividad de los discípulos directos de Jesús, a los que más tarde se les fueron asignando expresamente los nombres de los apóstoles¹³. Y aunque ni **San Jerónimo** ni **Dídimo Alejandrino** llegaron a reflejar en sus escritos esta concreta distribución de las misiones apostólicas efectuadas en el Concilio de Jerusalén, sí dejaron constancia en cambio de otra tradición que andando el tiempo tendría mucho que ver con los fundamentos místicos del sepulcro compostelano, toda vez que, como volveremos a ver más adelante, a cada evangelizador se le daba al mismo tiempo un solar para su palabra y una tumba para su cuerpo¹⁴.

La noticia de la predicación, tal como nos es transmitida por el *Breviarium Apostolorum*, además de romper el silencio de varios siglos que existía a cerca de Santiago desde los *Hechos de los Apóstoles*¹⁵, presenta una característica notable, que será para nosotros una línea argumental a lo largo de las páginas que siguen, y que hacemos derivar de la expresión "*Occidentalia loca*" que figura en el fragmento transcrito. Porque, a nuestro juicio, y tal como veremos en el correspondiente capítulo, este apoyo

expresivo dado a la palabra "*Hispania*" tiene una clara finalidad ideológica referida al "*finis terrae*", y a la intención, o necesidad, de dar por cumplido el mandato de Cristo de llevar el mensaje evangélico hasta los confines del mundo¹⁶.

Dicho contenido ideológico puede no ser suficiente para explicar el por qué se señala expresamente a Santiago, y no a cualquier otro apóstol, para cumplir en España el mandato de Cristo, pero sí aparece como una razón suficiente a la hora de vincular con Galicia la tradición apostólica, y a la hora de explicar por qué la monarquía asturiana cedió tan pronto la prevalencia de "*lugar santo*"¹⁷ a Compostela, frente al primer intento de establecer un centro de peregrinación en Oviedo.

La donación de un coto jurisdiccional a la Iglesia de Santiago efectuada por **Alfonso II el Casto**, que constituye el principio de la gran meta de la cristiandad de Occidente, tiene un precedente en el año 812, cuando el mismo rey hace una donación similar, y con idéntico ceremonial, a la Iglesia de San Salvador de Oviedo.

Pero no es esta la única, ni siquiera la principal razón para destacar desde el comienzo el contenido ideológico del "*finis terrae*", ya que la verdadera transcendencia de esta expresión la encontraremos cuando la monarquía asturiana trate de fundamentar la legitimidad de sus reyes sobre toda la península, y el derecho de restaurar el reino visigodo que había sido destruido por la invasión musulmana. Los "*Occidentalia loca*" del *Breviarium Apostolorum* serán en ese momento el máximo argumento para que toda España sea tenida por un territorio cristiano, y para revitalizar la vertiente "*apocalíptica*" del mensaje bíblico que puede apreciarse como algo casi tangible en los comienzos de la Reconquista.

Conectado con el *Breviarium Apostolorum*, un nuevo texto -en este caso de origen español- conocido como *De ortu et obitu patrum*, se convertirá no sólo en un instrumento muy eficaz para la extensión de la tradición jacobea

en España, sino que incidirá con toda rotundidad y precisión en los contenidos ideológicos del "*finis terrae*":

"Iacobus, filius Zebedei, frater Iohannis, quartus in ordine; duodecim tributus, quae sunt in dispersione gentium, scripsit atque Spaniae et occidentalium locorum euangelium predicavit et in occasu mundi lucem predicationis infudit. Hic ab Herode tetrarcha¹⁸ gladio caesus occubuit; sepultus in ac(h)a Marmarica"¹⁹.

En este caso la expresión "*occidentalium locorum*" aparece reforzada y concretada mediante la referencia inequívoca al fin del mundo conocido ("*in occasum mundi lucem predicationis infudit*"), mediante la cual la tradición relativa a la predicación de Santiago en España queda definitivamente vinculada a las regiones del "*finis terrae*".

Poco importa a nuestro objetivo la polémica en torno a la autoría isidoriana del *De ortu et obitu patrum*, ya que su influjo sobre el nacimiento del culto jacobeo aparece hoy como un hecho que se sobrepone a los términos de dicho debate²⁰. Porque resulta evidente que, con independencia del grado de veracidad histórica de la predicación de Santiago en España, y lejos de la preocupación por explicar -más allá de la comentada tradición jerominiana- las razones que pudieran impulsar a sus discípulos a la translación de su cuerpo decapitado desde Jerusalén al "*Finis terrae*", los numerosos vestigios literarios de los siglos VII y VIII nos muestran un empeño sistemático por reconstruir la historia de los apóstoles, y una creciente preocupación por asignar de manera específica a Santiago, el hijo del Zebedeo, la predicación en el extremo occidental del mundo. Y, al paso de los siglos, ese empeño descubre una intencionalidad que le sirve de hilo conductor, cuya significación política no sólo no aparece mermada, sino que incluso se acrecienta, en la medida en que se demuestran algunas manipulaciones tendentes a interpolar en los textos ciertas referencias jacobeanas²¹; o cuando se percibe un extraordinario interés por vincular a los reyes, santos o padres de la Iglesia a esas mismas tradiciones, en busca del entonces necesario "*argumento de autoridad*".

En la misma línea del *De ortu et obitu patrum* podemos situar a **Aldhelmo de Malmesbury** (650-709), quien en su interesante *Poema de Aris Beatæ Mariæ et Duodecim Apostolis dicatis*, se refiere a la predicación de Santiago en España:

"Hic quoque Jacobus cretus genitore vetusto
 Delubrum sancto defendit tegmine celsum,
 Qui clamante pio ponti de margine Christo,
 Linquebat proprium panda cun puppe parentem.
 Primitus Hispana convertit dogmate gentes,
 Barbara divinis convertens agmina dictis
 quæ priscos dudum ritus et lucida fana
 Daemonis horrendi decepta fraude colebant;
 Plurima hic præsul patravit signa stupendus,
 Quæ nunc in chartis scribuntur rite quadratis."²².

Escrito probablemente entre los años 667-680, y en todo caso antes del 709, el *Poema de Aldhelmo* no parece estar inspirado directamente ni por el *Breviarium Apostolorum* ni por el *De ortu et obitu patrum*, a pesar de estar datado con posterioridad a ellos. Lo que hoy se tiene por más seguro, a partir del análisis lingüístico de los textos, es que **Aldhelmo** haya recibido la noticia de la predicación de Santiago en España desde oriente²³, a través de los monjes **Teodoro** y **Adriano** -sus maestros-, enviados a Britania por el Papa **Vitaliano**. Ambos monjes habían huido de sus países de origen -Siria el primero, y el norte de Africa el segundo- y vivieron en las Islas entre 657-672, ayudando a la obra de evangelización y a la unificación religiosa de los bretones y los sajones²⁴.

Contra la opinión de quienes juzgan de escaso valor las referencias jacobéas del obispo de Sherborn, precisamente por producirse en un contexto aislado

de la España visigoda y sin conexiones conocidas con la tradición occidental de los *"Breviarios"*²⁵, la obra de **Aldhelmo** constituye, a nuestro juicio, un testimonio de primera magnitud a la hora de establecer las bases ideológicas del culto jacobeo, por cuanto aporta tres aspectos de indudable valor que difícilmente pueden ser atribuidos a una mera coincidencia:

a) el primero es el hecho de que la noticia de la predicación de Santiago en España no responde a una tradición de carácter local - como ya cabe deducir del *Breviarium Apostolorum*- por lo que debe suponerse que su fundamento más claro se encuentra en la necesidad, o en la conveniencia, de que la predicación apostólica se hubiese extendido al *"finis terrae"*. Los tres escritos reseñados coinciden en atribuir un lugar de predicación a los Apóstoles, con datos apócrifos, no incluidos en los *Hechos de los Apóstoles*, y todos se aproximan también al distribuir la predicación de tal forma que los discípulos directos de Cristo hubiesen cumplido fielmente el mandato ecuménico incluido en el versículo 8 del *Prologo* de los *Hechos de los Apóstoles*. Y pocas dudas pueden haber de que en dicho objetivo el extremo occidental cobraría una importancia simbólica muy señalada.

b) el segundo es el hecho de que tales noticias llegan a occidente coincidiendo con el inicio de la expansión árabe por el Mediterráneo oriental, y traídas por gentes que huyen de dicha dominación, sin plegarse a las exigencias del nuevo poder. Desde el *Edicto de Milán*, era la primera vez que los cristianos sentían el peligro de la persecución, y la amenaza a su clara hegemonía en las tierras del antiguo Imperio Romano, por lo que la profecía apocalíptica volvía a tener un sentido perfectamente conectado a la realidad, y la acotación de un espacio cristiano tenía no sólo una gran importancia religiosa, sino también una fuerte simbología en orden a provocar la reacción del poder civil

c) y la tercera es que la fijación de la noticia de la predicación de Santiago en el confín de occidente, hacía inviable el surgimiento de una tradición apostólica que no estuviese adornada especialmente por esta característica. Estamos aún ante los primeros momentos de la construcción de una tradición que poco después tendría enorme raigambre entre la sociedad cristiana de occidente, y no puede decirse que entonces se pensara ya en identificar la "*Achaia Marmárica*" del *Breviarium Apostolorum*, o la "*Marmarica*" del *De ortu et obitu patrum* con el enterramiento de Santiago de Compostela; pero lo que sí cabe afirmar es que, una vez sentados los precedentes de esta tradición, no sólo se había avanzado profundamente en la creación del contexto social, cultural y religioso que hizo creíble la revelación a **Teodomiro**, sino que se evitó que otros lugares de occidente pudiesen competir con Galicia en simbolismo y en tradición histórica.

3. La orientación ecuménica de los primeros textos literarios.

El ecumenismo de la predicación apostólica, que abarcaba desde Jerusalén hasta Hispania era ya una tradición en la Iglesia, puesta de manifiesto en las palabras de **San Jerónimo**:

"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"²⁶.

San Jerónimo, que escribió los *Comentarios Sobre Isaías* hacia el año 410, coincidiendo con la entrada de **Alarico** en Roma, señalaba ya un modelo de universalidad para la Iglesia que partía de una distribución territorial de la tarea apostólica, cuyos extremos quedan aún más claros en el siguiente pasaje:

"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"²⁷.

No parece probable que **San Jerónimo** estuviese pensando en el apóstol Santiago cuando se refirió a España, y, siguiendo en ello a **O. Engels** y **R. Plötz**²⁸, no cabe atribuir a **Jerónimo** otra intención que la de efectuar una descripción global de las fronteras del Imperio, equiparando al oriente griego y al occidente latino en su condición de tierra apostólica²⁹, y afianzando aún más el sentido ecuménico del cristianismo. A nuestro juicio resulta un poco forzado, y carece de relevancia, el intento de **López Ferreiro**³⁰ de demostrar la predicación de Santiago en España, en competencia con la hipótesis de la presencia de **San Pablo**, a partir de los textos jeronimianos. Creemos, por el contrario, que **San Jerónimo** estaba reforzando los símbolos de la universalidad de la Iglesia, y que esa tensión de la fé entre Jerusalén y España, o entre la India y España, no obedece a otra cosa que al deseo de hacer más tangible el ecumenismo de la fe, o, en términos más restrictivos, a establecer iguales vínculos con el origen de la fé para la parte oriental y la occidental del Imperio Romano³¹. Pero dichos parajes conectan con toda evidencia con los textos señalados del *Breviarium Apostolorum* y del *De ortu et obitu patrum* en cuanto a su idea de que los Apóstoles recibieron la tarea de llegar a todas partes, y de que uno de ellos la cumplió llegando precisamente "*in occasum mundi*".

Fué **B. de Gaiffier** el primero en formular la tesis según la cual la noticia de la predicación de Santiago en España entra en el *Breviarium Apostolorum* con la intención de igualar a las iglesias de oriente y de occidente en cuanto a su legitimidad apostólica³². Sin embargo creemos que dicha tesis, muy sólida y muy sugerente en la mayoría de sus aspectos, debe ser matizada en cuanto a su finalidad específica, pues mientras **Gaiffier** apunta al deseo de igualar el rango de todas las iglesias, nosotros creemos más bien que debe prevalecer la intención de resaltar el ecumenismo de la cristiandad. Para ello nos basamos en que la idea de la predicación apostólica en *Hispania* es muy

anterior al *Breviarium*, y aparece documentada en los ya citados "*Comentarios sobre Isaías*" de **San Jerónimo**, cuya autoridad -que sirvió para asentar un gran número de interpretaciones sobre las Escrituras- nunca fué discutida. Porque si bien es cierto que el "*solitario de Belén*" no mencionó jamás que fuese Santiago el apóstol que recibió el encargo de evangelizar España -y de sepultarse en ella tras su muerte- también es obvio que la falta de esa expresa atribución nominal no obsta a la consideración de "*tierra apostólica*" que el *Breviarium Apostolorum* traduce más tarde con el añadido, además, de la identidad del predicador.

La cuestión no es baladí, porque mientras que la preocupación por el rango de las iglesias de occidente debe de interpretarse como una cuestión regional -que las iglesias del mundo griego verían con indiferencia o incluso con cierta hostilidad-, el ecumenismo era en cambio una preocupación esencial de los cristianos de todas partes, exacerbada a raíz de la crisis política del Imperio Romano, y consolidada a medida que surgían en todo el occidente reinos autónomos que ponían en peligro la unidad de la Iglesia. Por ello no puede ser reputado de casualidad que el testimonio expreso del carácter apostólico de la cristiandad española provenga del mismo autor que en sus "*Comentarios sobre Ezequiel*" se había hecho eco del cataclismo del mundo romano; y que el contexto elegido para dicho testimonio fuesen los "*Comentarios sobre Isaías*", el profeta que con más insistencia proyectara el mensaje soteriológico del judaísmo a "*los confines de la tierra*"³³.

Frente a la tesis del rango apostólico, sostenida por **Gaiffier**, la propuesta de una explicación basada en el ecumenismo para justificar las noticias del *Breviarium Apostolorum* sobre la predicación de Santiago es compatible con el hecho de que la inspiración de dicha noticia llegase desde oriente; y explica también por qué España consigue -frente a otros "*finis terrae*" que los romanos consideraban como "*limes*" occidentales- el privilegio de una tumba apostólica. La pugna por el rango apostólico pudo ser muy bien la razón de que el *De ortu et obitu patrum* incluyese y resaltase las noticias del *Breviarium*, pero con anterioridad creemos que sólo la preocupación por la

universalidad de la iglesia inspiró las descripciones de la diáspora apostólica, y buscó en los vacíos dejados por los *Hechos de los Apóstoles* y por las tradiciones más fiables de la Iglesia primitiva los nombres vacantes para una predicación en los confines del mundo.

Porque si bien es imposible afirmar la predicación de Santiago en España a partir de los escritos de **San Jerónimo**, creemos en cambio la noticia de su origen está muy ligada a las viejas tradiciones, y entre ellas a esa justificación trascendente de la "translación" de Santiago, desde Jerusalén a Galicia, cuya leyenda aparece conectada a los enterramientos de los apóstoles en las tierras de su predicación. Quizá sólo por esta razón a los cristianos de los siglos V y VI no les bastaba la temprana tradición de la predicación de San Pablo en España -por ser el apóstol que había asumido la tarea genérica de predicar a los gentiles, sin demarcación territorial específica y enterrado en la ciudad de Roma-. Así parece deducirse, a modo de ejemplo, de la narración de la translación de **J. Belet**, doctor parisino que escribió en el siglo XII, y en cuyas palabras parecen resonar aquellas conocidas, y ya citadas, palabras de San Jerónimo: "*et unusquisque in Evangellii sui atque doctrinae provincia requiesceret*";

"Dominus Iesus Christus misit ad vos corpus sui discipuli, ut quod recusastis vivum, saltem mortuum recipiatis".³⁴

La tradición de la predicación apostólica de Santiago en España aparece pues de forma relativamente tardía, en el siglo VII, a partir de una reconstrucción teórica de la historia de los apóstoles que, con independencia de cuales sean sus raíces en la tradición oral, viene de hecho a rellenar un vacío existente en la literatura canónica de la Iglesia. Y dentro de este contexto, es necesario destacar que esta tradición no reviste un carácter local español, sino que llega aquí en el marco de una doctrina a la que no le interesa de forma específica la vida interna de la iglesia cristiano-visigoda, sino la simbología de una universalidad que hacía de España el fin del mundo conocido. Ello explica en buena parte, y a nuestro

entender, el que confluyan en esta idea los "Catálogos" y el *Breviarium Apostolorum*, con otros documentos nacidos en el seno de la Iglesia española como el *De ortu et obitu patrum*, e incluso con algunos testimonios más aislados, como el de **Aldhelmo de Malmesbury**, ya que todos ellos responden a la misma necesidad de crear un sentimiento de ecumenismo en la iglesia, de dar fundamento apóstólico a sus estructuras organizativas, y de dar cuerpo social a la idea de la cristiandad, para oponerla a los poderes políticos y religiosos que surgían desde la periferia del imperio³⁵.

4. La regionalización de la literatura jacobea. Su relación con la Reconquista.

Analizando esta etapa desde una perspectiva socio-política, parece claro que estamos ante el surgimiento de una tradición cuyo origen se resiste tanto a ser analizado en términos de casuística pura como en términos de estricta racionalidad histórica; y que, en cambio, aparece conectada a la necesidad de la Iglesia, y en especial de las iglesias de occidente, de dar una respuesta inmediata y cotidiana a los problemas derivados de la fragmentación política y de su sustitución por la "*civitas christiana*". Ese pragmatismo y esa inmediatez de la respuesta frente a un problema general y duradero es causa suficiente para justificar la sensación que hoy tenemos, en perspectiva histórica, de que existe una construcción doctrinal consciente e internamente coherente, orientada a la creación de símbolos de universalidad que luego habrían de servir para vertebrar el espacio político occidental.

De esta forma es posible explicar la nueva cosmología del occidente cristiano, cuya estructura se cierra sobre los siglos IX y X, sin presuponer una acción colectiva básicamente calculada, elegida y deseada; porque basta con observar como una serie de respuestas coherentes a un problema de amplia dimensión temporal y social, efectuada desde unas mismas bases

culturales y desde unas mismas creencias, acaba por generar una sociedad integrada por valores e intereses compartidos por un amplio grupo social³⁶. Por esta razón entendemos que en la historia del culto a Santiago debe de introducirse una clara inflexión, situada en el último cuarto del siglo VIII, que separa dos fenómenos sociológicos netamente distintos, orientado el primero a la construcción del ecumenismo cristiano y a la nueva cosmogonía de occidente, y orientado el segundo a potenciar modelos concretos de organización política, bien sea desde la perspectiva asturiana, o desde los intereses del imperio de los francos.

La literatura científica que actualmente se desarrolla en torno al hecho jacobeo, y especialmente a partir de la monumental obra de **A. López Ferreiro**, tiende a abusar, a nuestro juicio, de estos precedentes del culto jacobeo, porque si bien es cierto que son los primeros documentos escritos en los que se recupera la memoria histórica de Santiago, no lo es menos que dicha recuperación se hace en el marco de una historia general de la predicación apostólica en la que los autores -anónimos o no- parecen más preocupados por resaltar la presencia simbólica de los discípulos de Cristo en todo el mundo, que en transmitir un dato concreto y específico referido a la persona de Santiago, el hijo del Zebedeo. Creemos que tanto el *Breviarium Apostolorum*, como el *Poema de Aris Beatae Marie et Duodecim Apostolis dicatis*, de **Adhelmo**, como el *De ortu et obitu patrum*, responden a esta idea general de trasladar a una cristiandad todavía poco estructurada -y con amplios sectores de población situados entre sus antiguos dioses y tradiciones y la nueva doctrina cristiana³⁷- los símbolos de la universal presencia de Cristo en el mundo. Y en este sentido la noticia del paso de Santiago por España, que nos dan a conocer los "Catálogos", tanto puede responder a una efectiva tradición oral entonces conservada, y que no haya dejado otros vestigios documentales por ninguna parte, como al hecho de ser Santiago el apóstol con menos referencias históricas en la literatura neotestamentaria, lo que hace posible "llevarlo" a cualquier sitio en el que sea necesario llenar el vacío dejado por la narración de los *Hechos de los Apóstoles*.

Si desde el punto de vista histórico puede decirse que la investigación se halla varada en este punto, en un marasmo difícil de salvar, en cambio para la investigación socio-política -a la que interesa la realidad del fenómeno social jacobeo por encima de la demostración histórico-científica del enterramiento en Compostela-, la legendaria relación de Santiago con España tiene una justificación objetivada en el amplísimo proceso de estructuración de la iglesia y de creación de la "romanidad" sustitutoria de la legitimidad imperial, que sólo derivará en una específica tradición y culto jacobeo cuando dichos precedentes sean instrumentados con fines políticos específicos dentro del contexto del "finis terrae" en el que las necesidades de la simbología anterior los había recluido.

No hay razones suficientes para afirmar que las tempranas referencias literarias a Santiago, que hemos examinado en páginas anteriores, tuviesen objetivos religiosos o civiles concretos, en el sentido de estar orientadas al nacimiento de un culto específico a Santiago en la iglesia cristiano-visigótica o a la vertebración de la resistencia frente a las invasiones árabes. Y no las hay, a nuestro juicio, porque aquella literatura no generó estas consecuencias de forma inmediata, ni en función de sus contenidos ideológicos directos, sino en virtud de un cambio en la presentación literaria de la figura de Santiago, operado casi a finales del siglo VIII, y en un ambiente militar y político que no era siquiera previsiblemente cuando afloraban los primeros testimonios literarios, en un momento en que la invasión árabe de España aún no se había consumado.

Nosotros creemos, por el contrario, que sólo es posible hablar del nacimiento de la tradición jacobea, en el complejo sentido del término que usamos en la actualidad, a partir del momento en que se produce una inflexión en las condiciones políticas de occidente -con la doble perspectiva que representan la *Reconquista*, protagonizada por Asturias, y la *reconstrucción imperial carolingia*- a partir de la cual pueden encontrarse ya documentos literarios o testimonios históricos tendentes a aprovechar el ecumenismo y su simbología para transmitir una cierta ideología, o para organizar un culto

específico al apóstol Santiago con referencias cosmológicas cuyo alcance y sentido veremos más adelante.

Desde este punto creemos que toda la literatura que contiene referencias a Santiago y a su predicación en España no es directa y estrictamente identificable con el fenómeno jacobeo, sino que es preciso establecer una divisoria entre aquellos documentos que inicialmente sirven a la creación de una conciencia ecuménica en la Iglesia y a una amplia definición del espacio cristiano, y aquellos otros que se relacionan con la específica situación de guerra religiosa generada entre el islam y el cristianismo, y que tienden a sacramentar y a hacer tangible la presencia jacobea en España. Y eso no parece constatable hasta la aparición del himno *O Dei verbum*.

En apoyo de esta teoría puede invocarse el hecho de que la Iglesia española no hubiese introducido el culto al apóstol Santiago ni en la literatura hispano-visigoda ni en la mozárabe más temprana, pues ni el *Liber Commicus de Silos*³⁸, ni el original mozárabe del *Antifonario leonés*³⁹ (cc. 806), ni el *Oracional visigótico de Verona*⁴⁰ (de principios del siglo VIII), ni el *Orationale Silense* de Londres⁴¹ (de la primera mitad del siglo IX) incluyen un día dedicado específicamente al culto de Santiago. Las menciones a Santiago en la epigrafía española son escasísimas entre los siglos IV y IX, y en ningún caso testimonian la condición de apóstol de España que más tarde se le atribuiría. Y el culto litúrgico a Santiago como apóstol relacionado con España tampoco aparece documentado de forma fehaciente hasta el siglo IX, en sincronía ya con la difusión desde Galicia de la "invención" de su sepulcro⁴², pues conviene recordar una vez más que el texto de la *Passio Magna*, que empieza a conocerse hacia el siglo VII, se fundamenta en la predicación de Santiago por Judea y Samaría.

También consideramos preciso llamar la atención sobre el hecho de que estas primeras noticias recobradas -o reconstruidas- sobre la persona de Santiago, en ningún caso hacen referencia clara a su sepultura en tierras de Galicia. Las menciones al enterramiento de Santiago en el *Huerto de los*

Olivos de Jerusalén, no eran conocidas en Europa fuera de los reducidos ámbitos de circulación de los documentos en que se contenía⁴³, y no habían generado tampoco en la *ciudad santa* ningún culto especial ni ninguna tradición vinculada a esta noticia. Y fuera de ellas, las referencias que hemos visto a "*Achaia Marmarica*"⁴⁴, o simplemente a "*Marmarica*"⁴⁵, no constituyen ninguna base para la identificación de éste lugar con Santiago de Compostela⁴⁶. Hacia el año 920, casi un siglo después de proclamarse el hallazgo de la tumba apostólica, y a punto de iniciarse ya las peregrinaciones ultrapirenaicas a Santiago, la *Biblia de la Catedral de León* seguía sin hacerse eco del descubrimiento de **Teodomiro**, y sin dar pie a interpretaciones precisas de los textos mencionados:

"Apud Hierosolimam humatus jacet"⁴⁷

Por el contrario, una interpolación realizada en el *Martirologio de Beda el Venerable*, entre los años 806-838 y atribuida a **Drepanio Floro**, se disputa con el *Martirologio de Adón* el carácter de primer documento escrito que conserva noticia expresa del enterramiento apostólico en el "*fin del mundo*".⁴⁸

Hacia el año 859 el *Martirologio de Adón* (799-874) recogía la versión de que las reliquias de Santiago habían sido trasladadas por sus discípulos a España, señalando como lugar de enterramiento "*in ultimis earum finibus*", lo que constituye el primer testimonio escrito de la existencia del sepulcro apostólico en Compostela, deducido, con toda seguridad, de las noticias directas recibidas desde la diócesis de Iria, y que por tanto ha de imputarse ya a los efectos producidos por la "*invención*" del sepulcro en el monte Libredón, y no a las pistas anteriores preparatorias de dicho descubrimiento. El texto del *Martirologio* reza así:

"Hujus beatissimi apostoli sacra ossa ad Hispanias translata et in ultimis earum finibus, videlicet contra mare Britannicum condita, celeberrima illarum gentium veneratione excoluntur"⁴⁹.

Entre los documentos del reino astur-leonés, la *Crónica de Alfonso III* (866-910) no hace mención del enterramiento de Santiago en Galicia; pero la *Crónica Abeldense* ya da por sabido el hecho hacia el año 861; mientras que la *Crónica de Sampiro* también lo menciona explícitamente.

El estado actual de la cuestión jacobea, analizado desde la concreta perspectiva socio-política, nos permite afirmar que ni la iglesia hispano-romana, ni la hispano-visigótica, ni la mozárabe en sus primeros momentos guardaban testimonio alguno o tradición, ni oral ni escrita, de la presencia del Apóstol en España, y que las primeras noticias que construyen, o recobran esa tradición no se producen hasta el siglo VII, en el marco de una reconstrucción genérica de la historia de los apóstoles fundamentada sobre fuentes apócrifas, y con una clara finalidad ideológica, tendente a afirmar el eumenismo de la iglesia cristiana.

II. Beato de Liébana: la formulación política del hecho jacobeo.

1. El himno "O Dei verbum". Sus contenidos ideológicos y su influencia en el cambio de orientación del culto jacobeo.

Por las razones expuestas, entendemos que hay un momento histórico en el que se produce un cambio cualitativo en el tratamiento de la información y de la tradición sobre el hecho jacobeo, y que viene caracterizado no por aportar, o por intentar aportar, nuevos argumentos para considerar a Santiago el apóstol de España y para incrementar el culto entre los fieles de las Iglesias de la península, sino por el hecho de dar paso a una clara instrumentación finalística de los escasos elementos proporcionados por la literatura anterior, mediante la construcción, desde ella, de todo un fenómeno religioso y sociológico.

Desde finales del siglo VIII se van creando sistemáticamente las condiciones culturales, religiosas y políticas que hicieron posible que la noticia de la "invención" del cuerpo de Santiago por **Teodomiro** fuese creída -o al menos no discutida por nadie-, y sobre ella se generase un movimiento de peregrinaje que proyectó sobre todo el occidente una influencia transcendental que no cabe negar bajo ningún punto de vista.

Este cambio cualitativo puede definirse como una conversión de los elementos *simbólicos* del fenómeno jacobeo en elementos *sacramentales*, capaces de ser interiorizados, a través de los sentidos, por los fieles de una sociedad muy afectada por el retroceso cultural y la falta de medios de transmisión escrita de las ideas. El proceso iniciado en el último cuarto del siglo VIII supone la conversión del símbolo del ecumenismo contenido en la expresión "*in occasum mundi*", del *De ortu et obitu patrum*, en una delimitación territorial de la cristiandad, traductible a formas de legitimidad política; y convertirá la unidad doctrinal, que quería significar la

evangelización apostólica, en un instrumento esencial para la centralización orgánica y litúrgica de la Iglesia de Roma. Al mismo tiempo serviría también para incentivar la creación de vías de alta capacidad, para la circulación de personas y mercancías, cuya autonomía de organización se impuso sobre el fragmentado territorio europeo so pretexto de una expresión de religiosidad compartida por todo el Occidente.

Y para que ello fuese así, fué precisa una elaboración doctrinal profunda y compleja que se inicia, o al menos deja sus primeros vestigios históricos, con el himno *O Dei verbum*⁵⁰, redactado entre los años 783 y 788, sobre cuyo estudio se fundamenta el siguiente avance de nuestra investigación.

Existe una fuerte polémica sobre la autoría del himno *O Dei verbum*, desde que **J. Pérez de Urbel** lo atribuyera por primera vez a **Beato de Liébana** en el año 1926⁵¹. Los argumentos esgrimidos entonces, y reiterados más tarde con mayor convicción aún⁵², suponen la existencia no sólo de una serie de coincidencias de lenguaje, fuentes e inspiración con los *Comentarios al Apocalipsis*⁵³, sino también la unidad de doctrina con el *Comentario Apologético* contra los adopcionistas.

Posteriormente **C. Sánchez Albornóz** abundó en estos argumentos⁵⁴ -con excepción de los de índole teológica -sobre los que se consideraba incompetente para emitir juicio-, y refuerza la opinión de que la autoría del *O Dei verbum* se debe directamente a **Beato de Liébana** con un cúmulo de datos históricos que dan plena coherencia a esta hipótesis y que cierran una larga serie de incógnitas que, de otra forma, permanecerían irresolubles.

Frente a estas teorías, el prof. **Díaz y Díaz** negó a **Beato** la autoría directa del himno⁵⁵, argumentando sobre ciertas discrepancias de lenguaje y de estilo entre el autor del *O Dei verbum* y el de los *Comentarios al Apocalipsis* o el *Comentario Apologético*. Pero el propio **Díaz y Díaz** reconoce que sus argumentos en contra de la autoría de **Beato de Liébana** no son definitivos, y se ve obligado a admitir en todo caso la utilización de una fuente común

para el autor del himno -"un poeta mediocre, pero de espíritu audaz, que vive en Asturias en tiempos del rey Mauregato"- y el de los *Comentarios*, dadas las coincidencias de tiempo, doctrina, inspiración y lenguajes de estos escritos.

No es nuestra intención el terciar en esta polémica -que estaría fuera de nuestras posibilidades y fuera también de lugar-, pero sí creemos que pueden darse algunas razones para superarla, el menos desde la perspectiva de sus influencias socio-políticas, contradiciendo en este punto la idea de **C. Sánchez Albornóz** para quién el debate sobre la autoría del *O Dei verbum* no resulta irrelevante para el estudio del fenómeno jacobeo⁵⁶, ya que aportaría a los precedentes del culto apostólico en Galicia un argumento de fuerte autoridad.

Para nuestro objetivo, esta polémica queda superada en el hecho de que, no siendo definitivos los argumentos en uno u otro sentido, lo que resulta realmente significativo del himno *O Dei verbum* son sus evidentes contenidos políticos, y la clara finalidad ideológica de su redacción. Todo ello, unido al hecho de que la cronología de los versos nos sitúa de lleno en la etapa más creativa de **Beato**, nos obliga a pensar que el himno fué compuesto en un ambiente político y en una corte en la que **Beato** tenía una importancia relevante, y con unas fuentes doctrinales y unos objetivos políticos que coinciden plenamente con los del monje refugiado en las montañas de las Asturias de Santillana. Y desde este punto de vista es desde el que puede decirse que el debate sobre si **Beato** escribió personalmente los versos es irrelevante, ya que lo que parece indiscutible tanto para las tendencias protagonizadas por **Pérez de Urbel** como las que patrocina **Díaz y Díaz**, es que el himno se inscribe plenamente en el ambiente cultural, doctrinal, político y literario de la corte del rey **Mauregato**, que gobernó Asturias entre los referidos años 783 y 788.

Para poner de manifiesto la transcendencia política de este himno, bastaría con advertir que es el primer texto escrito en el territorio cristiano del norte

que utiliza la palabra "*rex*" para referirse a los soberanos de Asturias -que hasta entonces habían figurado con diferentes títulos de nobleza-, y que sólo más tarde, en la reconstrucción histórica y conceptual de la *Reconquista*, se extenderá al mismo **Don Pelayo**⁵⁷:

"Adesto favens gregi, pius creditor
 Mitisque Pastor (g)regi, clero, populo,
 Ope superna ut fruamur gaudio
 regno potiti, vestiamur gloria
 Aeterna; per te evadamus tartarum"⁵⁸

Es la etapa en que se plasma la política *neo-gótica* de la monarquía asturiana, tendente a establecer una conexión legitimadora con el desaparecido Reino Visigodo, y a poner de manifiesto los vínculos familiares entre **Pelayo** y la última monarquía visigoda, y entre el caudillo de Covadonga y sus sucesores en la Corona de Asturias. Se necesitaba una legitimidad monárquica que permitiese interpretar la formación de Asturias como una "*restauratio Imperii*", en la misma línea que se desarrollaba la política de **Carlomagno** con respecto al Reino de los Francos que culminaría en la navidad del año 800. Y se necesitaba también una equiparación entre los conceptos de "*regnum*" y "*christianitas*" que justificase el traslado de antiguo poder toledano hacia la periferia.

De esta forma el himno *O Dei verbum* se inserta de lleno en las concepciones político-religiosas de la Europa alto-medieval, y reproduce las formas de identidad entre *christianitas-imperium* y *rex-sacerdos* que habían inspirado el cesaropapismo bizantino y la idea monárquica de los carolingios. Desde que **Gelasio** había formulado la teoría de los "*dos poderes*", el Papado y el Imperio -tanto el bizantino como los intentos de restauración del occidental- habían mantenido profundas discrepancias sobre la interpretación de dicha

idea, que para unos implicaba una capacidad de tutela y legitimación sobre el poder civil ejercida desde el Vaticano, y para otros una obligación de los reyes, -en cierto modo sacerdotal- de dirigir la implantación del Reino de Dios, no sólo auxiliando la acción misionera de la Iglesia y protegiendo la independencia y unidad de la cristiandad, sino también interviniendo directamente en la organización de la Iglesia y en la defensa de su ortodoxia. Pero de hecho todos aceptaban una profunda imbricación de ambos poderes, de tal forma que, si por una parte puede decirse que el enfrentamiento entre Bizancio y el Papa evidencia una lucha radical por la supervivencia de las funciones católicas del obispado de Roma, también es cierto que la coronación de **Carlomagno** no es más que una fórmula de compromiso mediante la cual el Papa encontró explicaciones aceptables para la creciente ingerencia del emperador en cuestiones de organización, de moral, y hasta de fe.

Y en este ambiente de confusión universal de ambos poderes, en el que el debate abierto en torno a la organización del espacio occidental no dejaba lugar a la introducción de cuestiones anecdóticas o para fórmulas exentas de compromiso, no puede pasar desapercibida la intencionalidad del compositor del *Himno de Vísperas* que, bajo el patronazgo de Santiago, restaura la condición de "Reino" del poder visigodo, proclama la realeza de **Mauregato** -combinando su expresa mención en el acróstico con la plegaria por el rey, el clero y el pueblo- y se dirige a Cristo bajo el título de "Rex-Sacerdos", la invocación con más significados político-religiosos y la más ítimamente conectada con las posiciones teóricas de los poderes cristianos de occidente.

No hay duda de que las ideas que más tarde florecerían durante la controversia adopcionista y en sucesivos escritos, hasta plasmarse en las llamadas *Crónicas Asturianas*, aparecen aún "borrosas" -en palabras de **Sánchez Albornóz**- en el *O Dei verbum*. Pero lo cierto es que desde que se programa el acróstico -cuyo comienzo es *O rex regum*-, hasta que se cierra con la invocación a la protección del apóstol, el himno aparece

impregnado de una finalidad política, íntimamente conectada con su inmediata esencia religiosa. Y si, como cree **Díaz y Díaz**, el *O Dei verbum* fué compuesto para una ocasión solemne -posiblemente la dedicación de una iglesia a Santiago- no cabe duda de que tanto sus contenidos religiosos como su forma literaria fueron creados pensando en un complejo ceremonial, mezcla de liturgia y política, en el que los contenidos simbólicos de la restauración visigótica se elevan por encima de las formas externas de la plegaria.

2. La idea de "resistencia" en la Cristiandad asturiana. Sus fuentes y contenidos.

El marco político en el que vive el autor del *O Dei verbum* presenta una enorme complejidad, y en sus términos generales se remonta al año 717 cuando **Pelayo** huye de la corte cordobesa de **Al-Hurr** y se refugia en tierras asturianas. La espiral de pequeñas resistencias organizada en las montañas del norte acabaría por forzar al emir de Córdoba **Anbasa ibn Suhaym-al-Kalbí** a enviar un pequeño ejército, al mando de **Al-Qâma**, encargado de restablecer el orden, o al menos el respeto al poder militar islámico. Dicho ejército, mediante sucesivas refriegas y persecuciones, fué conducido hacia las montañas de Covadonga donde su vanguardia se enfrenta a las huestes de **Pelayo** en el año 722.

La batalla de Covadonga⁵⁹, cuya importancia estratégica y militar debió de ser muy escasa para el poderío de Córdoba, se zanjó con la victoria de los astures, y fué completada con una nueva carga sobre los fugitivos en el desfiladero de Cosgaya. Los cristianos sin embargo, situándose lógicamente en la línea opuesta a los historiadores cordobeses, tendieron inmediatamente a magnificar la importancia de la batalla, y a agrandar el número de los ejércitos contendientes, construyendo en torno a ella la leyenda de una indómita resistencia⁶⁰ que, al paso de los días, acabaría por ser decisiva en la marcha de los acontecimientos políticos y militares de la Península. En un primer momento la existencia del reino cristiano de Asturias

se basó fundamentalmente en la inaccesibilidad de sus zonas montañosas y en la escasa amenaza que representaban sus ejércitos para los ocupantes árabes, a la sazón empeñados en avanzar sus conquistas sobre el reino de los francos, al norte de los Pireneos. Pero muy pronto iban a producirse variaciones de enorme transcendencia histórica.

En un principio la ocupación árabe tuvo una significación estrictamente militar y civil, compatible con la permisividad propia de las religiones misioneras, que hizo posible la pervivencia durante varias décadas de la organización eclesiástica, de sus diócesis y de sus sedes episcopales⁶¹. Pero dicha situación cambió radicalmente a partir de **Abderramán I** (756-758), quien en busca de la unidad religiosa del emirato, quemó los cuerpos de los santos que veneraban los cristianos⁶², provocando la huida de muchos hacia las montañas, que llevaban con ellos las reliquias que pudieron conservar. Como consecuencia de ello, en la sociedad cristiano-visigoda se avivó la controversia hasta entonces casi larvada relativa a la conveniencia de resistir la invasión musulmana frente a los que defendían la necesidad de garantizar contractualmente los niveles más altos de tolerancia para la convivencia de las dos religiones.

Pero detrás de este debate, en apariencia sólo religioso, había sin duda alguna un problema de mucha mayor relevancia, centrado en la reivindicación de la legitimidad visigoda para plantear la recuperación política y religiosa de la Península a partir de las posibilidades del emergente poder asturiano. Y en ese debate, desarrollado fundamentalmente en los ámbitos del poder eclesiástico, se destaca pronto la personalidad de **Elipando**, obispo de Toledo⁶³, proclive a la creación de unas mejores condiciones de convivencia con los musulmanes, frente a otros que, convencidos de lo contrario, y ante la imposibilidad de organizar una resistencia adecuada desde dentro de los dominios árabes, inician una amplia emigración hacia las tierras del norte, llevándose consigo grandes tesoros literarios y reliquias, y dando lugar a un impresionante florecimiento

del monacato en las tierras al norte del Duero, que muy pronto iba a dar frutos de suma importancia.

Según todos los indicios, **Beato** fué uno de estos monjes, partidario de resistir a la invasión musulmana, que se trasladó al monasterio de Liébana -fundado por Toribio, el obispo fugitivo de Astorga, en las montañas cántabras⁶⁴-, donde desarrollaría una importante labor literaria y una decisiva influencia sobre la formación de la "*ideología de resistencia*", concepto clave para entender en profundidad el proceso de afianzamiento del reino asturiano y el alcance de las manifestaciones doctrinales y literarias desarrolladas a partir de la segunda mitad del siglo VIII. No debe de olvidarse que la Iglesia cristiano-visigoda de España había alcanzado un nivel de desarrollo muy temprano e incomparablemente más alto que el de los restantes pueblos bárbaros, y que, en el marco del descontrol generado por el derrumbe de los poderes imperiales de Roma, se había desarrollado un fuerte sentido de autonomía vertebrado en torno a los *Concilios de Toledo*.

Sobre ese ambiente, la ocupación árabe iniciada en el año 711 generó una situación de aislamiento frente al resto de la cristiandad que ya no era sólo el producto de la invertebración de las sociedades bárbaras y de condiciones geográficas propicias para el desarrollo de ciertas tendencias autónomas, sino que era un corte brutal entre dos civilizaciones distintas, enfrentadas por dominar el orden del mundo mediterráneo, y más impermeables a las influencias mútuas de lo que habían sido los pueblos invasores; todo lo cual condujo a una situación propicia para que algunas comunidades cristianas evocasen los recuerdos de la Iglesia perseguida en unas condiciones muy similares a las que precedieron al *Edicto de Milán*, y que conectaban directamente con las dificultades sufridas en los tiempos apostólicos y narradas en los *Hechos de los Apóstoles*.

Para los cristianos residentes en España, la invasión árabe no fué sólo -como para el resto de occidente- una circunstancia histórica que condicionó ciertos aspectos de su vida civil y religiosa, sino que supuso un cambio de la

situación típica de la comunidad -lo que en la ciencia teológica y escriturística se denomina *Sitz im Leben*- que hizo variar la interpretación de los mensajes de la fé y las actitudes adoptados en respuesta a los mismos.

De la misma forma que el cristianismo primitivo había vivido la fuerte tensión entre las tendencias del *mesianismo* revolucionario, incardinado en las condiciones de opresión política que vivía Palestina en el siglo I, y la tendencias paulinas, abiertas a todos los pueblos del Imperio, y dispuestas a convivir con el poderío de Roma, así también la España del siglo VIII desarrolló dos actitudes enfrentadas, traducidas a veces en formas doctrinales divergentes, que situaban de un lado a quienes hacían del cristianismo un signo de propiedad del espacio peninsular, y una base para la resistencia frente al poder invasor de los "*infieles*", y del otro a aquellos que, aceptando la idea de la irreversible ocupación de gran parte del territorio peninsular por los árabes, se aprestaban a sobrevivir en dicha circunstancia, con un horizonte de ciertas modificaciones doctrinales y de culto que, aún sin ser sustanciales, debían de ser útiles para lograr mejores formas de tolerancia⁶⁵.

Es obvio, aunque debamos de insistir en ello, que no cabe una comparación directa entre el la iglesia de Jerusalem anterior al año 70 y las iglesias situadas en la España musulmana a finales del siglo VIII, pues mientras en el primer caso estamos hablando de la formación histórica del mensaje evangélico y del desarrollo de la revelación cristiana, en el segundo nos referimos a un tiempo en el que no sólo se da por cerrado el contenido esencial de la Revelación, sino que cuenta ya con gran parte de los escritos hermeneuticos de la Patrística griega y latina, y con la fijación de un cuerpo dogmático suficiente como para garantizar la unidad de la Iglesia por encima de determinadas circunstancias sociales y políticas. Sin embargo esa diferencia no debe de impedirnos el establecer ciertas relaciones entre una y otra circunstancia, que explican gran parte de los procesos orgánicos y doctrinales vividos en la Iglesia de Occidente.

En ambos momentos históricos es posible observar la existencia de una Iglesia -primero en Jerusalén, y después en Toledo o en Sevilla- instalada en un contexto social, político y religioso adverso, a cuya organización y actividades se les atribuye desde el poder un contenido sectario y una cierta peligrosidad para el orden y la cohesión interna de la sociedad dominante. Y en ambos casos también, es posible apreciar la existencia de otras Iglesias cristianas que, lejos de estar preocupadas por su supervivencia, están expandiendo su influencia territorial y política -antes hacia Roma y después al conjunto de los pueblos bárbaros- poniendo énfasis en la actividad misionera ejercida sobre sociedades que se insertan masivamente en la religiosidad cristiana. Y nada debe de extrañar que en una y otra circunstancia las comunidades religiosas no tengan una misma lectura del mensaje bíblico, ni reproduzcan las mismas actitudes frente al poder político y al conjunto de las estructuras sociales. Porque, parafraseando a **A. Kolping**, el mensaje evangélico no puede ser entendido por la Iglesia como una revelación de mensajes supramundanos, sino como una ingerencia salvadora en la vida de los hombres, que se transforma en un mensaje "*íntimamente ético*", que orienta las actitudes y las decisiones que conforman la vida de los cristianos en el mundo⁶⁶.

El *Sitz im Leben* no es sólo un condicionante de la revelación en su proceso histórico de formación. Lo es también de su hermenéutica, ya que uno y otro momento no son, en realidad, esencialmente distintos. Y esta verdad ha desbordado ya los ámbitos estrictos de la ciencia teológica, para rozar, siquiera tangencialmente, el campo de la sociología, desde la que es posible aportar muchas explicaciones al fenómeno de la expresión plural de una única fuente dogmática, ya que nadie puede poner en duda, con un mínimo rigor, que hoy sigue siendo posible dibujar un mapa de las teologías, cuyos trazos discurren paralelos a las situaciones políticas y económico-sociales del mundo.

En comparación con lo sucedido en la Iglesia primitiva, en la España del siglo VIII se habían invertido los papeles, dado que las comunidades que desde el

punto de vista del poder árabe constituían una minoría resistente, pero aislada en el norte peninsular que se organizaba en torno al naciente poder asturiano, desde la perspectiva interna de las propias comunidades, -y desde la perspectiva de la gran comunidad cristiana de occidente- eran los llamados a protagonizar la expansión del cristianismo, en una misión articulada bajo la forma de una restauración del poder y de la legitimidad religiosa. Y, por el contrario, los que se resignaban ante el, para ellos, inevitable poder árabe, eran de hecho los que se cerraban los horizontes de expansión que podían dar continuidad a las comunidades eclesiales. Pero desde esa inversión de situaciones desarrollaron, sin embargo, una estructura ética de comportamiento muy similar a la de las comunidades de la Iglesia primitiva, caracterizada por las "formas de resistencia" en Asturias y la cornisa cantábrica, y por los modelos de convivencia desarrollados dentro de la España ocupada.

En apoyo de la idoneidad general de la comparación que acabamos de establecer, debemos introducir no obstante una precisión que ha de resultar, sin duda, relevante para nuestra explicación. Porque debe de tenerse muy en cuenta que, si bien es cierto que en las montañas de Covadonga se forman las primeras unidades de combate contra el poder árabe, no lo es menos el que los elementos decisivos para la *ideología de resistencia* se forman dentro de la España musulmana, y emigran hacia el norte con las gentes que huían de una forma de vida que consideraban insostenible.

Los más proclives a la convivencia con el poder árabe adoptaron una "ética de la resignación", mientras que los partidarios de la resistencia desarrollaron una "ética de crisis", una actitud "agónica" ante la situación del mundo que les rodeaba. Y será precisamente esa "ética de crisis, o de resistencia" la que transforme la pequeña escaramuza de Covadonga en el impresionante proceso de autoafirmación política y religiosa que fué la Reconquista.

Entre los historiadores actuales de la Reconquista se tiene por cierto que la sublevación de **Pelayo** tuvo más motivos políticos que religiosos, y que

estaba vinculada a la defensa de los privilegios de la nobleza norteña frente a la creciente influencia de las clases árabes dominantes. El espíritu de "*cruzada*" con el que hoy se nos presenta la gesta del *Monte Auseva*, afirmado ya desde el siglo IX a través de las *Crónicas Asturianas*, responde en realidad a una construcción doctrinal posterior, que se elaboró a partir del inesperado éxito inicial de la batalla de Covadonga, y una vez que se comprobó la fuerza que la religión podía desarrollar como estimulante y aglutinador de los esfuerzos militares llevados a cabo por la pequeña y poco menos que indefensa comunidad del Norte peninsular. De esta forma puede decirse que, aunque la resistencia armada a los árabes surgió en las montañas de Asturias durante los episodios de Covadonga y Cosgaya, la ideología de resistencia surge poco después, instrumentada sobre una interpretación de los hechos grandilocuente y milagrosa, que puede apreciarse por primera vez en los escritos del reinado de **Mauregato**, y que no se plasma formalmente en documentos escritos hasta el último tercio del siglo IX.

En la cosmogonía de la Alta Edad Media, la Iglesia era uno de los grandes poderes del mundo; y el centro de la cristiandad se había desplazado definitivamente hacia occidente, a pesar de los intentos del cesaropapismo bizantino por retener algunas tutelas sobre la ortodoxia y la disciplina de la fé. Ello hacía que los polos de referencia de tensión apreciables en la España del siglo VIII aparecieran invertidos en relación con lo sucedido en el primer siglo en Palestina, ya que mientras allí la resistencia estaba protagonizada por los que reducían el objetivo mesiánico a la Judea dominada por Roma, el ecumenismo cristiano de la segunda mitad del siglo VIII -encarnado en el papado y en la monarquía carolingia- representaba una apertura a la universalidad de occidente. Y, a la inversa, mientras en el siglo I la teología paulina hizo posible la extensión del mensaje a todo el mundo conocido y a todas las gentes, en la España del siglo VIII la "*ética de la resignación*" era la que mermaba las posibilidades de futuro de la otrora espléndida Iglesia visigoda, abocándola a la representación de un papel cada vez más

testimonial dentro de una mayoría musulmana progresivamente hegemónica.

Pero es claro que los partidarios de la resistencia tenían ante ellos un problema de dimensiones casi insalvables. En su contra se alzaba el poderío militar de Córdoba, entonces el más importante de Europa. Estaban aislados de los reinos cristianos de occidente; y estos, con su fragmentación y su invertebración, se evidenciaban incapaces para plantar batalla a los árabes en España, e incluso para contener el avance sobre el reino de los francos, que sólo sería frenado a las puertas de Poitiers. Y por ello las minorías cristianas del norte, o aquellas que dentro del mundo árabe se resistían a aceptar la dominación como algo irreversible, acabaron por recurrir al modelo de *resistencia* que el cristianismo había heredado de la tradición veterotestamentaria y apocalíptica, y que los cristianos de España iban a reproducir con bastante fidelidad⁶⁷.

3. La literatura apocalíptica en Asturias (s. VIII y IX).

Con el objetivo de explicitar los elementos históricos y sociológicos necesarios para demostrar la existencia de un hilo conductor de los hechos preparatorios del fenómeno jacobeo, es posible, y además conveniente, glosar ahora la importancia que tiene en todo este período la literatura "*apocalíptica*", que enmarca cultural y espiritualmente todas las demás manifestaciones religiosas, y gran parte de las realizaciones artísticas de los siglos VIII y IX, y que en algunas de sus manifestaciones se prolongan con toda claridad hasta finales del XII.

La fuerte presencia del *Apocalipsis* -el último de los libros "*revelados*"- llama poderosamente la atención de cualquiera que se aproxime a los contenidos de la literatura y de la espiritualidad cristiana y mozárabe, sobre todo si se tiene en cuenta que, por ser una forma de expresión pletórica de símbolos, la traducción de su mensaje como fuente inspiradora de una práctica cotidiana debía de ser muy difícil. Por otra parte, tratándose de una

sociedad en la que casi nadie sabía leer, y en la que la copia y circulación de escritos presentaba dificultades casi insalvables, la necesidad de transmitir dichos mensajes de espiritualidad a través de simples contactos orales se nos antoja hoy como una misión casi imposible. Y sin embargo no sólo se superó esa dificultad, sino que el enfoque apocalíptico llegó a ser algo muy normal en la cultura de los siglos siguientes, hasta lograr su máximo esplendor en las grandes composiciones escultóricas del románico que culmina en los pórticos de Santa María Magdalena de Vezelay y Saint-Denis, y en el Pórtico de la Gloria de Santiago de Compostela⁶⁸.

Para comprender este hecho, hemos de remontarnos muy atrás, y comprobar que, aunque de aparente novedad, este fenómeno apocalíptico ya contaba con numerosos precedentes en la historia de la religión judeo-cristiana, que se dieron siempre que las condiciones político-sociales en las que se desarrollaba la práctica religiosa reunían unas determinadas características.

Aunque la palabra "*apocalipsis*" tiene una traducción directa del griego coincidente con la de "*profecía*", en la práctica de la religión judeo cristiana se ha ido asentando una cierta diferencia entre una y otra expresión, hasta el punto de que hoy podemos decir que no significan lo mismo, y diferenciar ambas formas de revelación de acuerdo con las siguientes características esenciales:

- a) Mientras que la "*profecía*" es la anticipación de un relato histórico, a través del cual se advierte a los hombres el designio de Dios, el "*apocalipsis*" constituye una auténtica revelación anticipada del plan de Dios sobre la tierra, que no narra acontecimientos históricos, sino que expresa, en símbolos, la enseñanza de Dios aplicable a tiempos futuros. De esta forma el "*apocalipsis*" y la "*profecía*" aparecen unidos por la referencia al futuro, pero diferenciados en cuanto al contenido de sus mensajes, que en un

caso es una enseñanza abstracta sobre los designios del plan de Dios, y en el segundo es un avance de la narración histórica.

- b) En función de sus contenidos, el "*apocalipsis*" y la "*profecía*" se distinguen también por los recursos empleados para su transmisión y para su expresión literaria, pues mientras que la "*profecía*" se expresa normalmente a través de un mensaje oral -posteriormente recogido o no por las escrituras-, el "*apocalipsis*" es normalmente una revelación transmitida a través de escritos, en los que se plasman los símbolos o las visiones que contienen el mensaje revelado.
- c) Una tercera diferencia, que surge también de los contenidos intrínsecos del mensaje, estriba en su coherencia interna; pues mientras que en el lenguaje "*profético*" dicha coherencia es total, apreciable en la secuencia histórica de los hechos anunciados, en la literatura "*apocalíptica*" los símbolos se van sucediendo sin solución de continuidad, de tal forma que su interpretación requiere cierta familiaridad con los símbolos utilizados y una transposición del recipiendario de los mensajes al momento y a las formas en que éste fué revelado.

La literatura canónica neotestamentaria recoge un único "*apocalipsis*", escrito por un hombre llamado **Juan**, y tradicionalmente identificado con Juan Evangelista, el hermano de Santiago, que lo habría escrito durante su destierro en la isla de Patmos. Sin embargo tanto en el Antiguo Testamento como en los escritos apócrifos esta forma de expresión del mensaje sagrado es muy frecuente, y concretamente, entre los escritos del *Antiguo Testamento*, se consideran libros "*apocalípticos*" los de **Ezequiel**, **Zacarías** y **Daniel**, y una larga serie de pasajes literarios contextualizados en numerosos libros, canónicos o apócrifos, del *Antiguo y Nuevo Testamento*.

Los "*apocalipsis*", que tuvieron gran éxito ya en algunos ambientes judíos y entre los esenios de Qumrán, surgen generalmente cuando se dan condiciones de tribulación o de persecución abierta en el pueblo judío o cristiano. Su contenido está lleno de motivaciones para la resistencia y la lucha; y hace explícita la ayuda de Dios a su pueblo mediante la promesa del triunfo de la fe sobre sus enemigos de la tierra. En consonancia con las necesidades propias del tiempo de tribulación, los "*apocalipsis*" abundan además en pautas de consuelo sobre la realidad inmanente, sin la abstracción de los mensajes transcendentalistas de la profecía. Y por eso el libro de **Ezequiel** está lleno de resonancias de la cautividad de Babilonia; el de **Zacarías** se enmarca en la reconstrucción nacional que precedió a la era mesiánica iniciada bajo la autoridad del Sumo Sacerdote **Josué**; y el de **Daniel** está destinado a sustentar la fe y la esperanza de los judíos durante la persecución de **Antíoco Epífanes**, que aparece como brazo ejecutor de la cólera de Dios, y que será abatido en el "*tiempo del fin*", para dar paso a un Reino, gobernado por un "*Hijo de hombre*" cuyo imperio jamás pasará.

El "*Apocalipsis*" que desde España se extiende a toda Europa a partir del siglo VIII es, obviamente, el de **Juán**, cuya atribución a **Juán el Evangelista** sirvió, probablemente, para que la Iglesia lo incluyese, aunque de forma tardía, entre los libros canónicos. Y es de notar que dicho libro conecta con la tradición de resistencia desde sus propios orígenes, ya que su redacción se enmarca entre las persecuciones de **Nerón**, la destrucción de Jerusalén y la gran persecución de **Domiciano**, momento éste en el que, con mayor probabilidad, se recopiló el texto en sus términos actuales. Es por tanto la literatura de una iglesia naciente sometida a fuertes perturbaciones y persecuciones violentas.

El *Apocalipsis* constituye, pues, un escrito de circunstancias, destinado a levantar la moral de la iglesia primitiva, y a conjurar el escándalo que entre los propios cristianos creaba la feróz persecución desencadenada por el poder de Roma, que parecía destinada a poner fin al desarrollo de la Iglesia de Cristo. También en este caso, como en los de **Daniel**, **Ezequiel** y **Zacarías**,

el fin de los males del pueblo de Dios será el momento en el que el *Cordero* desciende con el mandato eterno de Dios para destruir a la Bestia, y devolver la paz y la prosperidad al pueblo afligido, en una forma de construcción del Reino celestial que habrá de llegar cuando, tras un nuevo asalto de *Satanás* contra la Iglesia, la bajada del *Cordero* culmine con el llamamiento de los muertos a Juicio, y el establecimiento definitivo del reino celestial, una vez destruida la muerte.

El pueblo santo, esclavo de los asirios, los caldeos, los griegos o los romanos es el *Sitz im Lebern* para la interpretación de una revelación que cuadra directamente, y en todos sus extremos, con la situación de la Iglesia española a finales del siglo VIII. Y por ello no hay que forzar nada las interpretaciones, sino al contrario, para decir que la literatura apocalíptica se renueva en Asturias con una finalidad muy específica: la de crear en los cristianos del norte un símbolo de esperanza, y la de llamar a los cristianos a resistir, en la seguridad de que el plan de Dios incluye el triunfo de su iglesia sobre los perseguidores. De esta forma, y en la compleja y difícil situación de la cristiandad asturiana, el mensaje apocalíptico se torna sencillo y elemental, más comprensible que las llamadas a la resignación y al sacrificio; y muy apto para articular un espíritu de lucha que debía de multiplicar hasta el infinito las escasas posibilidades de triunfo que se apreciaban desde la esfera estrictamente militar.

El *Comentario al Apocalipsis* de **Beato de Liébana**, lejos de ser una eventualidad, constituye un signo inequívoco de preparación reflexiva de la ideología de Reconquista del reino visigodo que se elaboraba en Asturias en el último cuarto del siglo VIII. Y en ese marco histórico se comprende no sólo la elección de este tema de glosa espiritual por el monje lebaniego, sino su rápida difusión y su éxito entre las poblaciones mozárabes afincadas a uno y otro lado de la frontera del Duero, ya que constituía una proclama que conectaba directamente con la problemática ordinaria de las comunidades perseguidas.

El *Comentario al Apocalipsis*, que **Beato** consarcinó a base de una serie de escritos anteriores procedentes de autores diversos, se configura así como una respuesta política a la invasión musulmana, que operaba por medio de cinco mecanismos fundamentales:

- a) creaba una firme decisión de resistencia y de lucha en la pequeña comunidad cristiana de Asturias.
- b) generaba fuertes dosis de confianza en el triunfo de las armas, al amparo del patrocinio celestial.
- c) creaba un espíritu de "cruzada", dando sentido religioso a la lucha contra un enemigo dotado de fuertes motivaciones religiosas para la guerra, y también enardecido por la protección de Dios.
- d) conectaba espiritualmente a la comunidad de Asturias con las admiradas comunidades de la Iglesia perseguida, separándolas de las veleidades pactistas de las jerarquías de Toledo, Córdoba o Sevilla.
- e) hacía coincidir los objetivos militares del reino de Asturias con los de los reinos cristianos del resto de Europa; y conjuraba el riesgo de un aislamiento progresivo que acabase por animar a los francos a aceptar los Pirineos o el Ebro como frontera natural de la cristiandad.

Lejos de ser un elemento incidental en la formación de la ideología de resistencia, como se ha creído normalmente, los *Comentarios al Apocalipsis* constituyen, a nuestro juicio, el marco general en el que ha de interpretarse la labor de **Beato**, y en el que puede explicarse el surgimiento de la propia idea de reconquista como algo que cautivó el inquieto espíritu del monje de Liébana. Y ello no obsta, sino al contrario, a una posible causalidad estrictamente religiosa en la tarea de consarcinar los diversos comentarios existentes sobre el *Apocalipsis* llevada a cabo por **Beato**.

Porque es muy posible que cuando hacia el año 776 se termina la estructura fundamental del *Beati in Apocalypsin Libri duodecim*, el objetivo fundamental del autor se hubiese centrado en la elaboración de un texto para el consuelo espiritual del pueblo cristiano huido del sur hacia las montañas del norte, o que se enfrentaba a la peligrosa misión de defender su independencia. No hay que suponer necesariamente que el objetivo de crear una ideología política de resistencia fuese la causa inicial que movió a **Beato** a emprender su admirable tarea. Pero de lo que no parece caber duda es de que en el curso de la redacción los motivos iniciales de **Beato** fueron adquiriendo una complejidad progresiva, hasta el punto de inspirarle - quizá no sólo a él- la necesidad de articular un cuerpo de motivaciones de mayor alcance, susceptibles de transformar las escaramuzas de los montañeses en una auténtica resistencia, en la que el pueblo cristiano se constituyese en brazo ejecutor del destino apocalíptico de la cristiandad. Y ello sería lo que explicaría, en parte, el largo tiempo transcurrido entre los trabajos iniciales del *Comentario* y la fecha de su difusión real fuera de Asturias.

Un tiempo en el que la labor del *Comentario* se complementa con las otras dos grandes actividades: la controversia con **Elipando** y la creación del patronazgo de Santiago a través del himno litúrgico *O Dei verbum*. Tres acciones perfectamente conectadas entre sí, realacionadas en tiempo, temática y origen, y destinadas, al menos colateralmente, a producir un mismo efecto que, lejos de quedarse en la especulación teórica, adquirió cuerpo rápidamente en el reinado de **Alfonso II el Casto**, en el que la labor política y militar del reino de Asturias alcanzaría su madurez al mismo tiempo en que se da estado "sacramental" a todo el proceso de convertir las tierras cristianas de Asturias en un solar apostólico, en cuyo destino estuviese reflejado el cumplimiento del mandato de Cristo de extender la fé hasta el fin del mundo.

Pero no conviene adelantar acontecimientos, sino que debemos seguir paso a paso la construcción del entramado teórico que hizo posible la

Reconquista, y que, a base de derivaciones colaterales, generó el *Camino de Santiago* y la gran peregrinación jacobea.

4. La maduración de la idea política de Reconquista.

De ningún modo debemos caer en la tentación de creer que la previsión política de **Beato** se extiende a todo el complejo fenómeno que fueron luego las peregrinaciones jacobeanas. Tan exagerado es creer que la obra de **Beato** es un simple directorio de espiritualidad, sin intencionalidad política alguna, como el creer que el monje lebaniego era un visionario que fué capaz de dar forma y base intelectual a la gran creación que fué el camino de Santiago y cuanto en él se significa. Porque en realidad estamos ante una serie concatenada de elementos cuya secuencia sólo se basa en el hecho de que cada etapa, o cada uno de los autores que la representa, usa los elementos culturales, religiosos y políticos que tiene a mano para dar la respuesta a un problema inmediato, sin que ello equivalga necesariamente a una reafirmación de los pasos previos, ni a una previsión de los posteriores.

La literatura "*profética*" -que nosotros hemos matizado más expresamente como "*apocalíptica*"- fué algo más que un recurso circunstancial en el Reino de Asturias; algo que resulta lógico, por otra parte, si se tienen en cuenta las dificultades objetivas con que se encontraba el intento de introducir al pequeño reino entre la nómina de poderes políticos con legitimidad histórica para encarnar una parte del "*regnum christianum*".

Durante casi dos siglos -desde el final de los tiempos visigóticos- la historiografía española vivió un auténtico colapso⁶⁹, durante el cual fué incapaz de producir obras o compilaciones generales que sistematizasen las noticias recogidas por una serie de documentos que relataban hechos concretos y aislados. Cuando dicha tendencia se rompe, la primera crónica con la que se restaura la tradición historiográfica hispano visigoda fué la

llamada *Crónica Abeldense*, concluida en sucesivas etapas entre los años 881 y 883⁷⁰.

Pero el autor de la *Abeldense* no se limitó a narrar unos sucesos acaecidos dentro de la historia nacional de Asturias, sino que elaboró una *Crónica* de proyecciones mucho más amplias, destinada a resaltar el papel del pequeño reino cristiano en el conjunto de la historia universal. Pese a la ausencia de imágenes retóricas y épicas como las que adornan la *Crónica de Alfonso III*, el nacimiento del Reino de Asturias es, para el cronista de la *Abeldense*, un hecho "*providencial*", idea que no puede interpretarse sin hacer referencia directa a las formas de la historiografía cristiana creadas por los autores que más habían influido sobre los escritores de la Península Ibérica -**San Agustín, Paulo Orosio e Isidoro de Sevilla**-:

"Sicque ex tunc reddita est libertas populo Xpiano. Tunc etiam qui remanserunt gladio de ipsa oste Sarracenorum in Libana monte ruente iudicio Dei opprimuntur et Astorum regnum diuina prouidentia exoritur".⁷¹

Por su parte, el verdadero creador del Estado asturiano, **Alfonso II el Casto**, aparece como el restaurador de un orden cristiano anterior (*ordo Gotorum*), que, con la doble imbricación -secular y religiosa- de su poder (*rex-sacerdos*), recuerda tanto las bases ideológicas como las acciones de gobierno del emperador de los Francos, que por aquellos días aparecía como el más poderoso de los reyes de la tierra y paladín de la Iglesia de Roma:

"omnemque Gotorum ordinem, sicuti Toletu fuerat, tam in ecclesia quam palatio in Ouetuo cuncta statuit".⁷²

Esta expresión de la *Crónica Albeldense* constituye la primera formulación expresa del "*neogoticismo*" astur, que **J.I. Ruíz de la Peña** considera como el verdadero eje vertebrador del ciclo cronístico asturiano, y que **Menéndez Pidal** considera ya implícito en los escritos del tiempo de **Mauregato**, a finales del siglo VIII. Pero a nuestro juicio tanto o más importante que esa expresión

de "neogoticismo", es la forma de entender el poder real con la bivalencia propia del poder imperial, que funda su Estado tanto a través de la reposición de la legitimidad visigoda y de sus leyes y costumbres, como por la organización de la Iglesia y del culto cristiano (*tam in ecclesia quam palatio*). Estamos pues ante un "providencialismo" político que inserta los hechos de la historia profana en el desarrollo del "regnum christianum", que la *Crónica Albeldense* aún mantiene en su doble causalidad -profana y divina- siguiendo el modelo de la narración histórica de **San Agustín**.

Pero será la *Crónica Profética*⁷³ la que nos dé la auténtica medida de la importancia que tuvo la literatura apocalíptica en el nacimiento del Reino de Asturias y en la maduración de la idea de "reconquista" sobre la que se vertebró su estrategia político-militar. En ella, la formación del Reino de Asturias aparece como el cumplimiento de una profecía bíblica, según la cual la raza de Gog -que la *Profética* identifica como los Godos- tomaría venganza del dominio ejercido por los *Ismaelitas* -los musulmanes- y los expulsarían de la Península, en un plazo que el cronista hacía coincidir con el año 883, en plena euforia de triunfos militares del rey **Alfonso III**:

"Quod autem Sarraceni terram Gotorum erant possessuri, inuenimus exinde dicta in libro Panticino Ezezielis prophete: 'Tu, fili ominis, pone facem tuam contra Ismael et loquere ad eos dicens: Fortissimum gentibus dedi te, multipicaui te, corroborauit te et posui in dextera tua gladium et in sinistra tua sagittas, ut conteras gentes; et sternuntur ante faciem tuam sicut stipula ante faciem ignis. Et ingrediebis terram Gog pede plano et concides Gog gladio tuo, et pones pedem in cerbicum eius et facies eos tibi serbos tributarios. Uerum tamen, quia dereliquisti Diminum Deum tuum, derelinquam et ego te et circumagam te et tradam te in manu Gog; et fines Libie peries tu et omnis agmina tua in gladio eius. Sicut fecisti Gog, sic faciet tibi: postquam possederis eos serbitio CLXX⁷⁴ tempora, reddem tibi uicem Gog qualem tu fecisti'.⁷⁵

La adaptación de la profecía de **Ezequiel** a la realidad asturiana del siglo IX la hace el cronista en las líneas siguientes:

"Gog quidem gens Gotorum est; et sicut pro omne gens Ismaelitarum solus Smael supra scribitur, quum dicitur propheta: *'Pone faciem tuam contra Smael'*, ita et pro omne Gotorum gente Gog nominatur: de cuius origine ueniunt inde et uocabulum traxerunt.../...Quod autem propheta ad Smael dicit: *'Ingredebis terram Gog pede plano et concides Gog gladio tuo, et pones pedem in cervicem eius faciesque serbos tributarios'*, iam hec completum esse dinoscimus: terra quidem Gog Spania designatur sub regimine Gotorum, in qua Smaelite propter delicta gentis Gotice ingressi sunt et eos gladio conciderunt atque tributarios sibi fecerunt, sicut presenti tempore patet".⁷⁶

Y finalmente, consumando la estructura profética de su mensaje, realiza una afirmación categórica del triunfo de los cristianos bajo el reinado de **Alfonso III el Magno**:

"Fuit quoque Sarrazenorum in Spania ingressio die III Idus Nouembris era DCCLII regnante in Gotis Ruderico anno regni sui tertio. Ut autem illorum certius ingresus inueniremus, quia sciunt omnes quod tertio anno regni Ruderici ingressi sunt, ut sciamus quota era fuit, requisibimus Cronica Gotorum ubi dicit: *'Unctus est in regno Ulfiza die XVIII kalendas Decembris *** era DCLII'*, quod sunt hodie centum septuaginta in era DCCCCXXI, regnante principe Adefonso anno regni sui XVII in Obeto et XXXII regni anno iniquissimi Mohomad in Cordoua. Quod vero idem propheta ad Smael iterum dicit: *'Quia derelinquisti Dominum et ego derelinquam te et tradam in manu Gog, et reddet uicem tibi. Postquam afflixeris eos CLXX tempora, faciet tibi sicut fecisti ei'*, spes nostra Xps est quod, completis proximiori tempore CLXX annis de quos in Spaniam ingressi sunt, inimici ad nicilum redigamur et pax Xpi ecclesie sancte reddatur, quia tempora pro annis ponuntur".⁷⁷

El tiempo en el que se redactan las *Crónicas Albeldense* y *Profética* se sitúa un siglo después de que viesan la luz los *Comentarios al Apocalipsis* de **Beato de Liébana** y el himno *O Dei verbum*, probablemente del mismo autor. Desde los tiempos de **Mauregato**, cuando por primera vez se proclamaba la realeza de los sucesores de **Pelayo** y se empezaban a poner las bases del neogoticismo astur, muchas cosas habían cambiado. Pero los tintes

proféticos y apocalípticos que habían inspirado la literatura de **Beato** y el *O Dei verbum* seguían vigentes en tiempo de **Alfonso III**, y cobraban forma expresa en unas *Crónicas* que buscaban la incardinación de la rebelión astúr en la historia universal, remontando a Roma los antecedentes del pequeño reino, y asentando en las profecías de **Ezequiel**⁷⁸ el éxito de la cruzada contra los musulmanes.

Entre el reinado de **Mauregato** y el de **Alfonso III** transcurre la época más gloriosa del reino de Asturias. Durante ese tiempo se restaura la *legitimidad* visigoda con centro en la Corte ovetense, se recupera una parte de sus leyes y costumbres, y se establece la paz interna en los territorios cristianos del norte. Al mismo tiempo se crea un nuevo *orden eclesiástico*, con su centro religioso situado primero en Oviedo⁷⁹ y después en Santiago de Compostela. Se desplazan los centros del poder político, cultural y religioso desde Toledo y Sevilla hacia el norte, Oviedo, León y Santiago; y los ejércitos cristianos, que rebasan la otrora frontera ideal del Duero, se convencen de que pueden llegar algún día a entrar en la misma ciudad de Córdoba. Lo que para **Pelayo** era un simple intento de crear un núcleo de resistencia autónoma a la sombra de las montañas cántabras, se convierte en tiempos de **Mauregato** en un sueño que conecta los objetivos del nuevo reino con el viejo orden toledano de los visigodos que ahora se quiere reconquistar; y sólo cien años más tarde, las fulgurantes conquistas de **Alfonso III** les hacen presagiar el final inminente de una empresa que ya les parecía al alcance de la mano, aunque la realidad acabaría por alargarlo aún durante seis siglos más.

La ciencia histórica huye de las explicaciones milagrosas; pero la formación de una mentalidad de resistencia, capaz de afrontar un objetivo militar racionalmente imposible, debe de reputarse como un hecho cuyas causas, sin duda múltiples y complejas, es posible identificar. Y, entre ellas, el florecimiento de una literatura "*apocalíptica*", que, dentro del marco de la fe cristiana del Medioevo europeo, da cumplida explicación del fracaso histórico

del reino visigodo con la misma contundencia con la que profetiza su restauración, ha de tenerse, a nuestro juicio, por una de las principales.

Cuando, en el último cuarto del siglo VIII, Asturias se disponía a restaurar un espacio cristiano en el norte peninsular, **Beato** y otras gentes próximas a él difunden dentro y fuera de los dominios políticos de **Mauregato** el *Comentario al Apocalipsis*, de Juan, en cuyo contexto se explayan además algunas de las ideas cosmológicas con más tradición en el occidente cristiano, que implican la apostolicidad del "*finis terrae*" en los términos utilizados por **Isaías** y otros profetas para describir la universalidad del mensaje de salvación del Mesías.

El *Comentario* había revitalizado en la Península la idea de una distribución de las misiones apostólicas, tomada en cuanto a su texto del *Breviarium Apostolorum*, y representada en sus miniaturas a través de una "*imago mundi*" -seguramente muy próxima a la conservada en el *Códice* de El Burgo de Osma- que situaba en Galicia -en su condición de "*finis terrae*"- la predicación de Santiago.

Aunque al paso del tiempo esta expresión de la catolicidad de la iglesia vinculada ideológicamente al Finisterre se fué alterando por influencia del propio fenómeno jacobeo y por el arraigo de la tradición jeromíniana que hacía descansar a cada apóstol en el lugar de su predicación, lo cierto es que la idea de "*fin del mundo*", que resaltaba la predicación de Santiago, se mantuvo y aún se incrementó, a través de las representaciones de la *Torre de Hércules*, de la vecindad de las tierras de "*Britania*" que con las de Galicia abarcaban el antiguo "*limes*" marítimo del Imperio, y la inclusión de una fabulosa isla frente a las costas de Galicia, interpretada por algunos como la *Solistio Magna* de la tradición galaica⁸⁰.

Tal como veremos más adelante, fué a través de la experiencia de su aislamiento frente a la cristiandad occidental y de su obligada conciencia de "*finis terrae*" como los líderes de la cristiandad asturiana reafirmaron su

condición de tierra apostólica, y sintieron la necesidad de "*sacramentarla*" para que toda la comunidad tomase a su vez conciencia de ella y se implicase ideológicamente en la guerra contra el Islám. Y este mecanismo, que posiblemente nació con sus miras puestas en la simple creación de signos de identidad sólidos y duraderos, acabó por servir también a la construcción de una escala social de valores mediante la cual se situaba en el lugar preferente el desarrollo de la guerra y la aceptación del sacrificio colectivo que suponía, logrando con ello una motivación eficaz para oponer a la "*guerra santa*" con la que los musulmanes estaban extendiendo su poder por occidente. Por ello es posible afirmar que sin la existencia de un espíritu de "*cruzada*", la rebelión iniciada por **Pelayo** en las montañas cántabras no hubiese sido capaz de generar el *Estado* asturiano; y que es este mismo espíritu de "*cruzada*" el que luego va generando la necesidad de su propia consumación a medida en que fue tomando cuerpo la más grande y desproporcionada empresa militar de las desarrolladas por los cristianos de occidente, bajo la inspiración política del "*regnum christianum*".

Un siglo más tarde, en el último cuarto del siglo IX, cuando **Alfonso III** daba el primer gran avance a la Reconquista -equiparando sus ejércitos a los de Córdoba-, la *Crónica Profética* recobra el mensaje del *Apocalipsis* de **Ezequiel**, y afirma la convicción del triunfo cristiano sobre la seguridad de la fé en el plan de Dios sobre el desarrollo de la historia. Y también en este caso, la *Crónica* se inicia con una "*Exquisitio totius mundi*"⁸¹ y con una "*Exquisitio Spanie*"⁸² que configuran el marco sobre el que la acción del poder -mezcla de *realeza* y *sacerdocio*- ha de construir la libertad del "*Regnum christianum*". En el medio, como una prueba de la alianza divina, los milagros del monte Auseva (Covadonga), de Cosgaya, y otros de menos tradición, prepararon el ambiente para la aparición de la tumba del apóstol Santiago, suprema confirmación de la apostolicidad de las tierras de España, y fuente de un patronazgo que ya expresara el autor del *O Dei verbum* mucho antes de que **Teodomiro**, el obispo de Iria, hiciese llegar a la corte de **Alfonso II** la noticia de su milagrosa invención.

Son demasiados datos para dejarlos sueltos al azar de la historia o a la inspiración individual de los hombres, sin establecer un hilo conductor que actúe como una motivación explícita o implícita de este proceso ideológico. Y este hilo conductor lo constituyen, dentro de la explícita concepción medieval europea, las formas proféticas de la resistencia tantas veces renovadas por Israel en los grandes pasos fundamentales de su nación, y entre ellos, la salida de Egipto, la conquista de la Tierra Prometida, la cautividad de Babilonia, la conquista de Jerusalén por los romanos y su posterior destrucción en los albores ya del cristianismo.

La invasión de la Península Ibérica por los árabes, acaecida en el año 711, había supuesto, más que su conquista, la destrucción del orden político de los visigodos. La nobleza y las clases dirigentes se habían integrado en su mayor parte en el nuevo orden político establecido por los invasores, conservando en general, e incluso incrementando, mediante ventajosos convenios con los musulmanes. Sólo una pequeña parte había sucumbido en los episodios aislados de resistencia, sin haber logrado a cambio frenar el derrumbe del mundo visigodo y sin crear siquiera la idea clara de un país sometido. Sólo unas décadas más tarde, hacia mediados del siglo VIII, se produjo una significativa emigración cristiana hacia el norte, motivada por un cambio profundo de las relaciones entre las dos religiones, que afectó principalmente a monjes y a nobles que veían mermado su estatus social o económico -tal parece el caso del propio **Pelayo**-, y a determinados sectores de población de nivel medio o bajo que a penas perdían nada en su emigración hacia el norte en busca de su seguridad personal y religiosa.

En tales circunstancias la creación de unas mínimas bases de identidad dentro del núcleo rebelde de las montañas cántabras no tenía más camino que el de la comunidad cristiana, y su legitimidad política sólo podía surgir de una "*cruzada*" contra el islam que reprodujese, frente a los ejércitos árabes, las mismas formas religiosas de unificación y motivación de unos guerreros que inicialmente se habían unido, a decir de **Sánchez Albornóz**, por intereses materiales muy directos y limitados. Cualquiera que sea la

realidad de la escaramuza de Covadonga, lo cierto es que el Reino de Asturias la transmitió a la posteridad, e incluso los asumió él mismo, como el comienzo de una cruzada. Incluso sin las exageraciones de la *Crónica de Alfonso III*, la *Albeldense* acepta la historicidad de una importante batalla, y la intervención reiterada y milagrosa de los poderes divinos en el nacimiento del nuevo reino cristiano. Y el hecho de que entre la propia batalla de Covadonga y su versión cronística hayan pasado más de ciento cincuenta años, no sólo no obsta, sino que induce positivamente a pensar en que la versión contemporánea de la batalla, conservada en la tradición oral y en la memoria de las gentes, había revestido tales caracteres épico-religiosos, que habían logrado influir todo el período de fundamentación política de Asturias, y eran revalidadas en tiempos de **Alfonso III el Magno**, cuando ya era una evidencia que la guerra entre las dos religiones constituía un mecanismo imprescindible de unión entre los intereses localistas y diversos de las tierras del norte.

En este ambiente, la presencia de los "apocalipsis" de *San Juan* y de *Ezequiel* en los *Comentarios* de **Beato** y en la *Crónica Profética*, y el desarrollo del patronazgo de Santiago en el *O Dei verbum*, evidencian la existencia de un "iter" para la construcción de los signos de identidad de la cristiandad asturiana, y, sobre todo, para la creación de una *ideología de resistencia* basada sobre la promesa apocalíptica de una restauración del culto cristiano sobre las tierras apostólicas.

Cetrándonos ya de manera específica en el descubrimiento de la tumba apostólica en Compostela, la función de la *ideología de resistencia* puede apreciarse en dos momentos distintos, el primero de los cuales constituiría el "Sitz im Leben" de la *invención*, mientras que en el segundo se comportaría como un sólido fundamento de la función "profética" de la monarquía asturiana. Y desde este punto cabe afirmar que los aspectos religiosos y políticos se implican de tal manera en el nacimiento del fenómeno jacobeo, que no es posible pensar el uno sin el otro, aunque todo el acervo documental existente, ya comentado o que vamos a comentar en las

páginas siguientes, nos inclinan a afirmar la prioridad lógica de los aspectos políticos sobre los religiosos, en la medida en que son aquellos los que crean las condiciones culturales necesarias para que el anuncio del hallazgo de la tumba apostólica se asiente inmediatamente en la religiosidad popular, en la jerarquía eclesiástica y en la corte asturiana de **Alfonso II el Casto**.

Desde el mismo momento en que se difunde la noticia del enfrentamiento entre los árabes y las huestes de **Pelayo** en la cueva del monte Auseva, los episodios milagrosos en los que se demostraba la protección divina sobre las fuerzas cristianas se multiplicaron rápidamente, magnificando los contingentes árabes vencidos, y poniendo de manifiesto la decisiva intervención de ciertos acontecimientos sobrenaturales en la derrota de las fuerzas musulmanas. Sólo una mentalidad de este tipo podía convencer a los montañeses cántabros y astures de la posibilidad y de la necesidad de resistir; y sólo así se podía lograr una cierta organización de las primeras huestes encargadas de proteger las incipientes estructuras del poder cristiano. El reino de Asturias nació, para la mentalidad de aquellas gentes, entre los milagros de Covadonga y de Cosgaya, e imbricó en todos sus actos de guerra el apoyo de las fuerzas celestiales que luego se reproduciría en Clavijo, en Coimbra, y en numerosísimas acciones de guerra de los primeros años de la Reconquista.

En este mismo contexto se entiende la divulgación, y casi diríamos que la popularización, de la doctrina *apocalíptica* -una forma de profecía basada en la promesa del triunfo final de Dios, y en la resistencia frente a los enemigos del pueblo escogido-, cuya máxima expresión sería el texto de los *Comentarios al Apocalipsis*⁸³ consarcinado⁸⁴ por **Beato**.

Notas

¹Vid.: **Guerra Campos, J.**: *Exploraciones arqueológicas en torno la sepulcro del Apóstol Santiago*, editado por el Cabildo de la S.A.M.I. Catedral de Santiago, 1982, pp. 109 y ss.

²Ibid., pp. 337 y ss.

³**Hauschild, Th.**: "Archeology and the Tomb of St. James", en: **John Williams and Alison Stones** (eds.): *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992, p. 96.

⁴El prof. **M. C. Díaz y Díaz** es quien apunta que la *Passio Iacobi* no fué conocida en España hasta el siglo VII, aunque la supone redactada a finales del siglo V o principios del VI. Vid.: "La literatura jacobea anterior al Códice Calixtino", en *Compostellanum*, Vol. X, n. 4, octubre-diciembre de 1965, pp. 286-287 (642-643). La teoría del **Prof. Díaz** contradice a otra datación anterior efectuada por **Lipsius**, que suponía que la *Passio Jacobi* había sido redactada entre los siglos II y IV (vid.: *Die apocriphen Apostelsgechichten und Apostollegenden*, Braunschweig, 2, 1881, 201-208; citado por **Díaz y Díaz** en: *Compostellanum*, Vol. X, n. 4, octubre-diciembre de 1965, p. 284 (640)).

Por lo que respecta al origen de la *Passio Jacobi*, el **Prof. Díaz y Díaz** lo sitúa en Francia, en la zona delimitada por las ciudades de Narbona-Lyon y Marsella (ibid.), frente a la teoría de Fr. **Justo Perez Urbel** que la supone de origen español. Vid.: **Pérez de Urbel**: "El Antifonario de León y el culto de Santiago el mayor en la liturgia mozárabe", en: *Revista de la Universidad de Madrid*, III, n. 9, 1954, pp. 9 y 10.

⁵ "Passio Sancti Jacobi apostoli, fratris sancti Iohannis, qui passuo est sub Erode rege, die octauo kalendarum augusti". El texto íntegro de dicho oficio fué publicado por **López Ferreiro** a partir de un Santoral de finales del siglo XII que se encuentra en el Archivo de la Catedral de Tuy, transcrito del original por el **Dr. D. Antonio Cerviño**. Se trata de un texto latino, con anotaciones de concordancias establecidas sobre los textos de un Breviario de

la Catedral de Santiago y con los del Lib. I, cap. IX del *Codex Calixtinus*. Vid. **López Ferreiro, A.**: *Op. cit.*, tomo I, pp. 392-405.

Otro texto de la *Passio Magna* es el contenido en el libro I, cap. IX del *Codex Calixtinus*, f. 47v, a 53 del códice de la Catedral de Santiago: "INCIPIT PROLOGUS BEATI CA / LIXTI PP ANTE SCI IACOBI MAGNAM PASSIONEM QUE UIII KL AUGUSTI CELEBRATUR QUE ETIAM DE SCOTIOSIA MARTIRE UII KL AUGUSTI POTEST LEGI". Vid. para la traducción: **Moralejo, A., Torres, C., Feo, J.**: *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus"*, *op. cit.*, pp. 122-133.

También puede verse otra edición de la *Passio Magna* en: **J.A. Fabricius**, en *Codex apocryphus novi testamenti*, Hamburg, 1703, pp. 516 y ss.

⁶**Ambrosio de Morales**: *Crónica General de España*, lib. IX, cap. VII:

"Y es bien de creer que la hubiera, y que se tratára alguna vez desto (la conversión de los suevos y del Rey Ariamiro), si no estuviera perdido del todo el recuerdo del santo cuerpo en Galicia y por toda España. El olvido general lo había borrado todo, procurándolo también el demonio cuanto podía, de manera que nadie tenía ya cuenta dello".

⁷**Dextro** es el nombre de un historiador del siglo IV, hijo de un obispo de Barcelona llamado **Paciano**. Hay noticia cierta de él y de su Historia a través de **San Jerónimo**, que le menciona con detalle en la Introducción y en el cap. CXXXII del *De viris illustribus*. Como quiera que la *Historia* de **Dextro** se ha perdido, y que su autor aparece vinculado a **San Jerónimo** y su obra habría visto la luz al mismo tiempo que las de **San Agustín** y **Orosio**, su nombre fué usado más de una vez para lo que se llamó "*dolo pio*", un engaño consistente en llenar grandes vacíos históricos con la finalidad de dar verosimilitud o interpretar correctamente ciertos hechos que convienen a la fé o a la tradición de la Iglesia. Además de **Román de la Higuera**, **Juan de Rihuela** y **Lorenzo de Padilla** habían citado falseados pasajes de **Dextro**. Cfr.: **Godoy Alcántara, J.**: *Historia Crítica de los Falsos Cronicones*, publicada en Madrid en 1868. Nueva ed. en Colección Alatar, Madrid 1981, p. 17 y s., nota 1, y p. 19 y ss., nota 1.

⁸**Román de la Higuera** no reconstruye en realidad toda la historia de **Dextro**, que se remontaría a la propia creación del mundo, sino dos fragmentos que abarcan los períodos 36-348 y 350-430, que son precisamente los que le permiten dar noticia de la muerte, translación y enterramiento de Santiago, y de la organización de las Iglesias de la Península. **Godoy de Alcántara**, en la *Historia Crítica de los Falsos Cronicones*, pone de manifiesto las inexactitudes históricas y los elementos extemporáneos de la falsificación de Román de la Higuera (op. cit., pp. 27-43).

⁹Su título completo es: "*Breviarium apostolorum ex nomine vel locis ubi predicaverunt, orti vel oboti sunt*". El nombre genérico de "*breviarium*" se otorga a aquellos textos que reúnen noticias explícitas de todos los apóstoles, y que en las versiones que circularon por Occidente contienen no sólo una mayor precisión geográfica en sus referencias a las tierras del oeste europeo, sino también la concreta noticia de la predicación de **Mateo** en *Macedonia*, de **Felipe** en la *Galia*, y de **Santiago el Zebedeo** en *España*, por diferencia con los "*catálogos*" griegos, que solían reseñar únicamente la predicación de **Simón Zelota** en Bretaña.

¹⁰Vid.: *Breviarum Apostolorum*, R. Helm (ed.), p. 179. A. López Ferreiro reproduce el mismo texto, tomado de la edición del *Martirologio Jeronimiano* (Duchesne y Rossi: *Acta Sactorum*, t. II, mes de noviembre), y cuya transcripción dice:

"Jacob, qui interpretatur supplantator, fillius Zebedaei, frater Johannis. Hic Spaniae et occidentalia loca praedicat, et sub Herode gladio caesus occubuit, sepultusque est in Acaia marmarica VIII calendas Augusti"

Vid.: A. López Ferreiro: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, op. cit., tomo I, pág. 114.

¹¹La controversia de Jerusalén aparece recogida en los *Hechos de los Apóstoles*, 15, 6-26, incluyendo los discursos de Pedro y Santiago, el obispo de Jerusalén, que sientan la doctrina favorable a las tesis de Pablo.

¹²El libro de los *Hechos de los Apóstoles* (cap. 13, 46-47) recoge con precisión este giro en el planteamiento de la iglesia, a través de las palabras de Pablo y Bernabé:

"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'".

El pasaje es además tanto más expresivo por cuanto la cita que en ella se incluye es libre, siendo posible atribuirla a una construcción del propio Pablo de Tarso en relación con las Escrituras y las palabras de Cristo resucitado. Vid. *Biblia de Jerusalén*, trad. cit., p. 1572, nota 13-47.

¹³Algunos escritos apócrifos contienen también expresas referencias a la diáspora apostólica, aunque en ningún caso hemos visto menciones a la predicación de Santiago en España. 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*, refiere 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 reuniós 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".

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

A la vista del texto, la mención a Santiago, en Jerusalén, parece referida al "hermano del Señor", Santiago Alfeo, y no a Santiago Zebedeo, que en ningún caso es mencionado en relación a España.

En la misma línea, la Narración del Pseudo-José de Arimatea sobre el Tránsito de la Bienaventurada Virgen María se refiere también a la congregación de los apóstoles en Jerusalén:

"He aquí los nombres de los discípulos del Señor que fueron llevados hasta allí en una nube: Juan el evangelista y su hermano Santiago; Pedro y Pablo; Andrés, Felipe, Lucas, Bernabé; Bartolomé y Mateo; Matías, por sobrenombre el justo; Simón Cananeo; Judas y su hermano; Nicodemo y Maximiano, y otros muchos, finalmente, que no es posible contar".

(VIII), *ibid.*, p. 651.

En este caso la diáspora incluye expresamente a Santiago Zebedeo, hermano de Juan, pero sin mención alguna a los lugares concretos de peregrinación.

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

¹⁴**San Jerónimo**, *Comentarios sobre Isaías*, cap. XXXIV. Cit. por **López Ferreiro, A.**: *Op. cit.*, t. I, p. 118-119:

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

¹⁶*Hechos de los Apóstoles*, 12, 1-3:

"Por aquel tiempo el rey Herodes echó mano a algunos de la Iglesia para maltratarlos. Hizo morir por la espada a Santiago, el hermano de Juan".

Estos acontecimientos tuvieron lugar durante el reinado del rey **Herodes Agripa I**, sobrino del tetrarca **Herodes Antipas**, que reinó en Judea y Samaría entre los años 41 y 44. (*Biblia de Jerusalén*, ed. cit.).

¹⁶*Hechos de los Apóstoles*, Prólogo, 8, (*Biblia de Jerusalén*, ed. cit.):

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

La expresión utilizada por la *Biblia Vulgata* es: *"et eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea, et Samaria, et usque ad ultimum terrae"* (Ed. **A. Colunga** y **L. Turrado** de la *"Vulgata Clementina"*, BAC, Madrid, 5ª ed. 1965.)

La expresión *"fines terrae"* aparece ya en la *Historia Eclesiástica* de **Eusebio de Cesarea** (Lib. II, Cap. III):

"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".

También **San Ireneo** (*Adversus Haereses*, lib. III, Cap. I) se expresa en términos semejantes:

"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 evangelizantes et coelestem pacem annunciantes".

¹⁷La denominación del "lugar santo", referida a Compostela, es muy temprana, y puede verse ya en el *Preceptum* de **Alfonso II el Casto** (Archivo de la Catedral de Santiago, **Tumbo A**, f. 1 v), que crea en el año 829 el dominio señorial de Santiago: "*et ob honorem eius ecclesiam construi iussimus et in iriensem sedem cum eodem loco sancto coniunximus*". Cfr., sobre el *Preceptum*: **Barreiro Somoza, J.**: *El Señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela (Siglos IX-XIII)*, op. cit., p. 43, y 67-69. También en **López Alsina, F.**: *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, op. cit.; pp. 127-145.

¹⁸Nótese la confusión entre las figuras de **Herodes Agripa I**, el llamado rey, que fué quien ordenó la ejecución de Santiago Apóstol, con su tío **Herodes Antipas, el Tetrarca**, que gobernaba en tiempos de la crucifixión de Cristo. En esta confusión coincide con otros textos, y entre ellos con **Aldhelmo**, Abad de Malmesbury y Obispo de Sherborn (650-709), quien en su poema *De Aris Beatæ Mariæ et Duodecim Apostolis dicatis* (Migne: PL, 89, col. 293) escribe:

"Hunc trux Herodes regni tetrarcha tyrannus,/ Percussum marchaera crudeli morte necavit".

¹⁹*De Ortu et obitu patrum*, 70; ed. de **C. Chaparro Gómez**, en la Société d'Éditions "Les Belles Lettres", Paris 1985, pp. 202-205. El texto fijado por **M.C. Díaz y Díaz** (en *Historisches Jahrbuch* 77, 1958: "Die spanische Jakobus-Legende bei Isidor von Sevilla", p. 470-472) tiene algunas variantes: "*Iacobus, filius Zebedæi, frater Iohannis, quartus in ordine duodecim tributus, quæ sunt in dispersione gentium, scripsit, atque Hispaniæ et occidentalium locorum evangelium predicavit et in occasum mundi lucem predicationis infundit. Hic sub Herode tetrarcha gladio caesus occubuit sepultus in Marmarica*".

²⁰La autoría del *De ortu et obitu patrum* está todavía por resolver, aunque autores de gran prestigio como **Díaz y Díaz**, **Hillgarth**, **Arevalo**, **López Ferreiro**, **Aldama**, **Chaparro Gómez** y **Dekkers** la han atribuido a **San Isidoro de Sevilla**. De hecho el *De ortu et obitu patrum* figuraba incluida en la edición de 1778 de *Divi Isidori Hispalensis Episcopi opera* (to. I, parte II, p. 200). Importantes opiniones se han alzado en contra de la paternidad isidoriana, y

entre ellos los de **Gaiffier** (*Analecta Bolandiana*, LXXXI, 1963, pp 106 y ss.), **Duchesne** (*Compte rendu du troisième congrès scientifique international des Catholiques - Sciences historiques*; Bruselas, 1895, p. 75) y **Sánchez Albornoz** (*Estudios sobre Galicia...*, op. cit., pp. 382-384). En todo caso puede deducirse del testimonio **San Braulio** que **Isidoro de Sevilla** conoció este escrito, cuya fecha por tanto debe de situarse en el primer cuarto del siglo VII.

También **H. Leclercq** niega la autoría isidoriana del *De ortu et obitu patrum* que hoy conocemos, aunque entiende que existió un texto, con el mismo título, escrito por el célebre obispo hispalense, aunque hoy no se conserva (*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. V, parte 1^ª, col. 416, París, 1922.)

No interesa a nuestro estudio este debate, sino la cronología y el ambiente intelectual, religioso y político en el que vió la luz el escrito, aunque dejamos constancia de nuestra preferencia por las posiciones del Prof. **Díaz y Díaz**: Vid.: "La literatura jacobea anterior al Códice Calixtino", en *Compostellanum*, Vol. X, n. 4, octubre-diciembre de 1965, pp. 287-289 (643-645). También: **Chaparro Gómez, C.**: Introducción a su edición del *De ortu et obitu patrum*, op. cit., pp. 4-35.

²¹Como un punto de equilibrio entre quienes conectan las características lingüísticas del *De ortu et obitu patrum* con la obra de **Isidoro de Sevilla**, y quienes ponen en duda dicha conexión al constatar la ausencia total de cualquier otra referencia jacobea en las *Etymologiae*, en la *Chronica maiora*, y en toda la obra restante del más autorizado de los padres de la Iglesia visigótica, el prof. **Díaz y Díaz** ha defendido la teoría de que, siendo el *De ortu et obitu patrum* una obra de indudable autoría de **San Isidoro**, lo más probable es que las referencias a Santiago sean interpolaciones posteriores, aunque muy próximas en el tiempo (**Díaz y Díaz, M.C.**: *Historisches Jahrbuch 77*, 1958: "Die spanische Jakobus-Legende bei Isidor von Sevilla", op. cit., pp. 467-472).

Por su parte el Prof. **Chaparro Gómez**, que establece el perfecto paralelismo entre los párrafos del *Breviarium Apostolorum* y del *De Ortu et obitu patrum* -referentes a la diáspora apostólica- supone igualmente dos "niveles compositivos" en esta última, en el segundo de los cuales se añade la palabra "scripsit" -con lo que se atribuye a Santiago Zebedeo la

llamada Epístola Católica cuyo autor es Santiago el obispo de Jerusalén-, y la noticia de la predicación de Santiago en España -"atque Spaniae et occidentalium locorum euangelium predicavit et in occasu mundi lucem praedicationis infudit"- . En consecuencia, y de acuerdo con los precedentes de ambos textos incluidos en el *Index Apostolorum* griego, el propio profesor **Chaparro** realizó una redacción conjetural del *De ortu et obitu patrum*, en su primer nivel de redacción, en los términos siguientes:

"Iacobus, filius Zebedei, frater Iohannis, quartus in ordine; duodecim tributus, quae sunt in dispersione gentium, euangelium predicavit. Hic ab Herode tetrarcha gladio caesus occubuit; sepultus in ac(h)a Marmarica". (Ed. cit., nota 162, p. 203-204).

²²**Aldhelmo**: *Poema de Aris Beatae Mariae et Duodecim Apostolis dicatis*, PL , 89 col. 88-314. El poema de **Aldhelmo** se inscribe dentro de su obra *De basilica aedificata a Bugge filia regis Angliae*, que recogía doce inscripciones en verso destinadas a los altares dedicados a los doce Apóstoles. Los versos citados corresponden al altar de Santiago.

²³Desde fechas muy tempranas, y especialmente a partir del reconocimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio, la Iglesia puso un especial empeño en hacer patente el ecumenismo de su doctrina que estaba implícito en el mandato evangelizador de Cristo. Desde el punto de vista político esta idea cuadraba perfectamente al ideal de la "romanidad", y fué aprovechado por **Constantino** mediante el impulso de las peregrinaciones a Tierra Santa; y poco más tarde, una vez quebrada la unidad política y militar del Imperio, ese ecumenismo se convertiría en el fundamento teórico de la "Romanidad sin Roma" inaugurada por **San Agustín**.

Instrumento esencial para esta labor de universalización fueron los llamados "Catálogos" (Vid. **R.A. Lipsius** y **M. Bonnet**: *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 3 vol., 1981), que contenían un relato histórico de las actividades de los Apóstoles que se extendía a muchos más detalles de los contenidos en los libros del *Nuevo Testamento*, y cuyo carácter apócrifo no excluye, sino al contrario, el hecho de que en su origen se encuentren testimonios procedentes de la tradición oral muy próximos a la realidad de los hechos. Estos "Catálogos" incluían, por norma general, una distribución expresa de las predicaciones

apostólicas, que los llevaba de uno a otro extremo del mundo conocido, y aunque es posible identificar algunas diferencias entre los que proceden del mundo griego frente a los que fueron redactados en el mundo latino, estas diferencias suelen residir exclusivamente en una descripción geográfica más meticulosa de los respectivos lugares de predicación. Desde ese punto de vista cabe pensar que el *Breviarium Apostolorum*, que especifica la presencia de Santiago en el "occasum mundi", contiene algunas interpolaciones realizadas en occidente para precisar el alcance geográfico de la misión apostólica, pero se inscribe plenamente en la tradición griega que extendía la acción de los Apóstoles desde la India hasta España.

²⁴Vid.: **Torres Rodríguez, C.**: "*Aldhelmo, Adhelmo, o Adelmo, Abad de Malmesbury y Obispo de Sherborn. Su relación con la tradición Jacobea (650-709)*". En: *Compostellanum*, vol XXVIII, n. 3-4, julio-diciembre de 1983; pp. 417-428. También: **López Ferreiro, A.**: *Op. cit.*, t. I, pp. 114-115.

²⁵**Engels, O.**: "*Os comezos do sepulcro español de Santiago desde o punto de vista eclesiástico-político*", en *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago* (V. Almazán ed.), Galaxia, Vigo 1992, nota 57, p. 197.

²⁶**San Jerónimo**: *Comentarios sobre Isaías*, cap. XLII. Cit. por **López Ferreiro, A.**: *Op. cit.*, tomo. I, pág. 119. La misma cita puede verse también en **F. Cabrol y H. Leclercq**, en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. V, parte 1^a, col. 416, París, 1922.

²⁷Ibid, cap. XXXIV. Cit. por **López Ferreiro, A.**: *Op. cit.*, t. I, p. 118-119.

²⁸**Engels, O.**: "*Os comezos do sepulcro español de Santiago...*", *op. cit.*, pp. 194-195.

²⁹El profesor **C. Chaparro Gómez** hace referencia a esta consideración de "tierra apostólica" que ganaba la Iglesia de Hispania a través de la noticia de la predicación de Santiago, situándose en igualdad con otras iglesias apostólicas. Este hecho, sin embargo, no constituye, a juicio del mencionado profesor, una razón suficiente para considerar los párrafos relativos a la predicación de Santiago en España como una interpolación, sino

como un efecto derivado de la existencia de "dos niveles de redacción", uno inspirado en el *Breviarium Apostolorum*, y otro en el *De uiribus Illustribus* de **San Jerónimo**. Cfr.: "Introducción" a la edición del *De ortu et obitu patrum*, op. cit., p. 26.

³⁰**López Ferreiro, A.**: *Op. cit.*, t. I, pp. 118-120.

³¹Vid.: **Engels, O.**: "Os comezos do sepulcro español de Santiago desde o punto de vista eclesialístico-político", en: *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, (V. **Almazán**, ed.), op. cit., p. 194.

En una interpretación aún más restrictiva, algunos autores hacen derivar la distribución de la predicación apostólica de la lengua o lenguas que cada apóstol podía hablar a partir del descenso del Espíritu santo narrado en los *Hechos de los Apóstoles*, 2, 4-13. Reformada por la tradición oral la auténtica narración, según la cual debe interpretarse que todos los apóstoles podían hablar cualquier lengua, se llega a esta otra interpretación de que cada apóstol estaba preparado para predicar una lengua, correspondiéndole a Santiago el latín, que se hablaba en el occidente del Imperio. Vid.: **J. van Herwarden**: "Saint James in Spain up to the 12th century", en: *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, op. cit., p. 236.

³²**Gaiffier**: "Le Breuiarium Apostolorum. Tradition manuscrite et oeuvres apparentées", en *Analecta Bollandiana*, 81 (1963), 89-116.

³³*Isaías*, 40, 26-28; 45, 21-22; y 52, 10.

³⁴**J. Belet**: *Relación de la Translación de Santiago*, en el *Rationale Divinorum Officiorum*, cap. CXL; recogido por **A. López Ferreiro**, e su *Historia de la SAMI Catedral de Santiago de Compostela*, op. cit., t. I, p. 204.

Una narración similar puede verse en la *Relación de la Translación de Santiago* contenida en un *Códice del Monasterio Marchianense* de la diócesis de Arrás:

"ut cuius vivi doctrinam suscipere recusaverat, saltem mortui corpus, sibi a Deo missum reciperet".

Texto transcrito por **A. López Ferreiro**, *ibid.*, t. I, p. 206-207.

³⁵Sobre la identidad del binomio *occidente-cristiandad*, vid.: **Brunner, O.**: *Sozialgeschichte Europas im Mittelalter*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978. Ed. cast.: *Estructura interna de Occidente*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 25-30.

³⁶Cfr.: **Tilly, Ch.**: *Grandes estructuras,...*; *op. cit.*, pp. 47-48.

³⁷Al proyectar la evangelización de los sajones, el papa **Gregorio el Grande** (590-604) había hecho explícita mención de la necesidad de conectar las religiones paganas, sus fiestas y centros de culto, con la nueva religión cristiana, dándole un nuevo sentido, pero conservando su fuerza integradora y su capacidad para convocar a los pueblos que las profesaban.

³⁸Editado por **Pérez de Urbel, J.**, y **González y Ruíz-Zorilla, A.**; 2 t., Madrid 1950-1955.

³⁹*Antiphonarium mozarabicum de la Catedral de León*, ed. **PP. Benedictinos del Monasterio de Silos**, León, 1928.

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.

⁴⁰Vid.: **Vives, J.**: *Oracional Visigótico. Monumenta Hispaniae Sacrae*, Sección Litúrgica, volumen. I. Barcelona, 1946.

⁴¹Catalogado en el British Museum. Vid.: **Thompson**: *Catalogue of ancient manuscripts in the British Museum*, Londres, 1884, num. 58-60.

⁴²Vid.: **Sánchez Albornoz, C.:** *Estudios sobre Galicia...*, op. cit., pp. 385-392. Idem: **Engels, O.:** op. cit., pp. 196-197.

⁴³Existen menciones al enterramiento de Santiago en Jerusalén en el *Itinerario de Antonino de Placenza* (también llamado *Anónimo de Placenza*) del siglo VI; en el *Manuscrito de Nonantola*, del siglo VIII; en un escrito de **Ado de Viena** (ca. 804-875); y de forma muy destacada en la *Biblia de la Catedral de León*, del año 920. Vid.: **Engels, O.:** op. cit., p. 196; **Sánchez Albornoz, C.:** *Estudios sobre Galicia...*, op. cit. p. 391.; y **J. van Herwaarden:** "Saint James in Spain...", en : *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, op. cit., p. 239.

⁴⁴*Breviarium Apostolorum*, op. cit., loc. cit.

⁴⁵*De ortu et obitu patrum*, op. cit., loc. cit.

⁴⁶La mayoría de estos intentos de identificación se producen "a posteriori", buscando interpretaciones de las expresiones del *Breviarium Apostolorum* y del *De ortu et obitu patrum* que sean compatibles con la "invención" de **Teodomiro**. Entre ellas, la más corriente es la que trata de leer "archis marmoricis", en una referencia directa al sarcófago de mármol en el que, según la tradición, estaba depositado el cuerpo de Santiago. El profesor **Díaz y Díaz** no duda en cambio en afirmar que la expresión "Aci marmarica" corresponde a un topónimo, cuya identificación con Santiago de Compostela resulta imposible, aún en el supuesto de que se admitan supuestas desfiguraciones surgidas de la tradición oriental y regresadas a occidente a través de las fuentes del *Breviarium Apostolorum*. Vid. **Díaz y Díaz, M.C.:** "La Literatura Jacobea anterior al Códice Calixtino", en *Compostellanum*, loc. cit., p. 290.

Ilustra ampliamente este punto **A. López Ferreiro**, que realizó un esfuerzo notable por identificar "Archis Marmoricis" con el preciso lugar geográfico en el que se descubrió la tumba de Santiago; aunque a nuestro juicio su argumentación en este punto resulta ser una de las partes menos consistentes de toda su extensa obra. Vid. **López Ferreiro, A.:** op. cit., t. I, pp. 168-173.

⁴⁷*Biblia de la Catedral de León*, folio 216 r. Vid.: **García Villada**: *Catálogo de los códices y documentos de la Catedral de León*, Madrid, 1919, pp. 35-37.

⁴⁸El texto del interpolado en el *Martirologio* de **Floro** es sensiblemente igual al del *Martirologio* de **Adón**:

"Huius beatissimi apostoli sacra ossa as Hispanias translata, et in ultimis earum finibus, videlicet contra mare britannicum, condita illarum gentium veneratione excoluntur". (cfr. **Quentin, H.**: *Les martyrologes historiques du moyen âge*. París 1908, pp. 360-372).

Sobre esta cuestión, vid., también: **Cid., C.**: *Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los códices del "Beato"*; *Compostellanum*, X, n. 4, (1965), p. 235 (591). La interpolación de **Floro de Lyon** aparece registrada en los códices de *Epternach* y *Toul*, probablemente realizados a partir de un original común procedente de la Iglesia de *Metz*. Teniendo en cuenta que la "invención" de **Teodomiro** tuvo lugar cerca del 830, creemos que hay que deducir una relación directa entre los descubridores de enterramiento de Santiago y el redactor de dicha interpolación.

Para un estudio de este tema: Vid.: **Quentin, H.**: *Les martyrologes historiques*, op. cit., especialmente en pp. 243, 372 y 385. También: **Cabrol, F.**, y **Leclercq, H.**: "*La légende de Saint-Jacques*", en *Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie*, t. V, col. 412-417, París, 1922.

⁴⁹**Migne**: *Patrologia Latina*, 94, 798. Estas expresiones relativas al enterramiento de Santiago contenidas en el *Martirologio de Adón* (Ms. lat. 3879, de la Bibliothèque Nationale de Paris), pasaron inmediatamente después a los *Martirologios* de **Uuardo**, **Nokter Bálbulo**, **Baronio** y **Rábano Mauro**, para, a partir de ahí, alcanzar enorme difusión en todo el Occidente.

⁵⁰El himno *O Dei verbum* se conserva en el llamado Breviario Gótico Toledano, manuscrito en pergamino de finales del siglo X (172 ff. de 334 * 225 mm.), actualmente en la Bibliote Nacional (Ms. 10001, p. XVIII=f. 117). Constituye una parte del oficio mozárabe del culto a

Santiago. También existe otra copia, procedente de Silos, y actualmente en el British Museum (Cfr.: Bibliografía). Su texto está incluido en la *Analecta hymnica medii aevi*, XXVII (*Hymnodia gotica*), publicada por **C. Blume** en 1897. pp. 186-188. Fué publicado igualmente por el **P. Enrique Flórez** en el t. III de la *España Sagrada*. También fué publicado por **A. López Ferreiro**, *op. cit.*, tomo I, pp. 407-409. **Migne** lo incluye dentro del *Breviarium Mozarabicum* en la *Patrología Latina*, 81, col. 395.

El prof. **Díaz y Díaz** realizó una edición crítica del *O Dei verbum* en "Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor", en *Compostellanum*, vol. XI, 1966, pp. 623 y ss.

⁵¹**Pérez de Urbel, J.**: "Origen de los himnos mozárabes", en: *Bulletin Hispanique*, XXVIII, p. 125.

⁵²**Pérez de Urbel, J.**: "Orígenes del culto a Santiago en España"; *Hispania Sacra*, V, 1952, pp. 16 y ss.

⁵³De las coincidencias apreciadas entre el *Comentario al Apocalipsis* y el himno *O Dei verbum*, suele señalarse la alegoría de los doce apóstoles como doce candelabros:

*"Riteque gemmis sol, dies duodenis
enitens horis, margaritis optimis,
Gliscensque mundo iam fugatis tenebris
Et candelabro tibi superposito
Micans lucernis bis senis Apostolis."*

⁵⁴**Sánchez Albornoz, C.**: *Estudios sobre Galicia...*, *op. cit.*, pp. 396-411.

⁵⁵**Díaz y Díaz, M.C.**: "La Literatura Jacobea anterior...", en *Compostellanum*, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 289 (645) y ss.; y "Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor", *Compostellanum*, XI, 1966, pp. 623 y ss.

⁵⁶**Sánchez Albornoz, C.**: *Estudios sobre Galicia...*, *op. cit.*, p. 398.

⁵⁷La fijación de la genealogía y del orden sucesorio de la monarquía asturiana, desde **Pelayo** hasta **Alfonso III el Magno**, se fija en la *Crónica de Alfonso III (Rotensis y Ad Sebastianvm)* y en la *Crónica Abeldense*. En ellas puede verse reflejado el esfuerzo por ocultar las conexiones de **Rodrigo** con la nobleza derrotada en el río Guadalete, y por otorgarle un origen regio, conectado con **Teudefredo** y, a través de él, con **Recesvinto** y **Kindasvinto**, como fórmula para conectar la legitimidad asturiana con la del Reino Visigodo. Cfr.: **Gil Fernández, J.**: *Introducción a la Ed. crítica de las Crónicas Asturianas*, op. cit., pp. 60-71-

⁵⁸*O Dei verbum*, ed. cit. La traducción de estos versos, efectuada por **M.C. Díaz y Díaz**, es: "Acompaña favorable y pladoso a la grey a ti confiada, / y bondadoso pastor a nuestro rey, al clero y al pueblo, / para que con tu auxilio disfrutemos de los goces celestes, / alcanzando los reinos revistamos la gloria, / y por tí rehuyamos el infierno eterno". **Díaz y Díaz, M.C.**: "Santiago el Mayor a través de los textos", en *Santiago, Camino de Europa* (Catálogo de la Exposición), Santiago, 1993, p. 13.

⁵⁹Vid.: **Sánchez Albornoz, C.**: *El Reino de Asturias. Orígenes de la nación española*. Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo 1983, pp. 135-163

⁶⁰Cfr. *Crónica de Alfonso III (Rotense)* 10, 8-19; ed. de **J. Gil Fernández**, op. cit., p. 128:

"In eodem namque loco CXXIII^l millia ex Caldeis sunt Interfecti, sexaginta uero et tria millia qui remanserun in uertize montis Aseuua ascenderunt atque per locum Amossa ad Liuanam descenderunt. Set nec ipsi Domini euaserunt uindictam. Quumque per uerticem montis pergerent, qui est super ripam fluminis cui nomem est Deua, iuxta uillam qui dicitur Causegaudia, sic iudicio Domini hactum est, ut mons ipse a fundamentis se rebolbens LX^o tria millia uirorum in flumine proiecit et ibi eos omnes mons ipse opressit, ubi nunc ipse flumen, dum limite suo requirit, ex eis multa signa euidentia ostendit. Non istut inannem aut fabulosum putetis, sed recordamini quia, qui Rubri Maris fluenta ad transitum filiorum Israhel aperuit, ipse hos Arabes persequentes ecclesiam Domini immenso montis mole opressit".

Frente a esta evidente exageración de la que el propio cronista parece consciente -"Non istut inannem aut fabulosum putetis"-, no lo es menos la de la historiografía árabe, que soslaya incluso la existencia de la batalla, describiendo a las tropas musulmanas abandonando las montañas astures sin hacer caso al pequeño grupo, refugiado en las montañas y alimentado con miel, que según el historiador **Ibn Hayyân** no pasaría de treinta hombres y diez mujeres.

⁶¹El *Coran* prohíbe en numerosos pasajes (v.gr. 3, 78/84; 5,73/69; 5, 85/82) la conversión forzada de judíos y musulmanes, aunque propugna el establecimiento de un poder islámico, como cauce para la realización en la tierra de los designios de Alá, que obligaba a la religión cristiana a reclirse en ámbitos de evidente inferioridad social y política, y a renunciar tanto a su actividad misionera como a la construcción de nuevos templos. Durante gran parte del reinado de los Omeyyas esta norma fué normalmente cumplida, aunque la permanencia en su fé de judíos y cristianos era una ocasión normal para el establecimiento de ciertos impuestos extraordinarios. La doctrina musulmana, elaborada por juristas y teólogos, preveía la pervivencia de comunidades cristianas y judías dentro de los territorios islámicos, siguiendo una tendencia que tuvo gran incidencia en los primeros años de la ocupación de la Península Ibérica, donde los árabes trataron de evitar que posibles insurgencias internas pusiesen en peligro los rapidísimos avances militares. (Cfr. **Derek W. Lomax**: *La Reconquista*. op. cit., pp. 31-34).

⁶²La noticia proviene del historiador musulmán **Ahmad al-Râzi** (cc. 885-995) en una historia de los emires que ha llegado a nosotros a través de una traducción portuguesa de alrededor del 1300 (Cfr. **Derek W. Lomax**: *La Reconquista*. op. cit., pp. 17 y 45). A nuestro juicio la noticia de la quema de las reliquias y de los cuerpos de los santos llevada a cabo por **Abderramán I** va más allá de un simple episodio de persecución religiosa, para constituir todo un símbolo cosmogónico en la organización del espacio peninsular. dada la mentalidad de la época, y la forma en que, según hemos visto, estaba considerado el culto a los Santos y a sus reliquias, la presencia de éstas en territorio musulmán era un fuerte aliciente para las comunidades cristianas, y un símbolo de la propiedad de sus tierras para

la fe de Cristo, por lo que cabe pensar que la acción de **Abderramán I** no estaba dirigida tanto a forzar la conversión de los vivos, cuanto a cortar de raíz la influencia de los muertos. De la misma manera la huida de los cristianos llevándose con ellos las reliquias no sitúa ante los episodios de tráfico de reliquias con el que se pretendió no sólo asegurar la protección sobre las tierras y las ciudades, sino también aumentar los títulos para la preeminencia de las ciudades, monasterios e iglesias de la cristiandad medieval.

⁶³Tras la ocupación musulmana, seguía existiendo oficialmente la estructura orgánica de la iglesia visigótica, que tenía en Toledo su Arzobispado Primado. Sin embargo esta convivencia no era todo lo tolerante que parece a primera vista, ya que de hecho se basaba en una suplantación por los árabes de las relaciones existentes entre las monarquías cristiano-godas y la jerarquía eclesial. Los árabes influían de forma decisiva en el nombramiento de los obispos de Toledo, según la antigua usanza de la corte visigoda, e iban convirtiendo a la iglesia en un rehén, bajo la hechura de las autoridades musulmanas. Vid.: **Sterling, H.**: *Los Beatos de Liébana y el Arte Mozárabe*, op. cit., pág. 54 y 83.

⁶⁴La hipótesis de que **Beato** haya emigrado desde Toledo o Andalucía hacia Asturias es admitida sin duda alguna por **Henri Stierling** (*Los Beatos de Liébana y el arte mozárabe*, op. cit., pp. 85-86), y considerada como muy probable por **John Williams** (*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, p. 18. La misma opinión sostiene también **J.I. Ruíz de la Peña**: "Estudio Preliminar" a la edición de las *Crónicas Asturianas*, op. cit., p. 27.

Por el contrario, **C. Cid** opina que el origen de **Beato** se situaba en las proximidades de Liébana, suponiendo además que su radicalismo cristiano le prevenía contra los mozárabes inmigrantes desde tierras ocupadas, por temer de ellos un influjo negativo sobre la vertebración ideológica del reino de Asturias (**Cid, C.**: *Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los códices del "Beato"*, en *Compostellanum*, Vol. X., nº 4, 1965, 232 (588).

También **L. Vázquez de Parga Iglesias** supone su nacimiento en las proximidades de Liébana (*Miniaturas del "Beato" de Fernando I y Sancha*. Edición a cargo de **Umberto Eco**, con Introducción y notas Bibliográficas de **Luís Vázquez de Parga Iglesias**. Franco María Ricci, 1983, p. 15.

En nuestra opinión hay serios argumentos para creer que **Betao** era un inmigrante mozárabe, procedente de Toledo o de Andalucía, o para estimar que había pasado una larga temporada en la Iglesia toledana, ya que tanto su formación, como las fuentes bibliográficas usadas, como la contundencia de sus posiciones doctrinales en la controversia con **Elipando** apuntan a un minucioso conocimiento de la situación y de las corrientes doctrinales imperantes en la Iglesia de toledana. Sin embargo es evidente que no es esencial a nuestra argumentación ninguna de estas dos hipótesis, aunque debamos de admitir que cualquiera de ellas, por su racionalidad y coherencia, explican muchos detalles que, de otra forma, no resultan fáciles de superar.

⁶⁵La existencia de dos tendencias interpretativas del mensaje de Cristo en la Iglesia primitiva presenta un gran número de problemas de elevada complejidad teológica, sin que exista todavía una línea prevalente en las investigaciones científicas actuales (Vid.: **Perrin, N.:** *Rediscovering the teaching of Jesus*, Londres, 1967, esp. en 185 y ss.). En líneas generales el problema puede resumirse en el enfrentamiento entre quienes interpretaban el mensaje cristiano como el de un mesías, libertador del pueblo de Dios, y luchador en la tierra contra la opresión extranjera, en aquel momento romana; y los que propugnaban una interpretación más transcendente, en la línea de una redención espiritual y no material, que se extendía también a los gentiles, renunciando a cualquier identificación del mesianismo cristiano con una revolución social o política en favor de la independencia de los judíos.

La primera de las tendencias, llamada normalmente mesiánica, desarrolló una ética de crisis, interpretando el mensaje cristiano como el punto de partida para la liberación del pueblo judío. Para muchos historiadores y teólogos existe una conexión muy estrecha entre Cristo y el movimiento liberador de los Zelotas, que explicaría no sólo el juicio y la

condenación de Cristo, sino los movimientos revolucionarios posteriores, en el marco de los cuales hayo la muerte **Santiago**, el Obispo de Jerusalén y "*hermano de Cristo*".

La segunda de las tendencias se desarrollaría a partir del choque del mensaje cristiano con la filosofía greco-romana, y elaboraría una "*crístología*" basada en la transcendencia, y en la naturaleza espiritual e intemporal de la misión salvífica de Cristo. La teología paulina viene así a constituir, según la versión más generalizada, una reelaboración del mensaje cristiano con aportaciones antropológicas y soteriológicas propias, más adaptado a las intenciones ecuménicas del "*Apóstol de los gentiles*", y menos contradictorio con el orden temporal del poder romano (Vid.: **R Bullmann**: *Theology of the New Testament*, (trad.), New York, 1951, pp. 189 y ss.). No en vano a **Pablo** se le atribuye el mayor protagonismo en la decisión del *Concilio Apostólico*, celebrado en Jerusalén el año 49, que decreta la no-obligatoriedad de la Ley judía para los cristianos convertidos desde el paganismo.

Visto así, la doble línea interpretativa se produce en el marco de la lenta transformación del *Jesús histórico* en el *Cristo kerygmático*, que el conjunto de escrituras canónicas nos ha transmitido tal y como hoy lo conocemos. Frente a quienes hacían una interpretación mesiánica de la vida de Jesús, y suponían por tanto que los intentos de establecer el "*Reino de Dios en el mundo*" debían de continuar, los *kerygmáticos* entienden que los acontecimientos de la vida de Cristo se inscriben en la historia de la salvación, y vienen a dar cumplimiento a las previsiones proféticas. Por ello para la teología paulina el paso de Dios por el mundo no es más que una culminación en el tiempo de la eterna salvación de Dios.

La línea *mesiánica*, cuyo principla exponente fué **Santiago** -obispo de Jerusalén-, habría perdido casi toda su importancia a partir de la muerte de éste en el año 62, y sobre todo después de la destrucción de Jerusalén por **Tito**, momento a partir del cual resultaría muy difícil hacer compatible una interpretación mesiánica del cristianismo con el fracaso total de su experiencia liberadora (Vid.: **Brandon, S.G.F.**: *The fall of Jerusalem and the Christian Church. A study of the effets of the Jewish overtrhrow of A.D. 70 on Christianity*, London, 1968). La tendencia transcendentalista o kerygmática tendría su gran exponente en **San**

Pablo -el gran protagonista de los *Hechos de los Apóstoles*-, cuyas *Epístolas* constituyen, más que una interpretación, una auténtica reelaboración del mensaje cristiano, y sería la corriente que se transmite a la Iglesia de Roma y llega hasta nosotros en sus características más esenciales.

Para muchos teólogos e historiadores no cabe duda de que existió un enfrentamiento radical entre estas dos interpretaciones, que aunque no deba de entenderse en términos sectarios, dejó sin embargo una huella patente a través de las diferencias constatables entre la teología de las *Epístolas* paulinas y aquella otra que nos transmite la única carta de **Santiago**, y que incluso llega a evidenciarse en la narración de la subida de **Pablo** a Jerusalén contenida en los *Hechos de los Apóstoles*, 22, 15-2.

Nuestra intención en este punto no es, obviamente, la de terciar en el debate sobre ésta ádua cuestión, ni mucho menos la de avanzar hacia interpretaciones propias que no tendrían garantía científica. Lo único que pretendemos es anotar el hecho histórico incuestionable de la existencia de dos *Sitz im Leben* distintos para las comunidades cristianas primitivas, expresión el primero de la Palestina ocupada por Roma, caldo de cultivo de posiciones revolucionarias y de levantamientos contra el poder de ocupación; y muestra, el segundo, de una comunidad minoritaria y perseguida que se desarrolla en simbiosis con la poderosa sociedad civil pagana. Fruto de esos diferentes contextos, la interpretación del mismo mensaje conduce a unos a una "ética de crisis" y a una agónica actitud de resistencia; mientras que a los otros los lleva a una "ética de la resignación", puesta especialmente de manifiesto en la época de las persecuciones, y que resultaría de suma utilidad para la penetración del cristianismo en un medio que le era radicalmente hostil.

Esta doble actitud del pueblo de Dios tiene también numerosos y profundos antecedentes en el Antiguo Testamento, que generó para cada caso un modelo de literatura profética diferente, e inspiró distintas pautas de comportamiento.

Salvando la enorme distancia histórica que separa a la primitiva iglesia de Jerusalén de la iglesia altomedieval en España, lo cierto es que la situación de las iglesias que quedaron en territorio musulmán fue un terreno muy apropiado para que se reprodujesen los elementos

básicos de las dos tendencias de la iglesia primitiva; y fruto de ello surge una literatura y unas actitudes que recuerdan tanto aquel enfrentamiento, que no cabe pensar que monjes dotados de tan vasta cultura como la de **Beato** se hubiesen movido en este terreno sin captar los precedentes ni las consecuencias de sus propios escritos.

Un buen resumen de los estudios y teorías científicas sobre la formación del mensaje evangélico puede verse en: **Puente Ojea, G.**: *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, op. cit., pp. 108 y ss.

Para una visión general del tema, vid.: **Danielou, J.**: *Desde los orígenes al Concilio de Nicea. La Iglesia primitiva*, en: *Nueva Historia de la Iglesia*, dirigida por **L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, y A.G. Weiler**. 5 vols. Ediciones Cristiandad, Madrid 1964, tomo I, pp. 43-96.

⁶⁶Vid.: **Torres Queiruga, A.**: *A revelación de Deus na realização do home*. Galaxia, Vigo, 1985. p. 97.

⁶⁷La construcción ideológica de la "cruzada" como guerra santa, en defensa de la religión, se produce de una forma muy lenta en la historia de la Iglesia, y ocupa el largo período que va desde la Iglesia primitiva, anterior al *Edicto de Milán*, totalmente opuesta a todo tipo de violencia, hasta la predicación de la *Primera Cruzada* llevada a cabo por **Urbano II** en el *Concilio de Clermont*, el 28 de noviembre del año 1095. La Iglesia oriental, arropada quizá por la seguridad que para ella se derivaba de la estabilidad del Imperio Bizantino, mantuvo durante mucho tiempo una fuerte prevención contra la violencia, cuyo máximo exponente es la *Carta 188* de **San Basilio** (*Patrología Graeca*, 32, col. 681); pero la Iglesia de Occidente se vió muy pronto influida por el ideal caballeresco que, más que combatir, acabó por encauzar.

Para algunos el primer antecedente de la "cruzada" se encuentra en **San Agustín**, quien no sólo había considerado las guerras como una previsión de Dios en el desarrollo histórico el mundo, sino que había admitido su recurso, en último extremo, en la lucha contra la herjía.

Pero es a mediados del siglo IX, en el marco de la resistencia contra las invasiones musulmanas, cuando el papa **León IV** promete por primera vez ciertas recompensas celestiales a los combatientes por la fé. Poco después el papa **Juán VIII** calificaría de "mártires" a los muertos en combate por la fe, contra la costumbre oriental de considerar mártires sólo a aquellos que muren únicamente revestidos de su fé. Y **Nicolás I** eximiría de la prohibición de llevar armas a los condenados por sentencia eclesiástica cuando fuesen a la guerra contra los infieles.

En el marco de la Reconquista de España, la ideología de resistencia alentada por los teóricos del Reino de Asturias se concreta por primera vez como cruzada en el breve del papa **Alejandro II**, que hacia el año 1064 concede indulgencias y la remisión de los pecados a los que muriesen luchando contra los sarracenos de España; línea reiterada en 1080 por **Gregorio VII**, **Urbano II** en 1089, y **Gelasio II** en 1118.

El *Codex Calixtinus*, en el Libro IV, cap. XXVI, recoge con gran precisión descriptiva este espíritu de "cruzada", que refiere en una visión retrospectiva a los tiempos de *Carlomagno* en uno de sus frecuentes anacronismos, que a nuestro juicio nos remite a ese lento proceso de creación del espíritu de "cruzada" al que nos venimos refiriendo (*Codex Calixtinus*, trad. cit., p. 493). Vid.: **Goñi, J.**: "Cruzadas", en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1987, Supl. I., pp. 230-233. También: **Runciman, S.**: *A History of the Crusades* (vol. I.: *The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*; vol II.: *The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East. 1100-1187*). Cambridge University Press, London 1954. Trad. cast.: *Historia de las Cruzadas* (vol. I.: *La Primera Cruzada y la Fundación del Reino de Jerusalem*; vol. II.: *El Reino de Jerusalén y el Oriente Franco 1100-1187*) Alianza Editorial, Madrid, vol. I. 3ª reimp. 1987; vol. II. 1973; cofr.: vol. I, pp. 91-93.

⁶⁸**Chamoso Lamas, M.; González, V., y Regal, B.**: *Galicia* (vol. 2 de *La España Románica*), Ed. Encuentro, 1ª reimpr. 1985, pp. 195-203.

⁶⁹**Sanchez Albornóz** hablo de "más de dos siglos", aunque su expresión debe de ser corregida después de que el propio historiador probase con argumentos muy convincentes

la existencia de una "crónica", hoy perdida, escrita durante el reinado de **Alfonso II el Casto**, y que con toda probabilidad sirvió de fuente común para algunos pasajes para las *Crónicas Abeldense* y de *Alfonso III*.

⁷⁰Esta *Crónica*, a la que **Mommsen** denominaba *Epítome Ovetense*, fué hallada en un manuscrito del Monasterio de Albelda. Sin embargo **Menéndez Pidal** primero, y **M.C. Díaz y Díaz** después, suponen que fué escrita en Oviedo, por un monje anónimo que cerró su redacción primera en el 883, aunque fué continuada luego por el monje **Vegila** hasta el año 976. Según **Menéndez Pidal** la *Crónica Abeldense* obedece a un mismo propósito que la *Crónica de Alfonso III*, y supone para ambas la existencia de algunas fuentes comunes, entre las que podría estar la supuesta *Crónica de Alfonso II el Casto*, escrita hacia el año 800, y propuesta por **Sánchez Albornóz** como el primer eslabón entre la historiografía visigoda y la asturiana. Cfr.: **Ruiz de la Peña, Juan I.:** *Estudio Preliminar* a la ed. de las *Crónicas Asturianas*, op. cit., pp. 33-36.

⁷¹*Cronica Abeldensia*, XV, 1, 7-9. Ed. cit., p. 173.

⁷²*Cronica Abeldensia*, XV, 9, 8-10. Ed. cit., p. 174.

⁷³La *Crónica Profética* aparece fechada el 11 de abril del año 883, en el reinado de **Alfonso III el Magno**. El ambiente en el que se escribió es, por tanto, el mismo en el que vieron la luz la *Crónica Albeldense* y la de *Alfonso III*, y su autoría se atribuye comunmente al presbítero **Dulcideo**, que en el año 883 estuvo en Córdoba al frente de una embajada asturiana, y que se evidencia como un gran conocedor de la historia del Islám en España. Más que una *Crónica*, estamos en realidad ante un "corpus", que posteriormente se fué unificando con el texto de la *Albeldense*, hasta que se fundió totalmente con ella, tal como hoy aparece en el *Códice de Roda*.

El nombre de *Crónica Profética* fué utilizado por primera vez por **Gómez-Moreno**, basándose en el traslado de la profecía de Ezequiel que constituye su primera parte. El mismo autor fué el primero en editarla y en estudiarla, y quien la separó del *Códice de*

Roda. Cfr.: **Ruiz de la Peña, J.I.**: "Estudio Preliminar" de la ed. de las *Crónicas Asturianas*, op. cit., pp. 36-37.

⁷⁴Esta cifra corresponde a los Códices Matr. RAH Emilianense 39; Matr. RAH cod. 78; Matr. BN 1358; y Matr. BN 2805. El Códice Escor. d.I.2, da la cifra CCLXX.

⁷⁵*Crónica Albeldense y Profética*, XVIII, 8, ed. cit., pp. 185-186.

⁷⁶Ibid., XIX, 1.

⁷⁷Ibid., XIX, 1 y 2.

⁷⁸*Ezequiel*, caps. 38 y 39.

⁷⁹La noticia ampliamente laudatoria que nos aporta la *Crónica Albeldense* (XV, 9) sobre la figura del rey **Alfonso II**, se asienta sobre la dualidad -religiosa y políticomilitar- de la acción real, con referencia expresa a la basílica de San Salvador, a la capilla de Santa María y la Iglesia de San Tirso de Oviedo. Con respecto a Santiago, la construcción del primer templo apostólico, y la creación del *Señorío de Santiago* por el "Preceptum" del 829, nos remiten a la misma intención de organizar el reino a partir de una cosmología sagrada y de una concepción político-religiosa del poder.

⁸⁰En la actualidad se da por cierto que la edición más antigua de los *Comentarios al Apocalipsis* de **Beato de Liébana**, correspondiente al año 776 contaba ya con una representación iconográfica de las tierras de misión atribuidas a cada uno de los apóstoles, realizada a modo de una "imago mundi" -posiblemente inspirado por el propio **Beato** a partir de la obra de **Isidoro de Sevilla**- que sirvió de base para las representaciones geográficas incluidas en los códices posteriores. De estas representaciones, la más significativa es, sin duda, la que contiene el *Beato* de la Catedral de El Burgo de Osma, realizado en el monasterio de Sahagún en 1086 por **Petrus** (escritor) y posiblemente un tal **Martinus** como iluminador.

Conservado en un pergamino de 360 * 253 mm., y 166 ff., esta singular "*Explanatio in Apocalypsin*" se corresponde con los ff. 34 v - 35 del Cod. 1 del Archivo catedralicio, y representa una reelaboración de las imágenes del códice antiguo, inserta en el texto original de los *Comentarios*.

La principal modificación de la "*Explanatio*" del códice oxoniense es la que, probablemente influido por el éxito de las peregrinaciones a Santiago, cambia las descripciones de las tierras de misión atribuidas a cada uno de los apóstoles, por la de los lugares en que sus cuerpos están sepultados o de aquellos en que su paso dejó huellas significativas. Las efigies de los apóstoles aparecen representadas por bustos-relicario al estilo de los que se realizaban por la época, a excepción de los de San Pedro y Santiago, cuyos cuerpos aparecen dentro de sus respectivas iglesias, con clara ventaja figurativa a favor de Compostela. El prof. **S. Moralejo** supone que el mapa oxoniense, claramente militante en favor de la condición apostólica de Santiago, debió de realizarse o de inspirarse en una obra compostelana, probablemente en tiempos del obispo **Cresconio**, excomulgado en el concilio de Reims de 1049 a causa del exacerbado fervor con el que destacó la condición "apostólica" de la sede de Santiago. Vid.: **Cid, C.**: "*Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los Códices del Beato*", en *Compostellanum*, op. cit., p. 264.

⁸¹Tomada de la *Cosmographia* de **Julio Honorio**.

⁸²Basada en la descripción de **Isidoro de Sevilla**, en el ca. XIV, 2,28 de las *Etymologiae*.

⁸³**Beato de Liébana**: Sancti Beati Presbyteri Hispani Liebanensis in apocalypsin ab plurimis in utriusque foederis paginas Commentaria, ex veteribus nonnullisque desideratis Patribus mille retro annis collecta, nunc primum edita. Edición del P. **H. Flórez**, Madrid 1770.

Beati in Apocalypsin Libri duodecim. Ed. de **Henry A. Sanders**, Papers and Monographs of the American Academy in Rome VII, Roma, 1930.

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.

Edición Facsímil del *Códice de Gerona*, con el título de *Apocalipsis de Gerona*. **Marqués, J., Neuss, W., Dubler, C.**). Edit. Urs Graf (Suiza), Olten, 1962.

Miniaturas del "Beato" de Fernando I y Sancha. Edición a cargo de **Umberto Eco**, con Introducción y notas Bibliográficas de **Luís Vázquez de Parga Iglesias**. Franco María Ricci, 1983. (edic. italiana, Parma 1983).

⁸⁴Vid.: **H. Sanders**: *Beati in Apocalypsin Libri duodecim*. (*Papers and Monographs of the American Academy in Rome VII*) Roma, 1930. 2 prol. 3-17; cit. por **Díaz y Díaz** en: "La Literatura Jacobea..." *Compostellanum*, loc. cit. p. 289 (645).

Capítulo V

I. El fin de la Iglesia Visigoda y el nacimiento de la Iglesia Asturna.

1. *Beato de Liébana y la controversia Adopcionista.*

Debemos recordar, en primer lugar, que la gran obra de **Beato**, los *Comentarios al Apocalipsis*, fueron escritos hacia el año 776, aunque su difusión efectiva no tuvo lugar hasta una fecha bastante posterior, situada entre los años 784-786. Y es durante esa década cuando el propio **Beato** se convierte en protagonista de un hecho cuya noticia se extendió por toda España y trascendió las fronteras de los Pirineos, repercutiendo severamente sobre la sede episcopal de Toledo, y obligando a intervenir al Papa y a **Carlomagno**, el ya poderoso rey de los francos. Hablamos, obviamente, de la imputación de herejía lanzada por **Beato** contra el obispo toledano **Elipando**, a quién acusó en el año 783 de consentir con la doctrina "adopcionista".

Las acusaciones de **Beato**, resumidas en su obra *Liber Etherii adversus Elipandum, sive de adoptione Christi filii Dei*, conocida vulgarmente como *Tratado Apologético*, distan mucho de agotarse en su dimensión doctrinal, en defensa de la ortodoxia de Nicea. Bién al contrario, en toda la obra, y en sus circunstancias, asoma una intencionalidad política premeditada, que puede apreciarse en su cronología, en la materia de fondo, en los protagonistas, y en los términos en que se desarrolla el debate. Y ante este cúmulo de coincidencias, no cabe otra explicación, a nuestro juicio, que atribuir al monje de Liébana una planificación consciente de sus efectos y una cuidada evaluación política de sus consecuencias.

Cronológicamente la acusación de **Beato** se produce durante el reinado de **Mauregato** (783-788), en el momento en que, como ya hemos visto, se iniciaba lo que **Menéndez Pidal** denominaría "*neogoticismo*", una política proclive a la reposición de los usos y costumbres visigodos y a reproducir en Oviedo las características de centro político y religioso otrora convergentes en Toledo. La restauración de la legitimidad histórica maduraría muy pronto, y era ya una realidad "*de facto*" durante el reinado de **Alfonso II el Casto** (791-842), en el que quedó perfilada la idea de la *Reconquista* -que atribuía a la monarquía asturiana el derecho legítimo de conquista y restauración del antiguo reino visigodo- aunque su explicitación documental no llegaría hasta la redacción de las tres *Crónicas*² del reinado de **Alfonso III el Magno**. Es la misma época en la que aparece el himno *O Dei verbum*, en el que se instaura el patrocinio de Santiago sobre España, y se proclama su divina protección sobre las tierras por él evangelizadas.

El tiempo escogido por **Beato** para el atacar a **Elipando** no puede reputarse de casual³, y más bien parece estar inducido por la necesidad de potenciar la catedral de San Salvador de Oviedo como el nuevo centro espiritual de la cristiandad visigoda, en consonancia con la emergencia del nuevo centro político del reino de Asturias.

A finales del siglo VIII eran ya muchos los obispos, monjes y fieles que habían huido hacia el norte, enriqueciendo la vida cultural y religiosa de la iglesia asturiana, y empezaba a extenderse la idea de que la pervivencia del culto cristiano entre los árabes no era sostenible a largo plazo, y aún a corto plazo solo podía llevarse a cabo bajo estrictas condiciones que ponían a la fe cristiana en peligro de extinción en amplios territorios de España. Eran muchos los que pensaban que las iglesias de Toledo, de Córdoba o de Sevilla, las más poderosas y prestigiosas de España, condescendían en exceso con el poder árabe, y que, bajo pretexto de garantizar una cierta permisividad para la práctica de la religión cristiana, hacían demasiadas concesiones a la racionalidad filosófica o a los preceptos coránicos⁴.

Centro principal de estas sospechas era precisamente **Elipando**, obispo de la sede metropolitana de Toledo, de quién se veían con recelo las facilidades con las que gobernaba su diócesis y la permisividad que hacía él mostraba el poder musulmán. Y por ello **Beato** elige como punto de ataque una herejía de fuerte contenido político, ya que las teorías adopcionistas constituían por sí mismas, o al menos podían ser interpretadas como una clara cesión ante una de las prohibiciones más expresas y repetidas del *Corán*⁵: la de considerar a Jesús, hijo de María, como Dios, en vez de como un profeta.

Las posiciones dogmáticas de **Elipando** cobraron importancia a raíz de la celebración del *Concilio de Sevilla* del año 784⁶, que se había reunido para corregir a **Migencio** de su disparatada interpretación de la Trinidad y de ciertos comportamientos judaizantes⁷. Pero la polémica ya debía ser anterior, y la carta en la que **Elipando** explica al abad **Fidel** sus posiciones, es en realidad un auténtico "*libello*" contra **Beato**, que éste comenta airado en el *Tratado Apologético*.

Y es precisamente en dicha carta donde se inserta la frase en la que se apoya la acusación de herejía contra **Elipando**, ya que en ella puede entenderse que Jesús no es la segunda persona de la Trinidad, sino que fué engendrado en el linaje de David y según la carne, y adoptado por el Verbo:

"personam vero Filii non eam esse quam tu asseris Patri et Spiritui Sancto equalem esse, que facta est ex semine David secundum carnem in nobissimo tempore, sed eam que genita est a Deo patre sine initio temporis, que ante adsumtionem carnis dixit per prophetam".⁸

La política de **Beato** de crear un clima de sospechas y reticencias en torno al obispado toledano y a la sede metropolitana de Sevilla no parece un hecho aislado; y viene confirmada más tarde por la redacción de la *Crónica de Alfonso III* -redactada hacia el año 911 a base de tradiciones y noticias

antiguas-, que hace figurar al Obispo hispalense **Don Oppas** al frente de la expedición musulmana contra **Pelayo** en Covadonga, presentándolo como un traidor que negocia a favor de los musulmanes y frente al asturiano **Pelayo**, que encarna la autenticidad de la fé cristiana y la decisión de defenderla incluso al precio de la vida. Y, aunque con matices muy diferenciales, también podrá apreciarse esta política más adelante, reflejada en la abierta hostilidad que la Iglesia toledana habría de manifestar siempre frente al culto al sepulcro de Santiago, reflejo de una etapa en la que el nuevo centro espiritual de Occidente parecía nacido exclusivamente para combatir la posición preeminente de Toledo y alterar la organización que tenía la Iglesia visigoda hasta la batalla del Guadalete.

Una de las prohibiciones más estrictas del *Corán* es, en efecto, la de reconocer la divinidad de Cristo⁹. La infracción de este precepto se consideraba un ataque a la unidad de Alá, y era castigada con la muerte, por lo que, en la práctica, y pese a la aparente permisividad que mostraron los árabes hasta la mitad del siglo VIII, se suprimía cualquier posibilidad de celebrar públicamente el culto cristiano. En esta tesitura, la idea fundamental de la herejía *adopcionista*, que consideraba a Cristo "*hijo adoptivo*" del Verbo de Dios, pero no Dios, era una forma de explicación de los misterios cristianos perfectamente compatible con las exigencias del *Coran*, y por tanto muy adecuada para fundamentar una política de convivencia.

No hay duda de que **Beato** -que quizá había vivido en tierras de Toledo, o que al menos tenía muchos contactos con monjes o fieles procedentes de allí- conocía la importancia religioso-política de este precepto coránico, y sabía las consecuencias que podía tener, sobre todo a partir del momento en que los árabes habían iniciado la tarea de dotar de cohesión interna los territorios conquistados. Y por ello, en su objetivo de fortalecer política y religiosamente el Reino de Asturias sobre el que descansaban todas las esperanzas de una lucha efectiva contra el poder árabe, decide plantear un debate que para **Elipando** constituía un dilema insuperable. Porque si el

Obispo toledano se situaba de una manera inequívoca al lado de la ortodoxia, afirmando sin matices la divinidad de Cristo, se enfrentaría con el poder musulmán, y no tendría más remedio que abandonar su Sede o alentar él mismo una resistencia frente al poder árabe, interna o conectada con la naciente Asturias. Si por el contrario **Elipando** se mostraba tibio en su respuesta a **Beato**, incurriría en una herejía muy próxima a las de **Arriano** o **Nestorio**, y obligaría al Papa y a **Carlomagno** a buscar un asiento más sólido para las Iglesias de España, y a conectar políticamente con la corte de Oviedo.

En la búsqueda de una causa que explique suficientemente las actitudes de **Beato**, conviene reparar en que su controversia se desarrolló entre un arzobispo situado en la primera línea de la jerarquía visigoda y un monje retirado a la soledad de las montañas de Liébana, pues, tal como ya había sucedido a finales del siglo III durante las últimas persecuciones imperiales, el esplendor de la vida monástica y eremita tiene mucho que ver con la desconfianza generada por las tibias posiciones de la jerarquía eclesiástica¹⁰ en defensa de la ortodoxia de la fe. En tales circunstancias, algunos obispos, clerigos y fieles abandonan su vida ordinaria, y buscan en la soledad del ermitaño, o en la independencia del monacato, un lugar propicio para practicar su religión sin condicionamientos impuestos o sin pactos coyunturales que la contaminen.

El monacato surge como una huida frente a un mundo que se considera esclavizante, y no como un medio para profundizar en los tesoros culturales o en las ciencias de ese mundo que se abandona. El hecho de que en la historia europea se dé la paradoja de que los monasterios acabasen siendo el refugio de la ciencia y de la cultura clásica, no obsta a la apreciación general de que en las épocas de relajación o de crisis de la vida de la Iglesia, la vida monástica acaba siempre por translucir una forma específica de entender el cristianismo muy diferente al que se corresponde con las estructuras de poder de la Iglesia, siempre más relacionadas con las actitudes y los intereses del poder civil.

En favor de esta interpretación dilemática de las posiciones de **Elipando** está también la diferente forma en que reaccionan él y su amigo y también obispo **Félix de Urgel**; pues mientras éste acaba por retractarse¹¹, y aceptar la doctrina del *Concilio de Ratisbona* (794), no consta, en cambio, que **Elipando** haya rectificado, lo que no cabe achacar sólo, como normalmente se hace, a una rigidez de criterio. El metropolitano de Toledo se declaraba, de manera expresa, discípulo de **Félix**; y en consecuencia cabe suponer que si su discrepancia fuese sólo doctrinal, la retractación del maestro hubiese influido, siquiera parcialmente, en el cambio de actitudes del discípulo. Pero **Félix** se retracta en un ambiente político dominado por la corte carolingia, y por tanto a favor del poder establecido y de las ideas centralizadoras que éste propugnaba en connivencia clara con el obispo de Roma, mientras que a **Elipando**, situado en el centro del territorio árabe, la misma retractación le hubiese costado el enfrentamiento directo con el poder, y la previsible acusación de connivencia con un poder externo que, aunque revistiese una formalidad dogmática y religiosa, resultaba muy difícil de sostener en un ambiente en el que, tanto en las áreas musulmanas como en las cristianas, era muy difícil la distinción clara entre las dos grandes esferas de poder.

El monje de Liébana quería forzar una definición radical de los cristianos a favor de las posiciones de lucha; y para ello sitúa el debate en la cabeza misma de las iglesias de España, y extiende con suma habilidad la sospecha de que los "adopcionistas" del centro y del sur no han caído involuntariamente en el error de la herejía, sino que la han calculado de una forma meticulosa para evitar el sacrificio que exige la defensa de la fé. Las palabras de **Teudula**, metropolitano de Sevilla, lamentando la rápida extensión del *adopcionismo* entre las iglesias situadas en territorio musulmán - mientras que el norte cristiano a penas se veía afectado-, vienen a confirmar hasta que punto había algo de verdad en las acusaciones de **Beato**, y hasta que punto su estrategia contra **Elipando** había dado en el blanco,

provocando una revalorización del papel de Oviedo tanto en lo político como en lo religioso.

Aunque no todos los extremos de la controversia entre **Beato** y **Elipando** están claros en los escritos que poseemos, éstos, unidos al análisis de los hechos conocidos, nos proporcionan elementos más que suficientes para progresar hacia una conclusión cierta y de suma importancia: la de que **Beato** no inicia el debate por motivos doctrinales, sino por razones de índole política; o, lo que es lo mismo, que **Beato** no eligió el "*adopcionismo*" como instrumento de debate porque lo considerase doctrinalmente muy importante, sino porque lo consideraba políticamente muy rentable.

Porque las acusaciones de **Beato**, con su acerada dureza, no son el resultado final de un proceso de divergencias doctrinales; ni se producen en circunstancias que hayan obligado a ambos contendientes a exponer sus pareceres ante un auditorio o una escuela común. El debate estalla a gran distancia, provocado por **Beato** e incentivado con escritos muy elaborados, por lo que todo apunta a una concienzuda elección del momento y la forma de provocarlo. Las expresiones de **Elipando** no representaban un burdo ataque a la doctrina sobre la *Trinidad* proclamada por el Concilio de Nicea¹². Frente a las teorías de **Félix**, obispo sufragáneo de Urgel, de quien habían partido los primeros desvíos, las posiciones del obispo toledano - menos movidas por razones doctrinales y más influidas por la situación política- son mucho más matizadas, y susceptibles de ser interpretadas incluso en términos de ortodoxia. Pero los escritos de **Beato** aparecen imbuidos por un irrefrenable deseo de arrinconar a **Elipando** en posiciones heréticas¹³, hasta el punto de que, buscando el contraste, él mismo roza la herejía monofisista, por no dejar clara la existencia de una naturaleza completamente humana en Cristo¹⁴.

Los escritos de **Beato** no son especialmente militantes en favor de la ortodoxia de Nicea; y por su formación, el monje lebanense parece cercano, incluso, a las fuentes africanas por las que penetró el *adopcionismo*

en España. La réplica de **Elipando**, intentando situar a **Beato** fuera de la ortodoxia cristiana, nos indica también que el debate, desde el punto de vista doctrinal, era de una sutileza nada propicia para que el común de la iglesia, fieles o sacerdotes, se inclinase hacia uno de los contendientes; y la gran ventaja de **Beato** fué siempre el oponer su decidida concepción "apocalíptica" de la cristianidad española del siglo VIII contra las veleidades pactistas y entreguistas de las iglesias situadas en territorio árabe.

Para algunos estudiosos la historia de la invasión de España por el Islám está repleta de elementos míticos, identificables no sólo en la leyenda de ciertos personajes apenas historiados -como **Don Oppas** o el propio **Don Pelayo**-, sino incluso en el hecho mismo de la penetración de una fé religiosa diferente, que irrumpe con fuerza, generando la división religiosa de los visigodos. Así, por ejemplo, **Olagüe**¹⁵ sostiene que la entrada del Islam no se explica tanto por la victoria militar del Guadalete y sus consecuencias posteriores, cuanto por la división de la cristiandad peninsular entre *trinitarios* y *arrianos*, sobre cuyas diferencias fué penetrando lo que en principio no era tenido más que por una forma distinta de entender el cristianismo. Según esta teoría -bién fundamentadaentre otros, por **R. Garaudy** siguiendo numerosas fuentes y testimonios históricos¹⁶- la cristiandad hispánica había vivido la invasión árabe como una migración, exenta de cualquier motivación religiosa; y sólo hacia finales del siglo VIII habría tenido conciencia de la auténtica dimensión de los cambios religiosos operados en España. Y sería a partir de entonces cuando se reelabora el mito de la conquista, con los tintes épico-religiosos con los que pasa a las *Crónicas* y a la historia cristiana.

Sin intentar aquí terciar entre las dos grandes interpretaciones de la conquista árabe en España, nos interesa en cambio recalcar que ambas coinciden en el punto en el que nosotros venimos incidiendo, y que no es más que el de la elaboración de una ideología de *cruzada* que articula la lucha del pequeño reino de Asturias contra el poderío militar, político y cultural de Córdoba. Y poco importa a nuestro objeto que dicha

reelaboración para de una reconstrucción mítica de los hechos de la conquista -según las tesis de **Olagüe**- o de una interpretación escatológica de los hechos históricos -según la tesis corriente en la historiografía actual-. Lo cierto es que en ambos casos se llega a la conclusión de que, coincidiendo con el reinado de **Mauregato**, se inicia la creación del sentido de *crusada* que anima la Reconquista, y se reinterpretan, desde él, los hechos que pusieron fin al Reino visigodo y aquellos otros que dan lugar al nacimiento político de la Cristiandad asturiana. Y es ahí donde cobran su auténtica división los enfrentamientos entre *trinitarios* y *arrianos* motivados por la sucesión de **Witiza**, y donde se afianza la idea de que la ruptura de la unidad de la cristiandad -que las *Crónicas* asturianas atribuyen, con tintes proféticos, al desarrollo del plan de Dios sobre la tierra- esta la causa de la destrucción del Reino visigodo y también, sensu contrario, la posibilidad de restaurar su fuerza y legitimidad, en Asturias, al servicio de la fe de Cristo.

El *Arrianismo*, antecedente inmediato de la herejía *Adopcionista*, había penetrado en España con los visigodos, predicado por **Wulfila** en vida del propio **Arrio**, aprovechando la llamada efectuada por el Emperador **Honorio** para que los visigodos expulsasen a los vándalos. Vinculado directamente a la monarquía visigoda, el *Arrianismo* había adquirido tal estatus de normalidad entre los cristianos de la Península que, cuando se produce la rebelión del príncipe católico **Hermenegildo** contra su padre, el rey arriano **Leovigildo**, los problemas de la legitimidad priman sobre los de la ortodoxia, y tanto **Isidoro de Sevilla**, en su *Historia sobre los visigodos*, como **Gregorio de Tours**, toman posición a favor del rey **Leovigildo**. Y por ello no cabe suponer que a menos de noventa años de distancia de la última gran controversia entre los *Arrianos* y los *Trinitarios*, se hubiesen extinguido todos los brotes y todas las expresiones doctrinales del *Arrianismo* hasta el punto de convertir las expresiones de **Elipando** en un escándalo para la Iglesia española y en un tema de interés para gentes poco acostumbradas a manejar las sutilezas del dogma.

Beato escribe en pleno auge del "*neogoticismo*", que pretendía encarnar en el reino de Asturias la tradición cristiana y la legitimidad política de los visigodos. Y en dicho ambiente era lógico resucitar los hechos acaecidos durante la sucesión de **Witiza** (año 709), que habían llevado al trono a **Rodrigo**, aupado por los cristianos "*trinitarios*", partidarios de la ortodoxia de Nicea, en detrimento de los hijos del fallecido rey, todos ellos arrianos. Y era lógico recordar, también, que en la sublevación de los arrianos de la Bética, que el recién coronado **Rodrigo** acudía a dominar, se dieron las circunstancias que enfrentaron al obispo hispalense **Oppas** y a los hijos de **Witiza** con la corona, en cuyo conflicto fueron invitados a intervenir en la Península los arrianos y los musulmanes de la Mauritania tingitana, que desembarcaron en Tarifa en el año 711, al mando de **Tarik**, y pusieron fin al Reino visigodo en la batalla del Guadalete¹⁷. Y por eso puede decirse que, si bien los matices teológicos de la controversia entre **Beato** y **Elipando** llegaban con dificultad a la ruda cristiandad asturiana, los riesgos de una división de la cristiandad a causa de la herejía eran en cambio perfectamente comprensibles para aquellas gentes que se movían en un contexto de *resistencia* que iba a experimentar un salto cualitativo siete décadas después de la escaramuza de Covadonga.

Es curioso, y diríase que hasta hermoso, el observar como, en la polémica adopcionista, la "*argumentatio ad hominem*"¹⁸ se mezclaba con los argumentos de gran enjundia teológica, hasta el punto de que el propio **Elipando** aduce en su favor la larga tradición histórica de autoridad y ortodoxia de la Sede toledana, heredera de los Concilios de la etapa visigoda, sintiendo una indistimulada displicencia por la teología asturiana de Liébana, sin la tradición ni la solvencia doctrinal de Toledo:

"Nam nunquam est auditum ut Libanenses Toletanos docuissent. Notum est plebi universae, hanc sedem sanctis doctrinis ab ipso exordio fidei claruisse, et nunquam schismaticum aliquid emanasse. Et nunc una ovis morbida, doctor nobis appetis esse".¹⁹

Cierto es que las posiciones adopcionistas de **Elipando** podían verse claramente en su carta a **Fidel**, en la que daba cuenta de las conclusiones del Concilio de Sevilla; y que **Beato** no se estaba inventando nada, ni se hacía valer de ninguna sutileza para acusar al primado toledano. Pero la forma violenta en que surge la acusación de **Beato** estaba destinada a provocar un debate general del que sólo podía salir una consecuencia: a los cristianos no les queda otra posibilidad que la de *resistir*. Lo que interesaba a **Beato** era poner en evidencia que la verdadera fé estaba siendo desplazada de la España musulmana; que la iglesia estaba perseguida, y que el triunfo de la fe y del mandato evangelizador de Cristo sólo podía cumplirse recuperando todo el territorio peninsular para la "verdadera" religión; y al mismo tiempo se estaba generando la necesidad de una literatura *apocalíptica* en la que Cristo, el *Cordero*, volviese a aparecer como el gran triunfador del final de los tiempos, dispuesto a triturar a los enemigos de su pueblo escogido.

La atribución de un cierto contenido político a las doctrinas de **Elipando** y **Félix de Urgel** no es nueva²⁰. Sin embargo creemos que se ha equivocado la línea básica de esta argumentación, por cuanto los autores que hasta ahora la han sustentado, lo hicieron sobre todo en el marco de la confrontación entre la iglesia franca, conectada con la autoridad de **Carlomagno**, y las iglesias de España, que se oponían a la hegemonía de los francos y al control indirecto de la corte carolingia²¹. Sin embargo a nuestro juicio esta interpretación es errada, y da argumentos a quienes rechazan cualquier incidencia política sobre la controversia adopcionista, basándose en que es posible encontrar partidarios de una u otra posición tanto entre las iglesias situadas en zona musulmana como entre aquellas otras que estaban en tierras del norte²². Porque las razones políticas para la controversia no afectan, a nuestro juicio, al problema de las relaciones con la iglesia franca, sino a las actitudes tomadas por las distintas iglesias frente al poder árabe, y al desplazamiento de la primacía del metropolitano de Toledo hacia la nueva sede de Asturias. Y sólo en la medida en que una posible ruptura de la

unidad doctrinal propugnada por Roma amenazaba el concepto de *Cristiandad*, es cuando cabe afirmar, en rigor, que las posiciones adopcionistas de las principales sedes episcopales de España se enfrentaban directamente a los intereses de la Iglesia franca y a los del propio **Carlomagno**.

El sentido de independencia de la iglesia española era muy acendrado desde los tiempos visigodos. En torno a los *Concilios de Toledo* se había generado un gran acervo doctrinal que no admitía comparación frente a cualquier otro de los generados por iglesias regionales. Y sobre ello, es difícil afirmar que la presión de **Carlomagno** sobre las tierras de España hubiese llegado a condicionar las posiciones de la iglesia peninsular, incluidas las del Reino de Asturias; y menos aún después del magnificado desastre de Roncesvalles. Por eso la hipótesis más lógica apunta a que las razones últimas de la gran controversia adopcionista estaban dirigidas a lograr una profunda clarificación doctrinal de las iglesias mozárabes, con vistas a realzar el papel político de Asturias y a desplazar la influencia de la Iglesia de Toledo hacia Oviedo, con la esperanza de vincular a toda la cristiandad de occidente con los destinos del pequeño Reino surgido de Covadonga.

Después de la condena del Adopcionismo por el papa **León III**, efectuada a instancias de **Carlomagno** en el año 799, la legitimidad del Reino de Asturias para plantear un esfuerzo militar de envergadura contra la España musulmana era evidente; y la suerte del norte de España se situaba de alguna manera en el centro de las preocupaciones de toda la cristiandad.

No debe pasar desapercibido el hecho de que **Beato** haya mostrado una especial diligencia en enterar a la corte carolingia del problema de la herejía en España, provocando la intervención de la autoridad imperial y la mediación doctrinal de **Alcuino**, a la sazón el teólogo más prestigioso de la cristiandad de Occidente. Y por si aún quedase alguna duda, podemos constatar que la diligencia que tuvo **Beato** al comunicar a **Carlomagno** sus posiciones, no la manifestó a la hora de comunicarsela al Papa, que sólo fué

informado a través de la corte, seguramente porque los objetivos del monje de Liébana tenían mucha más relación con la política que con la ortodoxia de la fé. Y este dato, que debemos de juzgar por sí mismo importante, cobrará su máxima relevancia en un momento posterior en el que veremos los esfuerzos teóricos llevados a cabo para relacionar a Santiago con **Carlomagno**, unas veces forzando ostensiblemente la historia, o rompiendo incluso, otras veces, la coherencia interna de la narración milagrosa de la "invención"²³.

2. Santiago en la estructura doctrinal de la Reconquista.

Retomando ahora la problemática en torno al himno *O Dei verbum*, lo primero que debe señalarse es que su redacción se lleva a cabo en el ambiente cultural de la corte asturiana del rey **Mauregato**, en un momento de fuerte auge del "neogoticismo", cuando se buscaban las bases teóricas para declarar al Reino cristiano de Asturias como legítimo sucesor de la corte visigoda de Toledo, y cuando se trataba de encontrar un incentivo suficiente para animar al pequeño poderío militar asturiano a iniciar la gran lucha -ya no defensiva, sino de conquista- contra el poder árabe de Córdoba.

Poco importa a estos efectos que la mano redactora haya sido directamente la de **Beato** o no. Lo cierto es que cualquiera que haya sido esa mano, se movió en el reducido círculo de hombres capaces de afrontar este tipo de acciones dentro de la corte de **Mauregato**, y que su literatura, destinada a hacer patente el patrocinio celestial sobre la nueva España que Asturias representaba, se inscribe dentro del pensamiento "apocalíptico" en el que **Beato de Liébana** estaba trabajando al menos desde el año 776.

Ya aludimos anteriormente al hecho de que entre la redacción del *Comentario al Apocalipsis* y su difusión a todos los monasterios e iglesias de Asturias y gran parte de Europa median entre ocho y diez años; una espera

que no aparece suficientemente justificada, y que induce a pensar en que el plan urdido en la corte asturiana tenía un triple frente, representado por los *Comentarios al Apocalipsis*, por la polémica "*adversus Ellipandum*", y por la proclamación del "*finis terrae*" como tierra apostólica, a fin de generar en las estructuras de poder de la naciente Europa una cosmogonía en la que los Pirineos o el Ebro no fuesen la "marca" sur de la cristiandad, sino que dicha marca retrocediese, a todos los efectos, a la misma punta de Tarifa, donde había comenzado el fin del Reino visigodo ahora restaurado.

Así pues, el himno *O Dei verbum*, que representa el origen literario del patrocinio de Santiago sobre España, no constituye un hecho aislado, ni aparece como una derivación del culto a las reliquias apostólicas; sino que se inscribe en la preparación doctrinal de la Reconquista, cuyos otros pies están constituidos por el *Comentario al Apocalipsis* y por el *Tratado Apologético*.

Centrándonos ahora en la estructura del himno *O Dei verbum*, una vez visto su contexto histórico y político, hemos de señalar algunos aspectos que, desde nuestro punto de vista, sitúan este himno en un término medio entre la oración y el manifiesto político. Que sea lo primero, aparece claro por su inclusión en el *Oficio Mozárabe*, como himno de vísperas. Que sea lo segundo parece claro a través de las cuatro consideraciones siguientes²⁴:

a) el himno incluye en su "*acróstico*" la expresa mención a **Mauregato** (*Maurecatvm*), que no se explicaría salvo que fuese compuesto en un ambiente mixto, épico-religioso, como el que se respiraba en la corte asturiana en el último cuarto del siglo VIII. Lejos de limitarse a determinadas alusiones simbólicas incluidas en el propio texto, la elección de la técnica del acróstico para rendir homenaje a la figura del rey implica una planificación meticulosa de los contenidos de la oración, que se irán explicitando después, ya de forma directa, a lo largo de todo el texto:

***Magni deinde filli Tronlruui**
Adepti fulgent prece matris inclytæ
Utrique viate culminis insignia;
Regen Joannes dextra solus Asiam
Et laeva frater potitus Hispaniam.
Clari Magistri Creatoris innoxii
Adsistit dexteram pacis unus faedera
Tractus; sinistram alter in sententia
Varieque regno; bis electa pignora
Mitridepoli properant ad gloriam".

Al mismo tiempo, la aparición del título de "rex" por primera vez para los monarcas asturianos, a la que ya nos hemos referido, supone un paso de gigante en la formación del "neogoticismo" político que llevaría a la maduración de la idea de "Reconquista".

b) Una segunda característica, conecta la doctrina de este himno con la reflejada en la disputa entre **Beato** y **Elipando**, y más concretamente con las posiciones sostenidas en el *Liber Etherii adversus Elipandum, sive de adoptione Christi filli Dei*. Sin los temores manifestados por **Sánchez Albornoz**, al comentar los contenidos teológicos de la primera estrofa dell *O Dei verbum*, propuestos por **Pérez de Urbel** como una afirmación doctrinal contra el "adopcionismo", creemos que la identidad doctrinal entre el *Tratado Apologético* y el *O Dei verbum* es perfectamente apreciable por el profano, entre otras razones porque ese, y no otro, debió de ser el objetivo de los primeros versos del himno. La polémica adopcionista era en aquel momento más popular de lo que hoy cabe suponer, a tenor de las palabras del propio **Beato**:

"audivimus ipsum libellum adversum nos et fidem nostram cuncta Asturia publice divulgatum"²⁵

y el autor del himno quiso hacer expresa su doctrina, cubriendo dos flancos importantes: el de la ortodoxia, que daba un respaldo más ecuménico al reciente culto a Santiago; y el de la controversia, que incluye, sin forzar los aspectos externos de la oración, las motivaciones políticas de la nueva construcción cultural y doctrinal de la Iglesia asturiana. La primera estrofa del *O Dei verbum* se nos presenta como una nítida explicación de esta finalidad:

"O Dei Verbum, Patris ore proditum
 Rerum creator, et verum principium
 Actor perennis, lux, origo luminis
 Enixus alvo gloriosae Virginis
 Christi tu noster revela (revera) Emmanuel".

c) La tercera de las características que destacan en el himno *O Dei verbum* es la distribución territorial de la predicación apostólica, en términos muy similares a los que veremos en los *Comentarios al Apocalipsis*, y que habían llegado a la corte asturiana, y quizá al propio **Beato**, a través del *De ortu et obitu patrum* y del *Breviarium Apostolorum*. Un texto en el que se refleja además la estructura cosmológica de la "Diáspora" apostólica mediante la contraposición entre las tierras de evangelización de los dos hermanos, Santiago y Juan, hijos del Zebedeo ("*dextra*" y "*laeva*"), recordando el pasaje evangélico en el que la madre de ambos apóstoles solicita para sus hijos la derecha y la izquierda del trono de Dios, y que veremos reflejada también en el *Codex Calixtinus*, en términos que recuerdan directamente a estos del *O Dei verbum*:

"Petrusque Roman; frater eius Achaiam;
 Indiam Thomas; Levi Macedoniam,
 Jacobus Jebus, et Aegyptum Zelotes
 Bartholomae, Licanon, Judas Edessam,
 mathias Judaeam et Philippus gallias.
 Magni deinde filii Tronitui
 Adepti fulgent prece matris inclytae
 Utrique viate culminis insignia;
 Regem Joannes dextra solus Asiam
 Et laeva frater potitus Hispaniam".

d) Y la última característica, de las que interesan a nuestra investigación específica, es la introducción en España del patronazgo de Santiago:

"O vere digne sanctior Apostole,
 Caput refulgens Hispaniae,
 Tutorque nobis et Patronus vernulus,
 vitando pestem esto salus caelitus
 Omnino pelle morbum, ulcus, facinus.
 Adesto favens gregi, plus creditor
 Mitisque Pastor (g)regi, clero, populo,
 Ope superna ut fruamur gaudio
 Regno potiti, vestiamur gloria
 Aeterna; per te evadamus tartarum".

Un patronazgo asentado sobre tres expresiones, "*Caput*", "*Patronus*", y "*Tutor*", que no pueden dejar duda del mensaje apocalíptico que subyace en el himno, sobre todo si se lee en el contexto social y político de la cristiandad del norte de España a finales del siglo VIII. Santiago queda instituido como el origen o la fuente de la que mana España -la

España cristiana-, y como el protector y tutor de sus habitantes contra los errores doctrinales²⁶.

Una breve recapitulación de los aspectos señalados en torno al himno *O Dei verbum* nos llevará a aceptar, sin duda alguna, que son demasiados datos los que apuntan a una única finalidad como para pensar en que surgen eventualmente; o que son el mero producto de un análisis voluntarístico realizado "a posteriori" y una vez conocido el desarrollo de todo el fenómeno jacobeo. Nosotros creemos, por el contrario, que se trata de un himno épico-religioso, con una estructura doctrina planificada, perfectamente acorde con los movimientos ideológicos que imperaban en la cristiandad asturiana a finales del siglo VIII, y que se ponen de manifiesto en los siguientes aspectos:

- a) Estamos ante un himno que surge en el último cuarto del siglo VIII, en el momento en que Asturias se apresta a restaurar el Reino Visigodo sobre todo el territorio peninsular, conectando con sus bases legitimadoras, sus costumbres, sus leyes y sus signos de identidad religiosa.
- b) Que el *O Dei verbum* es, además, la primera manifestación clara del culto a Santiago en las iglesias del norte, y la primera mención a su patronazgo, realizada bajo una forma literaria que entronca perfectamente con la disyuntiva ética que planteaba en España la controversia de **Beato** con **Elipando**²⁷.
- c) El himno constituye una forma muy acabada de explotación de las posibilidades generadas por el *Breviarium Apostolorum* y el *De ortu et obitu patrum* en orden a justificar una cosmogonía cristiana en la que el extremo occidental de Europa aparece como uno de los grandes referentes de la cristiandad.
- d) Desde el punto de vista doctrinal el himno conecta con las posiciones sostenidas por **Beato**, tendentes a establecer una clara

división entre las iglesias mozárabes y la cristiandad resistente del norte, y a favorecer un nuevo centro eclesiástico que permitiese conectar a Asturias con la ortodoxia romana y con los intereses de la corona carolingia.

- e) El *O Dei verbum* se difunde en un momento propicio para la literatura "apocalíptica", fomentada como una forma de espiritualidad que enardece para la lucha y para la resistencia, y orientada a convencer a la pequeña comunidad cristiana del norte de España de que la victoria es segura si se cuenta con el patrocinio celestial.

Demasiadas coincidencias, decimos, para no aceptar que el himno *O Dei verbum* nos sitúa ante una construcción doctrinal premeditada, en la que subyace la decisión de reconquistar "para la fe" la totalidad de la España visigoda.

3. La evolución ideológica del patronazgo de Santiago.

La literatura jacobea posterior iría plasmando de forma más expresa cada uno de los contenidos ideológicos esbozados por el himno *O Dei verbum*, y de manera especial los referidos a su patronazgo e intervención directa en el esfuerzo militar de la Reconquista. Así, por ejemplo, el *Codex Calixtinus* recoge la tradición según la cual, en los días anteriores a la conquista de Coimbra, el apóstol Santiago se aparece ataviado con atuendo militar de caballero al peregrino **Esteban**, obispo llegado de Grecia, que había increpado a los campesinos que invocaban a Santiago como "caballero", en vez de hacerlo como "pescador galileo":

"Quem tertio uocans sic allocutus est: 'Stephane, serue dei, qui me non militem sed piscatorem uocari iussisti, ideo taliter tibi appareo ut me deo militare eiusque athletam esse meque in pugna contra Sarracenos Christianos anteire et pro eis uictorem existere amplius non dubites. Impetraui enim a domino ut uniuersis me dilligentibus ac recto corde onuocantibus protector sim et auditor in cunctis

periculis. Et ut firmiter hoc credas, cum his clauibus quas manu teneo portis Conimbrie urbis apertis, que septem annis a Federnando rege Christianorum obsidione premitur, crastina die hora tertia intromissis Christianis eorum reddam Potestati. Hoc dicto ab eius aculis euauit²⁸.

En relación con el mismo hecho de la toma de Coimbra, la *Historia Silense* nos muestra a Santiago subiendo sobre un gran caballo, y manifestándole a **Esteban** que él mismo entregaría al día siguiente la ciudad de Coimbra a los cristianos:

"Heri, -inquit- pia uota precantium deridens credebas me strenuissimum militem nunquam fuisse. Et hec dicens allatus est magne stature splendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius niuea claritas totis apertis portis perlustrabat ecclesiam; quem apostolus ascendens, ostensis clauibus peregrino innotuit Conimbriam ciuitatem Fernando regi in crastinum circa tertiam diei horam se daturum²⁹.

Y en idéntica línea, el *Privilegio de Ramiro I* narra la aparición de Santiago en la batalla de Clavijo³⁰, recordando expresamente la invocación al apóstol "*Adiuua nos deus et sancte iacobe*", que en esta refriega (año 844) se habría oído por primera vez en el contexto general de la Reconquista:

"Armata itaque et ordinata nostrorum acie uenimus cum sarracenis in pugnam et beatus dei apostolus apparuit, sicut promiserat, utrisque instigando et in pugnam animando nostrorum aciem, sarracenorum uero turbas impediendo et diuerberando. Quod quam cito nobis appruit cognouimus beatissimi apostoli promissionem impletam; et de tam preclara uisione exhilarati, nomen dei et apostoli in magnis uocibus et nimio cordis affectu inuocauimus dicentes: Adiuua nos deus et sancte iacobe. Que quidem inuocatio ibi tunc prima fuit facta in hispania; et per dei misericordiam non in uanum; eo namque die corruerunt circiter septuaginta millia sarracenorum³¹.

El *Privilegio de Ramiro I* no es tenido hoy por un documento histórico, al menos en el estricto sentido del término, y se atribuye al canónigo de la Catedral de Santiago **Pedro Marcio**, que lo habría escrito hacia mediados

del siglo XII. Pero como en los casos anteriores, su concepción y contenido es el producto de una tradición acumulada desde mucho tiempo atrás, que aunque no puede ser tenida como un testimonio histórico de los hechos en ella contenidos, sí permite una aproximación ideológica al fenómeno jacobeo, aunque para ello sea preciso depurar al documento de sus elementos míticos y simbólicos. Frente a la propuesta de **R.A. Fletcher**, creemos que el *Privilegio de Ramiro I* es algo más que un testimonio de lo que creían **Pedro Marcio** y su grupo y de lo que querían que otros creyesen³²; ya que no es posible pensar que un documento de esta naturaleza cobre pleno valor de autenticidad si no responde a una forma de interpretación de la realidad histórica que, aunque no se base en la técnica del relato histórico, precisa conectar sin embargo, en cuanto a sus contenidos, con un ambiente adecuado a su recepción.

Porque una cosa es que la batalla de Clavijo no sea un hecho historicamente comprobado, y que desconozcamos en todo caso las explicaciones que fundamentan la credulidad en un milagro tan extraño, y otra bien distinta es el negar que la redacción del *Privilegio* se haya realizado con la expresa finalidad de promover la "cruzada" que se deduce de sus páginas, y que tal finalidad haya sido recibida en un ambiente cultural, religioso y social propicio para su aceptación y difusión.

Poco importa, como dicen algunos, que la copia de **Pedro Marcio** haya sido una pura invención motivada por la necesidad de justificar los abundantes privilegios de la Iglesia Apostólica mediante una explicación fantástica de su origen; o que, como pretende **Sánchez Albornóz**, el canónigo cardenal compostelano intentase simplemente transformar un *Privilegio* más reducido, originado en la batalla de Simancas (839), en otro de más alcance y rango basado en la fantástica batalla de Clavijo. Más allá de ambas explicaciones, no cabe pensar en que la leyenda de Clavijo hubiese alcanzado categoría de relato histórico si no hubiese nacido en un ambiente propicio a la idea de *Cruzada*, cuando gran parte de la Europa central y nórdica se hallaba

empeñada en las expediciones armadas a Tierra Santa, y cuando la *Reconquista* en España mostraba mayores contenidos épico-religiosos.

Es cierto que la idea de Santiago caballero y guerrero es ignorada en la literatura hasta después del año 1100, cuando la *Historia Silense* lo menciona interviniendo por primera vez a favor de los cristianos en la toma de Coimbra; y que sólo a partir del siglo XII se desarrolló amplia y rápidamente su representación conocida como "*Santiago Matamoros*" tomando como base la imagen del llamado "*tímpano de Clavijo*", fechado hacia 1220, y considerada como la primera y paradigma de las representaciones posteriores, como la que aparece en el *Tumbo B* de la Catedral de Santiago (f. 2 v.)³³. Basándose en estas y otras razones, **Sánchez Albornóz** ha insistido en la contraposición de las dos representaciones de Santiago -el peregrino y el guerrero- suponiendo que este último es una lenta creación de la cristiandad española, muy distinta del Santiago que originó el culto y las peregrinaciones en Compostela³⁴.

Pero el que la imagen de "*Santiago matamoros*" aparezca tardíamente en la literatura, en la miniatura y en la escultura medieval, en modo alguno puede interpretarse como una prueba contra la idea de cruzada que alentaba en el culto de Santiago desde el principio, y que aparece claramente definido en las estrofas del himno *O Dei verbum*, como reconoce el propio **Sánchez Albornóz**³⁵. La Alta Edad Media, que llegó a identificar los conceptos de Imperio y Cristiandad, también aproximó tanto los conceptos del peregrino y del cruzado que, con mucha frecuencia, se identifican, de tal manera que en el máximo esplendor de las cruzadas a Tierra Santa, algunas grandes expediciones se desarrollaron bajo la forma de auténticas peregrinaciones que, sobre todo desde el norte de Europa, combinaban la ruta de Santiago con la de Tierra Santa³⁶.

Hoy no puede aceptarse la contraposición de ambas imágenes, en la medida en que las dos obedecen al proceso de desarrollo de una misma realidad, de acuerdo con la variable circunstancia religiosa, cultural y

política que envolvió los primeros siglos del culto jacobeo. Y si bien es cierto que la imagen literaria y escultórica del Santiago "*miles Christi*" es tardía con respecto a la aparición del culto y del sepulcro apostólico, no lo es menos el que también la imagen de Santiago como peregrino es el resultado de un fenómeno de masas que no se consolida hasta más de un siglo después de que **Teodomiro** anunciase a la cristiandad la invención del sepulcro. Y aunque no cabe una identificación plena entre "*cruzada*" y "*reconquista*", y entre ésta y "*culto jacobeo*", lo cierto es que el espíritu de cruzada -la defensa de un mundo definido por la religión frente a otro, estructurado a su vez por una religiosidad diferente- juega un papel decisivo en la rápida propagación del culto a Santiago³⁷.

De acuerdo con las explicaciones del Prof. **S. Moralejo**, en la actualidad existe una gran confusión entre las representaciones de "*Santiago caballero*" y "*Santiago matamoros*", que en la realidad, sin embargo, no siempre coinciden. El hecho de que el culto a Santiago hubiese aflorado en España en plena efervescencia guerrera de la cristiandad de Asturias en ningún caso quiere decir que todos sus símbolos y representaciones tengan origen en esta circunstancia.

Pendiente aún de una más amplia y necesaria investigación, la imagen de Santiago caballero conecta con las representaciones orientales de San Jorge; y la cruz que en muchos grabados predomina sobre su espada como atributo de la victoria³⁸, presenta grandes coincidencias con la leyenda de **Constantino** en la batalla de *Puente Milvio* -"*in hoc signo vinces*"-, en un intento de reproducir simbólicamente todo el proceso que llevó a la oficialización del cristianismo a principios del siglo IV, y que puede completarse mediante la asimilación, todavía no estudiada suficientemente, entre los contenidos del *Preceptum* de **Alfonso II el Casto** y del *Privilegio* de **Ramiro I** con los de la *Falsa Donación de Constantino*, cuya construcción y difusión se produce al mismo tiempo que se inicia la literatura jacobea en la cristiandad asturiana, y en el marco de las relaciones entre el Vaticano y **Carlomagno**.

Desde los primeros tiempos Santiago es el santo protector que da la victoria. Pero deberá pasar mucho tiempo antes de que su signo se transforme en una espada, y de que el mismo apóstol se convierta en un guerrero, que participa activamente en la batalla y da muerte a los enemigos de la cristiandad. Así, por ejemplo, la narración milagrosa de la conquista de Coimbra, que puede leerse en la *Historia Silense* y en el *Codex Calixtinus*, se presenta como una acción protectora de Santiago, que abre las puertas de la ciudad a los cristianos, pero que no participa directamente en la batalla. Entonces Santiago es ya un caballero protector, que los milagros del *Calixtino* nos describen sobre un espléndido caballo blanco; pero aún no ha tomado el hábito guerrero que el tímpano de Clavijo mostrará por primera vez hacia el año 1220.

La tinta vertida sobre "*Santiago matamoros*" ha sido muy abundante. Hoy, sin embargo, se sabe que la imagen quizá más representativa del apóstol como un guerrero vengador, situada al comienzo del *Tumbo B* de la Catedral compostelana³⁹, no está relacionada con la lucha contra los moros, sino que representa la justicia contra los enemigos del Arzobispo don **Berenguel de Landoria**, cristianos compostelanos, que fueron pasados a cuchillo en el Castillo de la Rocha⁴⁰, a la misma hora en que alguien aseguraba haber visto a Santiago Apóstol sobre un caballo, blandiendo su espada, en el cielo de Compostela⁴¹. Por todo ello conviene distinguir entre la imagen de Santiago como Caballero protector, y aquella otra, de índole propiamente militar, que le presenta como un guerrero que participa en la batalla.

Y mientras puede decirse que la aparición de la *imagen militar* de Santiago tiene mucho que ver con las circunstancias internas de la cristiandad española hacia mediados del siglo XII, no cabe decir lo mismo, en cambio, de la *imagen del caballero protector*. Esta, con el signo vencedor de la cruz, impulsó una forma de cruzada que fué clave en el afianzamiento inicial del Reino de Asturias y de la empresa de la Reconquista, y cuyos contenidos ideológicos no sólo pueden apreciarse de forma simultánea al nacimiento del culto jacobeo, sino que en cierta medida le preceden, si no en las

primeras referencias a la predicación del apóstol en España, sí al menos en la transformación de aquella tradición de características más abstractas y universales en el concreto fenómeno del enterramiento en Compostela y de su patronazgo expreso sobre la cristiandad del norte peninsular.

II. La función cosmológica de Santiago en el Reino de Asturias

1. Características diferenciales de la cristiandad asturiana.

Con independencia de cualquier función de tipo espiritual que hayan cumplido en la organización o en la expresión de la fe de las comunidades eclesiales de sus respectivas épocas, los *Catálogos Apostólicos* fueron también instrumentos para la definición de una cosmogonía de la cristiandad basada en el sentido ecuménico de la iglesia que se había hecho explícito ya desde **Constantino**, a partir del primer tercio del siglo IV. El *Breviarium Apostolorum* y la literatura que hemos visto derivar de él suponen la expresa incorporación de la cristiandad de occidente a las misiones apostólicas, y una vertebración de sus iglesias, cuyo desarrollo cobra plena autonomía frente al vacío creado por el hundimiento del Imperio de Occidente.

En la misma línea, el *Tratado Apologético* de **Beato**, bajo la forma de una controversia teológica y doctrinal, representa un esfuerzo para lograr la prevalencia de la Iglesia asturiana frente a la de Toledo, y para trasladar a Oviedo el centro de las vinculaciones y relaciones de la Iglesia española con Roma. En este contexto la introducción del culto a Santiago supuso un reforzamiento indudable de la apostolicidad de la cristiandad del extremo occidental, con la finalidad indirecta, en el orden político, de evitar la posibilidad de que los reinos europeos aceptasen el establecimiento de la frontera entre el islam y la cristiandad en los Pirineos o el Ebro. Y cerrando este proceso, los *Comentarios al Apocalipsis* y todo el conjunto de la literatura profética desarrollada en asturias constituyen un estímulo para la resistencia, y un consuelo espiritual para una cristiandad atormentada por la creciente presión del poder islámico asentado en España.

Estamos pues ante el desarrollo de un modelo social cuya unidad intrínseca no nace de la previsión y de la sistemática programación de sus objetivos, ni de un acuerdo expreso de cada uno de sus agentes para lograrlos; sino del hecho de que cada paso que se da constituye una respuesta inmediata y adecuada frente a un problema común que se prolonga en el tiempo, y cuya unidad se basa en su inserción dentro del ambiente cultural y cristiano que condiciona la vida de la sociedad medieval. La consecuencia es un modelo racional de desarrollo social, que surge de la respuesta inmediata, individual o colectiva, a una problemática largo tiempo presente en amplísimos ámbitos de la sociedad cristiano-medieval del norte peninsular, y que, analizado "*a posteriori*", transmite la apariencia de un programa de actuaciones caracterizado por una profunda simbiosis entre las motivaciones religiosas y las políticas, cuya interdependencia es tan intensa, que no es fácil definir hasta que punto las de un tipo preceden a las otras.

Habiendo elaborado su *Comentario al Apocalipsis* algo más de cuarenta años antes de la "*invención*" del cuerpo del apóstol Santiago en Compostela, y no pudiendo establecerse una necesaria relación de causa efecto entre las bases ideológicas del culto jacobeo y los hechos históricos sobre los que luego se asentó el desarrollo de las peregrinaciones a Santiago, parece obvio que **Beato** no pudo predecir todas las consecuencias de sus escritos; y, en consecuencia, debemos rechazar cualquier tentación de atribuirle la autoría del fenómeno jacobeo en la medida en que dicho papel sea interpretado como una programación de las ideas, de los hechos y de las consecuencias que lo conforman. Sin embargo esta actitud crítica con respecto a los que atribuyen al monje lebaniego un papel, más que decisivo, casi exclusivo en la preparación de los caminos de Compostela es plenamente compatible la afirmación de que su obra, incardinada en las circunstancias político religiosas de la época, constituye el primero y más importante de los eslabones de la gran construcción social del fenómeno jacobeo, a través de la intensidad de su

mensaje apocalíptico y de su aportación a la idea del patrocinio apostólico de Santiago sobre el extremo occidental de España.

Porque la obra de **Beato**, en conexión con los precedentes de la *Diáspora Apostólica*, fue esencial para la creación del clima social y religioso en el que se hizo posible la "revelación" a **Teodomiro** del lugar en que estaba enterrado Santiago, y resultó ser también una efectiva preparación para que la conciencia colectiva prestase su atención a aquel milagro de una forma casi inmediata, y le diese plena credibilidad no sólo en un corto ámbito regional, sino en todas las naciones de occidente.

La fe a cerca de la efectiva intervención divina en la guerra contra los invasores musulmanes, asentada sobre la magnificación de los sucesos de Covadonga y Cosgaya, era en realidad una cuestión de supervivencia. Sin ella el poderío militar de Córdoba era, más que invencible, plenamente disuasorio, y hubiese acabado por absorber los pequeños núcleos de resistencia, ocupando totalmente la Península, en una expansión irreversible. El culto a Santiago, iniciado en las Iglesias del norte hacia finales del siglo VIII, constituye una *sacramentación* de esa intervención divina; una forma ostensible del poder de Dios que se dejaría ver -según la mentalidad de la época- en las batallas de Clavijo y Coimbra⁴²; y una emulación del sentido religioso que tenía la guerra practicada por los musulmanes.

En tales circunstancias la "invención" del cuerpo del apóstol no será ya un milagro increíble, sino una exigencia del ambiente de cruzada, que pide a gritos la tutoría y el patronazgo de Santiago sobre las tierras cristianas y sobre los ideales de restauración de la cristiandad visigoda.

Hemos de tener en cuenta, además, que el Reino de Asturias no encontró fácilmente su homogeneidad interior. Asentado sobre un conjunto de pueblos de las montañas del norte, poco acostumbrados a convivir dentro de espacios políticos amplios, su principal ventaja a la hora de resistir a los árabes se va a convertir también en el principal inconveniente para la

organización interior del nuevo Reino. Entre las gentes de Galicia, de Asturias, de Álava, de la Bureba o de la naciente Castilla no había ningún lazo efectivo que los convirtiese en una única nación; y por ello las revueltas internas y las acciones descoordinadas frente al enemigo exterior se sucedían con cierta frecuencia, sin que acertasen a conjurar los peligros de esta invertebración ni la tradición política de Asturias heredada de la monarquía restaurada por **Pelayo**, ni su presunta superioridad militar, a todas luces insuficiente para poner orden en las dispersas comunidades del norte.

Y por ello la conversión de la guerra contra los árabes en una "*cruzada*" contra el Islám es algo que no se agota en la pura simbología, ni se explica sólo por la acendrada religiosidad del hombre medieval, sino que constituye una fórmula muy pragmática para dotar de coherencia militar y política a las comunidades cristianas, que a partir de aquí van a sentir que, por encima de las divisiones políticas internas, la idea de cristiandad constituye siempre un elemento aglutinador, que cobra cuerpo de un forma objetiva y concreta frente al Islam.

Los elementos *ideológicos* de esta cristiandad guerrera son perfectamente identificables en una serie de características cuya coherencia interna se resiste a ser explicada como fruto de una construcción histórica realizada "*a posteriori*"; e invita a pensar, por el contrario, en la sistemática composición doctrinal que reelabora antiguos símbolos religiosos al tiempo que introduce por primera vez algunos otros propios de la circunstancia histórica del reino de Asturias. Y así, cuando se inicia el siglo IX, la cristiandad del norte de España, carente aún de elementos políticos suficientemente maduros como para conformar una realidad estatal, aparece vertebrada en torno a los siguientes elementos:

- a) Se asienta sobre tierras de predicación apostólica, que convierten su fe cristiana en algo esencial e irrenunciable.

Esta idea conecta directamente con la tradición ecuménica del Cristianismo, que había convertido la acción misionera de la Iglesia, dirigida a todo el mundo, en una de sus características esenciales y distintivas. Sin embargo, y frente a una posible interpretación simbólica de las palabras de Cristo, la tradición de los *Catálogos* y los *Breviarios* había señalado con una creciente precisión geográfica los límites de la predicación apostólica, en un intento de traducir prácticamente la catolicidad de la Iglesia dentro del mundo mediterráneo y del próximo oriente. Porque ante la inmensa tarea misionera que se abría más allá de los antiguos dominios de Roma, que a todas luces iba a comprometer varios siglos de actividad de la Iglesia, la sola idea de aceptar un retroceso en el ámbito de predicación cubierto directamente por los apóstoles hubiese supuesto un grave incumplimiento del mandato expreso de Jesús.

b) Es una cristiandad mentalizada para resistir.

Actitud de resistencia que debe de ser interpretada en dos sentidos diferentes, por cuanto no sólo se prepara espiritual y físicamente para sufrir las penurias de la persecución, sino que se prepara también para defender la realización terrena del Reino de Dios, creando un espíritu de lucha activa que se complementa con la actividad misional de la Iglesia y con el sufrimiento testimonial de los mártires. Es una resistencia que se fundamenta en pasajes doctrinales que implican a Dios mismo en la misión terrenal de la Iglesia y da a sus fieles la seguridad apocalíptica de su triunfo.

c) Tiene un patronazgo celestial, atribuido a Santiago, defensor de la fé que él mismo trajo al extremo occidental del mundo.

El patronazgo de Santiago está pensado para hacer patente el mensaje apocalíptico del triunfo final a una cristiandad sencilla,

- incapaz de asimilar fórmulas doctrinales no sacramentales, y cuya representación iconográfica llevaría, hacia el siglo XIII, a subir a Santiago sobre su caballo blanco⁴³ y a intervenir personalmente en la batalla -en Clavijo o en Coimbra- después de que la *Historia Silense* hubiese abierto el camino para ello a través de la literatura.
- d) Genera un deber y una legitimidad para reconquistar las tierras de España y restaurar el reino visigodo, convirtiendo el esfuerzo militar de Asturias en algo que se sitúa más allá de sus conveniencias políticas internas, para constituir una empresa de la propia cristiandad.
 - e) Forma una unidad de intereses con Occidente, a uno y otro lado de los Pirineos, que demanda solidaridad y ayuda para sostener la lucha desigual contra el islam.
 - f) Motiva la lucha con un sentido del deber superior a las lealtades terrenas, y otorga al guerrero una responsabilidad salvífica que se sitúa más allá de cualquier referencia a las iniciativas puntuales de las propias monarquías cristianas, generando un espíritu de lucha que cubre las deficiencias de un Estado incipiente y se mantiene vigilante incluso en los períodos de paz estratégica.

2. Del ecumenismo a la resistencia. La instrumentación política del ideal de cristiandad en Asturias.

La maduración de estas características propias de la cristiandad del norte de España se produce en un espacio de tiempo relativamente muy corto, que comprende aproximadamente el último tercio del siglo VIII, y cuyo centro está ocupado sin duda alguna por la obra literaria de **Beato**, a la que de forma directa o indirecta se deben las tres grandes obras ya mencionadas. Las circunstancias de la controversia con **Elipando**, la politización evidenciada por los acrósticos del *O Del verbum*, y los contenidos teológicos y religiosos del *Comentario al Apocalipsis*, no dejan duda alguna de que en

los tres supuestos estamos ante una respuesta única al gran problema político planteado por la amenazadora presencia de los árabes para el Reino de Asturias.

Sin embargo creemos que tan exagerado sería negar la evidencia de esta intencionalidad, como hacer depender exclusivamente de ella toda la fundamentación del fenómeno jacobeo. Porque si bien es cierto que el culto a Santiago nace en esta época, y con esta intencionalidad tan específica, no existe en cambio prueba alguna para afirmar que el desarrollo siguiente del fenómeno jacobeo estuviese ya previsto por el autor o los autores de los textos mencionados, y mucho menos aún, que tal previsión hubiese inspirado *ex ante* dichos textos. Es más, para que nuestra hipótesis se confirme, ni siquiera hay que suponer a **Beato** una intencionalidad exclusiva o principalmente política, descartando, o pasando a un segundo, plano las características religiosas del *Comentario al Apocalipsis* o del himno *O Dei verbum*. Basta, a nuestro juicio, con ver que los tres escritos nacen en un ambiente común, dominado por las características ideológicas ya mencionadas, y que la obra de Beato es, sin duda, la más elevada expresión, pero no la única, de dicho ambiente. Porque, una vez aceptada esta premisa, la hipótesis no se derrumba ante la posibilidad de que Beato no fuese totalmente consciente de la transcendencia política de sus escritos y de la amplitud teológica de sus significados, y que hubiese escrito más motivado por la necesidad de dar una respuesta práctica a la situación de angustia de la comunidad cristiana producida por las condiciones objetivas en que se desarrollaba el reino de Asturias.

Quizá sea exagerado decir, como hace **Sánchez Albornoz**, que la obra de **Beato** de Liébana supuso "el primer chispazo de la llamarada que iba a iluminar la gran mudanza" del reino de Asturias⁴⁴. Porque no debe olvidarse que la idea de convertir a España en tierra apóstólica, que **Beato** introduce de forma relevante en la descripción de la *Diáspora*, que incluye en la tercera redacción de su *Comentario al Apocalipsis*, no es nueva ni en el

fondo ni en la forma; y que incluso en su intencionalidad coincide en buena parte con los *Catálogos* greco-bizantinos y con la tradición de los *Breviarios*:

"Hi duodecim sunt Christi discipuli, praedicatores fidei, et doctores gentium, qui dum omnes unum sit, singuli tamen eorum ad praedicandum in mundum sortes proprias acceperunt, Petrus Roman, Andreas Acaya, Thomas Indiam, Iacobus Spaniam, Iohannes Asiam, Mattheus Macedoniam, Filippus Gallias, Bartolomeus Licaonia, Simon Zelotes Aegyptum, Iacobus frater Domini Ierusalem, Paulo autem cum ceteris apostolis nulla sors propria traditur, quia in omnibus gentibus magister et praedicator eligitur..."⁴⁵.

Tampoco debemos pensar en que la simbología de las "*tierras apostólicas*", y el "*reparto del mundo*" al cuidado de los apóstoles es una formulación abstracta, surgida de una interpretación retrospectiva de los textos de las *Diásporas* realizada a partir de los conocimientos y de la mentalidad de hoy. Bien al contrario, documentos muy tempranos, como el *Privilegio de Ramiro I*, ofrecen una formulación muy precisa de la idea de apostolicidad, que no deja dudas sobre el hecho de que, desde el siglo IX, existe una conciencia clara de la importancia política y social de esta concepción de la misión evangélica. Aunque descritas ya hacia principios del siglo X o más tarde, no cabe duda de que el *Privilegio de Ramiro I* o la *Historia Silense* recogen situaciones que, con independencia de su grado de precisión histórica⁴⁶, formaban parte del acervo cultural de la época de referencia. Así se expresa, por ejemplo, el *Privilegio*:

"At michi dormienti beatus Iacobus Hispanorum protector corporali specie est se presentari dignatus. Quem cum interrogassem cum admiratione quisnam esset, Apostolus dei Beatum Iacobum se esse confessus est. Cunque ad hoc uerbum ultra quam dici potest obstupuissem, beatus apostolus ait: Numquid ignorabas quod dominus meus Ihesus xpistus alias prouincias aliis fratribus meis apostolis distribuens totam Hispaniam mee tutele per sortem deputasset et mee commisisset protectioni? Et manu propria manum meam astringens: Confortare,

inquit, et esto robustus; ego enim ero tibi in auxillum et mane superabis in manu dei sarracenorum a quibus obsessus est innumerabilem".⁴⁷

La *Diáspora del Comentario* destaca y potencia el significado de la dispersión apostólica en el contexto preciso en el que tal afirmación no puede entenderse más que como un compromiso ineludible de la cristiandad. Y por eso, a nuestro juicio, cumple más que la afirmación de **Sánchez Albornoz**, el pensar que toda la obra de **Beato** -sea en realidad obra de una sóla persona o del concreto ambiente intelectual y religioso de la Liébana-, es el fruto de una respuesta inmediata de los hombres de una generación angustiada por la inseguridad, la guerra, y la agobiante sensación de ser minoría dentro de un contexto histórico dominado por el poderío político, económico y militar de la Córdoba musulmana.

Y esa respuesta a un problema común, efectuada desde unos supuestos culturales e históricos determinados, se traduce necesariamente en un proceso social coherente que da como resultado el hecho jacobeo, cuyas razones intrínsecas no pueden ser comprendidas en el ámbito estricto de la fenomenología religiosa, y precisan del contexto militar y político de la Reconquista para alcanzar una explicación suficiente. Porque, en expresión de **R.A. Fletcher**, en la Edad Media el culto de los santos no es un "suceso", sino algo que se hace -"*In early medieval europe saints' cults did not simply happen: they were made*"-⁴⁸; o lo que es lo mismo, no siempre aparece como efecto espontáneo de la religiosidad popular, o como consecuencia de un hecho objetivo innegable, sino que responde a una construcción social o religiosa cuya finalidad conduce su desarrollo de una manera precisa a través de las respuestas individuales a los problemas cotidianos, realizadas en el marco de una determinada cultura y de unas concretas posibilidades.

En modo alguno se trata de negar la naturaleza religiosa que el hecho jacobeo reviste en su conjunto, sino de poner de manifiesto que la explicación coherente de su construcción sociológica precisa de un

fundamento anterior, de índole profana, que va escogiendo determinadas formas de culto y de expresión religiosa. Y por ello, entre los instrumentos precisos para llevar adelante la peregrinación jacobea, la ideología de "*reconquista*", la inserción de Asturias en el ámbito político occidental, y la fijación de la legítima posesión cristiana de los territorios de España ocupados por los árabes, constituyen elementos principales de todo el proceso; mientras que el "*Camino*" de peregrinación, especialmente en sus aspectos religiosos, aparece como la fórmula instrumental elegida, entre las posibles, para llevar a efecto la ingente tarea política y militar de reconstrucción del reino visigodo-cristiano, destruido por el Islam a principios del siglo VIII.

Esta explicación, que invierte el orden tradicional de la causalidad en la construcción del fenómeno jacobeo, y que es en gran medida aplicable a otros caminos de peregrinación, no queda invalidado por el hecho de que la vertiente espiritual o religiosa del Camino acabase por imponerse definitivamente sobre las razones políticas. Porque aquí estamos hablando del "*esfuerzo inicial*" que explica la peregrinación y de su desarrollo en los primeros tiempos, cuya explicación causal no se ve afectada por el hecho de que en el correr de los siglos se vaya experimentando una profunda transformación en los mecanismos culturales y religiosos de la peregrinación.

Es obvio que al hablar de una ideología de "*reconquista*" que subyace en el "*iter*" sociológico de las rutas a Compostela, nos estamos refiriendo a un fenómeno histórico evolutivo y pasajero. Cuatro siglos después de que **Beato** escribiera sus obras, cuando la peregrinación jacobea alcanza su máximo esplendor, sólo se mantenían operativos algunos de los aspectos político-sociales y militares que habían influido en la formación de la idea de "*reconquista*" en el Reino de Asturias, mientras que otros habían sido superados al socaire de las profundas transformaciones culturales y políticas de Europa, y a medida que los avances de la guerra relevaban a Córdoba de su papel hegemónico en el terreno militar para trasladarlo a Castilla.

Con la progresiva integración de los espacios políticos de Europa y del norte de España, el Camino de Santiago irá perdiendo sus significados políticos y militares, y resaltando sus valores sacrales, hasta convertirse en un fenómeno estrictamente religioso cuyo origen se remite exclusivamente a revelaciones sobrenaturales y a explicaciones de índole milagrosa, lo que producirá una merma de la coherencia interna y de la fuerza social de la peregrinación, que se pondrá de manifiesto en las profundas críticas realizadas contra el hecho jacobeo por algunos místicos del Bajo Medievo⁴⁹, y muy especialmente por los grandes pensadores del Renacimiento y la Reforma Protestante⁵⁰. Sin embargo son estas mismas transformaciones, seguidas en visión retrospectiva, las que permiten reconstruir el complejo entramado ideológico, religioso y político que alienta en el nacimiento de las peregrinaciones a Compostela, ya que es posible ver como la depuración histórica de las causas profanas del Camino coincide precisamente con el proceso de creación de sus explicaciones sobrenaturales.

Notas

¹Editado por **Migne**: *Patrología Latina*, tomo 96, 893-1030.

²*Crónica Albeldense*, compilada hacia el 881; *Crónica Profética*, hacia el 883; y *Crónica de los reyes visigodos*, llamada también *Crónica de Alfonso III*, compilada alrededor del año 911. Vid.: *Crónicas Asturianas*, Edic. de J. Gil Fernández, J.L. Moralejo y J.I. Ruíz de la Peña. Editadas por la Universidad de Oviedo, 1985.

³Hablamos del "tiempo" escogido, en vez de referirnos al "momento"; porque si bien no parece haber dudas de que la oportunidad elegida favorece los objetivos de **Beato**, son muchos los que dudan en cambio de que haya sido el obispo **Elipando** el que inició los ataques al monje **Beato**, y no a la inversa. La razón aducida para esta tesis es poderosa, ya que se deduce de una lectura directa de la obra de **Beato**, quién al comienzo de su *Liber Etherii adversus Elipandum, sive de adoptione Christi filii Dei* escribe:

"Legimus litteras prudentiae tuae anno praesenti et non nobis, sed Fideli abbati mense octobri in aera 823 clam sub sigillo directas: quas ex relatu advenisse audivimus, sed eas usque sexto Kalendas Decembris minime vidimus. Cunque nos et fratrem Fidelem, non litterarum illarum compulsio, sed recens religiosae dominae Adosindae perduceret devotio, audivimus ipsum libellum adversum nos et fidem nostram cuncta Asturia publice divulgatum. Et cum fides nostra una esset indissoluta, coepit inter scopulos fluctuare navicula; et duae factae erant. Postea cum tranquillitate, non bipertita, sed tantum videretur una, tunc colloquentes ab invicem diximus: Dormit Jesus in navi, et hinc inde fluctimus quatimur, et tempestatum molestias sustinemus, quia importabilis excitatus est ventus: nulla salus in nobis esse videtur, nisi Jesus excitetur: et corde et voce clamandum est, ut ei dicamus: Domine, salva nos, perimus, Tunc surrexit Jesus, qui in nostra dormiebat navi, qui cum Petro eramus. Tunc imperavit vento et mari et facta est tranquillitas magna. Extunc, Deo miserante, non turbatur ista, quae Petrum habet; sed turbatur illa, quae Judam haeret. Quomodo enim turbari poterat, cui

preerat ipse in quo Ecclesiae firmamentum est?" (Migne: Patrología Latina; t. 96, 894-895).

Pero si bien es cierto que dichas palabras apuntan directamente a que **Elipando** fué quién inició la controversia, creemos sin embargo que puede dudarse de dicho aserto, pues el escrito de **Beato** lo único que puede probar es que fué **Elipando** el primero en escribir, pero no el primero en acusar. Y esta afirmación es algo más que un artificio, al proponer una interpretación lógica de la controversia.

A nuestro juicio el contenido del texto permite entender que el debate entre el monje lebaniego y el obispo toledano tuvo importantes episodios verbales, antes de que comenzasen a escribirse las primeras páginas de su contenido. Y parece que es **Elipando** el primero que se ve necesitado de responder a **Beato**, y no a la inversa, a través de esta carta cuyo recibo -el 26 de noviembre del 785, con motivo de la retirada de **Adosinda** a un convento cercano a Pravia- acusa el monje al comienzo de su respuesta. Estamos pues ante una respuesta a determinadas acusaciones que no cabe entender iniciado por **Elipando**, ya que no existía ningún motivo para que el primado toledano hubiese desencadenado una contienda teológica de carácter personal con un monje recluido en las montañas cántabras.

La coherencia se produce si se estima al revés: que **Elipando**, molesto por numerosas insinuaciones contra su ortodoxia, provenientes, entre otros de **Beato** y de **Etherio**, se ve obligado a responder; y lo hace por escrito, dando a **Beato** la ocasión para desencadenar públicamente la contienda que buscaba. Y por eso creemos que se puede ostener que el iniciador de la contienda es **Beato**, a pesar de los primeros párrafos de su *Tratado Apologético*, porque en él coinciden las razones para hacerlo, y la lógica interpretación del debate en una época en la que la escritura y el libello eran en cualquier caso elementos difíciles de producir y de manejar.

⁴Contra la idea general, que hace partir la doctrina adopcionista de **Felix de Urgel** y de **Elipando**, el propio **Alcuino de York** afirma que su origen está en Córdoba (Cfr.: *Epístola ad Laidradum et Nefridium*; **Migne: Patrología Latina**, 101). Esta afirmación de **Alcuino**, de la

que no cabe dudar dada su intervención directa en la controversia y su alta capacidad intelectual, vendría a reforzar algunas de las afirmaciones aquí sostenidas, y especialmente las que hacen referencia a una considerable presencia del problema doctrinal del adopcionismo anterior a la carta "libello" de **Elipando**, y la existencia de fuertes matices políticos en las motivaciones de esta herejía, ya que entra perfectamente dentro de la lógica el pensar que la presión de los árabes sobre la sede episcopal de Córdoba era aún mayor que la producida sobre el metropolitano de Toledo.

⁵ La idea según la cual el adopcionismo de **Félix de Urgel** y **Elipando** era una concesión frente al poder árabe, instrumentada en base a posiciones similares a las mantenidas tiempo atrás por **Arrio** o **Nestorio**, puede verse ya en **Ducreux** (*Historia Eclesiástica General, ó Siglos del Christianismo, op. cit.*, pp, 284-285), quien describe esta herejía de la forma siguiente:

"Imaginó, pues, Félix de Urgel, que en todo fué el maestro y la guía de Elipando, que siendo esencialmente una la Trinidad, era por consiguiente incomunicable, que Jesu-christo ni era Dios por naturaleza ni lo podía ser: que tampoco era hijo de Dios por una generación propiamente tal, sino por adopción y elección: que la gracia, por la qual le había elevado Dios a la dignidad de hijo suyo, era el único título que tuvo para tener este nombre; y que así la qualidad de hijo de Dios que se le ha dado, no tiene más fundamento que esta gracia de adopción. Por este sistema que hacía simples las cosas, inteligibles y fáciles de comprender, quería Félix disipar las nubes que ofendían al mahometano, al judío y al filósofo, e indemnizar el christianismo de la acusación de la idolatría".

Fuera del contexto del siglo VIII, en el que todavía la Iglesia sentía amenazada la unidad de su cuerpo doctrinal básico, la posición de **Elipando** sería susceptible de una interpretación ortodoxa, lo que abunda en la intencionalidad consciente del ataque de **Beato**. Vid.: **Knowles, M.D.**: "La Iglesia en la Edad Media", en *Nueva Historia de la Iglesia*, dirigida por **L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, y A.G. Weller**. 5 vols. Ediciones Cristiandad, Madrid 1964, tomo II, pp. 61-64.

La conexión entre las doctrinas de **Elipando** (siglo VIII) y de **Arrio** (siglo IV), fue establecida ya por **Alcuino**, el célebre filósofo y teólogo de la corte carolingia (Vid.: **Ducreux**: *ibid*), aunque el propio **Elipando** acusaba a su vez a éste y a **Beato** de arrianismo. El título de la carta que Elipando dirigió a **Alcuino** (citado por **Cid, C.**: *Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los códices del "Beato"*, en *Compostellanum*, X, 4º, 1965, p. 241 -597-), en contestación a la que había recibido de éste deja plena constancia de la acritud de la controversia y de la confusión doctrinal en que se movía:

"Al reverendísimo hermano, el diacono Alcuino, no ministro de Cristo, sino fétido discípulo del por antífrasi Beato, nuevo Arrio aparecido en la región de Austria en los tiempos del glorioso príncipe, adversario de las doctrinas de los venerables Santos Padres Ambrosio, Agustín, Isidoro y Jerónimo; eterna salud en el Señor si se convierte y si no lo hace eterna condenación".

⁶El llamado *Concilio de Sevilla*, que debió celebrarse entre los años 782 y 784, no está documentado como tal entre los Concilios reconocidos por la Iglesia; algunos autores, como **Heil**, prefieren catalogarlo como un "sínodo", al suponer que la situación política de Sevilla hacía imposible la convocatoria de un Concilio sin la intervención del Emir. La prueba de su existencia se deduce de la carta de **Elipando** al abad **Fidel** -a la que **Beato** alude al comienzo de su *Tratado Apologético*-, en la que **Elipando** habla de una reunión en Sevilla para enmendar a **Migencio**: "*ut quod ego, et ceteri fratres mei in Ispalitanis tanto tempore dijudicavimus et Deo auxiliante tan in festis Pascaliis quam in caeteris erroribus Migezianosrum heresim emendavimus,...*" Vid.: *Carta de Elipando a Fidel*, publicada en el *Corpus scriptorum mozarabiorum*, Edición de **J. Gil**, 2 tomos, Madrid, 1973; tomo I, p. 81.

⁷Para **Migencio** la Trinidad estaba integrada por *David*, *Jesús* y *Pablo*. Supeditaba la capacidad para ejercer el sacerdocio al estado de gracia; establecía ciertas restricciones alimentarias, y consideraba a Roma como una nueva Jerusalén, y a su pueblo como santo. Vid. **Abadal, R.**: *La batalla del Adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona 1949, pp. 38 y ss.

⁸*Carta de Elipando a Fidel*, Ed. de **J. Gil**; op. cit., tomo I, p. 74.

⁹ Cfr.: *Corán*, Sura 3, 40-52. De una forma expresa se dice: "Jesús es, ante Dios, igual que Adán, al que creó de polvo", (*Corán*, 3, 52). Las mismas expresiones, aún más contundentes, pueden verse en la sura 5, 76-81, entre cuyos preceptos destacamos (5,76): "Son infieles quienes dicen: 'Dios es el Mesías, hijo de María'...". También en la Sura 5, 109-120, pueden leerse algunos párrafos dedicados a establecer la condición de Jesús como un profeta, y no como Dios.

La Sura 19, 20-36 están dedicadas a la "Anunciación" y al "Nacimiento de Jesús", con la coincidencia de que en el versículo 36/35 aparece la figura de la "adopción" como sinónimo de paternidad no fecundante, en una línea perfectamente relacionable con las herejías adopcionistas cristianas. También en 43, 57-97 se establece la misión "profética" de Jesús, con alusiones a su regreso a la tierra, de nuevo, antes del fin del mundo.

¹⁰Vid.: **Sterlinhg, H.**: *Los Beatos de Liébana y el Arte Mozárabe*, op. cit., pág. 54, y 86-89.

¹¹Vid.: *Confessio fidei Felicis*, editada por **Migne**: *Patrología Latina*, 96, 882-888.

¹²El *Concilio de Nicea*, primero de los llamados "ecuménicos", se celebró el 20 de mayo del año 325, y reunió a trescientos obispos. Auspiciado por la autoridad imperial de **Constantino**, condenó las doctrinas de **Arrio**, y, sobre la base de una propuesta de **Eusebio de Cesaréa**, redactó una profesión de fé cuya claridad ha sido decisiva en la conservación posterior de la unidad de la Iglesia, inaugurando además la línea de las interpretaciones teológicas de la revelación, a partir de la introducción de nuevos términos susceptibles de adquirir categoría dogmática. Los decretos de Nicea establecieron la doctrina sobre la *Trinidad*, basada en que la generación del *Hijo* y del *Espíritu Santo* se produce "ab eterno", y en que no existe subordinación de ambas a la persona del *Padre*.

¹³**Menéndez y Pelayo** (*Historia de los heterodoxos españoles*, II², 1917, p. 292) califica el *Liber Etherii adversus Elipandum, sive de adoptione Christi filii Dei* como una "algarada teológica propia de un cántabro".

"Libro bárbaro, singular y atractivo, donde las frases son de hierro, como forjadas en los montes que dieron asilo y trono a Pelayo. Libro que es una verdadera algarada teológica, propia de un cántabro del siglo VIII. Construcciones plúmbeas, embarazosas y oscuras se mezclan con anfítesis, palabras rimadas y copia de sinónimos, en medio de cuyo fárrago, signo aquí de las candideces de la infancia y no de la debilidad senil, asoman rasgos de elocuencia nervuda, varonil y no afectada, que si en ocasiones estuviera templada por un poco de dulzura, retraería a la memoria el libro 'De virginitate', de San Ildefonso".

Almann, por su parte, califica de "tendenciosa" la exposición que hace **Beato** de la doctrina de **Elipando** ("L'adoptionisme espagnol du VIII^{ème} siecle"; en *Revue des sciences religieuses* 18, 1936). Y también **Abadal** insiste en esta línea de análisis, poniendo de manifiesto tanto la tendenciosidad de quien aprovecha una "frase desgraciada" de **Elipando** para atacarle, como la actitud del "ave de presa" que se deriva de los escritos de **Beato** (*La batalla del Adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona 1949, pp. 51-65).

¹⁴Vid.: **Knowles, M.D.**: "La Iglesia en la Edad Media", en *Nueva Historia de la Iglesia*, dirigida por **L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, y A.G. Weiler**. 5 vols. Ediciones Cristiandad, Madrid 1964, tomo II, p. 63.

¹⁵**Olagüe, I.**: *Revolución Islámica en Occidente*. pp. 428 y ss.

¹⁶**Garaudy, R.**: *El Islam en Occidente*, op. cit., pp. 25-32.

¹⁷**Garaudy, R.**: *El Islam en Occidente. Córdoba capital del pensamiento unitario*. Breogan, Madrid 1987, pp. 24-25.

¹⁸La virulencia verbal de la controversia entre **Elipando** y **Beato** fué enorme. Así, por ejemplo, al calificativo de "ovis morbida" con que **Elipando** define a **Beato**, éste contesta denominándole precisamente "lupus": "se os presentarán vestidos de oveja, y por dentro son lobos depredadores". En la misma línea, ya hemos visto la referencia de **Elipando** a

Beato en su contestación a **Alcuino**: "Al reverendísimo hermano, el diacono Alcuino, no ministro de Cristo, sino fétido discípulo del por antífrasi Beato, nuevo Arrio aparecido en la región de Austria...", (citado por **Cid, C.:** *Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los códices del "Beato"*, op. cit., loc. cit.). Sin embargo da la impresión de que incluso en la vehemencia del insulto es posible rastrear la temática que alienta el fondo del debate, a través de fórmulas metafóricas sacadas por regla general de las escrituras, y que tienden a reforzar las acusaciones heréticas formuladas.

Entre esas injurias cita **Sánchez Albornóz** el de "*testiculum Antichristi*", que él traduce por "*testículo del Anticristo*", y que aporta como prueba de la "*hispana vehemencia*" del monje de Liébana (*Estudios sobre Galicia...*, op. cit., p. 408-409). También **C. Cid** cita la misma frase, contenida en el apartado *De Christo et ejus corpore* del *Tratado Apologético*, aludiendo a ella con las palabras "*pintoresco calificativo*" que induce a pensar en una interpretación similar a la de **Sánchez Albornóz** (**C. Cid**, op. cit., loc. cit.). Sin embargo a nuestro juicio la frase "*testiculum Antichristi*" utilizada por **Beato** debe de traducirse en relación con el capítulo 13 del *Apocalipsis*, e interpretar que la palabra "*testiculum*" es un diminutivo despectivo de "*testes*" (que deberíamos traducir por *testigo* o *anunciador*), y que alude a la capacidad de engañar que se atribuye a los profetas del Anticristo en los textos apocalípticos.

Por todas estas razones parece que la intención de probar la herejía del contrario predominaba sobre cualquier otra, y que las frecuentes injurias, lejos de conducirnos a lo que podría ser, en palabras de **Menéndez Pelayo**, "*una algarada teológica*", nos lleva a creer en formas de expresión muy pensadas para situar al contrario en el terreno resbaladizo de la heterodoxia.

¹⁹La frase esta recogida por **Beato** y **Etherio** en el *Tratado Apologético (Liber Etherii adversus Elipandum, sive de adoptione Christi filii Dei)*, que en la parte que ellos denominan *Symbolum fidei elipandiana* recoge con ánimo apologético las posiciones de **Elipando**. Vid.: **Migne**, *Patrología Latina*, 96, 895.

²⁰**Abadal**, en su obra *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la iglesia visigoda*, op. cit., introduce los argumentos políticos en la controversia adopcionista, suponiendo que en ella se reflejan en parte los intentos de la iglesia franca por controlar a la fragmentada iglesia de España. En la misma línea, y creo que con los mismos argumentos, puede entenderse la aportación de **M.C. Díaz y Díaz** al *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (Madrid, 1972), en la ficha sobre adopcionismo (vol. II, 912)

²¹Veánse las palabras de **Díaz y Díaz** (*Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, op. cit.; loc. cit.):

"Se ha querido hacer de Félix el verdadero fautor del adopcionismo del que Elipando de Toledo sería simple seguidor; la tesis fué sostenida ya por sus contrincantes, empeñados en concentrar sus ataques contra Félix súbdito del emperador franco, de la misma manera que Alcuino sostenía el origen cordobés de la herejía y su carácter de sincretismo islámico. Probablemente se trataba, por el contrario, de una lealtad mal entendida hacia Toledo contra la tendencia absorbente de la Iglesia Franca".

²²Se opone radicalmente a la interpretación política del adopcionismo, **B. Jiménez Duque**; vid.: *La espiritualidad romano-visigoda y muzarabe*, edit. por la Universidad Pontificia de Salamanca y la Fundación Universitaria Española, Madrid, 1977; pp. 226.

Entre los enemigos del adopcionismo situados dentro de las iglesias mozárabes se cita comunmente a **Teudula**, metropolitano de Sevilla; mientras que entre los simpatizantes del adopcionismo en tierras del norte, vinculadas a Asturias o próximas a la influencia carolingia, se cita a **Félix**, obispo sufragáneo de Urgel; a **Ascárico**, obispo de Astorga o de Braga; y al abad **Fidel**, el destinatario del "libello" de **Elipando** contra **Beato**.

²³Esta comunicación a **Carlomagno** no debe de conectarse, a nuestro juicio, con una posible subordinación política al Imperio Carolingio, ni con una posible petición de tutela por parte de la Iglesia Franca. No parece que Asturias haya sentido nunca la tentación de dejarse asimilar por el gran rey de los Francos. A lo que apunta la actitud de **Beato** es a un

reconocimiento de las bases ideológicas del Imperio Carolingio, basadas en la máxima identificación entre orden político y cristiandad. Por esa vía se esperaba ganar legitimidad, prestigio y ayuda para la gran guerra que se empezaba a gestar en el norte.

²⁴Vid.: **Fletcher, R.A.**: *St. James's Catapult / The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*. Clarendon Press; Oxford, 1984; pp. 55-56 y 65.

²⁵ *Liber Etherii adversus Ellpandum, sive de adoptione Christi filii Dei*. **Migne**: *Patrología Latina*, t. 96, p. 894).

²⁶**Engels, O.**: "Os comezos do sepulcro español de Santiago...", op. cit., p. 198.

²⁷El patronazgo de Santiago se consolidaría rápidamente. El *Privilegio de Ramiro I*, cuya tradición se remonta a mediados del siglo IX, aunque no deja constancia escrita hasta el siglo XI, haría una formulación muy clara de esta idea de patronazgo que se inicia con el himno mozárabe *O Dei verbum*. De acuerdo con la narración del *Privilegio de Ramiro I* (según la copia de mediados del siglo XII conservada primero en el Archivo de la Catedral de Orense y luego en el de la Catedral de Santiago de Compostela, y editado por **A. López Ferreiro** en: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, op. cit. tomo II, 1899, pp. 134) es el propio apóstol quien se aparece a **Ramiro I** diciendo:

"Numquid ignorabas quod dominus meus ihesus xpistus alias prouincias aliis fratribus meis apostolis distribuens totam hispaniam mee tutele per sortem deputasset et mee commisisset protectioni?".

²⁸Esta narración se incluye en el cap. XIX del libro II del *Codex Calixtinus*: MIRACLUM S IACOBI A DNO PP CALIXTO CONSCRIPTUM (f. 152 v.-153 v.). El texto citado se corresponde con la transcripción de dicho capítulo efectuada por **Whitehill**, op. cit. pp. 283-285. Para la traducción puede verse: **Moralejo, A.; Torres, C.; Feo, J.**: *Liber Sancti Jacobi*. "Codex Calixtinus", op. cit., p. 375.

²⁹*Historia Silense*, ed. de **F. Santos Coco**, Madrid, 1921, p. 75. Texto reproducido y traducido por **M.C. Díaz y Díaz** en: *Visiones del más allá en Galicia durante la Edad Media*, Bibliófilos Gallegos, Biblioteca de Galicia XXIV, Santiago, 1985; pp. 142-143.

³⁰El *Privilegio de Ramiro I* aparece otorgado en Calahorra, el día 25 de mayo del año 834. El documento que actualmente se conserva es una copia del siglo XII, atribuida al canónigo cardenal **Pedro Marcio**, y basada en un original que no se conoce. Esta copia en la actualidad se reputa falsa con casi total unanimidad, y su origen se explica en base a la necesidad de justificar los abundantes privilegios de que disfrutaba la Iglesia Apostólica, o, como cree **Sánchez Albornóz**, para transformar un privilegio de menor alcance, nacido a raíz de la batalla de Simancas (839), e otro de mayor alcance y entidad. La documentación de este *Privilegio* se encuentra en el Archivo de la Catedral de Santiago (carp. 7, nº 1), en un pergamino de 740 * 560 mm.

Sobre los orígenes y contenidos del llamado *Diploma de Ramiro I*, vid.: **Fletcher, R.A.**: *St. James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford University Press, 1984, pp. 293-294.

³¹*Privilegio de Ramiro I*, editado por **A. López Ferreiro** en: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, op. cit. tomo II, 1899, pp.134-135.

³²**Fletcher, R.A.**: *St. James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, op. cit., p. 294.

³³**Sicart Giménez, A.**: "La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media", en *Compostellanum*, XXVII, n. 1-2, 1982, pp. 11-32, y especialmente en 28.

³⁴**Sánchez Albornoz, C.**: *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*, op. cit., pp. 490-500.

³⁵*Ibid.*, p. 491.

³⁶**Almazán, V.:** *Gallaecia Scandinavica. Introducción ó estudio das relacións galaico / escandinavas durante a Idade Media.* Galaxia, Vigo, 1986., p. 126.129.

³⁷**Davies, Horton and Marie-Hélène:** *Holy Days and Holydays. The Medieval Pilgrimage to Compostela.* op. cit., pp. 52-53.

³⁸Una representativa figura de Santiago con la cruz como enseña puede verse en el *Tumbo de la Ciudad de Santiago* (1538-1586), f. XIII. Sobre dicha figura y sus antecedentes Cfr.: *Santiago, Camino de Europa*, (Catálogo de la Exposición). Santiago 1993, p. 423-424.

³⁹*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, y fué encuadernado a finales del siglo XVIII en piel marrón sobre tabla.

⁴⁰Sobre la conquista de la Sede compostelana por el Arzobispo **Don Berenguel de Landoria**, Cfr.: **Díaz y Díaz, M. C. (et al.):** en la *Introducción* a la edición de los *Hechos de Don Berenguel de Landoria, Arzobispo de Santiago*. Universidad de Santiago, 1983, pp. 12-19.

⁴¹Esta visión quedó registrada, junto a otras, en la *Gesta Berengarii de Landoria archiepiscopi Compostellani*, Ed. cit., & 64, 695:

"Die etiam mortis ipsorum, dum actu trucidarentur, quidam honesto uiro uigilanti apparuit uisio sequens: uidebat namque beatum iacobum supra cacumen dicti castris ense euaginato discurrentem et hinc inde uirilliter percuientem ac cum pallio suo tergentem ensem cruentatum et recludentem postmodum in uaginum".

⁴²La leyenda de la batalla de Clavijo se narra en el llamado *Privilegio de los votos*, o *Diploma de Ramiro*, redactado hacia 1150, y que recoge una explicación de los Votos hechos por el Rey Ramiro al Apóstol en memoria de la batalla librada contra los sarracenos en la colina de Clavijo, y que puso fin al "tributo de las cien doncellas". Perdido el documento original, existe una copia en el *Códice Complutense* (Biblioteca Nacional de Madrid, sg. 1358, f. 70-74), y recogida a su vez en el *Corpus Pelagianum* (Biblioteca Nacional

de Madrid, sg. 2805). **A. López Ferreiro** reproduce también una versión del Privilegio de los votos sacada de una copia de mediados del siglo XII que se conserva en el archivo de la Catedral de Orense, y que más tarde pasó al archivo de la Catedral de Santiago; vid.: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, op. cit., tomo II, pp. 132-137.

La ciudad de Coimbra fué conquistada el año 1064 por **Fernando I** de León. La tradición según la cual el Apostol Santiago intercede a favor de la milicia cristiana está recogida en la *Historia Silense* y en el *Codex Calixtinus*, aunque con matices diferentes. Los textos en latín y castellano de ambas crónicas pueden verse en: **Díaz y Díaz, M.C.**: *Visiones del más allá en Galicia durante la Edad Media*, Bibliófilos Gallegos, Biblioteca de Galicia XXIV, Santiago, 1985; pp. 123-143.

⁴³**Sicart Giménez, A.**: *"La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media"*, op. cit., pp. 28-30.

⁴⁴*Estudios sobre Galicia.....*, op. cit., p. 397.

⁴⁵Edición de **H.A. Sanders**, Roma 1930, 116.

⁴⁶La batalla de Clavijo, sobre cuya realidad histórica se ha vertido una inmensa literatura, sigue ofreciendo hoy importantes enigmas para los investigadores. Vinculada al célebre tributo de *"la cien doncellas"*, su narración aparece impregnada de ribetes míticos que hacen dudar a muchos autores de la autenticidad del mismo. Sin embargo existen también autores que dan por cierta esta batalla, y que vinculan el nacimiento del *"tributo de las cien doncellas"* al rey **Mauregato**, al mismo que hemos visto reflejado en el acróstico del himno *O Dei verbum*, y cuyo reinado coincidió con el momento más fecundo de la producción literaria del monje **Beato de Liébana**.

Sin embargo hemos de precisar también que a los efectos de un análisis politológico del fenómeno jacobeo, efectuado a través de una reconstrucción causal y funcional de sus diversas etapas, no siempre es relevante la veracidad histórica de los hechos narrados, ya que a veces puede ser incluso más reveladora de una intencionalidad política la

construcción doctrinal a partir de la leyenda que aquella que se deriva de los hechos mismos, puesto que, obviamente, siempre es más fácil dar coherencia a una narración fantástica que adecuar

⁴⁷ Vid.: *Privilegio de Ramiro I*, editado por **A. López Ferreiro** en: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, op. cit. tomo II, 1899, pp.134.

⁴⁸**Fletcher, R.A.**: *St. James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*; Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 68.

⁴⁹Ya hemos mencionado las reticencias que habían mostrado algunos Padres de la Iglesia hacia los masivos movimientos de peregrinación, y entre ellos **San Gregorio de Nyssa**, **San Agustín** y **San Juan Crisóstomo**. Mucho más tarde, en pleno auge de las peregrinaciones, el franciscano **Bertoldo de Ratisbona** hacía una contraposición mística entre los restos de un cadáver, que se encuentran en Santiago, y el cuerpo de Cristo que el cristiano se puede encontrar cada día en la Eucaristía. Más tarde será el beato **Giordano da Rivalta** quién rechaza los méritos de la peregrinación por sí misma: "*Questo andare ne'viaggi...lo l'ho per niente*". Otros predicadores insistirán en la misma línea de crítica, hasta llegar a **Tomás de Kempis** -o al autor de la *Imitación de Cristo*- quién introduce en sus páginas un dicho, recogido también por la cultura popular alemana, que pone de manifiesto la baja estima de los místicos por la peregrinación: "*Qui multo peregrinantur raro sacrificantur*". Y desde otro punto de vista, también **Bernardino de Siena** ataca a los que creen salvarse por la peregrinación, y no por Cristo, y dejando caer sobre esta práctica sus sospechas de superstición y de insana curiosidad mundana. Vid.: **Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Riu, J.**, *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, op. cit., t. I, pp. 112-114.

⁵⁰La animadversión de los "reformadores" hacia las peregrinaciones se fundamentaba en dos clases de argumentos: unos que hacían referencia a las formas de religiosidad popular que empañaban el mensaje espiritual de la fe cristiana, y otros que tocaban directamente al problema de las indulgencias, so pretexto de las cuales se había iniciado el movimiento de *Reforma*.

En un primer momento **Lutero** había atacado las prácticas frecuentemente corruptas de los peregrinos, pero no su fundamento místico y doctrinal, tal como puede verse en sus *Resolutiones de virtute indulgentiarum ad Leonem X*, en cuya *Resolución 40* deja constancia de la, a su juicio, escasa motivación religiosa de la multitud de peregrinos:

"Quid ergo dicis de peregrinantibus Roman, Hierusalem, S. Iacobum, Aquisgranum, Treverim, multasque alias regiones et loca causa Indulgentiarum: item in dedicationibus Ecclesiarum?. Peregrinationes istae fiunt multis causis; rarissime iustis".

Pero posteriormente Lutero haría aún más radical su postura, rechazando totalmente la práctica de las peregrinaciones. Vid.: **Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Riu. J.**, *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, op. cit., t. I, pp. 111-112. También: **Almazán, V.**: *"Lutero y Santiago de Compostela"*, en *Compostellanum*, 32, (1987) 533-559.

Fuera del ámbito de la Reforma, pero dentro del espíritu renacentista, también Erasmo realizó una crítica acerca de los peregrinos y a sus motivaciones, dedicando al tema uno de sus diálogos -*Peregrinatio religionis ergo*- en los famosos *Colloquia familiaria*. (*Ibid.*, p. 114). Y con expresa mención de la peregrinación a Santiago, la crítica de **Erasmo** se refleja también en su obra *Stultitiae Laus*, cuyos términos hemos recordado ya anteriormente: *"Est Hierosolyman, Roman, aut divum Iacobum adeat, ubi nihil est illi negotii, domi relictis cun uxore liberis"*. **Erasmus: Stultitiae laus**, XLVIII, Ed. Bosch, Barcelona, 1976. p. 230.

ABRIR CAPÍTULO VI

