

SANTIAGO DE COMPOSTELA Y EUROPA: ¿INTERCAMBIOS? ¿IDENTIDAD?

Adeline Rucquoi

CNRS, FRANCIA

A la hora de relatar, en el siglo XIV, la toma de Compostela por al-Mansur en el año 997, el historiador Ibn Idhari de Marrakech se basó en la obra perdida de Ibn Hayyan (988-1076) para señalar que en Galicia «se encuentra la más importante ciudad cristiana de los alrededores de al-Andalus y de fuera de ella. Los cristianos allí veneran su iglesia tanto como nosotros, los musulmanes, veneramos la Kaaba; en esta iglesia hacen los votos más solemnes, y los peregrinos acuden a ella desde Roma y de mucho más lejos». Añadió que el visir se apoderó de la ciudad, la saqueó y destruyó, pero respetó la tumba del apóstol así como la vida del monje que la vigilaba¹. Contemporáneo de Ibn Hayyan, el geógrafo andaluz Ubayd Allah al-Bakri (m. 1094) describió la ciudad de Santiago de Compostela diciendo: «Es la ciudad del templo de oro, la ciudad hacia la cual se encaminan todos los peregrinos, que llegan de Roma, de Francia y de las regiones circundantes, los días de la fiesta de su patrono»².

Casi un siglo después, en su *Recreo de quien desea recorrer el mundo*, terminado en 1154, al-Idrisi indicó, a propósito del santuario de Santiago:

- 1 Ibn Idhari Al-Marrakusi, *Kitab al-Bayan al-Mugrib fi abbar al-Andalus wa l-Magrib*, ed. Colin et Levi-Provençal, Leiden: Brill, 1951, t. II, pp. 294-295; cit. por ABBOUD HAGGAR (2000-2001: 25).
- 2 Al Bakri, *Gugrafiyat al-Andalus wa-Uruba*, ed. A. A. al-Haggi, Beirut: Dar-al-Irshad, 1968, p. 61; cit. por ABBOUD HAGGAR (2000-2001: 26).

Esta insigne iglesia, adonde concurren los viajeros y se dirigen los peregrinos de todos los ángulos de la cristiandad, no cede en tamaño más que a la de Jerusalén, y rivaliza con el templo de la Resurrección [el Santo Sepulcro] por la hermosura de las fábricas, la amplitud de su distribución y lo crecido de sus riquezas y de los donativos que recibe (GARCÍA MERCADAL, ed. y trad. 1999, I: 195).

En los siglos XI y XII, la fama del santuario compostelano había ya sobrepasado las fronteras, y llama la atención la mención que hace al-Bakri de los peregrinos «de Roma, de Francia y de las regiones circundantes». Bajo el cálamo de un autor musulmán del siglo XI, los términos empleados abarcan el conjunto de la cristiandad: Roma es Constantinopla, y por extensión todos los cristianos del Mediterráneo, los *rum* o *rumies*, mientras que Francia es *Ifranj*, la región habitada por los francos, que también son cristianos pero bárbaros.

Dos siglos después del descubrimiento del sepulcro, Santiago atraía efectivamente a peregrinos llegados de muy lejos. Recordemos, antes del 930, a ese peregrino alemán que visitaba todos los santuarios y recobró la vista en Compostela; en el invierno 950-951 al obispo de Le Puy, Godescalco, con su comitiva, que fue acogido en el monasterio de San Martín de Albelda; a Simeón, el monje armenio que partió de Jerusalén en el 983 con rumbo a Occidente y llegó hasta Santiago³. En el santuario, un peregrino griego vio a Santiago con su caballo blanco anunciándole la victoria del rey Fernando I sobre la ciudad de Coimbra en 1064 (*Historia Silense*, pp. 191-192). Ocho años antes, en 1056, los canónigos de Lieja, en el imperio, deseosos de hacerse con valiosas reliquias, habían escogido ir a Santiago y no a Roma, y recibieron del rey un brazo del apóstol⁴. En los años siguientes hay testimonio de peregrinos originarios de Francia, Italia, Alemania, Flandes y de más allá (VÁZQUEZ DE PARGA *et alii*, 1948-1949, I: 48-69). El peaje del puerto de Valcarce fue suprimido por el rey Alfonso VI en 1072 porque por allí pasaban peregrinos y pobres que iban a Santiago, «no sólo de España sino también de Italia, Francia y Alemania» señala el texto del privilegio (GAMBRA, 1998: 22-25, n° 11).

Sería demasiado largo hacer el recuento de todos los peregrinos que se encaminaron hacia Santiago entre los siglos XI y XV. En el siglo XIII, cuando la catedral de Santiago de Compostela puso por escrito la lista de las indulgencias

3 HERBERS (1991); JACOMET (2009). *Acta Sanctorum* (1729: 319-337: «De S. Simeone monacho et eremita»).

4 *Gesta episcoporum Leodiensium, Monumenta Germaniae Historica, SS.*, t. 25, f. 82-86. STIENNON (1958).

que se podían conseguir cuando se visitaba la iglesia (LÓPEZ FERREIRO, 1902: 73-74, app. n.º XXVIII, § XIII), los peregrinos franceses eran tan numerosos que los predicadores, en París por ejemplo, trataron de frenar el movimiento anunciando que no era necesario ir a Santiago para ganarse el cielo y que el Diablo había ido mil veces a Santiago (BÉRIOU, 2003: 349-368). En 1253, el franciscano Guillermo de Ruysbroeck y su compañero Bartolomé de Cremona se encontraron en Mongolia con un extraño monje nestoriano, Sergius, que les comunicó su intención de conseguir del Khan caballos para «ir a Santiago de Galicia», prueba de que el santuario apostólico seguía siendo famoso en Oriente⁵. A partir de la segunda mitad del siglo, en algunas familias, como la de Brígida de Suecia, era ya una tradición el ir a Santiago (ALMAZÁN, 1999; 2000).

En el siglo XIV, florecieron las cofradías dedicadas a Santiago, a menudo dedicadas al mantenimiento de un hospital para los peregrinos —el hospital de Santiago de los peregrinos, en París, cuya cofradía se fundó en 1315, se instaló al lado de la puerta de Saint-Denis en 1319 (BORDIER, 1875; 1876; BARON, 1975)—. El siglo se caracterizó también por el desarrollo de las peregrinaciones judiciales, tanto a Santiago como a Roma o Jerusalén, siendo reservada a los delitos más graves (SIGAL, 1974: 16-25; STORRS, 1994: 58; VANTAGGIATO, 2010). A partir de mediados del siglo, la Iglesia compostelana inauguró años jubilaes, semejantes a los que Roma había iniciado en 1300 y proclamado de nuevo en 1350, vinculándolos a la celebración de la fiesta del apóstol, el 25 de julio, en domingo. En el primero del que se tiene probable constancia, en 1372, el rey Enrique II de Trastámara visitó el santuario y el rey Carlos V de Francia asumió el patronato de la capilla del Salvador a la que asignó tres capellanes⁶. En los años jubilaes, la demanda de licencia por parte de los peregrinos ingleses aumentaba significativamente, por ejemplo en 1395 o en 1406 (RUCQUOI, 2011: 81-96), pero fuera de ellos los jóvenes nobles de Francia, Borgoña, Flandes o Alemania empezaron a incluir una visita al santuario en su «viaje de formación», que, a menudo, transcurría por Aragón, Castilla y Portugal (CONTAMINE – PAVIOT, 2012). El polígrafo granadino Ibn al-Jatib (m. 1374) había señalado en una de sus obras que Compostela era el santuario más importante de los cristianos en todo el continente (CARBALLEIRA DEBASA, 2009).

5 MULLER, ed. (1888 : 111); VÁZQUEZ DE PARGA *et alii* (1948-1949, I: 75); *Voyage dans l'empire mongol*.

6 París, Archives de l'Assistance Publique – Hôpitaux de Paris, Fonds Hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins. Chartrier. Liasse 6, n.º 43. Humbert Jacomet preparó la publicación de este documento.

En el siglo XV, los años jubilaires, anunciados por los reyes de Castilla en todos los reinos occidentales, atrajeron a Santiago peregrinos en un número cada vez mayor. Las iglesias cercanas intentaron aprovecharse de la afluencia de peregrinos y ofrecieron indulgencias suplementarias. Los peregrinos empezaron a dejar un testimonio escrito de su visita al santuario —es el caso del aquitano Nompard de Caumont y de la inglesa Margery Kempe en 1417, del patricio de Nuremberg Peter Rieter en 1428, del comerciante suizo Ludwig von Diesbach de Berna en 1447, o del mercader flamenco Eustache Delafosse hacia 1480⁷—, y anotaron, como lo hizo en 1456 el inglés William Wey, que también se podían conseguir indulgencias en Iria y Padrón⁸. Es la época en que las monedas del norte del continente superan en número a las monedas francesas, en particular al dinero tornés que había predominado en el siglo XIII (SUÁREZ OTERO, 2004). El geógrafo granadino al-Himyari, en su *Kitab al-Rawd al-Mi'tar*, acabado en 1461, señaló como sus predecesores la importancia del santuario para los cristianos, y añadió que había sido edificado sobre los restos del apóstol Yago para conmemorar una fiesta religiosa que se celebraba un día específico del año (CARBALLEIRA DEBASA, 2009: 10), alusión quizás a la celebración del 25 de julio, en particular durante los años jubilaires. Los disturbios de la revuelta de los irmandiños no detuvieron la peregrinación —pero sí le costaron dinero al barón León de Rozmital que tuvo que pagar para poder entrar en la catedral sitiada (GARCÍA MERCADAL, ed. y trad. 1999, I: 259-261 y 279-280; HERBERS - PLÖTZ, 1999: 114-117)— y, en 1486, los reyes Católicos, acudieron solemnemente a Santiago en vísperas del asalto final al reino de Granada (OLIVERA SERRANO, 2006; 2009). Poco después llegaba a Santiago, tras un largo viaje que le había llevado de Roma a Alemania, y de allí a Francia, el obispo armenio Mártir (GARCÍA MERCADAL, ed. y trad. 1999, I: 395-396).

Este muy breve repaso a la peregrinación durante los siglos XI a XV muestra que, indudablemente, las relaciones entre el santuario gallego y el mundo cristiano en su totalidad fueron estrechas y continuadas: tal y como lo veían los observadores andaluces, Compostela era uno de los mayores santuarios de la Cristiandad. Estas relaciones entre Santiago y la Cristiandad se manifestaron en varios campos, de los que solamente mencionaré algunos por memoria.

7 CAUMONT *et alii* (2009); JACOMET (2003); HERBERS - PLÖTZ (1999: 71-73); HERBERS (2007); *Voyage d'Eustache Delafosse*.

8 *The Itineraries of William Wey*, in VÁZQUEZ DE PARGA *et alii* (1948-1949, III: 127-132).

1. El culto a los santos

El culto de Santiago el Mayor se difundió rápidamente en todo el mundo occidental e innumerables iglesias y capillas fueron dedicadas al apóstol. Un estudio de las dedicaciones de iglesias a partir del siglo X permitiría apreciar mejor las vías de difusión del culto a Santiago y relacionarlas con los caminos de peregrinación además de vincularlas con los lugares de origen de los peregrinos. El hecho es que, desde Galicia hasta Dinamarca, floreció la devoción hacia el apóstol, uniéndose así en un mismo culto a todos los habitantes del continente (ALMAZÁN, 1993; 1994; 1995).

Si bien la difusión del culto al apóstol se originó en Galicia a raíz del descubrimiento de la tumba a principios del siglo IX, el de San Martín penetró en España en gran parte gracias a los peregrinos (HEINZELMANN, 2005). Entre las iglesias puestas bajo la advocación del patrono de Tours destacan la catedral de Orense, el monasterio de San Martín Pinario en Santiago de Compostela, las iglesias de Frómista o Baños de Cerrato (Palencia), Arlucea (Álava), Valladolid y muchísimas otras a lo largo de los caminos de Santiago. Otros cultos, aunque menos populares, se difundieron en la Península en relación con la peregrinación y el asentamiento de grupos «francos» en ella, como el de San Frontón de Périgueux o el de Santa Fe de Conques. Se dedicaron por ejemplo iglesias a Santa Fe en Urraúl Alto y Tafalla (Navarra), Palazuelos (Guadalajara), Toledo, Palma de Mallorca y, más tarde, Granada, y varios monasterios en Éparoz (Navarra), Toledo y Zaragoza escogieron la protección de la santa de Conques. El culto a Santa María Magdalena, del que son testimonio iglesias en Tudela o Valladolid y la capilla que se le dedicó en la catedral románica de Santiago de Compostela, debe también ponerse en relación con la ruta del gran santuario de Vézelay donde se veneraba a la santa mujer. En el siglo XI también aparecieron en los calendarios hispánicos las fiestas de San Víctor de Marsella, Santa Segulina de Albi, San Privato del Gévaudan, además de una serie de santos de origen oriental como Tecla, Policarpo, Timoteo, Nicéforo, el obispo Judas de Jerusalén, Cipriano y otros (FÁBREGA GRAU, 1953: 229-235).

El culto a los santos se basa en la presencia de reliquias y, por lo tanto, en la obtención de ellas, como en el caso de los canónigos de Lieja en 1056 o del obispo Atto de Pistoia casi un siglo después (GAI, 1984), que consiguieron valiosas reliquias de Santiago. En la década de los 1080, la condesa Ida de Boulogne (ca. 1040-1113) pidió al obispo de Astorga que le mandara unos cabellos de la Virgen conservados en el tesoro de su catedral (GAIFFIER, 1968). En 1186, el obispo

de Pamplona Pedro de Artajona obtuvo del obispo de Amiens unas reliquias de San Fermín, a cambio de las cuales quizás ofreciera la llamada *Biblia de Sancho el Fuerte*⁹. A finales del siglo XII se difundió en la Península el culto a Santo Tomás Beckett, por obra no sólo de los artistas afincados en las ciudades peninsulares, o de los peregrinos ingleses que abordaban la Península por el puerto de Avilés, sino también de españoles que, como San Martín de León, habían visitado la catedral del santo obispo inglés.

2. El arte

En el campo artístico, la difusión del románico ha sido uno de los temas más a menudo relacionado con la peregrinación a Santiago de Compostela. A lo largo del camino que llevaba al santuario, arquitectos, artesanos y artistas circularon en función de las obras que requerían sus conocimientos y su arte. Si bien los especialistas ya no afirman, como lo hicieron sus antecesores, que el románico fue «importado» enteramente de Francia a España, no deja de ser cierto que el cambio de rito en los reinos de Pamplona y de Castilla permitió la adopción de nuevas técnicas arquitectónicas (SENRA GABRIEL Y GALÁN, 2010). Las «soluciones» encontradas y los motivos decorativos viajaron en ambos sentidos. En 1096, la basílica de San Martín de Tours, destruida por un incendio, fue reconstruida a imitación de la de Santiago, iniciada veinte años antes (PRACHE, 2003). En la catedral de Nuestra Señora de Le Puy, Émile Mâle, seguido por Louis Bréhier, creyó ver una clara influencia musulmana llegada desde España por los caminos de peregrinación, influencia que se debería probablemente a artesanos del mundo mediterráneo (MÂLE, 1911; 1923; BARRAL I ALTET, 2004; CAZES, 2004).

El románico buscaba su inspiración en el mundo romano y, en ese sentido, el viaje a Roma que realizó Diego Gelmírez a principios del siglo XII le permitió inspirarse directamente en el arte antiguo (CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, 2010). Artistas y motivos decorativos o técnicas arquitectónicas viajaron pues en ambos sentidos a lo largo de las rutas que enlazaban el santuario apostólico con el resto de la Cristiandad. Del mismo modo, atraídos hacia la Península por las ventajas que ofrecía —peregrinación a Santiago, oro procedente de las parias o del botín, obras de filosofía natural en árabe, campañas contra los musulmanes—, numerosos artistas ingleses, arquitectos como el maestro Ricardo que construyó

9 GOÑI GAZTAMBIDE (1965: doc. nº 353; 1979: 463-464); GARCÍA VILLOSLADA (1982: 262, n. 8); BUCHER (1970); REINHARDT - SANTIAGO-OTERO (1986: 143-144).

el monasterio de Las Huelgas en Burgos, o iluminadores como los que trabajaron en San Pedro de Cardeña, Sijena o Sahagún, se establecieron en la Península¹⁰.

A partir del siglo XII y de la difusión de las leyendas y de los relatos de milagros de Santiago, Santiago de Compostela se convirtió en una fuente casi inagotable de temas iconográficos. La historia del peregrino injustamente colgado, a la que pronto se unió la del gallo y la gallina resucitados, adornó innumerables iglesias, ricas o pobres, en Europa. También se representaron el milagro de la torre que se inclina para liberar al preso, el de los trece loreneses en el momento en que Santiago a caballo lleva al muerto y al vivo hasta su santuario, o el de los peregrinos a punto de perecer ahogados en el mar (VÁZQUEZ SANTOS, 2006). Dentro de los motivos iconográficos sacados del *Codex Calixtinus*, el enfrentamiento entre Rolando y el gigante turco Ferragut dio lugar a varias representaciones, en particular en Estella, Angulema y Orense.

Se difundió, asimismo, a través de toda la cristiandad occidental la imagen del apóstol vestido de peregrino, llevando los atributos característicos de aquellos que se dirigían hacia su santuario —la concha, el bordón y el morral—, una imagen cuyo origen hay que buscar a finales del siglo XII por el Camino. En cambio, la imagen del apóstol caballero, protector de España y de sus reyes en contra de todos sus enemigos, no se «exportó» en la Edad Media fuera de la Península.

Caracterizado por su concha, su bordón y su morral, el peregrino invadió las representaciones, en vidrieras, frescos, pinturas, esculturas, etc. Hasta tal punto que, para que los espectadores reconocieran en San Roque a un peregrino, se le adornó a menudo con los atributos del peregrino a Santiago cuando él era un «romero», un peregrino de Roma.

3. La literatura

La atribución del descubrimiento de la tumba del apóstol Santiago al emperador Carlomagno por parte del círculo catedralicio de Compostela (LÓPEZ ALSINA, 2003; RUCQUOI, 2005) fue casi coetánea de la difusión de la *Chanson de Roland*¹¹ y permitió que entrara España a formar parte del imaginario occidental relacionado con las gestas de Carlomagno y de los doce pares de Francia.

10 GONZÁLEZ (1960, III: 309-311, n° 747): «pro laudabili obsequio quod in constructione Burgensis monasterii nostri Sancte Marie Regalis nobis exhibuistis». YARZA LUACES (1994: 280-282, 286, 288 y 289).

11 A partir de datos textuales sacados del manuscrito más antiguo, el de Oxford, copiado entre 1140 y 1170, se considera el texto algo posterior al año 1086. Vid. SHORT, ed. (1970: 5-13); ZINK (1993: 29-40).

Alrededor del tema de un emperador casi cruzado, combatiendo contra los musulmanes en España, se desarrolló toda una literatura épica en la que intervenían Mahoma o los musulmanes. En la segunda mitad del siglo XI, el arzobispo Embrico de Maguncia redacta una *Vita Mahumeti* (CAMBIER, ed. 1961; TOLAN, 1996). Hacia 1137-1155, Gautier de Compiègne redactó unas *Otia de Machomete*, obra desarrollada en francés en 1258 por Alexandre du Pont en su *Roman de Mahomet* (LEPAGE, ed. 1996). Sigebert de Gembloux, Gauthier de Compiègne, Tommaso de Toscana, Gottfried de Viterbo, Mateo París y Vicente de Beauvais se interesaron también por el Profeta (GONZÁLEZ MUÑOZ, 2005; LUCHITSKAJA, 2000: 115-126).

La influencia del *Pseudo-Turpín* sobre la épica francesa en general, el *Fierabras* (MIQUET, ed. 1983) datado de los años 1170, por ejemplo, o el *Gui de Bourgogne* de principios del siglo XIII, ha sido ampliamente establecida por Santiago López Martínez-Morás (2001; 2002). Los temas relacionados con las campañas contra los musulmanes en España alimentaron a su vez el imaginario de los oyentes o lectores de cantares de gesta como *Le Siège de Barbastre* (GUIDOT, ed. 2000), *La prise de Cordres et de Seville* (DENSUSIANU, ed. 1896) o *Guibert d'Andrenas* (OTT, ed. 2004), a los que se añaden el *Beuoon de Conmarchis*, redactado por Adenet Le Roi a finales del siglo XIII, o el *Roland à Saragosse* (ROQUES, ed. 1956)¹². La obra *Anseïs de Carthage*, de ca. 1230-1250 (ALTON, ed. 1892), puso en escena la ciudad de Cartagena, dada al joven caballero bretón Anseïs. Los temas de Carlomagno y las campañas en España inspiraron también a los autores italianos: *Otinel* (GUES-SARD - MICHELANT, 1859) por ejemplo, cuenta la conversión del sobrino de Ferragut y su boda con una hija del emperador. A principios del siglo XIV, la obra llamada *L'Entrée d'Espagne* (THOMAS, ed. 1913) escrita por un paduano, evoca la toma de Pamplona por Carlomagno mientras Rolando conquista la ciudad de Nobles sin autorización, tema que desarrolla hacia 1343 Nicolás de Verona en la *Prise de Pampelune* (o *Guerre de Spagne*)¹³.

La peregrinación, por su parte, y sobre todo los peregrinos, se convirtieron en un tema habitual en las obras literarias, en particular de la épica (GALENT-FASSEUR, 1997). Son también personajes habituales en los *Milagros de la Virgen* de Gonzalo de Berceo y en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio¹⁴.

12 Vid. BOIXAREU - LEFERE eds. (2002).

13 Sobre este último texto, vid. SPECHT (1981).

14 Vid. la contribución de Elvira Fidalgo Francisco, «Peregrinos en las Cantigas de Santa María», en este mismo volumen.

En el siglo XIV apareció una serie de obras que tomaban la peregrinación en un sentido metafórico, como *Pèlerinage de Vie Humaine* (1330-1331), *Pèlerinage de l'âme* (1355-1358) y *Pèlerinage de Jésus-Christ* (1358) de Guillaume de Digulleville¹⁵ o, en 1389, el *Songe du Vieil Pèlerin* de Philippe de Mézières (COOPLAND, ed. 1969)¹⁶, una peregrinación alegórica por Europa y el Próximo Oriente en la que se animaba a seguir con las cruzadas.

Por esas mismas fechas, Chaucer en sus *Cuentos de Canterbury* puso en escena a un grupo de peregrinos que, desde Southwark, se dirigía a Canterbury y a la tumba de Thomas Beckett, y William Langland, en su *Piers Plowman*, escrito hacia 1360-1387, contaba la vida humana como una peregrinación en la que se encontraban peregrinos falsos y embusteros (DYAS, 2001).

4. La historiografía

Las tesis vertidas en la *Historia Turpini*, que atribuían a Carlomagno un papel determinante, no sólo en el descubrimiento de la tumba del apóstol, sino también en la lucha contra los musulmanes, suscitaron pocos años después, hacia 1115, la ira y el rechazo del anónimo autor de la *Historia* llamada *Silense*. Desde León, probablemente, el cronista recordó que Carlomagno había entrado en España a petición de «quidam Maurus nomine Hybinnalaraby», con la esperanza de apoderarse de ciudades hispanas y de conseguir oro, pero que había vuelto sin combatir contra Zaragoza, y que finalmente su ejército había sido destruido por los navarros (*Historia Silense*, pp. 129-131).

En el siglo siguiente, los grandes cronistas de la Península volvieron sobre el asunto para criticar la versión del *Pseudo-Turpín*. En su *De rebus Hispaniae liber*, el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada tachó de «fábulas de histriones» la historia de las campañas de Carlomagno contra los moros y su invención del Camino «desde las Galias y Germania hasta Santiago»¹⁷. Desde León, donde residía en el monasterio de San Isidoro, Lucas de Tuy, por su parte, explicó en su *Chronicon mundi* que Carlomagno, rey de Francia y emperador romano, tras someter a los godos y españoles de Cataluña, Gascuña y Navarra, quiso que Alfonso II se declarase súbdito y vasallo suyo; el sobrino del rey Alfonso, Bernaldo, vengó

15 Sobre estos textos, vid. DUVAL - POMEL, eds. (2008).

16 Vid. STRUBEL (1980); BLANCHARD (1988).

17 *De rebus Hispaniae*, p. 128: «Non nulli histrionum fabulis inherentes ferunt Carolum civitates plurimas, castra et oppida in Hispaniis acquisisse multaque prelia cum Arabibus strenue perpe-trasse et stratam publicam a Gallis et Germania ad Sanctum Iacobum recto itinere direxisse».

la afrenta hecha a su tío matando a muchos nobles franceses, incluidos Rolando, Anselmo y Eginardo, pero finalmente Carlomagno y Alfonso unidos lucharon contra los musulmanes, el emperador visitó el santuario de Santiago y aconsejó al rey que diera a la iglesia compostelana el título de metropolitana (*Chronicon mundi*, pp. 235-236). Fuese descartando la versión «pseudo-turpiniana» u oponiendo un sobrino del rey Alfonso II a Rolando, sobrino de Carlomagno, la historiografía castellana rechazó la intervención imperial tal y como había sido creada en Santiago de Compostela a finales del siglo XI en plena reforma gregoriana (RUCQUOI, 1989).

En cambio, la historia del descubrimiento de la tumba de Santiago por el emperador tras una visión del apóstol y de las consiguientes luchas contra los moros en España, sirvió para canonizar a Carlomagno en Colonia en diciembre de 1165 (FOLZ, 1964; VONES, 2003). En el siglo siguiente, la monarquía francesa adoptó al emperador como antepasado directo de sus reyes (LEWIS, 1986; BEAUNE, 1985) y la *Historia Turpini* se convirtió en parte de la historia oficial de Francia. Por ello, el rey Carlos V de Francia (1364-1380) mandó que, en el pomo del cetro previsto para su hijo y al que coronaba una representación de Carlomagno, fuesen representadas tres escenas sacadas del *Pseudo-Turpín* y, en 1372, tomó el patronazgo de la capilla del Salvador en la catedral compostelana.

Más allá de Francia, la historia de las campañas de Carlomagno en España se difundió en lengua vernácula merced a la *Kaiserchronik* de mediados del siglo XII y al *Rolandslied* compuesto por Konrad der Pfaffe hacia 1170; la *Karlmeinet-Kompilation* de la primera mitad del siglo XIV inicia también el relato de las campañas del emperador con la visión, cada noche, de un camino de estrellas, y en Zurich, en el siglo XV, el *Zürcher Buch von heiligen Karl* utilizó partes del *Pseudo-Turpín* (HONEMANN, 2003). En el norte del continente, la *Karlamagnús saga*, colección de traducciones islandesas de un compendio de sagas relativas a Carlomagno de finales del siglo XIII, la *Karl Magnus' Krønike* danesa y la *Karl Magnus* sueca dieron a conocer a los escandinavos, islandeses y habitantes de las islas Feroë nombres como los de Rolando, Agolant, Pamplona, Santiago o Galicia (ALMAZÁN, 2003).

5. Migraciones

Al finalizar este breve repaso de algunos de los campos en los que se manifestó la dimensión occidental del santuario jacobeo, no hay que olvidar el gran número de extranjeros que se afincaron a lo largo del Camino de Santiago, y más allá,

a partir de finales del siglo XI. Santos y devotos, como San Lesmes en Burgos o Gaucelmo en Foncebadón, monjes como los que fueron enviados desde San Pedro de Cluny, San Ponce de Thomières o San Víctor de Marsella, clérigos procedentes de Italia y de las Galias, de donde también llegaron sabios y estudiosos, se añadían a los «francos» que buscaban una vida mejor y los privilegios que les garantizaban los fueros.

En 1109, cuando estalló en Sahagún, en el camino, la revuelta contra los monjes prietos, la ciudad estaba poblada por «gascones, bretones, alemanes, yngleses, borgoñoñes, normandos, tolosanos, provinçiales, lombardos e otros muchos negociadores de diversas naçiones e estrañas lenguas» (*Crónicas Anónimas de Sahagún*, pp. 20-21). Poco después, los autores del sermón XVII, *Veneranda dies*, integrado en el primer libro del *Codex Calixtinus*, tras enumerar los nombres de setenta y cuatro pueblos que incluían los «Arabes» y los «Iudei», mencionaron en particular a los alemanes, franceses e italianos, que se reunían en lugares distintos de la basílica, y a los ingleses y los griegos con sus cantos característicos (*Codex Calixtinus*, p. 89). El mundo entero acudía a Santiago.

Pero los españoles también recorrieron los caminos en sentido inverso: a veces como miembros de embajadas en las cortes extranjeras, y también para acudir a santuarios lejanos como el de Jerusalén, cuya fama nunca disminuyó, o a Roma, cuando eran prelados, a las escuelas del Loira y del Sena o a las de Bolonia y Pavía, en el caso de los escolares, o a Tierra Santa para participar en las cruzadas (RUCQUOI, 2005; 2012).

Conclusiones

Al finalizar este muy breve repaso de algunos de los aspectos de las relaciones entre el santuario gallego y el mundo circundante, resulta evidente que no se trata de un tema propio de Galicia, del reino de Castilla o incluso de España, sino común a la mayor parte de la cristiandad medieval, sobre todo occidental. Los intercambios fueron muy numerosos en muchos campos, creando así una «cultura jacobea» común, con sus símbolos: la vieira, el bordón, el zurrón.

Se plantea entonces la cuestión de si los caminos de Santiago recorridos por tantas y tantas generaciones de peregrinos crearon una «identidad europea», tal y como se dice en artículos de prensa, emisiones de radio y televisión, y en obras científicas o de divulgación.

«Identidad europea». Quizás hayan notado que, a lo largo de esta breve exposición, evité en la medida de lo posible emplear los términos «europeo», «Europa»

o «identidad». De hecho, podríamos empezar preguntándonos lo que significaba la palabra «identidad» en la Edad Media. Formada a partir de *idem*, 'lo mismo', surgió en el siglo IV en el *Adversus Arium* de Marius Victorinus (1, 48) y, bajo la pluma de autores medievales, significó a veces la repetición de lo mismo, la reiteración, que puede llevar al pecado mortal de la *accidia*, o sea al tedio y a la depresión (DU CANGE, 1885: 284).

En cuanto a Europa, en 1987 el Consejo de Europa declaró los Caminos de Santiago «itinerario cultural europeo». Según lo define el propio Consejo de Europa, el programa de los itinerarios culturales tiene como objetivo «mostrar de forma visible, a través del viaje en el espacio y el tiempo, que el patrimonio de los diversos países de Europa constituye de hecho un patrimonio cultural común». Los itinerarios culturales pretenden además «ilustrar concretamente los valores fundamentales del Consejo de Europa: derechos del hombre, democracia cultural, diversidad e identidad cultural europea, diálogo, intercambio y enriquecimiento mutuo más allá de las fronteras y los siglos»¹⁸. A través de ese programa, el Consejo de Europa quiere «promover una toma de conciencia de una identidad cultural europea y de una ciudadanía europea, basadas en un conjunto de valores comunes concretizados alrededor de itinerarios culturales que evoquen la historia de las influencias, los intercambios y las evoluciones de las culturas en Europa», y también «promover el diálogo intercultural e interreligioso mediante una mejor comprensión de la historia europea». A todos esos requisitos respondían, pues, en los años 1980, los caminos que, a través de Europa, conducen hacia Santiago de Compostela. El tema de la «identidad europea» a lo largo de, y gracias a, los caminos de Santiago se convirtió en un tópico, por mucho que casi el 60 % de los peregrinos fuesen españoles y que más de ciento cuarenta nacionalidades estén presentes en los caminos.

Cualquiera que lea atentamente la declaración de principios del Consejo de Europa advierte, sin embargo, que los «valores fundamentales» explicitados son relativamente recientes. Los derechos del hombre o la «democracia cultural», el «diálogo intercultural e interreligioso» son nociones desarrolladas en los siglos

18 <http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/culture/routes/default_EN.asp?>: «The Cultural Routes programme was launched by the Council of Europe in 1987. Its objective was to demonstrate in a visible way, by means of a journey through space and time, how the heritage of the different countries and cultures of Europe represented a shared cultural heritage. The Cultural Routes also provide a concrete demonstration of the fundamental principles of the Council of Europe: human rights, cultural democracy, cultural diversity and identity, dialogue, mutual exchange and enrichment across boundaries and centuries».

XIX y XX, y solamente en algunos países occidentales. La idea misma de una Europa unida, en la que pueda surgir la afirmación de que «el patrimonio de los diversos países de Europa constituye de hecho un patrimonio cultural común», no se remonta más allá de mediados del siglo XX.

Conviene entonces preguntarse si la idea misma de Europa es válida para la Edad Media. Sabemos que los medievalistas no dudan en hablar de Europa, dando por sentado que el lector sabe inmediatamente de qué parte del mundo se trata. «1491: Bretaña tierra de Europa» fue el título de un congreso internacional celebrado en Brest en octubre de 1991 (VV. AA., 1992). La XXI Semana de Estudios Medievales de Estella, en 1994, tuvo como tema «Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350)» (VV. AA., 1995). En 2003 en Estella se celebró otro coloquio internacional titulado «Ante el Milenario del reinado de Sancho el Mayor. Un rey navarro para España y Europa» (VV. AA., 2004). En 2003, precisamente, Jacques Le Goff publicó un ensayo en el que se preguntaba si Europa había nacido en la Edad Media, con vistas a mostrar que muchas de las características de la Europa actual tienen sus raíces en el largo período medieval, o sea que, a pesar de la distancia temporal, Europa nació en la Edad Media (LE GOFF, 2003). La cuestión parece pues zanjada y los argumentos avanzados para demostrarla pueden perfectamente aplicarse a los caminos de Santiago: unidad potencial y diversidad fundamental, mestizaje poblacional, división y oposición entre Este y Oeste, Norte y Sur, y primacía unificadora de la cultura.

Detengámonos, sin embargo, un poco sobre la «Europa» de Jacques Le Goff. Por mucho que el autor mencione aquí y allá países como España, Inglaterra, Polonia o los países escandinavos, la pregunta que se hace al final de su segundo capítulo, «Francia, Alemania, Italia ¿el corazón de Europa?», revela que no se trata de toda Europa, sino de la que los historiadores crearon a finales del siglo XIX a partir de las escuelas y universidades de Alemania y Francia, con el añadido de una atención particular otorgada a Italia por su papel artístico (CANTOR, 1991). Los rasgos característicos de «Europa» incluyen aquí el imperio carolingio, el año Mil, el feudalismo de los siglos XI y XII propio de una economía rural, el desarrollo del mundo urbano a partir del siglo XIII con la aparición de las universidades, y el período final para el cual Jacques Le Goff duda entre un «otoño de la Edad Media» —con las pestes, hambres, guerras y el cisma— y una «primavera de tiempos nuevos» —caracterizada mayormente por el Renacimiento en Toscana—.

Esta Europa nacida del desmoronamiento del imperio carolingio es la que, consciente o inconscientemente, sigue predominando en las mentalidades sin que

a nadie le plantee problemas epistemológicos. En 1993, Robert Bartlett publicó una historia de Europa entre los años 950 y 1350 en la que Europa había nacido entre el Rín y el Sena y, de allí, se había expandido hacia las «periferias»: penínsulas italiana e ibérica, Inglaterra, países escandinavos y eslavos (BARTLETT, 1993). De la misma Europa habla más de quince años después Jérôme Baschet (2009), quien retoma con algunos toques modernos el esquema interpretativo de Henri Pirenne. Para este historiador belga anterior a la segunda guerra mundial, Europa había nacido del imperio carolingio, cuando la invasión islámica habría hecho del Mediterráneo un «lago musulmán», para luego conocer sucesivamente una fase de disgregación «feudal», una plena Edad Media en el siglo XIII, y una larga crisis en los siglos XIV y XV (PIRENNE, 1922; 1936).

Frente a esa monopolización del término «Europa» por parte de medievalistas anglosajones y franceses, algunos han acuñado el de «área Mediterránea» para definir la Europa meridional con unos rasgos distintivos que incluirían influencias bizantinas y árabo-islámicas. Los últimos estudios relativos a los pueblos escandinavos, comúnmente conocidos como vikingos, tienden por su parte a definir un mundo septentrional muy diferente de la «Europa» tradicional. En una *Historia medieval de la Península ibérica*, yo me preguntaba en 1993 si no convendría reformular nuestra percepción del espacio en la Edad Media, haciendo del Mediterráneo el centro que siempre fue desde la Antigüedad y considerando como periferias las regiones alejadas del mar, o sea la Francia septentrional, Alemania, Inglaterra, Persia o el África subsahariana (RUCQUOI, 1993). Los mapas y portulanos medievales, dentro de las convenciones propias del género, nos descubren efectivamente un mundo que gira alrededor del *Mare nostrum*.

«El orbe», escribe Isidoro de Sevilla en las *Etimologías* (XIV, 2, 1-3), «está dividido en tres partes, una de las cuales se denomina Asia, otra Europa y la tercera, África (...). Asia, por el oriente, se extiende desde el mediodía hasta el septentrión; Europa, por su parte, desde el septentrión hasta el occidente; y África, en fin, desde occidente hasta el mediodía». Europa podría así ser equivalente a Occidente. Pero Isidoro de Sevilla resume diciendo que «si el orbe se divide en dos mitades —oriente y occidente—, en una de ellas se encontraría Asia y, en la otra, Europa y África». África es, pues, tan «occidente» como Europa. En el capítulo del mismo libro que dedica a Europa, el metropolitano hispalense evoca el rapto de Europa por Júpiter y explica que esta «tercera parte del orbe» «comienza en el río Tanai (= Don), va descendiendo hacia occidente por el océano septentrional hasta alcanzar los confines de Hispania; su parte oriental y meridional, emer-

giendo desde el Ponto, está toda ella bañada por el Mediterráneo, finalizando en la isla de Cádiz» (*Etim.* XIV, 4, 2). En esa Europa, veintitrés regiones tienen características propias, muchas de ellas situadas en Grecia e Italia.

El conocimiento geográfico heredado de Ptolomeo no desapareció del todo en el occidente latino (GAUTIER DALCHÉ, 2009), pero uno se puede preguntar si la palabra «Europa» era parte del vocabulario común y, sobre todo, si existía una identidad basada en ese concepto. A mediados del siglo XII, los autores de la *Historia compostellana* no la utilizan y prefieren hablar de las *Occidentales* o *Occidentis partes* (I, LXXIX, 51 y LXXXI, 8). El autor de la *Chronica Naierensis* menciona una sola vez, a propósito de la historia de los godos, que «todos los pueblos de Europa los temían» (I: 157, 22). A principios del siglo siguiente, Diego García de Campos también utiliza la palabra una vez en el prólogo de su *Planeta* para decir de un prelado que era «la escoria de toda Europa»¹⁹.

Al preguntarnos sobre el papel de los caminos de Santiago en relación con una «identidad europea», ¿de qué Europa hablamos entonces?

Si no queremos caer en el anacronismo, pecado mortal para un historiador, o utilizar el término en el sentido muy restrictivo que se le da desde Henri Pirenne, quizás resulte más prudente quedarnos en los «intercambios culturales» que los caminos de Santiago pudieron generar entre los siglos XI y XV. Porque, ¿se sentían europeos los peregrinos que, desde Inglaterra o Dinamarca, se encaminaban hacia Santiago de Compostela? ¿Qué significaba para ellos la palabra «Europa»? ¿Y la palabra «identitas»?

Hablar de «identidad europea» para la Edad Media resulta pues, si no anacrónico, por lo menos reductor, ya que la Europa de los historiadores sólo es parte de lo que es el actual continente. En cambio, y aunque el término no existiera en la época, se puede hablar de intercambios culturales, intercambios que dieron lugar a un imaginario común, a unas representaciones literarias o iconográficas que recorrieron la Cristiandad occidental. De hecho, lo que pusieron en evidencia los caminos de Santiago fue la inmensa riqueza de un continente cuyos habitantes se encaminaron y volvieron a encaminarse siglo tras siglo hacia un punto geográfico específico, el lugar escogido por el apóstol Santiago para su última morada en el *fnis terrae* de las *occidentales partes*.

19 *Planeta*, p. 191: «Taceo propter moram quod iste solus prelatorum omnium est amurca, clericorum omnium fex extrema. Totius europe sentina».

Bibliografía

- ABBOUD HAGGAR, S. (2000-2001): «Saint Jacques de Compostelle et son “chemin” dans les sources arabes médiévales», *Compostelle. Cahiers d'Études, de Recherche et d'Histoire Compostellanes* 4, pp. 22-33.
- Acta Sanctorum* (1729): *Julii*, t. VI, Anvers, pp. 319-337.
- ALMAZÁN, V. (1993): «Las peregrinaciones de Dinamarca a Santiago de Compostela», in *El Camino de Santiago, camino de Europa. Curso de conferencias (El Escorial, 22-26 de julio de 1991)*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 169-183.
- (1994): *Alsacia jacobea: introducción al estudio de las peregrinaciones alsacianas a Santiago de Compostela: historia, literatura, arte*, Vigo: Nigra Arte.
- (1995): *Dinamarca Jacobea. Historia, Arte y Literatura*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- (1999): «Santa Brígida de Suecia peregrina a Santiago, Roma y Jerusalén», in P. Caucci von Saucken (ed.): *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 13-27.
- (2000): *Santa Brígida de Suecia. Peregrina, política, mística, escritora*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- (2003): «Carlomagno y el Pseudo-Turpín en las lenguas escandinavas», in K. Herbers, ed. (2003: 377-381).
- Anseis de Carthage*: ALTON, J., ed. (1892): *Anseis de Carthage. Anseis von Karthago*, Tübingen: Literarischer Verein in Stuttgart.
- BARON, F. (1975): «Le décor sculpté et peint de l'hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins», *Bulletin monumental* 133, pp. 29-72.
- BARRAL I ALTET, X. (2004): «Sur les supposées influences islamiques dans l'art roman: l'exemple de la cathédrale Notre-Dame du Puy-en-Velay», *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXXV [=Chrétiens et Musulmans autour de 1100], pp. 115-118.
- BARTLETT, R. (1993): *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350*, Princeton: Princeton University Press [ed. española (2003): *La formación de Europa*, Valencia: Universitat de Valencia].
- BASCHET, J. (2009): *La civilización feudal. Europa del año Mil a la colonización*, Madrid: Fondo de Cultura Económica [ed. francesa (2009): *La civilisation féodale. De l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris: Flammarion].
- BEAUNE, C. (1985): *Naissance de la nation France*, Paris: Gallimard.

- BÉRIOU, N. (2003): «Le pèlerinage de Saint-Jacques vu par les prédicateurs du XIII^e siècle», in A. Rucquoi (ed.): *Saint Jacques et la France*, Paris: Le Cerf, pp. 349-368.
- BLANCHARD, J. (1988): «Discours de la réformation et utopie à la fin du Moyen Âge. *Le songe du vieil pèlerin* de Philippe de Mézières (1389)», *Studi francesi* 96, pp. 397-403.
- BOIXAREU, M. – R. LEFERE, eds. (2002): *La historia de España en la literatura francesa. Una fascinación...*, Madrid: Castalia.
- BORDIER, H. (1875): «La confrérie de Saint-Jacques-aux-Pèlerins et ses archives», *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France* I, pp. 186-228.
- (1876): «La confrérie de Saint-Jacques-aux-Pèlerins (suite)», *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France* II, pp. 330-397.
- BUCHER, F. (1970): *The Pamplona Bibles. A facsimile compiled from two picture Bibles with martyrologies commissioned by King Sancho el Fuerte de Navarra (1194-1234)*, New Haven & London: Yale University Press.
- CAMBIER, G., ed. (1961): Embricon de Mayence, *La vie de Mahomet*, Bruxelles: Latomus.
- CANTOR, N. F. (1991): *Inventing the Middle Ages. The Lives, Works and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century*, New York: William Morrow and Company.
- CARBALLEIRA DEBASA, A. M. (2009): «La peregrinación jacobea en la literatura árabe medieval», *De Madrid al Camino. Boletín informativo de la Asociación de Amigos de los Caminos de Santiago de Madrid* [n^o especial: *Actas del Seminario José Antonio Cimadevila Covelo de Estudios Jacobeos, Edición 2008*], pp. 8-11.
- CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M. (2010): «Didacus Gelmirus, patrono de las artes. El largo camino de Compostela: de periferia a centro del románico», in *Id.*, ed. (2010: 32-97).
- ed. (2010): *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Milán-Santiago de Compostela: Skira-Xacobeo.
- CAUCCI VON SAUCKEN, P., coord. (2005): *Visitandum est... Santos y cultos en el Codex Calixtinus (Actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos)*, [Santiago de Compostela]: Xunta de Galicia.
- CAUMONT, N. de et alii (2009): *Chemins de Compostelle. Trois récits de pèlerins, 1417-1726-1748*, Paris: Cosmopole.

- CAZES, Q. (2004): «À propos des “motifs islamiques” dans la sculpture romane du Sud-Ouest», *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXXV [= *Chrétiens et Musulmans autour de 1100*], pp. 167-176.
- Chanson de Roland*: SHORT, I., ed. (1970): *La Chanson de Roland*, Paris: Le Livre de Poche.
- Chronica Naierensis*: ESTÉVEZ SOLA, J. A., ed. (1995): *Chronica Naierensis*, Turnhout: Brepols [Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXXIA].
- Chronicon mundi*: FALQUE, E., ed. (2003): *Lucae Tudensis, Chronicon mundi*, Turnhout: Brepols [Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXXIV].
- Codex Calixtinus*: HERBERS, K. – M. SANTOS NOIA, eds. (1998): *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- CONTAMINE, Ph. – J. PAVIOT (2012): «Nobles français du XV^e siècle à Saint-Jacques en Galice: motivations et modalités du pèlerinage», *Ad Limina* III, pp. 119-132.
- Crónicas Anónimas de Sabagún*: UBIETO ARTETA, A., ed. (1986): *Crónicas anónimas de Sabagún*, Zaragoza: Anubar.
- De rebus Hispaniae*: FERNÁNDEZ VALVERDE, J., ed. (1987): *Roderici Ximenii de Rada, Historia de rebus Hispanie sive Historia gothica*, Turnhout: Brepols [Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXXII].
- DU CANGE (1885): *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. IV, Niort.
- DUVAL, F. – F. POMEL, eds. (2008): *Guillaume de Digulleville. Les pèlerinages allégoriques (Actes du colloque international de Cerisy La Salle)*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- DYAS, D. (2001): *Pilgrimage in medieval English Literature, 700-1500*, Rochester: Boydell & Brewer.
- Etimologías*: OROZ RETA, J. – M. A. MARCOS CASQUERO, eds. y trads. (1982-1983): San Isidoro, *Etimologías*, Madrid: BAC.
- FÁBREGA GRAU, Á. (1953): *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, Madrid-Barcelona: CSIC, t. I.
- Fierabras*: MIQUET, J., ed. (1983): *Fierabras: roman en prose de la fin du XIV^e siècle*, Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa.
- FOLZ, R. (1964): «La chancellerie de Frédéric I^{er} et la canonisation de Charlemagne», *Le Moyen Âge* 70, pp. 13-31.
- GAI, L. (1984): *L'altare argenteo di San Jacopo nel Duomo di Pistoia: Contributo alla storia dell'oreficeria gotica e rinascimentale dell'Italia*, Torino: Allemandi.
- GAIFFIER, B. de (1968): «Sainte Ide de Boulogne et l'Espagne», *Analecta Bollandiana* 86, pp. 67-82.

- GALENT-FASSEUR, V. (1997): *L'épopée des pèlerins. Motifs eschatologiques et mutations de la Chanson de Geste*, Paris: PUF.
- GAMBRA, A. (1998): *Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio*, t. II: *Colección diplomática*, León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.
- GARCÍA MERCADAL, J., ed. y trad. (1999): *Viajes de extranjeros por España y Portugal, desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 6 vols.
- GARCÍA VILLOSLADA, R. (1982): «Leyendo la "Historia de los obispos de Pamplona"», *Hispania Sacra* XXXIV, pp. 255-288.
- GAUTIER DALCHÉ, P. (2009): *La géographie de Ptolémée en Occident (IV^e-XVI^e siècle)*, Turnhout: Brepols.
- Gesta episcoporum Leodiensium, Monumenta Germaniae Historica, SS.*, t. 25, f° 82-86.
- GONZÁLEZ, J. (1960): *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid: CSIC, 3 vols.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, F. (2005): «La leyenda de Mahoma en los *Otia de Machomete* de Walter de Compiègne», in M. C. Díaz y Díaz - J. M. Díaz de Bustamante (eds.): *Poesía Latina Medieval (siglos V a XV)*, Firenze: SISMEL, pp. 1077-1089.
- GOÑÍ GAZTAMBIDE, J. (1965): *Catálogo del archivo catedral de Pamplona*, t. I (829-1500), Pamplona: Diputación Foral de Navarra.
- (1979): *Historia de los obispos de Pamplona*, Pamplona: Diputación Foral de Navarra.
- Gui de Bourgogne*: GUESSARD, F. - H.-V. MICHELANT, eds. (1859): «Gui de Bourgogne, chanson de geste», in *Id.* (eds.), *Gui de Bourgogne, Otinel, Floovant*, Paris: F. Vieweg, [I], pp. v-XLIII y 1-131 [Nendeln: Kraus Reprint, 1966].
- Guibert d'Andrenas*: OTT, M., ed. (2004): *Guibert d'Andrenas*, Paris: Champion.
- HEINZELMANN, M. (2005): «El culto a San Martín con especial atención a su trascendencia hispánica», in P. Caucci von Saucken, ed. (2005: 163-188).
- HERBERS, K. (1991): «El primer peregrino ultrapirenaico a Compostela a comienzos del siglo X y las relaciones de la monarquía asturiana con Alemania del Sur», *Compostellanum* 36, pp. 255-264.
- (2007): «Prescripción y descripción. Peregrinos jacobeos alemanes de paso por Catalunya», in *El Camí de Sant Jaume i Catalunya (Actes del congrés internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, 16-18 d'Octubre de 2003)*, Barcelona: Abadia de Montserrat, pp. 27-39.

- , ed. (2003): *El Pseudo-Turpín. Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno (Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos)*, [Santiago de Compostela]: Xunta de Galicia.
- HERBERS, K. – R. PLÖTZ (1999): *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al «fin del mundo»*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Historia Compostellana*: FALQUE, E., ed. (1988): *Historia Compostellana*, Turnhout: Brepols [Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXX].
- Historia Silense*: PÉREZ DE URBEL, J. – A. GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, eds. (1959): *Historia Silense*, Madrid: Escuela de Estudios Medievales.
- HONEMANN, V. (2003): «El Pseudo-Turpín y la literatura alemana de la Edad Media», in K. Herbers, ed. (2003: 359-371).
- JACOMET, H. (2003): «Note sur les pèlerinages maritimes à Saint-Jacques de Compostelle (XIV^e-XVI^e siècles): Hypothèse et réalités», *Compostelle. Cahiers d'Études, de Recherche et d'Histoire Compostellanes* 6, pp. 21-56.
- (2009): «Gotescalc, évêque de Sainte-Marie d'Anis, pèlerin de Saint-Jacques (950-951)», *Compostelle. Cahiers d'Études, de Recherche et d'Histoire Compostellanes* 12, pp. 9-44.
- LE GOFF, J. (2003): *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?*, Paris: Seuil [ed. española (2003): *¿Nació Europa en la Edad Media?*, Barcelona: Crítica].
- LEPAGE, Y., ed. (1996): Alexandre du Pont, *Le Roman de Mahomet*, Louvain-Paris: Peeters.
- LEWIS, A. W. (1986): *Le sang royal. La famille capétienne et l'État, France, X^e-XIV^e siècle*, Paris: Gallimard.
- LÓPEZ ALSINA, F. (2003): «La prerrogativa de Santiago en España según el Pseudo-Turpín: ¿tradiciones compostelanas o tradiciones carolingias?», in K. Herbers, ed. (2003: 113-129).
- LÓPEZ FERREIRO, A. (1902): *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela: Seminario Conciliar Central, t. V.
- LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, S. (2001): «El camino de Santiago y lo maravilloso en Gui de Bourgogne: su dependencia del Pseudo-Turpín», *Revista de Literatura Medieval* 13, 2, pp. 77-93.
- (2002): *Épica y Camino de Santiago. En torno al Pseudo Turpín*, Sada: Edicións do Castro.
- LUCHITSKAJA, S. (2000): «The Image of Muhammad in Latin Chronography of the Twelfth and Thirteenth Centuries», *Pergamon. Journal of Medieval History* 26, 2, pp. 115-126.

- MÂLE, É. (1911): «La mosquée de Cordoue et les églises de l'Auvergne et du Velay», *Revue de l'art ancien et moderne* XXX, pp. 81-89.
- (1923): «Les influences arabes dans l'art roman», *Revue des Deux-Mondes* 18, pp. 311-343.
- MULLER, E., ed. (1888): *Deux voyages en Asie au XIII^e siècle par Guillaume de Rubruquis, envoyé de Saint Louis, et Marco Polo, marchand vénitien*, Paris: Delagrave.
- OLIVERA SERRANO, C. (2006): «Notas sobre la peregrinación a Compostela de los Reyes Católicos en 1486», *Iacobus* 21-22, pp. 349-362.
- (2009): «Los Trastámara y el Apóstol Santiago», *Iacobus* 25-26, pp. 265-282.
- Otinel: GUESSARD, F. – H.-V. MICHELANT, eds. (1859): «Otinel, chanson de geste», in *Id.* (eds.), *Gui de Bourgogne, Otinel, Floovant*, Paris: F. Vieweg, [II], pp. v-xxxiv y 1-92 [Nendeln: Kraus Reprint, 1966].
- PIRENNE, H. (1922): «Mahomet et Charlemagne», *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 1, pp. 77-86.
- (1936): *Histoire de l'Europe des invasions au XVI^e siècle*, Tongres-Paris-Bruelles: De Boeck-Wesmael [ed. española (1942, 2007): *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*, México: Fondo de Cultura Económica].
- Planeta: ALONSO, M. S. I., ed. (1943): Diego García, natural de Campos, *Planeta*, Madrid: CSIC.
- PRACHE, A. (2003): «Les sources françaises de l'architecture de Saint-Jacques de Compostelle», in A. Rucquoi (ed.): *Saint Jacques et la France*, Paris: Le Cerf, pp. 263-275.
- Prise de Cordres et de Seville*: DENSUSIANU, O., ed. (1896): *La prise de Cordres et de Seville*, Paris: Firmin-Didot.
- REINHARDT, K. – H. SANTIAGO-OTERO (1986): *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- Roland à Saragosse*: ROQUES, M., ed. (1956): *Roland à Saragosse. Poème épique méridional du XIV^e siècle*, Paris: Honoré Champion.
- RUCQUOI, A. (1989): «La France dans l'historiographie médiévale castillane», *Annales E.S.C.* 3, pp. 677-689.
- (1993): *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, Paris: Le Seuil [ed. portuguesa (1995): *História Medieval da Península Ibérica*, Lisboa: Editorial Estampa. Ed. española (2000): *Historia medieval de la Península ibérica*, Zamora: El Colegio de Michoacán].
- (2005): «De grammaticorum schola. La tradición cultural compostelana en el siglo XII», in P. Caucci von Saucken, coord. (2005: 235-254).

- (2011): «Est-on pardonné à Saint-Jacques de Compostelle?», in P. Corbet *et alii* (eds.): *Le grand pardon de Chaumont et les pardons dans la vie religieuse* (Colloque International, Chaumont, 24-26 mai 2007), Chaumont: Le Pythagore, pp. 79-94.
- (2012): «Peregrinos de España a Jerusalén y Roma (siglos X-XIII)», in P. Caucci von Saucken (ed.): *Peregrino, ruta y meta en las peregrinationes maiores (Actas del VIIIº Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 13-15 de octubre 2010)*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 41-60.
- SENRA GABRIEL Y GALÁN, J. L. (2010): «El arte del Camino de Santiago y Cluny», in M. Castiñeiras González, ed. (2010: 250-259).
- Siège de Barbastre*: GUIDOT, B., ed. (2000): *Le Siège de Barbastre*, Paris: Champion.
- SIGAL, P.-A. (1974): *Les marcheurs de Dieu*, Paris: Armand Colin.
- Songe du Vieil Pelerin*: COOPLAND, G. W., ed. (1969): Philippe de Mézières, *Le Songe du Vieil Pelerin*, Cambridge: Cambridge University Press, 2 t.
- SPECHT, R. (1981): «Nicolas de Vérone, la Prise de Pampelune et le Chemin de Saint-Jacques», in *VIII Congrès de la Société Rencesvalls*, Pamplona: Institución Príncipe de Viana, pp. 469-473.
- STIENNON, J. (1958): «Le voyage des Liégeois à Saint-Jacques de Compostelle en 1056», in *Mélanges Félix Rousseau*, Bruxelles: La Renaissance du Livre, pp. 553-581.
- STORRS, C. M. (1994): *Jacobean Pilgrims from England to St. James of Compostella from the Early Twelfth to the Late Fifteenth Century*, Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago.
- STRUBEL, A. (1980): «Le songe du vieil pelerin et l'évolution de la forme allégorique au XIV^e siècle», *Perspectives médiévales* 6, pp. 54-74.
- SUÁREZ OTERO, J. (2004): «Apuntes sobre peregrinación jacobea y circulación monetaria en la Galicia medieval», *Numisma* 248, LIV, pp. 23-48.
- THOMAS, A., ed. (1913): *L'entrée d'Espagne, chanson de geste franco-italienne*, Paris: Didot, 2 vols.
- TOLAN, J. (1996): «Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's *Vita Mahumeti*», *Journal of Medieval History* 22, 1, pp. 25-41.
- VANTAGGIATO, L. (2010): *Pellegrinaggi giudiziari. Dalla Fiandra a San Nicola di Bari, a Santiago di Compostella e ad altri santuari (secc. XIV-XV)*, Perugia: Università degli Studi di Perugia-Centro Italiano di Studi Compostellani.

- VÁZQUEZ DE PARGA, L. *et alii* (1948-1949): *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid: CSIC, 3 vols. [Reed. fac-simil: Pamplona: Gobierno de Navarra, 1992].
- VÁZQUEZ SANTOS, R. (2006): «Premières conclusions sur la vie de saint Jacques le Majeur dans le Légendier des Anjou-Hongrie», *Compostelle. Cahiers d'Études, de Recherche et d'Histoire Compostellanes* 9, pp. 36-60.
- VV. AA. (1992): *1491. La Bretagne, terre d'Europe*, Brest-Quimper: Centre de Recherche Bretonne et Celtique-Société Archéologique du Finistère.
- (1995): *Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350) (XXI Semana de Estudios Medievales, Estella, 18-22 julio 1994)*, Pamplona: Gobierno de Navarra.
- (2004): *Ante el Milenario del reinado de Sancho el Mayor. Un rey navarro para España y Europa (XXX Semana de Estudios Medievales, Estella, 14-18 julio 2003)*, Pamplona: Gobierno de Navarra.
- VONES, L. (2003): «La canonización de Carlomagno en 1165. La Vita S. Karoli de Aquisgrán y el Pseudo-Turpín», in K. Herbers, ed. (2003: 271-283).
- Voyage dans l'empire mongol*: KAPPLER, C. – R. KAPPLER, eds. (1983): Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'empire mongol*, Paris: Payot.
- Voyage d'Eustache Delafosse*: ESCUDIER, D., ed. y trad. (1992): *Voyage d'Eustache Delafosse sur la côte de Guinée, au Portugal et en Espagne (1479-1481)*, Paris: Chandeigne.
- YARZA LUACES, J. (1994): «La Miniatura», in I. Bango Torviso *et alii* (eds.): *Historia del arte de Castilla y León*, t. II: *Arte románico*, Valladolid: Ámbito, pp. 263-292.
- ZINK, M. (1993): *Introduction à la littérature française du Moyen Âge*, Paris: Le Livre de Poche.