

BOLETÍN AVRIENSE
Núm. 47 (enero-diciembre 2017), págs. 9-48
I.S.S.N. : 0210-8445
D.L. VG-112-1972

**EL REY DE HISPANIA, LA SEÑORA LUPA Y EL
SEPULCRO DEL APÓSTOL JACOBO.
ESTRUCTURA Y GÉNESIS
DE UNA LEYENDA HAGIOGRÁFICA**

MAR LLINARES GARCÍA*
JOSÉ CARLOS BERMEJO BARRERA**

* email: mar.llinares@usc.es, Dpto. de Historia Univ. de Santiago de Compostela

** email: josecarlos.bermejo@usc.es, Dpto. de Historia Univ. de Santiago de Compostela

EL REY DE HISPANIA, LA SEÑORA LUPA Y EL SEPULCRO DEL APÓSTOL JACOBO.

ESTRUCTURA Y GÉNESIS DE UNA LEYENDA HAGIOGRÁFICA

RESUMEN:

Las leyendas hagiográficas fueron un género literario muy importante en la Edad Media porque el culto de las reliquias de los santos y los mártires tenía que estar justificado mediante relatos que diesen cuenta de su origen y su localización. En este artículo, partiendo de la leyenda del rey de Hispania, la señora Lupa y la tumba del apóstol Jacobo, los autores analizan las diferentes versiones de esta leyenda, desde la más antigua, probablemente de origen anglo-sajón o céltico hasta las que situaron lugares, personajes y acciones en el territorio de Galicia y en relación con el culto del Apóstol en Santiago de Compostela. Esta leyenda también aparece en la tradición oral del campesinado gallego en diferentes versiones estudiadas en este artículo. Los autores consideran que no se puede concluir que las más antiguas versiones de la leyenda fuesen de origen pre-cristiano. En este caso una leyenda hagiográfica fue el origen de las leyendas populares semejantes a ella.

Palabras clave: *leyendas hagiográficas, rey de Hispania, señora Lupa, apóstol Jacobo, folklore gallego.*

ABSTRACT:

Hagiographic legends were an important literary genre of the Middle Ages because the cult of saints and martyrs relics must be justified by means of narrative texts explicating its origins and localizations. In this paper, starting of the legend of the King of Hispania, lady Lupa and the tomb of Apostle James, the authors analyse the different versions of this legend, from the most ancient, probably of Anglo-Saxon or Celtic origin, to the legends that localized places, characters and actions in Galician landscapes relating with the cult of Apostle Santiago in Santiago de Compostela. This legend also appears in the oral tradition of the Galician peasants in different versions analysed in this paper. The authors believed that can not be concluded that the most ancient versions of the legend are of Pre-Christian origins. In this case study a hagiographic legend was the origin of resembling popular legends.

Keywords: *hagiographic legends, King of Hispania, lady Lupa, Apostle James, Galician folklore.*

Recibido/Received: 12/01/2017

Aceptado/Accepted: 08/03/2017

Boletín Avriense, núm. 47 (enero-diciembre 2017), págs. 9-48, I.S.S.N. : 0210-8445, D.L. VG-112-1972

En la realidad histórica se entremezclan continuamente lo real y lo imaginario, hasta el punto de que ambos pueden considerarse como dos caras de una misma moneda. Pero a veces ocurre que lo imaginario se transforma en pura fantasía, ya sea en el ejercicio del juego de la ficción o en la creación de fantasías y falsificaciones que esconde la defensa de intereses de todo tipo: económicos, de prestigio social, etc. Este fue el caso de las leyendas hagiográficas, cuyo estudio y clasificación fueron iniciados en el siglo XVII con la labor erudita, metódica y a veces heroica de los padres bolandistas, que tuvieron que afrontar la incompreensión de algunas autoridades eclesiásticas, y sufrir la condena por ejemplo de la Inquisición española por sus estudios de las vidas de los santos y los Apóstoles, como es el caso de Santiago. Los bolandistas creían que la razón y la fe eran compatibles y que los mayores enemigos de la religión son la superstición y la superchería, y por eso se enfrentaron a algunos hagiógrafos hispanos, a los que siempre reprocharon su credulidad interesada. Incluso uno de sus maestros, Daniel Paperbroch, tuvo que escribir un libro para defenderse de los ataques de la Inquisición (Delehaye, 1920: 120-161; Golding *et al.*, 2007: 97-113)

Durante varios siglos llevaron a cabo su plan de trabajo con las *Acta Sanctorum*, una gigantesca colección documental en la que fueron publicando sucesivos tomos ordenados según los meses del año y agrupando el estudio de los diferentes santos de acuerdo con el día de su celebración. En el caso de cada uno de ellos se recogían datos y documentos de todo tipo que permitiesen reconstruir su vida y separar lo que pudo ser real de lo imaginario. El culto de los santos, las reliquias y las peregrinaciones habían sido objeto de durísimos ataques durante la Reforma protestante, que los había suprimido. Por ello los bolandistas, unos religiosos que creían que la razón y la fe podían ser compatibles y que había que defender el culto de los verdaderos santos, creyeron que su labor era imprescindible, y que debían denunciar lo que no eran a veces más que falsificaciones, supercherías e incluso en ocasiones negocios para explotar la credulidad y desesperación de la pobre gente.

Uno de los tomos más criticados de las *Acta Sanctorum* fue el dedicado al mes de julio en el que se contenía la fecha de la celebración del culto del apóstol Jacobo, llamado siempre así en sus textos, y nunca Santiago. A continuación desarrollaremos nuestro trabajo partiendo básicamente de este tomo ¹ seleccionado una leyenda, cuyo texto transcriben y a la que hemos denominado, por los motivos que contiene, “El rey de Hispania, la señora Lupa y la tumba del apóstol Jacobo”. Intentaremos hacer una conjetura acerca de su origen y analizaremos su estructura interna, para desarrollar luego un recorrido por otras versiones de la misma y ver cómo algunos de sus elementos se reelaboran en el folklore gallego y se convierten en tradición popular.

Señalan estos autores que Juan Bosco, monje celestino, recogió esa siguiente historia en la *Bibliotheca Floriacensis* y que Laurentius Surius la publicó en *Vitis sanctorum, die XXV Julii*. Posteriormente lo haría también el cardenal Aguirre en su libro *Conciliis Hispaniae*, Tomo 3, página 120 y luego Gaspar Sanctium en su *Disputationes de S. Jacobi praedicatione in Hispania*, tract, 3, cap. 19, 20 y ss.

Estos libros contienen hechos *multa falsa, absurda et fabulosa*. Por esa razón decidieron omitir los detalles más fabulosos (*tetricam illam historiam*), pero los resumen porque reconocen que esos libros ya no son accesibles. El texto que vamos a traducir estaría *reperitur in vetusto codice manuscripto cenobii Marchianensis*, que estaría catalogado en su biblioteca como MS-103, fol. 64 ².

Jacobo, hermano de Juan Evangelista, habiendo retornado de predicar en Hispania, fue en el día de la Pascua a visitar la iglesia de Jerusalén, que estaba gravemente corrompida por los dos magos Hermógenes y Fileto, quienes con sus falsos engaños y sus predicaciones habían diezmado como lobos el rebaño del Señor. Jacobo convirtió a esos mismos magos, maestros del error, y a muchos otros a la verdadera fe y los hizo nobles doctores del al Iglesia.

Pero entonces los judíos, movidos por la envidia, promovieron un tumulto y detuvieron violentamente a Jacobo, conduciéndolo al Pretorio de Herodes, el hijo de Aristóbulo. Una vez dictada la sentencia de muerte lo condujeron al lugar en

¹ *Acta Sanctorum Julii. Ex latinis et graecis, aliaquarumque Gentium Monumentis, servatan primigeniam veterum Scriptorum pharsei*. Collecta, Digesta, Commentarisque et Observationibus illustrata a Joanne Bapt. Sollerio; Joanne Pinio, Guilielmo Cuperio et Petro Boschio. *Tomus VI*. Quo dies vicesimus quintus, vicesimus sextus, vicesimus septimus et vicesimus octavus continentur, cum Tractatu praeliminari historico-chronologico: *De Liturgia Hispana*, Auctore Joanne Pinio, Antverpie, Apud Jacobum du Moulin, 1729 (en adelante, *A.S. Julii*).

² López Ferreiro, 1898, t. I: 206, recoge este texto en latín y sin los comentarios de los editores, que discute en las pp. 151-155.

que iba a ser decapitado. En el camino hacia él curó a un parálítico y convirtió a un escriba que lo acompañaba camino del cadalso. Conmovido por Jacobo y guiado por la penitencia le confesó que él era también cristiano, aunque había informado de todo esto a Herodes. Los dos fueron conducidos al suplicio y mientras iban de camino le pidió a Jacobo la absolución. Y él, sin dudarlo un instante le dijo: “la paz sea contigo” y lo besó. Después rogó que trajesen agua y lo bautizó, siendo decapitado junto a él.

Su cuerpo fue recogido por Hermógenes, Fileto y los demás discípulos y trasladado a una nave, para poder esconderlo en otro lugar y luego con la ayuda del Señor poder enterrarlo dignamente. Nada más embarcarse se quedaron dormidos y al día siguiente llegaron a Hispania, donde él ya había predicado antes, y tomando el cuerpo lo colocaron sobre una piedra, que luego vieron flotar como líquido elemento.

Había en aquellos tiempos una mujer muy poderosa, Lupa de nombre y por su modo de actuar, que tenía el gobierno de toda la provincia. Se dirigieron a ella con el cuerpo pidiéndole que les concediese un lugar para sepultarlo y que, si no quería aceptar la doctrina del Dios vivo, por lo menos acogiese el cuerpo del muerto enviado por Dios. Entonces ella ordenó detener a estos hombres y enviarlos al crudelísimo rey para que los castigase.

El rey ordenó encarcelarlos en las profundidades de una cárcel y luego se puso a pensar como los mataría. Acto seguido se recostó en un banquete, mientras un ángel los liberaba de la cárcel, y ante la vista del pueblo los sacaba de la ciudad. Acabada la comida, el rey envió mensajeros a la cárcel y ordenó traer a los reclusos, pero cuando éstos llegaron se dieron cuenta de que ya no había nadie. Por orden del rey recorrieron todo el reino, preguntando a todo el mundo si habían visto a los peregrinos salir de la ciudad, enviando con premura a algunos para que los persiguiesen, pero al hundirse un puente por el que cruzaban se precipitaron al abismo.

Tras ello el rey y los suyos, presas del pánico, ordenaron que volviesen éstos con honores y recibieron el bautismo y la fe de Cristo. [Aquí añaden los editores que en el manuscrito de la Biblioteca Floriacensis se dice que el rey y los suyos bajaron a la cripta, quedando presos en ella, pero como no les parece verosímil retoman la narración en el párrafo siguiente].

Volvieron de nuevo junto a Lupa para pedir un lugar para la sepultura. Ella estaba verdaderamente afligida, y no quiso protegerlos de la maldad del rey, sino que además como el mismo rey y todos los suyos se habían adherido a Cristo, quiso acabar con ellos con una nueva trampa.

Tenía ella entonces unos enormes bueyes salvajes terriblemente indómitos y feroces y así dispuso que pusiesen a esos bueyes bajo el yugo y llevasen el cuerpo del Maestro en un carro, pensando que los bueyes se revolverían y acabarían con ellos. Sin embargo, una vez hecho el signo de la cruz, pudieron uncir a los bueyes como si fuesen corderos y colocaron el cuerpo del Maestro en el carro. Los bueyes antes indómitos condujeron el cuerpo del Apóstol directamente al palacio de Lupa, donde lo depositaron.

Al ver esto ella creyó en Cristo y ordenó consagrar su palacio como iglesia, en la que enterró al Apóstol, dotándola de muchas posesiones y de toda clase de ornamentos. Allí se hicieron muchos milagros y muchos más se convirtieron a la fe. Murió este mismo Apóstol en la Pascua bajo Herodes Agripa, pero se celebra su memoria el VIII de las kalendas de Agosto, cuando fue trasladado y enterrado y glorificado con los signos celestiales.

[Siguen los editores diciendo: “no nos gusta ahora multiplicar los milagros sin necesidad, pues no son pocos y el lector puede darse cuenta, como cuando se habla del Rey de Hispania en esos tiempos. Con ello se puede ver el valor que se le puede otorgar al autor Floriacensis, el cual, para mayor ornato introdujo en la escena “un feroz dragón que con su horrible hedor había devastado todos los campos de las aldeas de los alrededores, exterminado a todo el mundo y devorado a todos los animales, arruinándolo todo”. Volvamos a las cosas serias, concluyen los editores, cerrando así el relato de la leyenda].

Esta leyenda hagiográfica no se corresponde con la verdad histórica, como ninguna otra leyenda y como muchas de vidas de los santos ³, pero tiene una lógica y una estructura interna con la que intenta explicar cómo las reliquias de Jacobo llegaron a Hispania desde Palestina en una época muy antigua y mucho antes de que el tráfico de reliquias desde Palestina, Roma y el Mediterráneo hasta Europa fuese un hecho habitual, como luego veremos.

Si seguimos la metodología para el análisis del relato desarrollada por Kenneth Burke tendremos que distinguir en la estructura del relato los siguientes elementos: acto, escena, agente, medios y fin (Burke, 1962a y 1962b).

Acto: se trata de una historia de conversión de un rey, una reina y señora y todo un reino por parte de un Apóstol, pero no de un Apóstol vivo sino muerto, ejerciendo el papel de predicadores sus discípulos. En esa misma historia se trata de enterrar un cuerpo santo, que va a ser el talismán o signo que le otorgue

³ Sobre la construcción de esas leyendas ver Delehaye, 1998.

prestigio a ese reino. Esto se debe a que la historia intenta demostrar la legitimidad de unas reliquias sobre las que caben dudas. De otro modo la historia no sería necesaria.

Escena: la acción tiene lugar en todo el territorio de un reino, Hispania, gobernado por un único rey, razón por la cual los editores le niegan toda validez. El reino es una unidad y se convierte al cristianismo como un todo.

Agentes: por una parte lo son los discípulos y por otra el cuerpo milagroso del muerto, que los guía dormidos y en un único día de Palestina a Hispania y realiza los milagros. A ellos se oponen los antagonistas: Lupa, el rey y sus seguidores y el dragón que devasta el reino y que los discípulos se supone que matan siguiendo un esquema común en el mito y el cuento.

Medios: se trata de los auxiliadores mágicos: nave automática y veloz, palabras que doman bueyes salvajes, ángeles que rescatan prisioneros y la propia ayuda de Dios y el santo fallecido que logran maravillosas conversiones.

Fin: aquí se superponen dos tipos de relatos que podrían dar alguna clave conjetural de los lugares de origen de las primitivas versiones de la leyenda: la leyenda del santo que convierte a un rey y todo su reino y la leyenda de las reliquias que buscan sepultura y la logran por medios mágicos.

Esta leyenda, como señalan los editores, es la más fantástica de todas. En la *Historia Compostela*, por ejemplo, cuyo texto recogen también, como todos los restantes en relación con la vida y milagros del Santo, ya no aparece la señora Lupa, y el viaje es mucho más verosímil. En primer lugar el cuerpo no está decapitado, lo que es lógico porque la cabeza independiente del cuerpo fue reivindicada como reliquia por otras iglesias europeas, además de la de Santiago, depositaria de su cuerpo íntegro, y que por lo tanto tendría que negar esa partición de las reliquias, en competencia también con otras iglesias, que reivindicaban también la posesión del cuerpo entero, o de diversas partes del mismo ⁴.

En la misma *Historia Compostelana*, por ejemplo, el viaje maravilloso se retrata de un modo mucho más verosímil, tomando un modelo de la retórica clásica, cuando para describir el viaje milagroso se dice que superaron: *Scylla cum Charybdi atque periculosas Syrtibus manu Domini gobernante*, con lo que nuestros navegantes parecen imitar al propio Odiseo o a los Argonautas.

⁴ En *A. S. Julii*: 25-32 se encuentra la edición de todos los textos y leyendas. Ver *infra* la descripción algo más detallada de las supuestas reliquias del Apóstol dispersas por Europa.

Pasaremos a continuación a llevar a cabo el análisis de esta leyenda que sólo es comprensible en el marco de la literatura hagiográfica, que tiene sus medios de expresión, sus símiles y metáforas, sus formas de composición y que puede tener características en común con leyendas de otros tipos, en las que pueden aparecer los mismos motivos narrativos, lo que llevó a veces a algunos autores a buscar unos supuestos orígenes precristianos de todas estas leyendas sin mucho fundamento histórico. Nuestro análisis de esta primera versión se enmarca en el contexto literario y religioso del cristianismo alto-medieval, y posteriormente iremos estudiando sus variaciones y su evolución.

Una leyenda es una narración que se construye a partir de datos que en ocasiones pueden ser totalmente imaginarios, mientras que en otras pueden ir aunados con datos y vidas de personajes históricos auténticos. Lo que la diferencia de la narración histórica es esta capacidad de crear datos y personajes, pero también el hecho de que su estructura narrativa no tiene por qué coincidir con la sucesión real de los acontecimientos en el tiempo. No vamos a continuación a analizar la verosimilitud de esta leyenda sino el modo en que está escrita, con el fin de intentar descubrir cuál pudo ser su origen.

Lo primero que debemos tener en cuenta es que se trata de una leyenda cristiana como otras muchas y que no hay nada en ella que pueda hacer suponer que recoge mitos de épocas precedentes, pues su sentido se centra en la idea de conversión con la ayuda de los milagros y en dar razón de por qué las reliquias del apóstol Jacobo están en el reino de Hispania.

Su autor, que compone la narración partiendo de una educación letrada, sigue los procedimientos comunes a los escritores altomedievales, que, aunque vivían en un mundo mayoritariamente oral para la mayor parte de su población, estaban muy impregnados por la cultura literaria clásica y bíblica, y de ambas tomaban su vocabulario, sus tópicos, sus figuras retóricas y sus temas (Riché, 1962: 419-448; 473-498 para Inglaterra, Galia y Germania).

La acción de esta leyenda transcurre en los tiempos iniciales de la historia del cristianismo, bajo Herodes Agripa, en un tiempo muy distante del narrador que cuenta la historia desde el exterior y no como un testigo presencial de los hechos; se trata pues de un narrador hetero-diegético que pretende ser historiador y no parte ni testigo de la acción, con lo que consigue crear un efecto de realidad. Del mismo modo los escenarios son muy lejanos: Jerusalén, la ciudad más sagrada, e Hispania un reino distante del que no se dan datos topográficos de ningún tipo. No sabemos el nombre de ninguna ciudad, del puerto al que llegó el barco milagroso ni del lugar en el que vive el malvado rey, ni la señora Lupa. Nada se dice

de Santiago, ni de Galicia, por lo que podemos suponer que el autor desconoce algo tan importante como la localización de lugares clave por el valor de las reliquias apostólicas que contienen. Y si es así lo lógico es suponer que no debió ser un autor hispano, sino de un lugar lejano, un lugar que le hace concebir que los santos y sus reliquias deben llegar normalmente por mar y que los primeros llevaron a cabo su labor apostólica enfrenándose o en colaboración con un rey.

Pero comencemos por las escenas iniciales. La acción tiene lugar en Jerusalén, a donde retornó Jacobo tras predicar en Hispania, aunque no se dice ni en qué parte de ella ni por cuánto tiempo. La entrada de Jacobo en Jerusalén es muy similar a la de Jesús, ya que ambos llegan a la ciudad santa para hallar en ella la muerte y el martirio, y ambos llegan en la misma fecha y para celebrar la misma fiesta, la Pascua, lo que indica que el autor está construyendo el relato a partir de un motivo evangélico, y que está utilizando los relatos de la Pasión (Vermes, 2007). Por imitación de esos mismos relatos, tras la condena a muerte de Jacobo y en el camino a su cadalso, realiza el milagro de curar a un parálítico, como Jesús, como san Pablo (*Hechos*, XIV, 8), y como luego otros muchos santos.

Además convierte al cristianismo y bautiza a un escriba, que le había delatado. Y todo ello lo hace tras enfrentarse los dos magos, Hermógenes y Fileto, que serán luego sus discípulos. Este enfrentamiento con los magos es un motivo que imita a la escena del enfrentamiento de Pedro y Pablo con Simón el Mago, en la época de la primera persecución (año 37 d. C.) precisamente dentro de la comunidad cristiana de Jerusalén, de la que ellos habían arrebatado ovejas del rebaño del señor, expresándose tal cosa con este símil constante en la historia de las herejías y la iglesia primitiva, y que deriva de la propia expresión evangélica, cuando Jesús habla de sus ovejas⁵.

Tras la muerte de Jacobo y su partida de Jerusalén mientras duermen en un barco mágico, que navega sin piloto y llega a un lugar desconocido de Hispania en un día, se van a suceder una serie de episodios cuyos temas analizaremos a continuación, pues muchos de ellos son motivos conocidos del mito y los relatos folklóricos; pero antes de ello será necesario llevar a cabo unas precisiones históricas con el fin de intentar explicar en qué clase de lugares pudo vivir el autor de esta leyenda que ve a Hispania como un anacrónico reino con un único, cruel y poderosísimo rey, que convive con una riquísima señora en otra entidad territorial que es una provincia.

⁵ El hecho se recoge en los siguientes textos: *Hechos de los Apóstoles*, VIII, 9-24; Justino: *Apolo-gía*, XXVI, LVI; *Diálogo con Trifón*, CXX, y Arnobio, *Adversus Nationes*, II, 12.

Si estudiamos la historia de la conversión al cristianismo en la Antigüedad y la Alta Edad Media podremos observar dos dinámicas sociales muy diferentes ⁶. El cristianismo antiguo comenzó siendo un fenómeno urbano prácticamente hasta Constantino y se difundió poco a poco, creándose pequeñas comunidades que en un principio fueron autónomas y que solo poco a poco fueron convergiendo doctrinal e institucionalmente para crear una institución eclesial más coherente mediante el desarrollo de los concilios y el establecimiento de las jerarquías. Así son las comunidades paulinas y las comunidades urbanas en general ⁷, hasta que se introducen nuevos medios de conversión masiva en grupos o de conversión de pueblos y reinos en su conjunto con los pueblos germánicos.

En nuestra historia, los discípulos y el cadáver del Apóstol llegan a un reino en el que supuestamente había predicado ya, pero en el que parece ser que todo el mundo es aún pagano, y el papel clave en la conversión lo desempeñan un rey y una poderosa señora. Pero esta leyenda tiene sentido si la situamos en otro contexto histórico, el posterior a fines del siglo VI, en el que por iniciativa del Papa, los reyes o los obispos, diferentes predicadores, luego santos, consiguieron convertir a reinos enteros tras convertir a sus reyes. En esos procesos, tras la decisión del rey de convertirse, como la del rey de Hispania o la de Lupa, se obliga a convertirse a los súbditos, y se va imponiendo el nuevo culto. Durante una o dos generaciones suele pervivir el culto anterior, sobre todo en el mundo rural, pero con el transcurso de las generaciones y sobre todo gracias a la fundación de parroquias rurales la vieja religión va cayendo en el olvido.

Fue Gregorio Magno (590-609) quien en su pontificado y con el fin de poder compensar la pérdida de influencia, riqueza y poder del papado ante el Imperio bizantino, decidió ampliar el campo de la cristianización al mundo bárbaro, Inglaterra, Irlanda y los países germánicos, mediante el envío de misioneros, como Agustín de Canterbury, que conseguirá convertir el rey de Kent Aethelbert en el año 597 y así crear la iglesia de Inglaterra, pasando luego a ser considerado su santo fundador ⁸. Esta estrategia de ampliación del poder papal no solo fue política y religiosa, sino que tuvo importantes aspectos institucionales y jurídicos, gracias a la creación de todo el sistema del derecho canónico y las instituciones eclesiásticas ⁹.

⁶ Sobre la conversión en general, ver Bardy, 1990.

⁷ Sobre la predicación de san Pablo y las comunidades paulinas aún sigue siendo útil Renan, 1866; así como Baslez, 1991; sobre las comunidades paulinas Meeks, 1983; Holmberg, 1995; Esler, 1994.

⁸ Sobre Gregorio Magno ver Richards, 1980; sobre su actividad misional en concreto: 228-250.

⁹ Sobre el crecimiento del poder papal en general ver Le Bras, 1959; en este aspecto en concreto ver Ullmann, 1962: 44-86.

En nuestro caso la predicación legendaria no la hace un apóstol real, Jacobo, sino su cadáver, gracias a sus milagros, y sus discípulos. Jacobo es esencial como cuerpo santo, como reliquia, pero una reliquia que el autor no dice dónde está, aparte de en Hispania, y que queda depositada en el antiguo palacio de la señora Lupa, que se supone que será una iglesia a la que se podría peregrinar en una situación normal. Evidentemente, y a pesar de que el autor llama anacrónicamente peregrinos a los discípulos que llegan con el cadáver, no dice ni a dónde llegan ni dónde va a quedar depositado el cuerpo en concreto ¹⁰.

El proceso es un poco el mundo al revés porque normalmente, y así ocurrió con los restos de Apóstol, primero alguien los descubre, por azar o con la ayuda de un milagro, pero no tienen validez hasta que la autoridad, el obispo primero y luego el Papa, los reconocen siguiendo el procedimiento regulado por el derecho canónico. Si llegan a tener validez pasan a conferirle prestigio a la iglesia o sepultura que los contenga, que será un destino de peregrinación, y con ello una fuente de prestigio, poder eclesiástico y riqueza ¹¹. Por eso es esencial saber el lugar concreto y el obispo que posee las reliquias. Si nuestro autor no lo hace así es porque evidentemente o bien no lo conoce, lo que no es muy verosímil, o porque no está relacionado ni vinculado ni con la iglesia de Santiago ni con ese lejano reino de Hispania.

El proceso de cristianización desde arriba, comenzando por el rey y siguiendo con la fundación de monasterios, será propio del mundo anglosajón y germánico tras el siglo séptimo esencialmente. Si el autor de esa leyenda hubiese vivido en esa época, siglos VII-VIII, o más adelante, sería lógico que imaginase así la conversión de Hispania, lo que no tendría nada que ver con la realidad histórica, pero parece estar claro que él no conoce otro modo de difusión del Evangelio, y por eso sustituyó al Santo vivo por el cadáver del Santo portado por sus discípulos que usan el milagro como instrumento básico de la conversión: liberación de la celda, doma de los toros salvajes y muerte del dragón, temas que analizaremos posteriormente.

Podemos poner varios ejemplos de estos procesos de evangelización anglosajones, irlandeses, germánicos y nórdicos ¹². Entre los años 540 y 615 tenemos

¹⁰ En la hagiografía irlandesa y anglosajona, el término *peregrinatio* se utiliza para denominar a la misión llevada a cabo por monjes o un santo de partir para fundar un monasterio o iglesia (Charles-Edwards, 2000: 103).

¹¹ Sobre los procesos de hallazgo de reliquias de todo tipo, su identificación y autenticación, ver Heremann-Mascard, 1975: 106-142.

¹² Sobre la traslación de reliquias de sus lugares de origen a lugares lejanos, ver Geary, 1978 y 1994: 194-220. Siguen siendo útiles Saintyves, 1907: 173-260 y 1912. Y sobre la relación entre reliquias y santuarios y el papel de aquéllas en las peregrinaciones es esencial Sumption, 1975.

las siguientes fundaciones de monasterios, siguiendo este procedimiento en convivencia con los reyes por los siguientes predicadores: Finnian y el monasterio de Clonard; Ciaran y el Clonmacnoise; Comgall y el de Bangor, en Irlanda; y Columba (que era miembro de la familia de los O'Neill, reyes de Irlanda) y el monasterio de Iona en Escocia¹³. En el caso de Columbano, el rey Teuderico le encargó la evangelización de los burgundios y la de los eslavos, que no pudo llevar a cabo (Mayr-Harting, 1971: 79-93). Del mismo modo Aidan, fundador de Lindisfarne, se asoció con el rey Oswald (635-643) y luego con el hermano del mismo, Oswy (643-671). Y por último San Bonifacio, el evangelizador de los germanos, que era de origen anglosajón, desarrolló su actividad entre los años 719 y 754 (Mayr-Harting, 1971: 92-93).

También llevó a cabo su labor de evangelización en Alemania donde fundó monasterios en Hesse, Turingia y Baviera. En otro país germánico, Dinamarca, vemos cómo en el año 826 el emperador carolingio Luis el Piadoso llevó a su corte a Harald Klak, pretendiente al trono, lo bautizó y lo envió a convertir a los daneses. Su aventura acabó en un fracaso, como el intento de evangelización coordinado por Anskar, desde la sede de Bremen-Hamburgo con el apoyo del Papado y el rey sucesor de Harald. Hubo que esperar a que un misionero por su propia iniciativa, un germano llamado Poppo, pudiese convertir oficialmente a la casa real danesa y con ella a todo este pueblo. Similar fue la conversión del rey sueco Olof Stötkonung en el año 995 por parte de Olaf Tryggvason (Abrams, 1998: 110 ss.).

Merece la pena detenerse en el caso de san Patricio, pues vemos cómo consiguió igualmente la conversión de Meath, con la ayuda de su rey Loigiare, de Connaught con la correspondiente ayuda del rey Amolngaid, y de Armagh, gracias a la intervención del rey Daire, así como la conversión de los reinos de Lainster y Munster (Bury, 2010: 75-92; 103-121 y 125-150, respectivamente). Todos estos son hechos históricos, pero en la vida de san Patricio se mezclan con otros de carácter semi-legendario, como sus enfrentamientos con los druidas, que no querían perder sus privilegios y sus duelos a base de ver quién consigue hacer más milagros a terceros o derrotar al rival milagrosamente. Pero junto a estos hechos semi-legendarios tenemos otros que lo son plenamente y con los que podemos ver un paralelo en nuestra leyenda que podría ser un tercer argumento a favor de que su autor procediese de Inglaterra, Irlanda o de algún país germánico. Se

¹³ Seguiremos a Mayr-Harting, 1972; Bury, 2010; Charles-Edwards, 2000; y Abrams, 1998. Puede verse también una visión general para todo el norte de Europa en Fletcher, 1997.

trata del episodio de los bueyes, que luego analizaremos como motivo narrativo. Los reinos de Ulidia y Orior se disputaban los restos de san Patricio, y por ello formaron sus ejércitos para disputárselos en una batalla, pero un milagro hizo que un ángel inundase la llanura en las que estaban formados y listos para el combate, dispersándolos y evitando así el derramamiento de sangre. Más tarde los habitantes de reino de Orior fueron a robar el cuerpo del santo de su tumba y hallaron un carro uncido con dos bueyes y con él se pusieron en marcha, pero resulta que en este caso el carro estaba vacío, porque donde llegó ese mismo cuerpo fue a la iglesia de Dún Lethglasse, cuando otro ángel le ordenó a los habitantes de otro reino: “uncid dos bueyes salvajes a un carro y dejadles ir a donde quieran”. Así lo hicieron y llegaron a ese lugar (Bury, 2010: 168-170). Estos bueyes, que siguen el modelo narrativo del llamado “animal guía” en el folklore de muchas épocas y países, son muy importantes en la hagiografía irlandesa. Así, en la *Vida de san Abban*, cuando se da una disputa entre los habitantes del norte y el sur de Leinster por el mismo motivo, son los bueyes los que deciden el lugar del depósito de la reliquia (Bury, 2010: 197, n. 18). Y lo mismo pasa en la *Vida de san Melorus de Cornwall*¹⁴. Podemos ver cómo un motivo narrativo universal adquiere en la vida de diferentes santos y en el destino de sus reliquias un significado adaptado al contexto cristiano.

Tras el examen de estos elementos podríamos provisionalmente concluir a modo de hipótesis que esta leyenda en esta versión, en primer lugar, responde a las reglas narrativas de la hagiografía y no contiene resto de otro mito completo o leyenda anterior. Su autor no puede estar vinculado a la iglesia de Santiago ni a Galicia y debe ser anterior al descubrimiento oficial de las reliquias, pues no las conoce, escribiendo su texto desde Inglaterra, Irlanda o algún país germánico, pues solo en ellos se entiende que la conversión al cristianismo se realiza gracias a la intervención de un rey, que primero es hostil, que se apoya en los defensores de la religión anterior y luego pasa a ser su enemigo y principal defensor de la nueva fe traída por el santo, cuyas reliquias se conservan en el reino¹⁵.

En la literatura hagiográfica acerca de las reliquias la localización de las mismas es un elemento esencial, tanto como las disputas entre diferentes sedes que dicen poseerlas. Esto ocurrió con las diferentes reliquias atribuidas al apóstol Jacobo que fueron sistemáticamente estudiadas por los bolandistas en el tomo

¹⁴ Ver *Acta Sanctorum Januarii I, I*, pp. 136.

¹⁵ Un posible detalle más a favor de esta idea es el hecho de que en los textos irlandeses y anglosajones, los sacerdotes paganos precristianos que compiten entre sí con milagros son llamados *magi* (Charles-Edwards, 2000: 194-199).

citado, y de cuya validez dudan de modo sistemático, destacando la inexistencia de documentos que pudiesen explicar su origen. Como veremos a continuación en ninguno de estos casos hay leyendas de traslación como la del rey de Hispania y la señora Lupa, ni de ningún otro tipo.

El primer grupo de reliquias lo constituyen las que se refieren al cuerpo completo del apóstol Jacobo en lugares diferentes a Santiago. La primera sería la reliquia del cuerpo completo del Apóstol que nada más ni nada menos que el mismo Carlomagno habría trasladado desde Judea a Toulouse, de modo prosaico al parecer y sin ayuda sobrenatural alguna, *ubi nunc usque permanet*, según autores tan tardíos como Nicolas Bertrandus en el año 1515 (*A.S. Julii*: 19). Nuestros hagiógrafos dicen que la atribución es falsa porque no existe prueba documental que la valide y porque sin duda se traspondría el término *Gallaecia* por *Gallia*. En Toulouse Jacobo habría realizado numerosos milagros: *caecos illuminavit, paralyticos sanavit et diversis infirmitatibus irretitos pristinae sanitati restituit*.

Esta tradición convive con otra en la que lo que se reivindica es la posesión de solamente un brazo, mientras que se reconocía que la iglesia de Santiago tenía el resto del cuerpo, o bien que lo que se tiene es la cabeza. En la misma Francia hay otras tradiciones que, señalan los editores, *rideri magis refutari meretur*, como la de la iglesia de San Maurilo, y por esa razón no se detienen a discutirla.

En Italia reivindicaron también el cuerpo, sin fundamento documental pero no por ello con menos fuerza, Verona en el monasterio de Monte Grigiano y nada más ni nada menos que Milán, en su iglesia de San Jacobo, que será como llamen al Apóstol todas las fuentes examinadas, excepto las de Galicia. Se trataba de una iglesia de los carmelitas, que a veces proclamaba la posesión del cuerpo entero excepto un brazo. Nuestros autores vuelven a destacar la inexistencia tanto de documentos como de leyendas de traslación también en este caso.

Un segundo grupo de reliquias lo formarían exclusivamente las cabezas, cuya posesión reclamaba Toulouse, diciendo que la había recibido desde Hispania, no de Santiago necesariamente. También exhibían la cabeza Venecia y Roma, en la iglesia de los Doce Apóstoles de los franciscanos, quienes conservaban junto con la cabeza una ampolla con restos de su sangre. Y por último *Valentia juxta Padrum fluvium diocesis Ticinensi* (*A.S. Julii*: 22-25).

En Bélgica tendríamos la cabeza en el Monasterio de San Vedasto, siendo unas veces la de Jacobo el Mayor y otras las del Menor, según el contexto de la discusión. Unas reivindicaciones nunca reconocidas por la iglesia compostelana, que siempre reclamó la posesión exclusiva del cuerpo entero. En algunos otros

casos, ni siquiera se tiene la cabeza completa, sino un trozo de la misma, como en Pistoia, fragmento que sería conseguido por San Atto en 1145, a quien se lo habría enviado el obispo compostelano (*A.S. Julii: 25-32*).

En diferentes lugares tenemos otra amplia muestra de reliquias, como el propio brazo en Toulouse o en Sicilia, en el Monte Regali; el dedo de Jacobo, Mayor o Menor también según los casos, en Calatagirone, en la misma isla; en Capri habría un brazo en el monasterio de los cartujos, y también en Ticino.

En Bélgica, llegado desde Santiago en 1056, tendríamos un brazo en Leodienses, y varias reliquias más en Neustria. En Inglaterra en el año 1116 el rey Enrique habría recibido una mano del apóstol Jacobo, enviada desde Santiago, y que se conservaría en la Abadía de Ridding. Nuestros editores renuncian a hacer el catálogo exhaustivo pues hay muchas otras reliquias *per totam Europam sparsas*, y todas ellas tan falsas como la del supuesto báculo del apóstol Jacobo. Y entre todas estas falsas atribuciones hay una muy curiosa, la que dice que el cuerpo lo habría tenido el mismísimo papa Gregorio Magno, que se lo habría dado al abad Benedicto del monasterio de Taberna, *in Riparcutiense regione*, quien luego se lo habría devuelto (*A.S. Julii: 31*).

Observando sumariamente todas estas falsas atribuciones y las disputas que generaron no deja efectivamente de sorprender que el autor de nuestra leyenda no sepa ni dónde estuvo el palacio de la señora Lupa, luego transformado en basílica, ni cómo se llamaba la capital del reino de Hispania en la que vivió nuestro cruel y malvado rey. Lo que, como habíamos señalado es un argumento importante a favor de su origen no hispano.

Pasemos pues al análisis de los motivos narrativos del texto transcrito por los bolandistas y conservado en ese pergamino MS- 103, fol. 34, para ver luego otras versiones, no sabemos si anteriores o posteriores en algunos casos, pudiendo observar por último cómo algunos elementos de una leyenda hagiográfica nacida en un marco textual y religioso pasaron a convertirse en una leyenda popular en Galicia.

Cuando se lleva a cabo el estudio de los motivos, ya sea en la poesía épica dentro de una única literatura, como es el caso de la épica griega, o en una perspectiva comparada en la que se incluyan los poemas épicos germánicos y de otras literaturas altomedievales, tal y como hizo hace ya años H.M. Chadwick (Chadwick, 1912), se puede caer en la tentación de pensar que no existe la figura del autor de cada versión, ya sea oral o escrita. Nada más lejos de la realidad, porque tanto en la épica como en el cuento popular, el mito y los diferentes géneros literarios el autor actúa igual que el hablante de una lengua. Toda lengua tiene una fonética, una morfología, sintaxis y un léxico. Sus hablantes utilizan esos

elementos como los ladrillos de sus construcciones verbales. Ellos no crearon esas piezas del puzle con el que construyen sus enunciados o sus relatos, pero al hacerlo en cada momento y lugar concreto crean algo nuevo, adaptado a la situación pragmática dentro de la que están hablando o escribiendo.

Tenemos pues que partir de que el texto que hemos presentado y traducido es un texto unitario que fue escrito por un autor, que se mueve dentro de las coordenadas de la literatura hagiográfica. En esa literatura se mezclaban hechos históricos, personajes reales y objetos conocidos, como las tumbas y las reliquias, con otros hechos ficticios, con santos a veces creados a partir de la mala lectura de una inscripción, de un texto, de la falsa etimología de un nombre, o incluso de la existencia de una fiesta y un culto anterior¹⁶. Muchas veces es muy difícil separar lo histórico de lo fabuloso. A ello dedicaron su labor los bolandistas durante tres siglos, y uno de sus últimos maestros destacaba que, a pesar de estos hechos que pueden explicar la existencia de cientos de falsos mártires y santos, no se puede defender como tesis general esta teoría de las supervivencias (Delehaye, 1925; 1927; 1933). No obstante H. Delehaye era perfectamente consciente de que muchos temas de las leyendas hagiográficas fueron producto de la ficción, tanto en las de los santos históricos, cuyas vidas y milagros fueron muchas veces amplificadas y adornadas y narradas de acuerdo con un estilo y unos clichés retóricos que formaban parte de un acervo común, como en los simplemente imaginarios.

Veamos pues cómo procede el autor de nuestro texto. Habla de un personaje histórico, el apóstol Jacobo, que va a predicar a Hispania, pero en la que no deja ninguna iglesia ni ningunos discípulos conocidos, pues cuando llegan los nuevos discípulos, Hermógenes y Fileto y sus seguidores portando su cadáver, en Hispania no parecen saber nada de esa predicación anterior ni entran en contacto con sus miembros, a pesar de transcurrir esos hechos bajo el reinado de Herodes Agripa, es decir, inmediatamente después de la supuesta predicación.

El Apóstol es real, su martirio y ejecución también, pero si comparamos su muerte con la de san Pedro y san Pablo, o con los mismos hechos de la Pasión de Jesús podemos observar un contraste. Y es que Pedro y Pablo mueren en la Roma de Nerón y allí son enterrados. La tumba de san Pedro está en la propia Roma y allí se conserva y sobre ella se construyó una basílica (Kirschbaum, 1954). Lo mismo ocurrió con el culto a los mártires en las catacumbas. Tiene lugar en el

¹⁶ Pierre Saintyves, que defendió la tesis general de que el culto de los santos recogía por lo general el culto de divinidades anteriores, estudió estos temas en Saintyves, 1907.

sitio de su muerte y curiosamente muchas veces, antes del papado de Dámaso, sus promotoras fueron mujeres ricas que organizaron el culto y construyeron o remodelaron los lugares en los que se practicó (Denzey, 2007).

Es el prestigio del lugar de la pasión o el martirio el que casi siempre es el predominante, como podemos ver si estudiamos el caso de los dos cuerpos más sagrados de la historia del cristianismo: el de Jesús y el de su madre María, de quienes no se podían conservar reliquias por haber subido al cielo en cuerpo y alma, pero si objetos que hubiesen estado en contacto con ellos, como el santo sudario, partes del cuerpo como los cientos de supuestos prepucios de Jesús, o fluidos corporales como las lágrimas, la sangre, o la leche de la Virgen María (Morris, 2005).

El cuerpo de Jacobo debería haber sido venerado en Jerusalén, pero no lo fue y esta es la anomalía que el autor intenta explicar con una leyenda, pues no hay documentos históricos que describan esa traslación de reliquias propia de la Alta Edad Media e imposible en el siglo I d.C., y más con la dirección desde Palestina hacia el extremo Occidente.

El molde narrativo de nuestro autor de leyendas corresponde a un patrón o matriz que posee diferentes elementos y es común a las mitologías del antiguo Oriente, de Grecia y Roma, y al mundo de la Alta Edad Media europea, pudiéndose hallar también en otras culturas. Tiene muchas versiones y variantes, pero también elementos en común, que pueden irse modificando cuando a partir de una versión se crean otras, como es el caso de nuestra leyenda entre esta primera versión, de acuerdo con nuestra hipótesis, y las siguientes, las que estarían recogidas en el *Códice Calixtino* y las variantes que luego describiremos, en las que, como se podrá observar, aun cuando se mantiene lo esencial de la narración, lo que se va innovando son los intentos de localización de los personajes, cuyos nombres puede ir cambiando también.

Tendríamos un motivo general de la narración que sería lo que podríamos llamar el combate con un personaje maléfico, seguido de la liberación de un reino y la construcción de un templo y la fundación de un culto. Este motivo ha sido estudiado por J. Fontenrose centrándose en el caso del culto de Apolo en Delfos, pero posee numerosos paralelismos (Fontenrose, 1959: 9-11 para el esquema que sigue). La estructura general del motivo es la siguiente:

1. el enemigo es de origen divino.

- A. es hijo de la madre primordial, de los demonios del caos o la diosa de la tierra.
- B. es el hijo de un dios padre, del demonio del caos o de un dios padre caído.
- C. tiene una esposa o compañera del mismo origen

2. el enemigo tiene una morada propia

- A. vive en una región determinada en la que se sitúan en los relatos los monstruos o demonios en general
- B. vive en una cueva, choza o árbol
- C. ocupa el templo de un dios
- D. es el espíritu guardián de una fuente
- E. vive en el mar, un lago o un río

3. el enemigo tiene un apariencia y poderes extraordinarios

- A. es gigante
- B. tiene forma no humana, casi siempre de serpiente, lagarto, cocodrilo, escorpión, pez, hipopótamo, oso, jabalí león, caballo, toro, águila, buitres, halcón, a veces mezcla varias de esas formas
- C. tiene varias cabezas, brazos y piernas
- D. mata con la mirada, con fuego que sale de su boca o narices y tiene un aliento venenoso mortal
- E. cambia de forma cuando quiere
- F. es un espíritu de la muerte, un demonio o un fantasma
- G. es como el viento, la tormenta, la plaga, el hambre o la sequía, todo lo cual puede traer consigo

4. el enemigo es malo y avaro

- A. saquea, roba y hace la guerra
- B. es un rey despótico o un amo que oprime a sus súbditos con impuestos
- C. puede ser una mezcla de hombre y bestia
- D. es glotón, se come rebaños enteros y es antropófago
- E. es traidor, y rapta doncellas o las pide como tributo
- F. mata y roba a los viajeros tras un combate
- G. bloquea ríos y fuentes, deja a los hombres sin agua y seca los ríos

5. el enemigo conspira contra el cielo

- A. quiere gobernar el mundo
- B. tiene una madre o esposa que es su cómplice

6. un campeón divino aparece para enfrentarse con él

- A. el dios del cielo lo envía a luchar con él
- B. la primera hazaña transcurre en su infancia o juventud

7. el campeón lucha contra el enemigo

- A. el campeón, utilizando su arma favorita, lucha y mata al enemigo

- B. tiene muchas armas porque el enemigo es formidable y tiene una fuerza casi invulnerable
- C. los demás dioses, presas del pánico, huyen
- D. la hermana, esposa o madre del campeón lo ayudan
- E. el campeón es auxiliado por un dios o héroe
- F. el enemigo huye
- G. el combate es el tema central de las gigantomaquias y luchas de nuevos contra viejos dioses

8. el campeón casi pierde la batalla

- A. sufre una derrota temporal o muerte
- B. el enemigo le saca un órgano de su cuerpo o un talismán
- C. el enemigo lo vence tras celebrar un banquete
- D. la mujer del enemigo seduce al campeón para destruirlo o se enamora de él
- E. se llora la muerte de campeón

9. el enemigo es por fin destruido, tras ser puesto fuera de combate, engañado, encantado mediante artimañas con el sexo, la comida, con un disfraz o mediante medios mágicos

10. el campeón derrota al enemigo y celebra su victoria

- A. castiga al enemigo, incluso tras haberlo matado, encerrándolo en el mundo subterráneo, bajo una montaña o mutilándolo
- B. celebra su victoria con un banquete o una fiesta y es alabado por los dioses y los hombres
- C. queda libre de pecado o polución ritual
- D. se instituye un culto, un ritual o un festival y se le construye un templo

Para comprender cómo estos elementos entran a formar parte de una leyenda hagiográfica, cuyo origen según hemos sugerido no sería en principio hispánico, sino anglosajón o irlandés, deberemos tener en cuenta los hechos siguientes.

Con el cristianismo desaparecen los dioses del politeísmo y solo tendremos un único y verdadero Dios, como ocurría con el judaísmo. Pero ese Dios tiene un antagonista, que es un ser superior a los hombres, porque es un ángel e inferior a Dios. Se trata de Satanás, que actúa en el mundo terrenal y quiere apartar a los hombres del camino de la salvación¹⁷. Satanás se habría encarnado en los dioses del paganismo, y por ello esos dioses, sus templos y cultos y sus sacerdotes van a

¹⁷ Sobre esta figura ver Russell, 1986.

desempeñar en la hagiografía el papel de antagonistas de la Iglesia, los cristianos y del verdadero Dios, cuyos agentes en la tierra serían los santos, los sacerdotes y la Iglesia, que buscan la ayuda de reyes y poderosos o se enfrentan a ellos.

Partiendo de estos presupuestos y teniendo en cuenta que la hagiografía es una literatura cristiana y que son las ideas, dogmas y valores del cristianismo los que configuraron la sociedad europea medieval, veamos cómo se construye la leyenda a partir de estos motivos, que iremos enumerando, siguiendo el estudio de J. Fontenrose.

Nos centraremos en el viaje y llegada a Hispania, ya que el martirio fue un hecho histórico y aunque su descripción utilice el modelo narrativo de la Pasión, tal y como hemos visto, ello no le resta validez histórica.

1. Un rey pagano y una rica señora que vive en su reino gobiernan en la tierra elegida para que descansen en ella los restos del apóstol Jacobo. Tendríamos aquí el motivo 1B, ya que los paganos dan culto a dioses que son encarnaciones del demonio, que es un ángel caído.

2. En esa región pagana en la versión que los bolandistas se niegan a transcribir hay un monstruo o espíritu guardián, “un feroz dragón que con su horrible hedor había devastado todos los campos de las aldeas de los alrededores, exterminando a todo el mundo y devorando a todos los animales, arruinándolo todo”. Ese dragón, que suele vivir en una cueva en otras leyendas, corresponde al motivo 2A y a los motivos 3A, 3B, 3D y 3G, tal y como se puede comprobar en la enumeración que hace J. Fontenrose. Puede estar en algunas versiones y en otras no. No conocemos la descripción completa porque los bolandistas que tenían en la mano ese “vetusto códice manuscrito” dejan de transcribirlo, diciendo: “volvamos a las cosas serias”. Y es que para un creyente racional de comienzos del siglo XVIII este tipo de leyendas resultaba ridícula, aunque siglos antes no lo fuesen.

El papel del dragón antagonista, cuya muerte liberaría al reino, como ocurre con la muerte del dragón por parte de Cadmo en la fundación y posterior construcción de la ciudad mítica de Tebas o con la muerte de la serpiente Pitón y la construcción del templo de Delfos, lo desempeñan en nuestro relato el rey “crudelísimo” y glotón, que come en un banquete recostado, siguiendo la tradición clásica y la “riquísima señora Lupa”, dos paganos que se niegan a aceptar el cuerpo de Jacobo y la verdadera fe. Ese rey crudelísimo responde a los motivos 4B, 4D, 5A y 5B.

Para enfrentarse al rey y la señora Lupa, cuyo nombre hace referencia al motivo 4C, mezcla de humano y animal, ya que el texto dice que se llamaba así por

su nombre y modo de actuar, aunque no por su forma anatómica, Dios envía a un santo o a los seguidores de un santo con sus reliquias en este caso. Estos serán los campeones divinos de los motivos 6A, 7B, 7E, y 7F.

Para comprender eso debemos tener en cuenta que si bien puede haber santos militares, como san Jorge, que lucha contra un dragón, o san Miguel y Santiago combatiendo a caballo, lo normal desde los Evangelios es que el arma de la que disponen los santos sea la realización de milagros, en la que compiten con los sacerdotes de las religiones paganas, como san Pedro contra Simón el Mago, como Jacobo con los magos Hermógenes y Fileto, o como san Patricio contra los druidas, a los que como ya hemos observado se les llama también magos en la hagiografía irlandesa.

El santo, además de los milagros, dispone de sus auxiliadores mágicos, que suelen ser los ángeles, enviados por Dios, o del propio Dios. Esos auxiliadores forman los motivos 7E y 7F. Son los que sacan a los discípulos de la mazmorra, los que los protegen en su huida haciendo que se caiga un puente, los que en otra versión hacen que el rey se quede encerrado en la celda de los llamados anacrónicamente “peregrinos”, un uso léxico propio de la hagiografía irlandesa y anglosajona. Y dentro de esa categoría de auxiliadores mágicos estarían también los bueyes salvajes, que se hacen mansos y conducen el cuerpo del santo, tanto en la versión referida al apóstol Jacobo, como en otras versiones de la hagiografía irlandesa citadas con anterioridad. Y naturalmente otro auxiliador mágico es ese barco en el que los discípulo viajan dormidos llegando en un día de Palestina a Hispania.

Tenemos varios motivos universales del folklore enmarcados en la estructura del motivo global. Uno es el motivo del barco mágico, que supera obstáculos como *Scylla cum Charybdi atque periculosas Syrtibus manu Domini gubernante*, citadas en la *Historia compostelana*, que toma el motivo del rico depósito de la retórica clásica, mas como adorno que como creencia mítica¹⁸. Ese barco mágico, junto con los animales guía que son los bueyes, similares a la vaca que siguen Cadmo y sus colonos hasta que llegan al lugar de la futura ciudad de Tebas, o el hecho de que un animal salvaje se amanse ante la santidad son motivos

¹⁸ Sobre las rocas que se entrechocan y destruyen naves en la mitología griega ver Lindsay, 1965. El motivo del barco mágico que conduce al protagonista a su destino mientras duerme está presente en la *Odisea*, VIII, 444-445. Odiseo cae en un profundo sueño al salir del país de los feacios y permanece dormido hasta su destino. Los paralelismos textuales y el uso de tópicos de la épica griega en los Evangelios y la literatura cristiana han sido destacados por MacDonald, 2000. Sobre el tema concreto del viajero dormido viajando en un barco mágico, ver Frame, 1978: 74-75.

presentes en numerosos cuentos y leyendas, recogidos en el amplio catálogo de Stith Thomson ¹⁹. El hecho de que el Apóstol viajase en una roca no aparece en la literatura jacobea hasta mediados del siglo XII, y la idea de que el barco que transporta el cuerpo era de piedra no se registra hasta el siglo XV (Andrade Cernadas, 2017: 143 y 153 respectivamente).

Pero todos estos medios están al servicio de un fin, que es la conversión de un rey y todo un reino, o en este caso de un rey y una rica señora y todo el reino de Hispania, y en la fundación de un ritual, un culto y la construcción de un templo. En este caso se trataría de lo que hace Lupa: “ordenó consagrar su palacio como un templo, en el que enterró al Apóstol, dotándole de muchas posesiones y toda clase de ornamentos. Allí se hicieron muchos milagros y muchos más se convirtieron a la fe”.

La conversión y la transformación de un reino dedicado al culto a los dioses paganos, encarnaciones de Satanás, al culto del verdadero dios, centrado en torno a un templo, serían el equivalente de la conquista del reino y se corresponden con los motivos 9, 10B, 10C y 10D. Y habría que destacar que esa derrota o muerte temporal que han de sufrir muchos héroes es el equivalente del martirio, en el que santo pierde la vida para vencer a la muerte y ganar la verdadera vida. Téngase en cuenta que en las *Actas de los mártires* las víctimas son llamados “atletas” y que su martirio se describe como un combate épico (Perkins, 1995; Castelli, 2004). Todo ello se enmarcaría en los motivos 8A y 8C.

Esta es la estructura de nuestra leyenda hagiográfica original. Su autor manejó los medios intelectuales de los que disponía y en los que se creía en su época para construirla y explicar el extraño hecho de un extraordinario viaje de unas reliquias que yacen en una rica basílica sin nombre en un lugar desconocido y dentro de un genérico reino.

Además de los argumentos que hemos utilizado a favor de la primacía de esta versión, podríamos tener en cuenta un hecho de notoria importancia histórica, y es que la referencia más antigua a la predicación genérica de Jacobo en Hispania se encuentra en un poema compuesto por Aldhelm, obispo de York, muerto en el año 709. Se trata de su poema *In Sancti Iacobi*, que es uno de sus

¹⁹ Por ejemplo, motivo B771: animal salvaje milagrosamente amansado, con el motivo asociado B771. 2: animal amansado por la santidad; motivo B151.1: lugar de construcción determinado por un animal que se detiene; motivo B155.3: animal que determina la sepultura de un santo; motivo D1123: barco mágico; motivo F804: roca flotante; motivo R122: rescate milagroso; motivo R168: ángeles como rescatadores (Thompson, 1955-1958).

Carmina Ecclesiastica dedicados a cada uno de los doce apóstoles²⁰. El texto del poema es el siguiente:

*Hic quoque Iacobus eretus genitore vetusto
 Dilubrum sancto defendit tegmine celsum;
 Qui clamante pio ponti de margine Christo
 Linquebat propium panda cum puppe parentem
 Primitus Hispanas convertit dogmate gentes
 Barbara divinis convertens agmina dictis
 Quae priscos dudum ritus et lurida fana
 Daemonis horrendi decepta fraude colebant
 Plurima hic praesul patravit signa stupendus
 Quae nunc in cartis scribuntur rite quadratis
 Hunc trux Herodes regni tetrarca tyrannus
 Parcussum machera crudeli norte necavit
 Sed pater excelsos, quis sanctos iure triumphat
 Vexitin aethereus meritis fulgentibus arces.*

La obra de Aldhelm fue conocida en la Hispania del siglo VIII, y los filólogos e historiadores españoles tienen noticia de ella y de su difusión en diferentes bibliotecas, pero normalmente no se hacen la pregunta de por qué la referencia más antigua a la predicación de Santiago en Hispania está en la obra de un poeta que curiosamente, además de ser un autor latino, es uno de los primeros poetas en lengua anglosajona²¹.

En este poema puede observarse la presencia de varios de los temas que forman parte de la leyenda. En primer lugar, sitúa la predicación y la conversión de toda Hispania en la época de Herodes Agripa, en la que el Apóstol murió, tal y como hace el desconocido autor de nuestra leyenda hagiográfica. Además, varios temas clave aparecen en el poema:

- a. se trata de una conversión colectiva de los pueblos de Hispania: *Primitus Hispanas convertit dogmate gentes.*

²⁰ Ver Ehwald, 1919. También escribió Aldhelm otro poema más extenso: *In Sancti Iacobi Apostolii*, en *Carmina Ecclesiastica*, IV,vii, pero en él no hay ninguna referencia concreta a la predicación en Hispania, ni a la presencia allí del cuerpo.

²¹ Ha llamado la atención sobre este hecho Breeze, 1992. Ver también Collins, 1995: 236-237, quien destaca la inexistencia de esta tradición en la literatura visigoda.

b. que esos pueblos daban culto a los demonios: *Daemonis horrendis decepta fraude colebant*

Y a ello añade que todo esto figura en los textos, lo que indica la existencia de una tradición anterior a la composición del poema: *Quae nunc in cartis scribuntur rite quadratus*.

Podríamos pues razonablemente suponer que la predicación genérica del apóstol Jacobo en Hispania y la conversión de todos sus pueblos sería una creencia de origen anglosajón, y que a partir de esa creencia el primitivo autor de nuestra leyenda intentó explicar cómo las reliquias de ese apóstol habían llegado de Palestina a Hispania mediante una narración que alcanza su pleno sentido dentro de la literatura hagiográfica. Si esa leyenda se hubiese creado en la época del reino visigodo de Toledo, es decir antes del 711, eso podría explicar el hecho de que en ella aparezca un rey de Hispania. Muchas veces los personajes de las leyendas no se corresponden en absoluto con la realidad, pero también es cierto que en su construcción se utilizan elementos de todo tipo, como pueden ser en este caso los institucionales tomados de un contexto real. Se da además el caso que en el reinado de Recaredo (586-601) se produjo en Hispania una conversión, en este caso del arrianismo al catolicismo de un rey y luego de todo su reino. Por otra parte los contactos culturales sobre todo en lo que se refiere a la circulación de libros, y de otros tipos fueron frecuentes entre la Hispania visigoda e Irlanda²². Consecuentemente, se podría defender una datación para la leyenda contenida en el códice marchianense o su fuente entre los siglos VI y VII, por las razones que se sintetizan en la tabla 1.

²² Hillgarth, 1961: 442-456; 1962: 167-286. Sobre las relaciones comerciales entre la península Ibérica y las islas Británicas, McCormick, 2002: 391-430 y 674-678.

TABLA 1

<i>Hagiografía germánica, anglosajona e irlandesa</i>	<i>Codex marchianensis</i>
Un santo convierte a un rey	Un santo convierte al rey de Hispania y a la señora Lupa
Se convierte todo el reino y se libera del culto a los demonios	Se convierte todo el reino y se libera del culto a los demonios
El santo se enfrenta a un dragón o elimina las serpientes de una isla (san Patricio)	Los discípulos del santo con sus reliquias se enfrentan a un dragón
El santo lucha con sacerdotes de los cultos paganos llamados magos	Jacobo se enfrenta a dos magos y los convierte
El santo es llamado peregrino	Los discípulos del santo son llamados peregrinos
El santo utiliza los milagros para derrotar a sus rivales y cuenta con la ayuda de los ángeles	Los discípulos del santo junto con sus reliquias utilizan los milagros para derrotar al rey de Hispania y a la señora Lupa y cuentan con la ayuda de los ángeles
Las reliquias del santo son conducidas al lugar destinado a su entierro de un modo sobrenatural por unos bueyes	Las reliquias del santo son conducidas al lugar destinado a su entierro de un modo sobrenatural por unos bueyes
El cuerpo del santo reposa en un templo al que los fieles acuden a dar culto	El cuerpo del santo reposa en el palacio de la señora Lupa convertido en basílica
Se conoce el nombre del rey y del reino	Se conoce el nombre del reino pero no del rey
Se conoce el lugar en el que se le rinde culto	No se conoce el lugar en el que se le rinde culto
Los reyes son personajes históricos conocidos	En Hispania existen reyes unitarios hasta el año 711
En época visigoda (Adhelm muere en 709) se conoce la tradición de la predicación en Hispania	En la Hispania visigoda no existe la tradición de la predicación
Adhelm conoce la predicación en Hispania pero no dice que en ella reposen las reliquias	No existe ninguna fuente visigoda que hable de la localización de las reliquias en Hispania
Estas tradiciones se conocen a partir de finales del siglo VI y perduran en esas literaturas posteriormente	La datación del texto debería oscilar entre el siglo VI y el siglo VII

Como es conocido en los estudios jacobeos desde hace tiempo, la cuestión de la presencia del Apóstol en Galicia abarca dos tradiciones: la predicación en Hispania y su sepultura en Galicia ²³. Las versiones posteriores de la traslación, suponiendo de acuerdo con nuestra hipótesis que ésta sea la más antigua, se preocuparán por poner nombres propios al reino, al puerto de llegada y a los lugares del recorrido de las reliquias para justificar su presencia en Santiago (Duchesne, 1996: 214 resume la peripecia textual de estas dos tradiciones). Pasaremos a continuación a destacar someramente cuáles son esas variantes para asistir luego a otra metamorfosis del relato, centrado ahora en la figura de la reina Lupa en la que ésta ya no tendrá nada que ver con la hagiografía, sino que quedará enmarcada en la lógica de la mitología del campesinado gallego de la época contemporánea.

En la llamada epístola del papa León con versiones desde comienzos del siglo XI, y que da origen a las llamadas Traslaciones ²⁴, aparece ya los lugares geográficos relacionados directamente con Galicia, en lugar del genérico “Hispania” o los *ultimis earum finibus* de ésta del Martirologio de Adón-Usuardo ²⁵.

Así, el puerto de llegada es Iria, o Bisria, situado en las confluencias de los ríos Ulla y Sar. El rey de Hispania se convierte en el rey de *Dugium*, que López Ferreiro identifica con una “ciudad marítima al N. del Cabo de Finisterre, hoy casi completamente cubierta por el mar, pero de la cual aún se ven algunos indicios cerca del arenal de Lagosteira, entre las parroquias de San Vicente y San Martín de Duyo, no lejos de Corcubión”, que conservarían el nombre antiguo (López Ferreiro, 1898: 143 y 253-254). El monte Ilicino cambia de nombre y toma el de Monte Sacro, identificado con el Pico Sacro. Aparece también el río *Zare*, identificado con el Tambre, al lado de *Marariae* o Negreira.

Estos textos son los que forman la base del libro III del *Liber Sancti Iacobi*, que “parece reclamar un responsable vinculado con Compostela, a un clérigo interesado en sus tradiciones particulares...”, lo que estaría directamente relacionado con uno de los objetivos presentes en el *Liber* según Díaz y Díaz, “la afirmación de las tradiciones compostelanas” (Díaz y Díaz, 1988: 83 y 89 respectivamente).

²³ Duchesne, 1996, recoge con detalle estas dos tradiciones. Es la traducción al gallego de un trabajo de 1900, de enorme influencia en la literatura jacobea.

²⁴ Ver las diferentes versiones en Díaz y Díaz, 2010b. Remitimos al apéndice de su trabajo, donde se recogen los textos para cada uno de los lugares específicos.

²⁵ Ver Díaz y Díaz, 1988: 24, n. 26, donde indica que aunque este texto se dice del 860, “es bastante posterior a los mediados del siglo X”.

La tradición posterior que podemos personificar en López Ferreiro recoge obviamente la tradición del Calixtino y reafirma las localizaciones: Iria, el Pico Sacro, Negreira, el Tambre, Duio, junto con la localización de la morada de Lupa en el castro Lupario o castro de Francos. Y esto nos permite enlazar con el último aspecto a considerar: el tratamiento de Lupa (ya definitivamente reina) en la mitología popular gallega ²⁶. Como ya se ha visto, las versiones de la traslación del cuerpo de Jacobo ligadas directamente a Compostela introducen la presencia de una mujer poderosa, llamada según las versiones Lupa, Luparia o Luporia.

En el Códice Calixtino de la catedral de Santiago, la “cierta señora” a cuyo campo trasladan el féretro los discípulos tras haber desembarcado se llama Luparia ²⁷. Como puede verse en el texto del que partimos, la poderosa mujer que “tenía el gobierno de toda la provincia” era Lupa, “de nombre y de modo de actuar” (ver *supra*, p. 4). En el manuscrito de Gembloux, una de las versiones de las Traslaciones antes mencionadas, el nombre que aparece es Luporia (Díaz y Díaz, 2010a: 40; 2010b: 174-176).

López Ferreiro recoge también algunas otras versiones de la traslación, además de las que ya resultan familiares, en las que aparece el nombre de la poderosa mujer que recibe a los discípulos:

1. anónimo del monasterio de Fleury en Francia, publicado por Juan du Bois en *Bibliotheca Floriacensis*, parte II, p. 195. Luparia aparece descrita como una “matrona noble y pagana, dueña y señora de una gran familia y grandes propiedades”. Aparece aquí una comparación entre su nombre y su carácter: “era llamada por un nombre feroz, excesivo y soberbio, puesto que la llamaban Luparia” (López Ferreiro, 1898: 192-202).

2. relato de Juan Beleth, de fines del siglo XII, en *Rationale Diviniorum Officiorum*, capítulo CXL: aparece con el nombre de Lupa, nombre que “convenía a su vida y costumbres” (López Ferreiro, 1898: 204-205).

²⁶ Ver una primera aproximación al tema en Llinares García, 1989.

²⁷ Hasta tal punto el nombre Lupa ha hecho fortuna que la traducción del *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus* (Moralejo, Torres y Feo, 2014: 389) utiliza este nombre en lugar del *Luparia* del texto latino, como se señala en la n. 486. El nombre Luparia, así como gran parte de los motivos, aparecen también en el relato sobre de los Varones de la Bética, así que el nombre de la señora, en este caso amigable, podría no ser un dato local (sobre este texto fuente del relato de la traslación, ver Duchesne, 1996: 206-207; el texto aparece recogido por ejemplo en Flórez, 1745: 144; apéndice II; apéndice IV).

Bartolomé Sagrario de Molina llama a la mujer en cuestión “reyna loba”, y añade que la historia “es ya muy vulgar” (Molina, 1949: folio XIII). También Jerónimo del Hoyo utiliza el nombre “Reina Loba” o “Lopa” (Hoyo, 1950?: 11 y 46 respectivamente). Fita y Fernández Guerra (1880: apéndice VIII, p. 138) citan el prólogo de la *Historia de Iria* de Juan Rodríguez del Padrón, de mediados del siglo XV, que habla de “Lupárea” y dice seguir el “libro que din Calixto”. Igualmente recogen los apuntes de fray Juan de Azcona, en 1532, en una copia del Códice Calixtino, donde el nombre de la reina es Luparia de nuevo (Fita y Fernández Guerra (1880: apéndice X, p. 143). Ya en menciones más modernas, el nombre es ya, definitivamente, reina Lupa²⁸.

A lo largo de esta brevísima historia de las menciones hemos visto oscilar el nombre de la mujer que recibe a los discípulos entre Luporia, Luparia y Lupa, añadiendo además en algunos casos que el nombre de la tal señora reflejaba su carácter. Tanto Luparia como Lupa parecen ser antropónimos habituales, tanto en el momento de la confección del Calixtino como en épocas anteriores. Así, el radical *Lup-* o *Lub-* es frecuente en la onomástica personal de época romana (Albertos Firmat, 1965; 1966; 1972), y existe también un teónimo con esta raíz, las ninfas *Lupianae*, que aparece tanto en la Península como en el resto de Europa²⁹. Por otra parte, en la *Historia Compostelana* de Diego Gelmírez nos encontramos con al menos dos mujeres que portan este nombre: Lupa, hija de Pedro Froilaz, y Lupa, esposa del conde Munio Pérez, aunque la que no aparece en esta importante fuente para el estudio de Santiago y su iglesia es precisamente la reina Lupa³⁰.

Relacionado con el nombre, como hemos señalado, aparece una acepción de la palabra *lupa* como un calificativo, que recoge por ejemplo san Isidoro de Sevilla: *meretrix, a rapacitate vocata, quod ad se rapiat miseros et apprehendant*³¹. Ya hemos visto *supra* las menciones al carácter de la mujer que recibía a los discípulos en los relatos de las Traslaciones. En el Calixtino aparece como

²⁸ López Ferreiro, 1960; Guerra Campos, 1961. Por su parte, Acuña y Cavada, 1971, recogen la versión muy resumida del Calixtino y proporcionan algunos datos sobre la leyenda popular.

²⁹ Ver Encarnação, 1975: 224 ss.; Blázquez, 1975: 120, ofrece también algunos datos del resto de Europa sobre estas divinidades.

³⁰ *Historia Compostelana*, 1950: CVII (Introducción) y 486 y 487 para los nombres (ver p. 20 para el relato de la traslación del Apóstol). Existe igualmente un san Lupo, abogado de la Galia del siglo V, monje de Lerins y obispo de Troyes (Ferrando Roig, 1950: 177).

³¹ *Etimologías*, X, L, 163 (BAC). Como hecho anecdótico, podemos señalar el hecho de que según una leyenda escrita unos 400 años después de la muerte de san Patricio, el santo tenía una hermana que se llamaba Lupait o Lupit, y a la que castigó por su promiscuidad sexual haciéndole pasar por encima tres veces un carro (Fletcher, 1997: 82; ver también Guyonvarc’h, 1967: 491, n. 13).

pagana, ciertamente hipócrita y maquinando planes para acabar con los discípulos de Jacobo, pero sin embargo no aparece ese aspecto de su carácter. De hecho, se afirma que, siendo viuda, “renunciaba al matrimonio con los que la pretendían, tanto nobles como plebeyos, para que una especie de adulterio no manchase su primer tálamo conyugal”³². Pero la tradición posterior, personificada por ejemplo en López Ferreiro, sí recoge indirectamente la acepción de “loba” como mujer de fuerte carácter, al señalar que la generosidad de Lupa hacia los discípulos una vez convertida supone que “ya de Lupa, *Loba*, no tenía más que el nombre” (López Ferreiro, 1898: 288).

Por último, en la tradición jacobea se identifica el lugar de residencia de la reina en el castro existente en el lugar de Francos, cerca del Faramello (concello de Rois). Así, Fita y Fernández Guerra (apéndice X, p. 143), recogen los apuntes de fray Juan de Azcona en una copia del Códice Calixtino (citados supra n. 52): “Otrosí, entre el camino del padrón y de Santiago está una torre que llaman del Sixto cabe sancto antonino, junto con un lugar que llaman franco, onde se dize que moraba la Reyna luparia”. Este mismo elemento era recogido ya por Mauro Castellá y Ferrer (1610: libro II, capítulo III, folios 129-130). Este detalle debía ser algo ya extendido, puesto que en un grabado del siglo XVI aparece una representación de la traslación del Apóstol con la morada de la reina Lupa colocada en una torre que aparece situada más o menos a medio camino entre Iria y Santiago, denominada “castro Lupario”, en el lugar que ocupa el castro de Francos³³. Fita y Fernández Guerra colocan la morada de Luparia “á mano izquierda del camino de Iria a Compostela y en la corona de un alto como de dos leguas equidistante de ambas ciudades” (Fita y Fernández Guerra, 1880: 127). López Ferreiro, por su parte, (1898: 262) escribe: “Este es el camino que debieron seguir los discípulos del Apóstol cuando Lupa los encaminó desde el Castro Lupario al monte Ilicino”³⁴.

³² *Liber Sancti Jacobi*, 2014: 389-390. Este rasgo sexualizado tampoco parece haber pasado a los relatos populares, más allá de la caracterización general de las mouras como mujeres deseables, puesto que si bien existe una Reina Loba (en los relatos referidos a Cobas, Ourense) que aparece como una mujer dominante, un informante de Lestedo llamaba a la propia Lupa del Pico Sacro “Reina Luca”.

³³ Enciclopedia Gallega, t. I, p. 30, aunque no consta su procedencia.

³⁴ López Ferreiro considera a la reina Lupa un personaje realmente existente, como se puede ver cuando comenta: “los fieles, y en especial Lupa, no pudieron contenerse de depositar, en la sepultura apostólica, ciertos objetos que, según la costumbre y las ideas recibidas, venían à ser como símbolos y prendas de su amor, y de su tierno afecto hacia las personas allí enterradas” (1898: 293). Igualmente señala que “se cree de Lupa y dos de sus parientes” que están enterrados en las inmediaciones del sepulcro del Apóstol (1898: 305). No obstante, no admite “la osadía de estos perpetradores de

Hasta el momento hemos visto la peripecia literaria de la reina Lupa, asociada obviamente al Apóstol y a dos lugares principales en los que progresivamente se va fijando su actuación: el Pico Sacro y el castro Lupario o de Francos. Pasaremos a continuación a recorrer la acción de la reina Lupa en la cultura popular, donde las cosas son algo distintas. Si bien el Pico Sacro sigue fuertemente asociado con Lupa, aparecen lugares nuevos, como el monte Pindo y un castillo o una formación rocosa situados en Cobas, Os Blancos (Ourense), y desaparece el castro Lupario o de Francos.

En el Pico Sacro, la Reina Lupa, que mantiene su relación con los episodios de la traslación del Apóstol, adquiere unas características que la relacionan de forma clara con las *mouras* de la tradición popular³⁵. En Lestedo, al pie del Pico Sacro, cuando narran la historia de Lupa y los toros salvajes, añaden algunos detalles que convierten a la Reina en una moura: vive en las galerías que se abren en la cumbre del Pico Sacro, y se encontraba hilando cuando los portadores del cuerpo llegan para pedirle unos bueyes para trasladar el cuerpo³⁶. También cuentan que un arriero se encargaba de suministrarles vino a la Reina y sus soldados, elemento que también está muy presente en las relaciones entre humanos y mouros (Llinares, 1990: 82, n. 34; 84). Por otro lado, se establece una relación entre las galerías del Pico Sacro y el río Ulla: un camino subterráneo iba desde estos pozos, a los que ambos vecinos de Pazos llamaban “burato dos mouros”, hasta el fondo del pozo de San Xoan, que supuestamente se abre en el lecho del río Ulla, situado debajo del viaducto del ferrocarril. Por ese camino, los soldados de la Reina llevaban a sus caballos a beber³⁷. Este

tanto embuste, forjadores de tanta patraña y burladores de nuestra Historia,” como Juan Tamayo de Salazar, que en su *Martyrologium Hispanum* publicado en Lyon entre 1651 y 1659, canoniza a la reina Lupa y coloca su festividad el 22 de febrero (López Ferreiro, 1898: 344, n. 1).

³⁵ Sobre los mouros y mouras, ver Llinares García, 1990. Estas figuras femeninas encantadas reciben varios nombres, entre ellos reinas o *raíñas*, por ejemplo la serpiente que se convierte en reina en el castro de Tordoia o la reina que se peinaba en una fuente en Ons (Llana Rodríguez, Penedo Romero y Pérez Rodríguez, 1984-1985: 30; Casas, 1934: 174)

³⁶ Relatado por el señor Daniel Rubial y el señor Manuel Martínez, “Fandiño”, en Pazos, Lestedo. Ambos ofrecen incluso folklore con bibliografía, remitiendo al opúsculo de Guerra Campos citado *supra* n. 27, aunque lo que cuentan es diferente de la versión “cultura”. Sobre las mouras que aparecen hilando, ver Llinares, 1990: 81 con las referencias.

³⁷ “Fandiño”, varios vecinos de San Miguel de Castro y un vecino de Outeiro, en la parroquia de San Pedro de Vilanova, nos contaron lo mismo. Como veremos más adelante, los vecinos del castro Lupario asignan el túnel entre el castro y el río adyacente a los “mouros”. La existencia de túneles que comunican el lugar de residencia de los mouros con fuentes o ríos a los que llevan a beber a

supuesto pozo se encuentra fuertemente marcado: tiene un *encanto* y es casi un pozo sin fondo ³⁸.

Otra narración en la que aparece la Reina Lupa del Pico Sacro se repite frecuentemente en las historias del mouros: “En el Pico Sacro vivía la Reina Lupa. Había un criado (un rapaz) de una casa que llevaba al monte a los cerdos a pastar. Este criado veía que algunos cerdos engordaban mucho y entonces los siguió. Fue a parar a la cueva. Allí se encontró con la Reina Lupa, y le dijo que ella le alimentaría los cerdos a cambio de que en la matanza le entregase los mejores chorizos del mejor cerdo. Le dijo que sí. Cuando se enteró la dueña de los cerdos, una vieja, en vez de llevarle los chorizos mejores le llevó unos malos, y la Reina Lupa le echó en cara el engaño y le dice que la va a castigar. Los chorizos se convierten en culebras que se la comen. Y aún se ve el esqueleto de la vieja en el fondo del pozo” ³⁹.

Otra historia de Lupa nos fue relatada por un vecino de Outeiro: “A Reina Lupa do Pico Sacro apareceuse a un pastor e él asustouse. Foi ó cura, e díxolle que non tuvera medo. Outro día foi e ela apareceuse de [en forma de] serpiente. Era para lle subir polo corpo arriba e non había que ter medo. Pero cando empezou a subir doulle para atrás e desapareceu. E era unha fortuna ó millor. E que era un encanto” ⁴⁰.

Este mismo vaivén de la Reina Lupa entre las tradiciones literarias y populares se refleja en el hecho de que tanto Guerra Campos como López Ferreiro o Fernández Sánchez y Freire Barreiro ⁴¹ recogen la afirmación local de que las galerías del Pico Sacro son lugar de habitación de mouros y escondite de grandes

sus animales es algo habitual en los relatos: castros de Suevos y de San Vicente, en A Baña; castro de Coucieiro, Muxía (noticia de Xerardo Agrafoxo Pérez); castelo de Férveda, Silleda (noticia de Xulio Carballo Arceo), y tantos otros.

³⁸ El *encanto* se manifiesta en forma de grada (*grade*) de oro, y proporcionó oro a un vecino de Ponte Ulla a cambio de una cesta de pan o algo comestible (el informante no recuerda). También una corona de la Virgen y una cruz que hay en Ponte Ulla provendrían del pozo.

³⁹ Referido por un campesino de avanzada edad de una aldea a 2 km del Pico sacro a J.M. Vázquez Varela en 1963. Según una variante, el criado cumple el pacto, y la vieja quiere hacer lo mismo, pero introduce el engaño con los chorizos y le sobreviene el castigo. Ver las referencias a relatos similares sobre mouros en Llinares, 1990: 80, n. 22.

⁴⁰ La aparición de las mouras transformadas en serpiente es un rasgo fundamental de estas figuras míticas, así como los intentos de desencantamiento generalmente fracasados. Ver Llinares, 1990: 137 ss.

⁴¹ Ver *supra*, n. 27; Fernández Sánchez y Freire Barreiro, 1885.

tesoros. Recogen también, lo mismo que Jerónimo del Hoyo (Hoyo, 1950?: 11) las noticias acerca del túnel que va desde el Pico al río Ulla, así como el nombre de “huerta de la Reina Lupa” o “huerta de doña Lupa” que recibe una zona de la cumbre (López Ferreiro, 1960: 207; Fernández Sánchez y Freire Barreiro, 1885: 441, respectivamente). Al profundo corte que presenta uno de los lados de la cumbre se le denomina en Lestedo “calle da reina”.

En el castro Lupario, sin embargo, donde al menos desde el siglo XVI se sitúa la morada de Lupa en la literatura jacobea, no hay rastro de la Reina en el folklore. En el castro, que no es denominado Lupario, viven los mouros, y en él hay un túnel que va hasta el fondo del río que pasa a su pie, donde se encuentra un puente, Ponte do Moros, por el que llevaban a sus caballos a beber.

Pero en los relatos populares, como habíamos señalado, aparecen lugares nuevos. Destaca en primer lugar el monte Pindo, en Carnota (A Coruña). Allí, en una formación rocosa que se divisa a la izquierda del macizo del Pindo, visto desde el valle de San Mamede, se encontraba el castillo de la Reina Lupa. J. Barreiro Barral coloca en el monte Pedrullo, Quilmas, el palacio de la Reina Lupa, en unas ruinas que afirma que fueron el castillo de San Jorge, que fue desapareciendo bajo la acción de los buscadores del tesoro de la Reina que allí estaba escondido (Barreiro Barral, 1986: 45). Según otros relatos, la Reina Lupa está enterrada bajo la Laxa da Moa, la gran superficie de color blanquecino que corona el macizo del Pindo. A los pies tiene enterrados siete millones en oro, y otros tantos a la cabecera ⁴². La relación entre el monte Pindo y el Apóstol también se marca de alguna otra forma, aunque en las tradiciones populares no se recoge nada relacionado con la traslación. Así, se afirma por un lado que desde la Laxa da Moa se ve Santiago en los días claros, y que existen rocas con huellas de herraduras que corresponderían al caballo de Santiago, que las dejó marcadas cuando fue a la Moa precisamente a expulsar a los mouros (Alonso Romero, 1983: 246). Por otra parte, podría pensarse en la posible existencia de una vía que uniese Santiago con Fisterra y que conducía a los peregrinos hasta ese punto pasando por el monte Pindo (López Alsina, 198).

Por último, aparece otro lugar, lejano a los que estamos comentando, donde aparece una reina poderosa, llamada Loba o Lupa, en Cobas (Os Blancos, Ourense). F. López Cuevillas habla de un castillo situado en la aldea de Cobas donde vivía una reina que cobraba tributos a los habitantes del lugar. Un día que iban a

⁴² Alonso Romero, 1983: 232 y 235. Añade además otras noticias según las cuales en la Moa viven los mouros, p. 237.

pagarlos y aprovechando un momento en que la reina se inclinaba sobre el precipicio al que se asomaba el castillo, dos hombres la empujaron al vacío y acabaron con ella. Una canción recuerda el hecho:

*Matastes â Reina Loba
Carqueixos e Pixeirós,
matastes â Reina Loba,
fidalgos quedastes vos.*

El nombre es Reina Loba, pero más adelante Cuevillas señala que los viejos llaman a este personaje Reina Lupa (López Cuevillas, 1953-54). Por su parte, Manuel Mandianes Castro habla de los Penedos da Raíña Loba, en los que vivía ésta. Explícitamente señala que era una moura, que a veces se convertía en serpiente y a la que ahogaron los habitantes de Pixeirós (Mandianes Castro, 1984: 16). En este caso, no hay ninguna relación con la leyenda jacobea ni con la Lupa de los demás lugares asociados a los relatos populares, excepto el nombre del personaje y su título de reina.

Nos encontramos entonces con que tenemos una muestra de todas las posibilidades de relación entre mito culto y mito popular que existen. Así, en el Pico Sacro existe un equilibrio casi perfecto entre la historia literaria y la popular⁴³, mientras que en el castro Lupario o de Francos, la relación con Lupa solo se establece en la leyenda culta, mientras que el folklore en relación con el castro ignora tanto a la Reina Lupa como al Apóstol y su traslación. Sin embargo, en el monte Pindo sucede casi exactamente lo contrario: la Reina Lupa solamente aparece en la leyenda popular, que también relaciona el lugar con el Apóstol como matamoros, y este emplazamiento es absolutamente desconocido en relación con la leyenda jacobea⁴⁴. Y en Cobas está completamente ausente la relación con Santiago, y el

⁴³ En el lugar de Outeiro, parroquia de San Pedro de Vilanova, al pie del Pico Sacro, se encuentra una capilla dedicada a Santiago Apóstol y una fuente con una inscripción que relata someramente el episodio del dragón y los bueyes de la leyenda jacobea, así como con dos esculturas que podrían haber pertenecido al antiguo coro de la catedral de Santiago, obra del Maestro Mateo. La capilla y la fuente fueron fundadas en 1676 por el canónigo D. Pedro Valdés Feijóo y Novoa en la falda del Pico Sacro como lugar de descanso de peregrinos. En 1724 fueron trasladadas a su actual emplazamiento y hacia 1884 los vecinos de Outeiro emprenden la reconstrucción de la capilla y de la fuente (ver Llinares, 1990: 60, n. 18 y 19; Apéndice I: 165-171 para más detalles, con fotos de la capilla, la fuente y la inscripción). Agradecemos a Ofelia Rey Castelao, Manuel Reymóndez Portela y Antonio García, párroco de San Pedro, la ayuda prestada en todo momento para conocer y poder estudiar este peculiar monumento.

⁴⁴ Martín Sarmiento, en su *Viaje a Galicia* de 1745, no refleja ninguna noticia acerca de la Reina Lupa cuando habla del Pindo (1975: 82).

nombre de Lupa solo aparece mencionado por Cuevillas como el nombre antiguo del personaje. La versión que recoge Cuevillas del enfrentamiento entre reina y vecinos tiene un carácter más literario o culto, mientras que la entregada por Mandianes entronca claramente con las *mouras* del folklore gallego.

Como hemos visto al relatar los diferentes episodios de Lupa en los lugares en los que aparece, resulta bastante claro que se encuentran entremezclados los rasgos de la tradición culta con la tradición popular acerca de las *mouras*. En la mayoría de los casos, el único elemento de la tradición culta que subsiste es el nombre de la reina, pero incluso este detalle podría provenir también de la tradición popular, o al menos coincidir con ella, si atendemos a una noticia que nos proporciona Vicente Risco (Risco, 1950). En un pozo creado por una cascada en el río Barbantiño (Parada de Amoeiro, Ourense), los *lopos* dejaron su hacienda. Risco indica que esta noticia proviene del “Rector de la Universidad Compostelana, Bachiller en Medicina, don José María Mos de la Rosa, según datos que tomó del Calixtino (Risco, 1950: 210) ⁴⁵. El relato que proporciona Risco equipara a estos *lopos* con los *mouros* que también habitan los pozos de los ríos. Dando crédito por un momento a la historia, y como hipótesis improbable por otra parte, nos encontraríamos con que existe un nexo entre el nombre de la reina y el nombre que llevan unos seres que equivalen a los *mouros*, lo que de nuevo sería un interesante punto de relación entre la leyenda culta y el mito popular.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto, podemos plantear algunas hipótesis, que tendrán que quedarse en eso, acerca de la relación existente en este caso concreto de la Reina Lupa entre una leyenda culta y un mito popular. Aunque la referencia a una poderosa mujer llamada Lupa provenga de una fuente culta (*pace* la historia de los *lopos* mencionada) trasladada a Galicia en el momento de la invención del sepulcro, habría que preguntarse por qué se la sitúa en los lugares que hemos mencionado.

Las posibilidades, obviamente hipotéticas, en el caso del Pico Sacro, son al menos dos: por un lado, es un lugar muy llamativo, con huellas de actividad humana que no sería difícil hacer pasar por “pagana”. Por otro lado, también existe la posibilidad de que la historia se sitúa en el Pico Sacro como medio para

⁴⁵ Esta noticia fue proporcionada a Risco por Josefa Sotelo Rodríguez, y podemos suponer que al menos data de la época en que la recogió. Después de consultar Ovilo y Otero, 1880; Villamil y Castro, 1875; Cabeza de León, 1946; Bustamante y Urrutia, 1946; Couceiro Freijomil, 1952, y el fichero de manuscritos de la Biblioteca Xeral de la Universidade de Santiago de Compostela, no hemos podido localizar la obra a la que se refiere, y además es seguro que José María Mos de la Rosa no fue rector y casi seguro que no escribió nada acerca del Calixtino.

lograr o bien la cristianización del lugar o bien para reaprovechar una figura mítica no cristiana o adaptar una tradición local no cristiana. Más tarde, la cultura popular realizaría este mismo movimiento a la inversa: la figura de Lupa se asimiló a las *mouras*, personajes habituales en castros, fuentes y cuevas. De hecho, los relatos populares no hacen ninguna alusión a la conversión de Lupa, y es significativo el hecho de que una vecina de Galegos, a propósito de la fuente de Santiago mencionada, afirmó rotundamente que la Lupa a la que se refieren el grabado y la leyenda de la fuente, que no sabía leer, es “a dos tempos do Apóstol e dos romanos”, completamente distinta a la Lupa del Pico Sacro, la que se convierte en serpiente y puede proporcionar una fortuna al que consiga resistir el temor que le produce: “Ai, non, esa é outra!”. En el caso del monte Pindo, y Cobas, puesto que solamente existen datos procedentes del folklore y nada referido al aspecto literario, cualquier hipótesis es más difícil de plantear: tal vez el nombre de Lupa sea un añadido posterior a relatos de *mouras*, de mujeres poderosas y ricas.

Hemos seguido a lo largo de nuestro texto la trayectoria histórica de una leyenda, que de ser cierta nuestra hipótesis cronológica, habría sido creada en algún lugar de Inglaterra o Irlanda por parte de un autor que podría ser directamente el autor del texto que transcribieron los bolandistas partiendo del pergamino del monasterio dominico de los marchianenses, o de algún otro escritor anterior.

El texto posee una estructura unitaria y compleja, y trata de dar cuenta de la muerte histórica de uno de los apóstoles y la supuesta traslación de sus restos en el mismo momento de la muerte desde Palestina al lejano reino de Hispania. Como todos los textos hagiográficos, su autor lo compuso mediante una serie de clichés narrativos, de tópicos y de símiles que fueron patrimonio común de unos autores y unas épocas en las que la necesidad de mostrar la presencia real de las reliquias de los cuerpos de los santos llevó a mezclar realidad histórica e imaginación literaria, verdad y fantasía.

Esa primitiva leyenda, carente de referencias topográficas, innecesarias cuando nadie tiene que justificar la posesión de unas reliquias concretas, habría sido conocida en el entorno de la iglesia de Santiago, tras la milagrosa aparición o descubrimiento de las reliquias, y diferentes autores la fueron adaptando a la topografía real de las zonas del entorno compostelano para poder hacer históricamente verosímil la milagrosa llegada y conservación de esas reliquias, caídas en el olvido durante tantos y tantos siglos. Todos estos esfuerzos topográficos forman la historia literaria de la transmisión de una leyenda que poco a poco se

tiende a dejar en el olvido, cuando la evolución de las narraciones históricas medievales, como la *Historia Compostelana*, y sus exigencias de verosimilitud no podían darse por satisfechas con relatos de este tipo.

Sin embargo la omnipresencia de la predicación cristiana en el mundo rural gallego, unida a la creación por parte de los campesinos de Galicia de sus propias tradiciones mitológicas y legendarias, hizo que el nombre de la antigua Señora Lupa se mezclase con la mitología popular de las *mouras* en una serie de metamorfosis y pervivencias tan ricas y vivas como las de la literatura hagiográfica, pero muy diferentes a ella por ser de carácter oral y porque no intentaron justificar como aquélla la posesión de reliquias, fuente de prestigio y riqueza de distintos templos. La tradición popular, mucho más modesta pero no menos viva, intentó dar respuesta a otras preguntas clave para poder comprender el sentido de los principales temas de la vida, el sexo y la riqueza en el modesto marco de las aldeas gallegas, en las que muchas veces la pobreza real se quiso ilusoriamente compensar con la riqueza obtenida por unos medios tan maravillosos como los que en otros tiempos proliferaron en la hagiografía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrams, Lesley: "History and Archeology: the Conversion of Scandinavia", Barbara E. Crawford (ed.): *Conversion and Christianity in the North Sea World*, St Andrews: University of St. Andrews, 1998, 109-128.
- Acta Sanctorum Julii. Ex latinis et graecis, aliaquarumque Gentium Monumentis, servatan primigeniam veterum Scriptorum pharsei*. Collecta, Digesta, Commentarisque et Observationibus illustrata a Joanne Bapt. Sollerio; Joanne Pinio, Guilielmo Cuperio et Petro Boschio. *Tomus VI*. Quo dies vicesimus quintus, vicesimus sextus, vicesimus septimus et vicesimus octavus continentur, cum Tractatu praeliminari historico-chronologico: *De Liturgia Hispana*, Auctore Joanne Pinio, Antverpie, Apud Jacobum du Moulin, 1729.
- Acuña Castroviejo, Fernando y Milagros Cavada Nieto: "Noticias arqueológico-numismáticas del castro Lupario (Rois-Brión, La Coruña)", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXVI, 80 (1971), 256-277.
- Albertos Firmat, María Lourdes: "Nuevos antropónimos hispánicos (continuación)", *Emérita*, XXXIII, 10 (1965), 109-143.
- Albertos Firmat, María Lourdes: *La onomástica primitiva de Hispania, Tarraconense y Bética*, Salamanca: Instituto Antonio de Nebrija, 1966.
- Albertos Firmat, María Lourdes: "Nuevos antropónimos hispánicos", *Emérita*, XL, 2 (1972), 288-318.
- Alonso Romero, Fernando: "La leyenda de la Reina Lupa en los montes del Pindo", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXIV (1983), 227-267.

- Andrade Cernadas, José M.: “The stones that sailed across the sea in Galician culture”, pp. 140-158, Antón M. Pazos (ed.), *Translating the relics of St James from Jerusalem to Compostela*, London/New York: Routledge, 2017.
- Bardy, Gustave: *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.
- Barreiro Barral, José: *Los montes del Pindo Olimpo celta y desierto de piedra*, La Coruña: Diputación Provincial, 1986.
- Blázquez, José María: *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid: Itsmo, 1975.
- Breeze, Andrew: “The transmission of Aldhelm’s writings in early mediaeval Spain”, *Anglo-Saxon England*, 21 (1992), 5-22, Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, Kenneth: *The Grammar of Motives*, Berkeley: University of California Press, 1962a.
- Burke, Kenneth: *The Rethoric of Motives*, Berkeley: University of California Press, 1962b.
- Bury, J.B.: *Saint Patrick. The life and World of Ireland’s Saint*, London-New York, Tauris Parke, 2010 (ed. or. 1905).
- Bustamante y Urrutia, José María de: *Catálogos de la Biblioteca Universitaria*, Santiago de Compostela: Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1946.
- Cabeza de León, Salvador: *Historia de la Universidad de Santiago de Compostela*, 3 vols., Santiago: Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, 1946.
- Casas, Álvaro das: “A illa de Ons”, *Nós*, 131-132 (1934), 167-181.
- Castellá y Ferrer, Mauro: *Historia del Apóstol de Iesus Christo Santiago Zebedeo Patrón y Capitán General de las Españas*, Madrid, 1610.
- Castelli, E.A.: *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, New York: Columbia University Press, 2004.
- Chadwick, H.M.: *The Heroic Age*, Cambridge: Cambridge University Press, 1912.
- Charles-Edwards, T.M.: *Early Christian Ireland*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Collins, Roger: *Early Medieval Spain. Unity in Diversity*, London: Macmillan, 1995.
- Couceiro Freijomil, Antonio: *Diccionario Bio-Bibliográfico de escritores*, 3 vols., Santiago: Bibliófilos Gallegos, 1952.
- Delehaye, Hippolyte: *L’oeuvre des Bollandistes, 1615- 1915*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1920.
- Delehaye, Hippolyte: *Les recueils antiques des miracles des Saints*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1925.
- Delehaye, Hippolyte: *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l’Antiquité*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1927.
- Delehaye, Hippolyte: *Les origines du Culte des Martyrs*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1933.
- Delehaye, Hippolyte: *The Legends of Saints*, Dublin: Four Courts Press, 1998.
- Denzey, Nicola: *The Bone Gatherers. The Lost Worlds of Early Christian women*, Boston: Beacon Press, 2007.

- Díaz y Díaz, Manuel C.: “La literatura jacobea anterior al Códice Calixtino”, *Escritos Jacobeos*, Santiago: Consorcio de Santiago-Universidad de Santiago de Compostela, 2010a, 23-42.
- Díaz y Díaz, Manuel C.: “La *Epistola Leonis papa de translatione Sancti Iacobi Galleciam*”, *Escritos Jacobeos*, Santiago: Consorcio de Santiago-Universidad de Santiago de Compostela, 2010b, 133-181.
- Díaz y Díaz, Manuel C.: *El Códice calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela: Centro de Estudios Jacobeos, 1988 (con la colaboración de M^a Araceli García Piñeiro y Pilar del Oro Trigo).
- Duchesne, L.: “Santiago en Galicia” (trad. Anxo Fernández Ocampo), *A Trabe de Ouro*, 1996, 7 (26), 195-214.
- Ehwald, Rudolf: *Aldhelmi Opera omnia*, MGH, 44, Berlin: Weidemann, 1919.
- Encarnaçãõ, José d’r: *Divindades indigenas sob o dominio romano en Portugal*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1975.
- Esler, Philipp F.: *The First Christian in the Social World. Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, London: Routledge, 1994.
- Fernández Sánchez, José María y Francisco Freire Barreiro: *Guía de Santiago y sus alrededores*, Santiago: Imprenta del Seminario Conciliar, 1885.
- Ferrando Roig, Juan: *Iconografía de los santos*, Barcelona: Ediciones Omega, 1950.
- Fita, Fidel y Aureliano Fernández Guerra: *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, Madrid: Imprenta de los señores Lezcano y Comp^a, 1880.
- Fletcher, R.: *The Conversion of Europe. From paganism to christianity 371-1386 AD*, London: Harper Collins Publishers, 1997.
- Flórez, Enrique: *España sagrada. Theatro geographico-histórico de la Iglesia de España*, t. III, Madrid: 1745.
- Fontenrose, J.: *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley: University of California Press, 1959.
- Frame, Douglas: *The myth of return in early greek epic*, New Haven: Yale University Press, 1978.
- Geary, Patrick J.: *Furta Sacra. Thefts of relics in the Central Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Geary, Patrick J.: *Living with Dead in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Golding, Robert, et al.: *Bollandistes. Saints et légendes. Quatre siècles de recherche*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 2007.
- Gran Enciclopedia Gallega*, t. I, Santiago: Silverio Cañada, editor, 1974.
- Guerra Campos, José: *El Pico Sacro*, Santiago de Compostela: El Eco Franciscano, 1961.
- Guyonvarc’h, Christian J.: “Notes d’étymologie et de lexicographie Gauloises et Celtiques”, *Ogam*, XIX, 106 (1967), 475-494.
- Herrmann-Mascard, Nicole: *Les reliques des Saints. Formation coutumière d’un droit*, Paris: Klincksieck, 1975.

- Hillgarth, J.N.: "The East, Visigothic Spain and the Irish", *Studia Patristica*, IV, Berlin, 1961, 442-456.
- Hillgarth, J.N.: "Visigothic Spain and Early Christian Ireland", *Proceedings of Royal Irish Academy*, 62 (1962), 167-286.
- Historia Compostelana. Hechos de D. Diego Gelmírez*, traducción de Manuel Suárez, Santiago de Compostela: Ed. Porto, 1950.
- Holmberg, Benet: *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, Córdoba: El Almendro, 1995.
- Hoyo, Jerónimo del: *Memorias del arzobispado de Santiago* (1607), ed. Ángel Rodríguez González y Benito Varela Jácome, Santiago de Compostela: Porto y Cía. Editores, 1950?.
- Kirschbaum, E.: "La tumba de san Pedro", E. Kirschbaum, E. Junyent y J. Vives: *La tumba de san Pedro y las catacumbas romanas*, Madrid: BAC, 1954, 3-58.
- Le Bras, Gabriel: *Institutions Ecclesiastiques de la Chrétienté Médiévale*, 2 vols., Paris: Bloud et Gay, Paris, 1959
- Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, trad. A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, nueva ed. actualizada por M^a José García Blanco, Santiago: Xunta de Galicia, 2014.
- Lindsay, Jack: *The Clashing Rocks. A Study of Early Greek religion and Culture and the Origins of Drama*, London: Chapman and Hall, 1965.
- Llana Rodríguez, César, Rafael Penedo Romero y M^a Luisa Pérez Rodríguez: "Catalogación de castros no concello de Tordoia (A Coruña). Avance da carta arqueolóxica de Tordoia", *Brigantium*, 5 (1984-1985), 7-40.
- Llinares García, Mar: "La reina Lupa entre la leyenda literaria y la tradición popular", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXVIII, 103 (1989), 299-320.
- Llinares García, Mar: *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Madrid: Akal, 1990.
- López Alsina, Fernando: "De Asseconia a Compostela: pervivencia de estructuras viarias antiguas en la Alta Edad Media", *Compostellanum*, XXXI, 3-4 (1986), 307-314.
- López Cuevillas, Florentino: "Un nuevo castillo de la Reina Loba", *Boletín de la comisión provincial de monumentos de Orense*, fascículo 1 (1953-54), 193-194.
- López Ferreiro, Antonio: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago*, Santiago, t. I, Santiago de Compostela: Imp. y Enc. del Seminario Conciliar Central, 1898.
- López Ferreiro, Antonio: "El Monte-Sacro de Galicia", *Compostellanum*, V, 2 (1960), 205-221.
- MacDonald, Dennis R.: *The homeric epics and the gospel of Mark*, New Haven: Yale University Press, 2000.
- Mandianes Castro, Manuel: *Loureses. Antropoloxía dunha parroquia galega*, Vigo: Galaxia, 1984.
- Baslez, Marie-Françoise: *Saint Paul*, Paris: Fayard, 1991.
- Mayr-Harting, Henry: *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, London: Batsford, 1972.

- McCormick, M.: *Origins of the European Economy. AD 300-900*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Meeks, W. E.: *The First Urban Christians. The Social World of Apostle Paul*, Yale: Yale University Press, 1983.
- Molina, Bartolomé Sagrario de: *Descripción del Reyno de Galizia*, facsímil de la edición de 1550, Santiago de Compostela: Bibliófilos Gallegos, 1949.
- Morris, C.: *The Sepulchre of Christ and the Medieval West. From the Beginning to 1600*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Ovilo y Otero, Manuel: *Hijos ilustres de la Universidad de Santiago*, Santiago: Imprenta de la Gaceta de Galicia, 1880.
- Perkins, J.: *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, London: Routledge, 1995.
- Renan, Ernest: *Saint Paul*, Paris: Calmann-Lévy, 1866.
- Richards, Jeffrey: *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, London: Routledge, 1980.
- Riché, Pierre: *Education et Culture dans l'Occident Barbare, VI-VIII siècles*, Paris: Seuil, 1962.
- Risco, Vicente: "Los tesoros legendarios de Galicia", *RDTP*, VI (1950), 185-213.
- Russell, J.B.: *Satana. Il Diavolo e l'Inferno tra il primo e il quinto secolo*, Milano: Mondadori, 1986.
- Saintyves, Pierre: *Les Saints successeurs des dieux. Essais de mythologie chrétienne*, Paris: Noury, 1907.
- Saintyves, Pierre: *Les reliques et les images légendaires*, Paris: Mercure de France, 1912.
- Sarmiento, Martín: *Viaje a Galicia (1745)*, ed. de José Luis Pensado, Pontevedra-Salamanca: Museo de Pontevedra-Universidad de Salamanca, 1975.
- Sumption, Jonathan: *Pilgrimage. An Image of Medieval Religion*, London: Faber and Faber, 1975.
- Thompson, Stith (ed. lit.): *Motif-index of folk-literature*, 6 vols., Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958.
- Ullmann, Walter: *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London: Methuen, 1962.
- Vermes, Geza: *La Pasión*, Madrid: Ares y Mares, 2007.
- Villa-amil y Castro, José: *Ensayo de un catálogo sistemático de algunos libros, folletos y papeles así impresos como manuscritos que tratan en particular de Galicia*, Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1875.