

# Crónicas, reliquias, piedras legendarias y coronaciones en la Edad Media

## Chronicles, relics, legendary stones and coronations in the Middle Ages

José Carlos BERMEJO BARRERA  
Catedrático de Historia Antigua  
Universidad de Santiago de Compostela  
josecarlos.bermejo@usc.es

Recibido: 7 de diciembre de 2015

Aceptado: 1 de febrero de 2016

### RESUMEN

Este artículo es un estudio histórico de la leyenda de la «Piedra del Destino», que fue parte del asiento del trono de coronación de los reyes de Escocia y que fue trasladada a la abadía de Westminster por el rey Eduardo de Inglaterra, que la situó bajo el trono de la coronación de los reyes de Inglaterra. La «Piedra del Destino», como muchas reliquias y antigüedades de la Edad Media, tuvo una larga historia, escrita por cronistas e historiadores. Una historia muy semejante a otras *translationes* de reliquias. La historia de la «Piedra del Destino» contiene ricos aspectos jurídicos, políticos y sacrales. Para comprenderlos es necesario analizar las crónicas, entendidas como textos históricos, que dan sentido a los rituales jurídicos y políticos de la Edad Media.

**PALABRAS CLAVE:** Realeza, coronación, Escocia, antigüedades, reliquias, derecho canónico y público.

### ABSTRACT

This paper is a historical study of the legend of the «Stone of Destiny». It was the seat of the coronation throne of the Scottish kings and was transferred to Westminster Abbey by the king Edward of England. The «Stone of Destiny», as many relics and antiquities of the Middle Ages, has a long story written by chroniclers and historians. This story is very similar to another *translationes* of relics. The story of the «Stone of Destiny» has many juridical, political and sacral aspects. To understand them we need to analyze chronic, understood as historical texts, which give meaning to the legal and political rituals of the Middle Ages.

**KEYWORDS:** Kinship, coronation, Scotland, antiquities, relics, canonical and public law.

### RÉSUMÉ

Cet article est une étude historique de la légende de la « Pierre de Destin », qui faisait partie du siège du trône de couronnement des rois d'Écosse et a été emmené à l'abbaye de Westminster par le roi Edouard d'Angleterre, qui l'a placé sous le trône du couronnement des rois d'Angleterre. La « Pierre de Destin », comme beaucoup d'autres reliques et antiquités du Moyen Âge, a une longue histoire, écrite par les chroniqueurs et les historiens. Une histoire très semblable à d'autres *translationes* de reliques. L'histoire de la « Pierre de Destin » contient des aspects juridiques, politiques et sacraux d'une grande richesse. Pour les comprendre, il est nécessaire d'analyser les chroniques, comprises comme des textes historiques, qui donnent un sens aux rituels juridiques et politiques du Moyen Âge.

**MOTS CLÉ:** Royauté, couronnement, Écosse, antiquités, reliques, droit canonique et public.

Señalaba el arqueólogo y filósofo Reginald J. Collingwood<sup>1</sup> que todos los seres humanos, todas las culturas y épocas y también todas las profesiones poseen unos supuestos metafísicos casi nunca formulados, aunque siempre compartidos, y que son los que les sirven de base para la creación del conocimiento. Los físicos, por ejemplo, creen que el universo es un todo, que es racionalmente explicable y que en él las leyes de la naturaleza tienen carácter universal en todos los puntos del espacio y el tiempo. Los economistas creen que las leyes del mercado permiten explicar el comportamiento global de la producción y el intercambio de bienes, y del mismo modo los historiadores están firmemente convencidos de que pueden dar cuenta del pasado de un modo racional y globalmente satisfactorio.

La historia puede reconstruir fragmentariamente el pasado, dependiendo de las fuentes de las que disponga para cada lugar y cada época, puede exponerlo en sus textos, pero no sería nada si los historiadores no fuesen capaces de sintetizar su visión del tiempo pasado y conseguir evocar su presencia mediante sus textos. En el pasado, como en la realidad cotidiana, el lenguaje puede servir para describir las cosas tal y como son, pero esa no es su única misión, pues el lenguaje, además de describir, sirve para regular la conducta, a través de las órdenes orales o escritas, y para expresar pasiones de todo tipo, sentimientos, prejuicios y dar rienda suelta a la formulación de los deseos posibles e imposibles de realizar.

El ídolo de la tribu de los historiadores fue, y lo sigue siendo, «el pasado tal y como fue», y por eso lo que no corresponde muchas veces a una descripción de los hechos, que es válida en el campo de la política o la guerra por su precisión, o los datos cuantitativos de la demografía, la economía y la sociología, tiende a agruparse bajo grandes etiquetas que sirven para agrupar esos deseos, pasiones, creencias e imágenes que no puede ser descritas de un modo tan preciso o sometidas a análisis cuantitativos. En esos cajones de sastre se han agrupado muchos hechos heterogéneos: ritos, costumbres, mitos, ideas y creencias, y relatos orales y textuales. A veces todos van al cajón de la «mentalidad primitiva» o el «pensamiento prelógico»; otras a los «politeísmos antiguos», a la «realeza faraónica» o al «despotismo oriental». En el caso que vamos a estudiar y que se corresponde con la Edad Media, sería la religión y las creencias supuestamente irracionales asociadas a la misma lo que daría cuenta de casi todo.

Toda sociedad tiene un determinado nivel de credulidad y unos límites para aceptar lo más o menos fantástico. A veces todas las creencias y sistemas religiosos de la misma época incrementan esos niveles de credulidad, tal y como ocurrió por ejemplo en el Imperio romano a partir del siglo III. E.R. Dodds puso claramente de manifiesto cómo la creencia en los milagros, las apariciones, el poder profético de los sueños y la eficacia de la magia de todo tipo o la astrología eran ideas compartidas por paganos de todas las orientaciones y por los propios cris-

---

<sup>1</sup> R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Chicago, H. Regnery Company, 1972.

tianos<sup>2</sup>. Por eso defendió que el hundimiento de la racionalidad tras el siglo III no podía achacarse únicamente al triunfo del cristianismo, sino que sería una consecuencia de la evolución global de la sociedad grecorromana.

Uno de los campos en los que la imaginación y la credulidad volaron libremente fue el del culto de los mártires y los santos, la narración de sus vidas y milagros y la conservación y recolección de sus reliquias, de los restos de sus cuerpos y de todo tipo de objetos que hubiesen estado en contacto con ellos. Existe una rama de la filología que estudia sistemáticamente los textos que tratan de estos temas ya desde el siglo XVII, la hagiografía, que distingue textos auténticos y textos falsos y sabe dar cuenta de la validez de los hechos y los testimonios sobre esos objetos y reliquias.

Para comprender los textos hagiográficos, sean actas de los mártires o vidas de santos, debemos tener en cuenta que cada texto tiene un autor, que el autor crea el texto y que por eso puede introducir variaciones sobre un arquetipo anterior, y además puede recrear nuevos textos dentro de un género, como las vidas de los santos, utilizando esquemas narrativos, tópicos y escenas tipo que le pueden permitir describir esas vidas, falsificarlas o incluso inventarse tradiciones de cultos y vidas de santos inexistentes, creados utilizando etimologías populares o fragmentos de otras narraciones de los tipos más variados.

Como muchas religiones tienen muchos rasgos de culto en común desde la Prehistoria a la actualidad (la purificación por el agua, el sacrificio de animales, la *incubatio*, que consiste en dormir en un santuario o una tumba para obtener una revelación, la práctica ritual de la castidad o las torturas físicas autoinfligidas), ya desde el siglo XIX se intentó explicar muchas cosas mediante la idea de las supervivencias de los viejos cultos prehistóricos o la persistencia de los arquetipos míticos. El método puede a veces ser útil, pero otras no, porque una semejanza no es una identidad y porque la continuidad en los ritos, cultos y creencias debe ser demostrada documentalmente, como señalaba el gran hagiógrafo Hippolyte Delehaye<sup>3</sup>.

En el mundo de la hagiografía la circulación de reliquias, antigüedades y objetos de todo tipo dotados de prestigio extraordinario constituye un campo muy extenso debido a que el culto de las reliquias formaba parte esencial del culto en general y eran las reliquias las que daban prestigio y poder económico a un monasterio o una catedral. Por eso se trasladaban de lugar y podían regalarse, comprarse y venderse, o incluso robarse. Felipe II fue el mayor coleccionista de reliquias conocido, pasando de 7.000 el número de las que atesoró en El Escorial, construido precisamente en memoria de un mártir, San Lorenzo. Las pugnas fueron de tal intensidad que H. Delehaye solía decir irónicamente que casi habría una

---

<sup>2</sup> E. R. Dodds, *Pagan and Christian in Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

<sup>3</sup> H. Delehaye, *The Legends of the Saints*, con estudio complementario de Th. O'Loughlin, Dublín, Four Court Press, 1988 (según la 3ª ed. de 1927).

ley de la hagiografía y es que cuanto más importancia se le haya dado a un mártir, mayor haya sido su culto y su prestigio, mayor probabilidad hay de que fuese falsa su reliquia.<sup>4</sup>

Las reliquias no poseían valor si no había una *passio*, un texto histórico o pseudohistórico que diese fe de su autenticidad y de los sufrimientos del mártir, y por eso proliferaron esos textos y se crearon dentro de ellos numerosas falsificaciones. Las vidas de los santos y las actas de los mártires eran textos de devoción que se leían en la liturgia y eso explica su naturaleza didáctica, apologética y sus exageraciones creadas para servir como ejemplo y orientación de la conducta futura de los fieles<sup>5</sup>. Pero para comprenderlos debemos tener muy en cuenta un hecho fundamental, y es que el cristianismo es una religión del libro, o los libros, desde sus inicios, una religión en la que los textos son esenciales, y por eso el acercamiento a las leyendas y reliquias desde una perspectiva textual y de autorías personales es fundamental, como veremos en el caso que vamos a estudiar<sup>6</sup>.

Hubo objetos más o menos fantásticos sobre los que se crearon extraordinarias leyendas que explicaban su origen y su discurrir por el tiempo sobrepasando el límite de lo verosímil. Para ello autores muy concretos escribían historias en las que se mezclaban hechos bíblicos de ambos Testamentos, datos de la historia antigua y de su propia época y creencias de todo tipo. Lo esencial era que el objeto fuese muy importante, lo que justificaba el valor de su posesión, y que la historia estuviese bien contada y aparentemente documentada. H. Delehayé nos proporciona dos ejemplos muy interesantes: el del árbol del Paraíso y el de las monedas de Judas<sup>7</sup>.

Cuenta la leyenda que cuando Adán fue expulsado del Paraíso se llevó una rama del árbol del conocimiento del Bien y del Mal. Esa rama pasó de mano en mano entre los patriarcas y durante una guerra un ángel la escondió en una cueva donde Jetró la encontró un día cuando estaba apacentando su ganado. En su vejez se la dio a Moisés que hizo con ella su cetro, con el que golpeó la serpiente de bronce. Luego pasó a manos de Fineas que la escondió en un lugar secreto hasta que la encontró San José, que se la llevó en su huida a Egipto. Luego se la dio a su hijo, que se la dio a Judas, que se la dio a los soldados que ejecutaron a Jesús y con su madera hicieron la cruz .

Se trata sin duda alguna de una rama extraordinaria que comienza en el árbol del pecado por el que la humanidad se separó de Dios y acaba en la cruz que sirve para sellar la reconciliación con ese mismo Dios. Las etapas intermedias darían

---

<sup>4</sup> Sobre las reliquias y la memoria del martirio es esencial el libro de E. A. Castelli, *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.

<sup>5</sup> Véase J. Perkins, *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Londres, Routledge, 1995.

<sup>6</sup> Sobre el tema de la intertextualidad del cristianismo antiguo y del coleccionismo religioso es esencial el libro de A. Grafton y M. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

<sup>7</sup> H. Delehayé, *The Legends of the Saints*, pp. 25-27.

cuenta de esa extraordinaria supervivencia. Esa misma madera, origen y fin del pecado, corresponde al gusto por la antítesis propia de los autores medievales, del mismo modo que se hacía un juego de palabras con EVA/AVE. Eva era nuestra madre y origen de nuestro mal, y el Ave María el fin del mismo. No hay que ir mucho más lejos, porque ejemplos de estos juegos de palabras se encuentran por centenares, como señala H. Delehayé, en los textos hagiográficos.

No obstante hay quien lo hace, como es el caso de E.A.S. Butterworth<sup>8</sup>, quien interpreta un crucifijo de Aachen llamado la *Lotharkreuz*, en el que se ve como en otros casos la asimilación de la cruz y el árbol, como una supervivencia del árbol cósmico, que se sitúa en el centro u ombligo de la Tierra y que estaría relacionado con el chamanismo, en el que se supone que ese árbol mítico existe, y formaría parte de un sistema mítico-ritual que estaría en vigor desde el Neolítico a la Edad Media.

En el segundo ejemplo que presenta Delehayé, el padre del patriarca Abraham acuñó unas monedas que su hijo utilizó para comprar el terreno en el que enterrar-se él y su familia en Hebrón. Pasaron luego a las manos de los hijos de Jacob que las recibieron de nuevo como pago cuando vendieron a José como esclavo y con ellas le pagaron el trigo que José les vendió al huir de Egipto. Cuando murió Jacob compraron con ellas perfumes a la reina de Saba, que a su vez se las regaló a Salomón, de donde salieron estas monedas para llegar a manos de los Reyes Magos, que se las regalaron a María, que se las llevó en la huida a Egipto, donde las perdió. Allí las encontró un pastor que cogió la lepra y se fue a Jerusalén, donde Jesús lo curó, y en agradecimiento dejó las treinta monedas en el templo de Jerusalén, y fue con ellas con las que pagaron a Judas. Y por último cuando Judas se las devolvió a los sacerdotes le dieron la mitad a los soldados que custodiaban la tumba de Jesús y la otra mitad a un alfarero, que las invirtió en la compra de un terreno destinado a ser un cementerio para extranjeros.

Naturalmente lo que daba prestigio en la Edad Media era tener algún trozo del maravilloso *lignum crucis*, o alguna de estas monedas, que si habían circulado tanto a lo largo del tiempo también hubieran podido llegar a manos de sus propietarios dispuestos a exhibirlas.

Las reliquias se mezclaban con restos artísticos y arqueológicos de todo tipo y de su cruce y de su entrelazamiento con los textos nacieron leyendas y se crearon y validaron extraños objetos. En todo ello los falsificadores llevaron a cabo una labor fundamental<sup>9</sup>. Ya en la propia antigüedad los griegos buscaron y coleccionaron todo tipo de restos del pasado, restos tanto arqueológicos como paleontológicos. Los explicaron atribuyéndolos a los dioses o los héroes y crearon mitos a

---

<sup>8</sup> E. A. S. Butterworth, *The Tree at the Navel of the Earth*, Berlín, Walter de Gruyter, 1970, pp. 208-227.

<sup>9</sup> Sobre la importancia de las falsificaciones y su papel en la Inglaterra del siglo XV, véase el libro de A. Hart, *The Making of Medieval Forgeries. False Documents in Fifteenth-Century England*, Toronto, British Library and Toronto University Press, 2004.

partir de ellos, tal y como hicieron nuestros cronistas medievales<sup>10</sup>. Lo mismo ocurrió en la Edad Media con el coleccionismo de reliquias y antigüedades.

Monedas, inscripciones, restos de muros, arcos, capiteles, esculturas, y sobre todo sarcófagos, fueron presa del afán de búsqueda de los coleccionistas de objetos sagrados, como ha señalado Claudio Franzoni<sup>11</sup>.

En el caso hispánico, Serafín Moralejo Álvarez dedicó un estudio al tema<sup>12</sup>. Para S. Moralejo se dieron «indicios de reutilización ‘imaginaria’ como pueden ser toda clase de adherencias folklóricas o legendarias y de fantasías eruditas»<sup>13</sup>. Señala Moralejo que A. Esh formuló un sugestivo principio metodológico según el cual si un santo exige un sarcófago, también un hermoso sarcófago acaba «exigiendo un santo». Y por eso, por ejemplo el rey Alfonso III envió una expedición «inter agmina maurarum» para buscar «petras marmoreas»<sup>14</sup>. Esas piedras podían ser sarcófagos o piedras de todo tipo como aquellas con la que nos vamos a encontrar a continuación.

El Manuscrito Arundel 58. f. 17v, de mediados del siglo XV<sup>15</sup>, contiene el siguiente texto, del que su editor dice que no sabe si es una leyenda recogida o inventada por el autor. En realidad pueden ser las dos cosas debido a los constantes procesos de reelaboración.

«Aftur a womman that Scote hyght. the daughter of Pharaon  
that broughte into Scotlond; a white marbel ston  
that was ordeyned for hure Kyng. whan he crounwed were  
And for a gret jewel longe. hit was yholde there  
Kyng Edward with the lange shankes fro Scotlond hit sette  
By syde the shryne of seynt Edward at westminster let hit settle».

Vemos pues que un cronista narra una leyenda según la cual en Escocia hay una piedra de mármol blanco que llegó de Egipto a través de la hija del faraón, y sobre la que se coronan los reyes de Escocia, que fue llevada a Inglaterra por el rey Edward, que la depositó en la abadía de Westminster, donde ahora está bajo el trono real, como luego veremos. Este cronista no inventó la leyenda, sino que la recoge en una de sus formas y su modo de trabajo es como el de los demás cronis-

---

<sup>10</sup> Tenemos todo un libro sobre este tema: J. Boardman, *The Archaeology of Nostalgia. How the Greeks Re-created their Mythical Past*, Londres, Thames and Hudson, 2002.

<sup>11</sup> C. Franzoni, «El presente del pasado. Las formas clásicas en la Edad Media», en E. Castelnovo y G. Sergi, eds., *Arte e Historia en la Edad Media, II. Sobre el construir: técnicas artísticas, artesanos, comitentes*, Akal, Madrid, 2013 (Turín, 2003), pp. 288-326.

<sup>12</sup> S. Moralejo Álvarez, «La reutilización e influencia de los sarcófagos antiguos en la España Medieval», en *Patrimonio arqueológico de Galicia y otros estudios*, Santiago, Xunta de Galicia, 2004., pp. 187-203 (publicado originalmente en *Colloquio sur l'impiego dei sarcofagi romani nel Medioevo*, Pisa, 5-12 September, 1982, Marburg, Lahn Verlag, 1984).

<sup>13</sup> S. Moralejo Álvarez, «La reutilización», p. 280.

<sup>14</sup> S. Moralejo Álvarez, «La reutilización», pp. 280 y 283

<sup>15</sup> Véase M. Fisher, *Scribal Authorship and the writing of History in Medieval England*, Ohio State University, 2012, p. 187.

tas ingleses o españoles<sup>16</sup>. Los cronistas medievales continúan la tradición instaurada por Eusebio de Cesarea y continuada por San Jerónimo en la que era fundamental establecer concordancias cronológicas entre las historias griega, romana, egipcia, babilónica y la propia historia bíblica. Tanto en la Antigüedad clásica como en las crónicas cristianas antiguas y medievales, los personajes míticos, como Teseo y los demás reyes de Atenas, Edipo y los reyes de Tebas formaron parte de esas tablas sincrónicas. Por esa razón no debemos extrañarnos de que en los textos de nuestros autores el entrelazamiento entre personajes históricos y per-



Piedra del Destino, conservada en el castillo de Edimburgo, sobre la que se construyó la leyenda

sonajes imaginarios se dé de la misma manera en la que los autores grecorromanos mezclaban en sus tablas cronológicas a los personajes de la mitología y de la historia. En su caso los personajes de la mitología griega conviven con los del

---

<sup>16</sup> Sobre ellos véase el libro ya clásico y muy útil a pesar de su brevedad de R. L. Poole, *Chronicles and Annals. A Brief Outline of their Origin and Growth*, Oxford, Clarendon Press, 1926, y el amplio libro de Ch. Given-Wilson, *Chronicles. The Writing of History in Medieval England*, Londres, Hambledon and London, 2004, así como el estudio de M. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 7ª ed. Para los cronistas españoles es esencial el libro de P. Linehan, *Historia e Historiadores en la España Medieval*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2011 (Oxford, 1993). Y sobre los orígenes grecorromanos de las tablas cronológicas véase el libro de D. Feeney, *Caesar's Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History*, Berkeley, University of California Press, 2007.

Antiguo Testamento, con los personajes históricos y con los santos y los mártires, ya sean reales o imaginarios.

Los cronistas hispánicos vienen a cuento porque esa piedra blanca sobre la que se sientan los actuales reyes de Inglaterra en Westminster provendría, tras un largo recorrido, nada más ni nada menos que de Santiago de Compostela, como señaló J. H. Rivet-Carnac<sup>17</sup>. Partiendo de las diferentes versiones de las leyendas, Rivet-Carnac resumía la errante historia de esta piedra del modo siguiente: sirvió de cabecera a Jacob en su sueño, y según el *Génesis*, XXVII, 10-22, sería por ella por donde descendieron y ascendieron los ángeles. Esaú se la llevó a Bethel en su camino a Harán en Mesopotamia y luego Jacob se la llevó a Egipto. Con ella salieron los judíos de Egipto. En la persecución de los mismos no todos los egipcios murieron en el Mar Rojo, pues uno de ellos, Haytheques, hijo del griego Naulo, que se había casado con Scota, que era la hija del faraón, se salvó. Con esa piedra auestas atravesó el norte de África, pasó a España y fundó un reino en Galicia con capital en Brigantium, que sería la actual Santiago y era sobre ella donde se coronaba a los reyes brigantinos y a sus descendientes.

Uno de estos reyes brigantinos o santiagueses decidió enviar una colonia a Irlanda, bajo el mando de Simón Brec, que se llevó la piedra y la colocó en Thernor, la actual Tara, capital de Irlanda. En Irlanda vivían por aquel entonces los escoceses, que bajo el mando de Fergus se trasladaron en el siglo V al norte de Inglaterra, y así los irlandeses dieron nombre a Escocia. En Escocia colocaron la piedra en la base del trono del rey, y por eso se llama «piedra del Destino».

A Fergus I le sucedieron entre otros reyes, Kenet II, aniquilador de los pictos, que antes habían dominado la región, y San Malcolmo, esposo de Santa Margarita, el cual murió el 13 de noviembre de 1093 en una batalla contra Guillermo II el Rojo, rey de Inglaterra. Tras varios episodios más, el 2 de julio de 1296 el rey Baliolo pasó el cetro de Escocia a Eduardo I de Inglaterra, que se llevó la piedra a Londres, como dice nuestro escriba del manuscrito Arundel. Sin embargo tras la muerte de Eduardo, el 7 de julio de 1307 Escocia volverá a recuperar su independencia.

Todas estas leyendas fueron recopiladas por Hectoris Boethius Deidonarii en su libro *Scotorum Historiae a prima gentis origine, cum aliarum rerum et gentium illustratione non vulgaris praemissa epistola nuncupatoria, tabellisces amplissimis et non poenintenda isagoge quae ab huius tergo explicabuntur dissusius*, editado por Jodocus Badius Ascensius en 1546.

El autor, que maneja perfectamente bien las fuentes clásicas, sistematiza todos los datos sobre la geografía y los recursos naturales de Escocia, entre los que no faltan sus salmones, analiza los datos sobre cada uno de sus pueblos y hace un estudio etnográfico de sus costumbres. Incluye la cronología de todos los reyes

---

<sup>17</sup> J.H. Rivet-Carnac, «La piedra de la coronación en la abadía de Westminster y su conexión legendaria con Santiago de Compostela», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XL, 1902, pp. 430-438.



reales y ficticios de Escocia y luego narra una extensa historia política de las guerras y los reyes del país.

Comienza la historia de su país con los egipcios y los griegos (Lib. I, fol. 1) y establece el enlace entre Egipto y Escocia con el rey Gathelus, que sería el mismo que Cécrope y se casaría con Scota, la hija del faraón, y con ella tendría dos hijos, Híbero e Himceu, que podrían explicar luego las conexiones entre los egipcios, los escoceses y los galaicos, siguiendo unos juegos genealógicos que están presentes en la Biblia, por ejemplo con los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, que dan origen a diferentes pueblos, y que también fueron sistemáticamente utilizados por los historiadores griegos y romanos.

Boethius, como los cronistas e historiadores medievales, utiliza nombres de personas y pueblos para intentar explicar las conexiones entre países y las posibles migraciones existentes a lo largo de la historia más remota. Pero lo que nos interesa ahora es entrar en su descripción de esa piedra, de la que señala efectivamente que es de mármol y *ubi regiam instituerat, populo iura dixit* (Fol. II). En ella *scotorum reges in eo marmore insidetes usque ad Roberti primi Scotorum regis tempora coronaretur* (Fol. II). Se trata de una piedra con grabados, dice el autor. En realidad, como señala Rivet-Carnac en su estudio, esos grabados son cazoletas que aparecen en el arte rupestre de muchos lugares de Europa, lo que llevó a este autor a dar una curiosa interpretación de la misma.

Como no conocía la tradición de la reutilización de objetos de todo tipo procedentes de la antigüedad civil o religiosa que daban prestigio a sus poseedores, Rivet-Carnac intentó explicar el uso sagrado de esa piedra que servía de trono a los reyes de Escocia, y que el rey Eduardo se llevó a Westminster como trofeo para que quedase clara su victoria y la sumisión del pueblo escocés, partiendo de un supuesto culto prehistórico a las piedras que habría sido común a toda Europa<sup>18</sup>, del mismo modo que E.A.S. Butterworth quiso explicar la idea de la cruz de la crucifixión como la inversión del árbol del Bien y Mal del Paraíso como otra supervivencia en la Edad Media del supuesto chamanismo universal, culto común en el que acabaría por incluir también otras piedras relacionadas con Santiago de Compostela y el Apóstol, cuyas leyendas fueron recogidas por Francisco Xavier Manuel de la Huerta y Vega en el siglo XVIII compostelano en su libro *Anales del Reyno de Galicia. Tomo Primero consagrado a el Hijo de El Trueno Unico y Singular Patron de las Españas Santiago Zebedeo*<sup>19</sup>.

Dice Huerta y Vega: «resta aquí advertir un grave error de Hector Boecio Historiador de Escocia, el qual escribe que un cierto Gatelo hijo de Cecrope rey de Athenas paso a Egipto y desde allí vino a España casado con una, que llama Scota, hija de Pharaón Rey de Egipto en tiempo de Moyses. Añade que este Gatelo fundo Braga, a la qual llamó *Porta Gatelli* por haber aportado alli: de donde se derivo a aquella provincia, y lo restante de la Lusitania, el nombre moderno de

<sup>18</sup> J.H. Rivet-Carnac, «La piedra», pp. 434-438.

<sup>19</sup> Santiago, Imprenta de Andres Frayz, 1735.

Portugal». Prosigue que después fundó la ciudad de *Brigancio* y a *Nevio* que ahora es (prosigue este escritor) *Compostela*.

Parece sin duda, que estos autores procuraban más idear fábulas, que escribir Historias, porque, que error mayor, que hazer synchron, o contemporáneo a *Cecrope Rey de Athenas* con el *Pharaón de Moyses*? En que antiguo escritor hallo *Boecio* el nombre de *Gatelo*, hijo de *Cecrope*? Dónde la *Scota*, hija de *Pharaón*? (Lib. I, cap. 1).

Huerta y Vega manifiesta en este punto un cierto sentido crítico, retomando de nuevo el tema (Lib. I, cap. 5) a propósito de la colonización de Galicia en Inglaterra y Escocia, que acepta como válidas, aunque critica a autores anteriores, como *Polydoro Virgilio*, que utilizaban profusamente la tradición renacentista de los juegos etimológicos mezclados con los nombres de pueblos y lugares.

Así, critica a ese autor porque

«dice que en tiempo, que reynaba en Inglaterra *Gurguncio*, hijo de el Rey *Belino*, passo a aquella Isla un *Capitan Español*, *Cantabro* de *Nacion*, hombre muy docto en todas ciencias, el qual, apadrinado de el Rey, fundo una *Universidad*; y haviendole dado el Rey por muger una hija llamada *Chebrigia*: a contemplacion de ella, dio su nombre a la *Universidad*, llamandola *Cantabrigia*; y añade que este *Capitan Cantabro*, se llamaba *Bartholomè*. *Guillelmo Scono* corre con este mismo cuento; pero no haze a el *Cantabro* estudiante, sino soldado; y que para la fundacion, despacho embiados a la ciudad de *Athenas*, los quales combidaron con grandes salarios, y llamaron de aquella universidad *Maestros Philosophos* que doctrinassen a sus *Naturales*» (Lib. I, cap. 5).

Para Huerta y Vega esas fabulaciones hasta podrían ser propias de las novelas de caballerías, sin embargo a la hora de entrar en la tradición religiosa, como es lógico en su época, su nivel de credulidad aumenta. No aceptó el autor la idea de la piedra de mármol blanco sacada de Egipto y que a través de Santiago llegaría a Irlanda y luego a Escocia, pero sí, siguiendo la tradición medieval, otras piedras legendarias relacionadas con la tradición de la predicación del Apóstol y que tienen paralelos en muchas leyendas hagiográficas anteriores.

Se trata de las huellas de la predicación del Apóstol en *Iria Flavia* (Padrón) que se conservarían en los casos siguientes (Lib. II, cap. 2). En un monte cercano hay un lugar en el que «se ven señales de haverle habitado mucho tiempo el Apostol (...). Hay una ermita en cuyo interior hay una fuente que mana de una roca, que el Apóstol abrió de un golpe de su bordón cuando predicando a los gentiles le dijeron: «que pues tantas grandezas decia de el Dios que les predicaba, por que no le pedia le dicesse el agua que le faltaba?», a lo que el santo, invocando el nombre de Jesús, golpeó la roca y brotó una fuente que mana en verano e invierno.

Del mismo modo en otra roca se conservan las huellas del Apóstol y de una mujer anciana a la que hizo sentar a su lado para convertirla a la verdadera religión, quedando como testimonio visible las huellas de ambos cuerpos, aunque cada vez son menos visibles por estar «maltratadas por la piedad de los peregrinos que cada día facian pedazos para llevar a sus Tierras» (Libro II, cap. 2). Tenemos pues otro ejemplo de reliquias, conseguidas en este caso fragmentando una piedra.

Y por último aun habría otra piedra hendida que se habría abierto para que el Apóstol se escondiese un día «huyendo su rigor [de los gentiles] llegó a este peñasco, el qual abriendose, le dio passo libre, dexando burlada la impiedad, que le perseguia» (Libro II, cap. 2).



Trono de Westminster con la réplica de la Piedra del Destino

En el siguiente lugar de la predicación apostólica el papel de las piedras sigue siendo esencial. Al llegar en concreto a Muxía se le apareció la Virgen María y quedaría testimonio de ello en las rocas que se situarían enfrente de la ermita en

las que habría grabada «la Mystheriosa y Sacrosanta señal de la Cruz, con varias formas: unas de Caravaca, otras comunes, otras que imitan al Tau Hebreo, y otras en aspa, con la mayor perfeccion, igualdad, y symmetria que pudiera la mano de el más diestro Artifice copiarlas» (Libro II, cap. 2).

La relación del Apóstol con las piedras extraordinarias sigue en el caso de su predicación en Zaragoza. Cerca de la ciudad en Anguiano se conserva una roca en la que se ven grabadas las pisadas del Apóstol (Lib. II, cap. 4), lo que es una tradición hagiográfica común en toda Europa, en la que se conservarían en rocas no solo las huellas de los santos, sino de otros tipos de personajes míticos del folclore europeo. Pero la piedra más interesante, que pudo llevar a los cronistas medievales y luego a Boethius a relacionar con sus juegos etimológicos y topográficos Santiago y los reyes de Irlanda y Escocia, es el pilar de la famosa Virgen. Ese pilar y la imagen tienen el siguiente origen: «Así vino la Reyna de los Angeles en Cuerpo, y Alma mortal a la ciudad de Zaragoza, formándose de toda esa Celestial compañía un globo de luz, que iluminaba, aunque no mas, que por algun espacio, mas que el Sol a medio dia. Colocaron el Trono los Angeles a vista de el Apostol, el qual elevado en extasis, veneraba rendido a la Soberana Reyna: sus discipulos reconocieron suspensos la luz, y atonitos escuchaban las músicas Celestiales. Traian tambien los Angeles una Columna de marmol, o jaspé, y una Imagen de distinta materia de Maria Santísima» (Lib. II, cap. 4).

Este pilar de mármol de origen sobrenatural, como lo es la estatua de la Virgen, tiene paralelos en toda Europa en las leyendas que explican la aparición extraordinaria de imágenes muy antiguas. Pueden verse numerosos ejemplos en la obra de Hyppolite Delehaye y en numerosas obras sobre la religión griega, como el libro citado de John Boardman, en el que pueden verse casos de explicaciones legendarias para dar cuenta del hallazgo de distintos tipos de imágenes de cultos en árboles, bosques o fuentes.

La conexión de la piedra de mármol blanco del trono de los reyes de Escocia, de supuesto origen egipcio, con Santiago, muy relacionado con otras piedras y con el pilar de mármol de la estatua de la Virgen del Pilar, pudo servir a los cronistas para desarrollar este tipo de asociaciones. La mezcla de reliquias de la tradición religiosa con restos prestigiosos de la antigüedad no tiene nada de extraordinario. Ya hemos visto la obsesiva afición de Felipe II por las reliquias<sup>20</sup>, pero no se trata en absoluto de una rareza. Desde Carlomagno sabemos que los reyes buscaban no solo reliquias de santos o mártires, sino también toda clase de objetos antiguos que pudiesen otorgarles prestigio, y esos objetos eran exhibidos en sus palacios en los lugares más visibles, como las salas del trono en las que el rey Eduardo colocó la piedra que simbolizaba la derrota del reino de Escocia<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Véase la biografía del rey por G. Parker, *Felipe II. La biografía definitiva*, Barcelona, 2010.

<sup>21</sup> Véase E. Volmer, «*Palatia imperiales y movilidad de la corte (siglos IX-XIII)*», y M. Bacci, «*Artistas, cortes, ciudades*», en E. Castelnuovo y G. Sergi, eds., *Arte e Historia en la Edad Media. I. Tiempos, espacios instituciones*, Madrid, Akal, 2009 (Turin, 2009), respective pp. 533-594 y pp. 594-652.

Ninguno de nuestros textos afirma nada más que el rey se sentaba en un trono del que esa piedra prestigiosa o legendaria formaba parte. La piedra no es parte esencial de ningún ritual, como sostenía Rivet-Carnac, sino un símbolo de prestigio, o el recuerdo de un pasado prestigioso o extraordinario, tal y como ocurre en el caso de las piedras relacionadas con los santos y los mártires y en nuestro caso con el Apóstol.

Cuando Boethius habla de esta piedra, dice literalmente:

*quieta pace inter gentes sequuta, Gathelus marmore insides Brigantiae, ubi Scotorum regiam instituerat, populo iura dixit. Fuit is lapis cathedrae instar fatalis ut qui ubicumque inveniretur, Scotis regnii portenderet. Hinc usu venit ut de Hispania in Hibernia vecti et de Hiberni in ea Albionis parti, quem nunc Scotia appellatur, Scotorum reges in eo marmore insidetes usque ad Roberti primi Scotorum regis tempora coronarentur. Suprascriptio lapidi longa post secula (uti res ipsa indicat) haec est insculpta. Ni fallat fatum Scoti quocumque locatum inveniet lapide regnare tenentur ibidem (Libro I, fol. 3).*

No conocemos en ninguna ceremonia de consagración propia de los pueblos germánicos, como visigodos, burgundios, suevos, ostrogodos, francos, nada que pueda justificar la idea de un ritual específico relacionado con la piedra. La consagración real se hacía mediante la elevación del rey, *sublimatio*, que antiguamente tenía lugar sobre unos escudos. Y posteriormente se le juraba fidelidad, como señaló Numa D. Fustel de Coulanges<sup>22</sup>. Y lo mismo puede afirmarse del nuevo tipo de consagración real que se introduce con los carolingios, en cuya coronación real o unción papal no existe ninguna piedra que sea una parte intrínseca de la realización del ritual<sup>23</sup>.

La idea de J. H. Rivet-Carnac de unir Santiago de Compostela y Westminster a través de esa curiosa piedra de mármol blanco y hallar indirectamente un origen sacral prehistórico de la realeza fue muy común en su época. Hoy no podemos aceptarla, pero si seguirle agradeciendo su curioso trabajo y el de tantos cronistas e historiadores medievales todavía mal estudiados que entre sus lecturas pensaban y fantaseaban para hacer lo que todos los historiadores aún tenemos que seguir haciendo: intentar evocar ese pasado desaparecido para siempre.

Como historiadores, además de caer en la tentación de buscar el origen de leyendas como ésta en la historia de las instituciones o en los rituales de coronación, en vez de reconocer que muchas veces con lo único con lo que nos encontramos es con la libre imaginación de los cronistas, podríamos intentar buscar otro origen histórico de los movimientos de esta piedra con otro tipo de explicación que tampoco sería satisfactoria. Señala Ofelia Rey Castelao<sup>24</sup> que los irlandeses, los escoceses

---

<sup>22</sup> Numa D. Fustel de Coulanges, *Histoire des Institutions Politiques de l'Ancienne France. La monarchie franque*, París, Hachette, 1922, 4ª ed., pp. 56-62.

<sup>23</sup> Véase Numa D. Fustel de Coulanges, *Histoire des Institutions Politiques de l'Ancienne France. Les transformations de la Royauté pendant l'époque carolingienne*, París, Hachette, 1914, 3ª ed., pp. 226-312.

<sup>24</sup> *Les mythes de l'apôtre Saint Jacques*, Montrouge, Éditions Cairn, 2011, pp. 113-114.

y los bretones también creyeron haber sido evangelizados por el Apóstol. La idea de que Santiago primero predicó en Irlanda provendría del siglo VIII según los *Breviarios de los Apóstoles* en los que, en el año 709, Aldhem de Malmesbury hizo de Santiago el *primitus Hispana covertit dogmate gentes*. Beda el Venerable habla del «bienaventurado Santiago, cuyos restos reposan en España» y que habrían sido llevados desde la costa irlandesa a un lugar frente al mar británico. En el caso de Beda y de otros cronistas posteriores se confunden muchas veces los nombres de Hibernia e Iberia, lo que sin duda facilitó este tipo de asimilaciones.

Todo esto podría relacionarse con los movimientos de los monjes irlandeses durante los siglos VIII y IX entre su país, Bretaña y el norte de Galicia. No obstante, esto solo explicaría el contexto en donde nuestros cronistas sitúan, siguiendo el juego de su imaginación, los movimientos de la legendaria piedra de la coronación, pero no el contenido de la misma.

Hemos podido observar cómo la búsqueda y traslado de monumentos antiguos y el descubrimiento y circulación de las reliquias de los santos obedecían a la misma lógica. En efecto la antigüedad y la reliquia poseen muchos caracteres en común: se trata de unos objetos físicos: sarcófagos, estatuas, piedras o joyas, o bien de restos de los cuerpos de los santos o bien de objetos que estuviesen en contacto íntimo con ellos, como pueden ser las vestiduras o partes de otros cuerpos presentes ya en el Cielo, como es el caso de los prepucios de Jesús, única parte de su cuerpo que podría haber quedado en la Tierra con verosimilitud o de la leche de la Virgen María, ascendida también al Cielo en cuerpo y alma.

El valor de la antigüedad o de la reliquia va mucho más allá del mero soporte físico, pues sin una historia que la acredite ni una ni otra valdrían nada. Una reliquia tiene que ser descubierta y puede ser trasladada y posteriormente conservada, pero cada episodio de su historia demanda un relato que lo justifique: la *inventio*, si se trata de un descubrimiento *in situ*, la *translatio*, si ha cambiado de lugar y la *passio*, historia del martirio del santo, si se diese el caso de que fuese un mártir, o la historia de su vida ejemplar y milagrosa. Las reliquias son verdaderas, no porque físicamente lo sean, sino por la credibilidad que se les otorga y es esa credibilidad la que le confiere un prestigio socialmente aceptado, y por eso su estudio forma parte del estudio de las tradiciones orales o literarias que crean relatos para explicar algún aspecto del pasado.

La reliquia da prestigio a un santuario y garantiza su protección frente a la arbitrariedad y la violencia con la ayuda de los milagros. El prestigio de la reliquia es como la gracia divina, administrada y distribuida mediante el orden sacramental y por esa razón en ambos casos es convertible en dinero, como la era la gracia comprada mediante bulas. Las reliquias se regalaban e intercambiaban, se compraban y vendían ilegalmente, pero también se robaban en un juego de por el control de su poder y su influencia. Patrick J. Geary<sup>25</sup> ha dedicado un libro a este

---

<sup>25</sup> *Furta sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

tema, y en él podemos observar la historia de prestigiosos ladrones de reliquias, como Deusdona, que ofreció sus servicios en toda Europa, o los casos de monasterios que envían a monjes a otros santuarios en los que se conservan reliquias importantes con el fin de que puedan sustraer los cuerpos de los santos. Como anécdota, podríamos citar el caso del robo de un diente de Santiago Apóstol llevado a cabo en el siglo XI por orden de Adalberto de Bremen, que consiguió la reliquia de un obispo italiano, que a su vez la habría obtenido de Santiago de Compostela<sup>26</sup>, un caso similar a otros que veremos a continuación.

La búsqueda y descubrimiento de reliquias estuvo muy difundida antes de la llegada del cristianismo. En la Antigüedad clásica el uso de las mismas fue amplio tanto en Grecia como en Roma, como puso de manifiesto R. Pfister<sup>27</sup>. Del mismo modo, en la historia comparada de las religiones, P. Saintyves estudió los casos de las reliquias de Buda y otros personajes santos en religiones diferentes a la cristiana<sup>28</sup>. En el caso del cristianismo, la búsqueda y el proceso de autenticación de las reliquias comienza en época muy temprana, pues fue Helena, la madre del emperador Constantino, la primera cazadora de reliquias en su viaje a Palestina, en donde creyó encontrar los restos de la verdadera cruz e identificar los principales lugares de la pasión<sup>29</sup>. A partir de este momento, la búsqueda y circulación de reliquias adquirió una importante dimensión debido al hecho de que para que fuese posible la consagración de un altar, como luego veremos, era necesario disponer de alguna reliquia de un santo, que en un principio sería un mártir de las persecuciones.

El proceso de consagración de un templo podía hacerse o bien en una nueva planta o bien en un lugar en donde existiese un templo pagano anterior que tendría que ser destruido o remodelado. El hecho de que se utilizase a veces el mismo lugar podría dar la impresión de la existencia de una continuidad en el culto, pero en realidad ocurre todo lo contrario, pues aunque el templo fuese expropiado de lo que se trata es de poner fin a un culto basado en la práctica del sacrificio sangriento, condenada tanto en la legislación eclesiástica como en la civil. Podemos verlo claramente en el decreto del quince de noviembre de 408 de los emperadores Arcadio, Honorio y Teodosio, recogido en el código teodosiano:

*Simulacra, si qua etiam nunc in templis fanisque constitunt et quae alicubi ritum vel acceperunt vel accipiunt paganorum, suis sedibus evellantur, cum hoc repetita sciamus saepius sanctione decretum. Aedificia ipse templorum, quae in civitatibus vel oppidis vel extra oppida sunt, ad usum publicum vindicentur. Arae locis omnibus destruantur omniaque templa in possessionibus nostris ad usus adcommodos transferantur; domini destruere cogantur. Non liceat omnino in hororem sacrilegi ritus fu-*

---

<sup>26</sup> Adán de Bremen, *Gesta*, III, 67, cit. en MGH, SS, VII, pp. 363-365.

<sup>27</sup> *Das Reliquienkult im Altertum*, I-II, RGVV, Giessen, 1909-1912.

<sup>28</sup> *Les reliques et les images légendaires*, París, Mercure de France, 1912.

<sup>29</sup> H. J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and legend of the finding of the true cross*, Leyden, Brill, 1992.

*nestionibus locis exercere convivia vel quicquam sollemnitatis agitare (C.Th. 16. 10. 19. De Paganis, Sacrificiis et Templis).*

Como se puede ver en el decreto, se prohíben los cultos paganos de todo tipo tanto en las ciudades como en las aldeas o en campo abierto y se ordena la destrucción de todos los altares, expropiándose los edificios y prohibiendo la celebración de todo tipo de ritos, sobre todo los sacrificios. La prohibición de los sacrificios se dio del mismo modo en la legislación eclesiástica desde los primeros concilios, y en el caso hispánico puede verse muy bien en las actas del concilio de Elvira<sup>30</sup>. En sus cánones se establece que la prohibición del sacrificio y de los demás cultos paganos es contundente, y su práctica se castiga con dureza. En el canon primero, titulado *De his qui post baptismum idolis immolaverunt*, se dictamina que todos los bautizados que se acerquen al templo de algún ídolo para hacer un sacrificio no reciban la comunión hasta el final de su vida. Del mismo modo, en el canon segundo, *De sacerdotibus gentilium qui post baptismum immolaverunt*, se establece que los flámines, que por su oficio podían tener que seguir realizando estos sacrificios, lo hagan, no reciban la comunión hasta el final de su vida. En el canon tercero (*De eisdem, si idolis munus tantum dederunt*), a estos mismo flámines no solo se les castiga por practicar los sacrificios, sino incluso por organizar espectáculos en el marco de las fiestas paganas. Y por último, en el canon cuarto (*De eisdem, si catecumini adhuc immolant quando batizentur*) se dictamina que si esos flámines son todavía catecúmenos en espera del bautismo, e incurrían en estos delitos, no se podrán bautizar hasta tres años después de la realización del mismo.

Es pues difícil concebir que los cultos paganos de cualquier tipo pudiesen sobrevivir con facilidad, ya que estaban perseguidos tanto por la iglesia como por el estado. En el código teodosiano se citan en concreto varios decretos referentes a Hispania que fueron estudiados por Stephen McKenna<sup>31</sup>. Entre los casos citados es interesante el decreto del prefecto del pretorio Euthychianus del año 399 en el que se ordena destruir los templos de los paganos *sine turba ac tumultu*, lo que quiere decir que tanto en este caso como en el del rescripto a Macrobius, *vicarius* de Hispania, y a Proclianus, *vicarius* de las cinco provincias, se le da orden de inhabilitar el templo pero ha de conservar los edificios para otros usos, como por ejemplo como hospederías, tal y como veremos posteriormente<sup>32</sup>.

Varios siglos después del concilio de Elvira, en la segunda mitad del siglo VII, podemos observar en la autobiografía de Valerio del Bierzo cómo a pesar de todo aún sobrevivían algunos templos en lugares aislados, como en las montañas. Este santo asceta, como muchos otros, promovió la destrucción de los templos en las

---

<sup>30</sup> Véase la edición y el estudio en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, Universidad de Granada, 2005.

<sup>31</sup> *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic kingdom*, Nueva York, Theophania Publishing, 1938.

<sup>32</sup> S. McKenna, *Paganism...*, pp. 40-45.



cumbres de las montañas en las que se seguían practicando los cultos paganos, y la construcción en los mismos lugares de pequeños oratorios y monasterios, en los cuales se consagraban altares a San Pantaleón y a otros santos mártires, siguiendo el procedimiento canónico establecido. Estos son los ejemplos que pueden verse en su *Item Replicatio Sermonum a Prima Conversione*<sup>33</sup>:

*Cumque in exelsi montis cacumine stulta populi sacrilega caecitatis dementia profana daemonum delubra impie atque insipienter pagano ritu excoleret, fidelium Christianorum ope tandem probosa obscenitas destruitur, opeque omnipotentis Domini in nomine sancti Felicis martyris basilica construitur. Hic vero locus, licet, ut supra declaratur, sit summae necessitudinis penuria occupatus, sed ex fidei integritate poscentibus cita exaudito in orationibus impetratur (Item Replicatio Sermonum a Prima Conversione, 1).*

*In quadem igitur rupe, huic monasterio subjacente, cum beatissimus Fructuosus orare consuevit et in eodem loco crux lignea in titulo stabat fixa; hic autem frater Saturninus coepit desiderabiliter cogitare ut ibidem secundum viribus exiguitatis nostrae quantuluscumque titulus oratorii construeretur... (Item Replicatio Sermonum a Prima Conversione, 9).*

*...Cumque in eodem loco, quo nulla pateret planities, sed saxei ingentis pinnaculi discrimen praecipitis immineret, eandem aggredientes leviter scinderunt rupem. Et in eodem loco in nomine sanctae crucis et sancti Pantaleonis ceterorumque sanctorum martyrum, licet brevis fabricae tantillum, sed virtutis culmine magnum, sacrum Domino constructum est templum, quod a viro Dei reverentissimo Aurelio episcopo est cum omni diligentia Domino consecratum (Item Replicatio Sermonum a Prima Conversione, 9).*

*Interdum juxta sancto apostolorum ego indignus inconvulse demum praesidens altario, cumque praetenso latere montis nullus planitiae congruus pateret sinus, nostrae fragilitatis paulisper opitulante manu Dei, brevis hic, sed aptus atriunculi locus opificum labore, versus est planum (Item Replicatio Sermonum a Prima Conversione, 16).*

Como se puede ver en estos casos de santuarios situados en algunos montes de la zona del Bierzo que no es posible determinar, se construyen pequeños templos o monasterios en las cumbres de las montañas, en los que viven los monjes ascetas. No solo no tienen ninguna voluntad de continuar los cultos anteriores, sino que claramente tratan de erradicarlos, por considerarlos como manifestaciones del culto al diablo. El tópico de que todo culto pagano es un culto al diablo está presente en las fuentes patrísticas y en el caso de Galicia no solo en Valerio del Bierzo sino también en el conocidísimo texto de san Martín de Braga.

Para comprender la circulación, a veces a distancias muy largas, de reliquias de los mártires, y la fundación de sus cultos —una circulación tan amplia como la

---

<sup>33</sup> Véanse las ediciones Valerii Bergidensis *Opera* PL 87 (*Patrologiae cursus completus, series Latina*) ed. J. P. Migne, Paris 1844 ss.; Valerii Bergidensis opera ed. R.F. Pousa, Madrid, 1942.

de la piedra de Jacob que llegaría de Egipto a Escocia—, es muy interesante analizar dos ejemplos concretos: el de san Nicolás de Myra y el de los siete durmientes de Éfeso, pues san Nicolás es un asceta de Licia que termina por convertirse en Santa Claus en los países nórdicos, y los siete durmientes de Éfeso acabaron por recibir culto en sus supuestas tumbas tanto en Bretaña como en Argelia, al ser reconocidos como santos en el Corán.

Nicolás fue un monje que vivió en Licia en el siglo VI, en la ciudad de Myra. Allí llevó a cabo un duro combate contra el paganismo y en concreto contra el culto de la diosa Artemis Eleuthera, que se celebraba con una festividad en torno a un árbol conocida con el nombre de *rossalia*. El santo y sus seguidores cortaron el árbol y pusieron fin a los sacrificios sangrientos, y consiguió convertir a los paganos al hacer manar en el lugar en el que se puso a rezar hincado de rodillas una fuente milagrosa<sup>34</sup>, tal y como hizo el Apóstol Santiago en Iria en la leyenda recogida por Huerta y Vega, que hemos visto. San Nicolás fue un santo famoso por su capacidad para hacer milagros en ese y otros muchos casos. En el mismo lugar en el que se celebraba este culto pagano, construyó un monasterio en una montaña al que denominó Santa Sión, porque sería considerado como una réplica del monte Sión de Jerusalén. Todos los lugares del culto a san Nicolás tendieron a situarse en las montañas, como los que escogía Valerio del Bierzo. Su culto fue desplazándose hacia occidente según fue avanzando la invasión del islam. De Myra pasó a Bizancio a través de Rodas y Creta. De allí llegaría al sur de Italia y se iría desplazando hacia el norte de Europa<sup>35</sup>. Su leyenda más antigua, en Bizancio, sería del siglo VIII-IX, y su autor sería Miguel el Archimandrita. La historia de Miguel pasó a la literatura occidental en el siglo IX-X a través de la obra del diácono napolitano Juan, que utilizó una remodelación de la historia inicial que había llevado a cabo el patriarca Metodio<sup>36</sup>

La historia de san Nicolás, según la reconstruye Michelle Bacci, tiene dos facetas: la hagiográfica y la iconográfica. San Nicolás en un monje milagroso representado siempre con barba y largo cabello blanco. La difusión del tema iconográfico explica la expansión de su culto, pero también lo explican una sucesión de robos simultáneos de sus supuestas reliquias<sup>37</sup>.

El catálogo de robos es el siguiente:

1. su cuerpo fue trasladado de Myra a Bari en el año 1087 por mercaderes de esta ciudad.
2. los venecianos robaron las reliquias de san Nicolás y de otro santo también llamado Nicolás, su tío, y se dice que desde Myra las trasladaron a Venecia en el año 1100.
3. los beneventanos robaron el cuerpo de san Nicolás y lo depositaron en Benevento en 1105.

---

<sup>34</sup> M. Bacci, *San Nicola. Il grande taumaturgo*, Bari, Laterza, 2009, pp. 37-42.

<sup>35</sup> M. Bacci, *San Nicola*, pp. 42-53 y 58-61.

<sup>36</sup> M. Bacci, *San Nicola*, p. 69.

<sup>37</sup> P.J. Geary, *Furta sacra*, p. 154, donde se recogen las fuentes.

4. el cuerpo de san Nicolás fue robado de Bari y depositado en la ciudad de Porta en Lotaringia en 1105.

Como se puede ver, cada versión contradice a la anterior. Esto se explica porque son leyendas de *translationes* que justifican y autentifican la presencia de la supuesta reliquia del santo. En este caso podemos ver cómo el proceso de robo forma parte del proceso de difusión del culto. Un culto en el que en este caso el santo acabó convirtiéndose, a partir de las tradiciones nórdicas, en un motivo comercial.

El segundo caso es el culto a los siete mártires de Éfeso, conocidos como los siete durmientes, estudiados por Jacques Bonnet<sup>38</sup>. La leyenda de los siete durmientes de Éfeso fue recogida por Gregorio de Tours en el siglo VI, quien dice haberla recibido de un monje sirio. Se trata de un texto bastante largo (*De gloria martyrum*, MGH, rer. Merov., 1, 847 ss.), que se puede resumir de la manera siguiente: bajo la persecución de Decio, siete jóvenes de las principales familias de Éfeso fueron condenados por negarse a sacrificar al emperador. Su pena consistió en encerrarlos en una caverna y dejarlos morir de hambre. Varios siglos después, reinando el emperador Teodosio, en la ciudad de Éfeso había nacido la herejía de los «saduceos», cuyos líderes eran los obispos Teodoro y Gaio, quienes negaban la inmortalidad del alma.

Un rico ganadero de la ciudad, llamado Dalio, ordenó en este momento abrir la caverna, y de ella salieron los siete jóvenes que habían estado dormidos hasta entonces. Fueron conducidos hasta el obispo Marino, que consideró que su caso refutaba de modo patente la herejía «saducea». El obispo dio a conocer la noticia al emperador Teodosio, ante el que fueron conducidos los siete mártires. Se dirigieron a él diciendo que habían resucitado por orden de Dios y acto seguido murieron. El emperador mandó construir en su honor una basílica junto con una casa de acogida para los pobres y ordenó que su fiesta se celebrase el día 6 de las calendas de agosto.

Esta leyenda pasó de Gregorio de Tours a la tradición posterior y fue conocida a través de la famosa *Leyenda dorada* de Jacobo de Vorágine, convirtiéndose posteriormente en un motivo folklórico en Bretaña. En Stiffel, cerca de Plouaret, se celebra el culto de los siete durmientes en una capilla construida sobre un dolmen, junto a la que hay una fuente con siete caños, y cuya construcción se dice que tuvo lugar en el origen de los tiempos<sup>39</sup>.

Evidentemente se trata de una leyenda hagiográfica transmitida textualmente y de la creación de un culto a partir de ella. Algunos autores podrían estar tentados a pensar que se tratase de un culto anterior, y no de un culto nuevo implantado en ese lugar de la misma manera que cientos de cultos de santos se difundieron y se implantaron a lo largo de toda Europa a partir de sus historias, como ocurrió no hace mucho tiempo con los santuarios de la Virgen de Lourdes o de la Virgen de la Sa-

---

<sup>38</sup> *Artémis d'Ephèse et la légende des sept dormants*, Roanne, Horvath, 1977.

<sup>39</sup> J. Bonnet, *Artémis d'Ephèse*, pp. 127-128.

lette en la misma Francia. Prueba de que es el texto quien manda, en este caso como en casi todos los de la difusión de las reliquias y los cultos, la tenemos en el caso de los siete durmientes con su incorporación a la hagiografía musulmana.

Según estudia Jacques Bonnet<sup>40</sup>, esta leyenda se incorporó nada más ni nada menos que al Corán en su sura número 18. El libro sagrado sitúa la leyenda varios siglos antes del nacimiento del islam, y dice que estos siete jóvenes cristianos, cuando se despertaron, aparecieron como conversos a la verdadera religión, situando su encierro del mismo modo bajo la persecución del emperador Decio. No solo está claro que se trata de la misma leyenda, sino que además se les da un culto muy similar al bretón en dos lugares de Argelia. Uno de ellos es Gujdel, en donde se conservaría su tumba junto a una fuente con siete caños, y otro de ellos es en Setif, en donde también se reivindica la presencia de su verdadera tumba, pero añadiendo un cuerpo más: el del perro de los jóvenes, que según la versión islámica, fue encerrado en la cueva junto con los siete mártires.

¿Cómo llegaron los cuerpos al norte de Argelia? Probablemente se hayan inventado leyendas de *translationes* que lo explicasen. La migración de antigüedades como la piedra de Westminster o de reliquias a distancias extraordinarias forma parte de toda una tradición textual y literaria no solo cristiana, sino también musulmana. Naturalmente, en el caso de la Edad Media europea, la compra-venta de reliquias, la donación o el intercambio de las mismas, o el robo, permitían entender en concreto cuáles habían sido sus movimientos. Conservamos un número muy pequeño de estos textos hagiográficos, la mayoría de ellos totalmente fantásticos y expurgados por los padres bolandistas.

Podríamos continuar con dos anécdotas: una que las reliquias de santa Helena, la primera cazadora de reliquias del cristianismo, acabarían según una tradición, siendo también robadas por un monje en Roma en el año 840 para depositarlas en el monasterio de Hautvilliers<sup>41</sup>; y otra según la cual la cabeza del mismísimo Santiago Apóstol era reivindicada en el siglo XI por la abadía de san Vaast y posteriormente, en el año 1666, por la abadía de Verclau, que a su vez se la habría devuelto a su abadía de origen.

Posteriormente sabemos que en la abadía de Aire-sur-la-Lis también se conservaba la mitad de la cabeza de Santiago Apóstol, una posesión que fue ratificada por el rey Felipe de Artois de acuerdo con la legislación que permitía que además de los obispos, los señores laicos podían autorizar y legalizar los traslados de las reliquias<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> J. Bonnet, *Artémis d'Ephèse*, pp. 131-138.

<sup>41</sup> *Translatio S. Helenae ad coenobium Altivillarense*, AA. SS., aug. III, p. 602, cit. en P.J. Geary, *Furta sacra*, p. 152.

<sup>42</sup> Véase N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des Saints. Formation coutumière d'un droit*, París, Klincksieck, 1975, pp. 331-334. Sobre este tema puede verse también el estudio de S. Muñoz Machado, «Las reliquias como símbolo político. Argumento literario y problema jurídico», en J.R. Fernández Torres *et alii* (eds.), *El Camino de Santiago y otros itinerarios*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2014, pp. 153-191.

Con el fin de comprender qué eran en realidad las reliquias, cómo se manejaban y cómo algunas antigüedades podían tener el mismo tratamiento que ellas, sería conveniente analizar los procedimientos de su descubrimiento y su estatuto legal, con el fin de poder dejar de lado la idea de que los hombres y mujeres de la Edad Media vivieron casi mil años en una especie de alucinación colectiva, siendo víctimas de una credulidad tan desmesurada que no les permitía distinguir lo real de lo imaginario, siendo uno de los ejemplos más claro el culto de las reliquias. La idea de la irracionalidad y el fanatismo medievales formó parte de un proceso de construcción de la imagen de la Edad Media al que Jacques Heers denominó una impostura histórica por darse en ella una acumulación de conceptos negativos como éste<sup>43</sup>.

Para comprender el culto de las reliquias debemos tener en cuenta que no es más que una continuidad del culto a las tumbas de los difuntos, a sus cuerpos y a los objetos que estuvieron en contacto con ellos. No debería resultarnos esto muy extraño en el siglo XX, donde fragmentos de vestidos u objetos que pertenecieron a personas famosas, como actores de cine, cantantes, escritores, etc., son vendidos en subastas a precios exorbitantes.

En el siglo XIX, el papel de los cementerios y el cuidado de las tumbas de los antepasados en el mundo grecorromano fue considerado por Fustel de Coulanges como la clave que permitiría comprender el origen de la ciudad clásica y de la propiedad privada de la tierra<sup>44</sup>. Los mismos ritos en torno al cuidado de las tumbas y muchas ideas comunes acerca de los muertos y su supervivencia que se pueden hallar en Grecia y Roma se sitúan en el origen del culto a las reliquias de los mártires, conservadas en cementerios comunales como fueron en un principio las catacumbas, lugares en los que se les rendía culto.

En un principio, los cuerpos de los mártires tenían que conservarse íntegros, siguiendo la legislación romana que protegía la integridad de las tumbas, pero a partir del siglo IV la búsqueda de los cuerpos santos hizo que legal o ilegalmente se comenzase a dividir sus restos<sup>45</sup>. El emperador Constancio (*C. Th.*, IX, 17, 4 y *C. I.*, IX, 18, 4) castigaba con multas la división de los cuerpos, y de la misma manera Graciano, Valentiniano y Teodosio vuelven a prohibirla en una constitución de 26 de febrero del año 386, según la cual

*humanum corpus nemo alterum locum transferat, nemo martyrem distrahat, nemo mercetur. Habeant vero in potestate, si quo libet in loco sanctorum est aliquis conditus, pro eius veneratione quod martyrium vocandum sit adant quod voluerit fabricatum.*

Ya en la alta Edad Media san Gregorio Magno vuelve, en el año 594, a insistir en esta misma prohibición:

---

<sup>43</sup> Véase J. Heers, *Le Moyen Age, une imposture*, París, Perrin, 1992.

<sup>44</sup> En su obra ya clásica *La cité antique*, París, Durand, 1864. Sobre esta obra y este autor véase F. Hartog, *Le XIX<sup>e</sup> siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París, PUF, 1988.

<sup>45</sup> N. Herrmann-Mascard, *Les reliques*, pp. 28-32.

*in Romanis namque vel totius occidentis partibus omnino intolerabile est atque sacri-  
legium, si sanctorum corpora quiquam tangere fortasse voluerit... (Epistolae, L, IV).*

En un principio parece claro, como señala Nicole Herrmann-Mascard, que el culto al mártir se practicaba en su propia tumba, al igual que el cuidado de los demás difuntos. El problema surgió cuando comenzaron a hacerse una serie de excepciones que permitían el traslado de los cuerpos, bien en caso de peligro para su conservación, o si se querían trasladar a su lugar de origen<sup>46</sup>. La cosa parecía estar clara, pero pronto surgieron abusos y por ello se estableció la obligación de expedir una licencia para el traslado, conservándose además la obligación de no fragmentar los cuerpos. Ahora bien, como la sacralidad del cadáver se extendía a todo aquello que hubiese estado en contacto con él, como sus vestidos, sus secreciones y sobre todo los instrumentos con que se había llevado a cabo su martirio, a partir de los siglos VIII y IX comenzó el proceso de expansión de las reliquias<sup>47</sup>.

Este proceso se vio favorecido por el progresivo abandono de las catacumbas romanas y por las segundas invasiones bárbaras, las de los normandos, sarracenos y húngaros, que dejaron aisladas de Europa muchas zonas en las que yacían los mártires. De este modo, Europa, sobre todo al norte de los Alpes, se vio afectada por una gran escasez de reliquias, que por el contrario eran muy abundantes en ciudades como la propia Roma. Como además poco a poco se estableció que para la consagración de un altar era necesaria una reliquia, del tipo que fuese, nació este tráfico, en el que, como hemos visto, el robo desempeñó un papel fundamental, un tráfico que lógicamente favorecía la fragmentación de los cuerpos.

En un principio, todos los mártires eran considerados santos, y sus cuerpos reliquias, y el culto de sus tumbas tenía un origen popular. Pero a partir del siglo V los obispos fueron imponiendo el control de las iniciativas populares que a veces podían caer en el exceso<sup>48</sup>. Solo el obispo podía aceptar o censurar la veracidad de las reliquias y la santidad del difunto. El proceso general a lo largo de la Edad Media sería el siguiente: una comunidad comienza a dar culto a una reliquia de quien se considera un santo o una santa, pero solo el obispo autoriza el culto y fija la fecha de la celebración de la fiesta de ese santo. Al llegar al siglo XIII, con el aumento del poder central de Roma, el poder del Papa se impuso sobre el poder de los obispos y solo el papado podía aceptar y refrendar las iniciativas populares, reservándose tras el concilio de Letrán de 1215 la potestad de la canonización<sup>49</sup>. Este proceso queda plenamente consolidado a partir del siglo XVII.

El culto de los mártires es plenamente cristiano, y como señalaba H. Delehay, es muy difícil que un culto anterior se convierta en el culto de un mártir<sup>50</sup>. Todas las reliquias debían ser identificadas y validadas mediante un acto jurídico o bien del

---

<sup>46</sup> N. Herrmann-Mascard, *Les reliques*, pp. 35-37.

<sup>47</sup> N. Herrmann-Mascard, *Les reliques*, pp. 41-57.

<sup>48</sup> N. Herrmann-Mascard, *Les reliques*, pp. 73-80.

<sup>49</sup> N. Herrmann-Mascard, *Les reliques*, pp. 87-105.

<sup>50</sup> Véase *supra*, nota 3.

obispo o bien del propio Papa. Ese acto se registraba en un acta y era su texto el que autentificaba la veracidad de la reliquia siguiendo un procedimiento claramente formalizado que tenía el fin de controlar diferentes tipos de fraudes y abusos. Como afirma Herrmann-Mascard, «sea cual fuere el papel del obispo en materia de identificación de reliquias, el suyo es un acto de jurisdicción graciosa y no contenciosa», lo que quiere decir que su dictamen, o posteriormente el del Papa, es inapelable<sup>51</sup>.

El proceso de investigación de las reliquias es plenamente racional. Se buscan inscripciones en tumbas nuevas o antiguas, inscripciones en los altares, en tablillas, en relicarios, etc. Como la inscripción suele ser la clave de la autenticidad, muchas veces se falsificaron. Hemos visto anteriormente cómo Huerta y Vega intenta avalar la veracidad de las reliquias de la presencia del apóstol Santiago en Iria Flavia publicando inscripciones, ahora inencontrables, que no sabemos si las toma de otros autores o las creó él mismo. Precisamente la falsificación de inscripciones, junto con la falsificación de pasiones y vidas de santos, es lo que llevó a los padres bolandistas a crear la paleografía, la epigrafía y la diplomática. De la misma manera, el obispo analizaba las tradiciones orales y otros documentos, como actas anteriores, catálogos de reliquias o archivos antiguos, y podía tener además en cuenta la existencia de milagros, pero solo si previamente habían sido reconocidos por la autoridad papal<sup>52</sup>.

Hay además una curiosa prueba de la autenticidad de las reliquias que deriva de la práctica de las ordalías, y es la prueba del fuego, que cayó en desuso a partir del siglo XIV. Los santos no arden, sus reliquias apagan el fuego, y por esa razón cuando los falsarios las fabricaban, solían hacerlas de amianto, pues conocían las propiedades de este elemento<sup>53</sup>.

Podía darse también el caso, como hemos visto anteriormente en los casos de los cadáveres de san Nicolás de Bari y de las cabezas de Santiago Apóstol, que varias iglesias reivindicasen la propiedad de una misma reliquia. En ese caso, se analizaban todos los documentos y pruebas que cada una de ellas podía aportar antes de dictaminar la autenticidad de una de ellas. Las reclamaciones de reliquias fueron muy numerosas y en muchos casos la Iglesia intentaba no pronunciarse para no profundizar en escándalos derivados de los falsarios. No obstante sí que quedó claro, por una intervención papal, que reliquias tales como los numerosos prepucios de Jesús y la leche de la Virgen María, que eran exhibidas en muchas iglesias de Europa, eran totalmente falsas<sup>54</sup>.

La demanda de reliquias no hubiese alcanzado la proporción que tuvo si no hubiesen sido necesarias para la consagración de los altares. En un principio la misa se celebraba sobre las propias tumbas de los mártires, pero posteriormente se hizo

---

<sup>51</sup> N. Herrmann-Mascard, *Les reliques*, p. 112.

<sup>52</sup> N. Herrmann-Mascard, *Les reliques*, pp. 113-142.

<sup>53</sup> N. Herrmann-Mascard, *Les reliques*, pp. 134-136. Sobre las ordalías por fuego véase R. Bartlett, *Trial by fire and water. The medieval judicial ordeal*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

<sup>54</sup> N. Herrmann-Mascard, *Les reliques*, pp. 136-142.

sobre un altar el cual, a partir del siglo VIII, tenía que estar consagrado mediante una liturgia en la que había que depositar en él alguna clase de reliquia. Esta liturgia de la consagración se perfeccionó y sistematizó a partir de la época carolingia, quedando plenamente elaborada en el siglo XIII<sup>55</sup>. El ritual de la consagración tenía como finalidad limitar el número de altares aptos para el culto, y aunque como tal no fue una exigencia jurídica, sí que fue una costumbre muy extendida. Podía darse el caso de que en una gran iglesia, como por ejemplo una catedral, hubiese varios altares consagrados, cada uno de ellos tenía que tener sus reliquias y normalmente una capilla propia, pero aparte de ello podían conservarse también reliquias en relicarios fuera de los altares. Cuando se daba el caso de que no hubiese ninguna reliquia para consagrar, podía utilizarse un fragmento de la hostia consagrada.

Dejando a un lado el robo de las reliquias, que estaba castigado con la pena de la excomunión, pero que era tolerado para satisfacer la demanda, tal y como hemos visto, los traslados legales de reliquias necesitaban la autorización de un obispo, de un abad o del propio Papa. A partir del siglo XIII, la intervención papal se incrementó notoriamente. Las reliquias no solo eran fundamentales para consagrar un altar, sino que tenían muchos usos en función del prestigio que conferían, un prestigio compartido con la posesión de antigüedades.

Las reliquias se exhibían en procesiones, en ocasión de las fiestas, y se podían sacar al exterior en ocasiones de peligro o ser llevadas a la batalla. Normalmente se exhibían solo en las iglesias, en el altar o en la nave, y a ellas acudían por ejemplo los enfermos para lograr su curación. Para ese fin podían ser besadas o paseadas en rituales de circunvalación en caso de epidemias. Las reliquias poseían un poder protector tanto a nivel colectivo como individual y podían ser utilizadas como amuletos, llevándose colgadas del cuello, aunque en este caso serían siempre reliquias de menor importancia, pues la posesión de las reliquias no podía estar en manos de los laicos.

El uso de las reliquias como amuleto protector se explica por el poder que se le atribuye al santo. A él se apela, a él se le recompensa cuando otorga sus favores, y a él se le castiga en venganza cuando no los concede, o bien si se trata del santo de una comunidad rival. Esta práctica de castigar imágenes podría resultar sorprendente, pero se conoce en muchas otras culturas y no es más irracional que otros procedimientos legales que se aplicaron en la Edad Media y en la Edad Moderna como los juicios a los animales<sup>56</sup>. La propia jurisdicción canónica, a partir del año 1274, consideró esta práctica como irracional y no conforme a la fe cristiana, y por ello la condenó.

Para comprender el valor de las reliquias se debe tener en cuenta que fueron utilizadas en la jurisdicción civil y canónica en los juicios. Hasta el siglo XIV el juramento se hacía tocando con la mano o los dedos la reliquia de un santo, porque el santo avalaba la inocencia de quien juraba, si se trataba de un juramento de

---

<sup>55</sup> N. Herrmann-Mascard, *Les reliques*, pp. 144-155.

<sup>56</sup> J. Vartier, *Les procès d'animaux du Moyen Age à nous jours*, París, Hachette, 1970.



tipo purgatorio. En este sentido, el juramento sustituía a la ordalía y lógicamente era mucho más humano, ya que evitaba el sufrimiento físico<sup>57</sup>.

Del mismo modo, en los rituales de cojuración, tanto eclesiásticos como civiles, el contacto con las reliquias se utilizó hasta el siglo XIII, cuando fueron sustituidas en ese papel por los Evangelios, como en los casos siguientes: consagraciones de obispos, de canónigos y monjes; juramentos de fidelidad a los nobles y al rey; juramentos en las tomas de posesión de los magistrados municipales. En la firma de contratos privados e incluso en la firma de tratados de paz, hasta el siglo XIV, los juramentos se hacían tocando las reliquias. Las fórmulas del juramento y los procedimientos del mismo son los mismos que en otros casos. Lo que ocurría es que había que hacer esos juramentos en las propias iglesias o trasladando excepcionalmente las reliquias. El uso de las reliquias estaba pues plenamente integrado en el marco del derecho y era plenamente racional.

Pero es que además de ello las reliquias fueron también una fuente de poder y prestigio económico. Las iglesias y monasterios que poseían reliquias recibían donaciones y ofrendas de todo tipo por parte de los fieles y a ellos acudían peregrinos. Además de ello se podían organizar cuestaciones de limosnas llevando en viajes a las reliquias en procesiones acompañadas de un cortejo. Este uso dio origen a numerosos abusos que se intentaron corregir a partir del siglo XII con numerosas disposiciones episcopales y papales y con cánones conciliares contra los predicadores ambulantes y los charlatanes que se hacían ricos mediante colectas. Este valor económico explica la necesidad de crear en muchos casos leyendas sobre las mismas y de mantener las leyendas vivas ya fuese oralmente o mediante documentos escritos.

Las reliquias y las antigüedades, como la piedra blanca sobre la que se coronaban los reyes de Escocia, pertenecen al mismo grupo de objetos. Su validez depende de un texto o de una leyenda oral que explique su origen y a veces es muy difícil distinguir lo que es una reliquia de lo que es una antigüedad o de lo que es un talismán. En nuestro propio mundo contemporáneo esculturas, restos arquitectónicos y objetos de gran valor artístico asociados a ciudades o naciones comparten también estos valores. Una prueba de que en la Edad Media reliquia y antigüedad eran a veces intercambiables la tenemos en una anécdota que cuenta Adhemar de Chabannes (*Chronica*, XXXI) según la cual el emperador Otón intercambió con el rey Botesclav de Hungría el supuesto trono de oro de Carlomagno hallado en Aix-la-Chapelle por un brazo de san Aldeberto. Como se puede ver, los límites entre estos dos campos son imposibles de trazar, pero lo que sí está claro es que, ya sea en el caso de las reliquias o en de las antigüedades, un objeto no posee sentido ni tiene un significado socialmente aceptado si un relato no justifica su origen. La labor de los narradores medievales, como la de los historiadores y arqueólogos de todos los tiempos no fue más que uno de los modos posibles de imaginar el pasado considerado válido en su momento, como la historia lo es ahora.

---

<sup>57</sup> Sobre el uso de reliquias en diferentes tipos de juramentos véase N. Herrmann-Mascard, *Les reliques*, pp. 235-270.

Habíamos dicho al comienzo de este trabajo que todo conocimiento histórico es fragmentario en sí mismo, y si añadimos a ello que hay épocas en las que existe una gran escasez de fuentes, este problema se agrava todavía más. Tanto los historiadores como los cronistas necesitamos imaginar el pasado. Existen dos tipos de imaginación histórica, la imaginación constituyente y la imaginación reguladora. La imaginación constituyente consiste en un acto mediante el cual desarrollamos la capacidad de evocar el pasado y de formarnos una imagen de él; y la imaginación reguladora es la que establece los límites a la primera. La diferencia entre el historiador y el novelista o el historiador y el cronista consiste en que el historiador no puede inventar datos, hechos o personajes, y tiene que ofrecer además los documentos que constituyen la base de su argumentación<sup>58</sup>.

Siguiendo estas reglas, estudiaremos a continuación la Piedra del Destino y lo que sabemos de los rituales de coronación de los reyes de Escocia. Naturalmente, esta piedra existe (véanse las ilustraciones 1 y 2), y se conserva, en su original o copia, en el trono de la abadía de Westminster, tal y como afirmaba el anónimo autor del manuscrito Arundel que hemos citado anteriormente. Esta piedra, llamada Piedra del Destino o también Piedra de Scone, fue trasladada a este lugar por el rey Kenneth II en el año 840, trayéndola del castillo de Dunstaffnage, y efectivamente se utilizó para las ceremonias de coronación de 34 sucesivos reyes de Escocia hasta que Eduardo I de Inglaterra se la llevó en el año 1296 a la abadía de Westminster. En el año 1950, un grupo de estudiantes la robó y se la llevó a Escocia, como los viejos ladrones de reliquias, pero fue devuelta en el año 1951, y finalmente pasó a estar depositada en el castillo de Edimburgo desde el día 30 de noviembre de 1996, quedando una copia en el trono de Westminster.

El castillo de Dunstaffnage fue sede de los príncipes escoceses y ahí estuvo la piedra hasta su traslado por parte de Kenneth II. La leyenda dice que este castillo fue fundado por Edwin, un monarca picto, en la época de Julio César, pero esto no tiene ninguna verosimilitud histórica. No queda nada en ese lugar del yacimiento del siglo V porque sobre él se construyó un importante castillo en el siglo XIII. Tanto en Scone como en Dunstaffnage existen leyendas folklóricas asociadas a la piedra<sup>59</sup>. Se trata de leyendas sobre una doncella elfa cuyo contenido no tiene nada que ver con la realidad histórica, por lo cual su uso debe ser evitado por el historiador.

Lo que sabemos históricamente es que en esa piedra, que formaba un banco con dos pilares, se coronaba al rey de Escocia de acuerdo con un ceremonial conservado en la *Gesta Annalia*, un texto incluido en la crónica de John of Fordum, del siglo XIV, pero que recoge fuentes que se retrotraen a 1285<sup>60</sup>. El ritual consis-

---

<sup>58</sup> Sobre la imaginación histórica véase J.C. Bermejo Barrera, *Fundamentación lógica de la historia*, Madrid, Akal, 1991, pp. 81-96.

<sup>59</sup> Véase J. Westwood y S. Kingshill, *The Lore of Scotland. A guide to Scottish legends*, Londres, Random House, 2009, pp. 218-20; 234-235.

<sup>60</sup> Véase J. Marsden, *Kings, Mormaers, Rebels. Early Scotland's other royal family*, Edimburgo,

tía en la coronación del rey de Escocia, sentado en la piedra, por parte de un obispo, y en el juramento de fidelidad al mismo por parte de todos los nobles que se debían arrodillar ante él. A la vez un bardo genealogista (*seanchaidh*), arrodillado ante el trono y bajando su cabeza, saludaba al rey recitando todo el listado de los reyes de Escocia, que recoge por ejemplo Héctor Boethius en el libro citado, en el que está recogida toda la leyenda sobre el origen de la piedra<sup>61</sup>.

Para comprender el sentido de este ritual, debemos tener en cuenta los actos que lo componen: la unción por parte del obispo, el juramento y el recitado de la genealogía. La unción es evidentemente un ritual cristiano que deriva de la tradición de la investidura imperial romana a partir de Constantino y que fue resucitada en el Occidente medieval a partir de Carlomagno. Esa unción era necesaria porque se consideraba que en último término todo el poder del rey viene de Dios a través del Papa o su obispo delegado, y porque en la Escocia altomedieval la unión entre el poder real y el poder eclesiástico era muy fuerte. De hecho, el primer «rey de Escocia» Macbeth, que murió en el año 1057, después de su coronación hizo una peregrinación a ver al Papa<sup>62</sup>.

La vinculación entre la iglesia escocesa y el poder real deriva a su vez del hecho de que la cristianización de Escocia tuvo lugar por parte de monjes irlandeses, que fundaron entre otros el importante monasterio de Iona. Estos monjes, las únicas personas letradas en Escocia, fueron los autores de las crónicas que nos permiten reconstruir parcialmente la historia de Escocia, y como todos los cronistas, tal y como hemos visto con anterioridad, escribían genealogías, datando los acontecimientos y los personajes, y establecían sincronismos entre la historia bíblica, la historia clásica y la historia de su época. Y al igual que los autores de leyendas hagiográficas, escribían complejas historias para dar cuenta del origen de objetos de gran prestigio como esta piedra de la coronación real. Que se le atribuya su origen a Jacob, un personaje bíblico, y que pase por Egipto, también conocido en la Biblia, por Grecia y por Brigantium se explica por el deseo de unir estos lugares que pueden dar cuenta del carácter extraordinario de la piedra. Téngase en cuenta que según la leyenda que estamos estudiando, esta piedra pasó como regalo de rey a rey, del mismo modo que las reliquias circulaban normalmente de esta misma manera. No habría que buscar otra explicación más compleja que ésta. Conocer el origen concreto de donde pudo provenir la piedra no es posible en la actualidad con los datos de que disponemos.

De la misma manera que, tal y como señala J. Marsden, la historia política de la Escocia altomedieval es muy mal conocida, lo mismo ocurre con la historia de

John Donald, 2010, p. 1. Véase también S.M. Foster, *Picts, Gaels and Scots. Early Historic Scotland*, Londres, B.T. Batsford Ltd., 1996.

<sup>61</sup> John of Fordun, en su *Chronicle of the Scottish Nation*, ed. W.F. Skene, Edimburgo, Edmonston and Douglas, 1872, p. 24, recoge además una profecía que dice que reinará en Escocia quien esté en posesión de la piedra: “Unless the fates are false, the Scots will reign, / where'er the fatal stone they find again”.

<sup>62</sup> J. Marsden, *Kings...*, pp. 71 y 119-121.

su cristianización. Las fuentes escritas son muy escasas y se ha recurrido a la ayuda de la arqueología<sup>63</sup>. La cristianización de Escocia fue llevada a cabo por los monjes irlandeses, y uno de ellos sería san Columba. En algunas tradiciones se dice que predicó a los pictos sobre una piedra que luego sería la Piedra del Destino, pero no podemos identificarla<sup>64</sup>. Los monjes que fundaron monasterios como el de Iona, además construían cementerios con tumbas de cista, que muchas veces pueden confundirse con tumbas prehistóricas. Para esas tumbas se elaboraban lápidas que a veces tenían inscripciones. Cabe la posibilidad de que algunas de esas lápidas con una escritura ogámica fuesen consideradas como objeto de prestigio y conservada posteriormente. De hecho, en otro de los lugares de la primitiva cristianización de Escocia, la isla de May, situada a siete kilómetros de la costa de Fife, se ha excavado un importante monasterio con su cementerio en el que aparecen lápidas con inscripciones ogámicas que se podrían traducir como Ethernan (EDDARNONN). En un lugar cercano a Leven a treinta kilómetros al oeste de la isla de May se ha encontrado otra piedra como la de Scone con esa inscripción. El nombre Ethernan deriva de un préstamo del latín y significa «eterno» o «el eterno»<sup>65</sup>.

Esta isla y este monasterio fueron un lugar de peregrinación e inscripciones con este nombre aparecen difundidas en un área en torno a ella. Según P. Yeoman, no se sabe si conmemoran al mismo individuo y ese es efectivamente el monje Ethernan que murió en el año 679. Pero lo que sí es claro es que la isla como lugar de peregrinación pudo dar origen al traslado de objetos y reliquias de todo tipo tal y como ocurrió con el culto de los santos que describimos anteriormente. No obstante, por falta de datos, la identificación concreta de ese fragmento de piedra no es posible.

Podríamos preguntarnos por qué los nobles juran fidelidad arrodillándose ante el rey el día de su coronación. Para comprender esto debemos enmarcar la monarquía escocesa en un contexto europeo general y dejar de lado la idea, que podría ser defendible, de buscar un origen céltico a este ritual, recurriendo al hecho de que una de las dinastías escocesas, la de Dalriada, es de origen irlandés y se enfrentó con los reyes de los pictos y los escotos, quienes a su vez posteriormente se enfrentarían con los vikingos y los normandos. Matthew Innes afirma lo siguiente: «aunque se acostumbra a establecer un contraste entre la realeza ‘anglosajona’ y ‘céltica’, esto se debe mucho más a dos tradiciones académicas divergentes como son las de los estudiosos del anglosajón y de las lenguas celtas y a las diferentes fuentes que manejan en cada caso.

---

<sup>63</sup> Véase B. E. Crawford (ed.), *Conversion and Christianity in the North Sea World*, St Andrews, St Johns House Papers, n° 8, 1998

<sup>64</sup> Véase E. Proudfoot, «The Hallow Hill and the origins of Christianity in Eastern Scotland», en B.E. Crawford (ed.), *Conversion...*, pp. 57-71.

<sup>65</sup> P. A. Yeoman, «Pilgrims to St Ethernan: the Archaeology of an early Saint of the Picts and Scots», en B.E. Crawford (ed.), *Conversion...*, pp. 75-91.

De hecho, el estudio detallado de las sociedades ‘célticas’ altomedievales ha puesto de manifiesto que no solo comparten una amplia serie de semejanzas con sus vecinos ‘anglosajones’, sino también que hay diferencias muy significativas entre Irlanda y Gales, por no hablar de Escocia y de Britania. La tentación de identificar características ‘célticas’ peculiares de la organización social con una ‘cultura celta’ homogénea claramente diferenciada de la de los invasores anglosajones, distorsiona claramente la realidad de la Alta Edad Media, y solo refleja una definición moderna de lo ‘céltico’ como reacción a la vieja norma anglocéntrica»<sup>66</sup>.

Lo que sí ocurrió realmente es que hubo un contraste entre dos tipos de monarquía, aquella en la que el rey lo era de una región o reino, y aquella en la que era el jefe de un grupo étnico o de parentesco. Esta es la que se dio en la Irlanda altomedieval, y en gran parte en Escocia hasta la aparición del reino unificado según la tradición o bien por Macbeth, a comienzos del siglo XI, o bien por Malcolm, muerto en 1093.

En la Escocia altomedieval existían los *mormaers*, régulos de grupos familiares que gobernaban sobre un determinado número de casas a las que exigían impuestos y soldados para su ejército. El enfrentamiento de estos régulos entre sí era constante hasta que fueron sometidos al rey de Escocia. Su juramento de fidelidad ante del rey se explica por esta razón y porque la realeza escocesa, como casi todas las realezas germánicas, como la de los godos, francos, burgundios, bávaros, alamanes..., tenía un carácter personal. Los nobles y súbditos tenían que ser fieles personalmente al rey y si no lo hacían, lo traicionaban<sup>67</sup>. Existen dos concepciones de la traición, la traición al estado, que es la traición regulada por el derecho romano, y la traición al rey, que es la de todas las tradiciones germánicas, y en este caso la escocesa. Esto explica la necesidad del juramento de fidelidad personal, cuya fórmula en el caso escocés no conocemos, y que debía hacerse, según hemos visto, poniendo la mano o bien sobre una reliquia o bien sobre los Evangelios. Pero esta segunda práctica solo se difundió a partir del siglo XIII.

La historia de las reliquias es muy compleja, la mayor parte de ellas han desaparecido, diferentes lugares reivindicaban la posesión de la misma, y éstas realizaban larguísimos viajes. Podríamos preguntarnos si el hecho de que la Piedra del Destino viniese del rey de Brigantium puede tener alguna relación con el culto de Santiago Apóstol, o si existía alguna reliquia suya en Escocia. Ya hemos visto que dos iglesias europeas reivindicaban la posesión de su cabeza, y la basílica de los Doce Apóstoles de Roma conservaba un recipiente con la sangre de Santiago Apóstol, que siempre se mantenía líquida<sup>68</sup>. No tenemos ninguna noticia en Esco-

---

<sup>66</sup> Véase M. Innes, *Introduction to early medieval Western Europe, 300-900. The sword, the plough and the book*, Londres, Routledge, 2007, p. 337.

<sup>67</sup> F. S. Lear, *Treason in Roman and Germanic law. Collected papers*, Austin, University of Texas, 1965.

<sup>68</sup> P. Saintyves, *Les reliques*, p. 12.

cia, pero sí de la circulación de otra de las leyendas hagiográficas que hemos estudiado, pues Malcolm II ganó el día 27 de julio de 1054, día en el que se celebraba la fiesta de los Siete durmientes de Éfeso, una batalla que sería conocida con ese nombre<sup>69</sup>. Como podemos ver, las leyendas viajaban como las reliquias.

En todo este ritual de la coronación del rey de Escocia sobre la Piedra del Destino no hay nada que necesite ser explicado por otra cosa que no sea la historia, que puede dar cuenta de él si enmarcamos cada uno de sus elementos en los contextos económicos e ideológicos de la Edad Media.

---

<sup>69</sup> J. Marsden, *Kings...*, p. 125.