

DESC. ABERT. VALL. 1991/92

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

MILLAN BRAVO LOZANO
CATEDRÁTICO DE FILOLOGÍA LATINA

**EL LIBER PEREGRINATIONIS
DE AYMERIC PICAUD (C. 1130)**

PRIMERA GUIA MEDIEVAL DEL CAMINO DE SANTIAGO

LECCION INAUGURAL DEL CURSO 1991-92
DE LA UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

BURGOS

1991

Disc.Apert.UVA 91/92 BiCe



5>0 0 0 0 0 1 8 8 6 0

R.A. 9130

Un. de Valladolid 1991-92

«El ·Liber peregrinationis· de Aymeric Picaud (c. 1130), primera guía medieval del Camino de Santiago»

LECCIÓN INAUGURAL DEL CURSO

1991 - 1992

MILLAN BRAVO LOZANO
CATEDRÁTICO DE FILOLOGÍA LATINA



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

**«El 'Liber peregrinationis' de Aymeric
Picaud (c. 1130), primera guía medieval
del Camino de Santiago»**

*«Academiae pintianae, Matri piissimae»
(Brocensis, in Minervae decic.)*

*Itineri Sancti Iacobi, viae apud nos Francigenae,
omnibus «stellarum ytinere».*

*Civitati Burgensi, Castellae capiti, Sancti Iacobi
itineris monimenti.*

Excmos. y Magfcos. Sres.

Excmos. e Ilmos. Sres.,

queridos Colegas y alumnos, Sras. y Sres.:

Desde el período renacentista, cuando menos, nos consta por la documentación académica que la actividad escolar se abría «por San Lucas» (18 de Octubre) en las grandes Universidades españolas, entre las que se contaba, desde luego, la nuestra. Herederos de esa familiar tradición, si bien un tanto más diligentes, hacemos hoy lo propio, en el más respetuoso sentido de la tradición y de unos usos domésticos que en nada dañan la actualización y eficiencia de nuestra institución, y sin embargo revelan una sensibilidad histórica que honra a quienes la cultivan.

A uno de los «Maestros» del Claustro corresponde, por turno corrido de antigüedad, pronunciar la lección inaugural. Se constituye así ese «ayuntamiento de maestros e escolares que es fecho en algunt logar con voluntad e con entendimiento de aprender los saberes», que es en lo que consiste el «Estudio» según la conocida definición del Rey Sabio en la Partida II, título XXXI, ley 1^a. Reúnense, pues, «maestros e escolares» de todas las Facultades: Artistas y físicos, filósofos y legistas, mecánicos y canonistas. (La Teología, otrora reina y coronación de todo el saber humano, hoy, incomprensiblemente, no merece el honor de ser considerada disciplina académica de pleno derecho en la Universidad española, frente al uso común en los países más cultos de Occidente).

El «Maestro» que se ve distinguido con este honroso encargo, es claro que tiene ante él un agradecido, aunque quizá también arriesgado cometido: el de pronunciar su lección al más selecto público que podría habilitarse: el de los «Maestros» de todas las disciplinas cultivadas en nuestra «Academia Pintiana», junto con sus alumnos. (El término «Maestro», que tan gustosamente empleo, bien se aprecia que está usado con el valor técnico de nuestro actual «Profesor», vocablo desconocido en el contexto histórico que vengo invocando). Pues bien, en la tal circunstancia de tener que «leer» (como se expresaban los Humanistas) ante la heterogeneidad de un público tan cultivado e impuesto en todas las ramas del saber humano, y en la convicción personal de poder hacerlo, encuentro un buen

aval de mi persuasión -y de otros muchos- sobre la unicidad e integralidad del objeto del saber humano. Bajo la pluralidad de las disciplinas del universo único de conocimiento, inevitablemente fragmentadas por razón de la pluralidad de objetos formales y métodos de consideración y análisis de los mismos, subyace una objetiva unidad, claramente percibida. Unidad que tiene su fundamento subjetivo en el actor del conocimiento, el ser humano, referencia última de la actividad cognoscitiva; pero que lo tiene también el objetivo, en la condición unitaria del universo como objeto epistemológico.

Por otro lado, desde el cultivo de las «Humanidades», sentimos muy vivamente el terenciano «homo sum et humani nil a me alienum puto» («como hombre que soy, nada de lo que al hombre se refiere me resulta ajeno»). Y que hay un auténtico «locus communis» o lugar compartido de encuentro genérico de todos los hombres en el campo del espíritu, cualquiera que sea la dedicación profesional de cada uno de ellos, y que es justamente lo que llamamos «Cultura». En la seguridad de que me voy a mover ante Vds. en tal ámbito patrimonial, trataré de desarrollar esta primera lección del curso académico 1991-92, confiado, por lo demás, en vuestra benevolencia de personas cultas, experimentadas y sagaces.

Lo habitual es que a quien corresponde ocupar esta Cátedra en tan solmene ocasión, le acompañe ya un dilatado «curriculum» universitario, y que sienta, por ello, la necesidad de compartir con sus oyentes, compañeros de «oficios» y alumnos, el discurrir de su experiencia personal y de mostrarles el campo de sus afanes científicos. En tal caso yo habría de hablarles a Vds. de mis inseparables compañeros de viaje, los acertadamente llamados «Padres de Occidente»: No sólo Virgilio, sino Cicerón y César; Catulo y Horacio; Salustio, Livio y Tácito; Séneca, Marcial y Quintiliano, la gran tráfada de hispanos, etc. La inspiración, la instigación, casi, que ellos supusieron para Occidente, decantada al final del Mundo Antiguo, anémica, por desgracia, durante parte del largo período de la «media aetas» o Edad Media, y felizmente recuperada esplendorosamente en el auroral «renacer» de los albores del mundo moderno, es la explicación suficiente de nuestro ser cultural actual. En ellos venía restallante el mensaje germinal de la precursora y fecundante cultura griega: Homero y Píndaro; Sócrates, Platón y Aristóteles, fruta sazónada de los fundantes «presocráticos»; Esquilo, Sófocles y Eurípides; Demóstenes y Lisias; Heródoto y Tucídides; Aristófanes y Menandro, etc., etc., etc. En resumen todos esos antepasados de los «Padres» de Occidente, a los que con una ceguera barbaroide estamos queriendo desterrar del consciente del hombre moderno, que del subconsciente nos será imposible raerlos.

O tendría que hablarles de las patriarcales figuras del Medioevo, desde Boecio, «der letzte Römer» («el último de los Romanos»), de cuya investigación arrancó mi propio edificio filológico hace ya muchos años, hasta el incommensurable Isidoro de Sevilla (hoy legionense), el educador de la Europa medieval; o los Goliardos del «In taberna quando sumus» o del «Gaudeamus, igitur»; o el autor del fastuoso y

relampagueante «Dies ire, dies illa», una de las más bellas poesías de toda la Edad Media, que en los oídos de los ya entrados en años resuena aún emocionante, cansino y sobrecogedor, modulada por los convencionales y fatigados, pero sin embargo todavía persuadentes labios de sacristanes rurales. O dando un paso adelante, tendría que hablarles de los grandes señores del Renacimiento, desde Antonio el de Lebrixa, hasta nuestro «Pinciano», Hernán Núñez el Comendador, el mejor coleccionista y conocedor de los exquisitos códices de la cultura griega y latina antiguas. O del serenísimo Luis de León (el centenario de cuya muerte celebramos este año), paradigma de equilibrio, clasicismo, exquisitez y libertad, que durante cinco años penó en las cárceles inquisitoriales de Valladolid, falsamente localizadas por el urbanismo actual en la calle, por eso, denominada de Fray Luis de León. O de su compañero de Claustro, contubernal en lides ideológicas y modernizantes, el Maestro Francisco Sánchez de las Brozas, el «Brocense», tan ligado a Valladolid, que en nuestra Universidad obtuvo su primer grado académico y allí vino a morir el 3 de diciembre de 1600, como hoy podemos afirmar ya sin ningún género de duda.

Pero he de renunciar a todo ese retablo familiar y coruscante de los personajes cuyos «manes» me han acompañado, y me siguen y seguirán, los años que me resten de vida o de vida académica, en mis cotidianos afanes docentes e investigadores. Y lo que podría representar una renuncia dolorosa, no lo es tanto, pues el tema que voy a desarrollar no está tan alejado de una parte de ellos, ya que dentro de mi vocacional Filología Latina, pertenece al mundo de la Edad Media. Hoy les voy a hablar a Vds. de una obra capital en la literatura latina medieval del «Camino de Santiago», y nada menos que de la «Guía del peregrino medieval», como la he denominado en reciente edición castellana que ha llevado el conocimiento de ese mundo increíble de la peregrinación jacobea a círculos amplísimos de lectores cultos, peregrinos a Compostela, o simplemente interesados desde una sala de estar o una biblioteca familiar, por el fenómeno más llamativo de la Edad Media, el de la peregrinación a Santiago de Compostela.

Y es gratamente obligado que yo les hable de este tema en un marco, en una ciudad y en una ocasión como las presentes. Hoy se inaugura el finamente recuperado «Hospital del Rey». Su destino, sin renunciar a la larguísima tradición asistencial al peregrino, será específicamente universitario. Estamos al borde del «*iter Sancti Iacobi*», en la «*vía francígena*» o «*Camino francés*». Como el texto que vamos a analizar nos informa, el Hospital se encuentra «*transito nemore Oque, versus scilicet Burgas, sequitur tellus Yspanorum, Castella videlicet et Campos*» («*Liber peregrinationis*», cap. VII) «*pasados los montes de Oca, y en dirección hacia Burgos, continúa el territorio español, con Castilla y Campos*»). Burgos justamente sentido como punto de referencia de lo castellano, era el final de la 5ª etapa del trayecto de Roncesvalles a Compostela: «*a Najera usque ad urbem que dicitur Burgas*», y el comienzo de la 6ª: «*Sexta est a Burgis usque ad Frumestam*».

Hito señero, cifra inolvidable y esplendor apenas igualado en el «Camino de Santiago», el Burgos del s. XII contaba, por lo menos, con 32 hospitales para alojar y atender a los miles de peregrinos que hacían etapa en la ciudad. El más soberbio era, sin duda, el que en este momento nos cobija, ahora felizmente recuperado del letal bostezo, ya secular, que la brutal desamortización del s. XIX insufló en él y en mil monumentos más en toda Europa, con la consecuencia del olvido y la ruina.

Este burgalés «Hospital del Rey» recibe el apelativo de su regio fundador, Alfonso VIII, el de la Universidad de Palencia, el de Las Navas de Tolosa y el fundador de las vecinas Huelgas. Establecido en 1195, el monarca lo confía a los monjes del Císter, en dependencia de la gran Abadía de las referidas Huelgas. Si regio fue su estatuto, igualmente regias eran sus prestaciones a los peregrinos. En tiempos de Hermann König von Vach, el monje servita de la región de Fulda, que peregrina a Compostela en 1495, y nos lega un curioso y breve libro-guía sobre el «Camino», en 640 versos redactados todavía en Mittelhochdeutsch, este hospital contaba con casi 90 camas, cuando la media de los hospitales era de unas 15 (si se exceptúan los grandes como Roncesvalles, Pamplona, Nájera, Carrión, Sahagún, Astorga, León y el mismo Compostela). Su ración alimenticia era especialmente generosa: 1 kg. de pan, abundante potaje del país, huevos, pescado, 1/4 litro de vino y 1/4 kg. de carnero. (Por la dieta de Don Alonso Quijano, Cervantes nos hace saber que la carne de carnero, por lo menos en el s. XVI, tenía una cotización superior a la de vacuno). El clérigo boloñés, Domenico Laffi, otro de los grandes peregrinos extranjeros hacia Compostela, describe así en su «Viaggio in Ponente, a San Giacomo de Galitia e Finisterrae» realizado y publicado en 1673, la ciudad de Burgos y su Hospital del Rey:

«Burgos è una città veramente bella e grande e metropoli di Castiglia vec chia ove i re, una volta tenevano la sedia. Ella è posta in una bella e spatiosa pianura per mezzo della quale scorre un delizioso fiume che la rende vaga e doviziosa. Il duomo è antichissimo e di grandezza ordinaria, ma una facciata veramente superba dalla sommità fino ai fondamenti è tutta di rilievo con grande architettura, con pitture che non hanno pari; insomma ella una fabrica del tutto sontuosa e reale...

...in capo della quale si trova l'ospitale quale, per la grandezza, pare un'altra città da se stessa, onde non credo ne sia un altro simile in Spagna. E capace di due milla persone e danno alli pellegrini gran carità e li trattano molto bene del mangiare e dormire. Qui sta un signore in compagnia de un frate di San Francesco dell'ordine de i Zoccolanti, che ha pratica di tutte le lingue e con esso lui ha in cura questo ospitale che si chiama l'Ospitale del Re, non conoscendo questi altri superiori che il Re» (cap. XI).

(«Burgos es una ciudad realmente hermosa y grande, y es la capital de Castilla la Vieja, donde el Rey tenía en otro tiempo su sede. Está situada en una bella y espaciosa llanura, por medio de la cual discurre un delicioso río que la hace agradable y rica. La catedral es muy

antigua y de dimensiones normales, pero tiene una fachada realmente soberbia, completamente labrada del remate a la base, con una poderosa construcción, con pinturas que no tienen par; en suma, se trata de una construcción absolutamente suntuosa y regia...

...en su arranque se encuentra el hospital, de tales proporciones que parece él solo otra ciudad, de forma que no creo que haya otro comparable en España. Puede albergar a dos mil personas e imparten a los peregrinos gran caridad y les dan un trato muy bueno en la comida y en la dormida. Hay aquí una persona que acompaña a un fraile de San Francisco de la Orden de los Descalzos, que conoce todas las lenguas y que se ocupa con él de dicho hospital que se llama Hospital del Rey, y no conocen más Superiores que al Rey»).

Conviene advertir que el término «hospital» tiene el valor etimológico del «hospes», «hospitium» latinos, es decir «huésped», «hospitalidad», y por consiguiente significa «albergue» o «alberguería» que era otra de las denominaciones que recibían estas instituciones asistenciales. Para los enfermos existían centros específicos que recibían el nombre de «casas de malatos», y en el caso de los abundantes leprosos, el de «lazaretos». Si bien hubo numerosos «hospitales» que cubrían simultáneamente ambas funciones, la de albergues y la de «casa de malatos».

Insensiblemente nos hemos ido adelantando en un cuadro casi costumbrista, o cuando menos institucional del mundo de la peregrinación jacobea en siglos remotos, pero todavía no hemos trazado el marco de referencia donde encuadrar estas instituciones, ni analizado el proceso histórico por el que se llega a situaciones como la contemplada. Por eso hemos de preguntarnos: ¿Cómo, cuándo y sobre qué base surgió la peregrinación a Compostela? ¿Qué sentido y significado tenía? ¿Qué y cómo era ese mundo, en fin, que hoy hemos comenzado a redescubrir entre deslumbrados e incrédulos...?

Para responder a estas preguntas, hemos de desarrollar los siguientes apartados:

1. *Los hechos históricos en torno al Apóstol Santiago y su elaboración «legendaria».*
2. *El descubrimiento del sepulcro de Santiago.*
3. *La fecha del descubrimiento.*
4. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela.*
5. *El «Codex calixtinus».*
6. *El «Liber peregrinationis» o «Gua del peregrino medieval» de Aymeric Picaud.*

1. Los hechos históricos en torno al Apóstol Santiago y su elaboración «legendaria».

A estas alturas es patente que todo el edificio arranca de un núcleo de hechos o acontecimientos históricos referidos al Apóstol Santiago «el Mayor», cuya evolución y tratamiento, siguiendo procesos típicamente secundarios, ha dado lugar a un ciclo «legendario» o «mythos» jacobeo, de tan intrincado y complejo desarrollo en Occidente como pocos otros.

Aunque resulten escasos, los datos históricos que nos proporcionan los evangelios sobre el Apóstol Santiago nos consienten explicar «a posteriori» lo sustancial de la «mitología» jacobea. Para distinguirlo de otro de los apóstoles, Santiago «el Menor», se le conoce al nuestro como «el Mayor». Por el evangelista Mateo (4,21) sabemos que era hijo de Zebedeo, pescador del lago de Tiberíades, y de una madre ambiciosa, Salomé, muy integrada en el círculo de mujeres que seguían a Jesús. Tanto que se atreve a pedir al Maestro que sienta a su lado a sus dos hijos, Santiago y Juan (el Evangelista). Con el «Príncipe de los Apóstoles», Pedro, y su hermano Juan, es testigo excepcional de la manifestación de la gloria de Jesús en el trance de la transfiguración.

Santiago «el Mayor», después de predicar el Evangelio en varias partes, fue decapitado por Herodes Agripa, en Jerusalén, casi con toda seguridad el año 44 p.C., muy pocos años después de la muerte de Jesús. Con ello adquiere uno de los timbres más gloriosos: el de primer Apóstol mártir. Ello va a contribuir también a la apoteosis del personaje, como ya proclama el «Codex calixtinus» paladinamente en el s. XII.

Sobre la base de los datos que preceden, la biografía evangelizadora de Santiago es objeto de una extensa y profunda recreación literario-legendaria que se apoya en testimonios muy antiguos, incluso del mismo San Jerónimo (finales del s. IV) o San Isidoro (principios del s. VII). En ella, como sucede siempre en tales procesos «mitificadores», se combinan materiales históricos con elementos, más o menos forzados o amañados, que sin embargo se apoyan con frecuencia en tradiciones que, metodológicamente son merecedoras de respeto, como portadoras de un legado de información histórica que no debe ser desestimado sin más.

El núcleo fundamental del «mythos» jacobeo lo constituye la presencia del Apóstol en Hispania, en etapa intermedia dentro de su actividad evangelizadora en Palestina, donde habría de dar finalmente el testimonio del martirio. Su presencia en España se detectaría tanto en los confines orientales (Caesaraugusta y el ciclo del Pilar), como occidentales del «Finisterrae» en la Gallaecia. Ahora bien, según la concepción de la Iglesia primitiva, como ya lo formula San Jerónimo hacia el año 400, cada Apóstol tendría asignada providencialmente una «provincia» o territorio en la que desarrollar su actividad evangelizadora, en la cual además debería ofrecer el testimonio supremo de la fe que predicaba, el martirio.

Santiago es decapitado en Palestina, efectivamente, campo de su predicación. Pero Hispania queda huérfana de él, y así hubo de producirse la «traslación» a su territorio, «post mortem». Lo cual hubo de suceder de manera milagrosa, por obra de sus discípulos, que en barco y en periplo que duró siete días (número de arraigado valor simbólico en el mundo bíblico) lo trasladaron «manu domini gubernante» («guiada la nave por la mano del Señor») hasta las costas occidentales de Hispania. El episodio va a ser motivo constante de reproducción iconográfica desde época muy temprana.

2. El descubrimiento del sepulcro de Santiago.

Todo este conjunto de elementos configuran una base hagiográfica del Apóstol, cuyo análisis, organización y desciframiento constituyen uno de los objetivos de la investigación jacobea. En efecto, varios de ellos comienzan a encontrar apoyatura, o cuando menos relación, con lo que las fuentes nos permiten inducir.

Pero en todo caso, hay un suceso histórico, perfecta y abundantemente documentado, a partir del cual comienza a cobrar entidad el universo jacobeo: el descubrimiento del sepulcro del Apóstol. Una vez más, el hecho se ve orlado en unos ribetes del maravillosismo más característico de la mentalidad medieval: el ermitaño Pelayo, retirado del mundo, lleva tiempo contemplando «luces resplandecientes» («luminarias»), y oyendo cantos y músicas angélicas. Y como él los lugareños de San Félix de Lovio, poblado vecino al bosque donde se producía el fenómeno. Advertido el obispo de la diócesis de Iria Flavia, situada a pocas leguas del lugar, Teodomiro, se dirige al punto señalado y descubre entre la maleza un pequeño monumento funerario a modo de templete o «edículo», dentro del cual apareció un triple enterramiento, con una estancia principal, situada bajo un altar, la cual contenía un cuerpo vulnerable que... hubo de ser el del glorioso Apóstol Santiago.

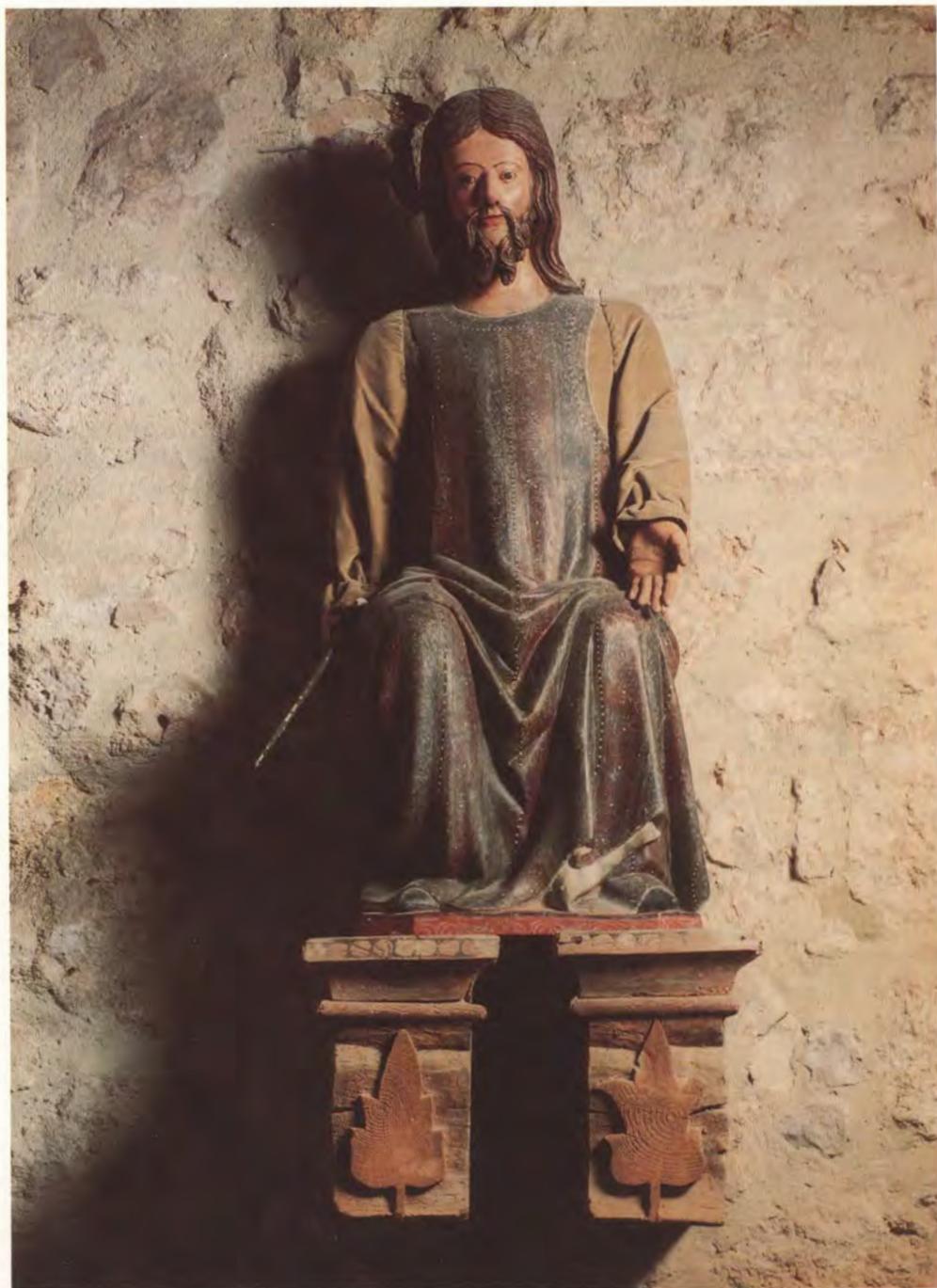
Son incontables los testimonios que se nos han transmitido del hallazgo. Pocos hechos históricos se hallan tan masiva e insistentemente atestiguados como el del hallazgo en aquel castro, semiabandonado, que, según los contemporáneos, empezó a denominarse «Compostela», es decir «campus stellarum», por las luces divinas que por las noches resplandecían sobre el sagrado lugar. Las referencias de las fuentes contemporáneas y algo posteriores, han podido ser confirmadas por las dos campañas de excavaciones realizadas en el área. De 1878 a 1879, se inició una primera campaña, dirigida por el eminente Canónigo compostelano A. López Ferreiro, que dio como resultado el descubrimiento del «edículo» o cámara sepulcral del Apóstol. Hay que decir que el famoso Arzobispo compostelano Diego II Gelmírez (1065-1140), el gran impulsor de Compostela como centro de peregrinación mundial, político sagaz, hombre culto, promotor de las grandes

obras arquitectónicas en torno al sepulcro (entre ellas la gran Catedral románica que hoy admiramos), desmochó el templete o «edículo» que contenía los restos del Apóstol. Sobre la base resultante fundó las edificaciones que cubrieron definitivamente aquel primitivo conjunto, de forma que hasta esos años de 1878 no volvió a recuperarse el acceso y la visión originaria de las mismas. Por contra, el celo de López Ferreiro sometió el redescubierto recinto sepulcral a una remodelación perturbadora arqueológicamente. Esta remodelación es la que hoy contemplamos, y la que nos permite el acceso a la cámara sepulcral del Apóstol, en la cripta, bajo el altar mayor de la Catedral. Cualquier peregrino o turista culto, no debe dejarse engañar cuando contemple dicho lugar, que por lo demás revela bien a las claras lo tardío de su época. Al fondo de la cámara sepulcral se entronizó una urna de plata que contiene los restos localizados de los tres personajes cobijados en el edículo primitivo, a saber: los del Apóstol Santiago, y los de sus dos colaboradores, Anastasio y Teodoro.

Una nueva campaña de excavaciones se desarrolló de 1946 a 1959, bajo la dirección de M. Chamoso Lamas, F. Pons Sorolla y, en alguna de sus fases, de Mgr. J. Guerra Campos. En esta ocasión no era ya la cámara sepulcral lo que se investigó, sino el recinto entero de la Catedral, en las zonas que las gruesas baterías de la cimentación dejaban expeditas. En total fueron unos 750 m² del subsuelo de la Catedral lo que se removió. Para formarse una idea de lo que representan las tradiciones jacobeanas, es imprescindible la visita de este impresionante yacimiento arqueológico. De su análisis resultan los siguientes hechos que aquí enumero muy sucintamente:

1. La existencia en toda el área de la Catedral y zonas limítrofes, de una necrópolis, que coronaba el «castro» primitivo.
2. La existencia de poderosas cimentaciones (incluso la base de una gran torre de época romana).
3. Junto a ellas, restos de cimentaciones claramente medievales.
4. El hecho de que la necrópolis está en actividad desde, aproximadamente, el s. I a.C., en forma ininterrumpida hasta finales del s. VI.
5. El cese brusco de uso a finales del s. VI. (El 585 tiene lugar la destrucción del reino suevo de Galicia, a manos de los visigodos, lo que podría tomarse como explicación).
6. La localización de las dos sucesivas iglesias, que sobre el recién descubierto sepulcro del Apóstol nos narran las fuentes en forma categórica, que levantaron los reyes Alfonso II el Casto y Alfonso III.

He de insistir una vez más, en la necesidad de partir de esta realidad arqueológica para comprender el gran fenómeno religioso-cultural de lo jacobeo. En efecto, no se trata en nuestro caso de una «aparición» de las varias convencio-



Santiago del Espaldarazo (siglo XIII) en el Monasterio de las Huelgas Reales (Burgos)

nales que salpican toda la Cristiandad. De un caprichoso «deus ex machina» religioso, sin fundamento más allá de la época medieval. En todo caso, en la serie histórica de lo jacobeo, se parte del hallazgo de un monumento funerario de particular categoría (las proporciones y calidad del «edículo» apuntan a un personaje de relieve como titular de ese monumento funerario), que está ubicado además en el lugar propio, como es una necrópolis de dilatada actividad.

3. La fecha del descubrimiento.

Las interferencias de Carlomagno en todo el ciclo jacobeo, condicionaron en un principio la fecha asignada al hallazgo del sepulcro del Apóstol. En efecto, las fuentes épicas medievales francesas ponen en relación de autoría al gran Emperador con casi todo lo jacobeo: Carlomagno habría descubierto el sepulcro, Carlomagno habría construido el «Camino de Santiago», Carlomagno habría fundado la gran Abadía, madre de la reforma cluniacense y de la tutela del Camino, de los «Santos Facundo y Primitivo», es decir de Sahagún, etc. Ahora bien, como el emperador muere el año 814, el descubrimiento del sepulcro se pretendió adelantar al 813. Antes difícilmente encajaba. Sin embargo hoy en día se sitúa el evento hacia el 830.

El ya citado Obispo de Iria Flavia, Teodomiro, autor del descubrimiento, es un personaje histórico, cuya hermosa lauda sepulcral (la lápida que cubre su sarcófago), con el mismo sarcófago, se puede admirar a la entrada del Museo Catedralicio compostelano, descubierto venturosamente en época no muy lejana. Teodomiro, a su muerte el 847, se hace enterrar en el complejo que va surgiendo en torno a la tumba del Apóstol, en Compostela, contraviniendo la invariable tradición eclesiástica de hacerlo en el templo catedralicio propio, es decir, en Iria Flavia (el actual Padrón, patria, entre otros, de Rosalía de Castro y de Camilo José Cela, y distante 20 kms. de Compostela).

El entusiasmo de los descubridores, se contagia en forma poco común a la Corte del Rey asturiano (Oviedo era en esos momentos la sede del incipiente reino cristiano que estaba comenzando su asentamiento), Alfonso XII el Casto. El Rey visita muy pronto el sepulcro junto con su corte, según nos informa el documento del 834, que sirve como ejemplo del comportamiento regio:

«quod ego audiens, cum magna devotione et supplicatione ad adorandum et venerandum tam pretiosum thesaurum cum majoribus nostri palatii cucurrimus».

(«al tener noticia de ello [el descubrimiento del sepulcro], con gran devoción y espíritu de súplica, me apresuré a ir a adorar y venerar tan precioso tesoro, acompañado de mi corte»).

Además, ésta, que puede considerarse como la primera peregrinación a Compostela, la hizo Alfonso II «cum lacrymis et precibus multis» como expresa el mismo documento.

La noticia salta inmediatamente a toda la Cristiandad, difundida sin duda alguna por impulso real, siendo una de las pruebas más reveladoras la famosa carta de León, considerado indebidamente el Papa San León (795-816), y más probablemente un Patriarca jerosolimitano, muy posterior cronológicamente, que en todo caso lo anuncia así al mundo entero:

«Sepan... que el cuerpo del bienaventurado apóstol Santiago, fue trasladado entero a España, en territorio de Galicia... Y así, vosotros hermanos y cuantos tenéis fe en Cristo, elevad vuestras preces al Señor por mí [se entiende en Compostela], pues lo que os he anunciado es verdad».

4. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela.

Si hay algo inhabitual y de no fácil explicación todavía hoy, es la precocidad del fenómeno peregrinal jacobeo. Hemos visto al Rey Casto rindiendo piadoso y devoto viaje ante la recién descubierta tumba del Apóstol, según el documento de 834. A partir de ese momento la sucesión de «peregrinos» no va a tener interrupción hasta nuestros mismos días. Se estima, con buen fundamento, que el famoso «hospital» del Cebreiro en el paso del Bierzo a Galicia, encomendado posteriormente por el gran Rey de Sahagún, Alfonso VI, en 1072, a los monjes de la Abadía benedictina de San Geraud d'Aurillac, está ya en actividad al servicio de los peregrinos hacia el 840. Y por fechas igualmente tempranas, el de Roncesvalles, otro de los pasos de montaña difíciles en la ruta.

Cualquier folleto informativo sobre el «Camino de Santiago», enumera una larga teoría de personajes de todas las naciones, épocas históricas y condiciones sociales que han peregrinado a Compostela: Desde la pretendida peregrinación de Carlomagno o Francisco de Asís en 1213, durante la cual dejó la simiente de alguno de los actuales conventos franciscanos; hasta las documentadas del frisón San Everardo en el s. IX; del armenio San Simeón a comienzos del XI; del italiano San Teobaldo de Vicenza, a mediados de ese mismo siglo; del pictavense Adelelmo, hecho venir desde la Abadía de «La Chaise-Dieu» («Casa Dei») en la Auvergne, por la Reina borgoñona Constanza, esposa del otra vez omnipresente Alfonso VI, que manda construir para él en las afueras de la ciudad, un monasterio para la asistencia de los peregrinos jacobeos, bajo la advocación de San Juan Evangelista. Este personaje, que muere el mismo año que Rodrigo Dfáz de vivar, no es otro que el San Lesmes, patrono de esta Ciudad, que venera su cuerpo en la iglesia de San Lesmes no lejos de aquí, construída entre 1480-1498, en sucesivas

sustituciones de aquel primitivo monasterio de hacia 1074. Hay que enumerar además al Italiano San Guillermo de Vercell a mediados del s. XII; a San Teobaldo de Mondoví, por la smismas fechas; al famosísimo y popular Duque de Aquitania, San Guillermo, dechado de todas las maldades y pecados, que convertido por el gran Abad de Claraval, Bernardo, peregrina a Compostela dejando la ruta rezumando de su presencia que se transfiere a la leyenda y la literatura. Su misma muerte ante el altar del Apóstol, en la basílica compostelana, el Viernes Santo de 1137, es una hermosa ficción literaria desmentida por los hechos que la fijan en 1157 en Siena. En 1124 había peregrinado a Compostela la Princesa Matilde, viuda del Emperador Enrique V. Referencias peregrinales tenemos, entre otros personajes medievales, de los siguientes: Luis VII, rey de Francia (en 1154); Conrado I, Arzobispo de Maguncia (en 1164); la Princesa Sofía de Holanda (en 1176); Enrique «der Löwe» (en 1190) empeñado en fiera lucha con Federico Barbarroja; el Arzobispo de Lieja, Guillermo (en 1192); el Rey Sancho II de Portugal (en 1244); la viuda del Rey Don Dionís, Santa Isabel de Portugal (en 1325); Santa Brígida de Suecia, con su marido Ulf Gudmarsson (en 1341), padres de la famosa fundadora Santa Catalina... Sin olvidarnos de Fernando III «el Santo», devotísimo del Apóstol; de Raimundo Llull; San Vicente Ferrer; San Juan de Dios; Santo Toribio de Morgrovejo, etc., etc., etc.

Mención aparte merece otro de los grandes personajes «burgaleses» al servicio de la peregrinación, que en la contigua y modesta capilla que se le dedicó, reedificada en 1614 por Fray Pedro de Lezcano, recibe el culto de las gentes el 10 de mayo. Fue Amaro, francés posiblemente y del s. XIII, peregrino, y luego servidor celoso de peregrinos y enfermos en el gran Hospital del Rey, en el que murió y donde recibió solemne sepultura. Hoy día su sepulcro, del s. XVII también, está rodeado de exvotos y toda una serie de milagros en pinturas de Juan del Valle, de la misma época.

Pero no son solamente los altos dignatarios eclesiásticos, las personas de rango real o la nobleza quienes peregrinan a Compostela, sino igualmente el pueblo llano. El bello libro de Pierre Barret y Jean-Noël Gurgand «Priez pour nous à Compostelle» (traducido al castellano con el título de «La aventura del Camino de Santiago») narra toda una serie de historias particulares de gentes que emprendieron el Camino hacia Compostela movidos siempre por un motivo fundamental: el sentimiento religioso y la búsqueda penitencial del perdón. El canto de los peregrinos de Moissac, agrupados incluso gremialmente en «Confrérie des pèlerins», lo proclama paladinamente:

«Eroun trento ou quaranto
 Que parteren a Sen Jacque
 Per gagna lou paradis
 Mon Diou!
 Per gagna lou paradis».

(«Eran treinta o cuarenta, que partieron a Santiago, por ganar el paraíso, Señor, por ganar el paraíso»).

El profundo sentido de la fe que les animaba, aparece en esta estrofa:

«Devant me mettre en voyage
Je fis comme un homme sage
M'étant dûment confessé
Je reçus pour temoignage
Un écrit de mon curé».

(«Antes de entrar en camino,
como persona prudente,
confesé debidamente,
y recibí un pergamino,
en testimonio divino»).

En el «Cancionero de los peregrinos de Santiago», se recogen a su vez estos versos que revelan el espíritu de renuncia y sacrificio que la peregrinación implicaba:

«Quand nous partîmes de France
en grand désir,
Nous avons quitté père et mère
Tristes et marris».

(«Cuando de Francia marchamos
invadidos por la ansiedad,
padres y madres dejamos
en tristeza y soledad»).

Otra breve letrilla, recogida en «Les Rossignols spirituels» (Valenciennes 1616) refleja certeramente los sentimientos que animaban a la mayoría de los peregrinos:

«Pour avoir mon Dieu propice
Fis voeu d'aller en Galice
Voir saint Jacques le Grand».

(«para agradecer al Señor,
prometí peregrinar
y en Galicia Visitar
a Santiago el Mayor»).

La lista de gentes llanas que se encaminan devota y penitencialmente a Compostela es interminable. Pierre Garin, de la ciudad de Arras, hace voto en 1203 de peregrinar a Santiago «por la salvación de su alma». En 1378, el famoso librero parisino Nicolás Flamel, se pone en camino de Compostela. Sabemos que en León se detuvo días en casa de un Maestro cabalístico.

El segundo motivo para peregrinar a Compostela a la tumba del Apóstol, era el de buscar la curación corporal. Numerosos son también los casos que conocemos de tales peregrinaciones, como Paulus Sybenburger, peletero afectado de epilepsia en 1518; otro enfermo de gangrena que obtiene pasaporte para peregrinar a Compostela desde Saverne, en 1560; Jacques Lemesre, hijo de un joyero de Lille, que promete peregrinar a Santiago si se cura su madre, y que se embarca en Dunkerque rumbo a La Coruña, en 1685.

Se hace tan común el voto de peregrinar a Compostela, que acaba por imponerse testamentariamente la obligación de cumplirlo por parte de los herederos. En 1341, Bernard Ezi, señor de Albret dicta el siguiente testamento:

«...Ordeno que como he prometido hacer cinco peregrinaciones, una a Santiago, otra a San Mauro... esas peregrinaciones sean hechas por mis hijos, cada uno la suya si uno solo no puede hacerlas todas...».

La viuda de Jean Désangles, el 25 de Julio del año jubilar de 1417 otorga testamento legando 14 florines de oro para una peregrinación a Compostela, que sus herederos, o las personas que ellos designaren habrían de cumplir en el plazo de dos años. Raymond de Baux ordena igualmente por testamento el 21 de agosto de 1367, que la peregrinación a Compostela que él no había podido realizar «sea hecha por un hombre de buena conciencia y que durante el peregrinaje distribuya 200 florines de oro a los pobres». El canónigo de Nantes, Pierre Dorengé, ordena: «Quiero y ordeno... que un pobre vaya a Santiago de Galicia en mi nombre y a mis expensas, y que deposite allí una ofrenda de un franco de oro».

Llega a tal punto la institucionalización de la peregrinación por delegación, que comienzan a surgir avispados que se hacen contratar para hacerla sustitutivamente. Como caso llamativo, que puede servir de muestra de este comportamiento, está el de la Condesa Mahaut de Artois de la que documentalmente conocemos los mandamientos que ordena a través de su administrador para que se hagan en su nombre peregrinaciones a Compostela:

- El 19 de febrero de 1312, para dos peregrinos.
- En 1317, en memoria de su primogénito recién muerto, otros dos peregrinos.
- El 1 de mayo de 1321, el tesorero de la iglesia compostelana certifica que Yve Lebreton, enviado por la Condesa, ha cumplido todos los extremos de la peregrinación, incluida una limosna de «4 sueldos auténticos».

Nuevamente se repite la devota encomienda en 1326, 1327 y 1328.

La peregrinación a Santiago de Compostela se ha convertido en un fenómeno universal y de masas. Hay claramente dos líneas de proyección de lo jacobeo: la interior o intra-hispánica, y la transpirenaica, fundamentalmente de desarrollo franco, y muy pronto también, y en considerable medida, germánica. La hispánica está íntimamente ligada con la gran empresa peninsular de la Reconquista. Y como esta empresa era común a todos los Reinos peninsulares, todos ellos participan del valor referencial que el sepulcro del Apóstol va a tener en el empeño de recobrar el suelo patrio arrebatado por los infieles. Es natural que sean los primeros los reyes astur-leoneses en acogerse al patrocinio de Santiago, reclamando así la primogenitura en la restauración del Imperio visigótico de Toledo, del que se sentían legítimos herederos y depositarios. Recordemos cómo ya en el año 844 quiere hacerse depender uno de los hechos de armas significativos, favorables al ejército cristiano, de la asistencia formal y de la presencia de Santiago en Clavijo. No es de extrañar esta pretensión de tutela por parte del Apóstol tratándose de uno de los Reyes más fervientes partidarios de todo lo jacobeo, como fue Ramiro I. Si el hecho es históricamente cuestionable, nuevamente los ejércitos cristianos reciben la ayuda decisiva del Apóstol en la batalla de nuestro familiar Simancas (esta lección la he redactado teniendo ante mis ojos el que hubo de ser escenario de combate, al otro lado del Pisuerga, en la cabecera del puente romano). Entre Clavijo y este victorioso combate ganado por otro Ramiro, esta vez el II de su nombre, frente a las huestes de Abderramán II el año 939, dan base al «Voto» al Apóstol, todavía hoy afortunadamente vivo con todo su simbolismo.

Nada tiene, pues, de extraño que los Reyes astur-leoneses favorecieran, invocaran y considerasen Patrono suyo y de su reino al Apóstol. Desde ese primer documento de 834 en que Alfonso II solicita la asistencia de Santiago «pro anima nostra et parentum nostrorum», según la fórmula habitual, no falta Rey que no la invoque insistentemente: Ordoño I en 854; Alfonso III en repetidas ocasiones y documentos desde el 17 de agosto de 883 hasta el 2 de junio de 912; Ramiro II; Ordoño III; Bermudo II; Alfonso V, etc. Pero es que además reclaman el patronazgo apostólico para sus reinos. Así en el tantas veces aludido documento del 834, Alfonso II el Casto denominaba a Santiago «patronum e dominum totius Hispaniae», al igual que Ordoño II en el Privilegio del 858: «nostri et totius Hispaniae patroni». Hasta 24 veces se denomina al Apóstol «Patrón de España» en la documentación real de esos primeros siglos. E incluso hay documentos en que se realza la figura del Apóstol hasta alturas insospechadas. Así, Alfonso III en donación hecha el año 886 califica al Apóstol así:

«In nomine sancte et individue trinitatis domino sancto et dei martiri glorio so beatissimo nobisque post deum piissimo patrono nostro, Iacobo apostolo, cuius sancta et venerabilis ecclesia...».

(«En el nombre de la santa e individua Trinidad, ofrecemos y donamos... al Señor santo y mártir glorioso de Dios, el bienaventurado Apóstol Santiago, nuestro más piadoso Patrono, después de Dios...»).

Y hasta, en un documento de Ordoño III de 12 de septiembre de 954, llega a leerse lo siguiente:

«vobis ynclito ac venerabili Patri Domno Sisnando Episcopo hujus Patroni nostri et totius Orbis Antistite».

cuya interpretación más atendible es la siguiente:

«Ya Vos, ínclito y venerable Padre y Señor Sisnando, Obispo en la sede de nuestro Patrono y Patrono de todo el Orbe».

De esta primera fase de patronazgo de Santiago sobre los reinos occidentales peninsulares, extendido luego a todo el territorio de la Reconquista, se va a llegar a la situación formal del solemne Patronato oficial sobre toda España. Si bien es verdad que en determinadas áreas de la Reconquista se sigue reservando un lugar preferente en ese patrocinio para otros Santos más o menos «regionales», como San Millán en parte del área castellana, San Jorge en la aragonesa o San Miguel en la navarra. Con la canonización de Teresa de Jesús (en una de las efemérides más gloriosas para la Iglesia española, pues aquel de 1622 con ella recibieron el honor de los altares nada menos que San Isidro el «Labrador», el patrono de la capital de la nación, a la par que Ignacio de Loyola y Francisco Javier), la Santa Escritora y Mística va a compartir el patronazgo oficial de España con el Apóstol. Conocida es la viva reacción del gran y pasional Quevedo, herido en su orgullo de Caballero de Santiago.

Un testimonio fehaciente de la rápida difusión del conocimiento y del culto de Santiago en la Península, nos lo ofrece ya en 865 el «Martirologio de Usuardo», que desde su observatorio transpirenaico advierte lo siguiente:

«Huius sacratissima ossa ab Ierosolimis ad Hispanias translata, et in ultimis finibus condita, celeberrima illarum gentium veneratione excoluntur».

(«Sus sagrados huesos [de Santiago] trasladados de Jerusalén a las Españas y depositados en sus últimos confines, reciben veneración y culto de aquellas gentes, en forma muy conocida»).

Hay un episodio, enormemente revelador de la significación intrahispánica y panhispánica que pronto adquirió la sede compostelana, por su condición de «apostólica», y que la convierten en punto obligado de referencia peninsular. Se

trata de la pretensión del Abad de Montserrat, Cesáreo, que había venido a Santiago «ad domum Sancti Iacobi apostolicae Sedis, qui est tumultatus in suam apostolicam Sedem Galliciae». Este personaje había sido promovido a la sede de Tarragona por varios prelados catalanes, y ahora pide ser confirmado como tal, por los Obispos reunidos en concilio en Compostela, en presencia del Rey Don Sancho I que tomaba parte en él. Se trataba de recobrar la condición de metropolitana para Tarragona, que la había perdido en favor de Narbona, como consecuencia de la presión sarracena sobre la vieja ciudad española. En famosa carta dirigida al Papa Juan XIII, en torno al año 970, Cesáreo reclama estos derechos históricos. El argumento y fundamento último para ello, es justamente la condición de nación «apostólica» que puede ostentar España, por haber sido evangelizada por un Apóstol, Santiago el Mayor. Frente a la tesis de varios obispos de su región de origen y del metropolitano de Narbona, que negaban dicho carácter apostólico a España «quia ille apostolus interfectus hic venit nullo modo autem vivus» («porque dicho Apóstol vino a España ya muerto, de ninguna manera en vida»), el atribulado Abad monserratino enumera las «sortes» o territorios asignados a los diversos Apóstoles como campo de evangelización:

«Petrus namque Romam accepit... Jacobus, qui interpretatur filius Zebedaei, fraier Ioannis Apostoli et Evangelistae, Spaniam et occidentalia loca praedicavit, et sub Herode gladio caesus occubuit; Ioannes qui interpretatur Zebedaei filius apostolus et evangelista, Asiam praedicavit et Ephesum etc.».

(«Pues Pedro recibió el encargo de evangelizar Roma... Santiago, que se denomina hijo del Zebedeo, hermano de Juan, Apóstol y Evangelista, predicó el Evangelio en España y los territorios del Occidente; Juan, que se denomina hijo del Zebedeo, Apóstol y Evangelista, predicó el Evangelio en Asia y Efeso...»).

La sentencia de Viliulfo, Obispo de Tuy, contiene un hermoso pensamiento, que revela la conciencia de herederos del reino visigótico español que embargaba a aquellos obispos astur-leoneses del oscuro s. X: «Procedamos a la consagración -dijo-, porque por nuestros Príncipes y los Concilios de Toledo tenemos potestad de hacer lo que halláramos justo. Esto es justo y debe hacerse».

Cesáreo fue confirmado metropolitano por el referido Concilio y el Papa decidió la segregación de Tarragona de la jurisdicción de Narbona, integrándose en el gran área de influencia hispánica.

Acaecimiento extraordinariamente significativo de las relaciones de los reinos hispánicos entre sí, de la conciencia de comunidad que alentaba en ellos, y de las estrechas relaciones que existían entre los ámbitos oriental y occidental de la Península. Toda una advertencia, por lo demás, en estos días precisamente en que se hacen otros planteamientos en sedes episcopales de la provincia metropolita-

na de Cesáreo, Abad de Montserrat y Arzobispo de Tarragona.

Pero al margen de esta inevitable consideración, basada en una realidad histórica bien documentada, salta a la vista que Cesáreo es otro de esos peregrinos pioneros en la Península, que desde el ámbito de la Corona de Aragón llegaban a Compostela. Como lo va a ser en 1173 otro monje monserreatino, Arnaldo de Monte, del que hablaremos más adelante.

Refrámonos ahora a la otra línea de difusión, irradiación y atracción de lo jacobeo, la franco-germánica que hemos formulado anteriormente, y que hemos documentado con una copiosa prosopografía de personajes relevantes y del pueblo que han rendido viaje en Compostela. Ella nos ofrece, precisamente, el primer peregrino del que tenemos noticia documental en la historia de las peregrinaciones a Compostela. Se trata de Godescalco, obispo francés de Le Puy, que va a Compostela acompañado de una nutrida comitiva. Por el monje de Albelda, Gómez, activo en el «scriptorium» monacal, sabemos que Godescalco «*gratia orandi egressus e partibus Aquitaniae, devotione promptissima, magno comitatu fultus al finem Gallecie pergebat concitus*» («partiendo por motivos piadosos, de la región de Aquitania, se dirigía apresuradamente, con gran devoción, a los confines últimos de Galicia, acompañado de una nutrida comitiva»). Gómez nos cuenta cómo copió para el piadoso y culto Prelado, el opúsculo «De virginitate» de San Ildefonso. Esto acontecía en el mes de enero del 951, cuando Godescalco regresaba a su diócesis de Le Puy. Añadamos que esta sede episcopal, en el Macizo Central, da nombre a la segunda de las vías hacia Compostela que atravesaban territorio francés, camino de los Pirineos, la denominada precisamente «Podense», como más adelante veremos. A partir de él ya no tienen cuenta los infinitos peregrinos que recorren toda Europa en devota peregrinación hacia los Pirineos, que eran atravesados por dos puntos concretos: el Canfranc («Campus francus») o Somport («Summus portus») más al oriente, para los que llegaban del área centroeuropea germánica o eslava, francesa oriental e italiana, todos ellos por la primera de las cuatro rutas tradicionales, la «Tolosana». Y vamos a adelantar ya los datos que nos ofrece nuestro Aymeric Picaud, en su «Guía del peregrino medieval», como hemos señalado que podemos denominarla. Efectivamente a partir de su relato-guía el «Liber peregrinationis» según se la designa con nombre originario latino, se consagran estas cuatro vías «francesas». La segunda era precisamente la «Podense», que acabamos de mencionar. La tercera la designa Aymeric como «Lemovicense», por el nombre latino de Limoges, la mundialmente famosa ciudad de la porcelana, por la que pasaba. La cuarta recibió el nombre de «Turonense» por la patria del gran San Martín, obispo de Tours, y uno de los personajes señeros en la devoción de la Edad Media europea. Esta, que arrancaba de París, gran estación receptora de peregrinos transrenanos y francos, era quizá la que arrojaba los contingentes mayores de viajeros. En todo caso, las tres últimas confluyen en Ostabat, pequeño pueblecito



a 21 kms. de la base de los Pirineos, Saint-Jean-Pied de Port, que no deja uno de visitar con inmensa emoción, pues hoy no es más que una aldehuela desconocida hasta por los mismos franceses, que no la distinguen, a pesar del profundo sentimiento jacobefista del Midi francés, más que un modesto indicador de carretera con la leyenda «Ostabat, carrefour des chemins de Saint-Jacques». Por cierto que Ostabat, como anécdota curiosa, es el solar de los Iribarne, apellido materno del Profesor, Académico y Político español, Manuel Fraga Iribarne, que allí pasó temporadas de su niñez.

Estas tres últimas vías, Podense, Lemovicense y Turonense, unificadas en Ostabat, escalaba el macizo de los Pirineos desde Saint-Miguel-Pied de Port hasta el alto de Ibañeta, ya en territorio actualmente español, para alcanzar tras 1,5 kms. el real sitio de Roncesvalles. Esta gran arteria que ha resultado tras la confluencia de Ostabat, se encuentra 20 kms. después de Pamplona, con la que desde Somport avanzaba a través de Jaca y Sangüesa, en la localidad de Puente la Reina. Así lo expresa la «Guía» de Aymeric:

*«et transitu portu Cisere ad Pontem Regine sociantur vie que per portus
Asperi transit, et una via exinde usque ad sanctum Iacobum efficitur».*

*(«y pasando el Port de Cize, se unen en Puente la Reina a la que pasa
por Somport, formando desde allí un solo camino hasta Santiago»).*

Efectivamente ese «camino único» hasta Santiago es lo que conocemos como «Camino de Santiago» por antonomasia. O con denominación histórica también, pero más exacta, como «Camino francés» o «Vía francígena». Constituye en realidad la gran autopista jacobea que a lo largo de unos 700 kms. conduce «ad limina Sancti Iacobi» («hasta el solar de Santiago»).

Hay un testimonio bellissimo y revelador sobre la intensidad de la «circulación» humana en esta «autopista» jacobea, que desprovisto de los indudables efectos retóricos que persigue, todavía nos da una idea de ello. El Embajador del emir Alí ben Yusuf (1106-1142), dirigiéndose en misión diplomática a la corte de Doña Urraca, hace la siguiente observación («Historia Compostelana», II, L):

*«...¿Quién es tan grande y excelsa personalidad, Santiago, a quien
acuden a rezar innumerables cristianos del otro lado de los Pirineos y
de más lejos toda vía? Es tan grande la multitud de los que van y
vienen, que apenas se puede transitar por la calzada hacia Occidente».*

Ante este panorama no se puede perder de vista la perspectiva sacral de la peregrinación en todas las religiones. Se recuerda la gran realidad sociológica de la peregrinación mahometana a la Meca. Pero el culto a las reliquias y la visita a los lugares consagrados por la presencia de algún personaje, es connatural con el

Cristianismo. E incluso los «santuarios» son operativos ya en el Antiguo Testamento. Roma y Jerusalén han sido constantemente metas de peregrinación cristiana, lo mismo que varios puntos en el Asia Menor, consagrados por la presencia de los Apóstoles en su evangelización, como es, por ejemplo, el caso de Efeso, tan relacionado con el evangelista Juan y con la misma Madre de Jesús, María. Es tan intenso el movimiento peregrinal en la Edad Media, que incluso el mismo Dante se ocupa del tema, y hace una de las definiciones y clasificaciones más clásicas y antiguas del «peregrino» («Vita nuova», XL):

«...Peregrini si possono intendere in due modi, in uno largo e in uno stretto; in largo, in quanto è peregrino chiunque è fuori de la sua patria: in modo stretto non s'intende peregrino se non chi va verso la casa di s^a Iacopo o riede. E però è da sapere che in tre modi si chiamano propriamente le genti che vanno al serrigio de l'Altissimo: chiamansi palmieri in quanto vanno oltremare là onde molte volte recano la palma: chiamansi peregrini in quanto vanno a la casa di Galizia però che la sepoltura di s^a Iacopo fue più lontana de la sua patria che d'alcuno altro apostolo: chiamansi romei in quanto vanno a Roma...».

(«Peregrino se puede interpretar de dos maneras: en sentido lato y en sentido estricto. En sentido lato, en la medida en que peregrino es todo el que se encuentra fuera de su patria; en sentido estricto no se considera peregrino sino a quien se dirige a la casa de Santiago, o vuelve de ella. Sin embargo debe saberse que las gentes que viajan al servicio del Altísimo, reciben propiamente tres nombres: se les llama palmeros por el hecho de dirigirse a ultramar, en donde en numerosas ocasiones se proveen de la palma; se les llama peregrinos por dirigirse al santuario de Galicia, por encontrarse la sepultura de Santiago más lejos de su patria que la de cualquier otro Apóstol; se les llama romeros por el hecho de dirigirse a Roma...»).

En este pasaje el Dante juega con el valor etimológico del término «peregrinus» correctamente, haciéndolo derivar de «agrum» y la preposición «per», con el valor de «discurrir a campo abierto». Ya Cicerón había usado el término «peregrinitas» para designar las masas provinciales que «se vertían» en la urbe, Roma, con efectos perniciosos para la pureza del latín de la metrópoli.

Desde un conocimiento imperfecto de la Edad Media, parece extraño este comportamiento tan dinámico y móvil de las gentes. Sin embargo hoy sabemos que la sociología medieval, frente a esa falsa idea estática y afincada en la condición rural de la inmensa mayoría de la población, o incluso en la inmovilidad de los «burgueses» o habitantes de los burgos, presentaba un dinamismo y unas prácticas de desplazamiento llamativas. El trabajo de Ludwig Schmutge, «Zu den Anfängen des organisierten Pilgerverkehrs und zur Unterbringung und Verpflegung von Pilger im Mittelalter» (Munich-Viena 1983), concluye categóricamente:

«Hoy se puede afirmar sin exageración, que la Peregrinación constituye uno de los fenómenos más significativos de la religiosidad y movilidad medievales. Sin diferencia de rango, origen o educación, todos empuñaron el bordón de peregrinos: Pobres y ricos, lo mismo clérigos que campesinos, tanto reyes como sabios, hombres, mujeres y niños. De ahí podemos concluir que en la Alta y Baja Edad Media, casi todo el mundo, según su posición, fortuna, disponibilidades y devoción, emprendió, al menos una vez en su vida, una peregrinación a un santuario más lejano o más próximo».

En el tratado de N. Coulet, «Jalons pour une histoire religieuse d'Aix au Bas Moyen Age» (1972, p. 248) citado por Ursula Ganz en «Andacht und Abenteuer. Berichte europäische Jerusalem -und Santiago- Pilger (1320-1520)» (Tübingen 1990) puede leerse:

«Entre 1390 y 1450, cincuenta y siete testantes -el 4% de las personas cuyo testamento nos ha llegado- mencionan la peregrinación que han hecho, están a punto de emprender o entienden que van a hacer. Pertenecen a todas las categorías de la sociedad, sin predominio de ninguna de ellas».

Pero quizá llama aún más la atención el cálculo que se ha hecho, de que casi 1/3 de los peregrinos eran mujeres y niños. Prueba contundente y bellísima de ello la encontramos en las espléndidas puertas de la Iglesia del Hospital del Rey en que nos encontramos, y que acabamos de franquear. Obra encajada en arco apuntado, protogótico, proveniente de la época fundacional, constituyen quizá una de las piezas maestras del arte renacentista español, y desde luego de las más refinadas de todo el «Camino». En nogal negro, atribuidas a Juan de Valmaseda (para algunos tienen semejanza con la obra de Simón de Bueras en la sillería del coro de la Cartuja de Miraflores), constituyen un soberbio documento de la peregrinación. Los dos cuerpos de la parte superior contiene escenas sobre la penitencia de Adán y Eva. De las dos hojas, la de la izquierda representa a Santiago en pie cruzado, destocado de su sombrero de peregrino, apoyado sobre el báculo, señalando el «Camino». San Miguel brinda su protección al peregrino hundiéndolo su lanza en las fauces del dragón, y entre medias un personaje orante arrodillado. La hoja de la derecha es un poema épico sobre la peregrinación: nada menos que tres generaciones aparecen caminando hacia Compostela. Precede el anciano, desnudo como penitente, apoyado en el báculo y con la calabaza colgando. Sigue el padre de familia, poderoso retrato de un peregrino de frente, con todos los atributos de su función, y dando la mano a un muchacho. Cierra la comitiva la madre, que sin interrumpir la marcha amamanta al infante en sus brazos. El artista tuvo conciencia del fenómeno sociológico de la peregrinación y su extensión a todos los individuos y edades.

Otro documento ilustrador de la presencia de gentes de todas las lenguas y naciones en el Camino, con frecuencia afincados como menestrales en las villas y ciudades más importantes del recorrido, lo constituye la narración de la fundación de Sahagún. Escalona la recoge de la «Primera Crónica anónima de Sahagún», en el cap. XIII del Apéndice I, de su «Historia del Real Monasterio de Sahagún» (Madrid, MDCCLXXXIII). He aquí su contenido:

«Pues agora como el Rey ordenase y estableciese, que á se ficiese Villa, ayuntaronse de todas partes del uniberso burgueses de muchos e diversos ofiçios, combiene a saver, herreros, carpinteros, xastres, pelliteros, çapateros, escudarios e omes enseñados de muchas e dibersas e estrañas provinçias e rreinos, combiene a saver, gascones, bretones, alemanes, yngleses, borgoñones, normandos, tolosanos, provinçiales, lonbardos e otros muchos negoçiadores de diversas naciones e estrañas lenguas...».

Sólo de una villa situada en el «Camino francés», y de la categoría de Sahagún podía esperarse tal aporte de pueblos transpirenaicos, de entre los grupos étnicos administrativamente articulados, más ese otro horizonte exótico «de diversas naciones e estrañas lenguas». Aparte, claro está, de los hispánicos que deberían ser varios y que, por menos llamativos sin duda, no nombra. Este documento retrata la situación hacia el año 1085, cuando Alfonso VI funda y da fuero a Sahagún.

Pero es que hay otro testimonio, posterior sólo en unos decenios, en que la serie de pueblos y naciones que arriban a Compostela -naturalmente pasando por el «Camino»- se amplía en forma increíble. En esta enumeración creemos ver explicitados los que la «Crónica» facundina deja implícitos en esa frase final «de diversas naciones e estrañas lenguas». Se trata de la enumeración de las gentes que de todo el orbe acuden a Compostela, atraídos por el poder taumátúrgico del sepulcro del Apóstol: que «si tantos milagros obra en la tierra, hay que ver cuál no será el fulgor de su santidad y poder en el cielo». Es el «Liber Sancti Iacobi» en el l. I, cap. XVII, el que hace la relación:

O quanta sanctitate et gratia beatus Iacobus refulget in celis, qui uirtute Dei tanta miracula agit in terris. Quia uelut polorum altitudo, uel marium profunditas ab aliquo inuestigari uel mensurari nequit, sic magnitudo miraculorum et uirtutum eius a nullo ualet numerari. Ibi uero angelorum chori frequenter condescendentes humilium uota accipiunt, et ad summi regis aures in celestibus humilium uota accipiunt, et ad summi regis aures in celestibus referunt: illuc populi barbari et domestici cunctorum cosmi climatum adueniunt, scilicet Franci, Normanni, Scoti, Hiri Galli, Theutonici, Yberi, Wasconi, Baleari, Nauarri impii, Bascli, Gotti, Prouinciales, Garasqui, Lotharingi, Gauti, Angli, Britones, Cornubienses, Flandri, Frisi, Allobroges,

Itali, Apuli, Pictaui, Aquitani, Greci, Armeni, Daci, Noroequi, Russi, Ioriani, Nubiani, Parthi, Romani, Galate, Ephesi, Medi, Tuscani, Kalabriani, Saxones, Siciliani, Asiani, Ponti, Bitiniani, Indiani, Creti, Hierosolimitani, Antiocheni, Galilei, Sardani, Cipriani, Ungari, Bulgari, Ysclauoni, Africani, Perse, Alexandrini, Egiptii, Suriani, Arabes, Colosenses, Mauri, Ethiopes, Philipenses, Capadoci, Corinti, Elamite, Mesopotamiani, Libiani, Cirenenses, Pamphiliani, Ciliciani, Iudei et ceterae gentes innumerabiles cuncte lingue tribus et nationes ad eum tendunt per cateruas et phalanges, cum gratiarum actione uota sua domino persoluentes, premia laudum deferentes.

Es éste un cuadro deslumbrante de la peregrinación jacobea en uno de los momentos de su máximo esplendor, a saber, en el s. XII. Como ya desde el X había alcanzado un grado de desarrollo notable, y no va a remitir hasta, por lo menos, el XVI, podemos hacernos una idea del volumen de gentes que el sepulcro del Apóstol Santiago atrajo durante siglos hacia el Occidente hispánico. Porque, efectivamente, fue el hecho de contar con el único Apóstol enterrado en Occidente (fuera, claro está, de Pedro y Pablo, que lo estaban en la capital de la Cristiandad) lo que hizo de Galicia el lugar de peregrinación. Lugar, primeramente, compartido con Roma y Jerusalén, pero luego ventajosamente salido en el cotejo con ambos lugares. Roma, que señala su primer Año Santo el año 1300, no dejó nunca de ser objeto de atención y visita por parte de todo el orbe católico. Jerusalén lo había sido también en todas las épocas, y se reavivó el movimiento de peregrinos hacia la «Ciudad Santa» al cumplirse el milenio de la muerte de Cristo, el 1033. Incluso la creación del «Reino de Jerusalén» bajo el mando de Godofredo de Bouillon, tras los esfuerzos de 1ª Cruzada, de 1096-1099, mantuvo pasajeramente el movimiento de viajeros devotos a Tierra Santa. Sin embargo la efímera duración de esta creación política, con el consiguiente control territorial por parte del poderío turco, apartó nuevamente la corriente peregrinal de Jerusalén, en beneficio, desde luego, de Compostela. De forma que puede afirmarse que hay un momento en que Santiago se convierte en el Centro más importante de peregrinación de la Cristiandad Occidental.

Hemos hecho alusión ya, a propósito del episodio de Cesáreo, Abad de Montserrat, de la polémica sobre la condición apostólica de la Iglesia española, en razón de su evangelización por un Apóstol, Santiago, cuyo cuerpo guardaba ahora en Compostela. Pues bien, esta circunstancia dio un especial relieve al santuario hispánico. Hemos recordado ya, y Cesáreo lo invoca en su favor, la convicción en la Iglesia primitiva de la distribución de la tarea evangelizadora a los Apóstoles, a manera de «sortes», es decir, «encomiendas» o «territorios asignados» por voluntad divina. De igual manera se hablaba de «las tres sedes» o las «tres columnae», a saber Roma, Efeso y Santiago, por haber sido las Iglesias respectivas de Pedro, Juan y Santiago. Precisamente, y como hemos visto al principio, estos

tres Apóstoles aparecen marcados en el Evangelio por una especial significación: Pedro, designado enseguida cabeza del Colegio apostólico; Juan el discípulo predilecto, cuyo hermano mayor es Santiago; ambos hermanos, de acuerdo con la petición y la pretensión de su madre, Salomé, habrían de sentarse a uno y otro lado de Jesús; los tres fueron los testigos excepcionales de la manifestación esplendorosa de la transfiguración. A ello se añadió el privilegio de Santiago, de haber sido el primer Apóstol mártir de Jesús, circunstancia que se recoge constantemente en la liturgia antigua del Santo. Todo este conjunto de circunstancias diferenciales, harán de la tumba del Apóstol Santiago un centro excepcional de atracción religiosa para todo el Occidente, que tiene su Apóstol en sus confines.

Ante este panorama suele surgir la curiosidad del número de peregrinos que habrán peregrinado a Compostela desde el descubrimiento del sepulcro del Apóstol en el segundo tercio del s. IX. No es fácil dar una cifra, pero el «Centre Europeen d'études compostellanes» de París, basándose en estimaciones que considera solventes, llega a calcular una cifra entre 250.000 y 500.000 peregrinos anuales, en los tres siglos de máximo esplendor. Para los siguientes, es decir, a partir del XIV, habría que rebajar esas cifras. Pero en todo caso son muchos los millones que salen para todo el período histórico de la peregrinación.

A este propósito hay un hecho revelador. Es de todos conocido el famoso Santiago sedente del Pórtico de la Gloria de la Catedral Compostelana. Al animoso y fatigado peregrino que desde el s. XII traspasa sus sagrados umbrales, el Apóstol le recibe sedente, reposado y sereno, como premio a su esfuerzo, y como significando la plenitud de la meta alcanzada: la indulgencia total de las penas. La bellísima imagen del Maestro Mateo se asienta sobre una columna maravillosamente labrada en duro mármol, que representa el árbol de Jesé, de quien arranca la stirpe humana de Jesús de Nazaret. Es bien conocida la antiquísima tradición de presionar con los cinco dedos de la mano derecha sobre esta columna, como signo de afirmación de la fe y en petición de algún favor particular. Pues bien, ¿cuántos millones de manos hubieron de imprimir sus huellas para horadar el mármol, que presenta acusados cuévanos resultado del contacto de las manos, de casi 1 1/2 centímetros de profundidad...?

Por lo demás, la peregrinación, aunque decayó ya a mediados del s. XIV respecto del esplendor de los siglos anteriores, sigue, con todo, con apreciable actividad. Todavía en el s. XVI nos encontramos con el malhumorado reproche de Lutero a quienes peregrinan a Compostela. Razones no le faltaban al, habitualmente, destemplado fraile agustino para zaherir y denunciar los innumerables abusos que el cúmulo de indulgencias, limosnas y privilegios, en suma mercantilización, que se había montado en torno a Santiago y la peregrinación. El hecho es que todavía el fenómeno sociológico era perceptible en aquel momento, como para hacerle exclamar:

«...dann man waisst nit ob sant Jacob oder ain todter hund oder ein todts ross da liegt...».

(«...porque no se sabe si lo que allí yace [en la presunta tumba del Apóstol Santiago], o un perro muerto, o un caballo muerto...»).

El estilo, no sólo basto, sino hasta casi brutal que se advierte en estas palabras es característico del Reformador, hombre que, al lado de indiscutibles y acreditados grandes méritos, tiene una manifiesta falta de sensibilidad y cultura humanísticas. Por eso la consecuencia que saca es tajante:

«Darumb lass man sy liegen und lauff nit dahin... lass raisen wer da wil, bleib du daheim».

(«Por eso déjalo que yazga y no vayas allí... deja que viaje allí el que quiera, pero tú quédate en casa»).

El mismo Erasmo, partcipe de las preocupaciones renovadoras luteranas, si bien cautamente remiso a embarcarse en la misma aventura siguiendo la invitación que Lutero le hizo, satiriza igualmente sobre la práctica de la peregrinación, fustigando también el tinglado económico que existía. En uno de los diálogos del roterodamense, un personaje por nombre Ogygio, acaba de volver de Compostela de cumplir el voto de peregrinar allá, que su suegra había hecho por el nacimiento de su hijo sano. Su interlocutor, Menedemo, le dice:

Menedemus: «Ich bin der Meinung, es würe deiner Familie keinen Deut schlechter gegangen, wenn du den Jakobus ungegrüsst gelassen hättest. Aber ich bitte dich, was hat er geantwortet, als du dich bei ihm bedankt hast?».

Ogygius: «Nichts; aber wie ich ihm meine Gabe darbrachte, schien er zu lächeln und ein wenig mit dem Kopf zu nicken. Zugleich strekte er mir diese hohle Muschel hin».

(Menedemo: «Por mi parte, soy de la opinión que a tu familia no le hubiese ido un ápice peor, si no hubieses visitado a Santiago. Pero dime, por favor, qué te respondió, cuando le diste las gracias?».

Ogygio: «Nada; pero cuando le presenté mi ofrenda, pareció sonreír y asentir con un ligero movimiento de cabeza. Al mismo tiempo me alargó esta concha hueca».

Comentario cargado de irrespetuosa ironía, que revela la crisis en que, efectivamente, había entrado a finales del s. XV la peregrinación a Compostela y la posición crítica que los mejores cerebros adoptaban frente a ella. En otro momento del Diálogo entre ambos personajes, llega a decirse:



Puerta de Romeros del Hospital del Rey (Burgos)

Menedemus: «Sag mir, wie gehts wie stehts mit dem vortrefflichen Herrn Jacobus?».

Ogygius: «Viel schlechter als früher».

Menedemus: «Weshalb? Wird er alt?».

Ogygius: «Du Schwätzer! Du weisst doch, dass die Heiligen nicht altern. Aber dieser neue Glaube, der sich weithin über den Erdkreis verbreitet, hat zur Folge dass er nicht mehr so oft begrüßt wird, wie er es gewohnt war. Und wenn schon ein paar kommen, grüssen sie ihn nur, geben ihm aber nichts oder was nicht der Rede wert ist, und sagen, es sei besser, das Geld den Armen geben».

(Menedemo: «Dime, cómo le va, ¿qué tal está el excelente Señor Santiago?».

Ogygio: «Mucho peor que antes».

Menedemo: «¿Por qué? ¿Es que se ha hecho viejo?».

Ogygio: «¡Mentecato! ¡Tú sabes que los Santos no envejecen. pero esta nueva fe que se está extendiendo ampliamente por el orbe, trae como consecuencia, que ya no se le visite con la misma frecuencia que se solía. Y si se llegan un par de personas, le visitan únicamente, y no le dan nada o nada que merezca la pena contarse, y dicen que es mejor dar el dinero a los pobres!».

El parón que la peregrinación a Compostela había experimentado, era tal por comparación con la práctica masiva habitual hasta entonces. Y en cualquier caso, el Diálogo erasmiano refleja en qué medida el fenómeno de la peregrinación tenía entidad en Europa y era conocido aunque se adoptase ya una postura tan crítica como la que hemos observado, ante ella.

Con posterioridad a esta grave crisis que revelan posturas como la de Lutero y Erasmo, la peregrinación sigue, con todo, operativa. No se ha de olvidar tampoco que estas posturas que comentamos se producen en un área y en un contexto «reformista». La reacción del barroco católico salva en parte el bache. Y en todo caso hay que recordar que en pleno s. XVIII se acomete la construcción de la soberbia fachada del «Obradoiro» de la Catedral compostelana (obra del arquitecto gallego Fernando Casas y Novoa, concluida en 1750), que revela el poderío y esplendor que en ese momento tiene todavía la iglesia compostelana. Y que estos siglos han producido ininterrumpidamente todavía «viajeros» a Compostela, cuyos relatos leemos hoy todavía con enorme fruición, tales como: Bartholomeo Fontana (italiano, 1539), Domenico Laffi (italiano, 1673), Guillaume Manier (francés, 1726), Jean Bonnezeze (francés, 1748)...

Finalmente, la Europea actual ha recobrado la conciencia de lo que significó Compostela y la peregrinación al santuario de Santiago, uno de los signos de identidad más claramente sentidos por todos los europeos y que más unívocamente nos devuelve a las raíces occidentales y cristianas de nuestra historia común. Así lo consagra el Consejo de Europa, cuando el 23 de Octubre de 1987 declara al «Camino de Santiago» «Primer itinerario cultural europeo». Ello ha representa-

do un aldabonazo en la memoria dormida de Europa, que ha vuelto a retomar en forma sorprendente el Camino de Compostela, y que el próximo Año Santo Compostelano de 1993 traerá la apoteosis que ya se barrunta. Hoy son ya miles los peregrinos que recorren a pie el mismo polvoriento camino de los medievales. Y muchísimos más los que lo hacen motorizados por una ruta que habrán advertido Vds. está señalizada de manera uniforme en toda Europa, con el emblema de la «vieira» jacobea de haz amarillo sobre fondo azul, flanqueada por la corona de las estrellas comunitarias, adoptando el prototipo elaborado por el mismo Consejo de Europa.

5. El «Codex calixtinus».

A estas alturas de mi exposición, si bien hemos hecho mención de algunos instrumentos literarios al servicio del hecho peregrinal, con todo les llamará la atención el poco relieve y la mínima entidad con que han aparecido ante nuestros ojos. Porque parece evidente que un movimiento sociológico del volumen del que hemos contemplado, unos desplazamientos de masas tan ingentes como los que las cifras o las estimaciones nos ofrecen están necesitados de unos instrumentos de información y cultivo que todavía no hemos analizado.

Efectivamente, hay un primer momento de esplendor de la peregrinación, y consiguientemente de la Iglesia y de la Ciudad de Santiago, que ocurre en el s. XII, y que puede considerarse la «acmé» o culminación del proceso. Aparte del hecho documentado de la avalancha de peregrinos de todas las partes del mundo hacia la tumba del Apóstol, se da otra circunstancia decisiva: la entrada en escena de uno de los personajes de más personalidad en toda la historia, no sólo de Compostela, sino de Galicia entera. Me estoy refiriendo al vulgarmente conocido como Arzobispo Gelmírez. Diego Gelmírez, es un clérigo de Compostela (1065?-1140) de extraordinarias dotes personales, una habilidad política excepcional y un bagaje cultural nada corriente. Tras un período confuso y revuelto en la Iglesia compostelana, con un Prelado poco airoso, Dalmacio, que fue depuesto de su sede, nos dice la «Historia Compostellana» (I, VI) que:

«...quia vitam et mores ipsius cognoveramus, visis Domini Papae istis subsequenter literis, eum nolentem atque renitentem cum nobilioribus totius Gallatae, et assensu Regis Adefonsi, et Comitis Raimundi qui nobiscum laudantes aderant, in Episcopatum elegimus».

(«...como conocíamos su vida y costumbres, a la vista de la carta del Papa que a continuación sigue, con lo snobles de toda Galicia y la aprobación del Rey Alfonso y del Conde Raimundo presentes con nosotros y compartiendo nuestras alabanzas, le elegimos Obispo»).

Efectivamente fue consagrado tal el 21 de mayo del año 1100, coincidiendo con la Pascua. Acababa de venir de Roma, donde había sido promovido al Subdiacnado, ostentando ya la condición de Canónigo de Compostela. Sus excepcionales dotes las describe así la misma «Historia Compostellana» (II, II):

«...Didacus ille, de quo agimus, bonus adolescens fuit, eruditus litteris in Ecclesia Beati Jacobi, et adultus in curia hujus Episcopi...».

(«...el Diego de quien estamos hablando, fue un adolescente ejemplar, formado culturalmente en la Iglesia de Santiago y crecido en la curia de este Obispo...»).

Y más adelante añade:

«...Adefonsus Rex bonae memoriae et comes Raymundus gener ipsius Regis. videntes hunc adolescentem perspicacem, bonis moribus adornatum, veloci ingenio praeditum, cum consilio Canonicorum praefecerunt eum Ecclesiae e honori Beati Jacobi praepositum».

(«...Alfonso, Rey de buena memoria y el Conde Raimundo, yerno de dicho Rey viendo que era un adolescente penetrante, adornado de buenas costumbres y sagaz de ingenio, de acuerdo con el Cabildo, le pusieron al frente de la Iglesia y de los privilegios de Santiago»).

La protección regia, y sobre todo el favor del Conde Raimundo de Borgoña, esposo de Urraca, la hija de Alfonso VI, que le nombra su Secretario y Canciller, nos van a dar la clave del gran futuro eclesiástico y político de Gelmírez. La misma Compostellana resume esta carrera con la siguiente eficaz descripción:

«...sic ut de gradu in gradum, de bono in melius, de virtute in virtutem ascenderet».

(«...de forma que fue ascendiendo de peldaño en peldaño, de bien a mejor, de virtud en virtud»).

Esta es la gran figura de quien fue consagrado Obispo de la sede compostelana, a donde había sido trasladada la antigua e histórica de Iria Flavia, casi con seguridad el año 1095, bajo el Pontificado de Urbano II (que ocupó el solio romano de 1088-99), siendo obispo de Iria el Cluniacense Dalmacio.

Pero no acaban aquí las circunstancias favorables que amparan el gran momento de Gelmírez, que llevará el nombre de Diego II Gelmírez. En efecto, el Abad de Cluny, Guy de Borgoña, es elegido Papa, en su misma Abadía, por los Cardenales allí reunidos, el 1 de febrero de 1119. Realiza su entrada en Roma el año siguiente, 1120. Pero he aquí que este personaje, el famoso Calixto II, que tal

es el nombre que adopta, era hermano del referido Conde de Galicia, Raimundo de Borgoña, señor del joven Clérigo compostelano, Diego Gelmírez, ya obispo de Compostela desde el año 1100 como hemos visto.

Ni Gelmírez por sus propios impulsos y a pesar de sus grandes dotes, ni Calixto II desde su alto puesto, por su condición de hermano del Conde de Galicia, hubieran impulsado lo jacobeo, como la conjunción de las voluntades de ambos consiguieron. Porque inmediatamente de su subida al solio pontificio, Calixto convierte la sede compostelana en Metropolitana, haciendo realidad un deseo largamente acariciado por la Iglesia del Apóstol. Recordemos el episodio de Cesáreo, más arriba referido. Ahora hubo que invocar la condición de vacía de la metrópoli de Mérida, en poder de los infieles. Y de hecho se concede a Compostela el privilegio de disfrutar de la condición de Archidiócesis, mientras Mérida no sea liberada del poderío musulmán, momento ese en que habría de devolverseles su antiquísima condición y privilegio. Mas en la práctica, la liberación de Mérida, no privó ya Compostela de su jurisdicción metropolitana.

No seguiremos enumerando los demás privilegios que Calixto II otorga a Compostela, algunos a título personal a su Arzobispo Gelmírez. Aunque, para entender las fuentes históricas, conviene saber que la iglesia compostelana recibió el honor de poder tener 72 canónigos, número de los discípulos del Señor; o de poseer unos «Cardenales» sui generis que la asimilaban de alguna manera a la Corte Romana. O la legación que Calixto otorga a Gelmírez, etc.

En este estado privilegiado, y con un hombre de la categoría de Gelmírez y su talento organizativo, y en un momento de marea alta de la peregrinación, Compostela siente la necesidad de crear toda una batería de apoyatura histórica y literaria que avale, fundamente e impulse la afortunada coyuntura. Y en esta «política» gelmiriana hay que inscribir la redacción de la famosa «Historia Compostelana», redactada por tres eclesiásticos relevantes: Munio Alfonso, tesorero de la Catedral compostelana; el francés Hugo, Arcediano de la misma; y posteriormente continuada por Giraldo, igualmente francés y Canónigo. Efectivamente, a partir de 1112, los dos primeros personajes son nombrados Obispos de Mondoñedo y de Oporto respectivamente.

El valor «apologético» o «hagiográfico» de esta magna obra impulsada por Gelmírez, no hace falta ponderarlo. Con ella se fundaba la antigüedad y categoría de la gran sede surgida en torno al altar del Apóstol. La obra, que no se inicia antes de la entronización de Gelmírez como Obispo, no cabe duda que tiene una gran importancia para conseguir entre otras cosas, la conversión de Compostela en metropolitana.

Pero había que atender, además, al mundo exterior desde el cual llegaban miles de personas y personajes en piadosa peregrinación «ad limina Sancti Iacobi». Había necesidad de materiales hagiográficos y litúrgicos para el culto del Apóstol. Había que potenciar la devoción al Santo y poner de relieve el poder de su

intercesión, su «virtus» celestial, manifestada en los milagros que por su medio acontecían por doquier. Y según se desprende del programa analizado «a posteriori», había que dar sentido y organicidad a la peregrinación, mostrando un paradigma de cómo realizarla, a la par que ofrece los datos más importantes de tipo de infraestructura para facilitar su realización. Y, ¡cómo no!, narrar el hecho milagroso, base y arranque de todo lo jacobeo en Compostela, es decir la milagrosa translación del cuerpo del Apóstol desde Palestina, donde había sufrido el martirio, hasta los confines occidentales de Hispania, en Galicia.

En efecto, todo esto es lo que significa y comprende el famosísimo «Codex calixtinus». Digamos al punto que tal denominación se ha venido dando, tradicionalmente, a un manuscrito en pergamino, de 225 folios, escritos a línea corrida, en escritura del s. XII, debida probablemente a dos manos, según opina Díaz y Díaz en su reciente obra «El Códice calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido» (Santiago de Compostela, 1988). Divido en cinco libros, va precedido de una carta del Papa Calixto, bizarra y pintoresca, que revela a todas luces el carácter apócrifo de la misma, y la intencionalidad propagandística y de prestar autoridad a toda la obra dada la autoría de ese escrito introductorio. Oigamos un párrafo, por lo demás extraordinariamente sugestivo de la misma:

«En verdad que he sufrido innumerables penalidades por este Códice. Yo que he amado al Apóstol desde mi infancia, durante mi vida escolar recorrí tierras y regiones extrañas por espacio de catorce años, anotando cuidadosamente en unas pobres y ásperas hojas, cuantos escritos encontraba de él, para reunirlos en un solo volumen, a fin de que los amantes de Santiago encontrasen cómodamente reunido lo necesario para las lecturas en los días de su festividad. ¡Oh rara fortuna! Cuando caí en manos de salteadores, que me despojaron de todas mis pertenencias, no me quedó más que este Códice. Encerrado en prisión y perdidos todos mis bienes, siguió quedándome sólo mi Códice. Náufrago repetidas veces en mares de aguas profundas, a punto de muerte, al salir a tierra firme conmigo se salvó el Códice sin mácula. Se prende fuego mi casa, y abrasado mi ajuar, sale el Códice indemne. A la vista de lo cual comencé a reflexionar, si no sería que este Códice que pretendía ejecutar con mis manos, resulta grato a Dios».

Estos párrafos revelan con toda exactitud en qué medida la carta-prólogo del Papa Calixto está redactada teniendo a la vista la obra ya «conjuntada», y cómo señala la finalidad de la «colección» de piezas en que, en el fondo, consiste el «Códice». Nada hace falta señalar sobre la magnificación que se otorga al «Códice», y la predilección divina que se manifiesta en todas las vicisitudes que tan airosamente salva.

El carácter disciplinar y reglamentístico que el prologuista no oculta, queda bien ilustrado con disposiciones como la siguiente:

«Pero vamos a indicar qué partes de él hay que leer en la iglesia: De los dos primeros libros se ha de cantar y leer en las iglesias, según las rúbricas, tanto en maitines como en misa, hasta un signo como éste, que quiere decir Jesucristo, pues esta parte es auténtica y expuesta con gran autoridad».

(Párrafos tomados de mi traducción castellana del «Liber peregrinationis», Centro de Estudios del Camino de Santiago, Sahagún 1991, 10ª edición).

El tenor de ambas muestras, que podrían ampliarse a otros puntos de la carta, dejan patente la imposibilidad de la autoría calixtina de la misma. Pero es que además el carácter heterogéneo y compilatorio de toda la obra hace imposible la atribución a un autor único. Y la cronología hace totalmente inviable la atribución al Papa Calixto II. Sin embargo, así se denomina el trascendental manuscrito compostelano y así se le sigue todavía conociendo. Si bien desde J. Bédier, «Les légendes des épiques. Recherches sur la formation des Chansons de geste» (París 1912, 3 vols.), al contenido del códice compostelano se le designa más bien, y con buenas razones, «Liber Sancti Iacobi».

Los cinco libros en que están organizados los materiales incluidos en esta «collectane» sobre Santiago y la peregrinación, son los siguientes:

- Libro I. Conjunto de sermones, textos litúrgicos y formularios para la liturgia de Santiago.
- Libro II. Colección de 22 milagros debidos a la intercesión del Apóstol y realizados en diversas regiones de Europa.
- Libro III. Relato de la translación del cuerpo de Santiago a España.
- Libro IV. Es la conocida «Historia Karoli Magni et Rotholandi», ampliamente difundida como pieza independiente en la Edad Media, y atribuida indebidamente al Arzobispo de Reims Turpin o Tilpin (749-794), benedictino a quien la leyenda convierte en uno de los 12 pares de Carlomagno. Este libro es conocido como el «Pseudo-Turpin».
- Libro V. Es el «Liber peregrinationis», normalmente atribuido a Aymeric Picaud, y conocido frecuentemente como la «Guía de Aymeric Picaud».

Forman parte muy importante de la obra toda una serie de materiales musicales relacionados con Santiago y la peregrinación, que hacen del «Liber Sancti Iacobi» una de las fuentes más ricas de información sobre la música medieval.

En una especie de Apéndice final se recogen también diversas piezas poéticas e himnos relativos a Santiago.

Carta o Bula de Inocencio II (1130-1143), que presenta al «correo» que transporta el «Codex calixtinus» a Compostela.

El texto latino, a falta de una edición crítica para todo él, puede consultarse en W.M. Whitehill, «Liber Sancti Jacobi. Codex calixtinus. I Texto. Transcripción de -». «II Música Dom Germán Prado, O.B.S.». «III Estudio e Indices» (Santiago de Compostela, 1944).

Sobre la fecha de redacción de los diversos elementos materiales refundidos en esta colección, que no otra cosa es el «Liber Sancti Iacobi», no es el momento de entrar ahora. Y sobre la de su recopilación u organización como una unidad libraria que ha constituido el «Codex calixtinus», resumiendo mucho, diremos únicamente que tenemos un «terminus ante quem», y éste es el año de 1173, en que el monje de Montserrat, Arnaldo de Monte, peregrino en Compostela, copia para su Abad, Prior y hermanos de Claustro el «Códice calixtino», que, por consiguiente, debía estar ya concluido antes de ese año de 1173 en que lo copia el monje montserratino.

La cuestión de su autor es todavía mucho más espinosa, y en el estado actual de nuestros conocimientos no se puede más que aportar algunas precisiones marginales. Y desde luego no hay posibilidad de dar un nombre, ni siquiera como «compilador» del conjunto de materiales organizados en «Liber Sancti Iacobi». Por una serie de indicios externos, entre otros el colofón del códice compostelano, y el profundo impulso que a la peregrinación dio Cluny y sus abadías filiales en el Sur de Francia y España, se ha apuntado a un origen, y por consiguiente, a un autor del contexto de la famosa Abadía borgoñona. Sin embargo llama la atención que entre los santuarios y casas religiosas que la «Guía» recomienda visitar no se incluyen las cluniacenses. A lo que añade K. Herbers, «Der Jakobsweg» (Tübingen, 1990, 3ª ed.), que de ciertos indicios y afinidades detectables en varias partes de la obra se podía pensar en los Canónigos regulares de San Agustín, muy operativos en la asistencia a los peregrinos ya en el s. XII, y en cuya regla se inspiraron los Estatutos de las Ordenes militares, que habría que pensar en estos medios religiosos culturales, como el clima en que se pudo compilar el «Liber Sancti Iacobi».

Tradicionalmente se ha tomado el nombre de Aymeric Picaud como el del posible recopilador de la obra. Aparte de que su nombre aparece en el encabezamiento de algún capítulo del «Liber peregrinationis» junto con el del Papa Calixto, tiene sobre todo a su favor, la autenticación de la Bula de Inocencio II, en la que se lee:

«Hunc codicem a domno papa Calixto primitus editum, quem Pic-tauensis Aymericus Picaudus de Partiniaco ueteri, qui etiam Oliuerus de Iscani, uilla de Sancta Marie Magdalene de Uiziliaco, dicitur, et Girberga Flandrensis, sotia eius, pro animarum suarum redemptione sancto Iacobo Gallecianensi dederunt...».

(«Este códice publicado por primera vez por nuestro Señor el Papa Calixto códice que, por la salvación de sus almas entregaron a Santiago de Galicia Aymeric Picaud de Parthenay-le-Vieux, llamado también Olivero de Iscani, villa de Santa María Magdalena de Vézelay, y Gilberta de Flandes, su compañera...»).

Mas mientras no se tengan más datos sobre este personaje, será difícil tomar una decisión sobre el particular. En Santiago, por estas fechas, se documentan dos Aymericus, uno en 1131 (véase «Historia Compostellana», III, XXVI) «concanonicus» (para sus Colegas, los de Compostela) del Convento del Santo Sepulcro de Jerusalén, que llega a Compostela con carta de recomendación del Patriarca hierosolimitano para Gelmírez, con objeto de que se le asignen las rentas de una no localizada iglesia de Nogueres. El otro es el recién aludido por la Bula de Inocencio II. Hay quienes consideran esta Bula auténtica debiendo, por consiguiente, fijarse la fecha de su despacho a Compostela enter el 1143-1145. Pero no todos están dispuestos a aceptarlo. Así como tampoco la identificación de ambos Aymericus, en lo que nuevamente se dividen las opiniones.

Señalemos, finalmente, que para Díaz, en la obra antes citada, frente a la procedencia centroeuropea de la recopilación que es el «Liber Sancti Iacobi», y las consecuencias que para la autoría de ello se derivarían, cada vez se descubren más elementos que abonan una intensa relación con ambientes compostelanos en la redacción. Y por otro lado, que el año 1160 podría considerarse como muy verosímil para fijar en él la compilación del «Codex calixtinus».

6. El «Liber peregrinationis» o «Guía del peregrino medieval» de Aymeric Picaud.

El libro V y último del «Liber Sancti Iacobi», conocido por su intencionalidad y contenido, como «Liber peregrinationis», ha sido tenido siempre como una pequeña joya de la literatura odopórica o peregrinal, y desde luego de la jacobea. Ocupa los últimos 22 folios del «Codex calixtinus» y se cierra con un colofón o «explicit» complejo, rico de información sobre el proceso de elaboración de toda la obra y de no fácil encaje:

«Explicit codex quartus S. Iacobi Apostoli. Ipsum scribenti sit gloria sitque legenti. Hunc codicem prius Ecclesia Romana diligenter susce-

pit: scribitur enim in compluribus locis: In Roma, scilicet, in heirosolimitanis horis in Gallia, in Italia, in Theutonica et in Frisia, et precipue apud Chuniacum» (Whitehill, p. 389).

(«Aquí termina el libro V de Santiago Apóstol, Gloiria al escritor y gloria al lector. Este Códice lo acogió diligentemente, primero la Iglesia Romana, pues fue compuesto en diversos lugares: en Roma, en tierras de Jerusalén, en la Galia, en Italia, en Alemania y en Frisia, y principalmente en Cluny»).

Un primer aspecto que salta a la vista es la designación de este libro como «quartus», cuando en realidad constituye el quinto. La explicación, conocida desde hace mucho tiempo, no es otra que el haberse corrido la numeración al segregarse el IV o «Pseudoturpín» en el primer tercio del s. XVII, que durante más de dos siglos formó una obra independientes. Es en 1964 cuando todo el «Codex calixtinus» fue sometido a una restauración general en el Laboratorio de Restauración de la Biblioteca Nacional de Madrid, como se informa en documento oficial pegado en la cara interior de la tapa delantera de la nueva encuadernación, en piel labrada con hierros, que recibí. Con esta ocasión se devolvió el libro IV o «Pseudoturpín» a su emplazamiento originario. El libro V cuyo colofón había sido acomodado a su nuevo número de orden, el IV, con buen criterio no fue nuevamente rectificado, sino que conserva la numeración asignada desde la mutilación del s. XVIII.

Cuestión debatida es el motivo por el que se desgajó del conjunto el libro IV o «Pseudoturpín». Se suele poner en relación con este avatar, la visita que el Cronista de Felipe el culto canónigo cordobés Ambrosio de Morales, realizó a Compostela en 1572, y que nos relata en su famosa obra: «Relación del viage de Ambrosio de Morales, chronista de S.M. el Rey D. Phelipe II a los Reynos de León, Galicia y Principado de Asturias. El año de MDLXXII», editado por Flórez (Madrid 1765; reimpr. Madrid 1985). El historiador tuvo en sus manos el «Codex calixtinus», cuya atribución a dicho Papa rechaza ya categóricamente y aprecia la categoría de la pieza, pero advierte, a propósito sin duda de la descripción de las costumbres y usos sexuales de los navarros («Guía», pp. 36 y ss.), lo siguiente:

«Quien quiera que fue el Autor, puso allí cosas tan deshonestas y feas, que valiera harto más no haberlo escrito. Yo le dije allí al Arzobispo Valdotano, que haya gloria, y a los Canonigos, para que no tuvieses allí aquello...» (p. 130 de la «Relación»).

Sin embargo, no es el libro V el que púdicamente se retira del conjunto de la obra, sino el IV, la Historia de Carlomagno, de forma que esa explicación no vale. Se ha pensado, más bien, que fueron las denuncias del P. Mariana sobre lo inadmisibles históricamente de las relaciones de Carlomagno con Hispania, lo que

pudo impulsar a liberar al «Codex» de aquel lastre (cfr. Díaz, «El códice», pp. 322 y ss.). En todo caso, el nuevo libro segregado perteneció oculto y olvidado, hasta que el Canónigo compostelano A. López Ferreiro lo reencontró en el Archivo Capitular en 1886, y dio noticia del hallazgo el historiador jesuita P. Fidel Fita.

Respecto de las indicaciones del «explicit» sobre los diversos lugares de ejecución del «Codex», que enredan la madeja en forma más complicada todavía, por un lado avalarían el convencimiento hoy generalizado de la sucesiva composición del «Codex» por incorporación de nuevas adiciones progresivas. Estas no tendrían su remate hasta el 1172, para que Arnaldo de Monte pudiera transcribirlo en 1173. Sin olvidar que no es seguro que el modelo del que copió su extracto el Monje de Monserrat sea el ejemplar que hoy contemplamos, sino que pudo muy bien haber sido otro que no ha llegado hasta nosotros.

La multiplicidad de «oficinas» donde hubo de ser elaborada la obra según el «explicit» podría significar la intención de los medios eclesiásticos de Compostela de acrecentar la autoridad de la pieza, con su procedencia de ambientes centroeuropeos. Se trataría de una realización no ajena a la propia Compostela, sino más bien, de alguna forma ejecutada por encargo. La Iglesia apostólica gallega no podía ignorar la existencia de la compilación que Calixto II dedica a Gelmírez en la carta introductoria, y que no haría su entrada en los medios compostelanos hasta después de la muerte de ese Papa de mano y por envío de Inocencio II. Igualmente resulta chocante que la obra portada por Aymeric Picaud, según la carta de Inocencio, y surgida sobre todo en ambientes cluniacenses, fuera desconocida en Santiago y por Gelmírez, cuando las relaciones con la célebre Abadía eran tan intensas como hemos visto.

En resumidas cuentas, habría que pensar, según Díaz («El Códice», pp. 81 y ss.) en la connivencia de Compostela en todo el proceso de formación y complicación del «Liber Sancti Iacobi», en forma que hasta se podría hablar de un «encargo» a un clérigo francés. Que el tal personaje fuera Aymericus Picaudus, tanto para el «Liber peregrinationis» del que nos ocupamos ahora, como para todo el conjunto de la obra, si no se puede afirmar con bases concluyentes, cuando menos, según palabras de Herbers («Jakobuskult», p. 37) «es posible, más aún, verosímil, pero no seguro». Se trataría, pues sólo de «una cómoda convención».

¿Cuál fue el objetivo del libro V, o «Liber peregrinationis»? Varios son los que los diversos estudiosos han asignado al conjunto del «Liber Sancti Iacobi». Desde, el cada vez más claro de magnificación de la sede compostelana y lo jacobeo, que se percibe analizando la economía y efectividad de la obra, hasta el de la reforma religiosa que a principios del s. XII acometen los Canónigos regulares, pasando, incluso, por una mera intención pedagógica y didáctica de la enseñanza del latín y la música. En esta misma línea, para el «Liber peregrinationis» se ha querido ver en buena parte de él un apoyo a la reivindicación del primado de Compostela sobre toda Hispania, frente a los títulos de Toledo. Habría sido Carlomagno quien se lo

otorga. Y el recorrido de los santuarios que a lo largo del Camino hay que visitar, según la recomendación de Aymeric (a quien por entendernos una cierta comodidad asignaremos la paternidad el libro V, con todas las salvedades que se han hecho más arriba) no harían sino subrayar el prestigio de Compostela, pues todos ellos estarían insertos en el Camino hacia la gran meta final, la tumba del Apóstol.

En todo caso, y dada la complejidad de contenido de la pieza, no podemos olvidar lo que expresamente manifiesta el autor como pretensión, tras la sucinta enumeración de las localidades que hay que atravesar en el Camino, en el capítulo III de la «Guía»:

«El motivo de la rápida enumeración de las localidades y etapas que preceden, han sido para que los peregrinos, con esta información, se preocupen proveer a los gastos del viaje, cuando partan para Santiago».

El carácter de auténtica Guía de la obra, queda bien patente en esta manifestación de intenciones. Se ha dicho que la de Aymeric, junto con la de Hermann König von Vach (de 1495) son prácticamente las dos únicas Guías, mientras que las obras que narran su viaje a Compostela de los demás autores, son más bien relatos de viaje.

De todas formas, la pieza contiene una cierta heterogeneidad de materiales y hasta sus diversos apartados se pueden enmarcar en distintos géneros literarios. Cuatro de ellos son de más relieve:

1. «Itineraria» a la manera de los clásicos (capítulos I-VI).
2. Descripción etnográfica (cap. VII).
3. Excursus hagiográfico (con apéndice moralizante y propagandístico) (cap. VIII).
4. «Descriptio urbis» (cap. IX).

Todavía podemos señalar un apartado de tipo disciplinar (cap. X) y una recomendación final (cap. XI).

La obra consta de XI capítulos, de muy desigual extensión, que aquí enumeramos:

- | | |
|---------------|---|
| Capítulo I. | Los itinerarios hacia Santiago. |
| Capítulo II. | Las jornadas del Camino del Apóstol. |
| Capítulo III. | Los nombres de las villas del Camino. |
| Capítulo IV. | Las tres casas asistenciales del mundo. |
| Capítulo V. | Los nombres de quienes repararon el Camino de Santiago. |
| Capítulo VI. | Aguas saladas y dulces en el Camino. |
| Capítulo VII. | Descripción de las tierras y gentes del Camino. |

- Capítulo VIII. Visitas a los sepulcros de los santos en el Camino. La pasión de San Eutropio.
- Capítulo IX. Características de la ciudad e Iglesia de Santiago.
- Capítulo X. Distribución de las ofrendas presentadas al altar de Santiago.
- Capítulo XI. De la acogida que hay que brindar a los peregrinos de Santiago.

A la vista del contenido de sus 11 capítulos y de su pertenencia a los cuatro grandes apartados que hemos consignado, vamos a ver más detalladamente la materia que incluyen éstos.

1. «Itineraria».

Se trata de un género literario muy desarrollado en el Mundo Antiguo y en la Edad Media. En ésta adquirieron además un desarrollo particular los que eran «ad loca sancta», a los Santos Lugares. Frente a la habitual mención de «mansiones» con referencias miliarias, sin más datos, detalles o consideraciones, habitual en la mayoría de los «itineraria» antiguos, nuestra «Guía» señala, primeramente, las cuatro grandes rutas francesas que, atravesando los Pirineos por dos pasos distintos, acaban por confluír todas en Puente la Reina, para desde allí, en calzada única, alcanzar Compostela. Ya hemos visto más arriba la dirección que seguían y las denominaciones que recibían. Este capítulo de Aymeric ha definido y, prácticamente, fijado en forma casi «canónica» la cartografía de la peregrinación a Santiago. A partir de él es inevitable la referencia a las «cuatro vías». Se ha dicho que su trazado es un tanto arbitrario y dictado por una particular política de propaganda de determinados grandes santuarios que quería promocionar. Ya hemos visto en qué medida no lleva el agua al molino de lo cluniacense, para concluir que quizá no esté la obra tan integrada en los intereses de la gran Abadía promotora de la peregrinación, como a veces queremos creer. En todo caso, y prescindiendo de algún rodeo particular, la ruta es relativamente lógica. Más si se tiene en cuenta que había que contar con los grandes centros asistenciales en la ruta, para poder seguir avanzando hacia la meta.

Las jornadas o etapas del «Camino» de Aymeric han tenido igual fortuna que sus cuatro vías. Hoy nos remitimos inevitablemente a ellas cuando queremos situar alguna de las localidades o monumentos del Camino. Estas son sus 13 etapas (sólo toma en consideración el tramo español del Camino, arrancando, eso sí, de la vertiente septentrional pirenaica en el caso del puerto de Roncesvalles), con los kms. aproximado que separan unas de otras:

- | | |
|--------------------------|---------|
| - Saint Michel-Viscarret | 21 kms. |
| - Viscarret-Pamplona | 28 kms. |
| - Pamplona-Estella | 43 kms. |

- Estella-Nájera	69 kms.
- Nájera-Burgos	85 kms.
- Burgos-Frómista	59 kms.
- Frómista-Sahagún	55 kms.
- Sahagún-León	52 kms.
- León-Rabanal del Camino	64 kms.
- Rabanal-Villafranca	49 kms.
- Villafranca-Triacastela	47 kms.
- Triacastela-Palas de Rey	58 kms.
- Palas de Rey-SANTIAGO DE COMPOSTELA	63 kms.
Total	693 kms.



No ha sido fácil encontrar el criterio seguido por Aymeric para fragmentar la ruta en estas etapas, absolutamente irregulares de longitud: desde los 21 de la más corta (la 1ª) hasta los 97 de la más larga (la 2ª del tramo aragonés) o los 85 de la 5ª. El carácter arbitrario y un tanto convencional de su división aparece más claro todavía cuando se advierte que a las tres del tramo aragonés las califica por igual de «cortas», a pesar de las enormes diferencias de longitud que hay entre ellas. La segunda acabamos de ver que es la más larga del Camino. De la misma manera en el ramal largo califica también como corta a la 1ª, que efectivamente no tiene más que 21 kms., y a la 13ª y final, que tiene 63 kms. Dada la longitud de la 4ª (69 kms.) da por supuesto que se ha de nacer a caballo, cosa que no advierte para la 9ª (64 kms.), o la 13ª (63 kms.). Filgueria Valverde en «Libro de la Peregrinación del Códice Calixtino» (p. 33) glosa bellamente el sentido vago, poetizante y la intencionalidad propagandística con que hay que tomar estas indicaciones de la «Guía». Algo semejante advierte Vázquez de Parga en «Peregrinaciones» (t. I, pp. 212 y ss.).

Es también llamativo que no haga etapa del gran cruce de vías que es Puento la Reina, a partir de la cual parece que habría que organizar la división en jornadas, si se siguieran criterios prácticos o racionales.

El breve capítulo II «Los tres hospitales del mundo», no tiene carácter informativo, pero es profundamente revelador de la intención magnificante que anima al autor de la «Guía» para con Compostela. Nuevamente aparecen en pie de igualdad los tres lugares Santos de peregrinación cristiana: Jerusalén, Roma y Santiago. Al servicio de cada una de las tres grandes metas peregrinales hay un hospital de acogida de peregrinos, que con su presencia lo dice todo de la categoría del santuario y de la entidad del camino. Eficaz expediente el de Aymeric para situar a Compostela a la misma altura que Jerusalén y Roma.

En el capítulo V, «Nombres de algunos restauradores del Camino de Santiago. Aymeric» se ha señalado siempre la condición de hombre culto en temas hagiográficos, litúrgicos, de arte y de técnica arquitectónica que tenía el «Clérigo»

autor de la «Guía». Su conocimiento de las vicisitudes del «Camino» en este aspecto indican su familiarización no sólo con él, sino además con su historia. El «collage» de personajes que combina en esta referencia histórica traiciona, una vez más, el carácter factiticio y arreglado del escenario en que se mueve toda la obra. Se integran en un todo unitario las siguientes figuras: Gelmírez (obispo-arzobispo de 1100-1140), Alfonso VII (no es coronado «Emperador» de España hasta 1135) y Calixto II (que ya hemos visto cómo su pontificado se extiende de 1119-1124). Es decir que, si bien a duras penas hay coincidencia cronológica entre los tres, sin embargo simbólicamente representan el máximo jerárquico: el gran Gelmírez, animador de toda la operación promocional de Compostela, el «Emperador», con su repercusión transpirenaica por el título, y el Papa. La referencia al otro Alfonso, que no es sino el «Batallador» (VII de la serie, y que aparece correctamente como Rey de Aragón -aparte de Navarra-) tiene un tufo de proximidad, igualmente, a los acontecimientos que avalarían los años en torno a 1130 como los de redacción de la «Guía» según comúnmente se admite. En efecto, la figura de este Alfonso, segundo esposo de Doña Urraca (1080-1126) dejó una huella profunda y dolorosa en Castilla por el constante «batallar» en que se embarcó contra su ex-esposa. Precisamente el «Camino de Santiago» fue la gran ruta militar que el Aragonés mantuvo siempre en perfecto estado como vía eficaz de penetración hacia Occidente. Bien conocidas son las dolorosas vicisitudes que los grandes núcleos del «Camino» como Carrión o Sahagún hubieron de sufrir como resultado de los enfrentamientos entre los dos reinos.

El personaje Pedro aquí citado como uno de los «viatores» o «calzaderos», parece ser Pedro «el Peregrino», que hubo de reconstruir el puente de la villa de Pons Minee (Pormarín) hacia 1120, y que en ella levantó, en 1126 un hospital de acogida de peregrinos, en cuya fachada se leía la inscripción «Domus Dei». (Cfr. Vázquez de Parga, «Peregrinaciones», t. II, p. 336, n. 5; t. IV, p. 75, n. 1).

Bien significativo resulta la presencia del nombre de Aymeric en el título de este capítulo. En efecto, si alguien puede reclamar la asociación de su nombre a estas preocupaciones arquitectónicas, ese es el culto «Clérigo» que hemos perfilado más arriba. Y el tal debería ser el Aymericus Picaudus, viajero, bien situado en la Corte pontificia como Canciller de Calixto II y sus dos sucesores, y culto.

El capítulo VI «Aguas saladas y dulces en el Camino» es uno de los más curiosos de la obra, a la vez que indicativo del carácter voluntarioso y algo caprichoso (lo cual equivale a decir conscientemente concebido y de acuerdo con un plan intencionado) que la anima. Un cierto chauvinismo, presente en algunos otros momentos más en el libro, un tipo de exotismo «turístico» y una clara toma de posición hostil hacia todo lo navarro se reflejan en este pasaje, según el cual ningún río navarro tiene agua potable, sino letal o mortífera. En cambio a partir de Castilla, los ríos comienzan a ser sanos y deliciosos. He aquí el candoroso pasaje donde se enumera la serie de «ríos sanos»:

«Por Logroño pasa un río enorme llamado Ebro, de agua sana y rico en peces. Todos los ríos entre Estella y Logroño son malsanos para beber las personas y animales, y sus peces son nocivos. Si en España y en Galicia comes alguna vez el pescado vulgarmente llamado barbo, o la anguila o la tenca, ten por seguro que muy pronto, o te mueres o te pones malo. Y si por casualidad, alguien que comió de este pescado no se puso enfermo, eso se debe a que era más fuerte que los demás o a que llevaba mucho tiempo en aquella tierra. Tanto el pescado como la carne de vaca y de cerdo en España y Galicia, producen enfermedades a los extranjeros.

Los ríos de agua dulce y sana para beber, se conocen vulgarmente por estos nombres: el Pisuerga, que pasa por el puente de Ibero; el Carrión, que pasa por Carrión; el Cea, por Sahagún; el Esla, por Mansilla; el Porma, por un enorme puente entre Mansilla y León; el Torío, que pasa por León, al pie del castro de los judíos; el Bernesga, en la misma ciudad, pero por la otra parte, es decir, en dirección a Astorga; el Sil, que pasa por Ponferrada en Valverde; el Cúa, por Cacabelos; el Burbia, que discurre por el puente de Villafranca; el Valcarce, que pasa por el valle de su nombre; el Miño, que pasa por Puertomarín; y un río, llamado Labacolla, porque en un paraje frondoso por el que pasa, a dos millas de Santiago, los peregrinos de nacionalidad francesa que se dirigían a Santiago, se quitaban la ropa, y por amor al Apóstol, solían lavarse no sólo sus partes, sino la suciedad de todo el cuerpo. El río Sar que discurre entre el monte del Gozo y la ciudad de Santiago se considera salubre. Se considera igualmente salubre el Sarela, que en dirección a Poniente, corre por la otra parte de la ciudad.

He hecho esta descripción de los ríos, para que los peregrinos que van a Santiago traten de evitar beber en los que son mortíferos y puedan elegir los sanos para sí y sus cabalgaduras» (Gufa, pp. 30 y ss.).

2. Descripción etnográfica (cap. VII).

Apartado de los más llamativos y conocidos de la «Gufa» de Aymeric. Nuevamente su cultura se manifiesta aquí sobre la base de un penetrante sentido observador, de un contacto directo con las cosas como viajero entusiasta, de un bagaje informativo histórico notable, de una inevitable formación bíblica de «Clérigo» que no puede ocultar su condición. No podemos reprocharle, por otra parte, su apasionamiento, sin el cual no nos hubiera dejado el cuadro costumbrista que es este capítulo VII. Su descripción de los pueblos que recoge desde Francia central, su hábitat, sus costumbres, su carácter, su organización, sus maneras lingüísticas, etc., son una bellísima lección de etnografía. Su procedencia del Poitou se traiciona, no sólo en el elogio que hace de esta región, sino en una mal disimulada desafección y desconsideración hacia lo más meridional, sobre todo lo vasco-navarro. Las negrísimas tintas que carga cuando relata los usos sexuales de los vascos españoles, aparte de poder tener fundamento en la realidad social de

aquel pueblo, habría que diluirlas un tanto por la manifiesta fobia que Aymeric siente hacia ellos. Por lo demás, los precedentes que invoca para explicar ese comportamiento, a saber: su aislamiento, sobre todo originado por la «barbarie» y marginación de su lenguaje; su carácter de pueblo étnicamente «insularizado» entre sus montañas y valles, todo ello reflejado en su tardía cristianización, sinónimo de culturización, no están objetivamente faltos de fundamento histórico. Julio Cara Baroja en su obra «Materiales para una historia de la lengua vasca en relación con la latina» (Salamanca 1945) se expresa así sobre este particular:

«Aun cuando en la época visigoda había una sede episcopal en Pamplona y en la parte de Alava el progreso del Cristianismo debió de ir unido a la intensa romanización de ella, en el país vasco-francés y en Guipúzcoa, parte de Vizcaya y la montaña de Navarra hubo de sobrevivir la religión pagana como en ninguna otra región de Occidente. Sin embargo ya del siglo IX tenemos monumentos que acreditan la existencia de núcleos cristianos en Vizcaya» (pp. 24 y ss.).

Sobre las brutales acusaciones de Aymeric en el terreno sexual, dice el mismo autor:

«Sabido es que los vascones adquirieron en la antigüedad gran fama de augures y que pocos años antes de que Aimery hiciera su viaje, un obispo les acusaba de muy dados a ellos, así como a la embriaguez y a las uniones ilícitas. De los insultos de este obispo y de la serie de adjetivos denigrantes que Aimery acumula tras su vocabulario, nada he de decir. Pero sí he de señalar que los párrafos relativos a las costumbres religiosas y bélicas de los navarros con que corona su descripción parecen obedecer a una observación ceñida de la realidad. Cada vez que va a la iglesia el navarro -dice Aimery- hace oblación de pan, vino o trigo y es puntual en dar diezmos y primicias» (pp. 29 y ss.).

El obispo en cuestión, que se dirige al Rey Sancho el Mayor el año 1023, es el obispo Oliva. Hay que advertir que la terminología de Aymeric para los vascos distingue entre el «vasco» que sería nuestro «vasco-francés», es decir el de allende los Pirineos; y el «navarro», es decir el «vasco-español», el que está asentado en la vertiente meridional o española de la misma cordillera.

Este pasaje de Aymeric tiene el enorme interés lingüístico de ofrecernos una serie de vocablos en euskera, que si bien son posteriores a las glosas emilianenses (mientras se mantenga para éstas su datación temprana actual), son más numerosos. De los 16 términos que incluye, hay que excluir quizá 5, por latinos. En el resto disponemos de un arcaico y valiosísimo testimonio del euskera, y del comportamiento evolutivo fonético en todos ellos.



Puerta de la Iglesia del Hospital del Rey (Burgos)

Algo de estas apreciaciones sobre los vascos, así como los castellanos y gallegos, que son los pueblos siguientes que Aymeric encuentra en el «Camino», puede apreciarse en estos párrafos de la «Guía», aparte del invencible chauvinismo del francés:

«No les fue posible rebasar estas fronteras, porque los castellanos unidos rechazaron el ataque fuera de sus confines. En su retirada huyeron a los montes de la costa situados entre Nájera, Pamplona y Bayona, es decir, en dirección al mar, en tierras de Vizcaya y Alava, donde se establecieron, levantando numerosas fortificaciones y dieron muerte a todos los varones para arrebatarles las esposas, de las que tuvieron hijos, a los que la posterioridad denominó navarros. Por lo que navarro se traduce non verus, no verdadero, es decir, nacido de estirpe no auténtica o de prosapia no legítima. Dícese también que los navarros tomaron su nombre primeramente de una ciudad llamada Naddaver, situada en la región de la que procedían; ciudad convertida al Señor en los primeros tiempos, por la predicación de San Mateo, apóstol y evangelista.

Después de su tierra, pasados los Montes de Oca, en dirección a Burgos continúa el territorio español con Castilla y Campos. Es una tierra llena de tesoros, de oro, plata, rica en paños y vigorosos caballos, abundante en pan, vino, carne, pescado, leche y miel. Sin embargo, carece de arbolado y está llena de hombres malos y viciosos.

Viene luego la tierra de los gallegos, pasados los confines de León y los puertos de los montes Irago y Cebrero. Es una tierra frondosa, con ríos, prados, de extraordinarios vergeles, buenos frutos y clarísimas fuentes; pero escasa en ciudades, villas y tierras de labor. Es escasa en pan, trigo y vino, pero abundante en pan de centeno y sidra, bien abastecida en ganados y caballertías, en leche y miel, y en pescados de mar grandes y pequeños; rica en oro, plata, telas, en pieles salvajes y otras riquezas, y hasta muy abundante en valiosas mercancías sarracénicas. Los gallegos son el pueblo que, entre los demás pueblos incultos de España más se asemejan a nuestra nación gala, si no fuera porque son muy iracundos y litigiosos» («Guía», pp. 38 y ss.).

Si es poco considerado con los «vascos» y «navarros», no lo es menos con los burdigaleses de los que sentencia:

«A los de Saintes se les considera de lenguaje rústico, pero a los de Burdeos todavía más» («Guía», p. 31).

La descripción preventiva de las Landas y sus peligrosísimos arenales en los que «si no miras con atención dónde pisas, te hundirás rápidamente hasta las rodillas, en la arena de mar que allí todo lo llena», es de un realismo que todavía hoy el viajero puede apreciar, si no fuera por la eficaz repoblación forestal que ha

redimido la región en parte. De Burdeos alaba, en cambio, ya «el excelente vino». Los gascones no tienen posible salvación. He aquí su caracterización:

«Los gascones son ligeros de palabra, parlanchines, burlones, libidinosos, borrachines, comilones, desastrados en su indumentaria, faltos de joyas, pero hechos a la guerra y significados por su hospitalidad con los necesitados» («Guía», p. 32).

A sus paisanos del Poitou les dedica los más redondos elogios:

«Los pictavenses son gente valiente y aguerrida, muy hábiles en el manejo del arco, de las flechas y de la lanza en la guerra, animosos en el combate, rapidísimos en la carrera, atildados en el vestido, de facciones distinguidas, astutos en su expresión, muy generosos en las recompensas y pródigos en la hospitalidad» («Guía», p. 31).

Este cuadro se completa con las bondades naturales de la región, a las que tan sensible es el viajero: «...el territorio de los pictavenses, tierra fértil, excelente y llena de todo género de bienes».

La mención de una corriente de agua que hay que pasar en barca, le da pie para lanzar un feroz alegato contra los barqueros, por sus tarifas abusivas en el transporte de personas y caballerías, que legalmente estaba regulado y que en el caso de peregrinos pobres no se cobraba.

El derecho de tránsito de personas y mercancías, gravado igualmente con desmesurados derechos de portazgo, hace explotar al indignado Aymeric, que llega a pedir para todos los responsables jerárquicos del abuso «que sean diligentemente excomulgados». Pero no sólo ellos, sino los sacerdotes «que a sabiendas les administran la penitencia o la eucaristía, o les celebran el oficio divino o les administran los sacramentos». Para añadir fulminantemente: «Y cualquier prelado que, por afecto o por lucro, pretenda perdonarlos, reciba el golpe de la espada del anatema» («Guía», pp. 33 y ss.).

3. «Excursus» hagiográfico.

Es el capítulo VIII revelador de las intenciones propagandísticas de Aymeric al trazar la ruta del peregrino. Le hace recorrer una serie de santuarios o lugares de culto, previamente seleccionados, ponderando los incontables favores espirituales y materiales que con la visita y la invocación del titular correspondiente se pueden obtener. La relación de «ex-votos» que cuelgan de las paredes de esos santuarios eran un eficazísimo reclamo para su visita. Normalmente se trata de lugares de culto levantados sobre el cuerpo o reliquias de alguno de los muchos santos que la tradición fue depositando en numerosos puntos de la Francia más

romanizada del mediodía. La relación de ellos es larga, pero no se pueden dejar de enumerar a Trófimo de Arlés; a Cesáreo en la misma ciudad, lo mismo que a Honorato y Ginés, al igual que el famoso cementerio, de origen paleocristiano a Aliscamps, en los alrededores de la misma ciudad, inmenso Camposanto del que dice:

«En el recinto del cementerio hay siete capillas. El presbítero que celebre, en cualesquiera de ellas, la eucaristía por los difuntos, o el seglar que devotamente encargue a un sacerdote que celebre, o el clérigo que recite el salterio, el día de la resurrección, en verdad que tendrá a todos aquellos piadosos difuntos que allí reposan, como abogados de su salvación ante el Señor. Pues son muchos los cuerpos de santos mártires y confesores que allí descansan, y cuyas almas gozan ya con Dios en el Paraíso» («Guía», p. 41.).

De San Gil, sepultado en Nimes, entre la ciudad y el Ródano, hace un encendido elogio, con descripción del altar que cobija sus restos, incluida. Al referir la imposibilidad de trasladar lejos de su santuario el brazo desgajado del Santo, expone Aymeric una de las teorías más llamativas para nosotros sobre el tema, la de la imposibilidad de trasladar los cuerpos de los Santos, desde los sarcófagos donde reposan en sus lugares originarios, a otro lugar. Dice Aymeric:

«Hay cuatro santos cuyos cuerpos dicen, y hay muchos testigos de ello, que no hay quien pueda sacarlos de sus sarcófagos: Santiago el del Zebedeo, San Martín de Tours, San Leonardo de Limoges y San Gil, confesor de Cristo» («Guía», pp. 46 y ss.).

Se advertirá que los cuatro personajes representan lo más elevado del santoral: San Gil, del que nos viene haciendo el encendido elogio; San Martín, santo por excelencia francés; San Leonardo de Limoges, de quien va a narrar otra curiosa historia de suplantación del personaje por un presunto Leotardo, con el consiguiente engaño a los fieles que creían orar ante San Leonardo, y «les dan uno por otro». Esto lo hacen, naturalmente «para que atraídos por un nombre tan ilustre y famoso como el de San Lorenzo de Limoges, acudiesen los peregrinos y les enriqueciesen con sus ofrendas» («Guía», pp. 49 y ss.).

Por fin el cuarto personaje es «Santiago el del Zebedeo». Queda claro que se trata del Apóstol de Jesús. Y que su cuerpo es de los inamovibles. Pues fueron varias las ciudades que pretendían tener el cuerpo de Santiago, como puede verse en López Ferreiro «Historia» (t. II, p. 20 y ss.). Entre ellas Toulouse, Angers, Verona, etc.

En previsión de cualquier posible malentendido, Aymeric quiere dejar bien sentado algo más adelante:

«Este cuerpo se encuentra también entre los inamovibles, según el testimonio de San Teodomiro, obispo de la ciudad, que fue quien en su día lo descubrió y no le fue posible moverlo. Rubortense, pues, los émulos transpirenaicos, que afirman poseer una parte o reliquias suyas. Porque el cuerpo del Apóstol se encuentra íntegro allí, divinamente iluminado con celestiales carbúnculos, honrado por divinos aromas que exhalan sin cesar, adornado con resplandecientes luminarias celestes, y agasajado fervientemente por angélicos presentes» («Guía», p. 78).

Toda otra serie de lugares santos y santuarios célebres propone todavía Aymeric visitar a los peregrinos, revelando, como hemos advertido más arriba, la importancia de la meta, la tumba del Apóstol, cuyo itinerario se ve flanqueado por esta sarta de excelsos personajes.

Finalmente, y a manera de apéndice de este capítulo, se añade una pieza, sin duda independiente en su origen, la «Passio Sancti Eutropii», es decir la vida y martirio de Eutropio, personaje exótico, de noble origen babilonio, que nada menos que conoció a Jesús en carne mortal, y que llegado a Roma, es enviado en misión evangelizadora a la Galia, nada menos que por San Pedro. Nuevamente estamos ante una técnica corriente en las Iglesias locales o nacionales, la de entroncar con los «varones apostólicos» como padres de su fe cristiana, cuando no es posible con los mismos apóstoles. Ello da un relieve especial, y explica en parte la rapidísima expansión y prestigio de lo jacobeo: se trataba nada menos que del sepulcro de uno de los Apóstoles, y de uno de los «tres grandes».

4. «Descriptio urbis».

La parte final de la «Guía» constituye, efectivamente, una pieza de las enmarcadas en este subgénero literario de la descripción de la ciudad y sus monumentos. Considerablemente amplio para la extensión de la «Guía», en él se advierte el gran respeto que animaba al autor, y la conciencia que tiene de que está presentando ante el peregrino las poderosas razones externas que justifican su enorme esfuerzo de peregrinar a Compostela. Efectivamente, la Ciudad Santa, tiene que sobresalir por su monumentalidad, en consonancia con el privilegio que disfruta de albergar el cuerpo del Apóstol. Y sobre todo su Catedral.

Después de enumerar las 10 iglesias que habitualmente se contaban en Compostela, pasa a describir la Catedral, ofreciendo incluso sus medidas. Describe las naves, contando los pilares que sustentan cada una de ellas, y las capillas, con los altares y advocación de cada uno de ellos, a los que dedica un pequeño apartado especial. Para ponderar la perfección de la Catedral y la impresión perfecta que produce en el visitante, dice lo siguiente:

«En esta iglesia no hay grieta ni defecto alguno; está magníficamente construída, es grande, espaciosa, luminosa, armoniosa, bien proporcionada en anchura, longitud y altura, y de admirable e inefable fábrica. Además, tiene doble planta como un palacio real. Quien recoge por arriba las naves del triforio, aunque suba triste, se vuelve alegre y gozoso al contemplar la espléndida belleza del templo» («Guía», p. 70).

Describe luego las vidrieras, los «tres pórticos mayores y los siete pequeños»; «la admirable fuente que no tiene pareja en todo el mundo» situada frente a la «Puerta septentrional». Esta es la puerta por donde entran en la Catedral los peregrinos «de nación francesa» que confiesa (como alguna vez más a lo largo de la obra) ser la suya. Refiere la existencia del famoso «Paraíso» o mercado abierto, situado detrás de la fuente, y en el que se ofrecían al peregrino todo tipo de mercancías.

Describe con detalle las tres puertas de la Basílica: la Septentrional, actual de la Azabachería, profundamente reformada desde entonces; la Occidental, sustituida en el s. XVIII, como hemos visto más arriba, por el fastuoso «guardapolvos» del «Pórtico de la Gloria» que constituye el «Obradoiro». Y la Meridional, actualmente conocida como de las Platerías. Es ésta la única que queda de las conocidas y descritas por Aymeric, que lo hace con tanto detalle y morosidad, que todavía hoy día constituye un placer visitarla con su «Guía» en la mano. La vivacidad de la descripción puede percibirse en este detalle:

«Y no se ha de echar en olvido, que junto a la escena de las tentaciones del Señor, está representada una mujer que sostiene en sus manos la cabeza putrefacta de su amante, arrancada por el propio marido, quien la obliga a besarla dos veces por día. ¡Grande y admirable castigo para contárselo a todos, el de esta mujer adúltera!» («Guía», p. 75).

También las torres de la basílica merecen la atención de la pluma despierta a Aymeric. Y finalmente, en tres párrafos finales, se acerca al sepulcro del Apóstol. Describe el altar debajo del que reposa el cuerpo del Apóstol, y que sería la «domuncula» de que nos hablan las fuentes de la época, o la «arula» de la Historia Compostelana (I, XVIII). Es decir la elemental, pero venerable, ara levantada por los discípulos del Apóstol al enterrarle. El celo y espíritu magnificente de Gelmírez desmocha la primitiva construcción entre 1103 y 1105, según la inscripción que se nos ha conservado, para levantar otra construcción más rica. Dentro de ella habría quedado la primitiva, cerrada por delante por un frontal de plata repujada del que, por ejemplo Ambrosio de Morales nos da una descripción. Pues bien, este frontal es el que describe también Aymeric, informándonos que, al correrlo, quedaba al descubierto la arcaica y venerable reliquia del primitivo

altarcillo. El pasaje de Aymeric es apreciado, por darnos todavía la descripción de aquellas reliquias luego desaparecidas. De la fidelidad con que trata el tema nos da una idea estas palabras suyas:

«Sobre éste se levanta un altar grande y maravilloso de cinco palmos de altura, doce de longitud y siete de anchura. Estas medidas las he tomado yo con mis propias manos...

Si alguien, por devoción al Apóstol, quisiere regalar un mantel o un lienzo para cubrir su altar, que sea de nueve palmos de ancho y veintiuno de largo. Pero si por amor de Dios y devoción al Apóstol, alguien regala un frontal, procure que sea de siete palmos de ancho y trece de largo» («Guía», p. 78.).

Concluye este apartado con una referencia a los «canteros» de la «Iglesia» de Compostela, llena de datos interesantes, que plantean algunos problemas de identificación y cronología. Una vez más el autor revela unos conocimientos y preocupación fuera de lo corriente por los temas arquitectónicos, artísticos y de construcción en general.

Y en fin, dos secciones particulares dan remate a la pieza de Aymeric: Sobre la «dignidad» de la Iglesia compostelana, y sobre el trato que se debe dar a los peregrinos. En la primera se refiere al privilegio que varios Papas han concedido y reiterado a aquella Iglesia de tener siete Cardenales «sui generis», que son los únicos, con los Obispos, que pueden celebrar en el altar sobre el sepulcro del Apóstol. Y pondera nuevamente la categoría de aquella sede, con el título de metropolitana que le otorgó Calixto II:

«Y no se debe olvidar que el papa San Calixto, de buena memoria, transfirió desde Mérida, ciudad metropolitana en territorio sarraceno, la dignidad episcopal, concediéndosela por devoción y en honor del Apóstol a la iglesia de Santiago y a su misma ciudad. Y como consecuencia ordenó y confirmó, como primer arzobispo de la sede apostólica de Compostela, al nobilísimo Diego que con anterioridad era obispo de Santiago» («Guía», p. 84).

Una información sobre los 72 Canónigos que tiene la Catedral y sobre la distribución que se debe hacer de las ofrendas de los fieles, ofrece también detalles interesantes:

«Tiene además esta iglesia siguiendo, según es tradición, la serie y denominación de los 72 discípulos de Cristo, 72 canónigos que siguen la regla de San Isidoro, doctor de la iglesia española. Entre ellos se reparten por semanas las ofrendas del altar de Santiago. Se dan al primero las de la primera semana, al segundo las de la segunda, al tercero las de la tercera y así sucesivamente se reparten hasta el último.

Cada domingo, según cuentan, se dividen las ofrendas en tres partes, la primera de las cuales las recibe el canónigo de turno. Los dos tercios restantes se vuelven a dividir en tres partes; una para sustento de los canónigos, otra para la fábrica de la basílica y la tercera para el arzobispo.

Pero las ofrendas de la semana que va del domingo de Ramos a Pascua, deben entregarse reglamentariamente a los peregrinos pobres del hospital. Es más, si se quiere cumplir con la justicia divina, en cualquier época del año hay que entregar la décima parte de las ofrendas del altar de Santiago a los pobres que lleguen al hospital. Pues todos los peregrinos pobres, la noche del día en que llegan al altar de Santiago deben recibir en el hospital, por amor de Dios y del Apóstol, hospitalidad completa».

El último capítulo recomienda, como no podía ser menos, el trato que hay que dispensar a los peregrinos, ilustrando con tres conocidos y fulgurantes ejemplos, el castigo divino contra quienes se comportan debidamente con los peregrinos a Santiago:

«Todo el mundo debe recibir con caridad y respeto a los peregrinos, ricos o pobres, que vuelven o se dirigen al solar de Santiago, pues todo el que los reciba y hospede con esmero, tendrá como huésped, no sólo a Santiago, sino también al mismo Señor, según sus palabras en el evangelio: 'El que a vosotros recibe, a Mí me recibe'. Hubo antaño muchos que incurrieron en la ira de Dios por haberse negado a acoger a los pobres y a los peregrinos de Santiago. En Nantua, una villa entre Ginebra y Lyon, a un tejedor se le cayó súbitamente al suelo el paño, rasgado por medio, por haber rehusado dar pan a un peregrino de Santiago que se lo pedía.

En Vilanova, un peregrino de Santiago, necesitado, pidió limosna por amor de Dios y de Santiago, a una mujer que teniendo el pan todavía entre las brasas calientes, le dijo que no tenía pan. El peregrino le dijo: '¡Ojalá el pan que tienes se te convierta en piedras!'. Se fue el peregrino de su casa, y estaba ya lejos de ella, cuando se acercó la mujer a las brasas con intención de coger el pan y en su lugar encontró una piedra redonda. Arrepentida de corazón se fue tras el peregrino, pero no lo encontró» («Guía», p. 87).

Y voy a concluir acatando la recomendación que acabamos de oír a Aymeric, refiriéndola al espléndido legado histórico que supone el «Camino de Santiago» para quienes nos encontramos reunidos en este solemne acto de apertura de un curso académico universitario.

Por el territorio de las provincias de Burgos y Palencia discurren 160 kilómetros de la vieja sirga peregrinal. Sumados los 200 largos de la provincia de León, nuestra comunidad de Castilla y León, totaliza, ella sola, la mitad del recorrido del

«Camino de Santiago» en su recorrido como «Vía Francígena».

La conciencia de los europeos ha ido despertando progresiva pero velozmente en el último decenio, respecto del significado del «Camino de Santiago» en su larga y gloriosa historia común. Son otra vez miles los peregrinos de toda Europa que recorren en auténtico trance religioso, cultural, o simplemente vivencial la vieja calzada. El ya inminente «año santo jacobeo» de 1993 (con la réplica inmediata de 1999), va a concentrar, según estimaciones oficiales, a siete millones de visitantes en la ciudad santa del Apóstol. Desde esta perspectiva, la declaración del Consejo de Europa del «Camino de Santiago» como PRIMER ITINERARIO CULTURAL EUROPEO, no ha sido más que el acta notarial de este resurgimiento.

Otros recorridos igualmente históricos y frecuentados en mayor o menor medida, que se dirijan a Compostela en el viejo solar hispánico, están empezando a investigarse rendida y afanosamente: así la «Vía del Cantábrico», el «Camino de Santiago Asturiano», la «Vía de la Plata», «O Caminho Português», etc.

A la vista de todo lo cual y sin gran esfuerzo imaginativo, creo que en ningún lugar tiene mejor cabida que hoy, aquí, en este recuperado Hospital del Rey, el lema programático: «Universidad y Camino de Santiago». Afortunadamente esta centenaria institución que desde el siglo XI ha estado al servicio de los peregrinos, se salva hoy de su fatal destino, incorporándose al patrimonio de la Universidad burgalesa, pinciana, y en definitiva castellana.

No es éste el momento de desarrollar los posibles epígrafes de este lema. Mas quede sembrada la semilla, que estoy seguro fructificará como a lo largo de nuestra milenaria historia han prosperado siempre en estas tierras las causas nobles y grandes: ellas son el único patrimonio que en nuestro presente, tan lamentablemente venido a menos, nos queda y al que sabemos respetar y fomentar con orgullo.

Permítaseme ya despedirme de ustedes con los hermosos versos del «Liber Sancti Iacobi»:

«Corpore longinquus
Votis animoque propinquuus,
Nunc tibi dico vale,
Quod tibi sit perpetuale».

*Millán Bravo Lozano
Hospital del Rey
Burgos, 4 de Octubre de 1991*

BIBLIOGRAFIA

- Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur...*, t. 1-67, Amberes, Bruselas, 1643-1940, París-Roma, 1863-1870³.
- BARRET, P.; GURGAND, J.N., *La aventura del Camino de Santiago*, Madrid, 1982.
- BEAUVAIS, V., *Libellus Miraculorum S. Jacobi Apostoli*, Migne, Patrologiae Latinae, t. 163.
- BEDIER, J., *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des Chansons de Geste*, París, 1912, 4 vols.; 1929³ (repr. 1966).
- BENOIT, F., *Les cimetières suburbains d'Arles dans l'antiquité chrétienne et au Moyen Age*, en «Studi di antichità cristiana», 11, Roma-París, 1935.
- BERKEY, M.L.jr., *The Liber Sancti Iacobi. The French Adaptation by Pierre de Beauvais*, en «Romania», 86 (1965), pp. 77-103.
- BIGGS, A.G., *Diego Gelmírez, First Archbishop of Compostela*, Washington, 1949.
- BOGLIONI, P., *Pèlerinages et religion populaire au Moyen Age*, Wallfahrt kennt keine Grenzen, Munich-Zurich, 1984, pp. 66-75.
- BONET CORREA, A., *Santiago de Compostela. El camino de los peregrinos*, Barcelona-Madrid, Orbis, 1985.
- BOTTINEAU, Y., *El Camino de Santiago*, Barcelona, 1965.
- BOUILLET, A., *Sainte-Foy de Conques, Saint-Semin de Toulouse, Saint-Jacques de Compostela*, en «Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France», 1982, t. 53, pp. 117 y ss.

- *Liber miraculorum sancte Fidis*, París, 1897.
- BRAVO ECHEVARRIA, P., *Cancionero de los peregrinos de Santiago*, Madrid, 1967, reimpr. 1971.
- BRAVO LOZANO, M., *Guía del peregrino medieval*, Sahagún, 1991¹⁰.
- BURGER, A., *La légende de Roncevaux avant la Chanson de Roland*, en «Romania», 70, 1949, pp. 433-473.
- *Sur les relations de la Chanson de Roland avec le récit du Turpin et celui du Guide du Pèlerin*, en «Romania», 73, 1952, pp. 242-247.
- CARO BAROJA, J., *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina*, en «Acta Salmanticensia», t. I, nº 3, 1946.
- CARRE ALDAO, E., *Geografía General del Reino de Galicia*, Barcelona, 1932.
- CARRO GARCIA, J., (v. Whitehill, t. III).
- CONANT, K.J., *The early architectural history of the Cathedral of Santiago de Compostela*, Cambridge, 1926.
- COROMINAS, J.; PASCUAL, J.A., *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, Madrid, 1980-1983, 5 vols.
- CUENCA COLOMA, J.M., *Sahagún. Monasterio y Villa. 1085-1985*, Valladolid, 1985.
- DAVID, P., *Etudes sur le Livre de Saint-Jacques, attribué au pape Calixte II*, en «Bulletin des Etudes portugaises», t. X, 1945, pp. 1-41; t. XI, 1947, pp. 113-185; t. XII, 1948, pp. 70-223; t. XIII, 1949, pp. 52-104.
- DAVIES, H., *Holy Days and Holidays. The Medieval Pilgrimage to Compostela*, Londres-Toronto, 1982.
- DELISLE, L., *Note sur le recueil intitulé «De miraculis Sancti Iacobi»*, en «Le Cabinet historique», 24, 1878, pp. 1-9.
- DESIDERII ERASMI ROTERODAMI, *Opera Omnia*, recognovit Iohannes Clericus, Leiden, 1703, 10 vols., repr. Georg Olms, 1961, Hildesheim.

- DIAZ Y DIAZ, M.C., *El códice calixtino de la Catedral de Santiago*, Santiago de Compostela, 1988.
- *Problemas de la cultura en los siglos XI-XII. La Escuela episcopal de Santiago*, en «Compostellanum», 16, 1972, pp. 187-200.
- *Literatura Jacobea hasta el siglo XII*, en «Pellegrinaggio», pp. 225-250.
- *Introducción General*, en Oroz Reta, J. y Casquero, M., *San Isidoro de Sevilla*, Etimologías, Madrid, 1982-83, 2 vols., pp. 1-257.
- *El texto y la tradición textual del Calixtino*, en «Pistoia», pp. 23-55.
- López Alsina, F.; Moralejo Alvarez, S., *Los Tumbos de Compostela*, Madrid, 1985.
- DOMKE, H., *Spaniens Norden. Der Weg nach Santiago*, Munich, 1973.
- DU CANGE, Ch., *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, 1883-1887; Graz, 1954, 10 tomos.
- DUCHESNE, L., *Saint-Jacques en Galice*, en «Annales du Midi», Toulouse, 1900.
- DURLIAT, M., *Pèlerinages et architecture romane*, en «Les dossiers de l'archéologia», 20, 1977, pp. 22-35.
- EGINHARD, *Vita Karoli*, ed. L. Halphen, París, 1967.
- ESCALONA, R., *Historia del Real Monasterio de Sahagún*, Madrid, MDCCLXXXII.
- FERNANDEZ CATON, J.M., *Datos para la historia del martirio y del culto de las reliquias de los mártires leoneses Facundo y Primitivo*, en «Bivium», 1983, pp. 67-80.
- FILGUEIRA VALVERDE, V. Romero de Lecea.
- FITA, F., *Monumentos antiguos de la Iglesia Compostelana*, Madrid, 1882.
- FITA, F.; VINSON, J., *Le Codex de St-Jacques, Livre IV*, París, 1882. «Revue de linguistique et de littératures comparées», 15, 1882, pp. 1-20, 225-268 y 268-270.

- FERNANDEZ GUERRA, *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, Madrid, 1880.
- FLETCHER, R.A., *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford, 1984.
- FLOREZ, E., *España Sagrada. Teatro geográfico histórico de la Iglesia de España, 1747-1772*, 27 vols.
- FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París, 1959, 2 tomos.
- FORCELLINI, A., *Totius Latinitatis Lexicon*, 1831-1920, 6 tomos.
- FOULCHE-DELBOSC, R., *Bibliographie des voyages en Espagne et en Portugal*, reimpr., Madrid, 1991.
- GAIFFIER, B. de, *Les sources de la Passion de S. Eutrope de Saintes dans le «Liber Sancti Jacobi»*, en «*Analecta Bollandiana*», 69, 1951, pp. 57-66.
- *Notes sur quelques documents relatifs à la translation de saint Jacques en Espagne*, en «*Analecta Bollandiana*», 89, 1971, pp. 47-66.
- GAILLARD, G., *Les commencements de l'art roman en Espagne*, en «*Bulletin Hispanique*», t. 37, 1935, pp. 273-308.
- GOICOECHEA ARRONDO, E., *Rutas Jacobeanas. Historia-Arte-Caminos*, Estella, 1971.
- *Cartografía del Camino de Santiago*, Estella, 1972.
- *El Camino de Santiago*, León, 1988⁶.
- GOMEZ MORENO, M., *El arte románico español*, Madrid, 1934.
- GONZALEZ, J., *El reino de Castilla en la época de Alfonso VII*, Madrid, 1960, 3 vols.
- GRUBER, R., *Tagebuch eines Pilgers nach Santiago de Compostela*, en «*Año Santo Compostelano*», Linz, 1976.

GUERRA CAMPOS, J., *Bibliografía (1950-1969). Veinte años de Estudios Jacobeos*, en «Compostellanum», 16, 1971, pp. 575-736.

HÄMEL, A., *Arnaldus de Monte und der Liber s. Iacobi*, en «Homenatge a A. Rubió i Lluch», I, Barcelona, 1936, pp. 147-159.

-- *Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo-Turpin*, «Sitzungsberichte d. Bay. Ak. Wiss., Phil. hist. K.», 1950, 2, Munich, 1950.

-- *Los manuscritos del falso Turpino*, en «Estudios dedicados a Menéndez Pidal», IV, Madrid, 1953, pp. 67-85.

-- MANDACH, A. de, *Der Pseudo-Turpin von Compostela*, «Bay. Ak. Wiss., Phil. hist. Kl.», 1, Munich, 1965.

HERBERS, K., *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela*, Tubinga, 1990³.

-- *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der «Liber Sancti Jacobi». Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, en «Historische Forschungen», 7, Wiesbaden, 1984.

-- *Der erste deutsche Pilgerführer: Hermann Künig von Vach*, en «Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte», Tubinga, 1986, pp. 29-50.

-- (Editor), *Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte*, Tubinga, 1986.

Hilare et son temps, en «Actes du Colloque de Poitiers», 1968, Paris, 1969.

Historia Compostelana, «Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis», LXX, Ed. E. Falqué Rey, Turnholt, 1988. En «España Sagrada», H. Flórez, Madrid, 1765, t. XX.

HOEFER, J.; RAHNER, K., *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, 1957-1965, 10 vols. + 1 vol. índices.

HORRENT, J., *Notes de critique textuelle sur le Pseudo-Turpin du Codex Calixtinus et du ms. BN nouv. fds. lat. 13.774*, en «Le Moyen Age», 81, 1975, pp. 37-62.

HUIDOBRO, L., *Las Peregrinaciones Jacobeas*, Madrid, 1951, 3 vols.

JUGNOT, G., *Du Velay aux Pyrénées. La «via Podensis» du Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*. Publications du Centre d'Etudes Compostellanes, Paris, 1981-1983, 2 tomos.

-- *L'accueil des pèlerins à Toulouse*, en «Le pèlerinage», Toulouse, 1980, pp. 117-139.

KING, G.G., *The Way of Saint James*, New York, 1920, 3 vols.

KIRSCHBAUM, E., *Das Grab des Apostels Jakobus in Santiago de Compostela*, en «*Stimmen der Zeit*», 176, 1965, pp. 352-362.

KÜNIG VON VACH, H. [Haebler, K.], *Das Wallfahrtsbuch des Hermannus König von Vach und die Pielgerreisen der Deutschen nach Santiago de Compostela*, Strassburg, 1899.

LABANDE, E.R., *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe du XI^e et XII^e siècles*, en «*Cahiers de Civilisation Médiévale*», 1, 1958, pp. 159-169.

-- *Ad limina: Le pèlerin médiéval au terme de sa démarche*, en «*Mélanges R. Crozel*», Poitiers, 1966, pp. 283-291.

LA COSTE-MESSELIÈRE, R. de (ed.), *Pèlerins et chemins de St. Jacques en France et en Europe du X^e siècle à nos jours*, Paris, 1965.

-- *L'Europe et le pèlerinage de St-Jacques de Compostelle*, en «*Santiago en España, Europa y América*», Santiago de Compostela, 1971, pp. 147-322.

-- *Importance réelle des routes dites de Saint-Jacques dans le pays du sud de la France et l'Espagne du Nord*, en «*Bulletin philologique et historique du comité des travaux historiques et scientifiques*», 1969, Paris, 1972, pp. 452-470.

LAFFI, D., *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galizia e Finisterrae...*, Bolonia, 1681. Nueva edición a cura di Anna Sulai Capponi, Perugia.

LAMBERT, E., *Le Pèlerinage de Compostelle*, Paris-Toulouse, 1957-58.

-- *Le livre de St. Jacques et les routes de pèlerinage de Compostelle*, en «*Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*», 14, 1943.

- *Roncesvaux et ses monuments*, en «Romania», 61, 1935, pp. 17-54.
- *L'Historia Rotholandi du Pseudo-Turpin et le pèlerinage de Compostelle*, en «Romania», 69, 1946-1947, pp. 362-387.
- LAPESA, R., *Historia de la Lengua Española*, Madrid, 1980⁸.
- LEMOING, *Saint Romain, fondateur de l'église de Blaye*, en «Revue historique de Bordeaux», 1959, pp. 153-182.
- LOPEZ ALSINA, F., *La Ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988.
- LOPEZ CALO, J., *La notación musical del Códice Calixtino y la del de Ripoll y el problema de su interdependencia*, en «Compostellanum», 8, 1963, pp. 181-189.
- LOPEZ FERREIRO, A., *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago, I: 1898; II: 1899; III: 1900; IV: 1902; V-XI: 1902-1911.
- LOUIS, R., *Aiméri Picaud compilateur du Liber Sancti Jacobi*, en «Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de Francia», 1948-1949, pp. 80-97.
- MANDACH, A. de, *La genèse du Guide du pèlerin de saint Jacques, Ordéric Vital et la date de la Geste de Guillaume*, en «Mélanges offerts à Rita Lejeune», II, Gembloux, 1969, pp. 811-827.
- MANIER, G. [Bonnault d'Hoüet, Barón de], *Pèlerinage d'un paysan Picard à Saint-Jacques de Compostelle au commencement du XVIII^e siècle*, Mondidier, 1890.
- MARTINEZ SOPENA, P., *El Camino de Santiago en Castilla y León*, Salamanca, 1990.
- MARTINS, M., *O Pseudo-Turpin na versao portuguesa da História do Imperador Carlos Magno*, en «Brotéria», 59, 1954, pp. 380-395.
- MENACA, M. de, *Histoire de Saint Jacques et de ses miracles au Moyen Age (VIII^{ème}-XII^{ème} siècles)*, Nantes, 1987.
- MENENDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*, Madrid, 1929, 2 vols.

MEREDITH-JONES, C., *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin*, Paris, 1936 (Ginebra, 1972).

MOISAN, A., *Aiméri Picaud de Parthenay et le «Liber Sancti Jacobi»*, en «Bibliothèque de l'Ecole des Chartes», 143, 1985, pp. 5-52.

MORALEJO, A.; TORRES, C.; FEO, J., *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Traducción castellana, Santiago, 1951.

MORALEJO ALVAREZ, S., *Saint-Jacques de Compostelle. Les portails retrouvés de la cathédrale romane*, en «Les dossiers de l'archéologie», 20, 1977, pp. 87-103.

-- «Ars Sacra» et sculpture romane monumentale: Le trésor et le chantier de Compostelle, en «Les Cahiers de St-Michel de Cuxá», 11, 1980, pp. 189-238.

-- El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago, en «Pistoia», 245-272.

MORALEJO LASO, A., Las citas poéticas de S. Fortunato en el Códice Calixtino, en «Cuadernos de Estudios Gallegos», 4, 1949, pp. 349-366.

MORALES, A. de, Relación del viage de Ambrosio de Morales, cronista de S.M. el Rey D. Phelipe II a los Reynos de León, Galicia y Principado de Asturias. El año de MDLXXII, Editado por el P.E. Flórez, Madrid, 1765, repr. Madrid, 1985.

MUENZER, J., Viaje por España y Portugal, Madrid, 1991.

MULLINS, E., The Pilgrimage to Santiago, London, 1974.

OHLER, N., Unterwegs nach Santiago de Compostela, en «Journal für Geschichte», Heft 6, pp. 48-52.

PARDIAC, J.B., Histoire de Saint-Jacques le Majeur et du pèlerinage de Compostelle, Bordeaux, 1863.

PASSINI, J., El Camino de Santiago [Descripción topográfica], Madrid, 1987.

-- Villes médiévales du chemin de Saint-Jacques de Compostelle (de Pampelune à Burgos), Paris, 1984.



Detalle del Pórtico de la Iglesia del Hospital del Rey (Burgos)

PEREZ DE URBEL, Fray J., Santiago de Compostela en la Historia, Madrid, 1977.

PLÖTZ, R., Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9 Jahrhundert (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, «Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens», 30, Münster, 1982, pp. 19-145.

-- Les origines du culte de saint Jacques à Compostela, Santiago, pp. 27-39.

-- Deutsche Pilger nach Santiago de Compostela bis zur Neuzeit, en «Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte», pp. 1-27.

-- Traditiones Hispanicae Beati Iacobi, Les origines du culte de Saint-Jacques à Compostelle, en «Santiago de Compostela, 1000 Ans de Pèlerinage Européen», Gante, 1985, pp. 27-39.

-- HERBERS, K. [Bibliografía en lengua alemana sobre el culto de Santiago desde 1980-86], en «Compostellanum», 1986, t. XXXI, 3-4, pp. 475-479.

PORTELA PAZOS, S., Anotaciones al Tumbo A de la Catedral de Santiago, Santiago, MCMXLIX.

PORTELA SANDOVAL, F.J., El Camino de Santiago, Madrid, 1971, 3 vols.

PRADO, G. (v. W.M. Whitehill).

ROBERT, Aymeric Picaud et le recueil des Miracles de Saint Jacques, en «Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France», 1890, pp. 291-294.

ROMERO DE LECEA, C.; GUERRA CAMPOS, J.; FILGUEIRA VALVERDE, J., Libro de la Peregrinación del Códice Calixtino, Edición facsimilar del l. V del «Codex Calixtinus», Madrid, 1971.

RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J.I.; SUAREZ BELTRAN, S.; SANZ FUENTES, M.J.; GARCIA GARCIA, E.; FERNANDEZ GONZALEZ, E., Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media, Oviedo, MCMXC.

SALET, M.Fr., La Madeleine de Vézelay et ses dates de construction, en «Bulletin monumental», t. XCV, 1936, pp. 2-25.

-- ADHEMAR, J., La Madeleine de Vézelay, Melun, 1948.

Santiago de compostela. 100 ans de Pèlerinage européen, *Gante (Europalia 85)*, 1985.

SECRET, J., St.-Jacques et les chemins de Compostelle, *Paris*, 1955.

SERRANO, L., El obispado de Burgos y Castilla primitiva, desde el siglo V al XIII, *Madrid*, 1935-1936, 3 vols.

SILVESTRE, H., Commerce et vol de reliques au Moyen Age, en «*Revue belge de philologie et d'histoire*», 30, 1952, pp. 721-739.

STARKIE, W.F., Road to Santiago. Pilgrims of St. James, *New York*, 1957.

STOKSTAD, M., Santiago de Compostela in the Age of the Great Pilgrimages, *Norman University of Oklahoma Press*, 1978.

TATE, B.-M., The Pilgrim Route to Santiago, *Oxford*, 1987.

Thesaurus Linguae Latinae, *Lipsiae*, MDCCCC ss.

VALIÑA SAMPEDRO, E., El Camino de Santiago. Guía del Peregrino, *León*, 1985.

-- El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico, *Madrid*, 1971.

VAZQUEZ DE PARGA, L.; LACARRA, J.M.; URLA RIU, J., Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, *Madrid*, 1948-1949, 3 vols.

VAZQUEZ DE PARGA, L., El Liber Sancti Iacobi y el Códice Calixtino, en «*Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*», 53, 1947, pp. 35-45.

VIELLIARD, J., Le Guide du Pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle, *Macon*, 1938, *Paris*, 1981^s, deuxième tirage 1984.

VORAGINE, Jacobus a, Legenda Aurea, ed. T. Graesse, 1890^s, repr. *Osnabrück*, 1965.

WHITEHILL, W.M., Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus: I. Texto, Transcripción de W.M. Whitehill; II. Música, por Dom Germán Prado, OBS; III. Estudio e Indices, *Santiago de Compostela*, 1944.

-- The date of the beginning of the cathedral of Santiago de Compostela, en «*The Antiquaries Journal*», t. XV, Londres, 1935, pp. 336-342.

YEPES, Fr. Antonio de, *Coronica general de la Orden de San Benito, Irache, 1609; Valladolid, 1617, 6 vols.*

INDICE GENERAL

1.	Los hechos históricos en torno al Apóstol Santiago y su elaboración «legendaria»	10
2.	El descubrimiento del sepulcro de Santiago	11
3.	La fecha del descubrimiento	13
4.	Las peregrinaciones a Santiago de Compostela	14
5.	El «Codex calixtinus»	30
6.	El «Liber peregrinationis» o «Guía del peregrino medieval» de Aymeric Picaud	36
	1. «Itineraria»	40
	2. Descripción etnográfica (cap. VII)	43
	3. «Excursus» hagiográfico	46
	4. «Descriptio urbis»	48
	BIBLIOGRAFIA	53

