

# La articulación política del camino francés: Un recorrido conceptual a través del Codex Calixtinus

Javier López Alós\*

## INTRODUCCIÓN

Nuestra aportación va a consistir en tratar de mostrar el modo en que *suje- tos, conceptos y prácticas de poder* se ven entrecruzados en la etapa de desarrollo y consolidación de lo que terminará por constituirse en genuino Camino de Santiago. Para ello nos centraremos de forma especial en el documento concebido para ordenar el culto y peregrinación jacobeos, el *Codex Calixtinus*<sup>1</sup>, también conocido a partir de Jean Bédier<sup>2</sup> como *Liber Sancti Iacobi*, al que observaremos, sí, como «ejercicio de canalización manipuladora del fenómeno compostelano»<sup>3</sup>, pero no sólo eso. A nuestro juicio, la cuestión de las peregrinaciones a Santiago, la conversión de una de sus rutas en Camino Francés, y la articulación política del mismo, ofrecen a la historia de los conceptos políticos la oportunidad de una comprensión mucho más radical de las disputas medievales entre esfera civil y esfera religiosa en la que, los motivos son muy diversos y no vienen ahora al caso, normalmente las investigaciones jacobeanas no suelen detenerse.

Poder temporal y poder espiritual, entonces. Partiendo de esta base, que no es otra cosa que tratar de desvelar las complejas trabazones de lo que, como veremos, por razones de su eficacia, pretende presentarse desligado y ocultarse, estamos obligados a varias cosas: examinar quiénes y cómo articulan políticamente el Camino, cuándo, qué papel juega el Códice Calixtino en dicho proceso... y, sobre todo, qué relación tiene todo esto con otras actuaciones

---

\* Universidad de Murcia.

1 La edición más reciente y hasta la fecha la más exhaustiva es la de Moralejo y García Blanco, Xunta de Galicia, Santiago, 2004, a partir de la traducción al castellano de Moralejo, Torres y Feo. Por ella citaremos (en adelante CC), salvo indicación de lo contrario.

2 J. BÉDIER, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation de Chanson de geste*, 1912.

3 F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Santiago: trayectoria de un mito*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2004, p. 174.

político-religiosas del momento. Así es más probable que podamos entender los porqués de dicha articulación.

## 1. IMPERIO Y PONTIFICADO

Desde nuestro punto de vista, el problema de las interpolaciones, falsificaciones, apócrifos y hasta autoría del Códice Calixtino, en suma, la propia interpretación del documento, el sentido de sus intenciones, es insoluble si no se parte de las disputas entre Imperio y Pontificado especialmente candentes a partir de mediados del siglo XI. Y aunque el núcleo fundamental del Códice pueda datarse entre 1122 y 1124, el conflicto estaba cualquier cosa menos olvidado. No en vano, fue en 1122 cuando se llegó el Concordato de Worms por el que se ponía fin a la famosa Querrela de las Investiduras iniciada por el papa Gregorio VII (1073-85), de origen cluniacense, en 1075. Con Gregorio VII dio comienzo la «monarquía pontificia», según la cual en la autoridad papal residía también la esfera política y secular. Acontecimientos como la Cruzada de 1095 a la que llamó Urbano II en el Concilio Clermont pueden, entre otros factores, enmarcarse en este contexto de lucha por la primacía imperial. José Luis Barreiro Rivas resume muy bien el desarrollo en uno de los pocos, aunque deficitario en parte, análisis políticos al abasto:

«El máximo esplendor de las peregrinaciones jacobeanas coincide con la culminación de la tesis gelasiana de la doble potestad de Cristo (rex et sacerdos) y de la autonomía del poder papal, en una triple secuencia que va desde la proclamación de la potestad universal del papa... realizada por Gregorio VII; continuada por la transición del *vicariatus Petri* al *vicariatus Christi* formulada por Bernardo de Claraval... y culminada por Inocencio III (1198-1216) con la interpretación del papado como una monarquía de origen directamente divino»<sup>4</sup>.

Así pues, cuando Calixto II y Enrique V suscribieron el Concordato de Worms lo que se firmaba era una solución de compromiso que, si bien subrayaba la autonomía de lo espiritual, en la línea de la reforma gregoriana,

---

4 J. L. BARREIRO RIVAS, *La función política de los caminos de peregrinación*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 19-20, n. 18. Barreiro realiza un notable estudio de las peregrinaciones medievales en el proceso (lento) de la centralización del poder y del capital característicos en el tránsito del feudalismo al Estado moderno, y rechaza la explicación de la piedad religiosa como hipótesis básica de las mismas. Sin embargo, más allá del enfoque politológico, hubiese oportuna aquí la distinción entre las motivaciones del peregrino y las motivaciones de la peregrinación, que no tienen por qué ser de la misma naturaleza.

no satisfacía su interpretación más extrema a la que, como puede verse en el propio código que lleva el nombre del papa concordante, no se renunciaba. De este modo, con el precedente de las reivindicaciones a partir de la falsa «Donación» de Constantino al papa Silvestre por el que concedía al sucesor de Pedro la ciudad de Roma, las provincias de Italia y todo el occidente, en el Libro IV del Código puede leerse otra «donación» fraudulenta. Se trata de uno de los párrafos fundamentales de la obra:

«[...] reunido un concilio de obispos y príncipes en la basílica de San Dionisio, como acción de gracias porque Dios le había dado fuerzas para vencer a las gentes paganas, dio en predio a su iglesia toda Francia, como antes el apóstol San Pablo y el papa Clemente la habían ofrecido a San Dionisio para su apostolado. Y mandó que todos los reyes y obispos de Francia, presentes y futuros, obedeciesen en Cristo al pastor de su iglesia. Y que sin su consejo los reyes no fuesen coronados, ni los obispos ordenados, ni admitidos en Roma, ni condenados»<sup>5</sup>.

## 2. EL ELEMENTO FRANCO

La contextualización no sería efectiva si no recordásemos siquiera someramente algunos elementos históricos de apariencia más mundana, como son la compleja red de relaciones e intereses familiares entre la casa de Borgoña y Cluny, y su incidencia en los principales reinos cristianos peninsulares a partir del matrimonio de Alfonso VI con Constanza, hija del duque Roberto de Borgoña y sobrina del gran abad Hugo. Pues aunque la penetración cluniacense había empezado antes, a través de San Juan de la Peña y Leire, entre 1025 y 1032, bajo el reinado de Sancho Garcés el Mayor, es a partir del reinado de Alfonso VI cuando las peregrinaciones a Compostela experimentan un inusitado auge. Está más que atestiguada su promoción de las fundaciones francas (libres)<sup>6</sup> y de la implantación cluniacense en lo que acabará convirtiéndose en el Camino Francés, ruta que se impondrá a las otras existentes y hasta rivales, como la del Salvador o Camino del Norte. Pero además, en la Primera Crónica Anónima de Sahagún, en el Código Calixtino o en la Historia Compostelana también pueden encontrarse datos que avalan el favor de las migraciones francas. En el mismo sentido, Ruiz de la Peña llama la atención sobre la muy

---

5 CC, cap. XXII, p. 505.

6 Véase J. I. RUIZ DE LA PEÑA, «Las colonizaciones francas en el Camino de Santiago», en J. García Turza (Coord.), *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2000.

diferenciada condición jurídica que los francos gozaron en Navarra, un fenómeno, el de la dualidad de las jurisdicciones, reconocida en los propios fueros, así en el de Oviedo de 1145 o en el de Sahagún de 1152 concedidos por Alfonso VII<sup>7</sup>. De este modo, «franco» no refiere sólo a un ámbito étnico, sino a un estatuto jurídico con connotaciones positivas, un estatuto privilegiado asociado a ciertas ciudades.

Las consecuencias de esta política de fundaciones francas a lo largo de la principal ruta jacobea, que no puede desligarse del cúmulo de disposiciones protectoras de los derechos y bienes del peregrino ni de la incipiente organización de tipo asistencial (hospederías, hospitales, monasterios...), son de diverso orden y muy complejas: sociales, económicas, culturales, etc. Porque, aunque las actuaciones de Alfonso VI consolidaran la influencia de Cluny, la política de colonizaciones francas, que son fundaciones urbanas ante todo, había de alterar una estructura territorial que no venía precisamente mediada por la ciudad. Por otra parte, la necesidad de aportes demográficos en los territorios atravesados por el Camino tampoco era la misma. En este sentido, el propio desplazamiento de la marca de frontera contribuiría decisivamente a la fijación del Camino Francés, en detrimento del norteño o del Salvador, que pasaba por Oviedo, toda vez, que Alfonso VI conquista Toledo en 1085. Ya no el Duero, sino el río Tajo, apuntaba unos límites mucho más lejanos y seguros que los existentes hasta esos años, también para los peregrinos. Y una porción nada despreciable de territorio despoblado quedaba por cubrir. Ahí el papel de las colonizaciones francas, que sólo podían ser así en condiciones ventajosas, complementaba perfectamente la ruta religiosa y comercial de la peregrinación. No está de más preguntarse si en realidad es Europa la que abre los Pirineos, si se quiere desde este lado, no los Pirineos los que se abren a Europa. Al fin y al cabo, son los cluniacenses, los borgoñones, los francos quienes articulan principalmente la peregrinación y el territorio cristiano peninsular.

Una referencia destacada en el estudio de estas materias lo sigue constituyendo el ingente trabajo que en 1949 publicaron Vázquez de Parga, Lacarra y Uría, a pesar de las limitaciones propias de la época<sup>8</sup>. Especialmente el tomo III ofrece una valiosísima selección de documentos y textos que pueden ser de gran utilidad desde el enfoque histórico-conceptual. Lo que interesa aquí no es proporcionar un catálogo de donaciones, sino ver a cuenta de qué se hacían tales títulos y, sobre todo, a cuenta de quién. Las donaciones como mecanis-

---

7 Ibidem, p. 138.

8 L. VÁZQUEZ DE PARGA (et alt.), *Las peregrinaciones a Santiago*, 3 volúmenes, CSIC, Escuela de Estudios Medievales, Madrid, 1948-9. Esta obra fue Premio «Francisco Franco» en un certamen de investigaciones jacobeanas convocado para conmemorar el XIX centenario del «martirio» de Santiago.

mos propagandísticos van más allá de la beneficiación: los encabezamientos dan paso a la reafirmación de los propios dominios y el remarcado de las relaciones de tipo vasallático: «Sub Christi nomine ego Adefonsus tocius Hispaniae imperator»<sup>9</sup>, se intitula Alfonso VI el 16 de marzo de 1103 ó «Adefonsus Dei Gratia Yspaniae imperator in provincias»<sup>10</sup>, Alfonso I el Batallador sin que conste fecha. Un índice de la importancia que se concede a estas actuaciones es la irreversibilidad con que se conciben, gracias a su sacralización. Ya en 1071, en un documento, «El rey Sancho el de Peñalén hace donación a Fortuño, obispo de Álava, de los monasterios de Santa María de Landazábal y de de San Salvador de Ibañeta, con sus dependencias, para que a la muerte de éste sean agregados al monasterio de Leire», puede leerse la siguiente advertencia: «Et qui hoc meum donatium ex meis uel alienis uolouerint tollere uel disrumpere uel alium malum facere, sit extranei a comunione Christi / et cum Iuda traditore habeant procionem in inferno inferiori, in secula seculorum, amen»<sup>11</sup>. Fórmulas de este tipo se irán haciendo habituales<sup>12</sup>. Pero una de las cosas más relevantes es que el que amenace de excomuniación y con las penas más graves del infierno sea precisamente un rey y no un obispo, con lo que volvemos otra vez al en todas partes presente problema de la delimitación de esferas.

Exponer aquí los pormenores de las luchas domésticas por la sucesión del Alfonso VI nos llevaría un tiempo del que no disponemos. Sí cabe decir, para ilustrar estas alianzas, que el papa Calixto II, el papa que concede el jubileo y que da nombre a nuestro Códice, no es otro que Guido de Borgoña, hermano del conde de Galicia Raimundo, yerno de Alfonso. Calixto fue elegido en Cluny, y con el obispo de Compostela, Diego Gelmírez, legado pontificio, tutor de su sobrino Alfonso Raimúndez, nieto y heredero de Alfonso VI y coronado como Alfonso VII; y que Gelmírez consiguió la elevación a metropolitana de su sede episcopal en 1120 y el traslado de la Metrópoli de Mérida, pero antes de su elección episcopal en 1100 fue canciller y secretario del conde don Raimundo de Borgoña y su esposa doña Urraca. Doña Urraca, a la muerte de Raimundo, fue casada por su padre con el Rey de Aragón y Navarra, Alfonso I el Batallador, lo que amenazaba las esperanzas borgoñonas en el niño Alfonso Raimúndez, posteriormente Séptimo y en 1135 Emperador de España. Tal vez también por eso, en el Códice Calixtino el nombre de Alfonso

---

9 O. c., III, p. 49.

10 Ibidem, p. 52.

11 Ibidem, p. 46.

12 «Si quis temerarius Deum non timens, & homines non reverens per vim inde aliquid abstraxerit, excommunicetur, ab Ecclesia Christi separetur, atque anathemis gladii feriat, donec ad satisfactionem veniat, & omnia, que inde subtraxerit restauretur», p. 48, a la sazón de la fundación de un hospital por parte del obispo de León don Pelayo, 13 de diciembre de 1084.

VI sólo aparece como referencia cronológica, pero no como uno de los grandes artífices del culto jacobeo.

### 3. *CODEX CALIXTINUS* Y CLUNY

¿Pero qué es exactamente el *Codex Calixtinus*? Una definición aséptica podría decir que una compilación de cinco libros en torno a cuestiones jacobeanas que tendría como misión animar y ordenar el culto a Santiago en todo el orbe cristiano<sup>13</sup>, a instancias del papa Calixto II y escrito en las décadas de los veinte y los treinta del siglo XII, una *Summa Jacobea*, según expresión de Márquez Villanueva<sup>14</sup>.

Sin embargo, abandonemos la asepsia y arriesguemos un poco más: el Códice Calixtino es concebido y elaborado como una herramienta ideológica y propagandística a favor de la construcción de una verdadera Ciudad de Dios en la Tierra, proyecto, por cierto, que a estas alturas no necesariamente tenía que pasar ya por Roma. Porque si vamos afinando nuestra presentación vemos que, en el Libro I, donde aparecen sermones y homilías y material para la ceremonia en general, lo que se encuentra es precisamente uno de los pilares de Cluny, su atención a la liturgia, base de su acción monacal, pero se encuentra más: se trata de regular el culto, de homogeneizarlo: «Porque todo lo que se cante de Santiago debe ser de gran autoridad... Así, pues, todo el que con vanos argumentos o vacuas disputas quite valor a lo que este libro contiene, o lo desprecie, o se atreva a hablar contra él, sea anatema con Arrio y Sabelio»<sup>15</sup>. No parece esa búsqueda de la uniformidad distinta a la que debió de convencer a Alfonso VI para abandonar el rito mozárabe en 1080 y proclamar el romano, así como adoptar la escritura carolingia. Al mismo tiempo, tal advertencia no significaría sino la constatación de las resistencias que en muchos lugares todavía se da a plegarse al nuevo (y extranjero) rito y la preocupación que esto causaba en Cluny y Roma. Al fin y al cabo, se trata de una misma totalidad, el orbe católico, que debe regirse por unas mismas leyes, las leyes de Cristo. Por eso, en contra de la desatención que suele prestársele a este primer libro, es tan importante el contenido ritual, pues se marca hasta el

---

13 Barreiro destaca muy oportunamente la visión ecuménica del Regnum Francorum, desde Jersusalén a Santiago, como parte de una cosmología que separa dos mundos: el de los cristianos y el de los infieles. En este sentido, resulta de lo más sugerente su tesis del Camino como *axis mundi* de Oriente a Occidente, o. c., pp. 243 y ss. A nuestro entender, la cuestión fundamental en la observación de la nueva organización territorial, el punto a discutir, es si se hallaba al servicio de la fe cristiana o si era ésta la que se hallaba al servicio de esa nueva forma de organización territorial.

14 MÁRQUEZ VILLANUEVA, o. c., p. 166.

15 CC, Prólogo, p. 5.

mínimo detalle cómo y cuándo hay que celebrar las solemnidades, pero sin circunscribirlas en modo alguno a un ámbito geográfico determinado, pues ése es el de la cristiandad en su extensión. Solemnidades que, so pena de venganza divina, son de obligada observación<sup>16</sup>. Además a través de los sermones y homilías de este Libro I se fija o apuntala doctrina, amén, claro está de la santidad del apóstol y del lugar: reprensión contra los vicios, condena de la simonía, ensalzamiento constante de la piedad y también del martirio: «Porque antes solían los herejes y muchos infieles burlarse de los santos mártires cuando los veían sufrir diversos suplicios por la fe de Cristo, mas ahora, por el contrario, andan confusos cuando se celebran sus solemnidades»<sup>17</sup>.

Al avisar de la obtención de cargos eclesiásticos por parte de miembros injustos, el autor —se encabeza el capítulo como del papa San León, pero éste vivió en el siglo V y cita a Beda el Venerable (672-735)—, no hace sino seguir reclamando en la línea de las Decretales de Gregorio VII en 1075:

«Pero el Señor, comprendiendo por sí mismo que muchos valiéndose ya de intrigas propias, ora moviendo a los poderosos de este siglo, se habían de introducir injustamente en los cargos eclesiásticos y queriendo prevenir este peligro para la iglesia, para que no se admitiese a ningún intruso no les quiso conceder la suprema autoridad»<sup>18</sup>.

Sin embargo, no se trataba sólo de asegurarse el control en lo espiritual, sino que también siguiendo la senda abierta por los puntos 12 y 27 de esas *Dictatus Papae* por las que se reservaba respectivamente los derechos de depone a los emperadores y de desligar del juramento de fidelidad a un monarca considerado inicuo, la presentación que se hará de Carlomagno en el Libro IV tiene que ver con la del emperador cristiano por excelencia, en lucha contra el mal y por la fe de Cristo. Al servicio de esa idea, la retórica de la Iglesia Universal, fuera de la cual sólo cabe esperar la perdición, como acontece a los herejes, judíos, gentiles y los excomulgados<sup>19</sup>. En el fondo, la idea agustiniana

---

16 La ejemplaridad es uno de los elementos que tampoco pueden perderse de vista. Es algo que aparece especialmente en el *Liber de miraculis*, quizá la parte más antigua del Códice, compuesto entre 1122 y 1124, no obstante el último está fechado en 1135 y ha de ser un añadido posterior. La mayoría se datan entre 1100 y 1110. Pero también puede verse en los últimos capítulos del Libro V *Del peregrino*. Por supuesto, los casos son tanto felices como infaustos, según se trate de la piedad de sus protagonistas, que se premia o se castiga según corresponda.

17 CC, I, 7, p. 78.

18 CC, I, 15, 161 y ss, en respuesta al privilegio que la madre de Santiago y Juan había pedido para sus hijos (Mateo, 20, 20).

19 Cf. CC., I, 4, p. 233.

de combate entre justos e injustos, en la que la Iglesia está todavía por constituirse en la Ciudad de Dios, para lo cual estos últimos deben desaparecer. Es algo que se ve con mucha claridad en ese Libro IV o *Pseudo-Turpín*, así llamado por llevar la firma del arzobispo que acompañó a Carlomagno en sus campañas, pese a estar escrito más de trescientos años después de su muerte:

«los regeneró con la gracia del bautismo por manos del arzobispo Turpín; entiéndase bien, a los que quisieron convertirse a la fe y que no estaban bautizados todavía, pues a los que no quisieron acogerse a ella, o los acuchilló o los esclavizó bajo el poder de los cristianos. Después recorrió toda España de mar a mar»<sup>20</sup>.

La redención, la esclavización o la aniquilación significan tres figuras distintas de esa desaparición del injusto. La misma visión de la historia como algo que ha de transcurrir según la voluntad divina y su plan de salvación, en el que ha de imperar la justicia, el bien y el orden, se halla constantemente en el *Pseudo-Turpín*. Un ejemplo muy ilustrativo es el diálogo entre Roldán y el gigante Ferragut sobre cuál de las religiones es la mejor y el modo que disponen para elucarlo, simétrico a uno anterior entre Carlomagno y Aigolando: «Entonces, concluyó Ferragut, lucharé contigo, a condición de que si es verdadera esa fe que sostienes, sea yo vencido, y si es falsa, lo seas tú. Y el pueblo vencido se llene enteramente de oprobio, y el del vencedor en cambio de honor y gloria eternos»<sup>21</sup>. Como es natural, es Roldán, mejor dicho Cristo, quien sale vencedor sobre Ferragut, es decir, la herejía. El contexto conflictivo que en la obra aparecía, en la que la lógica de la Reconquista se hacía explícita, no deja de plantear un correlato con la agitada situación política del tiempo en que se escribe: la narración carolingia sirve como una fuente de legitimación a los borgoñones y Cluny, que se ven a sí mismos como herederos del proyecto católico universal. Por encima, o con independencia, de los avatares romanos: ahí es donde Santiago de Compostela, Gelmírez lo sabe, puede aprovechar para reclamar la capitalidad del mundo cristiano<sup>22</sup>. Que Gelmírez llegó a ser un problema por sus ambiciones para el papa Calixto no debe entonces extrañarnos. Confluyen muchos de los intereses, pero la rivalidad Roma-Compostela se hará inevitable. De hecho en el Códice son muy numerosas las citas y apelaciones a San Pedro, pero Roma no aparece más

20 CC, IV, 2, p. 417.

21 CC, IV, 17, p. 473.

22 Márquez Villanueva hace notar que, desde los tiempos del papa Honorio I (401-417), Roma ya se había manifestado reticente al reconocimiento de otras iglesias apostólicas en Occidente, o. c., p. 224. Para más detalles sobre el desarrollo de este problema, remitimos a su capítulo «La ofensiva eclesiástica compostelana», pp. 223-253.

que como una circunstancia más de los hechos. Márquez Villanueva ve esos complicados equilibrios: «Roma, de un lado, alejaba el fantasma del cisma y Compostela, de otro, ascendía a gran potencia eclesiástica con imparable avance hacia una primacía absoluta, si no de cara a la cristiandad, sí al menos de la Península Ibérica»<sup>23</sup>.

Así es como Calixto da por bueno el relato de Turpín<sup>24</sup> y el libro se cierra con una probable falsificación: una Epístola de Calixto llamando a la Cruzada de España, «que ha de ser difundida en todas partes». Curiosamente, en *Historia Compostellana* hay una carta de Gelmírez fechada en 1124 hablando sobre Cruzada y reconquista en España y no hace ninguna mención a este documento calixtino supuestamente de un año antes en Leitrán tras un concilio de cien obispos<sup>25</sup>. El recuerdo de las hazañas y martirios protagonizados por las huestes francas, reavivaba el espíritu de la Cruzada y el Concilio, recoge el Códice, la proclamaba. Todo, recuérdese, con la donación de Saint-Denis y la siempre delicada de Constantino como fondo.

¿Pero cuál es la razón de tanto apócrifo y falsificación a lo largo y ancho del Códice, de cuyo detalle hemos de prescindir este trabajo? Repárese en el énfasis en la autoridad de las fuentes, desde San Jerónimo al mismísimo Inocencio II, pasando por Ambrosio, Agustín, Gregorio VII, etc. En esto, como en los relatos de Turpín, sólo, yerro permanente de las investigaciones al respecto, retrospectivamente considerable como una leyenda y nunca en el momento en que se componen, no es su intención, como el Libro II o *Liber de miraculis*, se hallan atravesados por un principio de ejemplaridad y de castigo y redención. Ésta es la explicación. Ejemplaridad sí, mas no alegoría: todo el contenido del Códice es auténtico y veraz, confirma a su vez un pseudo-Inocencio II<sup>26</sup>. Y es que la división en cinco libros del Códice atiende a su estructura formal, pero no conceptual, de clara continuidad y cohesión. Las contradicciones, que las hay, pues deben de ser bastantes las manos que intervienen y los interpoladores, no alteran la esencia doctrinal ni ideológica del documento, sino que más bien tienden a concretarla materialmente tal y como ocurre en el Libro V, demasiadas veces considerada, incluso por estudiosos solventes, como una simple guía de viajes<sup>27</sup>. Sirva como muestra el modo en

---

23 Ibidem., p. 240.

24 Cf. IV, 24 y ss.

25 CC, IV, 26, p. 522.

26 Textos varios, p. 625, n. 984.

27 Ésta es el caso de Millán Bravo, quien en la introducción al Libro V, significativamente titulado como *Guía del peregrino medieval*, escribe a pesar de tratarse de un trabajo minucioso: «Un fenómeno tan profundamente enraizado y extendido como el de las peregrinaciones jacobeanas era natural que provocase la aparición de un manual o guía informativa» (M. BRAVO LOZANO (trad., notas e introd.), *Guía del peregrino medieval. Codex Calixtinus*, Centro de Estudios Camiño de Santiago, Sahagún, 1989, pp. 6 y ss.

que los conflictos políticos con Navarra son traducidos en un capítulo que lleva el inocente título de «Ríos buenos y malos del Camino de Santiago»:

«Por el lugar llamado Lorca, por la zona oriental, discurre el río Salado: ¡cuidado con beber en él, ni tú ni tu caballo, pues es un río mortífero! Camino de Santiago, sentados a su orilla, encontramos a dos navarros afilando los cuchillos con los que solían desollar las caballerías de los peregrinos que bebían de aquel agua y morían. Les preguntamos y nos respondieron mintiendo, que aquel agua era potable, por lo que dimos de beber a nuestros caballos, de los que al punto murieron dos, que los navarros desollaron allí mismo»<sup>28</sup>.

Para que no haya dudas y a mayor abundamiento: «Todos los ríos entre Estella y Logroño son malsanos para beber las personas y animales y sus peces son nocivos»<sup>29</sup>.

Y en el capítulo siguiente, al hablar del «Nombre de las tierras y el carácter de las gentes del Camino de Santiago», Aymerich Picaud, que así se llama el beneditino encargado de su redacción, realiza una de las descripciones más oprobiosas que sobre otro pueblo cristiano puedan leerse:

«Cuando los ve uno comer, le parecen perros o cerdos. Y oyéndoles hablar, te recuerdan los ladridos de los perros, por lo bárbaro de su lengua... Son un pueblo bárbaro, diferente de todos los demás en sus costumbres y naturaleza, colmado de maldades, de color negro, de aspecto innoble, malvados, perversos, pérfidos, desleales, lujuriosos, borrachos, agresivos, feroces y salvajes, desalmados y réprobos, impíos y rudos, crueles y pendencieros, desprovistos de cualquier virtud y enseñados a todos los vicios e iniquidades, parejos en maldad a los Getas y a los sarracenos y [el subrayado es mío] *enemigos frontales de nuestra nación gala*. Por una miserable moneda, un navarro o un vasco líquida, como pueda, a un francés»<sup>30</sup>.

No parece admisible atribuir no estos párrafos, sino su confirmación dentro del Códice, como a veces se ha pretendido, a los prejuicios o a una experiencia psicológica adversa por parte del autor<sup>31</sup>, cuando la etimología de

28 Bravo Lozano, Libro V, cap. 6, p. 28.

29 Ibidem, p. 29.

30 V, 7, pp. 36 y ss.

31 Así lo hacen los editores últimos del Códice, cuando despachan la cuestión del siguiente modo: «la larga serie de improprios anteriores, que parecen exagerados y como debidos a una antipatía racial o a una venganza por molestias personales», CC., p. 554, n. 822.

«navarro» se hace derivar de *non verus* («de estirpe no auténtica o prosapia no legítima») y, sobre todo, cuando sabemos que este Libro V está escrito nunca antes de 1140, una vez muerto ya en 1134 Alfonso I el Batallador y separados los reinos de Aragón y Navarra. Si pasamos por alto este detalle muy difícilmente podremos encajar por qué no hay manifestaciones inequívocas de antinavarismo en las demás partes de la obra<sup>32</sup> y tan exagerado desequilibrio. En todo caso, párrafos como el que acabamos de ver no son también sino una justificación para cristianizar-civilizar un territorio «impío» sobre el que se tienen aspiraciones políticas de sobra conocidas y una muestra del modo en que las esferas política y religiosa entretejen sus justificaciones de maneras muy diversas, dejando siempre muy clara la superioridad franca sobre los territorios hispanos, que nada tiene que ver tampoco con ningún chovinismo<sup>33</sup> por tanto, de los que los gallegos, los habitantes de la tierra hacia la que se peregrina, son los que mejor juicio merecen sin llegar a ser del todo favorable: «Los gallegos son el pueblo que, entre los demás pueblos incultos de España, más se asemeja a nuestra nación gala, si no fuera porque son muy iracundos y litigiosos»<sup>34</sup>.

#### 4. CONCLUSIÓN

Si se quiere entender el alcance real del *Codex Calixtinus* ha de procederse no sólo a un análisis exhaustivo de sus partes, sino a la relación que unas y otras tienen entre sí, y a la que todas y en conjunto permiten establecer con otros datos históricos del momento, incluidos otros textos. El *Codex* así visto se nos presenta como índice de una serie de intenciones político-religiosas que pasaban por el apogeo de Compostela y la reivindicación del protagonismo franco en una estructura discursiva, que, descripción y norma, bajo el ideario cluniacense, empezaba a disputar la hegemonía romana. Pero también, y ésa era la intención de sus autores, un factor de cambio en la tradición de las peregrinaciones jacobeanas, en tanto que elemento de propaganda y difusión de una de las rutas en perjuicio de las otras, y fijación del recorrido, rituales y componentes míticos justificativos de eventuales acciones de expansión. El

---

32 En efecto, en el capítulo XVII del Libro I, p. 191, puede encontrarse otro ejemplo. Pero es que este capítulo es en realidad un apócrifo de Calixto II, seguramente de la misma mano que el Libro V. La expresión «del códice llamado Jacobeo», p. 186, delata el añadido, pues delata que quien lo escribe lo hace cuando existe ya un corpus, un códice tal.

33 Erróneamente lo interpreta así Márquez Villanueva, o. c., p. 172. No se trata de una cuestión sentimental ni de «incomprensión cultural». ¿Por qué no suponer que había alguna voluntad de asumir dentro de la ecumene franca (civilización cristiana) territorios y culturas de contenidos tan heterogéneos, se comprendieran o no?

34 BRAVO LOZANO, o. c., 7, p. 39.

proceso de homogeneización cultural no se hizo sólo a expensas de ritos como el mozárabe; sino que sucesos como el «pío latrocinio» de Braga en 1102, por el que el obispo Gelmírez se apropia de las reliquias de los santos Fructuoso, Cucufato, Susana y Silvestre, y se las lleva a Compostela, ponen de manifiesto el valor simbólico y atractor de estos objetos, así como la conciencia de su imprescindible centralización.

En última instancia, el Camino Francés se impone a los demás porque aglutina los intereses de las diversas esferas de poder, que ven en esa ruta una posibilidad real de incrementar sus influencias. Ello, como se ha visto, no obsta para las contradicciones internas ni para los conflictos entre esferas, que se arrastraban desde mucho tiempo antes y que estaban muy lejos de poder cerrarse. Por eso, una peregrinación como el Camino de Santiago en su recorrido principal, en los momentos de consolidación de sus hitos, constituye una significativa piedra de toque para comprender mejor la articulación política del espacio peninsular y la compleja trama inserta en el imposible y nunca clausurado triángulo Roma-Santiago-Jerusalén. En el horizonte de ese cierre no cabían figuras inscritas y, desde luego, tradiciones como la mozárabe delataban contornos sospechosos. Los autores y compiladores del *Codex Calixtinus* proporcionan información valiosísima acerca de sus intenciones, de las dificultades que encontraban y cuáles eran las herramientas y categorías conceptuales más útiles para la prosecución de esos fines.