

UNIVERSITY OF CALGARY

Peregrinos, viajeros y turistas: las influencias del Camino de Santiago en la tradición
literaria internacional

by

Matt Prochenka

A THESIS

SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES
IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE
DEGREE OF MASTER OF ARTS

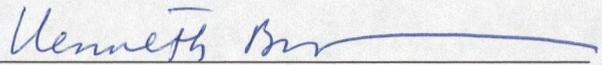
DEPARTMENT OF FRENCH, ITALIAN AND SPANISH
CALGARY, ALBERTA

OCTOBER, 2007

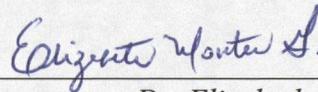
© Matt Prochenka 2007

UNIVERSITY OF CALGARY
FACULTY OF GRADUATE STUDIES

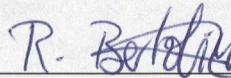
The undersigned certify that they have read, and recommend to the Faculty of Graduate Studies for acceptance, a thesis entitled "Peregrinos, viajeros y turistas: las influencias del Camino de Santiago en la tradición literaria internacional" submitted by Matt Prochenka in partial fulfilment of the requirements of the degree of Master of Arts.



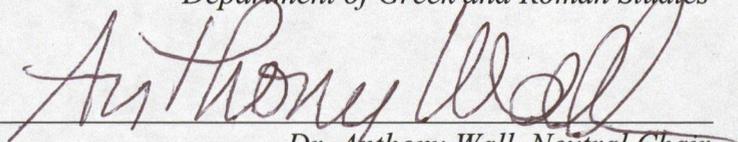
*Supervisor, Dr. Kenneth Brown
Department of French, Italian and Spanish*



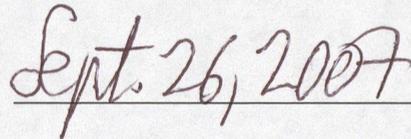
*Dr. Elizabeth Montes Garcés
Department of French, Italian and Spanish*



*Dr. Reyes Bertolín, External
Department of Greek and Roman Studies*



*Dr. Anthony Wall, Neutral Chair
Department of French, Italian and Spanish*



Date

Abstract

The main objective of this master's thesis is the analysis of the image of the pilgrim who journeys to Santiago de Compostela. Specifically, this study takes into account the dialogues which take place between the pilgrim and everyone else who is involved, such as the hosteliars, the restaurateurs, and the clergy along the route.

Through these dialogues we are able to ascertain the image of the pilgrim, from both the point of view of the traveler and those who observe him. This study will take into account the analysis of fifteen different texts, from the onset of the Compostelan literary tradition in the twelfth century up until today. Although it is clear that the pilgrimage has evolved throughout the centuries, ultimately the analysis proves that there are certain points of comparison between medieval and contemporary pilgrims.

Resumen

El objetivo principal de esta tesis magistral es el análisis de la imagen del peregrino que camina a Santiago de Compostela. Específicamente este estudio investiga los diálogos entre el peregrino y los demás personajes en la ruta jacobea, como los mesoneros, los venteros y los eclesiásticos. Por medio de estos diálogos se puede observar la imagen del peregrino, desde los puntos de vista del viajero y del observador. En este estudio se comentarán quince textos donde aparece el tema jacobeo, a partir de los inicios de la tradición literaria compostelana en el siglo XII hasta la actualidad. Aunque queda claro que el peregrinaje ha evolucionado a lo largo de los últimos doce siglos, el análisis propone que existen ciertos puntos de comparación entre los peregrinos medievales y contemporáneos.

Prefacio

El enfoque de este proyecto parte del interés propio por el peregrinaje a Santiago. La experiencia comienza en la primavera del 2001, cuando el comentario de una colega sobre una ruta histórica por el norte de España provocó un eco interior. Eso infundió una curiosidad que al fin y al cabo me convencería a recorrer una parte de la senda compostelana. El punto de partida de dicha peregrinación se ubica en la ciudad de León; de allí, caminé por los campos de Castilla y los montes de Galicia, y, después de once días, llegué a Santiago de Compostela. La labor me fue físicamente difícil y desafiante; sin embargo, me impulsaba a recorrer la ruta de nuevo. Esta oportunidad surgió en el verano de 2005. Comencé la ruta al pie de los Pirineos, en la pequeña aldea de Roncesvalles, mientras seguía el Camino Francés por las ciudades de Pamplona, Logroño, Burgos y León. Al final, llegué a Compostela en veintinueve días, cansado, pero a la vez con la fortuna de haber culminado todo el viaje.

Aunque los dos viajes fueron únicos, lo que más me impresionó fue la gente que se cruzó por mi camino. Es imposible experimentar el Camino sin este componente humano; uno siempre habla con los demás peregrinos, tanto en la ruta como en el albergue, y así todos comparten entre sí historias y consejos. Por lo tanto se forma un grupo alrededor del viajero, que colabora con éste durante sus peores momentos, particularmente cuando los problemas físicos se vuelven una constante o cuando empieza a dudar de sí mismo y cuestionar su fuerza de voluntad.

Por otro lado aprendí que la senda a Compostela tiene rasgos que pueden ponerse en tela de juicio. A diferencia del viaje de 2001, el segundo viaje resultó competitivo y comercializado. Es decir había más gente en la ruta, lo que provocó una lucha constante

entre los que deseaban llegar al siguiente lugar de reposo para conseguir una plaza digna donde pasar la noche. Por lo demás, debido a los preparativos del Año Santo de 2004 habían aparecido más posadas y albergues privados. Normalmente los peregrinos se quedan en hostales públicos, monasterios, ermitas y posadas operadas por asociaciones de peregrinaje, donde éstos dejan un donativo en forma de pago; no obstante ello, el auge de alojamientos privados significa que la ruta se vuelve cada vez más comercial, con el objetivo de resaltar el turismo rural español.

Los dos casos diferentes – 2001 y 2005 – me han dejado distintas percepciones de la ruta, y consecuentemente han despertado el interés para seguir aprendiendo e investigando los orígenes de una tradición que, más bien, parece vestigio de un pasado lejano.

Agradecimientos

En primer lugar, necesito agradecer al Dr. Kenneth Brown los consejos, las revisiones y la paciencia (a veces sin límites) que me ofreció durante los últimos dos años. Sin él este proyecto no vería la luz del día.

También necesito agradecer a todos mis profesores en el Departamento de Español, Francés e Italiano que me han enseñado la lengua española y me han dado una apreciación por las culturas y las literaturas hispanas.

Quisiera agradecer a todos mis compañeros de curso a lo largo de los últimos tres años. Los buenos ratos que pasamos todos juntos durante el programa no olvidaré nunca. En particular le agradezco a mi amigo Róbinson Ayala los comentarios, la motivación y la amistad que me ha ofrecido desde los principios de la maestría.

Por último, a mis padres y a toda mi familia les agradezco la devoción, el amor, y el haberme enseñado seguir adelante por mucho que la situación parezca imposible.

Dedicatoria

A mi familia.

A Santiago.

Índice

Approval Page.....	ii
Abstract.....	iii
Resumen.....	iv
Prefacio.....	v
Agradecimientos.....	vii
Dedicatoria.....	viii
Índice.....	ix
Lista de Tablas y Gráficos.....	xi
Lista de Mapas e Ilustraciones.....	xii
INTRODUCCIÓN.....	1
La importancia de la tradición jacobea.....	1
Objetivo principal del estudio.....	2
Contexto teórico del tema.....	3
El peregrino – definiciones y características.....	3
La motivación del peregrino.....	5
La peregrinación – definición y acercamiento teórico.....	9
Peregrinaje y turismo – diferencias y puntos de comparación.....	16
Planteamiento teórico del estudio.....	18
Estructura del análisis.....	20
CAPÍTULO I – LA HISTORIA DEL CAMINO DE SANTIAGO.....	22
La leyenda de Santiago.....	22
Los inicios – siglos IX-X.....	23
La época dorada – siglos XI-XV.....	26
La época de declive – siglos XVI-XIX.....	35
Renacimiento de la tradición andante – siglos XIX-XXI.....	42
CAPÍTULO II - REPASO DE LA LITERATURA CON TEMAS JACOBEO.....	46
El folclore tradicional.....	47
Guías para el peregrino y los textos de experiencia personal.....	52
Otros textos basados en el Camino.....	59
CAPÍTULO III – ANÁLISIS DE OBRAS DESDE LA EDAD MEDIA HASTA EL SIGLO XVI.....	66
El amanecer de la tradición literaria compostelana.....	66
El <i>Liber Sancti Jacobi</i> de Aymeric Picaud.....	66
La tradición oral: el folclore compostelano.....	70
La leyenda de la gallina que cantó después de asada.....	70
Santiago y la literatura mariana.....	73
Gonzalo de Berceo – <i>Milagros de Nuestra Señora</i> : el romero de Santiago.....	73
Alfonso X el Sabio – <i>Cantigas de Santa María</i> : Cantiga 253.....	76
Visiones extranjeras en la literatura del medioevo.....	79
Herman Küning Von Vach – <i>Die walfart und Strass zu sant Jacob</i>	79

Arnold von Harff – <i>Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff</i>	81
Antoine de Lalaing – <i>Voyage de Philippe le Beau en Espagne, en 1501</i>	85
CAPÍTULO III – ANÁLISIS DE OBRAS DESDE EL SIGLO XVII HASTA LA	
ACTUALIDAD	90
El Camino de Santiago en la literatura del Siglo de Oro	90
Tirso de Molina – <i>La romera de Santiago</i>	90
Domenico Laffi – <i>Viaggio in Ponente à San Giacomo di Galitia e Finisterrae</i>	93
La ruta jacobea durante la Ilustración.....	98
Fray Benito Feijóo – <i>Teatro Crítico Universal</i>	98
Diego de Torres y Villarroel – <i>Viaje a Santiago</i>	101
La tradición compostelana en la literatura decimonónica	106
Richard Ford – <i>A Hand-book for Travellers in Spain, and Readers at Home</i>	106
Hans Gadow – <i>In Northern Spain</i>	110
El renacimiento de la tradición compostelana: Santiago en la actualidad.....	114
Alejo Carpentier – <i>El Camino de Santiago</i>	114
Patricia Laurent Kullick – <i>El camino de Santiago</i>	118
APARTADO DE CONCLUSIONES.....	122
APÉNDICES	127
Apéndice 1 – Mapas de la expansión del poder eclesiástico en Galicia.....	127
Apéndice 2 – Estadísticas de la peregrinación a Santiago de Compostela.....	129
Apéndice 3 – Lista de textos con temas jacobeos.....	133
Apéndice 4 – Escudo del Ayuntamiento de Santo Domingo de la Calzada.....	137
BIBLIOGRAFÍA	138
Obras citadas:.....	138
Obras y fuentes consultadas:	142

Lista de Tablas y Gráficos

Tabla 1 - Número de peregrinos que llegó a Compostela de enero a junio de 2006	129
Tabla 2 - Porcentajes de peregrinos en 2006 por género, edad, y modo de peregrinar ..	129
Tabla 3 - Número de peregrinos que llegó a Compostela de 1985 a 2006	130
Tabla 4 - Número de peregrinos a Compostela desde 1985 (gráfico)	131
Tabla 5 - Número de peregrinos europeos por nacionalidad en 2005	131
Tabla 6 - Número de peregrinos por continente en 2005	132

Lista de Mapas e Ilustraciones

Mapas de la expansión del poder eclesiástico en Galicia	127
Escudo del Ayuntamiento de Santo Domingo de la Calzada	137

Introducción

La importancia de la tradición jacobea

Históricamente, la presencia de lugares religiosos y reliquias sacras ha facilitado la creación y el crecimiento de rutas de peregrinaje complejas y culturalmente ricas. El Camino de Santiago es uno de los peregrinajes más destacados; desde las primeras visitas en el siglo IX a la supuesta tumba del Apóstol se convirtió en la representación de superioridad, espiritualidad y poder cristianos. Tras su descubrimiento en el siglo IX, los restos mortales de Santiago en Galicia dieron a los habitantes cristianos del norte de la Península Ibérica esperanzas de liberación después de casi un siglo de ocupación musulmana. Además, esta revelación inició un fenómeno cultural que atrajo a creyentes de todos los rincones del mundo a visitar y a rendir homenaje al Santo.

Por lo general la conciencia común se imagina al peregrino compostelano como un individuo benévolo y pío. Su motivación es espiritual ya que viaja a Galicia para cumplir un voto al Santo o pedirle un favor. Paolo Caucci, por ejemplo, presenta la siguiente descripción del viajero:

[...] la imagen que tenemos del peregrino es la encomiástica de los grabados y de los frescos encargados por cofradías o por devotos fieles, que, con gran cariño, le representan con su ancho sombrero, casi siempre con una hermosa barba que rodea un rostro firme y que, al mismo tiempo, expresa hondura y religiosidad. (14)

No obstante ello, esta imagen idealizada no es la única, y desde luego no representa la realidad de la tradición compostelana. Aunque las romerías más tempranas se emprendieron como viajes personales y espirituales, el auge de las peregrinaciones en los

siglos XI y XII atrajo a diferentes tipos de 'peregrinos'. Existía toda gama de gente que al parecer 'peregrinaba' al santo sepulcro, pero en realidad desempeñaba otro papel, más bien negativo. Eso no quiere decir que no viajaron personas de buena fe e intenciones en la ruta. Lo que efectivamente queda claro es que había, y aún hoy en día hay, estafadores, mendigos profesionales y vagabundos que usaban la senda jacobea para enriquecerse y aprovecharse de la generosidad de los demás. Con el paso del tiempo surgió otro espíritu en el Camino, uno basado más bien en la aventura y la experiencia cultural de las regiones del norte de España. El auge de esta romería turística dio de manera uniforme al Camino una sensación comercial y competitiva, un hecho completamente incongruente con sus raíces cristianas.

Objetivo principal del estudio

Es de notar que la peregrinación a Compostela ha estado evolucionando, desde las primeras peregrinaciones en el siglo IX hasta la actualidad. Por lo tanto el peregrino de hoy es distinto de su predecesor medieval. Tal como observamos es un individuo polifacético cuyas motivaciones pueden variar. Es por ello que el objetivo de este proyecto de maestría es el estudio de los puntos de comparación de la imagen del peregrino compostelano en la literatura, desde el Medioevo hasta la actualidad. Nos enfocaremos en la representación del peregrino en el texto a través de dos puntos de vista: el propio del viajero (cómo se concibe y cómo se considera a sí mismo); y el de los demás personajes a lo largo de la ruta (cómo se lo imaginan y qué características se le atribuyen). Mediante el análisis de textos claves averiguaremos cómo la imagen de este viajero ha o no ha cambiado en los textos literarios a lo largo de la historia del Camino.

Dado que la ruta trasciende las fronteras regionales y nacionales, estudiaremos textos representativos de las literaturas ibéricas e internacionales en donde el Camino de Santiago se encuentra como parte de la trama.

Para poder analizar la imagen del peregrino compostelano en la literatura es imprescindible primero definir los términos *peregrino* y *peregrinaje*. Además es necesario tomar en cuenta el auge del *turismo* y sus efectos en la peregrinación de la actualidad. Así podremos descubrir quién es este viajero, cómo se define y cuáles son sus características principales. Por ello partiremos de un repaso de los estudios críticos sobre la materia para, a continuación, establecer el planteamiento teórico que se utilizará en el análisis de los textos literarios.

Contexto teórico del tema

El peregrino – definiciones y características

¿Qué se entiende por el término *peregrino*? Uno de las primeras definiciones de un viajero a un lugar sagrado aparece en las *Siete partidas* de Alfonso X¹. Por medio de un contexto jurídico el Rey Sabio vincula la imagen del peregrino con un motivo estrictamente religioso. Reconoce que este individuo viaja para “servir a Dios y honrar a los Santos”, mediante una de las siguientes tres maneras: voluntad propia, voto a Dios y penitencia (713-4). Además, plantea una diferencia entre *peregrino* y *romero*. Para el monarca el peregrino es un forastero que visita Jerusalén, Santiago, San Salvador de

¹ Las *Siete partidas* fueron redactadas durante el reinado de Alfonso X, 1252-1284.

Oviedo u otro lugar lejano. Por otra parte, el romero camina específicamente a los santuarios de Roma (713-4). Por último el Rey reconoce que los dos términos son esencialmente intercambiables, dado que la gente no diferencia entre los dos.

La teoría de la actualidad también ofrece una definición del peregrino. Los sociólogos Victor y Edith Turner proponen que es un individuo que se despoja de los aspectos cotidianos de la religión (los que están entrelazados con los rituales locales) y se aleja de su comunidad con el fin de buscar los elementos y estructuras básicas de su fe (15). Es decir no puede explorar su espiritualidad en el ambiente del mundo profano, y por ello utiliza el ambiente de la ruta para escaparse de las reglas cotidianas de su religión. Así puede buscar, definir o evaluar su conexión con lo divino. Una vez terminado su viaje, regresa al mundo profano, supuestamente con mayor conocimiento de su enlace espiritual. Eso no implica que el peregrino suba de clase social, sino que es, teóricamente, un individuo más espiritual y quizás con más autoridad moral en su comunidad (15).

Esta definición encuentra eco en la teoría de Zygmunt Bauman, quien explica que el peregrino es un individuo que busca una verdad y que construye una identidad en un sitio lejano de su hogar (20). Así *la calle* prevalece en la conciencia del viajero, dado que el espacio de *la casa* sólo sirve para distraer y demorar. No obstante, las calles también pueden ofrecer distracciones, en forma de desviaciones, trampas y obstáculos. En realidad, según sigue Bauman, *estar en un lugar* implica tener que respetar obligaciones y seguir rutinas, de modo que el único remedio es el *desierto*, un espacio que permite la pérdida de la identidad previa (21). Cuando el peregrino penetra en el desierto su vida es guiada por un destino, por lo que siempre *avanza o progresa a* un sitio. Ahora bien, este

ambiente aislado proporciona un distanciamiento de las reglas impuestas por el mundo cotidiano, pero de igual modo está vacío de significado y de forma. Mediante el peregrinaje el ser humano crea su propia identidad, mientras que el espacio adquiere significado y propósito. Este proceso sigue a lo largo de la duración del viaje (22).

La motivación del peregrino

Son varias las razones por las que se emprende una peregrinación, sea de corta o de larga distancia. El viaje a un santuario no siempre es una actividad voluntaria; por lo tanto, es importante reconocer el aspecto de la peregrinación forzada como parte de la experiencia. Eso sí, se puede distinguir entre los motivos espirituales y los motivos no-espirituales. La división no sugiere que las categorías se diferencien entre lo bueno y lo malo, o lo sagrado y lo profano; simplemente proponen que el peregrino emprende un viaje por motivos religiosos o laicos.

Desde la antigüedad la motivación de un viaje a un lugar donde reposan los restos de un individuo famoso ha sido relacionada con la devoción espiritual del visitante y la búsqueda de una curación milagrosa. Esta idea se incorpora a la tradición cristiana; es decir, la gente acudía, y aún acude, a santuarios locales para “satisfacer sus necesidades de devoción y curación”; sin embargo, se emprendían viajes más largos si un santuario lejano tenía un valor curativo importante (Webb 52).

Por otro lado, el Medioevo se caracterizaba por un fuerte temor ante la condenación del alma al infierno, de modo que la gente sentía una gran preocupación por su bienestar espiritual. Por lo tanto, aunque la muerte corporal es inevitable, la pureza del espíritu es imprescindible para que uno ingrese al Cielo. De ahí que la tradición de andar

a un sitio sagrado satisficiera esta intranquilidad: “[Pilgrimage] also came about because salvation was an obsession during the Middle Ages, and the undertaking of a pilgrimage was to make a major investment in eternal life” (Tomasi 4). Según la lógica medieval, el hecho de completar una romería implicaba una inversión para cuando se entrase en el más allá divino.

Asimismo, la gente asociaba el contacto físico con los restos del Santo y con el lugar donde éste reposaba como enlace con lo divino y, así, con la curación de enfermedades y dolencias físicas. En ciertos casos los peregrinos se quedaban en los recintos o en el portal del santuario durante una temporada. Por ejemplo, las escrituras históricas de Gregorio de Tours acerca de San Julián mencionan a una mujer, que, al peregrinar a la iglesia del santo en Brioude, fue curada en un sueño mientras dormía en el portal del edificio (Webb 53). En este sentido, los que llegaban se apoderaban de pequeñas cantidades de material ubicado en el sitio: “Visitors took away relics – a drop of wax, water from the spring – which carried with them the therapeutic values of the original shrine and gave rise to miracles and secondary centres of devotion to the saint” (53). En casos más radicales, los que padecían de una enfermedad seria o se hallaban en el lecho de muerte podían pedir que se les diera polvo del santuario, mezclado con agua.

Además de la devoción y la búsqueda de curas milagrosas, los peregrinos se inscribían en la retórica de la penitencia. Durante la época medieval la enfermedad se vinculaba con el pecado, de modo que el sufrimiento del individuo era una especie de señal física de culpabilidad impuesta por Dios. A menudo el individuo infligido consideraba que un peregrinaje le ofrecía un remedio tangible, mediante el cual recibiría la absolución del pecado, y, a la vez, el tratamiento de la enfermedad: “Illness was

something more than a medical problem, it was a moral problem. The sanctuaries of pilgrimage were, and are, the doctors of the poor” (Tomasi 8). Ahora bien, las dificultades de un viaje a pie reforzaban el valor penitencial del peregrinaje (Webb 51). El penitente podría dificultar la ruta para demostrar la sinceridad de su arrepentimiento, y, de esta manera, disminuir el castigo divino. Por ejemplo, peregrinar sin utilizar calzado era un tormento tradicional, empleado aún hoy en día.

La romería no siempre era una actividad voluntaria ya que durante la Baja Edad Media se asemejaba a un exilio. De este modo el viajero podía purificarse y ‘limpiar sus pecados’ tras una ausencia prolongada de la comunidad. Con el paso del tiempo esta práctica se reglamentó y así en el período medieval tardío tanto las autoridades eclesiásticas como las seculares imponían peregrinajes de forma regular. Entonces, se rogaba que el penitente, al completar su viaje, regresase con “certificado de buen comportamiento” del santuario al que había acudido (50). Es de notar que la peregrinación se empleaba no sólo como manera de castigar ofensas espirituales o morales, sino también seculares. Es decir, cualquier ofensa, fuera religiosa o laica, podía rectificarse con un viaje a pie: “A bishop, in his capacity as ‘lord of the manor’ could impose pilgrimages (often very local ones) for poaching or similar infringements of his rights, and almost any temporal offence, from slander and troublemaking to homicide, could thus be punished” (50).

Aunque las motivaciones religiosas sean más evidentes, debemos considerar los aspectos no espirituales del peregrinaje. En muchos casos la visita a un santuario era motivada por razones económicas. La realización de un peregrinaje a un sitio célebre

también culminaba con indulgencias, lo que implicaba una ventaja económica para los santuarios:

By the end of the thirteenth century, shrines were outbidding each other in the length of remission they could offer, and professional pardoners (sellers of indulgences) had appeared throughout Europe. *Libri indulgentiarum* – texts whose purpose was to list the respective benefits to be found at sites – also began to appear. (Coleman y. Elsner 110)

A la vez, la preocupación por la salvación del alma durante la época medieval facilitó el auge de ‘peregrinos profesionales’, quienes recorrían rutas enteras en lugar de otros individuos. En muchos casos, el cumplimiento de un viaje formaba parte de un contrato o una obligación, de modo que el ‘peregrinaje por encargo’ interesaba a los que, por distintas circunstancias, no podían o no querían emprenderlo. Por ejemplo, la necesidad de completar una romería para adquirir una herencia familiar o el impedimento de un viaje a larga distancia a causa de una enfermedad o una edad avanzada, ocasionaban el empleo de peregrinos ‘sustitutos’.

Dada la serie de leyes que reglamentaban los privilegios del peregrino, la romería también ofrecía ciertos beneficios que los comerciantes y los mercaderes podían explotar. Según los estatutos reales del siglo XII, el romero a Compostela no tenía que abonar un peaje a las autoridades civiles, y además, gozaba de movimiento sin restricciones por los territorios de la Corona. Nadie tenía derecho de cuestionar sus motivos, y, como emprendía un trabajo de Dios, necesitaba caridad cristiana para asegurar el éxito de su misión. Bajo el pretexto de devoción, y, a la vez, el disfraz de bordón, calabaza, y vieira, el vendedor podía obtener beneficios de un peregrinaje. Con el paso de tiempo se

promulgaron leyes para combatir esta clase de fraude; sin embargo era común comenzar la ruta pobre y acabarla rico.

Por fin, la peregrinación era motivada por el deseo de disfrutar del hecho de viajar a un sitio desconocido. El motivo turístico es particularmente característico de las peregrinaciones decimonónicas, y sigue siendo la causa principal del viaje hoy en día. El objetivo no es religioso, por lo que el destino no es relevante, sino la ruta misma. En este caso, interesa el placer del viaje, esto es, experimentar el paisaje así como las tradiciones de la gente en el Camino. No hay ninguna obligación espiritual, ni un interés por aprovecharse de la senda.

La peregrinación – definición y acercamiento teórico

En primer lugar, los sociólogos Turner y Turner proponen una definición del peregrinaje a base de un estudio realizado por el etnógrafo francés Arnold van Gennep acerca de los ritos de transición o pasaje. Van Gennep sugiere que entre los estados de alejamiento de la comunidad y de la normalización del regreso a la vida secular existe un espacio de transición, que define como espacio *liminal* (2). Aquí el individuo se encuentra en un estado de ambigüedad, dado que el espacio liminal no tiene los atributos de su ambiente previo ni del siguiente (2). A la vez, no tiene la claridad ni el conocimiento de la experiencia hasta que llega al final del ritual (2).

Los Turner aplican este concepto a los peregrinajes pero explican que son espacios casi- o semi-liminales porque, a diferencia de los ritos de transición que forman parte del mecanismo social obligatorio de la comunidad, la peregrinación es un acto voluntario (35). En segundo lugar, este espacio semi-liminal tiene un carácter lúdico,

asociado con la fiesta y el tiempo libre. En combinación con el ritual religioso, la diversión crea una actividad que no es completamente seria. Además, los peregrinajes son “organizados, burocratizados e influenciados por los avances tecnológicos de transporte y de comunicación”, por lo cual el viajero contemporáneo no considera que su recorrido sea la voluntad de Dios (38).

Además del concepto del espacio liminal, los Turner plantean el concepto de *communitas* como parte integral de un peregrinaje. Al emprender la ruta el peregrino conoce a varios individuos, con quienes forma asociaciones y amistades casuales, y una vez que llega al destino se encuentra entre una multitud de gente tal como él. A través del poder atribuido al ritual, particularmente el rito de Eucaristía, la similitud y la intención común del grupo se convierten en un sentimiento compartido entre todos (13). Este sentimiento de *communitas* es lo que une al grupo de peregrinos y los separa de los demás que no han recorrido la senda. Por otra parte, la simbología de la ruta eleva los sentimientos de comunidad del grupo, particularmente en el contexto del ritual (13). La *communitas* también tiene rasgos igualitarios, lo que implica la falta de diferenciación social entre los viajeros.

Asimismo los Turner proponen que un peregrinaje tiene rasgos de iniciación; el peregrino es un iniciado que entra en un lugar de profundidad existencial, una profundidad distinta de la del mundo profano² (8). Allí experimenta nuevos objetos

² Los Turner adaptan el concepto de iniciación de los ritos de transición de van Gennep. Los ritos tribales son secretos y sus misterios los conoce solamente un grupo de gente de élite que ha experimentado el ritual (8).

sagrados: por ejemplo, reliquias, santuarios, e imágenes, que aumentan el fervor de su misión. Aunque el componente sagrado del peregrinaje es visible a todo el mundo, el misterio del rito es más bien interno, escondido en el corazón del viajero (8). Este proceso es inherentemente difícil; el iniciado experimenta angustias, dolores y aún tentaciones en la ruta. La culminación de la labor es la salvación de los pecados del mundo profano, como preparativo para la vida tras la muerte. Así un peregrinaje libera al individuo de las rutinas y las estructuras sociales profanas, lo cual intensifica su conexión a la religión que profesa. En ciertos casos esta intensificación al extremo puede tomar forma de cruzada según la tradición cristiana.

En los años ochenta y noventa del siglo XX, varios académicos empezaban a cuestionar el modelo de los Turner, y formulaban nuevas teorías acerca del peregrinaje. Los antropólogos Eade y Sallnow reconocen la contribución de los Turner, pero afirman que sus teorías no tienen mérito en la práctica. Después de investigar varios estudios de peregrinaciones en África y Asia, tanto cristianas como no cristianas, ellos notan que en vez de diluir los límites y las distinciones sociales entre los grupos presentes en la ruta, el peregrinaje los refuerza. No descartan la noción de *communitas* completamente; no obstante, critican el determinismo del modelo que han propuesto los Turner³ (5). Asimismo su teoría implica que el peregrinaje apoya o subvierte el orden social establecido, lo cual consideran “una dicotomía demasiado simplista” (5).

³ Según Eade y Sallnow, ciertos aspectos de *communitas* son posibles en efecto pero afirman que no se pueden aplicar al peregrinaje del mismo modo en las diferentes religiones.

Eade y Sallnow proponen el peregrinaje como *un ámbito de discursos en conflicto*. Dichos discursos, aportados por los mismos peregrinos, por la gente que vive en los pueblos de la ruta y por los eclesiásticos, son variables y tienen distintos significados y connotaciones (5). La heterogeneidad de los discursos podría dar lugar a ‘*mal-entendidos*’, debido a que cada grupo interpretaría las acciones y los motivos de los demás según su propio discurso.⁴ (5). Así los dos sugieren que la investigación de las peregrinaciones ya no se concentre en las características positivistas y genéricas de los Turner, sino que deba enfocarse en la construcción de la práctica (y los poderes sagrados de los santuarios) como una serie de representaciones variadas, y, posiblemente, conflictivas que crean los diferentes grupos dentro y fuera del culto (5).

Un componente de su análisis es el enfoque en el poder de la ruta o su atracción. Eade y Sallnow presentan dos puntos de vista contrapuestos. El convencional sugiere que el poder del santuario viene de su “inherente capacidad de atraer a los devotos de manera magnética” (9). Así se emplean símbolos y significados predeterminados para impresionar a los fieles. Eade y Sallnow rechazan esta perspectiva, y postulan que un santuario, además de manifestar un significado religioso, “fomenta la creación de un espacio ritual que permite la expresión de diferentes puntos de vista y significados, que los peregrinos mismos aportan y contribuyen” (10). Por lo tanto los viajeros son los que influyen en el lugar al enriquecerle su historia y cultura. De ahí los significados y las

⁴ Eade y Sallnow usan la frase ‘mutual *mis-understandings*’, lo que no se puede traducir de manera exacta al español. Sugieren que los distintos grupos en la ruta usan diferentes discursos (i.e. acciones, maneras de vestirse y comportamiento) que no siempre se entienden del mismo modo.

ideas, invertidas en el santuario por los diferentes grupos, otorgan al lugar su poder religioso. En otras palabras, el santuario es un espacio que acomoda los significados y prácticas de los visitantes (15).

Por lo tanto, el santuario demuestra un carácter universal; absorbe y refleja diversos discursos, y al mismo tiempo ofrece a todos lo que buscan. Este universalismo “no se construye de la fusión de los discursos, sino de la capacidad de responder a una pluralidad” (15). Es decir, la interactividad de los discursos no produce una entidad unitaria, sino que dichos discursos existen como piezas dentro de un mosaico cultural. Por lo tanto, el universalismo caracteriza la tradición andante como una especie de lugar acogedor y flexible.

Otro aspecto del poder del santuario o su percepción es su estado temporal. Eade y Sallnow mencionan dos niveles de tiempo diferentes; uno es eterno y *ahistórico* y el otro se encuentra anclado en la sociedad y la historia (14). Es decir la senda y los pueblos allí encontrados se ubican en un espacio fijo con su propia historia y vida. En cambio existe otro nivel del peregrinaje, más bien atemporal, donde los viajeros sienten una desconexión del mundo cotidiano y pueden encontrar un vínculo con lo divino. Sin embargo, los dos niveles de tiempo existen en un estado de “tensión jerárquica constante, ya que lo atemporal se presenta como superior a la existencia en el mundo del tiempo fijo” (14). Aunque estos discursos enriquecen la tradición, existen en un estado de conflicto constante que no permite una compatibilidad permanente. Por lo tanto Eade y Sallnow sostienen que esta competencia imposibilita la manifestación de lo ideal como el estado de *communitas* que mencionan los Turner.

Al final plantean que la santidad de un santuario puede establecerse a través de tres elementos: el lugar, la persona y el texto. La noción del lugar, como núcleo del viaje espiritual, se origina en la asociación del espacio por medio de la manifestación de lo divino al ser humano. Por lo tanto, el punto geográfico cumple el papel de conexión fundamental entre el individuo y Dios. Podemos citar el ejemplo de la aparición de la Virgen en la montaña de Montserrat (880); dado que la Virgen apareció allí, el espacio físico se conecta con lo divino, lo cual provoca un flujo de peregrinos.

En segundo lugar el santuario puede establecer su autoridad espiritual si alberga reliquias de un santo. Éste, conectado a la tierra por medio de sus restos mortales, es un intermediario entre el peregrino y Dios. Por lo tanto, la visita a su santuario puede persuadirle a apoyar al devoto a la hora de pedir un favor al Divino. Del mismo modo, el enfoque podría fundarse en la santidad corporal de un 'santo vivo', cuya conexión espiritual es más evidente. Ahora bien, la concentración del poder espiritual en la figura de esta persona siempre ha sido un asunto polémico porque, según el discurso de la Iglesia Católica, el clero es el único intermediario legítimo entre el ser humano y Dios. Por lo tanto, la conexión directa de una persona viva a lo divino implica un peligro para la autoridad de la Iglesia⁵ (7-8).

En tercer lugar Eade y Sallnow explican que la escritura, en particular la Biblia, puede formar la base de un peregrinaje. Aquí mencionan la peregrinación a Jerusalén,

⁵ Como ejemplo, podemos mencionar al monje capuchino Padre Pío, cuyos estigmas ilustraban una prueba visual de su enlace con Dios. Al morir éste, la Iglesia paulatinamente recuperó la autoridad, ya que el aura sagrada de la persona se transfirió a la santidad espacial de los sitios que el monje había frecuentado.

cuyo propósito no se trata simplemente de un viaje por una serie de espacios físicos. La Tierra Santa tiene una fuerte conexión con la biografía de Jesucristo, por su prédica, sus milagros, su vida y su muerte. Este enlace presenta un nivel más profundo a la hora de examinar la ruta a Jerusalén; además de visitar un espacio fijo, el individuo también peregrina por el texto bíblico (8). A lo largo de esta peregrinación textual el viajero recupera la vida de Jesucristo.

Más tarde otros investigadores expanden este análisis y luego plantean la inclusión de otras modalidades. En primer lugar, Coleman y Elsner aplauden el valor académico del análisis de Eade y Sallnow; no obstante critican el enfoque abstracto del estudio y la falta de comparación y relación de las modalidades de lugar, persona y texto. De ahí sostienen que estas modalidades pueden coincidir en la misma peregrinación, por lo cual no es posible considerarlas hechos separados (204). Para apoyar este argumento, ofrecen el ejemplo de la peregrinación a la catedral de Durham, al norte de Inglaterra, donde quedan sepultados los restos de San Cutberto. En este caso, la catedral, a través de su esplendor arquitectónico normando y que contiene las reliquias del santo, subraya el poder del lugar. El mito de San Cutberto también exalta el poder de la persona, por sus milagros e ideales cristianos. Finalmente las narrativas medievales del peregrinaje de sus restos mortales al sitio de su entierro proporcionan una base para la santidad de su tumba en Durham.

Además de estas observaciones Coleman y Elsner reconocen la importancia de movimiento por la ruta y el santuario (205). Frecuentemente, el hecho de moverse es un componente integral de los rituales en los santuarios, ya que sirve como una representación simbólica del viaje a un centro espiritual. En casos de llegada en autobús o

en tren, es posible que se requiera que el viajero complete una serie de movimientos específicos por el santuario (205). Por eso, la experiencia del peregrinaje incluye tanto el aspecto del movimiento como el proceso activo de comunicación por parte del peregrino en la ruta. Esta experiencia, en combinación con la constante posibilidad de descubrir lo nuevo, diferencia la práctica de peregrinación de otros ritos religiosos (206).

Recientemente Sharon Roseman ha propuesto la inclusión de una quinta modalidad. En su estudio, “Santiago de Compostela in the Year 2000”, ella investiga el estado del peregrinaje a Santiago en el nuevo milenio. Plantea que los aspectos culturales inspiran interés en el individuo y así provocan un nuevo peregrinaje de patrimonio (70). Es decir, en vez de concentrarse en los aspectos propiamente espirituales, el poder de la tradición proviene más bien de los socio-históricos, por ejemplo la cultura, la arquitectura, la gastronomía y la historia de los sitios a lo largo del Camino. Este análisis se puede conectar a la noción de los discursos competitivos de Eade y Sallnow; el contexto cultural se ha ido construyendo a base de todos los discursos, ya desde los orígenes del Camino en el siglo IX.

Peregrinaje y turismo – diferencias y puntos de comparación

Hacia finales del siglo XX el análisis teórico también comienza a tomar en cuenta la relación entre el peregrinaje y el turismo. En su estudio, Tomasi declara que el turismo, y luego el turismo religioso, son productos de los procesos sociales y los avances tecnológicos de los siglos XIX y XX. Además, el concepto de ocio – lo que le permite a uno un escape temporal de necesidades y propósitos – provoca el crecimiento de esta industria, basándose en la búsqueda del placer y nuevas experiencias (17). Es más, el

espacio de la peregrinación a un lugar tradicionalmente asociado con el sufrimiento corporal y la búsqueda espiritual, comienza a sentir la influencia del turismo, por lo que el matiz religioso se ha ido sustituyendo por un interés en la experiencia y los aspectos culturales del propio viaje (18). Así nace el fenómeno del turismo religioso, que implica un viaje con motivos espirituales, y a la vez caracterizado por aspectos de diversión y experiencia social, cultural y política a larga o corta distancia (19).

Judith Adler presenta otra perspectiva de la relación entre peregrinaje y turismo. Para ella no resulta fructífero distanciar las dos prácticas en categorías distintas; ambas inherentemente se tratan de la *movilidad* del ser humano y promueven un propósito expresivo y comunicativo, en vez de otro más bien enfocado en la manera de completar el viaje (26). La movilidad promueve el contacto entre diferentes grupos sociales, lo que también establece una circulación de ideas y, consecuentemente, competencia entre éstas. Por eso el estudio de los dos fenómenos no supone una división, sino el análisis del enlace entre la movilidad y la construcción cultural del viajero, la identidad del grupo, la realidad social, el espacio geográfico y el tiempo histórico (26).

Al final el estudio de Kaelber, "The Sociology of Medieval Pilgrimage: Contested Views and Shifting Boundaries", propone que la erosión de límites entre el peregrinaje y el turismo dificulta la diferenciación entre las dos prácticas (65). En algunos casos ambas prevalecen en la misma ruta. Por ejemplo unos santuarios invitan a turistas e incluso los consideran peregrinos. En cambio, el auge del turismo puede provocar sentimientos de falta de respeto y desvaloración de la tradición religiosa. De ahí el enfrentamiento entre turismo y peregrinaje, así como el desvanecimiento de sus límites produce un ambiente donde el viajero encuentra una pluralidad de interpretaciones y significados culturales

distintos (67). Este análisis apoya el concepto de los discursos en conflicto de Eade y Sallnow; las dos modalidades de viajar – peregrinaje y turismo – compiten en la senda. Por lo tanto es necesario analizarlas como fenómenos entrelazados, cuyo conflicto enriquece el contexto socio-cultural de la ruta.

Planteamiento teórico del estudio

Evidentemente los trabajos académicos precedentes ofrecen un acercamiento sociológico y antropológico al estudio de la peregrinación. A la vez algunos pueden utilizarse para plantear una base teórica a la hora de analizar la imagen y la representación del peregrino compostelano en el espacio textual.

En esta tesis, para fines del análisis teórico, se recurrirá en primer lugar a Eade y Sallnow, cuyo concepto de *ambiente de discursos en conflicto* contribuye a evaluar el contexto socio-cultural de un individuo conforme la tradición andante compostelana. El análisis de la relación de los diferentes discursos – por ejemplo, los del peregrino, del mesonero, del hospitalero y del sacerdote – es crucial para exponer cómo se representa al viajero. La investigación de estos discursos es importante porque, como ya se ha señalado, son elementos que construyen la tradición del peregrinaje. El entramado cultural de los discursos nos llevará a concebir una imagen (y posiblemente una serie de imágenes) del peregrino.

En segundo lugar el peregrinaje a Compostela no es un fenómeno estático. Con toda certeza ha evolucionado de una tradición regional a otra internacional, agregándole rasgos de un espacio turístico. El estudio de Adler toma en cuenta este fenómeno y postula que la compleja relación entre el peregrino y el turista no es una tarea de

definición ni división, sino una de evaluación de lo que éstos individuos expresan, hacen y contribuyen a la tradición del peregrinaje, a través de su movimiento a lo largo de la ruta. Por lo tanto los dos se tratan como entidades, cuyo enlace se basa en la comunicación o el diálogo, en vez de la modalidad de su viaje, sea éste a pie, en autobús, en bicicleta o en coche.

A continuación, el análisis de la imagen del peregrino también requiere un acercamiento a la teoría literaria, por lo que se emplearán los conceptos de dialogismo del lingüista ruso Mijail Bajtín. En el ensayo “Discurso en la novela”, Bajtín propone que los temas e ideas dentro del texto novelístico se manifiestan a través de la *heteroglosia*, es decir, a través de una pluralidad de voces individuales. A través del intercambio de las diferentes voces se produce un *diálogo*, que promueve una constante interacción – y creación – de significados. Este contacto dialógico excluye la posibilidad de dominación por una voz particular; es decir, excluye la posibilidad de un monólogo autoritario y estático. Además, las distintas voces y lenguas coexisten en una situación de conflicto; cada una aporta diferentes puntos de vista del mundo, de modo que puedan apoyarse o contradecirse. Sin embargo, este contacto se exige para continuar el proceso dialógico. A lo largo de este proceso se enriquece el diálogo y, asimismo, se solidifica el matiz lingüístico del intercambio (293). Es de notar que este contacto no produce una lengua singular, compartida por las voces, sino un diálogo a base de la pluralidad de lenguas, cuyo intercambio refuerza la unidad del sistema comunicativo.

Ahora bien si leemos el peregrinaje a Santiago de Compostela como novela, el conjunto de textos que incluyen aspectos del Camino de Santiago presenta una pluralidad de voces conflictivas y representativas de la tradición andante. Así cada texto aporta un

mero discurso, un punto de vista individual, establecido según el contexto particular de los personajes. Sin embargo la gran colaboración entre las obras literarias ofrece un retrato más profundo del peregrinaje compostelano. El conjunto de estos textos presenta un diálogo más substancial mediante el cual se puede observar una imagen o una serie de imágenes del peregrino. Es necesario señalar que los diálogos que se encuentran en las obras no ocurren siempre entre dos individuos. En ciertos casos se distinguen los puntos de vista del narrador y de los demás personajes, pero en otros el punto de vista de un personaje se nota a través de las observaciones y los comentarios de otro. Por tanto, las tres teorías – las de Eade y Sallnow, Adler, y Bajtín – presentan una visión del peregrinaje como una tradición construida por distintos discursos en un estado constante de competencia.

Estructura del análisis

Para facilitar el estudio de la imagen del peregrino, partiremos de un resumen de la historia del Camino de Santiago. Es necesario plantear cómo se estableció la ruta jacobea y cómo ha evolucionado dentro del contexto histórico de España y Europa. Luego, en el capítulo dos, propondremos un repaso literario de textos que contienen el tema de la ruta jacobea. Dado que pertenecen a diferentes épocas y géneros literarios, es necesario explicar cómo encajan en el período de su primera publicación y por qué son imprescindibles a este estudio. De allí seguiremos con el análisis de los textos claves, dividido en dos partes. El capítulo tres incluirá el análisis de obras que van desde el siglo XII hasta el estallido de la Reforma. Allí se analizarán los siguientes textos: la guía para el peregrino, de Aymeric Picaud; la leyenda de la gallina de Santo Domingo de la

Calzada; el milagro VIII, de Gonzalo de Berceo; la cantiga 253, de Alfonso X; *Die walfart und Strass zu sant Jacob*, de Herman König Von Vach; *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff*, de Arnold von Harff y *Voyage de Philippe le Beau en Espagne, en 1501*, de Antoine de Lalaing. A partir de allí el capítulo cuatro abarcará el análisis de textos desde el Siglo de Oro español hasta la actualidad. Las obras que se estudiarán son: *La romera de Santiago*, de Tirso de Molina; *Viaggio in Ponente à San Giacomo di Galitia e Finisterrae*, de Domenico Laffi; “Peregrinaciones sagradas y romerías”, de Fray Benito Feyjoó; *Viaje a Santiago*, de Diego de Torres y Villarroel; *A Hand-book for Travellers in Spain, and Readers at Home*, de Richard Ford; *In Northern Spain*, de Hans Gadow; *El Camino de Santiago*, de Alejo Carpentier; y *El camino de Santiago*, de Patricia Laurent Kullick. Por último seguirá un apartado de conclusiones de las observaciones aprendidas del estudio.

Capítulo I – La historia del Camino de Santiago

La leyenda de Santiago

La historia del Camino se remonta a la Tierra Santa, siete siglos antes de que se emprendan los primeros peregrinajes a Galicia. Aunque no existe mucha información referente a Santiago ‘el Mayor’, sabemos que es uno de los doce apóstoles de Jesucristo y que viene de una familia de pescadores. Según el folclore hispano, decide marcharse al extremo oeste del mundo conocido de aquel entonces – la Península Ibérica – para predicar la fe cristiana a los pueblos paganos. No se sabe adónde llega exactamente, pero es más probable que desembarque en algún puerto en el sur y que siga la antigua calzada romana hacia Iria Flavia en Galicia⁶. Aunque predica la fe cristiana varios meses, no tiene mucho éxito ya que a los pueblos ibéricos no les interesa su mensaje (Fernández Arenas 19). Tras perder el entusiasmo, la Virgen lo visita con un mensaje de ánimo, lo que revive su pasión por el ministerio. Su labor comienza a mostrar éxito, sin embargo, decide regresar a Jerusalén con dos discípulos, Teodoro y Atanasio.

Al llegar a la Tierra Santa, el rey Herodes Agripa lo detiene y lo condena a muerte como manera de congraciarse con el emperador romano (20). Con apoyo divino sus discípulos ibéricos huyen con su cadáver en un barco que, sin luz o timón, los transporta en siete días a las tierras gallegas (21). Una vez llegados, Teodoro y Atanasio visitan a la soberana de esta tierra, la reina Lupa, que decide encarcelarlos. Los dos se escapan gracias a un milagro divino, pero vuelven a hablar con la reina, quien les permite, bajo

⁶ Iria Flavia es un pueblo en la provincia de A Coruña.

pretexto, enterrar el cuerpo del Santo. Los manda a una montaña donde viven toros salvajes. Los discípulos logran domar a los animales y los usan para transportar el cuerpo del Santo al palacio de la reina. Ésta, al ver a los dos vivos, pide el bautismo y les da todo lo que requieren para construir un mausoleo dónde enterrar los restos del Santo (21).

Los inicios – siglos IX-X

El cuerpo de Santiago queda sepultado y olvidado hasta los principios del siglo IX, cuando un ermitaño de nombre Pelayo lo descubre, tras notar en un período de varias noches luces extrañas en el cielo⁷ (22). Comunica este hecho – una ‘lluvia de estrellas’ – al obispo Teodomiro, que viene con un séquito de soldados al sitio y encuentra que las luces señalan hacia una cueva. Cuando entran descubren el cuerpo de un hombre vestido de ‘ornamentos pontificales’ (23). El obispo estudia los restos y declara que el cuerpo pertenece al Apóstol Santiago. Además informa al rey Alfonso II el Casto del hallazgo y el monarca hace un donativo para la construcción de una iglesia que albergue el sepulcro. Paulatinamente se levanta una ciudad alrededor de la iglesia, llamada Santiago de Compostela.

Hasta la Alta Edad Media, cuando el Camino experimenta un gran florecimiento, las peregrinaciones al sepulcro del Santo no son un fenómeno de gran popularidad fuera del reino astur-leonés. Los pueblos gallegos también experimentan incursiones foráneas; primero, la invasión de los normandos bajo Gunderedo en 968, donde muere el obispo

⁷ Aunque no se sabe la fecha exacta del descubrimiento del sepulcro de Santiago, es cierto que se descubre en los primeros treinta años del siglo IX.

compostelano Sisnando, y, segundo, la destrucción total de Santiago de Compostela por parte de las tropas moras de Almanzor en 997 (Vázquez de Parga 46). Según las leyendas, Almanzor arrasa completamente la ciudad; sin embargo, al ver a un monje rezando delante del sepulcro del Santo, no permite a nadie tocarlo, así respetando la santidad del lugar⁸.

Aunque en sus inicios la peregrinación es principalmente un hecho regional, paulatinamente la emprenden viajeros internacionales. Sin embargo, hay pocas referencias acerca del peregrinaje en las crónicas medievales, ya que “uno de estos piadosos viajes no merecía más atención que un acto corriente de la vida” (39). Por lo tanto los cronistas se interesan en las peregrinaciones allí de gente famosa e importante o cuando ocurre un hecho extraordinario como la muerte de una persona reconocida durante el viaje a Compostela. Aquí podemos mencionar a Guillermo X de Aquitania; su romería se menciona dado que fallece en vía a Santiago.

Efectivamente la primera noticia de un peregrino extranjero se encuentra por casualidad en el prólogo de una crónica escrita por Gómez, un monje de un monasterio albediense de La Rioja. En este texto encontramos referencia a Gotescalco, el obispo de Puy que, según Vázquez de Parga, realiza el viaje a Compostela en 950 “para implorar humildemente el sufragio del Apóstol Santiago” (42). Hasta existe referencia a Simeón, un eremita de tierras tan lejanas como Armenia, que en 983 emprende un viaje a

⁸ Tras la victoria, Almanzor lleva las campanas de la Catedral de Santiago a Córdoba, donde se instalan como lámparas en la Gran Mezquita. Cuando las tropas cristianas conquistan Córdoba en 1236, las campanas vuelven a Santiago.

Santiago, durante el que rescata a una princesa gallega “de un espíritu inmundo que la tenía poseída” (46).

No cabe duda de que no se puede reconstruir un panorama completo de la historia compostelana sin acudir a fuentes internacionales. Según Vázquez de Parga, muchas noticias de peregrinos están escondidas en leyendas o en el folclore regional, y quedan escritas en cartularios todavía por explorar (40). Otra fuente de interés son las leyendas de carácter hagiográfico, de santos o mártires que supuestamente iban a Compostela. Sin embargo hay que tener cuidado con esta información ya que puede reflejar “uno de tantos clichés, que forman parte habitualmente de la literatura hagiográfica” (40). Es decir, es fácil declarar que un santo ha completado un peregrinaje a Compostela para exagerar su imagen y popularidad.

Desde los inicios la peregrinación santiagueña ocurre como fenómeno natural, creciendo lentamente y sin propaganda oficial de la autoridades eclesiásticas (41). Al mismo tiempo que el Camino se desarrolla las autoridades religiosas en Compostela adquieren más poder, tanto eclesiástico como político. Ya en 974 los obispos compostelanos adoptan el título de ‘obispo de la Sede Apostólica’, elevando el estatus de Santiago al rango del de Roma, lo que provoca, en 1049, la excomuni3n del obispo Cresconio por el Papa León IX (45). La gloria de Santiago también agranda las ‘pretensiones imperiales’ del reino de León; en 954 el rey Ordoño III nombra a Sisnando, obispo de Compostela, el “obispo de nuestro patr3n y soberano de todo el mundo” (45). Por mucho que sean exageradas, estas declaraciones se crean a causa de la popularidad de la que goza la ruta jacobea, por el n3mero de viajeros que camina hacia la tumba del Santo.

El poder de Santiago sigue creciendo con la instauración de Diego Gelmírez en la posición de obispo de Iría-Compostela. Durante su oficio la Sede Apostólica adquiere nuevo prestigio y beneficios; en 1120 el Papa Calixto II eleva la catedral de Santiago al rango de metrópoli y otorga a Gelmírez el título de arzobispo. Además añade bajo su mando el control episcopal de las provincias de Mérida y Braga. Durante su jefatura Gelmírez logra transformar la diócesis compostelana de una institución humilde en una potente, que rivaliza la influencia del obispado de Toledo (Vázquez de Parga 54).

A partir del descubrimiento de los restos del Santo las autoridades eclesiásticas consiguen varias concesiones políticas de la Corona. El control civil de las tierras alrededor del sepulcro es la primera, ya que en 834 Alfonso II el Casto otorga a la iglesia compostelana la jurisdicción del territorio que, según la orden del rey, “const[a] de tres millas en torno” (Pérez Rodríguez 35). Este núcleo paulatinamente se urbaniza y se convierte en el centro de la ‘Tierra de Santiago’, la región que forma parte de la Sede compostelana. Esta expansión continúa hasta el reinado de Fernando IV quien, en 1299, cede a la Sede Apostólica sus últimas posesiones. Por lo tanto al principio del siglo XIV, el obispado santiagués controla políticamente un cuarto de todo el territorio de Galicia⁹.

La época dorada – siglos XI-XV

A medida que aumentan las peregrinaciones, los reinos cristianos del norte peninsular demuestran su fuerza militar tras varias victorias decisivas contra el invasor

⁹ Véase el Apéndice 1.

musulmán. A medida que la Reconquista avanza hacia el sur, los monarcas astur-leoneses y castellanos reconocen la necesidad de repoblar los territorios de la meseta. Este fenómeno, particularmente significativo en los siglos XI y XII, inicia una época de inmigración durante la cual se funda una multitud de pueblos, la mayoría por pobladores de origen franco¹⁰. La integración de los recién venidos a las tierras ibéricas no es completamente pacífica. Frecuentemente las gentes hispanas protestan tanto los privilegios que otorga la Corona a los extranjeros como su ‘complejo de superioridad’, lo cual a veces resulta en violencia (Lacarra 482). En algunos lugares el conflicto desaparece mediante la fusión de las dos culturas – la ibérica y la extranjera. Sin embargo las divisiones perviven en otros sitios aún hasta 1422, fecha de la promulgación de la Unión de los Barrios por el rey Carlos III ‘el Noble’ de Navarra¹¹ (497).

Los efectos de esta ‘colonización’ todavía se observan en los nombres de ciertos municipios contemporáneos, como Villafranca de Montes de Oca, en la Provincia de Burgos, o Villafranca del Bierzo, en la Provincia de León¹². En algunas villas, fundadas antes de la inmigración, el componente extranjero logra superar al hispano; éste es el caso de Pamplona donde, en 1087, la población ibérica forma una minoría de los ciudadanos (470). En ciertas instancias los francos mantienen derechos de exclusión a la población local de centros urbanos que instauran.

¹⁰ Aunque la mayoría de los inmigrantes son francos, también hay otros, particularmente lombardos, alemanes, ingleses, flamencos, catalanes, provenzales, gascones y borgoñeses.

¹¹ El dictado sirve para unir las jurisdicciones de burgo (el espacio de los extranjeros), población, y navarrería (espacio rural de los hispanos) en un elemento ‘perpetuo’ e ‘indivisible’ (497).

¹² El nombre Villafranca es una composición de la frase ‘*villa de los francos*’.

Con la creación de pueblos en el Camino durante la Alta Edad Media, en unos casos diseñados específicamente para la peregrinación, el proceso urbanístico experimenta una revolución. Según Martínez Sopena se presenta una tendencia donde algunas villas se construyen alrededor de la ruta jacobea. Es decir el Camino causa la creación de poblaciones que, en vez de tomar la forma de un núcleo urbano con varias vías de articulación, se presentan en forma 'lineal' donde 'el eje articula los módulos' (139). En esta categoría podemos incluir a Puente la Reina (Navarra), Santo Domingo de la Calzada (La Rioja) y Portomarín (Galicia) (139).

Desde la perspectiva económica, los reinos cristianos experimentan un gran crecimiento en los siglos XI y XII. En general ocurre un cambio de economía, de un comercio regional y rural hacia otro más conectado con el resto de Europa. Según Lacarra este hecho se debe a dos factores: 1) la caída del Califato de Córdoba y 2) el auge de peregrinaciones a Santiago de Compostela (491). Al mismo tiempo las Cruzadas abren el comercio europeo al Oriente, cosa que los reinos cristianos aprovechan a través del Camino. De tierras más cercanas como Francia, Inglaterra y Flandes, los pueblos ibéricos importan telas y, a cambio, les exportan lanas, pieles, caballos y trigo. Además los comerciantes hispanos comienzan a participar en ferias de comercio europeas, como los gallegos en Champagne (491). Normalmente los bienes mercantiles se transportan por mar y, mediante el Camino de Santiago, a lo largo de la frontera franco-navarra.

A medida que los reinos del norte peninsular se desarrollan económicamente la ruta a Santiago y los pueblos que la siguen experimentan un gran florecimiento. El aumento de peregrinos, como viajeros 'eventuales', llega a ser un recurso financiero muy importante para los pueblos, y en particular para los monasterios ubicados en el Camino.

Aunque no falte gente pobre y humilde, el paso de los ricos garantiza la autosuficiencia de estos lugares, ya que, según Lacarra, los viajeros adinerados “paga[n] generosamente la hospitalidad que se les d[a]” (494). La ciudad de Compostela también se enriquece gracias a los peregrinos que traen bienes para encomendar al Santo. Este fenómeno es parte del voto a Santiago, el tributo de donativos empleado en el siglo IX como agradecimiento de su patronazgo en España.

Sin embargo el auge de las peregrinaciones establece un ambiente de abuso de los viajeros por parte de las poblaciones locales (493). Las condiciones son tan graves que en 1130 el arzobispo Gelmírez promulga una serie de actas para normalizar los precios de productos, como de la comida, el calzado y la cera, frecuentemente vendidos a los peregrinos a un importe injusto. Asimismo, las leyes tratan de prevenir los fraudes por parte de posaderos y cambiadores de moneda. Por último se establecen comisiones para reconocer “la medida de vino, [...] y el peso del pan y [...] la carne” (493).

El paso de peregrinos-comerciantes por la vía compostelana también fomenta un clima de abuso puesto que su único objetivo es el de vender mercancías. Éstos operan un negocio mientras ‘peregrinan’ hacia Santiago, aprovechando así la situación para salir ricos de la Península Ibérica. Para reducir esta tendencia ciertos monarcas implementan un sistema de tarifas; durante la época de Sancho Ramírez, por ejemplo, los que viajan por vía de Pamplona y Jaca pagan una tasa si llevan más de lo que necesitan “para su uso

personal”¹³ (495). Además las autoridades eclesiásticas escriben el sermón de *Veneranda dies*, según el cual el peregrino auténtico debe viajar de manera humilde, como el mismo Santiago, sin pertenencias innecesarias (495).

La popularidad y el florecimiento del Camino durante la ‘época dorada’ de los siglos XII-XIV fomenta la creación de cofradías de peregrinos en varios países europeos, por ejemplo, Alemania, Flandes, Francia e Inglaterra. La noticia más antigua de una cofradía de Santiago remonta a 1120; según la *Historia Compostelana*, durante la congregación pontificia del reconocimiento de Compostela como Sede arzobispal se presenta un grupo de hombres que pertenecen a una cofradía de Santiago (Vázquez de Parga 247). Desafortunadamente ésta es la única referencia que existe a la dicha cofradía de peregrinos; por lo tanto no se sabe cuándo comienza y cuándo cesa de existir.

Para el siglo XIII ya existe una multitud de estas organizaciones, la mayoría de ellas en Francia. Podemos citar el ejemplo de la cofradía de peregrinos de París, que, en 1315, recibe autoridad de la corona francesa para congregarse en la casa *Quinze Vingts*¹⁴ (247). A medida que el grupo adquiere socios, también obtiene varias propiedades, lo que sube el prestigio e importancia de la cofradía. Además el rey francés, Luis X le Houtin, decide con otros miembros de la nobleza asociarse a la cofradía¹⁵. Esencialmente este grupo tiene dos responsabilidades: 1) la conmemoración de las vidas de ‘cofrades fallecidos’ y 2) la operación de un hospital de peregrinos (248). Los miembros

¹³ Este reglamento no es uniforme por todo el Camino y aún en el ejemplo citado se observa solamente entre 1076-1094.

¹⁴ La casa *Quinze Vingts* fue un hospital que fundó el rey Luis IX de Francia en el siglo XIII.

¹⁵ Luis X, le Houtin (el Obstinado), fue rey de Francia de 1314-16.

proporcionan comida y cobijo a todos los viajeros que caminen a un lugar sagrado, como Santiago y Jerusalén. Durante la época renacentista la cofradía acepta a miembros de otras asociaciones, como los de San Claude y de San Nicolás, y empieza a celebrar el 25 de julio con un banquete. En el siglo XVI la cofradía es criticada por los excesos de sus fiestas, hasta 1578 cuando las autoridades interrumpen su celebración (249). Al final la cofradía desaparece en 1676, aunque el hospital de peregrinos que ha fundado opera hasta 1781.

Curiosamente las cofradías de Santiago no adquieren el mismo nivel de popularidad en los territorios hispanos. Según Vázquez de Parga estas asociaciones no se forman en la época medieval porque los peregrinos peninsulares no consideran su viaje a Compostela ‘como una hazaña’ (252). Sin embargo, existen noticias de una cofradía hispana, la Hermandad de Nuestra Señora de la Carballeda, o ‘de los Falifos’, en Rionegro del Puente, Zamora. Según documentos reales, este grupo recibe aprobación del Papa Clemente VI¹⁶ para ayudar a los peregrinos y mantener la infraestructura del Camino, como las sendas y los puentes (253).

Además del apoyo proporcionado por las cofradías, comienza a formarse una entrelazada red de leyes, que esencialmente llega a ser “una especie de derecho internacional protector del peregrino” (255). En el fondo toda legislación pertinente al peregrinaje compostelano ruega hospitalidad y caridad de las poblaciones locales. Al mismo tiempo los peregrinos deben ser recibidos mejor que los comerciantes, ya que su

¹⁶ 1342 – 1352.

misión no es la de enriquecerse sino de 'servir a Dios' (256). Según el Concilio de León de 1114, los devotos de Santiago reciben el privilegio real de salvoconducto con protección contra daños físicos y apropiación de sus pertenencias. En 1254, Alfonso X, el Sabio, reafirma los decretos previos, garantizando el paso de los peregrinos por territorios castellanos sin interrupciones. En casos de abuso y daño, la protección jurídica requiere que las autoridades civiles resuelvan de manera rápida cualquier situación para que el viaje del peregrino no se prolongue.

Los reyes, en particular Fernando II (1157-1188), Alfonso IX (1188-1230) y Alfonso X (1252-1284), enfatizan la protección civil del peregrino; según Alfonso IX si la Corona tiene la responsabilidad de defender a sus propios súbditos, tiene mayor obligación a los que, como súbditos de Dios, viajan por sus territorios a Compostela. Durante conflictos entre los reinos hispanos y europeos, la Corona normalmente reitera el apoyo real de los peregrinos. Por ejemplo en 1434 Juan II de Castilla declara su protección de los peregrinos a causa de la celebración del Año Santo. Sin embargo los conflictos políticos a veces impiden el paso libre de viajeros a Santiago; por ejemplo, en 1388 Juan I de Castilla no acepta la proposición de salvoconducto de peregrinos ingleses de Juan de Gante, duque de Láncaster, a causa de su alianza con Francia (258).

La legislación real también otorga al peregrino ciertos privilegios y beneficios mientras viaja de su casa al sepulcro del Santo. En primer lugar no paga portazgo ni peaje en la ruta, siempre que viaje con propósito de devoción espiritual. No paga impuesto por el uso de un animal de apoyo ni por las pertenencias personales que lleve, siempre que sean de uso personal y no se vendan (259). Las leyes del reino de Castilla también lo protegen de la incautación de su propiedad mientras viaje a Santiago. Es decir, sus tierras,

su casa, y sus demás pertenencias no pueden ser confiscadas durante su ausencia. Este reglamento se observa aún cuando el viajero no haya dejado instrucciones previas con otro individuo que se ocupe de sus bienes (261). Además el peregrino disfruta de la protección de prendas y deudas. En este caso las leyes varían según las diferentes jurisdicciones reales. Por ejemplo en 1113 el arzobispo Gelmírez imposibilita el hecho de prender a los peregrinos y los mercaderes en vía a Santiago so pena de excomunión y multas. La Corona de Navarra, por otra parte, otorga el plazo de un mes al peregrino que vaya a Compostela para subsanar sus deudas (264).

Por la devoción y fidelidad implícitas en el hecho de peregrinar el viajero a Compostela goza del privilegio de credibilidad personal. Su palabra y juramento son indiscutibles, de modo que si ‘jura por su viaje, aún en acusaciones de robo o de hurto’, las autoridades jurídicas deban confiar en él. Este reglamento se codifica en el *Libro de los Fueros de Castiella* (siglo XIII) (262).

Obviamente el viajero compostelano disfruta de gran protección civil y eclesiástica; sin embargo tiene que respetar ciertas normas mientras complete su peregrinaje. Por lo tanto el auténtico peregrino no puede viajar con otro motivo que el religioso o el espiritual. Según las *Siete Partidas* de Alfonso X:

[r]omería, e pelegrinaje deuen fazer los Romeros con grand deuoción, diziendo e faziendo bien, e guardándose de fazer mal, non andando facendo mercaderías, nin arloterías por el camino, e déuense llegar temprano a la posada; quando pudieren; otrosí yr acompañados, quando pudieren, porque sean guardados de daño, e fazer mejor su romería. (714)

Aunque las leyes y decretos reales sirven para proteger a peregrinos ibéricos, su implementación también tiene como fin la protección de viajeros de tierras lejanas; por lo general éstos desconocen las costumbres de los reinos hispanos y por lo tanto, son particularmente vulnerables al fraude y son víctimas principales de los malos posaderos, cambiadores de dinero, guías y mesoneros. Con lo cual la Corona intenta asegurar su salvoconducto hacia Santiago, ya que no están familiarizados ni con el país ni con los peligros de la ruta (714).

Como resultado de la gran popularidad que adquiere el peregrinaje compostelano durante su época dorada, la ruta por los territorios navarro, castellano y gallego llega a ser considerada la más importante y ‘tradicional’ entre los viajeros. Este Camino ‘francés’, que origina en Roncesvalles y pasa por ciudades como Pamplona, Burgos, y León, llega a ser el más conocido y popular entre los viajeros. Según Fernández Arenas,

[e]l hecho de que la ruta del Norte, más conocida por el nombre de Camino Francés, tuviera una guía importante desde el siglo XII, motivó la preferencia de los historiadores, hasta tal punto que se han desconsiderado otros caminos de menor importancia. (8)

Esta ruta clave, mencionada en la guía de Picaud, se convierte no solamente en el camino principal utilizado por los peregrinos; dado que conecta con otras vías francesas, es el medio más importante del paso humano, mercantil y cultural¹⁷. Aún más allá es el núcleo de la repoblación de los territorios hispanos en plena Reconquista peninsular.

¹⁷ El Camino Francés conecta con las Vías Turonense, Lemovicense, Podense y Tolosana, que originan, respectivamente, en Tours (en la ruta de París), Vézelay, Le Puy, y Arles.

La época de declive – siglos XVI-XIX

En los albores de la Época Moderna se realiza la conquista de Granada, el último reino musulmán en la Península Ibérica, y los reinos castellano y aragonés solidifican su poder político. Sin embargo las peregrinaciones a Compostela comienzan a disminuir, y, así, el Camino entra en un período de declive profundo que va a continuar hasta fines del siglo XIX. Las causas principales de este proceso son la crítica de los peregrinajes a Santiago, la pérdida del enfoque espiritual de la gente y los cambios socio-políticos en la España pos-medieval.

Con el auge de las peregrinaciones durante los últimos tres siglos se establece una fuerte oposición a la tradición, un fenómeno que culmina con la Reforma en el siglo XVI. Para el siglo XI la costumbre de viajar a un santuario es un componente integral de la tradición católica, e incluso se utiliza como vehículo de penitencia. De ahí un sacerdote le absuelve a uno los pecados, con la penitencia que el confesante complete parte de un peregrinaje (o el viaje entero). Por lo demás, al llegar al santuario el individuo recibe una indulgencia parcial, lo que reduce una parte cronológica de su estancia en el purgatorio.

Al mismo tiempo el privilegio de las indulgencias se extiende a la celebración de Años Santos o Jubilares. En el caso de la Catedral de Santiago, los Años Santos se celebran desde la época del pontificio de Calixto II, quien sanciona la práctica en 1122. Posteriormente Alejandro III la confirma en la bula *Regis aeterni* en 1179. Según la costumbre se inaugura un Año Santo cuando el 25 de julio (fiesta del Martirio de Santiago) coincide en un domingo. Luego se abre la Puerta Santa de la Catedral de

Santiago el día 31 de diciembre del año anterior al Año Santo¹⁸.

La costumbre de conferir las indulgencias se extiende a los creyentes en 1300; en aquel año el Papa Bonifacio VIII decide celebrar el centenario con la promulgación de un Año Santo, y, así, ofrece a los peregrinos a Roma una indulgencia plenaria. Los siguientes pontífices instituyen su propia reglamentación acerca de la declaración de un Año Santo; por ejemplo, Bonifacio VIII prevé la celebración cada cien años; sin embargo su sucesor Clemente VI opta por intervalos de cincuenta años. Luego Urbano VI decide celebrar los Jubileos cada 33 años, número que marca la edad de Jesucristo a su muerte (Webb 27). En la superficie los Jubileos constituyen una ocasión espiritual, pero a la vez significan un gran recurso económico para las autoridades eclesiásticas y la ciudad de Roma. Por ejemplo Clemente VI, aunque se resiste al principio, extiende el privilegio de indulgencia a los que no pueden, por motivos legítimos, emprender un peregrinaje siempre que paguen en efectivo, sean arrepentidos y hayan confesado (27).

La práctica de conferir una remisión total de pecado a los que han completado una romería es objeto de crítica de parte de los que abogan por la resistencia a la tradición de viajar a un santuario. El primer grupo notable que manifiesta su oposición al peregrinaje son los Lolardos, los seguidores del teólogo inglés John Wyclif. Según sus doctrinas esta actividad representa un gran desgaste financiero y de ahí el dinero podría utilizarse para ayudar a los pobres. Además los críticos aborrecen lo que califican como hipocresía de las indulgencias, el ritualismo asociado con el peregrinaje e idolatría de las imágenes de

¹⁸ <http://www.catedraldesantiago.es/webcatedral.html>.

los santos o los mártires en los santuarios (Coleman y Elsner 117). Más tarde el humanista neerlandés, Erasmo de Rotterdam, elabora que la peregrinación es una ‘superstición que perjudica la cultivación interna de fe y aumenta el poder de órdenes religiosas corruptas’ (118). Erasmo expresa esta crítica en su obra *Peregrinatio religionis ergo* (1526) por medio de un diálogo entre dos hombres. Mediante la conversación el defensor de los peregrinajes simboliza el escepticismo erasmiano cuando cree las mentiras que le proporciona el guardián del santuario de Walsingham (118).

Con el estallido de la Reforma protestante la crítica del peregrinaje llega a ser más pronunciado y sus consecuencias se hacen claramente aparentes. El teólogo alemán Martín Lutero, a través de sus *95 Thesen* que clava a la puerta de la iglesia de Wittenberg en 1517, rechaza la tradición católica del ‘sistema de indulgencias’, por lo cual deplora el valor de la peregrinación (119). Según Lutero el ser humano se salva solamente mediante la gracia divina, concedida por el Espíritu Santo, sin tomar en cuenta los ‘buenos hechos’ del individuo. Esta retórica contradice el dogma católico que, además de la gracia de Dios, alaba la salvación divina a través del valor de las acciones benévolas y piadosas del devoto. Esencialmente este reformador alemán se lamenta de los excesos del papado, el énfasis en las buenas acciones y, en particular, la justificación de la fe individual por medio de los peregrinajes (119). Luego Juan Calvino respalda este punto de vista revolucionario; según su interpretación el peregrinaje representa “un hecho vanidoso con el objetivo de obtener salvación por pura acción” (119). Es más, apoya la “interiorización de la fe” y la “preferencia por la palabra por encima de la representación visual de objetos tangibles” (119).

La ruptura entre la Iglesia romana y los reformadores representa la causa principal del declive de las peregrinaciones, tanto a santuarios locales como a centros más reconocidos e importantes, como Roma y Santiago. La asociación de las indulgencias, y en particular las plenarias, con un viaje teóricamente religioso, precipita el rechazo de la tradición andante en los países recién convertidos al protestantismo. La alianza entre el peregrinaje y la absolución eclesiástica promueve una fuerte crítica, que supone la corrupción del papado y fomenta el abuso del sistema por individuos menos inclinados hacia la verdadera penitencia de sus pecados.

Aunque el auge de la Reforma y el rechazo de la romería por los protestantes es un factor importante en el proceso del declive de la tradición santiagueña, es importante reconocer que a partir de los siglos XV y XVI la peregrinación a Santiago pierde valor y prestigio, principalmente a causa del cambio de la mentalidad y el enfoque espiritual del hombre del período pos-medieval. Según Lacarra, “[a] fines de la Edad Media los motivos que impulsan a peregrinar por los santuarios de devoción ya no son tan puros” (277). Es decir, el peregrino de esa época carece de las características propias a su predecesor medieval, como el espíritu religioso y la motivación sincera.

Para el siglo XVII, la situación se empeora, dado que la mayoría de los viajeros a Compostela abusan profundamente de la caridad proporcionada en la ruta. En su manuscrito, *Silva de varia lición de servicios...* (1614), el canónigo de la Colegiata de

Roncesvalles, Juan de Huarte, describe a los peregrinos de su época de la siguiente manera¹⁹:

[...] castigados y desterrados de sus propias tierras, los quales para encubrir sus malas vidas héchanse a cuestras media sotanilla y una esclabina, un zurrón a un lado, calabaza al otro, bordón en la mano y una socia con título fingido de casados y discurren por toda España, donde hallan la gente más charitativa y por otras partes de la christiandad, sin jamás acabar sus peregrinaciones, ni bolver a sus tierras o por haver sido açotados o desterrados dellas, o por ser conocidos por gente vahune [...] ²⁰.

(277)

Paulatinamente la ruta atrae a gente que, al emprender el viaje a Compostela, disfruta de la hospitalidad, sin siquiera pensar completar la peregrinación. Es decir, los viajeros se presentan en las posadas y los hospitales como personas humildes que no pueden ofrecer un donativo, pero a la vez gozan de los alojamientos y la buena voluntad de sus anfitriones. En fin su motivo no es espiritual, sino uno basado en el deseo de sacar algún provecho bajo un disfraz de devoto.

Los abusos, por parte de vagabundos, ladrones, peregrinos falsos y otra gente impresentable, que se aprovechan de las libertades y privilegios del Camino, previamente

¹⁹ El título completo del dicho manuscrito, es *Silva de Varia lición de serviçios : y demostraçiones, de prompta y uniforme voluntad, del Reyno de Navarra española, en servicio del Rey catholico su señor : con un cathalogo y linea real de sus soberanos Reyes deduzida hasta el mesmo Rey. Algunas excelencias del mesmo Reyno y de la grandeza de la Monarchia de España.*

²⁰ La palabra *vahune* no aparece en ninguna edición del *Diccionario de la Real Academia*, sin embargo hay referencia a la palabra *vahuno* (bahúno o bajuno), que se refiere a la gente baja o soez.

otorgados por decretos reales, marcan el comienzo de reglamentación estricta por parte de la Corona. Este impulso también intenta prevenir que los peregrinos pobres, los cuales no tienen otro remedio que mendigar para continuar su romería, no sucumban al vagabundaje. Las sucesivas disposiciones de las Cortes (Valladolid, 1523; Toledo, 1525; y Madrid, 1528) estipulan que los verdaderos peregrinos tienen el derecho de completar su romería y regresar a casa pidiendo limosna. Sin embargo no pueden desviarse de la ruta más de cuatro leguas porque el camino hacia Compostela es recto. Para que nadie pueda fingir la ignorancia, cada mesón, hospital e iglesia necesita informar a los viajeros de estos reglamentos (278).

En 1590 Felipe II promulga otra serie de leyes, según las que se prohíbe que los ciudadanos de los dominios españoles lleven hábitos tradicionales de peregrino, incluso cuando estén en ruta a un santuario. Por lo tanto, tienen que completar la romería 'con el hábito ordinario' (278). Además es necesario obtener permiso de la justicia para emprender el viaje y a la vez llevar un documento sellado por las autoridades eclesiásticas, que confirme el estatus del viajero como peregrino auténtico. Los extranjeros pueden llevar hábito tradicional; sin embargo necesitan presentarse a las autoridades civiles al entrar en España y adquirir, sin gasto alguno, credencial de peregrino. Esta legislación tiene el propósito de evitar el vagabundaje de peregrinos falsos y asegurar que no 'se haga profesión lucrativa de la romería' (278).

Durante el Siglo de las Luces Carlos III impone otra serie de leyes que restringen aún más la peregrinación a Santiago. Con el objetivo de reducir el paso de peregrinos falsos por el Camino, las autoridades civiles se enfocan en la vigencia de las credenciales de los viajeros; los que no siguen la ruta son considerados vagos ya que caminan por el

país sin destino particular. En 1818 las Cortes de Navarra reiteran esta reglamentación y además declaran que los romeros auténticos tienen un plazo de veinticuatro horas en los pueblos de paso para pedir limosna, siempre que no se desvíen de la ruta (279).

En Francia la legislación del peregrinaje se vuelve aún más severa; el Rey Sol, Luis XIV, promulga una serie de leyes en 1671 y 1687, que prohíben la romería a Santiago o a otro lugar sin el permiso explícito del rey y la aprobación de la Iglesia. Además los castigos de los que no obedezcan estos decretos son extremos, como 'pena de galeras a perpetuidad para los hombres y penas aflictivas para las mujeres, a discreción de los jueces' (279).

Finalmente una posible causa de la decadencia del peregrinaje a Compostela es la situación socio-política de España en la Edad Moderna. En primer lugar el conducto trans-pirenaico deja de ser una ruta imprescindible para el comercio peninsular. A medida que la Reconquista cristiana avanza hacia el sur, se abren nuevas vías de comercio entre los reinos cristianos y otros países europeos. En segundo lugar el encuentro de las Américas y luego la adquisición de territorios austríacos y flamencos, por unión dinástica con la Casa de Habsburgo, fomentan una nueva orientación española hacia el extranjero.

El encuentro del continente americano es un caso particularmente notable porque la expedición de Colón inicia una nueva etapa en la política y economía mundial. Además los territorios recién descubiertos provocan cierto cambio demográfico, tanto en España como en los otros países europeos. Según Boyd-Bowman la emigración de los españoles en el siglo XVI llega a casi 55.000, la mayoría de ellos de origen andaluz y extremeño (580). Aunque esto no sugiere que la migración explícitamente perjudique la romería a Santiago, sí evidencia que el enfoque unificador e intra-peninsular de las

monarquías hispanas durante la época medieval es suplantado por la preocupación por asuntos globales durante la Edad Moderna. Los intereses político-económicos en ultramar, en combinación con el fervor cristianizante de los españoles, inician una nueva especie de ‘peregrinación’ hacia las Indias, cuyo objetivo es la conversión de los indígenas al catolicismo y la fundación de iglesias y catedrales, para allí reemplazar sus templos paganos. Eso, sí, la peregrinación como práctica arcaica asociada con el pasado disminuye de importancia, frente a las nuevas ideas e impulsos socio-culturales de la Era de los Descubrimientos.

Renacimiento de la tradición andante – siglos XIX-XXI

Aunque la época del declive está marcada por falta de devoción espiritual de los peregrinos, es importante reconocer que la tradición santiagueña no desaparece del todo. La información histórica pos-medieval es frecuentemente incompleta y no ofrece un panorama claro de la condición del Camino. En efecto las fuentes literarias sugieren que la tradición andante todavía persiste en el siglo XIX. En su texto *Handbook for Spain* (1845), el viajero inglés Richard Ford pinta una visión del peregrino que resulta negativa:

The pilgrims, like beggars in an Irish cabin, were once welcome to a ‘bite and sup,’ as they were itinerant gossips, who brought news in an age when there were no post offices and broad sheets; now they are unpopular even in Santiago, since they bring no grist to the mill, but take everything, and contribute nothing [...]. (995)

Tras tres siglos de declive los restos de Santiago quedan olvidados, de manera que no se pueda precisar su ubicación exacta (Fernández Arenas 23). Es de notar que durante

la Edad Media los clérigos compostelanos habían escondido las reliquias del Santo varias veces debido a las diversas invasiones de los normandos y los moros. En su libro, Ford ofrece una pista que se refiere al ‘saqueo y la profanación de los conventos de Santiago por *invasores* en 1809’, lo cual implica una invasión por las tropas napoleónicas durante la Guerra de la Independencia Española (Ford 996). Por lo tanto podemos conjeturar que las reliquias jacobeanas se ocultan ante la invasión francesa, y así su lugar exacto se olvida.

A fines del siglo XIX se organiza una búsqueda que, después de varios meses de trabajo, logra encontrar las reliquias del Apóstol. El cuerpo se somete a estudios científicos y médicos, y los resultados comprueban su autenticidad. Para que esta investigación tenga mayor autoridad, el análisis se presenta al Papa León XIII. El Pontífice pide estudios más profundos y detallados; sin embargo al fin y al cabo se confirma la investigación original. El 25 de julio de 1884 publica una bula que legitima la sepultura del Santo en Galicia (23).

Aunque el sepulcro lleva autorización papal, el resurgimiento de las peregrinaciones no es inmediato. Por una parte la imagen del peregrino durante la Época Moderna no es positiva. Además los conflictos políticos – las dos guerras mundiales, la Guerra Civil Española y la consiguiente dictadura – impiden el renacimiento completo de la ruta. Por otro lado los avances tecnológicos en el campo de transporte, particularmente el invento del tren y luego del coche, disminuyen la necesidad de emprender un viaje a pie. Por ejemplo la primera línea ferroviaria que se conecta a la ciudad de Santiago se inaugura en 1873; eso no quiere decir que los romeros comiencen a peregrinar en tren. Sin embargo sí demuestra que en la época contemporánea se presentan nuevas formas de viaje a los que desean visitar el sepulcro de Santiago.

A partir de los años 80 del siglo XX el Camino experimenta un gran florecimiento cultural de peregrinajes en masa. Al mismo tiempo el Papa Juan Pablo II visita la tumba en 1982 y el Consejo de Europa en 1987 reconoce la ruta jacobea con el título del 'Primer Itinerario Cultural Europeo' (11). Se reconocen también varias rutas compostelanas 'tradicionales' que uno puede seguir; éstas tienen señalización: por ejemplo los mojones para guiar al peregrino, y carteles ofrecer servicios de acogida, como posadas y mesones. La ruta más célebre es el Camino Francés, apodado así a causa de los peregrinos francos que lo usaban durante la época medieval; ésta se conecta con las sendas francesas y cruza los territorios navarros, riojanos, leoneses y gallegos. Tiene una extensión de aproximadamente 750 kilómetros.

La vía costera también es bastante popular; el Camino del Norte comienza en la ciudad de Irún en el País Vasco, sigue las costas vizcaína, cantábrica y asturiana y, tras superar los montes gallegos, se une con el Camino Francés en Arzúa. Una tercera ruta de gran reconocimiento es la Vía de la Plata, cuyo origen remonta a la época de la colonización romana. En la antigüedad la calzada conectaba las ciudades de Emerita Augusta (Mérida) en el sur y Asturica Augusta (Astorga) en el norte, para así fomentar el comercio y comunicación inter-peninsulares. Hoy en día esta ruta parte de Sevilla, cruza la meseta y se une con el Camino Francés en Astorga.

Las demás rutas ibéricas son más cortas y, por ende, tienen un menor grado de importancia. Sin embargo todavía siguen pisándose, en particular, como parte del turismo regional en las Comunidades Autónomas donde se localizan. El Camino Aragonés, popular en el noreste de España, es utilizado por peregrinos aragoneses y catalanes. Comienza en Somport, en el Pirineo aragonés, y se junta con el Camino Francés en

Puente la Reina. En la época medieval la usan principalmente peregrinos alemanes e italianos. Hay que mencionar también la ruta inglesa; antiguamente los peregrinos ingleses han preferido viajar a Santiago en barco, utilizando los puertos de Ferrol o A Coruña como punto de desembarque.

El año 1993 es fecha muy significativa en la historia del Camino: la UNESCO reconoce el viaje 'Patrimonio de la Humanidad' y se celebra el Año Santo. No obstante el resultado de esta celebración no es enteramente positivo. Los esfuerzos publicitarios de la Xunta²¹, con el objetivo de resucitar el turismo a Galicia, logran saturar la ruta con una alarmante cantidad de peregrinos²². Los mismos esfuerzos también la comercializan profundamente:

El Xacobeo 93 puede quedar en el recuerdo de muchos como año funesto para el Camino de Santiago por la propaganda comercial, material y consumista; para otros tal vez sea el año de la confirmación jacobea.

(Arenas 12)

Para el nuevo milenio, el Camino de Santiago goza de un nivel de respeto tremendo: para el peregrino contemporáneo, es una especie de estereoscopio que le ofrece recuerdos del pasado (33). Varios aspectos culturales, como la arquitectura, el arte, la historia, la geografía y la gastronomía aseguran que el entusiasmo por el viaje compostelano seguirá creciendo en el futuro.

²¹ La Xunta es el gobierno de la Comunidad Autónoma de Galicia.

²² Según las estadísticas del Registro de la Oficina de Acogida de Peregrinos en Santiago, en 1993, llegan 99.436 peregrinos a Santiago, a diferencia de 9.764 el año anterior y 15.863 el año posterior. Otro dato interesante es que en 1985/86, fecha cuando el Registro comenzó a recoger las estadísticas del peregrinaje, 2.491 personas llegaron a Santiago; para 2005, este número supera 90.000 visitantes. Véase el apéndice 2.

Capítulo II - Repaso de la literatura con temas jacobeos

A partir del descubrimiento de los supuestos restos de Santiago en el noreste de la Península Ibérica en el siglo IX la literatura ha sido un medio vital para promocionar la tradición compostelana, particularmente en cuanto a comunicar al público lector los beneficios de emprender o no emprender la peregrinación, y luego guiarlos y ofrecerles descripciones de los distintos tramos desde Roncesvalles hasta Santiago. Más que nada los textos compostelanos exhiben tres características cruciales que crean una sensación de pluralidad y profundidad al tema en la mente del lector. Primero los textos que involucran temas e historias del Camino de Santiago abarcan diferentes géneros literarios, de manera que una historia compostelana pueda encontrarse en forma de novela, cuento, poema, obra teatral, canción, leyenda, entre otros. Segundo, los mismos textos que pueden aparecer en varias formas literarias igualmente han sido creadas en varias épocas históricas – las primeras, obras de carácter compostelano, ya aparecidos en el medioevo con la localización del sepulcro de Santiago, y que siguen publicándose hasta hoy en día. La tercera y última característica de los textos compostelanos tiene que ver con su multinacionalidad, ya que no se limitan exclusivamente a la literatura española. Al contrario, entre los autores de más renombre que se han dedicado a loar la Ruta, se representa una variedad de nacionalidades europeas y, asimismo, norte- y latinoamericanas, de manera que el Camino se presenta como un tema compartido por diferentes culturas. Efectivamente la pluralidad de género, época, y origen indica que este tema es flexible y abierto a todo lector.

Dado que existe una multitud de textos acerca del Camino, es necesario plantear un esquema que facilite el resumen literario sobre él. Por lo tanto podemos proponer las

siguientes categorías: 1) el folclore tradicional – que incluye las leyendas y los mitos hagiográficos que describen el vínculo de Santiago con la Península Ibérica y el entierro del Santo en Galicia; las leyendas heroicas donde el Santo respalda a los cristianos y los cuentos que relatan hechos de los peregrinos cuando el Camino mismo ya se establece; 2) los textos no literarios: abarcan las guías para el peregrino, los itinerarios y los textos de experiencia personal. Son los textos donde se describen los aspectos socio-culturales, históricos y geográficos de la ruta jacobea, para ahí informar al peregrino de la máxima riqueza cultural de los territorios que cruza el Camino, además de los peligros y desafíos que uno encuentra durante el viaje. Estas narrativas relatan las experiencias de los peregrinos que ya han recorrido las diferentes etapas a Santiago; 3) otros textos literarios: incluyen las obras de ficción que contienen el tema del Camino de Santiago, sea como enfoque principal o no. Ahí se presenta a los peregrinos o a la senda sagrada en formas tales como la narrativa, la poesía y el drama.

El folclore tradicional

Quizá una de las formas literarias más remotas que trata temas del Camino de Santiago sean las leyendas. Representan un caso atractivo ya que son anteriores al descubrimiento del sepulcro del Santo en el siglo IX e incluyen las peregrinaciones posteriores hacia él. En realidad las primeras leyendas de carácter compostelano alcanzan hasta la vida del Santiago bíblico en Jerusalén y describen su conexión con la Península Ibérica. Según esta leyenda Santiago vino predicando la fe cristiana y evangelizando a los habitantes, así siguiendo la antigua calzada romana hasta el noroeste peninsular (Fernández Arenas 19). Luego vino el traslado y el entierro de los restos del Apóstol en

las tierras gallegas; según el mito los discípulos de Santiago llevaron su cuerpo, con apoyo divino, desde la Tierra Santa a Galicia, donde allí lograron convencer a la reina Lupa que les permitiese enterrarlo. Tras las invasiones godas, las reliquias se olvidaron por completo durante ocho siglos, hasta que un ermitaño las encontró con ayuda divina de luces celestiales en el campo (22). De esta forma el sitio se convirtió en el campo de las estrellas – *Campus Stellae* o Compostela en castellano – donde se construyeron la catedral y la ciudad de Santiago (23).

Además de las leyendas acerca del origen del mismo Santo y su conexión con Galicia, hay canciones de gesta de la épica francesa, cuyos protagonistas son el emperador franco Carlomagno y su séquito. Es importante reconocer que no todas las leyendas carolingias corresponden específicamente a la ruta jacobea o con la vida del Santo. Un caso ejemplar es *El cantar de Roldán*, del siglo XI, donde se describe la batalla del soldado cristiano Roldán y su muerte a manos de guerreros vascos en 778. Aunque no hay conexión directa con la peregrinación, el poema es parte integral de la cultura y la historia del Camino ya que su trascendencia se simboliza a través de una cruz levantada en memoria de Roldán, la que se localiza a unos cuantos kilómetros de Roncesvalles. Es la misma cruz que los peregrinos pueden visitar a la hora de cruzar los Pirineos.

Las aventuras de Carlomagno en la Península Ibérica aparecen en otro texto medieval, la *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, libro escrito por un clérigo francés y atribuido al arzobispo Turpín de Reims (Vázquez de Parga 499). Esta crónica, originalmente incluida como capítulo en el *Liber Sancti Jacobi* del Papa Calixto II, apareció alrededor de 1040 y allí se cuenta la conexión entre Santiago y el emperador de los francos. Según la leyenda, por la defensa y protección de los territorios cristianos

hispanos, Carlomagno, mediante la gracia divina, recibirá ayuda, gloria y memoria eterna (500). Con esto el emperador lanza una campaña militar para “recobrar de los sarracenos el camino que conducía a[1] sepulcro [de Santiago] y la tierra en que descansaba su cuerpo” (500). A través de este texto surge un doble papel de Carlomagno: por un lado es el primer peregrino a Compostela, y, por otro, es protector de la fe cristiana, lo que caracteriza una primera etapa en la Reconquista de la Península Ibérica.

Otro hecho relevante que surge en las leyendas medievales compostelanas – y luego continúa en otros géneros literarios – es la transformación de la imagen del Santiago Apóstol en Santiago Matamoros, es decir la aparición de Santiago como fuerza de respaldo emocional que dirige a las tropas cristianas en las batallas contra el invasor musulmán. Esta visión exacta aparece por primera vez en la leyenda de la Batalla de Clavijo, en la *Primera crónica general* del rey Alfonso X el Sabio, donde el rey asturiano Ramiro I vence al ejército moro, iniciando así el comienzo de la Reconquista de la Península. Según este mito, tras la muerte de Alfonso II el Casto los moros exigen un tributo de cien doncellas a los cristianos. Sin ser consciente del trato, el Rey Ramiro resuelve la situación con la fuerza de las armas. La noche anterior a la batalla Santiago aparece en el sueño de Don Ramiro para rogarle que mantenga la fe y le promete que al día siguiente vencerá al enemigo gracias al apoyo divino (Alfonso X 360).

La figura del Santo reaparece en otros textos en forma de apoyo o motivación de guerra contra los moros. Por ejemplo, en el *Cantar de mio Cid*, los soldados cristianos gritan su nombre para yuxtaponer la figura venerada de sus enemigos, el profeta Mahoma, antes de que los dos ejércitos entren en la batalla (Garci-Gómez 45). Además el Cid utiliza a Santiago como motivo de guerra; “[...] ir los hemos ferir en el nombre del

Criador y del apóstol [Santi Yaguo [...]]” (84). El Santo también se halla en el capítulo LVIII del segundo tomo del *Quijote*, en este caso como San Diego Matamoros, el ‘Patrón de las Españas’, el guerrero que defiende la patria ‘atropellando moros y pisando cabezas’²³ (Cervantes 156).

Además de las leyendas de carácter hagiográfico, épico o heroico existe una variedad de otras obras en que se trata el viaje mismo hacia Compostela y el efecto subsiguiente que tiene en la vida de los peregrinos. Esta tradición sigue hasta hoy en día e inclusive muchas de estas leyendas populares se transmiten de manera oral en la vida diaria del pueblo. Según Puerto, “[n]o hay punto relacionado con el Camino, que tenga alguna importancia, que no cuente con su correspondiente leyenda” (10). Por lo tanto cada etapa hacia la tumba del Santo tiene sus propios cuentos, historias y supersticiones, lo que enriquece la cultura contemporánea compostelana.

A menudo el enfoque esencial de estos relatos es el conflicto entre lo bueno y lo malo, donde tiene un papel máximo la intervención divina (por parte de Santiago o la Virgen María) para castigar al personaje malvado. Lo remata una moraleja, que se puede aprender de errores o de buenos hechos de la gente. Al mismo tiempo muchas de estas leyendas forman parte de toda la historia de una aldea. Es decir transmiten el espíritu y el comportamiento de los habitantes del pueblo a la vista y criterios de los peregrinos que lo visitan. Aquí podríamos mencionar una leyenda de Villafranca del Bierzo, que se trata de un peregrino al que le roba la capa un hostelero. Según el cuento un peregrino joven pasa

²³ Según Francisco Rodríguez Marín, el Apóstol Santiago el Mayor tiene cuatro nombres diferentes: Santiago (el más conocido), San Diego (el que usa Cervantes), San Jaime y San Jacobo (156).

por el pueblo en busca de alojamiento, y, sin encontrarlo, se dirige hacia una taberna local. El hostelero del lugar le ofrece comida y alojamiento con pretexto de benevolencia, pero cuando el peregrino se va el hostelero le exige la capa en pago. Sin otro recurso, el joven le deja al malvado la capa y emprende de nuevo el viaje. Cuando llega a Santiago y sube las escaleras al Pórtico de la Gloria para rezar a Santiago, ve que la estatua del Santo lleva la capa suya que había abandonado. Para comprobar la veracidad del milagro las autoridades episcopales envían emisarios a Villafranca y, tras autentificar el milagro, castigan al hospitalero. Según Puerto, esta leyenda todavía tiene cierto valor cultural ya que “[...] en Villafranca, desde entonces, socorren siempre a los peregrinos con ejemplaridad, sobre todo si llevan capa o capote” (24-25).

Como ya hemos dicho, las leyendas populares todavía existen hoy en día en la vida del pueblo en el Camino; sin embargo frecuentemente no revisten forma escrita. Un caso fascinante es la superstición gallega acerca de la brujería de las *meigas*, que los aldeanos siempre están dispuestos a compartir con historias, hasta tal punto de acusar a sus propios vecinos de practicar las artes negras²⁴. Inclusive los gallegos han incorporado la simbología e imágenes de la brujería²⁵ con el propósito de gozar de la superstición regional, eso para atraer a peregrinos (y turistas) a sus restaurantes, bares y albergues. Obviamente las *meigas*, como personajes de malas intenciones, yuxtaponen el papel cristiano de Santiago, el que defiende a los peregrinos de sus hechizos. Dentro del contexto de la cultura española las *meigas* se asocian únicamente con Galicia y el folclore

²⁴ La palabra gallega *meiga* en castellano es *bruja*.

²⁵ Por ejemplo, brujas que vuelan con la ayuda de escobas.

popular gallego, porque son autóctonas de esa parte del país. Por consiguiente es necesario reconocer que este aspecto folclórico también se incorpora en la cultura compostelana debido a la geografía de la ruta; cuando el peregrino comienza las etapas gallegas está expuesto a la simbología, las leyendas y las supersticiones a través del contacto con la gente, lo cual es muy común en particular en el campo y el ámbito rural donde estas costumbres prevalecen.

Guías para el peregrino y los textos de experiencia personal

La guía de viaje de o para Santiago ha sido una de las primeras vertientes dentro del marco literario compostelano, y aún en la actualidad sigue siendo la forma de texto de más difusión. A partir de la época dorada del Camino varios escritores han intentado captar una imagen realista de la ruta jacobea para proveer una visión utilitaria e informativa de ella. Como resultado el propósito esencial de las guías es describir las diferentes etapas jacobeanas histórica, social, y geográficamente y a la vez documentar los detalles esenciales que faciliten y enriquezcan el viaje al peregrino. Por eso las guías y los textos de experiencia personal realmente son la forma literaria que mejor expresa el patrimonio cultural del Camino de Santiago.

El contexto histórico de los siglos XI-XII facilitó grandes cambios en cuanto al desarrollo socio-cultural y demográfico del norte peninsular. El Califato andalusí ya se había fracturado en 1031, dejando en su lugar pequeños reinos de taifas política y militarmente debilitados. Esto dio lugar a que la Reconquista cristiana avanzara hacia los territorios de la meseta. Al mismo tiempo el peregrinaje jacobeo se popularizaba y como resultado de las victorias cristianas hubo un gran florecimiento cultural, proporcionado

éste por un auge de viajeros en rumbo a Compostela. En este ambiente apareció alrededor de 1140 el *Liber Sancti Jacobi*, posiblemente escrito por Aymeric Picaud²⁶ y atribuido al Papa Calixto II, como parte de un texto más amplio, el *Codex calixtinus* (Webb 23).

El *Códice* está compuesto de cinco libros distintos que se redactaron durante varias etapas del Medioevo, y contiene: 1) un libro de liturgias y sermones santiagueños, 2) una compilación de veintidós milagros atribuidos a Santiago, 3) la leyenda del traslado y el entierro de los restos del Santo, 4) el *Pseudo-Turpín* o *L'Historia Karoli Magni et Rotholandi*, escrito en latín, que ya se mencionó previamente, y 5) la guía del peregrino (Puerto 80). Es precisamente gracias a este último por el que el *Códice* sobresale, dado que es la primera guía para el peregrino y, aún más allá, el primer texto literario que trata el tema del peregrinaje a Compostela.

Por mucho que el *Codex calixtinus* aporte una riqueza cultural e histórica del Camino de Santiago de la época medieval, es importante reconocer que presenta ciertas cuestiones fundamentales, tales como, ¿Cuál era la difusión del texto?, ¿Cómo se utilizaba en la ruta?, y ¿Quién era el lector? Según Diana Webb,

[a]s the most recent editors of the text have stressed, there is no evidence that it was widely known within Spain or without, still less that it was at any time actually used as a *vademecum* by pilgrims. The strongest negative indicators are that there are no surviving non-Spanish manuscripts from before the fourteenth century and that even then the

²⁶ La autoría de Picaud no es definitiva. Lo que sí es cierto es que el autor era monje cluniacense galo que viajó a Santiago de Compostela y que luego escribió la guía para el Papa Calixto II.

Guide always occurs as part of the whole *Codex Calixtinus* or a substantial part of it, never in a reduced or portable form. (125)

Evidentemente ni la guía ni el *Códice* entero se empleaban de manera cotidiana por los peregrinos durante la romería; se pueden mencionar ciertos factores que, quizás, impedían su difusión: por ejemplo el gasto financiero del manuscrito vinculado con el estado socio-económico de los peregrinos y los aspectos logísticos del documento, cuyo peso y dimensiones imposibilitaban el viaje. En realidad este manuscrito se conservaba en pocos lugares – en la mayoría de los casos se hallaba en monasterios. Así nos damos cuenta de que sus lectores principales eran monjes o sacerdotes. Obviamente el peregrino común en el Medioevo no tenía acceso a esta fuente literaria, de modo que aprovechaba el contacto diario con hospitaleros, mesoneros y gente del pueblo para guiarse por la ruta. Por lo tanto el valor esencial del *Códice* en la actualidad es la visión estática del autor cuando emprendió su propio viaje a Santiago, en vez de ser un documento práctico, portátil y uno que se usara a menudo por parte del peregrino.

Aunque la guía de Picaud es un texto revolucionario en cuanto a género literario, como texto no ficcional y didáctico no se escribe otro semejante hasta fines de la Edad Media. Éste, un texto anónimo del siglo XIV y publicado en 1625 por parte de Samuel Purchas, relata la experiencia de un peregrino inglés que emprende un viaje a los tres lugares de peregrinación más importantes: Jerusalén, Roma y Santiago. Aunque ofrece descripciones de ciertos aspectos del Camino, como las costumbres de la gente y las indulgencias vendidas por la Iglesia Católica, abunda en equívocos de la ubicación de los diferentes pueblos en el viaje (Vázquez de Parga 216). En 1417 se escribe otro, *Voiatge de Nopar seigneur de Caumont Saint Jaques en Compostelle et a Notre Dame de Finibus*

terre, que el Marqués de la Grange publica en 1882. Su autor presenta un itinerario detallado del viaje a Compostela y lo organiza a través de jornadas y leguas. Otra guía medieval que podemos mencionar es *Die walfahrt und Strass zu sant Jacob*²⁷, de Herman König von Vach, escrita y publicada en 1495. Este texto ofrece señales y consejos al peregrino pero a la vez carece del nivel de descripción presente en el *Liber Sancti Jacobi*. A diferencia de la obra de König, la guía al peregrino del aristócrata alemán Arnold von Harff es más completa y detallada; al autor le interesan las costumbres de los habitantes y la geografía de los países que atraviesa (Puerto 88).

El Camino de Santiago disfruta de gran florecimiento cultural hasta e inclusive el Renacimiento. Las guías siguen publicándose; sin embargo a menudo incluyen itinerarios de textos previamente escritos con la adición de las experiencias personales del autor. Del siglo XVI se conservan varios textos, la mayoría de ellos franceses. El más antiguo, *Le chemin de Paris à Compostelle et combien il y a de Lieues de ville en ville*, es de un autor anónimo, aunque se sabe que lo localiza Fernando Colón en León en 1535 (Vázquez de Parga 233). Otro texto característico de la época es *Nouvelle Guide des Chemins*, publicado en París en 1583 por Nicolás Bonfons. Lo más significativo de los dos es que utilizan una parte del itinerario de König, particularmente las etapas de su viaje de vuelta por París. Aún más allá esta ruta es la vía turonense que originalmente había expuesto Picaud en su guía (234). Otra característica de los dos es la falta de exactitud acerca de los nombres de los pueblos entre Burgos y Santiago, ya que “es imposible en gran parte

²⁷ El peregrinaje y ruta a Santiago.

[...] identificar[los] con los nombres modernos” (234).

En el siglo XVII la Reforma ya ha separado definitivamente a los protestantes del norte de los católicos del sur de Europa. Es más las peregrinaciones a Compostela comienzan un declive que sigue hasta el siglo XX. De todos modos permanecen unas guías que presentan el Camino en la época barroca. En primer lugar podemos mencionar el texto de experiencia personal de Jacobo Sobieski, aristócrata y padre del futuro rey polaco Juan III. Sobieski emprende su viaje al principio del siglo XVII; sin embargo espera hasta cuatro años antes de su muerte para contarlo en forma escrita, en 1642 (243). Además el texto no se publica hasta 1833, cuando el conde Eduardo Raczyński lo encuentra y lo traduce al español. Según Vázquez de Parga el texto se basa en los apuntes y las observaciones de Sobieski, que evocan cierto nivel de ingenuidad por parte del autor (244). Hay que incluir que el peregrinaje de Sobieski es parte de su viaje por toda Europa, un hecho típico de la nobleza en el siglo XVII.

El siguiente texto que necesitamos indicar es *Viaggio in Poniente à San Giacomo di Galitia, e Finisterre per Francia e Spagna*, escrito por el clérigo boloñés Domenico Laffi en 1673. Laffi viaja a Santiago tres veces, en 1666, 1670 y 1673. Sin embargo su guía se basa fuertemente en su segunda visita (Puerto 92). El autor sigue el itinerario que plantea Picaud en su guía, pero al mismo tiempo ofrece al lector una visión “[...] llena de datos curiosos sobre los distintos lugares y enclaves del Camino jacobeo” (92). Según Vázquez de Parga, el texto demuestra la fuerza de las instituciones jacobeanas y las peregrinaciones a pesar de la división religiosa en la Europa del siglo XVII (234). Además se traduce y se publica una versión española en 1681 a cargo de Clemente Crespo Caamaño.

Durante la Ilustración los peregrinajes alcanzan el punto más bajo en la historia del Camino. Es más se escriben muy pocos textos de experiencia personal en la ruta jacobea. No obstante ello podemos señalar dos obras del autor salmantino Diego de Torres y Villarroel, *Vida* (1743-59) y *Viaje a Santiago* (1738). *Vida* es un texto compuesto de seis trozos correspondientes a décadas de la vida del autor. Allí dedica sólo unas líneas a su experiencia a la ruta jacobea; sin embargo explica que el resumen de su viaje completo aparece en el romance *Viaje a Santiago*. En este texto, caracterizado por un tono satírico y burlador, Torres describe el peregrinaje a Santiago de Compostela que emprendió en la primavera de 1737.

Además vale mencionar la guía del francés Guillaume Manier *Pèlerinage d'un paysan picard à St. Jacques de Compostelle au commencement du XVIIIe siècle*. Manier recorre el Camino de Santiago en 1726 en compañía de tres amigos; según Vázquez de Parga escribe las experiencias de su viaje diez años más tarde; sin embargo emplea varios textos como material de referencia que no cita (245). El motivo de su viaje parece anacrónico, puesto que en una época de declive profundo de la tradición jacobea Manier camina a Santiago para 'lograr un favor divino para salir de un apuro' (Puerto 96). Aunque el texto se escribe en el siglo XVIII, no se publica hasta 1890, gracias al barón de Bonnault d'Houët (Vázquez de Parga 245).

A partir del Romanticismo empiezan a publicarse obras de viaje por España. Aunque muchos de los textos incluyen descripciones de lugares correspondientes al Camino, la ruta jacobea figura poco como tema principal (Puerto 97). Por lo general estos libros se enfocan en los aspectos estéticos del arte, cultura y geografía de España. En muchos casos los autores incluyen dibujos, grabados y, para los finales del siglo XIX,

fotografías de los puntos de mayor interés. De los textos decimonónicos podemos señalar *La Biblia en España*, del autor inglés George Borrow, publicado en Londres en 1843²⁸. En 1836 el autor llega a España para propagar la Biblia y así recorre el país y sitios geográficos ubicados en el Camino, como León y Santiago de Compostela (98). Eso sí, quedan pocas referencias a la ruta en su texto, y las que hay son de carácter despectivo, lo que evidencia el deterioro de la tradición. Otro ejemplo que se puede citar es *Por el Norte de España* (1897), de Hans Gadow²⁹. El autor no viaja a España como peregrino, pero las etapas entre León y Santiago de la ruta jacobea forman parte de su itinerario. Gadow proporciona mucha información etnográfica del norte peninsular y aún incluye fotografías de su viaje.

En el siglo XX la tradición jacobea empieza a recuperar cierto grado de prestigio. Aunque tramos del Camino todavía aparecen en libros de viaje, el tema de la ruta a Santiago empieza a popularizarse en los campos de la poesía y la novela. Efectivamente podemos considerar el libro de viajes del autor inglés Sacheverell Sitwell, *España* (1950). El texto es producto de tres viajes que el autor realiza entre 1919 y 1948 a España, viajes que también incluyen Santiago a Compostela como parte del itinerario. Aquí tanto la ciudad como la tradición andariega le proporcionan una manera de experimentar el pasado.

²⁸ El título completo del libro en inglés es *The Bible in Spain: or the Journeys, Adventures, and Imprisonments of an Englishman, in an attempt to circulate the Scriptures in the Peninsula*.

²⁹ Gadow nació en Prusia pero llegó a ser ciudadano británico. Sus textos, la mayoría de carácter científico, están escritos en alemán y en inglés.

Otros textos basados en el Camino

Además de las guías y los textos de experiencia personal, otros géneros literarios como la lírica, la poesía, la novela y el drama abarcan la figura del Apóstol y el tema del peregrinaje a Santiago de Compostela. En el siglo XX, el Camino también se representa en obras filmicas, por ejemplo *La vía láctea* (1969), del director español Luis Buñuel. En algunos textos la tradición jacobea aparece como el lema principal (i.e. la cantiga veintiséis de las *Cantigas de Santa María*, de Alfonso X), mientras que en otros es un punto de referencia menor (i.e. *La romera de Santiago*, de Tirso de Molina).

Como ya hemos señalado, el primer texto de carácter compostelano es el *Códice calixtino* de Picaud (siglo XII). A partir de ahí el tema del Camino puede encontrarse en obras líricas y épicas del siglo XIII³⁰. En primer lugar la ruta jacobea está presente en ciertas cantigas galaico-portuguesas; aunque existen pocas, según Puerto se conservan cinco cantigas en el *Cancionero de la Biblioteca Vaticana*, cuyo tema principal es la ruta (30). Estos relatos cortos se tratan principalmente de encuentros amorosos en la ciudad de Santiago pero la peregrinación también forma parte de la trama. La figura de Santiago también aparece en el *Poema de Fernán González*, donde el tema de la ruta jacobea es ausente pero el Apóstol desempeña un papel muy importante en la conciencia de los personajes. Es decir aparece como fuerza de respaldo y a la vez el protector del pueblo castellano ‘como una gloria nacional religiosa’ (37).

³⁰ Según Vázquez de Parga, se ha postulado que los peregrinajes a Santiago de Compostela podrían haber influenciado en los orígenes de la primitiva lírica peninsular. Aquí se refiere a los estudios de Menéndez y Pelayo, quien sugirió que el ambiente del sepulcro de Santiago y las influencias francesas en Compostela fomentaran ‘los gérmenes del lirismo gallego-portugués’ (515).

Por otra parte el tema jacobeo también aparece en la literatura mariana, cuyos mejores ejemplos son *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo, y *Cantigas de Santa María*, de Alfonso X. La temática de ambos textos subraya “la salvación de un ser humano; gracias a la intercesión de la Virgen” (39). Mientras la ruta jacobea aparece en un solo relato, la obra de Berceo, “El romero de Santiago”, hay varias muestras del tema en las *Cantigas* de Alfonso X. Las cantigas más destacadas del rey sabio son: la cantiga veintiséis, que tiene una trama muy similar al milagro de Berceo; la cantiga 175, que es una variante de la leyenda de la gallina de Santo Domingo de la Calzada; la cantiga 253, que se trata de un peregrino que debe llevar un bordón de hierro a Compostela; y la cantiga 278, que se trata de una peregrina ciega que recupera la vista después de recorrer el Camino.

A pesar de que la temática compostelana permanece presente en guías para el peregrino a lo largo de la Edad Media, no vuelve a usarse en otros géneros literarios hasta el Siglo de Oro. Aunque se publican pocos textos que incluyan el tema jacobeo en la época barroca, resultan llamativos algunos que contienen referencias a peregrinajes. En primer lugar Tirso de Molina produce dos obras de teatro en su ciclo galaico-portugués con tema de la peregrinación compostelana: *Mari-Hernández la gallega* (1611-12), donde uno de los personajes se presenta a una serrana gallega como peregrino, para esconder el verdadero motivo de su estancia en Galicia; y *La romera de Santiago* (1621-22), donde observamos a una peregrina compostelana que resulta victimizada en la ruta. Aunque el autor no es personaje en las obras, éstas son plasmadas por su propia experiencia y sentimientos. Por ejemplo, “[...] la *Romera* está hecha con ideas, sentimientos, sucesos y preocupaciones de la vida de [Tirso]” (De los Ríos 1227).

En segundo lugar *La pícaro Justina* (1605), obra atribuida al toledano Francisco López de Úbeda, detalla los viajes de la protagonista por los campos de Castilla. Aunque no se trata específicamente de la romería a Santiago, presenta al lector dos lugares significativos de ella: León y Mansilla de las Mulas³¹. A través de un tono satírico Justina se enfoca en los aspectos culturales de estos lugares y la geografía de la ruta entre ellos (73). Dado que son sitios asociados con el Camino Francés, también podemos observar rasgos llamativos al peregrinaje, como la condición de los pueblos (por ejemplo, según la protagonista, la León de aquella época es ‘una localidad pobre, pequeña y poco acogedora’) (71).

La cantidad de obras de carácter jacobeo sigue disminuyendo durante la Ilustración, por lo que merece considerar sólo el discurso “Peregrinaciones sagradas y romerías”, del Fray Benito Jerónimo Feijoo como texto clave de esa época. Mediante este ensayo, ubicado en el cuarto tomo de su *Teatro crítico universal* (1726-40), el autor presenta un acercamiento racional al tema de *peregrinajes y romerías*. Tras definir estos términos, Feijoo explica cómo ambos se evidencian en teoría y en práctica. Observamos que por mucho que la tradición compostelana se haya empeorado, Feijoo todavía la considera una labor valiosa.

La falta de obras relacionadas con la ruta llega a su clímax durante el siglo XIX. Aunque el tema todavía forma parte de los textos de viaje, la escasez literaria es aparente. A pesar de todo el Camino de Santiago permanece en la conciencia del pueblo gallego,

³¹ Mansilla está a unos quince a veinte kilómetros al este de León.

hecho que se refleja en obras de sus autores más destacados. La poesía de Rosalía de Castro, una de las figuras más importantes de las letras gallegas, alude a los temas del viaje y la romería. Por ejemplo el poema octavo en su librito *Cantares gallegos* (1863) se trata de un joven gaitero que usa la figura de romero en el Camino para conquistar a las mozas del pueblo. También podemos señalar el poema XXIX en su *En las orillas del Sar* (1884), en donde notamos que la poetisa trata el Camino como un espacio vacío y pobre que pertenece al pasado.

Además de los versos de de Castro, la obra de Emilia Pardo Bazán refleja el tema santiagués. En la colección *Cuentos sacro-profanos* (1899), se incluye el relato “El peregrino”; aquí la autora considera que los peregrinos no han cambiado mucho desde la época medieval, pero declara que las peregrinaciones han evolucionado mediante avances tecnológicos (i.e. la diligencia, el tren). En el cuento un peregrino mendicante busca cobijo en la casa de una familia gallega y les relata que sigue el Camino y siempre lo seguirá como penitencia por el asesinato de su hermano. Aquí la autora presenta al peregrino como un ser anacrónico, es decir, una figura característica del Medioevo en vez del siglo XIX. Esta imagen también se encuentra en su “La danza del peregrino” (1916), donde la autora presenta al viajero como personaje legendario y místico, desconocido por el pueblo del día.

Con el auge de las nuevas tendencias artísticas y culturales a principios del siglo XX, el tema del Camino aparece con más frecuencia tanto en la poesía como en la narrativa. Dentro del marco poético vanguardista, el sentido heroico y hagiográfico del pasado se reemplaza por la subjetividad propia del autor. Ahora el texto escrito transmite una nueva perspectiva de la realidad del Camino, es decir la de una experiencia personal

en el que el viajero busca la reflexión y la contemplación propia (111-2). Aquí destaca la poesía de Miguel de Unamuno; por ejemplo, en el poema 293 en su *Cancionero* (1953) el autor explora el valor cíclico del Camino de Santiago, como un viaje que no tiene ni comienzo ni fin. También merece señalar la obra de Gerardo Diego, que dedica dos poemarios a la ruta jacobea: *Ángeles de Compostela* (1940) y *Vuelta del peregrino* (1966).

Después de la Guerra Civil española, existen dos vertientes principales del tema santiagueño en la poesía. Por un lado Santiago se vincula al discurso nacionalista, cuya retórica glorifica entes como la familia, la patria y la religión. Así el Santo es considerado parte de la tradición española, hecho que se encuentra en algunos poemas de Leopoldo Panero y Dionisio Ridruejo (128). Por otro lado varios autores han tratado la temática jacobea mediante una poesía que critica el enlace entre la figura del Santo y el patriotismo español (130). En este caso podemos señalar la poesía de Blas de Otero; en su poema “Hija de Yago”, parte de la colección *Pido la paz y la palabra* (1955), el autor emplea la imagen de Santiago para lamentar la situación política del país (130).

En el campo de la narrativa del siglo XX la experiencia del Camino desempeña un papel importante. Por lo general el tema jacobeo aparece en forma de cuento y novela breve, aunque en algunos casos también en forma de novela larga (i.e. *El peregrino*, de Jesús Torbado (1993)) (142). La prosa incluye una multitud de aspectos de la ruta, tomando en cuenta, entre varios, lo histórico, lo religioso y lo artístico. Las tendencias que influyen en la poesía de esta época también están presentes en la narrativa. Al considerar a los autores que incorporan el tema jacobeo en su obra, podemos mencionar a Miguel de Unamuno. En su libro, *Andanzas y visiones españolas* (1922), el autor explica

que el Camino ha fomentado la transmisión cultural en la Península. Según el autor ‘para conocer bien España y su ambiente tradicional hay que ponerse en peregrinación hacia Santiago’ (143).

En la época de la posguerra varios autores usan la imagen del Camino en su obra, sobre todo los novelistas gallegos. Camilo José Cela, por ejemplo, trata la ruta en su *Del Miño al Bidasoa* (1952), donde el rasgo más importante es la experiencia del viaje, motivada en gran parte por la curiosidad del individuo. También merece señalar la obra de Álvaro Cunqueiro; en su *El Camino de Santiago* (1965) el autor explora el carácter mágico y maravilloso de la ruta, tomando en cuenta sus aspectos socio-culturales y espirituales (154). Además de la literatura peninsular, hay que incluir textos escritos por autores hispanoamericanos. En 1958 Alejo Carpentier publica una colección de relatos, *La guerra del tiempo*, donde se encuentra un cuento de tema jacobeo, “El Camino de Santiago”; se trata de una interpretación de la tradición compostelana en el Siglo de Oro desde la perspectiva de un autor contemporáneo. Por último consideramos *El peregrino de Compostela* (1988), del novelista brasileño Paulo Coelho, que indaga los aspectos esotéricos y místicos del viaje.

Este resumen sirve para ilustrar que la figura de Santiago y el Camino han aparecido en la literatura hispana y la internacional a lo largo de los últimos diez siglos. También el tema jacobeo se ha representado a través de varios géneros literarios, como las leyendas, el folclore popular, la lírica, la épica, la poesía, la novela, el cuento y el

drama. Aunque este repaso señala los textos más importantes, es importante reconocer que existen muchos más que se tratan de la romería jacobea³².

³² Véase el Apéndice 3.

Capítulo III – Análisis de obras desde la Edad Media hasta el siglo XVI

El amanecer de la tradición literaria compostelana

El *Liber Sancti Jacobi* de Aymeric Picaud

Como ya hemos dicho el *Códice Calixtino* es un texto compuesto de cinco libros escritos a principios del siglo XII por el clérigo francés Aymeric Picaud, y encargado por el papa Calixto II. El quinto libro es la guía para el peregrino; es ahí donde se exponen las experiencias personales de Picaud a lo largo de su peregrinación de Francia a Santiago de Compostela. La guía contiene once capítulos que varían en extensión; ahí dentro se describen los diferentes aspectos socio-culturales del peregrinaje. Los primeros cuatro capítulos detallan la geografía de las distintas etapas; las cuatro rutas en Francia dirigen a los peregrinos a Puente la Reina, donde se unifican y continúan en una sola hasta Santiago. En el quinto capítulo, el más corto, se nombra a los individuos destacados que han recorrido todo el viaje hacia la tumba del Apóstol. En el sexto y el séptimo se describen los lugares buenos y malos, según características como, por ejemplo, la disponibilidad y la calidad del agua, la comida, y los pueblos que abundan en la ruta. Ahí también se mencionan los sitios que se deben evitar. El capítulo ocho, de carácter hagiográfico, pone en lista y describe en detalle dónde se encuentran los restos de los santos y los mártires asociados con la senda jacobea, desde Arlès, en Francia, hasta Santiago. Los tres últimos capítulos consideran el tramo final del peregrinaje en el momento en que ya se ha llegado a Compostela. Además se detallan la arquitectura de la Catedral compostelana y la manera en que han de ser recibidos los peregrinos por las autoridades civiles y eclesiásticas en Santiago.

Por lo general la guía tiene un tono didáctico e informativo; aunque de vez en cuando aparecen consejos y observaciones del autor, derivados de su propia experiencia, el texto no es un diario de su viaje sino un texto descriptivo de la ruta. Hasta cierto punto la guía trasciende lo religioso y se enfoca en los aspectos geográficos, culturales y administrativos del peregrinaje. Aunque Picaud escribe un poco de los milagros de la Catedral de Santiago, en realidad presenta un texto didáctico que sirve de modelo para los que deseen emprender un viaje. También se mencionan los nombres de los pueblos que existen a lo largo de la ruta y se dan los consejos acerca de los lugares que, por razones culturales y religiosas, merecen ser visitados y los que por razones de seguridad deben evitarse. Eso no implica que todos los peregrinos tuvieran acceso a este recurso. Además, no parece práctico que los viajeros llevaran la guía de Picaud, un texto en forma de manuscrito, a lo largo de la ruta. No obstante, la creación del texto sugiere que ya en el siglo XII la gente se interesaba en los detalles específicos de la ruta.

Otro rasgo de la guía es su carácter antropocéntrico. Aunque otros libros en el *Códice* describen los milagros de la ruta y la leyenda del traslado del cuerpo del Santo a Galicia, la guía se concentra en los aspectos socio-culturales del Camino (i.e. la geografía, la historia, las costumbres de los pueblos). Es decir no predominan ni los rasgos espirituales ni el papel divino, sino la información práctica para el viajero³³. Así Picaud describe los aspectos culturales de la tradición jacobea, en particular las costumbres de las gentes francas e iberas; expone cómo son y cuáles son sus

³³ Los textos de carácter religioso en el *Códice* son el *Libro de las liturgias* (Libro I), el *Libro de los milagros* (Libro II) y el relato de la traslación de los restos de Santiago a Galicia (Libro III).

características (por ejemplo, sus vestidos y su gastronomía). Es de notar que las descripciones que ofrece son bastante generalizadas. El autor exalta con frecuencia a los pueblos francos: los poitevinos son valientes, hermosos y generosos; los gascones son bebedores y mal vestidos pero también ofrecen buena hospitalidad a los pobres (37). Por otra parte critica y menosprecia a los pueblos hispanos: los vascos hablan una lengua bárbara, su comida es pobre y cobran un tributo injusto; los navarros son gente bárbara, llena de malicia y de fe vana y corrompida (40); los castellanos son malos y viciosos (42). En cuanto a los gallegos, Picaud declara que se parecen más a los francos que a los hispanos, y añade que son cultos pero a la vez iracundos y litigiosos (42).

Además de las caracterizaciones de los habitantes, se describe el aspecto económico del peregrinaje. Es decir aquí el Camino se presenta como un espacio para el negocio, donde se encuentran posadas, mesones y pueblos que viven del dinero de los peregrinos. El mismo Picaud lamenta este aspecto del viaje: “Así, me reduje por excepción a estos pueblos y a dichas jornadas, para que los peregrinos que marchan a Santiago, sabiéndolo, estudien los gastos del camino necesarios para ellos” (33). Por lo tanto desde el punto de vista del proveedor de servicios en la ruta, el peregrino no es simplemente un individuo que viaja en busca de o para experimentar su espiritualidad. Al contrario el viajero sostiene toda una industria diseñada para cuidarlo y facilitarle el viaje. En Santiago, por ejemplo, Picaud nota la venta de recuerdos del viaje: “conchas, botas para vino, zapatos, morrales de piel cervina, bolsas, correas, cinturones y todo género de hierbas medicinales y demás afeites [...]” (46). Con esto observamos el aspecto comercial que fomentan las peregrinaciones. Es por eso que el viajero es un personaje deseado a quien los habitantes de la ruta necesitan para mantenerse.

En ciertos casos, esta industria también puede abusar al viajero, cobrándole un precio injusto, robándole o poniéndole en peligro la vida. Por ejemplo Picaud habla de marineros que transportan a los peregrinos por ríos cercanos a San Juan de Sordúa:

“Muchas veces los marineros meten dentro [a] tanta muchedumbre de peregrinos por el precio aceptado, que la nave se vuelca y los peregrinos se matan en el agua, con lo cual los marineros, málvadamente, se alegran, cogiendo los despojos de los muertos” (37-8).

Allí vemos que los transportadores no valoran la seguridad de los romeros, porque intentan ganar más dinero cuando transbordan a más gente de lo que se permite, atentando contra su seguridad. Por eso los abusos como éste y otros (i.e. el tamaño o peso de ciertos productos vendidos al peregrino por un precio injusto) provocan una serie de leyes pragmáticas hacia la protección de los peregrinos.

Por un lado el discurso de Picaud demuestra que él como peregrino presta atención a los detalles socio-culturales de la ruta jacobea. Es decir no habla de un motivo propiamente religioso o lo que aporta su viaje a la gracia divina. Picaud observa y experimenta la tradición del Camino; le interesa la cultura y las costumbres de las tierras que visita. Hasta cierto punto el peregrino parece turista, porque también dentro se enfoca en la apreciación de la estética del Camino. Por otro lado el texto describe los aspectos económicos de la ruta. Tras analizar el comportamiento de los mesoneros, los hospitaleros y los habitantes de los pueblos, notamos que el peregrino representa un recurso económico, alguien que necesita comer, dormir y entretenerse. Es un individuo que apoya la economía del norte peninsular y en particular de los pueblos que siguen la ruta jacobea. Es decir es alguien deseado y buscado. Además es un forastero que por lo

general no habla la lengua regional, y en ciertos casos puede ser víctima del fraude, del robo y de los asaltos.

La tradición oral: el folclore compostelano

La leyenda de la gallina que cantó después de asada

La leyenda del ahorcado, o el milagro de la gallina que cantó, es una de las más populares y reconocidas de la ruta jacobea. A lo largo de la historia compostelana ciertos datos de la leyenda han cambiado ligeramente. Según la versión más temprana, localizada en el *Libro de los milagros del Códice Calixtino* (siglo XII), los acontecimientos tienen lugar en 1090, en la ciudad francesa de Tolosa (243). No obstante ello, la versión más reconocida sitúa la leyenda en Santo Domingo de la Calzada, por lo que forma una parte muy importante de la historia de este pueblo riojano³⁴. El milagro o su referencia también aparece en otros textos literarios, como las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X (cantiga 175), el *Viaggio in Ponente à San Giacomo di Galitia e Finisterrae*, de Domenico Laffi, y *Manual para viajeros por España*, de Richard Ford³⁵.

Según el relato, una familia de origen alemán o teutón, compuesta de un matrimonio y su hijo, llega a Santo Domingo de la Calzada y se aloja en un mesón. La

³⁴ Logroño, Nájera y Santo Domingo de la Calzada son los centros de peregrinación más importantes en la Comunidad Autónoma de la Rioja.

³⁵ La Cantiga 175 es muy similar a la leyenda de la gallina de Santo Domingo, pero algunos de los acontecimientos son diferentes; la historia ocurre en Tolosa, el peregrino es víctima de un posadero hereje que le esconde un vaso en la alforja, y no hay referencia a la gallina. Según la versión de Laffi, los hechos ocurren en 1090 y la víctima no es un peregrino alemán sino un griego. Por último, Ford describe que una especie de Maritormes (una referencia al *Quijote*) le esconde unas cucharas en la alforja al peregrino, y éste es rescatado por Santo Domingo (1350).

hija o criada de los dueños, encargada con el trabajo de atender a los peregrinos, se enamora del hijo y decide expresarle sus sentimientos. Consciente de su fe y espiritualidad, el mancebo la rechaza, por lo que la moza se siente indignada y luego decide vengarse de él. Durante la noche coloca una taza de plata en el zurrón del peregrino, y al día siguiente procede a denunciar el robo a la justicia. Las autoridades encuentran la taza entre las pertenencias del mozo y proceden a enjuiciarlo. Por mucho que el joven profese su inocencia, los delitos como el robo y el hurto se castigan severamente, y así el desafortunado es condenado a la horca. Los padres, acongojados por la muerte de su hijo, siguen en el Camino para pedir la salvación del alma de su hijo a Santiago. A la hora de regresar, viajan de nuevo por Santo Domingo de la Calzada y notan que el cuerpo de su hijo todavía sigue colgado en la horca, como una lección para prevenir futuros robos. Sin embargo cuando se acercan al cuerpo encuentran que su hijo está vivo, salvado por la justicia divina y la intercesión de Santo Domingo, el santo patrón del pueblo (en algunas versiones es salvado por Santiago). Los padres, emocionados por el milagro, buscan al alcalde o al corregidor, y le cuentan lo que acaba de suceder. Éste no los cree y declara que el joven está muerto como las aves asadas que está a punto de comer. De repente la gallina y el gallo, servidos en su mesa, crecen un plumaje y empiezan a cantar, hecho que todos entienden como símbolo de Dios de la inocencia del mozo. Una vez descolgado, el joven acude a Santiago de Compostela con sus padres para dar las gracias al santo.

Aunque no tenemos mucha información acerca de los peregrinos, sabemos que no viajan por motivos turísticos dado que su romería no tiene que ver con los aspectos culturales de la ruta. Sin embargo vemos que son gente humilde y la motivación de su

romería es un voto a Santiago, una promesa que quieren cumplir sin cuestionarla.

Asimismo el respeto del joven por la tradición jacobea es evidente cuando no quiere acostarse con la chica. Mediante el contacto entre los dos, observamos la yuxtaposición de los papeles del peregrino y del posadero (la chica). Es claro que el peregrino es bueno, pío e inocente; no obstante también es forastero y se queda indefenso tras la acusación. Por otra parte la chica es rencorosa, vengativa y malvada, pero a la vez merecedora de la confianza del pueblo. En algunas versiones del cuento, tras el milagro ella u otro personaje que desempeña su papel son castigados; por ejemplo, en las *Cantigas* de Alfonso X el posadero malo es quemado vivo por su delito.

En cambio, el peregrino no tiene control directo de su destino ya que su vida está en las manos de dos tipos de justicia: la terrestre, que lo considera culpable y lo condena a la muerte, y luego la divina, que le reconoce su inocencia y le devuelve la vida. A lo largo del cuento notamos que el peregrino no puede fiarse de la justicia humana porque es imprecisa y propensa a errores; por ello depende del apoyo divino (en este caso Santiago). Así se evidencia la idea de que el peregrino entrega su vida y su seguridad personal a las manos de Dios; es decir le dedica el viaje y espera que el Todopoderoso le ayude en momentos de peligro e injusticia. La noción de que el viajero no tiene control propio es fundamental porque señala que siempre depende de los demás. Además la falta de control refuerza el papel espiritual del viaje. Para viajar con la protección de Dios hay que ser bueno y humilde.

En el folclore popular de Santo Domingo de la Calzada la leyenda sirve de modelo para el pueblo; es decir es necesario tratar bien al peregrino, protegerlo y cuidarlo porque su viaje es dedicado a Dios, y la falta de protección podría implicar cierta

retribución divina. Es más la leyenda forma parte importante de los ritos comunitarios que hasta hoy en día se conservan. Por ejemplo el ayuntamiento de Santo Domingo mantiene una jaula con un gallo y una gallina para simbolizar el milagro que, según la tradición oral, ocurrió en el pueblo. Asimismo, los peregrinos de la actualidad intentan apoderarse de una pluma, símbolo de salvoconducto en la ruta. La leyenda también está presente en el arte (e.g., las vidrieras en las iglesias, las pinturas al fresco, los manuscritos, las xilografías) de diferentes culturas europeas, desde la Edad Media hasta la actualidad (Gil del Río 253). También el gallo y la gallina forman parte del escudo del Ayuntamiento de Santo Domingo de la Calzada³⁶.

Por lo tanto observamos que la imagen del peregrino no es la de un turista sino la de un individuo devoto que durante la ruta sufre a causa de un engaño fabricado por la mesonera. Con el apoyo del Santo recupera la vida, por lo que el éxito de su peregrinaje depende de la protección divina.

Santiago y la literatura mariana

Gonzalo de Berceo – *Milagros de Nuestra Señora*: el romero de Santiago

Texto escrito de mano del poeta y clérigo riojano Gonzalo de Berceo, los *Milagros de Nuestra Señora* reflejan la popularidad del culto mariano en el siglo XIII. La obra está compuesta de veinticinco milagros atribuidos a la Virgen María, que comparten una estructura uniforme. Los personajes principales siempre se encuentran en ‘peligro

³⁶ Véase el Apéndice 4.

físico, moral o sobrenatural', pero se salvan gracias al apoyo de la Virgen. Según Rozas López el texto no abarca sólo una "colección de obras, poemas o milagros" sino que es cohesivo (por la temática común) y sigue el "dictado de un manuscrito latino" (23).

El octavo relato del libro, "El romero de Santiago", tiene como eje principal la peregrinación a Compostela³⁷. Se trata de un fraile llamado Guiraldo, que decide recorrer la ruta jacobea para poder arrepentirse de sus pecados y hacerse monje cluniacense. Sin embargo Guiraldo se acuesta con una mujer la noche antes de salir para Santiago, pecado que no confiesa antes de salir de viaje. Durante la peregrinación encuentra a un ángel falso que se le presenta al fraile como Santiago, hijo de Zebedeo. El demonio le recuerda su pecado carnal y luego le cuestiona el propósito de su peregrinación. Al final le aconseja que se castre y se suicide como manera de hacer servicio a Dios, hecho a que el peregrino ingenuo obedece. Tras la muerte de Guiraldo sus compañeros de viaje se apoderan de sus pertenencias y luego huyen para no ser acusados del delito por la justicia. Los acontecimientos llaman la atención del verdadero Santiago, que desciende del cielo para comunicar a los demás peregrinos que no roben lo que no les pertenezca. Al mismo tiempo el demonio aparece para recordar al Santo que la muerte fue un resultado de la mano del propio peregrino. Santiago responde que Guiraldo fue engañado por un espíritu malvado; si éste no se hubiera disfrazado del Apóstol, el peregrino no se habría hecho el daño corporal. Con eso Santiago acude a la Virgen María y pide que ella le devuelva al hombre la vida, permitiéndole seguir la ruta a Compostela. La Virgen juzga a favor del

³⁷ "El romero de Santiago" y la cantiga 26 de Alfonso X tienen la misma trama.

Santo; Guiraldo recupera la vida, le agradece la salvación a Dios y sigue el Camino hacia Galicia. La noticia del milagro se difunde por la capital gallega, por lo que la gente considera al afortunado una especie de Lázaro³⁸. Después de completar la peregrinación, Guiraldo se hace monje, dedicando el resto de su vida al servicio de Dios.

A través del diálogo entre el peregrino y el demonio, notamos que el peregrino es un ser imperfecto y un pecador que a menudo comete errores. El peregrinaje a Santiago implica una manera de arrepentirse de sus pecados: es decir purificarse y limpiarse el alma para poder ingresar en el monasterio de Cluny. De ahí es consciente de sus defectos e intenta rehabilitar su condición. Además el hecho de cumplir el peregrinaje significa pasar de un estilo de vida a otro, es decir, del pecado a la dedicación a lo divino. Por otro lado el comportamiento de los compañeros de Guiraldo demuestra que el peregrino en la ruta siempre corre el riesgo de victimización. Por ejemplo cuando se enteran de la muerte de su amigo huyen porque temen que alguien les acuse del crimen, aunque no lo han cometido. Además deciden deshacerse del cadáver para no ser incriminados por la justicia. Así observamos que el peregrino teme las circunstancias donde podría ser implicado en el crimen; en vez de denunciar el delito, prefieren esconderlo para no ser inculcados.

A lo largo del viaje el peregrino es víctima del diablo. El falso Santiago se aprovecha de su ingenuidad y, bajo pretexto de ser un espíritu bueno, le convence a cometer un pecado contra Dios, que es el suicidio. En su discurso el diablo dice que el

³⁸ En el Evangelio de Juan, capítulo 11, se menciona la resurrección de Lázaro.

peregrino es una ‘cosilla simple, como cordero’, una referencia bíblica al cordero que rescata Jesucristo (249). Eso implica que el viajero es incapaz de salir de una situación peligrosa sin el apoyo de una entidad potente. En este caso, el diablo lo manipula para que haga lo que el malvado quiera. Al mismo tiempo el peregrino tiene respaldo divino: Santiago, como una especie de mecenas celestial, se encarga personalmente de su caso. El asunto se presenta como un juicio ante un tribunal superior donde Santiago desempeña el papel del defensor, mientras el diablo es el fiscal. Además la Virgen María es juez, jurado y repartidora de justicia. Su palabra es final, de modo que al examinar los datos juzga a favor del peregrino y lo libera de su muerte. Tras recuperar la vida, el peregrino llega a ser un personaje célebre dado que la gente lo considera un Lázaro, otra referencia bíblica a la resurrección del hombre por parte de Cristo. El peregrino, por lo tanto, es un ser sin control que depende del apoyo de la Virgen y Santiago para seguir su misión. Esta labor depende del apoyo divino, sin el cual no tendría éxito.

Alfonso X el Sabio – *Cantigas de Santa María*: Cantiga 253

Según el cuento vivía en Tolosa un hombre bueno que a menudo solía pecar, aunque amaba a la Virgen y la servía con voluntad sincera. El hombre sabía que pecaba, por lo que decidió confesarse a su abad, quien le impuso la siguiente penitencia: conseguir un bordón que pesara veinticuatro libras, llevarlo a lo largo de la ruta jacobea y depositarlo de manera pública delante del altar del Apóstol. El hombre respetó la penitencia y emprendió el viaje con un bordón de hierro. Un día peregrinaba por los campos de Castilla cuando pasó por una iglesia. En este instante vio a un fraile andante a quien preguntó cómo se llamaba el lugar. Éste le contestó que el sitio sagrado era

Vilasirga, lugar donde la Virgen María a menudo realizaba milagros. El peregrino entró en la iglesia y al arrodillarse delante del altar le rogó a la Virgen que le liberase de su labor. Así el bordón se quebró y tanto el peregrino como los demás se alucinaron por el milagro. Sin embargo cuando el hombre intentó continuar su viaje para cumplir la penitencia se dio cuenta de que no podía llevar las dos partes del bordón. De nuevo se arrodilló y rezó a la Virgen; le agradeció su merced pero al mismo tiempo reconoció que no era capaz de levantar y llevar los dos pedazos de hierro a la vez. Los clérigos presentes, que alababan el hecho, anunciaron que la Virgen había perdonado la penitencia al peregrino a través del milagro. El hombre se regocijó y continuó hacia Santiago para acabar el peregrinaje. Al final regresó a su tierra y sirvió para siempre a la Virgen.

Al principio del milagro vemos que el hombre es imperfecto; no es individuo puro y también suele ser pecaminoso (aunque sus pecados no se especifican). Por otro lado parece demostrar un grado de fe, evidenciado por el amor que profesa hacia la Virgen. También demuestra su espiritualidad a través de su compromiso penitencial cuando acepta llevar el bordón de hierro. Es decir no intenta huir de este cargo, lo que implica que quiere dedicarse sinceramente al arrepentimiento. Cuando la Virgen le perdona la pena de llevar el bordón hasta Compostela, él todavía sigue la ruta; completa el peregrinaje entero y al final se dedica al trabajo de la Virgen (no se sabe cómo le dedica su vida; en los textos anteriores, los peregrinos se hacen monjes o frailes y dedican su vida al monasterio).

A diferencia de la leyenda de la gallina y el milagro de Berceo, la condición del peregrino en esta cantiga no depende completamente de lo divino. Aquí no tenemos un caso de un problema que no se pueda solucionar sin la intervención de la Virgen. Es decir

los protagonistas en la leyenda y el milagro mueren y luego necesitan que la divinidad les devuelva la vida. No obstante, aunque sería difícil, el peregrino en el texto presente podría seguir con el bordón de hierro a Compostela. Lo divino simplemente le perdona la pena para que pueda continuar su misión sin el peso de la carga adicional. Reconoce que el hombre está arrepentido, y de manera benévola le permite seguir la ruta sin la necesidad de llevarse el bordón.

Asimismo podemos notar la presencia de la Iglesia Católica en este texto. Primero el abad escucha la confesión del peregrino, por la que le impone una pena triple: recorrer la ruta jacobea, llevarse a Santiago un bordón de veinticuatro libras y depositarlo delante del altar de Santiago de manera pública. La última pena implica que el hombre tiene que declarar al pueblo que ha cumplido un castigo por haber cometido un crimen. Sin cuestionar la autoridad de la Iglesia, el hombre se somete a la obligación de manera voluntaria. Más tarde cuando el bordón se le rompe en dos partes, los clérigos interpretan el milagro como una señal del perdón divino. Aquí el discurso de los clérigos tiene mucho peso porque influye en la decisión del peregrino de continuar sin el bordón. Por lo tanto el peregrino es un individuo que necesita la orientación de la Iglesia; busca perdón por sus pecados pero no encuentra su propia manera de conseguir sus intenciones. La interpretación del milagro por los clérigos sugiere que el peregrino es incapaz de entender el mensaje.

Visiones extranjeras en la literatura del medioevo

Herman König Von Vach – *Die walfart und Strass zu sant Jacob*³⁹

La guía del monje alemán Herman König von Vach, *Die Walfahrt und Strass zu sant Jacob*, fue escrita en 1495. A nivel técnico está compuesta de 662 versos de coplas rimadas; sin embargo no pretende ser obra de literatura sino un documento didáctico e informativo de distancias, rutas y consejos (Durant 1). Del autor sabemos poco: era monje servita⁴⁰, tenía formación académica y tenía permiso del arzobispo de Maguncia⁴¹ para escuchar confesiones, predicar y recoger limosna, y tenía conocimiento del latín, pero no entendía francés ni español (1).

König comienza su peregrinación en Einsiedeln, Suiza, y sigue la ruta por el valle de Ródano hasta Nîmes y luego a Tolosa. De ahí llega a Roncesvalles y continúa el viaje por el Camino Francés a Santiago. A la vuelta regresa por la costa atlántica de Europa, visita París y Bruselas y termina en Aquisgrán⁴². En total, su peregrinación consta de casi cuatro mil kilómetros. El autor describe la ruta de manera parecida a la que encontramos en la guía de Picaud; se enfoca en los aspectos socio-culturales de los pueblos y ofrece consejos al peregrino. No obstante, su texto carece del nivel de descripción del *Liber Sancti Jacobi*. Para 1521 ya se imprimen cinco ediciones del libro; lo que, según Luis Vázquez de Parga, indica que la peregrinación a Santiago goza de gran popularidad entre los peregrinos alemanes del día, justo antes del estallido de la Reforma protestante (221).

³⁹ *El peregrinaje y ruta a Santiago.*

⁴⁰ König pertenecía a la Orden de los Siervos de Santa María, una orden mendicante que se fundó en 1233 en Florencia.

⁴¹ Maguncia (Mainz en inglés y alemán) está en el suroeste de Alemania, junto al río Rin.

⁴² Aquisgrán (Aachen en inglés y alemán) está en el oeste de Alemania, en la frontera franco-alemana.

El texto de Künig tiene un doble carácter: el religioso/espiritual y el informativo/didáctico. Al principio es obvio que considera el peregrinaje compostelano una labor meritoria y devota. Por ello el peregrino es un individuo con un motivo espiritual que debe reflejarse a lo largo de la ruta. Recibe la gracia y recompensa de Dios en la vida después de la muerte. Además necesita cumplir ciertas directivas religiosas durante la experiencia; por ejemplo rezar a la Virgen y a Santiago antes de comenzar el viaje y luego confesarse y agradecer a lo divino una vez llegado a Compostela. Notamos que Künig mantiene la idea de que sin este apoyo es imposible completar el peregrinaje y regresar a casa. En ciertos casos recomienda que en momentos difíciles uno deba rezar y someterse a la voluntad de Dios para poder seguir adelante (7). Por lo tanto, aunque describe la geografía de la ruta y los lugares de peligro al lector, siempre conserva el discurso espiritual.

Al mismo tiempo Künig también ofrece muchos consejos prácticos acerca de lugares donde se puede conseguir buena comida y otros que se deben evitar. El tono del autor indica que se dirige hacia el peregrino alemán, proporcionándole información útil; habla de hosteleros alemanes en Ginebra y San Antonio – en el suroeste de Francia – que ofrecen buena acogida. También menciona lugares donde los hosteleros odian a los alemanes, por ejemplo, el hospital de Santiago en Montpellier. De ahí observamos que, además de apoyarse en la fe, el peregrino también utiliza su propia prudencia y lógica. Los consejos que ofrece el autor implican que el viajero es capaz de evitar lugares de peligro y que, por ende, debe aprovechar la experiencia del autor. Por lo tanto el peregrino tiene dos recursos en el Camino: la protección divina, adquirida a través de la fe, y la protección humana, proporcionada a través de las observaciones del autor.

En el papel de peregrino, Künig también observa el entorno del Camino. En particular presta atención a las características de mayor interés a su lector; por ejemplo el carácter económico de la ruta (e.g., portazgos y peajes de puentes), los servicios al peregrino en varios pueblos (e.g., servicios de zapateros y la venta de alfarería en Francia), y anécdotas históricas de interés⁴³. A través de estas observaciones, vemos que el peregrino es un recurso financiero para la gente que administra la infraestructura del Camino y para los comerciantes. Su visita significa que necesita alojamientos, alimentos y posiblemente recuerdos del viaje. Asimismo las observaciones también evidencian que el peregrino no siempre encuentra buena acogida; por ejemplo cita que el Hospital de Santiago en Nájera debe evitarse porque la gente allí es arrogante y la dueña trata muy mal a los peregrinos (12).

Arnold von Harff – *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff*⁴⁴

Otro texto del siglo XV que relata la peregrinación a Santiago de Compostela es la guía de Arnold von Harff. A diferencia de Künig von Harff era hijo de un aristócrata de buena posición y pertenecía a la corte de los duques de Jülich y Gelders⁴⁵. En 1496, a los veinticinco años de edad, el joven inició un viaje por Italia, Siria, Egipto, Arabia,

⁴³ Una referencia de interés que menciona Künig es la leyenda de la muerte de Poncio Pilato. Según la leyenda, Poncio Pilato se suicidó o fue arrojado al río Tíber. Tras su muerte, los romanos creían que el cadáver provocaba influencias demoníacas (tormentas y terremotos), por lo que San Gregorio mandó que el cuerpo se trasladase a Montefracte (hoy en día el Monte Pilatos cerca de Lucerna) en Suiza. Künig aconseja al peregrino que no se acerque a la orilla del lago de Lucerna porque si arroja algo en el lago, la tierra temblará y se producirá granizo y relámpagos.

⁴⁴ *El peregrinaje de Arnold von Harff caballero.*

⁴⁵ El territorio del antiguo ducado de Jülich y Gelders se encuentra en la frontera neerlandesa-alemana; su capital era Harff (hoy Erft), cerca de Colonia.

Etiopía, Nubia, Palestina, Turquía, Francia y España, labor que duró casi cuatro años. A su regreso von Harff compuso su guía como un texto práctico. Es de notar que aunque su itinerario por las tierras hispanas coincide con el de Künig, contiene más detalles y es más preciso en cuanto a las distancias. Según Letts la obra de von Harff gozó de gran difusión en forma de manuscrito; sin embargo no fue publicada en forma impresa hasta el siglo XIX⁴⁶.

Aunque von Harff reconoce el aspecto espiritual del peregrinaje, su motivación no se trata explícitamente de un trabajo por la gracia de Dios. Es decir empieza el texto con una dedicación a los duques, declarando que el viaje es un testimonio de su servicio y voluntad a los soberanos (1). El hecho de que recorriera la ruta para demostrar su lealtad ante los duques implica que el peregrinaje no se trata exclusivamente de un trabajo religioso. Ahora el viaje tiene un carácter secular, cuyo motivo es la gloria y favor de un monarca. Eso sí, el autor no niega el papel de lo divino, cuyo apoyo es necesario para completar el peregrinaje; por ejemplo cuenta que durante la vuelta a Alemania unos españoles asaltan a su grupo en León. Desgraciadamente matan a dos de sus compañeros, pero por la gracia de Dios él mismo y el resto de su séquito logra escaparse (276).

Ahora bien a pesar de que von Harff acude a los centros de mayor importancia en la tradición cristiana, como los lugares sagrados de Roma y Jerusalén, el santuario de Santa Catalina en el monte Sinaí y el sepulcro de Santiago en Galicia, no se considera a sí mismo peregrino. Es decir prefiere presentarse a los demás como comerciante, para evitar

⁴⁶ El doctor E. von Groote publicó el texto en 1860 a base de tres manuscritos diferentes de la obra, uno del siglo XV y dos del siglo XVI.

los tributos en la ruta y los robos en las posadas, y al mismo tiempo para gozar de los privilegios otorgados a los mercaderes⁴⁷ (xxii). De ahí notamos que aunque emprende un viaje a un santuario, adopta el papel de comerciante para disminuir los gastos económicos. Además el viajero demuestra que no depende completamente de la protección divina dado que emplea su propia inteligencia a lo largo de su viaje.

Asimismo el autor reconoce las paradojas presentes en el discurso eclesiástico, evidentes por medio del culto de las reliquias y la lucha de legitimidad entre los diferentes santuarios. En este caso el diálogo eclesiástico no es unido ni singular; más bien los discursos compiten entre sí. Por ejemplo von Harff nota que tanto Compostela como Tolosa declaran albergar los restos del Apóstol Santiago en sus recintos respectivos. De ahí observamos que el peregrino comienza a cuestionar la veracidad del santuario. En Compostela quiere ver las reliquias, pero los clérigos santiagueños exclaman que los que dudan de que los restos estén en Galicia y pidan verlos pronto se volverán locos como perros con rabia (275). La curiosidad del peregrino es aparente, lo que sugiere que ya no acepta por completo el discurso de la Iglesia. Sin embargo el conflicto implica que el discurso eclesiástico no permite cuestionarse, suponiendo obediencia y credibilidad. El peregrino, por lo tanto, no puede disputarlo, bajo amenaza de castigo divino, ya que el discurso de la Iglesia tiene mucho peso e impone una orden que no permite desobediencia por parte del creyente⁴⁸.

⁴⁷ En Alejandría, por ejemplo, fingió ser comerciante, de modo que evitó pagar tributo y se quedó en el *fondaco* veneciano (xxiii)

⁴⁸ Al igual que von Harff, Lalaing también alude al discurso eclesiástico, cuya posición mantiene que los fieles no pueden dudar de las reliquias ni pedir verlas, bajo pena divina.

Como Picaud y König, von Harff también es gran observador de la ruta, y su texto contiene el énfasis en los aspectos socio-culturales de las gentes que conoce a lo largo de sus viajes. Aunque recoge el itinerario compostelano de autores previos, sus reflexiones personales nos enseñan aspectos de los países que visita, como las vestimentas, el sistema judicial y la riqueza lingüística. En la Península Ibérica, por ejemplo, nota el léxico vasco, las palabras imprescindibles (como *pan*, *agua* y *carne*), las expresiones útiles (*quién es*, *cuánto cuesta*, *buenos días/noches*) y los números⁴⁹ (267). De manera igual von Harff también declara haber visitado sitios de poca importancia para un peregrino cristiano devoto, como la corte del sultán de Egipto, la tumba de Moisés en Meca y la mezquita de Omán, en este caso estaba disfrazado de musulmán. Este discurso etnográfico del autor sugiere que comparte rasgos de un turista. Es decir, además de visitar lugares venerados por los cristianos, entra en espacios sagrados para los musulmanes, eso por puro placer. De allí vemos que el viajero es tan peregrino (visita santuarios cristianos) como turista (visita lugares de interés cultural).

Aunque la piedad de von Harff no se cuestiona, el discurso de este peregrino no es únicamente de carácter espiritual. Von Harff no quiere ser reconocido como peregrino, sino como comerciante, para así evitar las obligaciones del papel del viajero devoto, como los tributos. Más bien su discurso, en cuanto a los territorios hispanos, es negativo,

⁴⁹ En su guía von Harff incluye la frase vasca 'schatuwa ne tu so gausa moissa' con la siguiente traducción en alemán: 'schoin junfrau kumpt bij mich slaeffen' (en español, 'bella doncella ven y acuéstate/duerme conmigo'). Según Vázquez de Parga, la inclusión de la frase implica que la peregrinación de von Harff no se trataba de motivos estrictamente espirituales. Por otra parte, Letts traduce el equivalente alemán del autor al inglés ('Beautiful maiden come and sleep with me') pero reconoce la probabilidad de que la transcripción original de von Harff sea incorrecta, por lo que una traducción exacta es imposible (267).

con la única excepción de la ciudad de Compostela. En realidad las descripciones del Camino Francés parecen testimonio de abusos y una lista de razones por las que no emprender el peregrinaje. A través de este diálogo observamos que el peregrino no recorre el viaje por razones estrictamente espirituales. Al mismo tiempo este viajero empieza a cuestionar la veracidad del santuario porque no es el único lugar que profesa albergar las reliquias del Santo.

Antoine de Lalaing – *Voyage de Philippe le Beau en Espagne, en 1501*⁵⁰

El siguiente texto, escrito por el aristócrata Antoine de Lalaing a principios del siglo XVI, es la crónica del primer viaje de Felipe el Hermoso a los reinos de Castilla y Aragón⁵¹ en 1501-1503. El itinerario se publica por primera vez en 1876, en la *Collection des voyages des Souverains des Pays-Bas*, obra de cuatro tomos de Louis-Prosper Gachard⁵². Lalaing relata el viaje en dos libros; en el primero detalla la ruta de Bruselas a la Península Ibérica y en el segundo la vuelta del príncipe a los Países Bajos. Es de notar que este viaje no es un peregrinaje sino una visita oficial para ‘conocer las tierras, reinos y posesiones’ que un día corresponderían a Felipe y a Juana (123). Ahora bien el autor dedica tres capítulos del primer libro a su propia peregrinación a Santiago; en Burgos se aparta del séquito real con dos compañeros, Charles de Lausnoy, señor de Saintzelles, y Antoine de Quiévrains, señor de Monceaux, y emprenden la ruta jacobea. Los tres siguen

⁵⁰ *Primer viaje de Felipe el Hermoso en España.*

⁵¹ Felipe (el Hermoso) era archiduque de Austria y pretendiente al trono español.

⁵² Gachard era secretario y tesorero de la Real Academia de las Ciencias, de Letras y Bellas Artes de Bélgica.

la senda a León y de allí, pasando por Oviedo y la costa cantábrica, llegan a Santiago. Al regresar caminan por Astorga y Valladolid a Madrid, por lo que la peregrinación entera abarca 34 días, del 19 de febrero al el 24 de marzo, 1502. El itinerario de Lalaing es muy detallado y contiene informes de cada día del viaje, enfocándose en particular en los lugares de visita y reposo, donde el autor y sus compañeros comen y cenan. Al mismo tiempo observa a la gente del país y el costumbrismo de la ruta, por ejemplo, las vestimentas y la comida típica.

Es de notar que el discurso del peregrino se encuentra a través del cambio de voz narrativa entre la crónica principal del viaje del príncipe Felipe y el viaje a Santiago de Compostela de Lalaing. En primer lugar la crónica es narrada en la primera persona: “Moy, Anthoine de Lalaing, seigneur de Montigny [...] mémoryez par escript, à mon possible, ce qui advint es deux voyages qu’il fist [...]” (123). En este caso ‘il’ se refiere a don Felipe. Notamos que desde la primera persona Lalaing desempeña el papel de testigo, cortesano y cronista del viaje oficial del príncipe. Luego en los tres capítulos del tramo jacobeo aparece un narrador en tercera persona: “Lequel jour Anthoine de Lalaing, seigneur de Montigny, recoilleur de ces choses, et Charles de Lausnoy, seigneur de Saintzelles, et Anthoine de Quiévrains, seigneur de Monceaux, partirent de Bourghes, pour aller a Saint-Jacques [...]” (155). Por ello observamos que mediante la narración en la tercera persona Lalaing adopta el papel del peregrino. Luego cuando acaba el peregrinaje la narrativa cambia de la tercera a la primera persona, lo que sugiere que Lalaing retoma el papel del cronista real. Podemos concluir, entonces, que Lalaing separa los papeles de cronista oficial y peregrino compostelano por medio de la voz narrativa.

Al analizar el texto observamos que no tiene propósito de guía para el peregrino; es decir es un diario de la visita de Felipe, que contiene el itinerario compostelano de Lalaing. Ahora aunque el autor no aconseja al peregrino de manera explícita, sí ofrece sugerencias a través de las observaciones. Por ejemplo al salir de Astorga explica que no usa la ruta directa por Villafranca porque es ‘mal habitada y estéril, y muy montañosa’, y de ahí recomienda que se siga otro camino, éste por Asturias y Oviedo.

En comparación con Künig y von Harff Lalaing se enfoca menos en los aspectos económicos del viaje, como los peajes. Sin embargo, hace algunas referencias de industrias cuyos clientes principales son los peregrinos; aquí ofrece el ejemplo de las minas de cristal y de jade en Asturias: “La mine de gayet est assés près: par quoy ils font grandt argent des patrenostres et saint Jacques que on y faict, dont la pluspart que les pèlerins achattent à Saint-Jaquez se font à Léon [...]” (155-6). Podemos extrapolar entonces que los peregrinos son un recurso financiero para la economía local que se apoya a base de los viajeros. Además, observamos que los dueños de las minas se aprovechan del carácter religioso del Camino, es decir, de los ‘padrenuestros y de Santiago’.

Aunque no se duda de la fe del autor, hay poco énfasis en el aspecto de labor divina del peregrinaje, una característica de los textos marianos. Lalaing se enfoca más en las descripciones físicas (e.g., la arquitectura, el arte) que en el valor espiritual de la ruta. Con ello las observaciones sugieren que se comporta más bien como turista. Asimismo, aunque se considera peregrino no le interesa la dificultad inherente del Camino. Por ejemplo disfruta de los alojamientos de lujo cuando se le presenta la oportunidad, como en el castillo del conde de Benavente (162). Podemos concluir que Lalaing, en el papel de

peregrino, no considera las privaciones de la ruta jacobea como aspectos integrales de la peregrinación. El autor también diferencia entre los discursos de cronista y de peregrino a través de la voz narrativa. En el papel de peregrino Lalaing se enfoca en los albergues, la comida y los aspectos culturales de la ruta. En cambio no presta mucha atención a los peligros ni a la economía del Camino, comentarios que están presentes en otros textos de la época (e.g., los textos de Künig y de von Harff). Es posible que el autor haya optado por no mencionar estos detalles de la ruta de manera pública en la crónica ya que se trataba de un discurso oficial de la visita del príncipe.

En la leyenda el milagro y la cantiga el peregrino siempre es un ser buscado por un espíritu o un personaje que quiere interrumpir el viaje e imposibilitar la realización de sus intenciones. Observamos que en los textos analizados el viajero muere o sufre por la dificultad del cargo pero gracias a la intervención de lo divino (sea de un Santo, la Virgen o Dios) logra llegar a Compostela. Este viajero se hace un sujeto buscado por los agresores, (e.g., el mesonero, el demonio) que al final no logran sus objetivos malvados. El éxito del viaje siempre depende de la voluntad divina, de modo que el peregrino es un ser que no tiene control propio de la vida. Por eso emplea su espiritualidad para garantizar el respaldo de Dios.

En las guías de Picaud, Künig, von Harff y Lalaing vemos las observaciones personales de los autores. A través del contacto y los diálogos entre estos viajeros y las otras personas a lo largo de la ruta, notamos que al peregrino compostelano no le interesan únicamente el valor espiritual, sino también los aspectos socio-culturales del Camino. Al mismo tiempo es un ser imprescindible, ya que mantiene la economía de los

pueblos que visita. Además su recorrido por la ruta también ofrece una oportunidad a la gente sin escrúpulos que lo quiere robar o engañar.

Capítulo III – Análisis de obras desde el siglo XVII hasta la actualidad

El Camino de Santiago en la literatura del Siglo de Oro

Tirso de Molina – *La romera de Santiago*

Uno de los textos de la época barroca donde podemos observar la literatura del Camino a Santiago es *La romera de Santiago*, que forma parte del ciclo galaico-portugués de Tirso de Molina, es decir, una serie de al menos trece obras de teatro inspiradas en dos viajes realizados por el dramaturgo a Galicia y a Portugal⁵³ (de los Ríos 1226). Escrita probablemente en 1611 o 1612, la obra no se redactó hasta después del segundo viaje de Tirso a Galicia en 1621 o 1622. Aunque nunca se publicó durante la vida del autor, apareció en 1670 en una compilación de obras teatrales barrocas de Joseph Fernández Buendía (1225). En cuanto al género, *La romera de Santiago* es una comedia que transmite un fuerte discurso político. Por eso puede considerarse parte del teatro de oposición de Tirso⁵⁴.

A nivel técnico la obra está compuesta de tres actos, y cada uno de ellos está constituido de once a veinte escenas. La trama tiene lugar en la época medieval y los personajes principales son los regentes y nobles leoneses y castellanos, así como sus sirvientes. El rey leonés Ordoño II recompensa al protagonista, el conde Lisuardo, los años de servicio y lealtad a través de un compromiso matrimonial con su hermana, la

⁵³ El primer viaje ocurrió entre 1607 y 1612 y el segundo entre 1619 y 1620.

⁵⁴ Tirso de Molina estaba indignado con la política de Felipe IV y su valido, el Conde-Duque de Olivares. En particular, se lamentaba la crueldad del sistema penal y la rigidez de la justicia, de la que él mismo había sido víctima varias veces. En el caso de *La romera*, el autor subraya la figura del monarca justiciero, el rey medieval Ordoño II, para fomentar una yuxtaposición con la figura del soberano cruel, coetáneo del autor.

Infanta Linda. Antes de que puedan casarse, Lisuado tiene que viajar a Inglaterra para dejar establecida la unión matrimonial entre la princesa Margarita, hija del rey inglés Enrico, con Ordoño II. Lisuado parte con su embajada, aprovechándose de la ruta jacobea para llegar a los puertos coruñeses en Galicia. Durante la ruta conoce a doña Sol, una hidalga castellana de gran hermosura, que acaba de cumplir un peregrinaje a Santiago y está de camino a Burgos. Cuando Sol rechaza los intentos lascivos del conde, éste la hiere con su espada, luego la deshonra y como si no hubiera pasado nada continúa su misión. Mientras tanto el rey leonés recibe una embajada del conde castellano Garci-Fernández que llega para pedir la mano de la Infanta. A la hora de presentarse Garci al monarca, llega Sol, la prima del conde, quien busca justicia del rey. Cuenta a la corte los acontecimientos del ataque, por lo que Ordoño toma una postura prudente y decide encargarse del asunto una vez que Lisuado vuelva a León. Cuando éste por fin llega a casa, Ordoño manda que lo detengan; lo somete ante un tribunal de sabios, y después de juzgarlo culpable lo condena a la muerte. Linda, inicialmente destruida por la traición de Lisuado, le ayuda a fugarse de la cárcel, de modo que Garci intenta recuperar la honra de su prima mediante la guerra con los leoneses. Avergonzado por la fuga, Lisuado se presenta al campo de batalla al lado de Ordoño. La situación es tensa, pero al final la Infanta Linda propone una solución adecuada para todos: ella renuncia a su prometido y acepta el matrimonio con Garci, de modo que Lisuado pueda casarse con Sol, así restituyéndole la honra a la mujer.

La caracterización de la peregrina Doña Sol está marcada por su devoción y razonamiento. Sol es una mujer de creencias y valores fuertes, por lo que simboliza el orden moral dentro del texto. Declarará que ha emprendido la ruta jacobea por voto al

Santo, porque había sufrido de una enfermedad, y tras pedirle una curación al Santo se mejoró. Su devoción es aparente ya que quiere cumplir su promesa a Dios. Es decir la obligación voluntaria del peregrinaje es una deuda que necesita compensar. Además la mujer adopta la imagen de una viajera devota y humilde (1260). Lleva bordón, esclavina y vieira, objetos que la identifican como peregrina, y mientras camina pide limosna a la gente en ruta (1250). Por lo tanto acepta la dificultad del peregrinaje como componente integral del voto. Asimismo es obvio que sostiene una dedicación al viaje dado que no intenta abandonarlo.

Ahora bien, aunque Sol se sirve de la imagen de la peregrina humilde, en realidad pertenece a la nobleza castellana; por ejemplo, cuando conoce a Lisaurdo no duda de informarle de su descendencia aristocrática y su enlace con la monarquía de Castilla (1254). Sol también viaja con un séquito y confiesa que lleva equipaje para los días difíciles de la ruta:

SOL. Yo soy [...] una mujer [...] de esta suerte caminando a pie y
pidiendo limosna, aunque traigo mis criados detrás con una litera para
los forzados pasos del camino [...]. (1250)

Aunque no se cuestiona su espiritualidad, existe una disyunción entre su descendencia noble y a la vez la actitud de persona humilde que adopta para cumplir su voto. Por lo tanto podemos concluir que Sol adopta la imagen de una peregrina pobre para respetar la tradición de la ruta jacobea. Los componentes integrales, como el traje y el viaje a pie, son partes de un ritual que la mujer intenta mantener. Por ejemplo no necesita pedir limosna porque tiene suficientes recursos económicos, pero la pide a causa de la tradición. Además declara que no la pide para engañar a los demás, sino por costumbre.

Las desventuras de la protagonista en ruta también ponen en tela de juicio los peligros emblemáticos del viaje a Compostela. En la Edad Media el Camino Francés atraía a vagabundos que engañaban, robaban y aún mataban a los peregrinos. El texto transmite esta tendencia y caracteriza al peregrino como una víctima de crímenes, incapaz de defenderse a sí misma. Por ejemplo cuando Lisuando se pone agresivo Sol intenta luchar con él, pero en su condición de peregrino solitario y desprotegido acaba herida ante el asalto de Lisuando. Así el peregrino es un personaje victimizado por delincuentes, pero al mismo tiempo tiene recursos burocráticos para denunciar a los culpables, como Sol, quien después del ataque solicita la justicia al rey.

A través del diálogo entre Sol y Lisuando observamos que la peregrina en la obra de Tirso es un personaje devoto que desea cumplir la promesa que ha hecho a Santiago. No intenta escapar de la responsabilidad espiritual y además, aunque tiene bastantes recursos económicos para hacerlo, honra la tradición jacobea a través de un recorrido a pie. Por lo tanto la imagen del peregrino que observamos implica a un viajero que respeta el valor religioso de la ruta. Por último revela que el ambiente del Camino es peligroso ya que el viajero puede sufrir a manos de delincuentes.

Domenico Laffi – *Viaggio in Ponente à San Giacomo di Galitia e Finisterrae*

Quizá el libro de mayor importancia de la época barroca lo aporta el escritor y sacerdote boloñés Domenico Laffi, cuyo deseo de ver, entender y describir el mundo le inspiró a emprender varias peregrinaciones a lo largo de su vida (8). Laffi, plasmado por

una espiritualidad característica de un peregrino medieval, completó el peregrinaje a Compostela tres veces, en 1666, 1670 y 1673⁵⁵. Fruto del segundo y el tercer viaje es *Viaggio in Ponente*, narrativa de experiencias personales del autor publicada por primera vez en 1673 y fuente muy importante para escritores peregrinos italianos posteriores⁵⁶ (8). El texto documenta el viaje de Laffi y su amigo Domenico Codici desde Boloña hasta Santiago; tras completar la ruta jacobea los dos caminan a Finisterre, en el extremo oeste de Galicia, y al final vuelven a Italia. El narrador se dirige directamente al lector, declarando que escribe el texto de la manera más sencilla posible (55).

En el papel de peregrino, Laffi es gran observador de los lugares que visita; a lo largo de su viaje hace referencia a la cultura, economía, historia, arquitectura y paisaje de los pueblos. Se fija en los portazgos y los impuestos que se pagan en la ruta; en algunos casos todos tienen que pagar pero en otros los devotos y los peregrinos son exentos: por ejemplo, en los puentes de los ríos de Parma y Po (71-2). También describe minuciosamente edificios históricos, como el Duomo de Milán (74), y se fija en las costumbres regionales: por ejemplo, la boda que presencia en Sofana (94-5), la producción de agujas de tejer en Tolosa (131-2) y el proceso de preparar vino en la región pirenaica (137-8). En comparación con autores anteriores, como Picaud, Laffi no menosprecia a las gentes ibéricas mediante una caracterización negativa y frases hechas.

⁵⁵ En 1687 Laffi viajó de Padua a Lisboa; a la vuelta decidió pasar por Santiago antes de regresar a Italia.

⁵⁶ En 1681 aparece la tercera impresión del libro que incluye datos de los tres peregrinajes de Laffi a Compostela.

Es decir plantea un acercamiento neutral que refleja la realidad socio-cultural de la época, sin acudir a prejuicios personales.

A través del discurso costumbrista, Laffi también demuestra gran devoción y respeto hacia la religión católica. A lo largo del texto atribuye su salvoconducto por la ruta a la voluntad divina, sin la cual no hubiera podido volver a casa. Es de notar que invoca el apoyo de Dios en ocasiones de peligro, cosa que atribuye a circunstancias naturales, como ríos profundos, climas inhóspitos y precipicios montañosos. Por ejemplo al cruzar el río Po casi se muere pero es salvado gracias al apoyo de Dios (85). Además, Laffi es defensor de la institución católica, hecho que es obvio en la obra por su aparente desprecio de los calvinistas franceses. Laffi experimenta el conflicto entre los protestantes y católicos durante su viaje; en Montpellier los 'herejes' no le permiten entrar por ser católico (113). Igualmente en Molans prefiere seguir en plena lluvia en vez de quedarse en un sitio lleno de 'herejes' (135).

En cuanto a la percepción y tratamiento del peregrino por los demás, Laffi logra transmitir una visión positiva. Por lo general el viajero es bienvenido de manera caritativa y disfruta de una hospitalidad sincera. En la mayoría de los pueblos y aldeas Laffi consigue alojamientos cómodos, buena comida y a veces dinero en forma de limosna. En algunos lugares también goza de una posición privilegiada en comparación con la gente local; por ejemplo en Beziers los clérigos ofrecen buena acogida al viajero religioso, pero a los pobres de la ciudad sólo les ofrecen pan y vino (118). Cuando se pierde en la ruta, por ejemplo en los Pirineos, se dirige a un domicilio privado, donde la gente siempre lo acoge y sin importar cuán pobres sean le dan de comer. Eso demuestra gran confianza en el peregrino por parte de los aldeanos; aunque no lo conocen lo aceptan en su hogar. Así

es considerado un individuo humilde y honesto que por lo general no se sospecha de motivo ulterior.

Eso sí no puede evitar por completo ciertas experiencias marginales, como refugios repletos, alojamientos desagradables y falta de comida y agua en la ruta. Las estafas y los delitos también forman parte de la experiencia; ciertos aldeanos suelen ofrecerle comida y vino al peregrino pero después le exigen pago. Los portazgos también pueden ser una fuente lucrativa de ladrones, como el Puente del Paraíso en Navarra, cuyo 'dueño', Don Caime, señor de Torbaca y jefe de una pandilla con operaciones por todo el reino, obliga un pago para poder cruzarlo. Si el peregrino resiste, sus hombres lo asaltan (158). En el caso de Laffi, paga para poder cruzar el río y se escapa sin heridas ya que promete volver por el mismo puente al regresar a casa⁵⁷. Aunque Laffi mismo no es una víctima regular de abusos de gente sin escrúpulos, como malos mesoneros y ladrones, efectivamente documenta conversaciones con otros peregrinos que no han tenido la misma suerte. Por ejemplo en el sur de Francia conoce a un peregrino italiano, de vuelta a casa, a quien le robaron todas sus pertenencias (112). En la misma región también conoce a un ermitaño que le cuenta de un grupo de ladrones en Perpiñán, información que le hace evitar la inclusión de esta ciudad en su itinerario (113).

A través de su discurso, Laffi presenta una yuxtaposición de peregrinaje y turismo. Por un lado se identifica como peregrino y lleva el hábito tradicional. Al llegar a

⁵⁷ Laffi conoce a don Caime durante la segunda peregrinación a Compostela en 1670. Para la tercera en 1673, encuentra que el portazgo ya no está recaudado porque el año anterior el rey ordenó el asesinato de Caime y condenó a sus hombres a las galeras.

los pueblos donde se aloja siempre presenta una credencial de peregrino a las autoridades eclesiásticas, formalidad oficial para poder pedir la patente de peregrinación, la Compostelana, en Santiago. No obstante tras cumplir sus labores de peregrino, es decir, presentar la credencial, instalarse en el refugio y rezar en la iglesia, emprende un recorrido turístico por la localidad. La división de los dos papeles es clara por medio de las vestimentas del individuo; 'el vestido de peregrino' incluye lo que lleva a la hora de andar de pueblo en pueblo, y el 'vestido de ciudad' forma parte de lo que se pone en la posada para poder dar una vuelta por los pueblos. A través del cambio de vestimenta el individuo puede alternar entre los papeles de peregrino y de turista. Por ello podemos decir que el cambio de ropa efectivamente representa un cambio de imagen.

Es de notar que el peregrino también es un ser social; comparte la experiencia con otros viajeros y no cumple el peregrinaje de manera solitaria. La conexión con los demás a lo largo de la ruta es fundamental ya que le facilita al peregrino el acceso a información geográfica y cultural. Asimismo le proporciona cierto nivel de seguridad cuando camina por lugares aislados que pueden ser peligrosos. Laffi mismo parte de Bolonia con su amigo Domenico Codici, pero los dos forman amistades con otros viajeros con quienes caminan durante varios tramos de la ruta. Sin embargo el contacto con el peregrino es importante para la gente local también. Aquí el forastero cumple varios papeles: es mensajero que lleva noticias de tierras lejanas y cartero de mensajes para gente de su patria. Por ejemplo Laffi lleva una carta de un amigo de Bolonia a Aviñón y allí se encuentra con un amigo boloñés que le pide información de su ciudad natal (104).

De allí el diálogo entre Laffi y toda la gente que conoce a lo largo de su viaje nos presenta a un individuo devoto con una pasión por el peregrinaje. Es un individuo que

valora la experiencia de viajar a los centros religiosos importantes de su época, como Santiago y Jerusalén, para cumplir la voluntad de Dios. Al mismo tiempo, es un personaje aventurero que aprecia lo nuevo y lo desconocido de la ruta. Por lo tanto la imagen que observamos es la de un peregrino intrépido que se da cuenta de los riesgos de la ruta y decide confrontarlos. Aunque es devoto no se apoya solamente en la voluntad divina, sino también en la capacidad de entrevistar a la gente e informarse acerca de lo que le espera por delante. Asimismo el peregrino es un individuo que aprecia los aspectos socio-culturales del viaje, como las costumbres y la gastronomía de los pueblos que visita. Por último es alguien esperado en tanto pueblos remotos como en ciudades grandes ya que lleva noticias e información.

La ruta jacobea durante la Ilustración

Fray Benito Feyjoó – *Teatro Crítico Universal*

Mediante el discurso, “Peregrinaciones sagradas y romerías”, que consta en el cuarto tomo de su *Teatro crítico universal* (1726-40), el monje y ensayista gallego Fray Benito Jerónimo Feyjoó y Montenegro describe la condición del viaje a Compostela durante la Ilustración⁵⁸. Feyjoó defiende el acto de peregrinar como un ritual ‘laudable y meritorio’ ante la crítica de los protestantes, que consideran la adoración de imágenes y reliquias un sacrilegio (100). Aunque concede que la situación de los peregrinajes es

⁵⁸ Los nueve tomos del *Teatro crítico universal* de Feyjoó están compuestos de 118 discursos, publicados entre 1726-1740 (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=14>)

lamentable, condena la postura reformista por intentar criticar una tradición digna y respetuosa. Dicho eso para Feyjoó la peregrinación es ‘un acto de religión’ supererogatorio; es decir por encima de ser obligatorio requiere que el individuo tenga voluntad propia que lo motive a realizar el viaje de una manera digna y virtuosa, y al mismo tiempo que viaje por devoción auténtica (99-100). Esencialmente esta visión reitera el valor espiritual del viaje como un sacrificio personal del individuo hacia Dios.

Además el autor distingue entre dos términos: *peregrinación* y *romería*. El primer término implica un viaje espiritual a larga distancia ‘con motivo de adorar el cuerpo del Apóstol Santiago’, mientras el segundo se trata de una visita a un santuario local, cuyo propósito es la celebración o festejo del santo titular (103). Feyjoó se lamenta las romerías, como fiestas de ocio descontrolado y sin inhibición. Además declara que ni se pueden comparar con los abusos de las peregrinaciones. Declara que para remediar la situación es necesario ir al fondo del asunto, es decir ‘no sólo cortar las ramas sino arrancar las raíces’ (108). Aunque duda de la posibilidad de llevar a cabo unos cambios decisivos, ofrece algunas sugerencias. En primer lugar aconseja que se forme un ministerio de justicia encargado de los procesos judiciales contra los excesos de las romerías. Luego propone que los hombres no viajen con mujeres que no estén acompañadas de un familiar varón. Al final opina que el peregrinaje no puede ser una actividad puramente ascética; se puede permitir un poco de festividad y alegría, pero con moderación y según la prudencia del peregrino (108).

El discurso de Feyjoó, como observador de los peregrinajes, tiene propósito doble: el de postular tal como debería ser un peregrinaje y el de describir tal como es en la práctica. Como ya hemos dicho, plantea lo que es la peregrinación, o lo que debería

ser: un acto de devoción auténtica a un santuario lejano. Es un viaje que se emprende sin motivo oculto ni con el pretexto de aprovecharse de la caridad de los demás en la ruta. El propósito es de adorar las reliquias del Santo; sin embargo la situación que describe el autor es distinta. En la práctica los peregrinos son una especie de molestia; deberían ser devotos, pero la mayoría no lo son. Asimismo el autor toma una posición nacionalista. Comenta que por lo general los españoles no caminan a larga distancia a santuarios fuera de su país. En cambio atribuye los problemas corrientes en la ruta jacobea a los extranjeros, en particular a los franceses, dado que, según él, tienen ‘un espíritu vagante y [un] deseo de ver el mundo’ (104). Paradójicamente los compara con gallegos que vienen a Castilla ‘a la siega’, es decir, para buscar trabajo (103).

Con eso Feyjoó plantea que la ruta ofrece una oportunidad para el viajero, un estilo de vida andante que proporciona refugio, comida y dinero. El peregrino no es un devoto auténtico sino un vago o aventurero que se aprovecha de la ruta para conocer el mundo. Incluso algunos viajan bajo pretexto de peregrinos compostelanos casi toda la vida (104). Para ellos ser peregrino es un oficio y la ruta es su vida; peregrinar, entonces, es lo mismo que vivir y existir. Eso no implica que todos abusen de los beneficios de la ruta porque todavía hay peregrinos ‘buenos’. Sin embargo la proporción de los que no son devotos fomenta un ambiente de sospecha y cuestionamiento de los motivos del viajero andante.

Para ilustrar este punto menciona un diálogo con un peregrino flamenco que conoció un día. El joven tenía unos catorce o quince años y al parecer era chico inteligente e instruido. Le dijo a Feyjoó que iba a Santiago por un voto que hizo durante una enfermedad seria. El cura observó su devoción y pobreza aparente, por lo que le

ofreció mantener sus estudios en la Universidad de Oviedo, lugar donde desempeñaba el cargo de profesor. El peregrino aceptó su oferta y prometió volver a su regreso de Santiago. No obstante, no regresó y de hecho tres años más tarde el autor lo reconoció en otro lugar pidiendo limosna y vagabundeando (104-5).

Mediante este ejemplo y varios otros que declara haber presenciado, el autor señala que emplear el término *peregrino* sugiere ponerse un disfraz para los que quieren fingir piedad cuando no la tienen. El peregrino es un farsante que usa el hábito, el bordón, la esclavina y el sombrero de alas anchas para crear la apariencia de devoto. Esta imagen supone un gasto tremendo para la caridad de la gente que ofrece ayuda al viajero andante, ya que desvalora la confianza en los que legítimamente viajan por motivos espirituales y puros.

Aunque Feyjoó opina que el peregrino debería comportarse de manera devota y humilde durante su viaje, reconoce que en la práctica la imagen es distinta. De allí observa que el peregrino usa la tradición jacobea para sacar algún provecho. Eso no sugiere que no haya peregrinos sinceros, sino que la mayoría que recorren la ruta son menos que virtuosos. Para el autor la imagen también supone un carácter nacional y sugiere que por lo general el peregrino es un individuo de un país lejano cuyo único interés en las tierras españolas es gozar del viaje y vivir de la senda.

Diego de Torres y Villarroel – *Viaje a Santiago*

Inspirado en su propia peregrinación, el tramo jacobeo del escritor salamantino Diego de Torres y Villarroel aparece en al menos dos de sus textos: en primer lugar como punto de referencia en su narrativa autobiográfica *Vida* y luego en el romance *Viaje a*

Santiago. Torres viajó a Santiago en la primavera de 1737, una aventura que duró cinco meses. El motivo principal del viaje era un voto, entre varios, que hizo a causa de una enfermedad seria de la que había padecido hacía algunos años; de todos los votos declara que éste era el más ‘penoso’ (127). Acepta que su propia experiencia y por ende su romance son una comedia de la que el lector se va a burlar. Al emprender el viaje, sale de Salamanca y se dirige hacia Ciudad Rodrigo; más tarde cruza la frontera luso-española y sigue la ruta por Portugal hacia Galicia.

La mayor parte del romance relata las experiencias de Torres en el espacio aldeano, tanto el portugués como el gallego. Por medio de un tono sarcástico y burlador se enfoca en los aspectos deprimentes de la gente del pueblo. Al mismo tiempo que menosprecia la vida aldeana, expresa sus preferencias por la ciudad, la Corte y el buen vivir aristocrático, es decir, los espacios que le facilitan la inspiración literaria. Como nota adicional, Torres confiesa que durante la peregrinación se divertía en casas de gente adinerada, lugares donde había música, bailes y toda clase de juegos (127). Sin embargo, esta visión burlesca también nos ofrece una descripción valiosa de la vida del campo de aquel período; según Alberto Navarro, la obra de Torres ‘nos deja una valiente defensa de los injustamente tratados y olvidados campesinos españoles de su época’ (25).

A lo largo de la serie de párrafos dedicados al Camino en *Vida* y luego en *Viaje a Santiago*, Torres ofrece imágenes del peregrino no basadas en los aspectos espirituales del viaje. En primer lugar el peregrino es un individuo de recursos económicos que viaja con varios criados; por ejemplo en *Vida* menciona que viaja con mozos de apoyo que le llevan ‘repuestos de cama y comida’ (127). Por lo tanto la dificultad de la ruta no es un factor imprescindible ya que viaja lujosamente. Al mismo tiempo Torres no desempeña el

papel tradicional del peregrino mendigante, como doña Sol de Tirso de Molina. Es decir no quiere viajar como limosnero ni pedir favores ni caridad de los demás, un estilo de vida que según él no le es favorable y hasta una desgracia (38). Los preparativos también son muy importantes; el hecho de que aporte las provisiones necesarias sugiere que no quiere depender del apoyo de los demás. Aunque no viaja de manera humilde, las apariencias sí le importan; en cuanto a las vestimentas Torres declara que ha gastado bastante dinero para vestirse de manera tradicional, es decir, con bordón, esclavina, alforja y traje (127). Por lo tanto es imprescindible andar con hábito puesto, pero a la vez evadir las dificultades inherentes de la ruta.

En segundo lugar, a diferencia de los peregrinos medievales que creían que su salvoconducto y destino dependían de la voluntad divina, Torres prefiere fiarse de las señales astrológicas y de su propio intelecto y lógica para garantizar la seguridad en la ruta. Antes de salir consulta los signos del zodiaco y los augurios, como la conducta de pájaros, para acertar su viaje, recursos más bien paganos que cristianos. Eso no implica que sea hereje o que no siga la fe cristiana, sino que expone un comentario satírico del autor de la ruta compostelana, como una tradición basada en la fe y devoción.

Por último, Torres no sigue las pautas tradicionales a la hora de pedir permiso para poder emprender el peregrinaje. Por lo general los viajeros respetaban la costumbre de pedir licencia para caminar a Santiago a un sacerdote u oficial eclesiástico. En el caso de Torres, el viajero pide permiso a la universidad para poder allí interrumpir sus estudios y seguir la ruta. Este contraste es importante porque en vez de acudir a la Iglesia, lugar asociado con la devoción y la religión, acude a la academia, sede de enseñanza, instrucción y lógica. Este aspecto refuerza la crítica de la Iglesia por parte del autor.

Como otros peregrinos, por ejemplo Picaud y Laffi, Torres es gran observador del entorno de la ruta. Pone mucho énfasis en los rasgos de las aldeas y los aldeanos lusogallegos, generalmente con descripciones poco favorables; casi todos los lugares son feos, sucios y poblados de gente pobre, sencilla y en algunos casos engañosa. Presta mucha atención a las costumbres, los vestidos y la gastronomía de los pueblos que visita y por medio de un tono burlesco ofrece descripciones negativas. Por ejemplo cuando habla de la gente de Galicia, menciona que viven en la promiscuidad pues hasta duermen con sus animales (63). Según Torres algunos pueblos son tan pobres que los peregrinos son los que se les llevan de todo y los sustentan (56). Es decir aunque las aldeas poseen ciertas cosas, siempre existe el deseo de que haya más (57).

Torres también presenta al peregrino como fuente de información para los aldeanos. Aislados y sin mucho contacto con el resto del mundo, la gente del pueblo viene a verlo cuando pasa por sus villas. En el caso de Torres, la gente se le acercaba porque era famoso en su época, conocido como el Piscator, y le hacían preguntas como si fuera 'oráculo'. Según él 'acudían llenos de fe y de ignorancia a solicitar las respuestas de sus dudas y sus deseos' (128). En particular mucha gente se le acerca para pedirle adivinanzas a sus problemas. Aquí es una especie de mago o predicador, un ser buscado o deseado a quien la gente utiliza para obtener información (70). Esta gente pronto se vuelve una molestia, una especie de plaga que demanda cosas paganas. Torres declara que no puede adivinar lo que va a suceder mañana. Por lo tanto, la gente no lo ve como peregrino, sino como predicador, un pronosticador, alguien que les puede adivinar el futuro. El mismo Torres piensa que lo consideran una especie de brujo (128).

Al mismo tiempo, la ingenuidad de la gente provoca que el peregrino pueda comportarse como un pícaro; en *Vida* se menciona el ejemplo del doctor don Tomás de Velasco, médico del arzobispo de Santiago, cuya recomendación a la clase nobiliaria de Compostela podría ofrecerle a Torres una oportunidad lucrativa si este no tuviera ningún escrúpulo. Es decir comenta que sería una ofensa aprovecharse de los amigos del doctor pero igualmente no sería difícil, dado su simplicidad e ingenuidad. Por lo tanto el peregrino es listo y sabe manejar una situación a su favor, si esto es lo que quiere hacer. En este caso Torres no lo hace.

Aunque la gente parece cariñosa y receptora (47), al mismo tiempo es capaz de estafas; por ejemplo cuando Torres pide que le preparen un guisado con carne que llevaba, se la preparan de tal manera que aparezca poca carne (45). Otro ejemplo que podemos citar es el del pueblo de Piñel; allí los aldeanos le dicen a Torres que la posada local es excelente y de buena reputación. Sin embargo el autor encuentra que los alojamientos son terribles; describe con gran detalle el estado de las camas y los bichos que allí viven. Al día siguiente describe sus heridas a causa de los piojos y las pulgas que lo habían mordido (50-1). Así podemos concluir que tanto el mismo peregrino como la gente del pueblo son capaces de estafar unos a otros respectivamente.

Torres también presenta al peregrino como individuo constantemente hambriento e insatisfecho de los alimentos en la ruta. En muchos casos no hay nada o muy poco de comer; por ejemplo en Trancoso pide varias cosas y lo único que logra conseguir es vino. (55-6). En un caso emplea una metáfora inspirada en el *Quijote*; cuando está en la ciudad de Tuy, en Galicia, le ofrece cobijo don Fernando Arango, hombre que Torres caracteriza como 'afable, modesto, y virtuoso' (69). En esta ocasión el autor parece comer bien por

primera vez durante su travesía, al llegar a la aldea “entré Quijote, pero salí Sancho Panza” (70), es decir, flaco y enjuto al principio y luego lleno y satisfecho al final.

Mediante los diálogos entre Torres y los aldeanos observamos un gran contraste entre lo urbano y lo rural. El choque entre los dos diálogos da lugar a una serie de conflictos, como estafas, robos y situaciones engorrosas en las que los campesinos lo consideran hasta un adivino. Aunque se dedica a la ruta, siempre busca la manera más fácil de llegar a Compostela; por ejemplo profesa que ‘cumplió el voto indignamente’ y que todo le pareció ‘ridículo e indevoto’ (127). De ahí podemos concluir que el peregrino se burla de la tradición y de los habitantes de la ruta pero a la vez siente la necesidad de recompensar la deuda al Santo.

La tradición compostelana en la literatura decimonónica

Richard Ford – *A Hand-book for Travellers in Spain, and Readers at Home*⁵⁹

Publicado en 1845, el texto es producto de los viajes del autor por España; al dejar Inglaterra e instalarse en Sevilla con su mujer, Ford recorre el territorio español, observando los aspectos más destacados de los pueblos y las rutas. Por lo general Ford no ofrece una imagen de España completamente favorable, enfocándose más bien en los aspectos más sombríos y tenebrosos. Declara que no es tierra de turismo, un ambiente poco acogedor para los extranjeros, ya que a menudo la gente del pueblo los consideran intrusos y sospechosos. Al mismo tiempo que los españoles añoran una época imperial de

⁵⁹ *Manual para viajeros por España, y lectores en casa.*

conquistas y glorias nacionales, tienen que enfrentarse con una realidad de miseria y pobreza constante, hecho que desean ocultar de ‘impertinentes curiosos’ que visitan su país (18). Según Ford España no proporciona florecimiento cultural sino abundancia de naturaleza al viajero, siendo tierra entre civilización – Europa – y la barbarie – África (118-9). Galicia, por ejemplo, es tierra de pastores, de gente atrasada, que no tiene ni arte, ni literatura, ni avances científicos (963). Algunos sitios, como la Rioja, ni siquiera merecen una visita por su aislamiento y desolación (1349). La calidad de los alojamientos en España en comparación con sus equivalentes ingleses y franceses es muy baja. También observa que la gente adinerada casi nunca viaja por placer, debido a estos albergues de mala calidad y que la gente pobre está acostumbrada a estos sitios rústicos con pocos servicios (35).

Es importante reconocer que Ford no emprende un peregrinaje a Santiago, por lo que la ruta jacobea no aparece en el texto en una sección particular; el *Manual* recoge esencialmente los datos históricos y socio-culturales del país y los presenta al lector en forma de capítulos, correspondientes a zonas geográficas, por ejemplo Andalucía o Navarra. No obstante, recorrí varios tramos por el norte de España que coinciden con el Camino Francés, aunque no de manera contigua. Así las observaciones del peregrinaje y de los peregrinos se encuentran desperdigadas a lo largo de texto, en particular en la sección dedicada a la ciudad de Santiago.

El discurso de Ford demuestra dos tipos de peregrinajes y peregrinos esencialmente opuestos: los medievales y los modernos. Para Ford la tradición jacobea corresponde a una época antigua, caracterizada por un respeto sincero de las raíces religiosas. Por ejemplo los peregrinos medievales más devotos llegaban arrodillados y

cantaban himnos a la gloria de Dios (901). A la vez estos individuos eran el enfoque de limosneros, quienes, tras felicitar a los viajeros, les pedían dinero (985). Frecuentemente los aldeanos les invitaban a comer para que les contaran sus aventuras y para que les pusieran al corriente de noticias de las tierras que habían cruzado (995). Este discurso sugiere un peregrino humilde, pío y fiable que apoya a los pobres. Además es fuente de informaciones para la gente que tiene poco contacto con el resto del mundo.

En este contexto el autor compara la tradición a una actividad ingenua e inocente, propia de una época de pocas preocupaciones nacionales. El viajero, gozando de gran confianza del pueblo, era considerado una persona de motivo digno y noble. Aún así Ford siempre mantiene un tono pesimista y sarcástico de los peregrinajes. Esencialmente, esta actitud surge de su desconfianza de las clases dirigentes de la época medieval, en particular la Iglesia. Al igual que el peregrino viajaba a causa de una fuerte espiritualidad y devoción, también proporcionaba grandes recursos beneficiosos. Los peregrinajes, por medio del dinero de viajeros ricos, fomentaban obras de construcción regional, como carreteras, puentes y hospitales, principalmente en Galicia. Este fenómeno, bajo la influencia del arzobispo Gelmírez, servía de contrapeso al poderío religioso musulmán en Córdoba, que en esa época disfrutaba de gran florecimiento cultural y artístico (994-5).

Después de la Reforma la imagen del peregrino cambia; ya no es individuo sincero, sino un mendigo y vago que emplea el hábito como pícaro con una motivación oculta o distinta de la religiosa. Hallamos una prueba de esto en algunos dichos populares que proporciona el autor. Por ejemplo el refrán 'la cruz en los pechos, el diablo en los hechos', al referirse a la peregrinación, sugiere apariencia religiosa en la superficie, como el hecho de llevar hábito o participar en los rituales, pero al igual señala malas

intenciones, es decir vagabundear o robar a los demás (186). Otro refrán, 'sale romera y vuelve ramera', implica que una mujer emprende el viaje como individuo con respeto pero regresa después de haberse acostado con varios hombres, por lo que la peregrinación no se emplea para purificarle el alma ni valorar lo espiritual. Sirve sólo para que una goce de encuentros carnales en las posadas (186). Por lo tanto podemos decir que la imagen del peregrino es un disfraz para ocultar actividades ilícitas a lo largo de la ruta.

Con el paso del tiempo la ciudad de Santiago también ha decaído; los edificios, antiguamente mantenidos, gracias al apoyo de peregrinos adinerados, sufren de gran decadencia, y el Hospital Real es un sitio lleno de enfermedades virulentas y locura religiosa (998). Asimismo como consecuencia de sus atributos poco favorables, como vagos y tunantes, los peregrinos no son gente deseada. Al considerarlos Ford declara que son individuos que toman lo que pueden sin contribuir nada, y así todo el mundo, incluso los clérigos, los evitan. Ni siquiera son bienvenidos en las ventas, sitios normalmente considerados de mala calidad y reputación (996). Eso sugiere un estado de pérdida de fe en la tradición; los viajeros, anteriormente recibidos muy bien, ahora se rechazan como si fuesen una plaga en la sociedad. Representan un fragmento de la sociedad que nadie quiere aceptar, por el estigma de ser estafadores y ladrones. Aunque no podemos negar la posibilidad de viajeros sinceros, es evidente que ahora la gente los asocia con los elementos nocivos de la sociedad.

El discurso de Ford plantea que la peregrinación ha evolucionado de un fenómeno religioso a uno basado en el engaño. El peregrino medieval, inocente y bienvenido, llega a ser un individuo insoportable y sospechoso y se le considera una plaga y amenaza. La condición de Santiago de Compostela también sugiere un declive completo; los edificios

se encuentran en un estado de descuido con rastros de un pasado glorioso. Ford mismo no viaja por España como peregrino, por lo que la información que recoge en su texto surge de observaciones personales y diálogos con los habitantes del país. Su discurso tiene carácter antropológico, de modo que presenta un itinerario socio-cultural de los diferentes tramos a Santiago de Compostela.

Hans Gadow – *In Northern Spain*

En 1897 el zoólogo alemán Hans Gadow publicó *In Northern Spain*, una narrativa etnográfica de los pueblos del norte peninsular⁶⁰. Escrito en inglés, el libro incluye dibujos y fotografías, elementos que atestiguan y expresan lo que no se ha podido decir a través de las palabras (Puerto 105). El motivo de su recorrido no es una peregrinación religiosa, sino un viaje etnográfico para conocer y experimentar el paisaje español; por ejemplo en Santiago nota la arquitectura de los edificios, la universidad y las calles en vez de enfocarse en el aura religiosa del lugar. Acompañado de su mujer Clara Maud Paget, a quien se le atribuyen las ilustraciones en el libro, Gadow sigue el Camino Francés desde León por Astorga, Ponferrada y Villafranca del Bierzo; de allí abandona la ruta tradicional y viaja por los Montes de Galicia hacia O Cebreiro, pero opta por el pueblo de Piedrahita; después se dirige hacia Lugo, y luego por vía de A Coruña llega a Santiago de Compostela.

⁶⁰ *Por el norte de España*. Gadow nació en Alemania, sin embargo tras completar los estudios universitarios realizó un viaje al Reino Unido donde se quedó y llegó a ser ciudadano naturalizado.

Por medio de observaciones meticulosas, el autor logra crear un testimonio que abarca elementos etnográficos, antropológicos y sociológicos de las tierras y las gentes que observa. Las referencias de cada punto geográfico que visita incluyen una contextualización histórica, etimológica, económica, política y socio-cultural. Además describe el vestido cotidiano, las costumbres y hasta la personalidad de las gentes que conoce a lo largo de la ruta. Por ejemplo su comentario de los ciudadanos del Bierzo incluye una lista de los platos que preparan (menciona siete comidas distintas). También agrega una nota cultural acerca del método tradicional de conservar y helar agua en jarras de cobre durante la noche (196-8). Otro ejemplo notable es su descripción de la mentalidad gallega; según Gadow los gallegos son poco simpáticos, tienen un carácter muy fuerte y sólo respetan a gente desagradable, ya que interpretan buenos modales como señal de debilidad (215).

Es de notar que Gadow no se considera peregrino durante el viaje. Es más aunque sigue una parte del Camino Francés, no encaja fácilmente en el papel del peregrino compostelano tradicional, es decir un individuo que recorre la ruta a pie con bordón, esclavina y alforja. En primer lugar la peregrinación es tradicionalmente una actividad andariega, pero Gadow no camina, sino que emplea otros modos de transporte, como el caballo, la mula, la diligencia y el tren. También, en vez de alojarse en refugios u hospitales de peregrinos, se queda en posadas de buena calidad. Además si no está satisfecho con los alojamientos, se queja a los gerentes, quienes enseguida le arreglan la situación. Tal es el caso de la posada en Becerra; la habitación que le ofrece la dueña es horrenda, por lo que Gadow le expresa su indignación. En tercer lugar hace referencia al motivo de viajar por placer y no por obligación espiritual, sea voluntaria o forzada. Por

ejemplo durante su estancia en Villafranca decide pasear con su mujer en las afueras del pueblo. Los dos, al subir una colina, conocen a un anciano que les amenaza con un palo; le aseguran que son turistas inofensivos que solamente desean ver el país (202).

No obstante, aunque no se refiere a sí mismo como peregrino, no deja de ser víctima de estafas y timos de la gente del pueblo. Ahora a través de los diálogos que tiene con los mesoneros y los posaderos, es obvio que Gadow tiene algún conocimiento del castellano, lo que facilita la comunicación y en algunos casos le salva de abuso económico⁶¹. Por ejemplo en los pueblos del norte los vendedores normalmente doblan el precio de sus mercancías si notan que el cliente es forastero; si éste quiere comprar una fruta, se acerca a un grupo de vendedoras, una de las que le intenta entregar una fruta podrida o aplastada. Sin embargo, si el cliente habla castellano, una de sus amigas reconoce que no se puede estafar, e inmediatamente le vende la mejor fruta a un precio reducido (201). El texto de Gadow contiene varias alusiones a este tipo de tratamiento del viajero a mano de mercaderes, hosteleros y alquiladores de caballos. Por lo tanto notamos que el discurso del aldeano hacia el viajero es de la explotación económica; el forastero, como individuo desconocido y transeúnte que pasa de un sitio a otro, ofrece una oportunidad lucrativa por explotar. En algunos casos la estafa está coreografiada para sacarle la mejor ganancia a la víctima; en Villafranca, Gadow da una moneda a unos niños que cazan langostas y saltamontes, pero al día siguiente se le presenta una niña con

⁶¹ Es de notar que aunque Gadow habla castellano no tiene buen conocimiento de la ortografía del idioma. En el texto inserta transcripciones de palabras, frases y aún partes de diálogos, pero claramente usa su propio oído en vez de apoyarse en las reglas gramaticales.

una caja de bichos diversos para comprar. Cuando Gadow le da una moneda, la niña se ofende, declarando que el día anterior les dio a sus hermanos más dinero por menos bichos. Además quiere que Gadow le pague cuando algunos bichos se le escapan de la caja (201-2).

En el caso de los peregrinos, Gadow no nos ofrece una imagen positiva. Durante su visita a la iglesia en O Cebreiro, se fija en un hombre absorto en un rito de devoción delante del altar. Sin embargo, al asomarse al individuo, nota que es un vagabundo, escondido debajo de un disfraz de monje penitente. Por la descripción podemos deducir que el individuo es un vagabundo andante, disfrazado de religioso. De hecho Gadow, al verlo, se acuerda de un refrán gallego o portugués, ‘o hábito ño faz o monge’, identificando el engaño escondido debajo del disfraz. Es decir, aunque se viste de devoto, no necesariamente lo es (211).

Gadow no pinta un retrato positivo de la ruta compostelana en el siglo XIX. Aunque él mismo no se identifica propiamente como peregrino, los demás discursos no cultivan una experiencia que favorezca la espiritualidad. La gente encargada de cuidar al peregrino intenta estafarlo, mientras el peregrino mismo es estafador. Al contrario, el turista, viajero que desea ver el paisaje y compartir la ruta jacobea, acaba siendo la víctima del engaño.

El renacimiento de la tradición compostelana: Santiago en la actualidad

Alejo Carpentier – *El Camino de Santiago*

Publicado por primera vez en 1958, en la colección *Guerra del tiempo*, “El Camino de Santiago” relata la vida y viajes de un peregrino del siglo XVI⁶². El protagonista, Juan, es un individuo pobre que vive de la calle y que ha viajado por varios países. Durante su estancia en Amberes se enferma gravemente; sin embargo, una vez que se encuentra mejor atribuye la curación a la gracia divina, lo que le provoca un nuevo sentido de espiritualidad. De allí emprende una peregrinación a Santiago de Compostela con el fin de agradecer el apoyo al Santo, a quien hizo un voto durante su enfermedad. Al principio, Juan es pío y benévolo; depende de la caridad de los demás y duerme donde puede. No obstante, al llegar a Burgos la situación cambia: entra en la ciudad en medio de una feria, sitio que parece un mundo semiclandestino, alejado de la normalidad de la vida cotidiana. Allí conoce a un indiano que le cuenta historias de tierras lejanas, como la leyenda de la fuente de juventud (36). Las riquezas descritas por el indiano convencen a Juan de modo que éste abandona su romería a Galicia y viaja a las Américas.

Sin embargo, después de un largo viaje transatlántico, el protagonista no encuentra el Nuevo Mundo tal como se le había descrito: es un lugar de envidia y odio, de gente conspiradora que envían cartas de quejas al rey, y es allí donde predomina una existencia miserable (37). La situación se empeora cuando una noche Juan mata a un hombre en un bar y se da a la fuga a la selva. En ese lugar conoce a un grupo de

⁶² La trama toma lugar durante el reinado de Felipe II (55).

refugiados: Golomón, el calvinista negro, un judío, y dos esclavas negras escapadas. Eso sí, aunque la selva le ofrece la libertad, Juan añora su vida anterior; la oportunidad de escaparse se le presenta cuando un día aparece un barco varado en la costa. Los marineros, agradecidos por el apoyo de Juan y de sus compañeros, los llevan a las Islas Canarias y de allí Juan regresa a España, acompañado de Golomón. El protagonista no logra cumplir su voto a Santiago; al contrario, vuelve a Burgos y junto con su amigo concibe un espectáculo que supone mostrar las maravillas del Nuevo Mundo a la gente. En realidad adopta el papel del hombre que originalmente le engañó a él y así convence a otros peregrinos para que dejen promesa al santo y se marchen a las Américas.

Un aspecto notable del cuento es la conexión entre peregrinaje y enfermedad. Como ya hemos visto, una posible motivación de visitar un santuario es pedir o agradecer una curación a lo divino. En épocas de epidemias y plagas pos-medievales la gente se inclinaba a la fe y a la protección de Dios, ya que las enfermedades se asociaban con el pecado y el protestantismo. En el caso del protagonista, el voto a Santiago es un remedio preventivo para evitar contaminación que pudiera interpretarse como castigo (29). Al comenzar el viaje, demuestra una devoción sincera y no duda de que fue curado por intervención divina. Asimismo a lo largo del camino observa el poder destructivo y la miseria de las epidemias, lo que provoca que valore su salud y su devoción, y a la vez refuerza su objetivo de cumplir la promesa. Sin embargo en cuanto recupera sus fuerzas completas, empieza a cuestionar si la causa de su mejoramiento es de carácter milagroso o no. Así el peregrinaje es prueba de la fe y dedicación del individuo; o logra respetar su promesa al Santo y sigue la ruta, o intenta explicar su curación por medio de otros factores para no tener que continuar. Por lo tanto el peregrino enfermo no tiene otra

opción y demuestra espiritualidad y deseo de salvación en su momento de desesperación, mientras que el curado vacila y busca explicaciones que le permitan escaparse de su obligación.

A la hora de analizar el protagonista notamos que es un individuo ambiguo con origen desconocido; es decir, aunque es obvio que es hispano, no se sabe exactamente de dónde es. Su identificación también cambia a lo largo de la obra; por ejemplo antes de marcharse a Compostela, emplea apodos tales como Juan 'el Estudiante', 'el Soldado' y 'de Amberes'. Durante su peregrinaje adopta el nombre, Juan 'el Romero' y cuando vuelve de sus aventuras en Cuba se llama Juan 'el Indiano'. Por lo tanto observamos que su identificación depende de la situación y las circunstancias en las que se encuentra.

Al mismo tiempo encontramos que el protagonista también adopta las características que se asocian con el apodo. Si consideramos su papel de peregrino, observamos que se comporta de manera pobre y humilde; vive de la calle y depende de la buena voluntad de la gente. Además se viste de manera tradicional: lleva traje de peregrino, bordón y esclavina, objetos típicamente asociados con viajeros jacobeos. Por lo tanto, desde los comienzos de su viaje en Amberes hasta Burgos, Juan adopta el papel del buen peregrino. En cambio cuando Juan decide abandonar su romería, se aprovecha del papel de peregrino; de Burgos a Sevilla lleva el traje para "[...] aprovechar las hospederías de los conventos y su caldo de berzas [...]" y "[...] gozar de las ventajas de las licencias [...]" (38). Ni siquiera llena la calabaza de agua, sino que la usa para esconder aguardiente. En este caso Juan adopta la imagen de peregrino tunante y estafador. Por ello las etapas de Amberes a Burgos y luego de Burgos a Sevilla nos ofrecen un contraste entre los dos tipos de peregrino: el devoto y el tunante.

En Sevilla Juan se deshace de su hábito y vuelve a usar el mote 'de Amberes'. Opta por no usar el nombre Juan 'el Romero' porque ya no se considera peregrino. A la vez asocia el apodo con el voto a Santiago, obligación que ha dejado de importarle: "Con el nombre de Juan de Amberes quedaba Juan asentado en los libros de la Casa de la Contratación – pues no debía olvidarse que se le esperaba en Flandes, luego de la promesa cumplida [...]” (41). De hecho su auto-definición como romero aparece sólo una vez más, ésa en un estado de delirio provocado por una enfermedad; en el episodio se encuentra delante de la Catedral de Compostela, cuyas puertas están cerradas y donde no puede entrar. En fin la caracterización del protagonista como peregrino evidencia una yuxtaposición de rasgos tanto positivos como negativos: es decir, cuando tiene voluntad sincera y luego cuando abusa de la imagen para disfrutar de los beneficios.

Así el autor nos presenta unas imágenes conflictivas, de un personaje devoto que luego se vuelve tunante. Eso sí podemos extrapolar unos rasgos que los dos comparten; Juan 'el Romero' es un individuo andariego, un viajero constante que marcha de un lugar a otro. Para él, la romería es un ejercicio de sobrevivencia; como devoto camina para evitar las enfermedades y agradecer su curación, y como tunante camina para alojarse y alimentarse. Al final del cuento también observamos que aunque Juan tiene control de su vida, tanto las fuerzas divinas como las demoníacas luchan para protegerlo y corromperlo respectivamente. Es decir mientras Santiago considera que el segundo viaje a las Américas por el protagonista cumple el voto, Belcebú y los demonios, disfrazados de ciegos en la feria, intentan tentarlo y distraerlo de su misión con viajes exóticos (76).

Patricia Laurent Kullick – *El camino de Santiago*

Obra de la autora mejicana contemporánea Patricia Laurent Kullick, *El camino de Santiago* ofrece una nueva perspectiva literaria de la tradición compostelana. El texto sigue la vida de una narradora, cuyo nombre nunca se revela al lector, a partir de las primeras memorias de su infancia hasta el final trágico de su muerte. Aprendemos que la mujer no ha tenido una vida feliz: olvidada por sus padres y hermanos y violada a temprana edad por un vagabundo, intenta suicidarse a los catorce años. En ese instante, al desangrarse, la protagonista siente perder una parte de su esencia, una parte a la que llama Mina, que es inmediatamente sustituida por Santiago, un ser cuya voz sólo ella oye. Los siguientes diez años están llenos de búsqueda de lo perdido, por lo general mediante relaciones amorosas que siempre fracasan. Al final encuentra la felicidad tras abandonar al invasor y recuperar a Mina.

Hay que señalar que el texto no se trata explícitamente de un peregrinaje literal a Santiago de Compostela, sino que emplea imágenes de la costumbre andariega a través de metáforas, personajes y ambiente relacionados con el Camino. Por ejemplo el lenguaje está repleto de palabras y frases relacionadas con la ruta. Es más el ‘peregrinaje’ de la narradora no abarca exclusivamente un recorrido por espacios físicos; aunque podemos hablar de su ruta de Méjico a España, Inglaterra y luego la vuelta a casa, también hay que incluir el viaje interior donde se busca en sí misma aquello que había perdido a los catorce años. Este peregrinaje ‘psicológico’ es el escenario del diálogo entre la protagonista y el antagonista de la obra, Santiago.

Al principio la entidad de Santiago parece una figura de respaldo y guía espiritual, como el mismo santo patrón. Opera desde los confines de la mente de la protagonista, y

desde allí desempeña un papel moralizador y lógico, símbolo de modestia, calma y orden. Es más no puede manifestarse en momentos de embriaguez de la narradora; por ejemplo cuando ella se emborracha Santiago es incapaz de orientarse y encontrar orden. De allí Santiago representa lo ascético, inculcando la moderación de lo lúdico y lo descontrolado. Al mismo tiempo, aunque intenta guiar y aconsejar a la narradora, no ejerce control completo, y frecuentemente ella no le hace caso, por ejemplo cuando va al bar Dos Rombos, a pesar de las objeciones de Santiago (48-9).

Sin embargo el Santiago de la obra difiere del compostelano; en vez de una figura benévola y batalladora, aparece un guía que pronto se vuelve ‘antítesis del ángel guardián’ – malvado, calculador y egoísta (Kullick 7). Aunque mantiene la apariencia de moralidad, es capaz de sugerir acciones cuestionables que luego él justifica mediante lógica y razonamiento. Por ejemplo cuando la narradora se encuentra infeliz en Madrid, engaña a su amante Cuco para marcharse: le cuenta que su hermano Vicente está enfermo, lo que provoca que necesita regresar a Colombia a verlo. Pero en realidad Vicente ni es su hermano ni está enfermo, y lo que quiere es usar el dinero para viajar a Londres. La mujer no quiere conseguir dinero de esta manera, pero después de escuchar a Santiago lo hace.

El siguiente vínculo entre la obra y la tradición compostelana es el énfasis en el cuerpo y la enfermedad. Como ya hemos señalado un peregrinaje supone sufrimiento corporal atribuido a las dificultades de la geografía de la ruta. Así cuán más difícil mejor, ya que mayor dolor físico implica mayor remisión de pecado. Ahora, al analizar a la protagonista, notamos que su viaje también le ha afectado físicamente, de modo que su cuerpo está deteriorándose; por ejemplo cuando Santiago le habla de un viaje a Japón,

ella contesta: “no podemos ir a ningún lado. No tenemos dinero, ni condición física, ni ganas, ni entusiasmo” (48). Además, su recorrido por el mundo también le agravía la salud mental hasta tal punto que exhibe rasgos de locura. En Londres, por ejemplo, desarrolla una fascinación con números; cada vez que sale de casa cuenta sus pasos por la calle y si el número no corresponde a 1.632 vuelve a repetir la ruta (71).

Como punto de partida, notamos que la imagen de la narradora en el papel de peregrina surge a través de su viaje físico y psicológico. Aunque el aspecto de devoción espiritual del peregrinaje no es tan evidente, la dificultad inherente del viaje tiene gran importancia. Para la protagonista la peregrinación es un acto tanto físico como mental y requiere mucha fuerza y dedicación personal. El peregrino en este caso no es completamente bueno, ya que bajo el tutelaje y consejos de Santiago manipula y estafa a la gente y no duda de usar a los demás para continuar su viaje. Además el hecho de que se mueve de un lugar a otro provoca que la narradora siempre abandone a alguien, por ejemplo, en Madrid a Cuco y en Inglaterra a Reginald. De allí vemos que es un ser transitorio o nómada que no se queda en un lugar a larga duración.

Aunque el viaje físico acaba cuando vuelve a casa y se casa, todavía continúa la romería a nivel psicológico, por el deseo de deshacerse del invasor y recuperar a Mina. Esta ruta es una especie de auto-exilio interior, hacia un espacio desértico que fomenta la búsqueda de sí mismo. En su artículo Bauman explica que el desierto es un sitio que proporciona la pérdida de identidad, fomenta una experiencia de libertad personal y facilita la construcción del individuo. En este lugar el peregrinaje es imprescindible para no perderse, de manera que la vida se convierta en peregrinaje. El recorrido por el peregrino otorga al desierto, sitio carente de forma y significado, un propósito: “The

pilgrim and the desert-like world he walks acquire their meanings *together, and through each other*" (22). En el contexto de la obra, la narradora transforma su mente en espacio de peregrinaje; al entrar suelta el control de su cuerpo, organismo que Santiago es incapaz de manejar sólo y es ahí donde logra encontrar a Mina. Este viaje es solitario, lo que sugiere que, en este caso, el peregrino es un individuo aislado que alcanza la meta sin apoyo de otros. Por lo tanto, aunque el peregrino haga valer su agencia, Santiago sigue construyéndose como un ente activo en el peregrinaje.

Como se puede observar, en algunos casos el peregrino es un individuo sincero que viaja por motivos de espiritualidad y devoción, por ejemplo, doña Sol en la obra de Tirso de Molina, Domenico Laffi, y Juan 'el Romero' (éste hasta que llega a Burgos). Sin embargo, esta sinceridad sigue disminuyéndose a lo largo del declive de la ruta, hasta que en el siglo XIX el viajero es un vagabundo. Eso no sugiere que no haya buenos peregrinos, sino que con el paso del tiempo se presentan en números reducidos.

Asimismo notamos que la gente que observa al viajero a menudo lo considera pobre y humilde, y por eso intenta ayudarlo; por ejemplo Feyjoó ofrece apoyo al peregrino y los aldeanos en los Pirineos le ofrecen cobijo a Laffi. No obstante ello, las actividades de los viajeros engañosos provocan la pérdida de respeto por parte del observador; por ejemplo Feyjoó se siente desilusionado cuando reconoce que el joven flamenco, al que ofreció estudios universitarios vagabundea por las calles. El juego constante entre los peregrinos y los observadores crea una situación donde los engañosos y los corruptos se aprovechan de los sinceros y los caritativos, lo que al fin y al cabo desvalora la tradición compostelana.

Apartado de conclusiones

Sin duda el peregrinaje a Santiago de Compostela ha evolucionado. En los siglos IX-XI es propiamente un viaje regional, basado en la devoción y el arrepentimiento. Durante la época dorada la ruta exige un fuerte carácter espiritual; sin embargo el crecimiento de su popularidad provoca muchos abusos hacia los viajeros. Al surgir la Reforma protestante, las grandes peregrinaciones en masa, características del Medioevo, comienzan a disminuir. Aunque el peregrinaje mantiene una apariencia de devoción en la superficie, la realidad es distinta. Ahora es un fenómeno vacío de fe, motivado por el deseo de llenarse el estómago y a la vez aprovecharse de la generosidad e ingenuidad de los pueblos de la ruta. Para el siglo XX la ruta compostelana experimenta un cambio decisivo; aunque todavía se valoran las raíces espirituales de la tradición, no todos buscan la salvación del alma, sino una experiencia socio-cultural y un escape de los rigores de la rutina diaria.

A través del análisis literario observamos que los diálogos entre el peregrino y los demás personajes en la ruta (por ejemplo los mesoneros, los sacerdotes y otros viajeros) alternan entre la cooperación y el conflicto. Ante todo el peregrino es un ser humano que tiene ciertas necesidades básicas, como cobijo, alimento y protección. Con el crecimiento y la popularización del peregrinaje compostelano se desarrolla una infraestructura capaz de atenderlo y facilitarle la experiencia. La cooperación supone que el habitante de la ruta apoya al viajero cuando pueda o, en el caso del comerciante, que le ofrezca un precio justo. A la vez este auge también provoca una industria que se aprovecha de la ruta ya que el paso de viajeros presenta muchas oportunidades lucrativas que se pueden explotar para sacarle beneficios económicos al viandante. Por ejemplo se cobran precios injustos y

se les ofrecen alojamientos horribles a los viajeros, quienes a menudo tienen poco dinero. Asimismo la ruta atrae a individuos que adoptan el papel de peregrino para estafar a la gente caritativa. En este sentido el mismo peregrino es la fuente del conflicto, porque la ruta fomenta un ambiente propicio para la explotación. Vestido en el hábito tradicional, el peregrino tunante vive de la limosna repartida por la gente generosa.

Estos conflictos se ilustran claramente en las obras estudiadas. Por ejemplo el peregrino de la leyenda de Santo Domingo compete con la gente del pueblo que lo considera ladrón, y de ahí procede a enjuiciarlo. Durante su peregrinaje König sufre los abusos de malos mesoneros. Von Harff hasta no se considera peregrino, para así evitar fraudes económicos. Sin embargo el peregrino flamenco en el discurso de Feyjoó camina vagabundeando por el país. Torres Villarroel cumple su voto pero es más bien un cumplimiento forzado y deshonesto. El peregrino de Carpentier deja la ruta y se dedica a la estafa y al timo. Todo eso confirma que el peregrino es tanto abusador como el abusado. Los que se aprovechan del Camino fomentan una atmósfera donde el peregrino sincero y laudable ya no goza de la confianza del pueblo.

El análisis que acabamos de realizar confirma que la imagen del peregrino es muy compleja y variada. La realidad es que el viajero ha cambiado mucho a lo largo de la tradición andariega a Compostela. Sin embargo observamos que hay ciertos puntos de comparación entre los peregrinos medievales y los modernos. Podemos decir que a través del análisis de los textos literarios sobresalen dos categorías fundamentales de cotejo: el hábito y el motivo del peregrino.

En primer lugar el componente más evidente de la imagen del peregrino es el visual. Aunque no se menciona en todos los textos analizados, observamos que el uso de

las vestimentas y las pertenencias asociadas con el Camino de Santiago es imprescindible para dar la imagen deseada, en particular cuando el propósito del viaje no es espiritual. En sí el hábito del peregrino (e.g., el sombrero de alas anchas, el bordón, la alforja o el zurrón, la calabaza, la concha) implica que el individuo que lo lleva va de camino a Santiago de Compostela. La conciencia común del pueblo, entonces, vincula estos objetos tangibles con una serie de imágenes que luego se aplica a la persona que se los lleva. Por lo general este traje en sí sugiere piedad, devoción y humildad. Luego, aunque el viajero se vista de esta manera, no se sabe si la apariencia es la verdad. En casos de motivo ulterior, el traje ya no es un reflejo auténtico del viajero, sino un disfraz para reproducir la imagen necesitada. Es decir la representación de un individuo pío se emplea para esconder que el viajero tenga otros objetivos más allá de los espirituales. Por lo tanto el hábito es uno de los elementos críticos que produce la imagen de un peregrino.

En segundo lugar aunque el motivo tradicional de la peregrinación a Compostela supone un viaje basado en la fe, observamos que en la práctica la ruta se utiliza por varias razones. Es decir a menudo el individuo viajaba a la tumba del Santo para venerar sus reliquias, cumplir un voto o pedir un favor. Sin embargo hemos visto que éstas no son las exclusivas metas por las que los peregrinos recorren el Camino. En muchos casos la ruta estaba llena de gente que intentaba enriquecerse, vagabundear y vivir de la caridad de los demás. Además el peregrino también compartía la infraestructura del Camino con el turista, cuyo motivo es más bien socio-cultural que religioso o económico. Podemos decir, entonces, que la motivación del peregrino no necesariamente tiene que basarse en la devoción propia. De ahí es evidente que el peregrinaje permite una pluralidad de motivos.

La verdadera esencia del Camino de Santiago es el hecho de que la ruta permita la búsqueda de lo deseado y lo anhelado en su espacio. Es decir el viajero emprende la ruta jacobea porque el encuentro de lo buscado mediante el espacio cotidiano es imposible. A la vez los que mantienen la estructura del Camino (e.g., los mesoneros, los hospitaleros, los curas) también lo utilizan como manera de subsistir. Ellos necesitan al viajero para mantener el entorno jacobeo económicamente. Por ello la imagen del peregrino queda en que éste busca lo deseado y que al mismo tiempo es el buscado.

A lo largo de este estudio hemos intentado explorar la historia, cultura y tradiciones del Camino de Santiago, así como los individuos que lo han construido y mantenido. Sin embargo por límites de espacio y brevedad es imposible profundizar en todos los aspectos relacionados con nuestro tema. Un ejemplo particular son las influencias del declive de las peregrinaciones a Compostela; hemos visto cómo la Reforma protestante afectó la ruta jacobea pero no nos hemos enfocado en el impacto de la Contrarreforma, un fenómeno mediante el cual se intentó renovar y reformar la tradición cristiana dentro de la Iglesia. Es decir queda pendiente investigar por qué las peregrinaciones seguían disminuyéndose aún cuando había un gran impulso hacia la devoción por parte de reformadores católicos como San Ignacio de Loyola y los jesuitas.

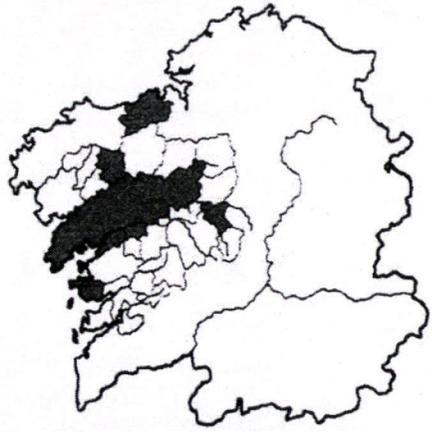
En segundo lugar, no hemos tomado en cuenta la relación entre las peregrinaciones medievales y las de hoy en día. El peregrinaje en la actualidad es muy diferente del medieval: la mayoría de la gente que lo recorre lo trata como una aventura o una excursión con raíces religiosas y el peregrino ya no anda con hábito tradicional, sino lleva ropa que puede lavarse y secarse rápidamente en el refugio, y botas diseñadas específicamente para una excursión de larga distancia. A la hora de caminar muchos

emplean palos de esquí de metal ligero para evitar peso innecesario. Sin embargo siguen llevando una concha para identificarse como peregrinos a los demás. Con ello queda por investigar cómo se compara y se diferencia el peregrino actual con su predecesor medieval en el texto literario.

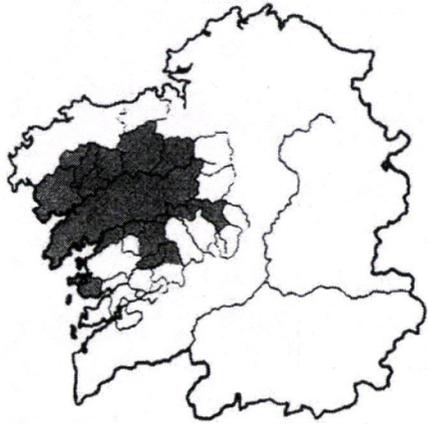
Mi estudio es innovador porque a través de él he logrado averiguar que existe una pluralidad de imágenes distintas del peregrino en la literatura. El análisis de los textos literarios es valioso porque ofrece una nueva lectura de los personajes y los espacios pertinentes. A través de esta investigación vislumbramos cómo se representa al peregrino a lo largo de toda la historia del Camino. El estudio también toma en cuenta la historia, la geografía y la cultura de España y de varios otros países, a partir del siglo IX hasta hoy en día. La tradición jacobea es un fenómeno que no pertenece solamente a la cultura española, sino que forma parte del patrimonio cultural europeo y que desempeña un papel importante dentro de la tradición cristiana. Además de ser un trabajo de análisis literario este estudio también tiene muchos enlaces con los campos de la antropología y la etnografía. Desde estas dos perspectivas, el estudio de la imagen del peregrino es valioso porque nos enseña cómo este viajero ha influido en la cultura, historia y evolución de los lugares que cruza el Camino, en particular el norte y el noroeste de la Península Ibérica.

fuentes: Pérez Rodríguez, Francisco Javier. Santiago, espacio de poder: la tierra de Santiago y su evolución (siglos XI – XIV).

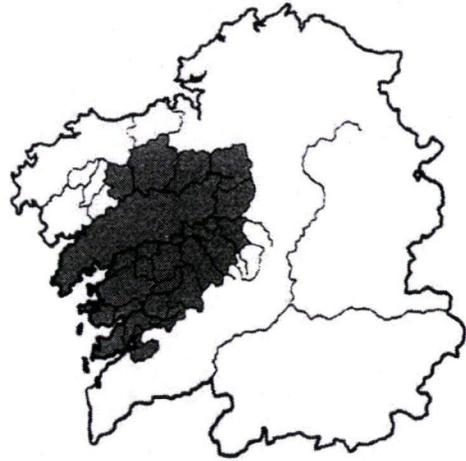
MAPA 5. LA TIERRA DE SANTIAGO EN 1110



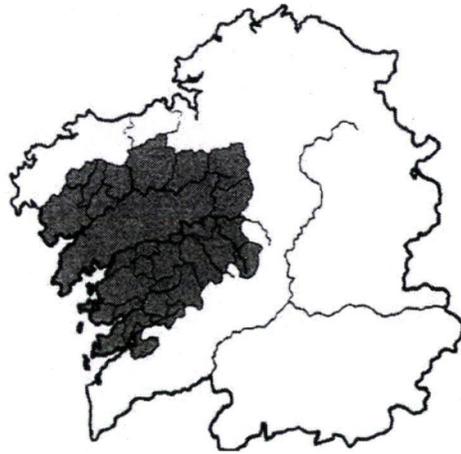
MAPA 6. LA TIERRA DE SANTIAGO EN 1157



MAPA 7. LA TIERRA DE SANTIAGO EN 1230



MAPA 8. LA TIERRA DE SANTIAGO A MEDIADOS DEL S. XIV



Apéndice 2 – Estadísticas de la peregrinación a Santiago de Compostela

Tabla 1 - Número de peregrinos que llegó a Compostela de enero a junio de 2006

Mes	Motivos			TOTAL
	religioso	religioso/cultural	cultural	
enero	87	186	41	314
febrero	133	189	29	351
marzo	410	592	91	1,093
abril	2,683	3,613	713	7,010
mayo	4,308	4,946	732	9,986
junio	5,642	6,199	1,053	12,894

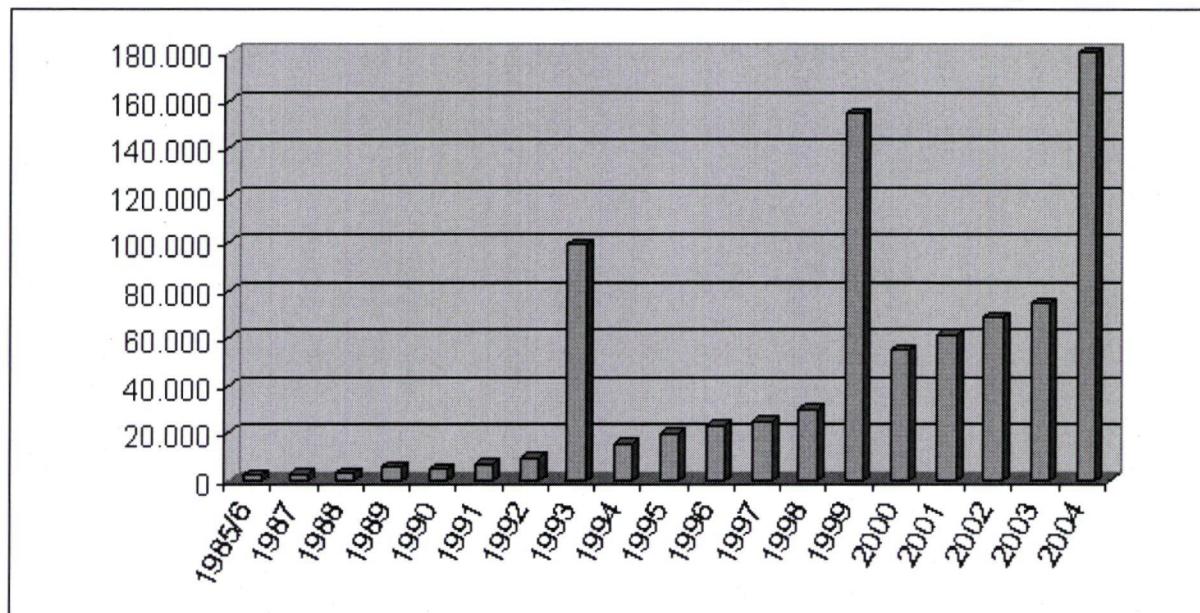
Tabla 2 - Porcentajes de peregrinos en 2006 por género, edad, y modo de peregrinar

Mes	% por género		% por edad			% por modo de peregrinar		
	hombres	mujeres	< 30	30 - 60	> 60	a pie	en bicicleta	a caballo
enero	73.88	26.12	27.39	66.88	5.73	91.72	7.64	0.64
febrero	64.10	35.90	50.43	44.44	5.13	93.73	6.27	0
marzo	64.78	35.22	45.11	48.67	6.22	93.05	6.59	0.27
abril	58.59	41.41	43.55	48.46	7.97	83.52	15.96	0.50
mayo	61.29	38.71	15.99	59.29	24.71	81.69	17.71	0.56
junio	61.76	37.96	15.99	62.02	21.97	77.37	22.84	0.53

Tabla 3 - Número de peregrinos que llegó a Compostela de 1985 a 2006

Año	Peregrinos
1985/6	2,491
1987	2,905
1988	3,501
1989	5,760
1990	4,918
1991	7,274
1992	9,764
1993	99,436
1994	15,863
1995	19,821
1996	23,218
1997	25,179
1998	30,126
1999	154,613
2000	55,004
2001	61,418
2002	68,952
2003	74,614
2004	179,944
2005	93,924
2006	100,377

*1993, 1999 y 2004 eran Años Santos.

Tabla 4 - Número de peregrinos a Compostela desde 1985 (gráfico)**Tabla 5 - Número de peregrinos europeos por nacionalidad en 2005**

País	Total	Porcentaje
España	52,928	64.08
Italia	7,430	9.00
Alemania	7,155	8.66
Francia	5,909	7.15
Portugal	2,574	3.12
Los Países Bajos	1,610	1.95
Reino Unido	1,512	1.83
Austria	1,470	1.78
Bélgica	1,283	1.55
Suiza	726	0.88

Tabla 6 - Número de peregrinos por continente en 2005

Continente	Total	Porcentaje
Europa	86,461	92.05
Norteamérica	3,991	4.25
Suramérica	2,081	2.22
Oceanía	792	0.84
Asia	398	0.42
África	201	0.21

fuelle: Registro de la Oficina de Acogida de Peregrinos;
<http://www.archicompostela.org/Peregrinos/Estadisticas/peregrinanos.htm>

Apéndice 3 – Lista de textos con temas jacobeos

I. El Medioevo (S. XII-XIV)

Aymeric Picaud – *Códice calixtino* (siglo XII)

Anónimo – *Cantar de mio Cid* (siglo XII)

Gonzalo de Berceo – “Milagro VIII”: *Milagros de Nuestra Señora; La vida de San Millán de la Cogolla* (siglo XIII)

Anónimo – *Poema de Fernán González* (siglo XIII)

Alfonso X el Sabio – *Las siete partidas, Cantigas de Santa María* (siglo XIII)

Juan Ruiz, Arcipreste de Hita – *Libro de buen amor* (siglo XIV)

Sem Tob de Carrión – *Proverbios morales* (siglo XIV)

Bernardo del Carpio – romancero acerca de la segunda prisión de Fernán González

Cantigas galaico-portuguesas recogidas en el *Cancionero de la Biblioteca Vaticana*

-Por ejemplo, las de Aires Corpancho, Payo Gomes Charinho y Ayras Nunes.

II. El Siglo de Oro (S. XV-XVII)

Andrés de Laguna – *Viaje de Turquía*

Antoine de Lalaing – *Collection des voyages de Souverains de Pays Bas*

Fernando Colón (editor) – *Le chemin de Paris a Compostelle et combien it y a de lieues de ville en ville* (1535)

Jorg Wickrom – *Der irr reitende Pilger (El peregrino extraviado)* (1555)

Francisco López de Úbeda – *La pícara Justina* (1582, publicada en 1605)

Nicolás Bonfons – *Nouvelle guide des chemins* (1583)

Tirso de Molina – *La romera de Santiago* (escrita en 1611/1612, redactada en 1621/1622, impresa en 1670)

Jacobo Sobieski, padre del rey polaco Juan III – *Peregrynacja po Europie (Peregrinaje por Europa)* (relación escrita en el siglo XVII, pero publicada en 1833 por el conde Eduardo Raczyński)

Cosme de Médicis – *Viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal* (1668-1669)

Domenico Laffi – *Viaggio in ponente à San Giacomo de Galitia e Finisterrae* (1681)

III). El Siglo de Luces (siglo XVIII)

Diego de Torres y Villarroel – *Vida* (1743-59); *Viaje a Santiago* (1738); “Fin de fiesta o baile francés”, *Sainetes* (publicado en 1752)

Guillaume Manier – *Pèlerinage d'un paysan picard à St-Jacques de Compostelle au commencement du XVIIIe siècle* (escrito entre 1730-40, publicado en 1890).

IV). La etapa decimonónica (siglo XIX)

Jorge Borrow – *The Bible in Spain; or the Journeys, Adventures, and Imprisonments of an Englishman, in an attempt to circulate the Scriptures in the Peninsulà* (1843)

Richard Ford – *Manual para viajeros por España y lectores en casa* (1845)

Rosalía de Castro – “Un repoludo gaitero”, *Cantares gallegos* (1863); el poema XXIX, *En las orillas del Sar* (1884)

Hans Gadow – *Por el norte de España* (1897)

Emilia Pardo Bazán – “El peregrino”, *Cuentos sacro-profanos* (1899); “La danza del peregrino” (publicada en 1916)

V). La Actualidad (S. XX, XXI)

a). Generación del '98'

Miguel de Unamuno – varios poemas, *Rosario de sonetos líricos* (1911); los poemas 293, 556, 769, 1126, 1500, *Cancionero*. (publicado póstumamente en 1953); “Santiago de Compostela”, *Andanzas y visiones españolas* (1922)

Antonio Machado – “Soneto dos”, *Nuevas canciones* (1924)

Manuel Machado – “Santiago de Compostela”, *Phoenix. Nuevas canciones* (1936)

Ramón del Valle Inclán – *La lámpara maravillosa* (1916); “Codex Calistinus” (artículo que aparece en el diario *Ahora*, el 14 de junio de 1935)

b). Generación del '27'

Gerardo Diego – *Ángeles de Compostela* (1940); *Vuelta del peregrino* (1966); varios poemas, *Alondra de verdad* (1941); varios poemas, *Sonetos a Violante* (1962)

Federico García Lorca – “Santiago”, *Libro de Poemas* (1921); “Madrigal a cibdá de Santiago” y “Danza da lúa a Santiago”, *Seis poemas gallegos* (1935)

Rafael Alberti – varios poemas, *La amante. Canciones* (1925)

Rafael Dieste – “Camino de Santiago” (cuento que aparece en la revista *Ínsula* en 1959)

c). Generación del '36'

Dionisio Ridruejo – “A Santiago de Compostela”, *Sonetos a la piedra* (1943)

Leopoldo Panero – “Por el centro del día”, publicado en la revista *Caballero verde para la poesía* (octubre 1935); “En la catedral de Astorga”, *Escrito a cada instante* (1949)

d). Otros autores contemporáneos

Georgiana Goddard King – *The Way of Saint James* (1920)

André Corthis – *Peregrinaciones por España* (1931)

Sacheverell Sitwell – *España* (1950)

Blas de Otero – “Hija de Yago”, *Pido la paz y la palabra* (1955)

Victoriano Crémer – “Invocación a Sant-Yago”, *Furia y paloma* (1956)

Antonio Gamoneda – *León de la mirada*, varios poemas (1979)

Antonio Colinas – *Poemas de la tierra y la sangre* (1969)

Gonzalo Torrente Ballester – *Compostela y su ángel* (1948)

Camilo José Cela – *Del Miño al Bidasoa* (1952)

Alejo Carpentier – “El Camino de Santiago” *La guerra del tiempo* (1952)

Álvaro Cunqueiro – *El Camino de Santiago* (1965)

Gaspar Gómez de la Serna – *Del Pirineo a Compostela* (1965)

Juan Goytisolo – *Reivindicación del conde don Julián* (1970)

Luis Mateo Díez – *El sueño y la herida* (1987)

Paulo Coelho – *O Diário de um Mago* (1989)

Valentín Redín Flamariqué – *Viaje a poniente* (1991)

Cees Nooteboom – *Roads to Santiago* (1992)

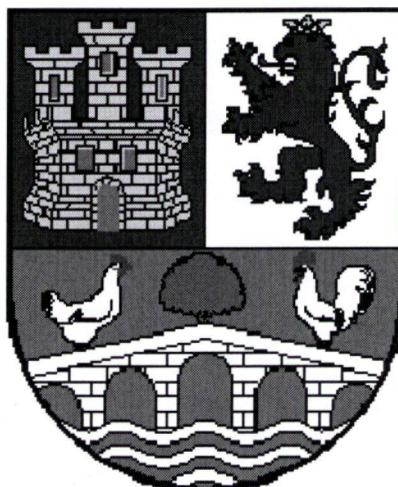
Jesús Torbado – *El peregrino* (1993)

Juan G. Atienza – *Leyendas del Camino de Santiago* (1998)

Fray Valentín de la Cruz – *Desde el alba de las vísperas* (1999)

Matilde Asensi – *Peregrinatio* (2004)

Apéndice 4 – Escudo del Ayuntamiento de Santo Domingo de la Calzada



fuelle: <http://www.telecable.es/personales/panizo/rioja/lo-lam11.htm>

Bibliografía

Obras citadas:

- Adler, Judith. "The Holy Man as Traveler and Travel Attraction: Early Christian Asceticism and the Moral Problematic of Modernity". *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism: The Social and Cultural Economics of Piety*. Eds. William H. Swatos, Jr. y Luigi Tomasi. London: Praeger, 2002.
- Alfonso X el Sabio. *Las Siete Partidas*. Ed. Gregorio López. Barcelona: Imprenta de Antonio Bergnes y C^a, 1843.
- . *Cantigas de Santa María*. Ed. Walter Mettmann. Coimbra: Universidad, 1959.
- . *Primera crónica general de España*. Ed. Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Editorial Gredos, 1955.
- Caucci, Paolo. Prólogo. *Pícaros y picaresca en el Camino de Santiago*. Por Pablo Arribas Briones. Burgos: Librería Berceo, 1993.
- Bakhtin, M.M.. "Discourse in the Novel". *The Dialogic Imagination*. Ed. Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.
- Bauman, Zygmunt. "From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity". *Questions of Cultural Identity*. Eds. Stuart Hall y Paul du Gay. London: Sage Publications, 1996.
- Berceo, Gonzalo de. *Milagros de Nuestra Señora*. Ed. Juan Manuel Rozas López. Barcelona: Plaza & Janés, 1986.
- Boyd-Bowman, Peter. "Patterns of Spanish Emigration to the Indies until 1600". *Hispanic American Historical Review*. 56 (1976): 580-604.
- Cantar de mio Cid*. Ed. Miguel Garci-Gómez. Madrid: Cursa, 1977.

- Carpentier, Alejo. "El Camino de Santiago". *Tres relatos y una novela*. México, D.F.: Compañía General de Ediciones, 1969.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Rodríguez Marín. Madrid: Impr. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1917.
- Coleman, Simon, and John Elsner. "Geographies of Sainthood: Christian Pilgrimage to the Holy Land". *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Eade, John, y Michael J. Sallnow. "Introducción". *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*. London: Routledge, 1991.
- Feyjoó, Benito Jerónimo. "Peregrinaciones sagradas y romerías". *Teatro crítico universal o Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*. Tomo IV. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. Edición digital basada en la original de Pamplona, Imprenta de Benito Cosculluela, 1785.
- Fernández Arenas, José. *Los caminos de Santiago: Historia, arte y leyendas*. Barcelona: Anthropolos, 1993.
- Ford, Richard. *A Hand-book for Travellers in Spain, and Readers at Home*. 3 vols. Carbondale: Centaur Press, 1966.
- Gachard, Louis-Prosper. *Collection des voyages des souverains des Pays-Bas*. 4 vols. Bruselas, 1876.
- Gadow, Hans. *In Northern Spain*. Londres, 1897.

- Gil del Río, Alfredo. *El camino de Santiago siguiendo las estrellas: evocaciones y leyendas*. Madrid: Ediciones Casset, 1993.
- Kaelber, Lutz. "The Sociology of Medieval Pilgrimage: Contested Views and Shifting Boundaries". *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism: The Social and Cultural Economics of Piety*. Eds. William H. Swatos, Jr. y Luigi Tomasi. London: Praeger, 2002.
- Künig Von Vach, Hermann. *Die walfart und Strass zu sant Jacob*. Trad. John Durant. London: The Confraternity of Saint James, 1993.
- Lacarra, María Jesús. "El Camino de Santiago y la literatura castellana medieval". *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1994.
- Laffi, Domenico. *Viaggio in ponente à San Giacomo de Galitia e Finisterrae*. Ed. Anna Sulai Capponi. Publicaciones de la Universidad de los Estudios de Perugia. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1989.
- Laurent Kullick, Patricia. *El camino de Santiago*. México, D.F.: Ediciones Era, 2003.
- Martínez Sopena, Pascual. "Los aspectos urbanísticos del Camino y su proyección actual". *El Camino de Santiago: estudios sobre peregrinación y sociedad*. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 2000.
- Molina, Tirso de. *Obras dramáticas completas*. 3 vols. Ed. Blanca de los Ríos. Madrid: Aguilar, 1962.
- Pérez Rodríguez, Francisco Javier. "Santiago, espacio de poder: la tierra de Santiago su evolución (siglos XI-XIV)". *El Camino de Santiago: estudios sobre*

- peregrinación y sociedad*. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 2000.
- Picaud, Aymeric. *Guía del viaje a Santiago (Libro V del Códice Calixtino)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1927.
- Puerto, José Luis. *La ruta imaginada: El Camino de Santiago en la literatura*. León: Edilesa, 2004.
- Tomasi, Luigi. "Homo Viator: From Pilgrimage to Religious Tourism via the Journey". *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism: The Social and Cultural Economics of Piety*. Eds. William H. Swatos, Jr. y Luigi Tomasi. London: Praeger, 2002.
- Torres Villarroel, Diego de. *Viaje a Santiago y otros romances en estilo aldeano*. Ed. Alberto Navarro. Salamanca: Caja de Ahorros de Salamanca, 1971.
- . *Vida*. Ed. Federico de Onís. Madrid: Espasa-Calpe, 1964.
- Turner, Victor, y Edith Turner. "Chapter One, Introduction: Pilgrimage as a Liminoid Phenomenon". *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978.
- Vázquez de Parga, Luis, José María Lacarra, y Juan Uría Rúa. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. 3 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1948.
- Von Harff, Arnold. *The Pilgrimage of Arnold von Harff*. Trad. Malcolm Letts. London: Hakluyt Society, 1946.
- Webb, Diana. *Medieval European Pilgrimage, c.700-c.1500*. New York: Palgrave, 2002.

Obras y fuentes consultadas:

- Assardo, M. Roberto. "El concepto del tiempo circular representado en el relato "El Camino de Santiago" de Alejo Carpentier." *La Torre, Revista General de la Universidad de Puerto Rico*. 72 (1971): 123-8.
- Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. El Taller Digital.
<<http://www.cervantesvirtual.com>>.
- Castro, Américo. *La realidad histórica de España*. México, D.F.: Editorial Porrúa, 1962.
- Davidson, Linda Kay, y Maryjane Dunn-Wood. *Pilgrimage in the Middle Ages: a Research Guide*. New York: Garland Publishing, 1993.
- Deanesly, Margaret. *A History of the Medieval Church, 590-1500*. London: Routledge, 1990.
- García López, José. *Historia de la literatura española*. Barcelona: Vicens Vives, 2003.
- Goddard King, Georgiana. *The Way of Saint James*. 3 vols. New York: G.P. Putnam's Sons, 1920.
- Jackson, Gabriel. *Introducción a la España medieval*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- Kendall, Alan. *The Documentary History Series: Medieval Pilgrims*. London: Wayland Publishers, 1970.
- Torres Villarroel, Diego de. "Fin de fiesta o baile francés". *Sainetes*. Madrid: Taurus, 1969.
- Tuñón de Lara, Manuel, et al. *Historia de España*. Valladolid: Ámbito, 1999.
- Turberville, A.S. *La Inquisición española*. Méjico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal (1668-1669). Ed. Ángel Sánchez

Rivero y Ángela Mariutti de Sánchez Rivero. Madrid : Sucesores de Rivadeneyra,
1933.