

Università degli Studi di Perugia  
Centro Italiano di Studi Compostellani

Atti

7

Copertina: *San Giacomo mentre soccorre due pellegrini*, in *Liber Consortii Sancti Jacobi apostoli de Galitia*, sec. XIV, miniatura su pergamena, Parma, Biblioteca Palatina, Ms. Misti B 24, c.1<sup>v</sup>  
(Autorizzazione del Ministero dei Beni e delle Attività culturali e del Turismo, Prot. N. 1002 dell'11.04.2016, Class. 283408026718)

«...L'apostolo prese con cura il defunto tra le sue braccia e issò il vivo in sella dietro di sé...», (*Liber Sancti Jacobi – Codex calixtinus*, Lib. II, Cap. IV)

Atti dei Convegni organizzati dal  
*Centro Italiano di Studi Compostellani*

1. *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Iacopea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia 23-24-25 settembre 1983), a cura di G. Scalia, CISC, Perugia 1985.
2. *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medievale*, Atti del Convegno internazionale di studi (Pistoia, 28-29-30 settembre 1984), a cura di L. Gai, CISC, Perugia 1987.
3. *Traces du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle dans la culture européenne*, Atti del Convegno internazionale di studi *Segni e civiltà del pellegrinaggio a Santiago de Compostela* (Viterbo 28 settembre - 1 ottobre 1989), Conseil de l'Europe, Strasbourg 1992.
4. *La 'peregrinatio studiorum' iacopea in Europa nell'ultimo decennio. Per una mappa della cultura iacopea: un bilancio sui principali contributi di studio e sulle attività collaterali*, Atti del Convegno internazionale di studio (Pistoia-Altopascio, 23-25 settembre 1994), a cura di L. Gai, CCIAA, Pistoia 1997.
5. *Santiago e l'Italia*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia, 23-26 maggio 2002), a cura di Paolo Caucci von Saucken, CISC-Edizioni Compostellane, Perugia-Pomigliano d'Arco 2005.
6. *Santiago e la Sicilia*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Messina, 2-4 Maggio 2003), a cura di Giuseppe Arlotta, CISC-Edizioni Compostellane, Perugia-Pomigliano d'Arco 2008.
7. *De peregrinatione*, Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken (Perugia, 27-29 Maggio 2016), a cura di Giuseppe Arlotta, CISC-Edizioni Compostellane, Perugia-Pomigliano d'Arco 2016.

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA  
CENTRO ITALIANO DI STUDI COMPOSTELLANI

# De peregrinatione

*Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken*

Perugia, 27-29 Maggio 2016

*a cura di Giuseppe Arlotta*



EDIZIONI COMPOSTELLANE

Direttore del progetto grafico, Angelo Arlotta

**ISBN 978-88-95945-19-4**

Copyright ©  
Edizioni Compostellane  
Centro Italiano di Studi Compostellani  
2016

## Sommario

A. PRESENTAZIONE	9
B. IL SALUTO DELLE AUTORITÀ	21
C. LA COLLECTANEA “DE PEREGRINATIONE”	39
I. SULLE ORIGINI DEL PELLEGRINAGGIO	41
FRANCO CARDINI, <i>La santa imperatrice e il santo vescovo. Culto delle reliquie, ‘inventiones’, ‘translationes’ e topomimesi alle radici della fondazione dell’impero romano cristiano e del pellegrinaggio cristiano in Terrasanta</i>	43
PASQUALE IACOBONE, <i>Pellegrini a Roma. Testimonianze monumentali e letterarie dell’antichità cristiana</i>	55
FERNANDO LÓPEZ ALSINA, <i>El nacimiento de la población de Santiago en el siglo IX</i>	113
GIORGIO OTRANTO, <i>Il pellegrinaggio alla grotta di San Michele sul Gargano</i>	127
BENEDETTO VETERE, <i>Culto delle reliquie e ‘virtus’ dei santi. Sacro e spazi del sacro nella Gallia merovingia di Gregorio di Tours</i>	169
SIMON BARTON, <i>We have the relics, so where are the pilgrims? Lay patronage and the monastery of San Antolín de Esla</i>	247
ADA CAMPIONE, <i>Il culto di San Nicola in Inghilterra: vescovi, miracoli, rappresentazioni e pellegrinaggi</i>	259
II. SUL PELLEGRINAGGIO E SUE INTERPRETAZIONI	279
PAOLO ASOLAN, <i>Hospes tamquam Christus, Christi enim agere vices</i>	281

PABLO ARRIBAS BRIONES, <i>El demonio en la vida y en el Camino de Santiago</i>	299
ROSANNA BIANCO, <i>Il paesaggio nel Codice Callistino. Note preliminari</i>	325
ANNA SULAI CAPPONI, <i>Santiago Matamoros: simbolo di identità, unione e protezione del popolo filippino</i>	347
MARCO PICCAT, <i>La liberazione del Cammino di Santiago nella tradizione epico-cavalleresca italiana</i>	367
DIANELLA GAMBINI, <i>La dimensión dinámica del fenómeno jacobeo</i>	391
SEGUNDO L. PÉREZ LÓPEZ, <i>La peregrinación jacobea en el marco del Año de la Misericordia</i>	411
CARMEN PUGLIESE, <i>Il Cammino di Santiago come itinerario religioso esemplare</i>	433
FRANCISCO PUY MUÑOZ, <i>Conceptos, principios, teorías del Camino de Santiago</i>	453
FRANCISCO SINGUL LORENZO, <i>Cultura e sviluppo per un nuovo secolo: le mostre del Cammino di Santiago negli ultimi vent'anni</i>	479
MIGUEL TAÍN GUZMÁN, <i>La cattedrale di Santiago de Compostela: fonti e ricerca degli ultimi venti anni</i>	489
III. SULLE VIE DEL PELLEGRINAGGIO	499
RENATO STOPANI, <i>Gli itinerari culturali europei. Le radici dell'Europa moderna tra passato e presente</i>	501
GIUSEPPE ARLOTTA, <i>Le Peregrinationes maiores nell'Itinerarium de Brugis (sec. XIV): un contributo toponomastico e cartografico</i>	507
GUIDO TAMBURLINI, <i>Vie e memorie del pellegrinaggio nel nord-est d'Italia</i>	545
MONICA D'ATTI, FRANCO CINTI, <i>Dalla cartografia cartacea alla cartografia digitale: in cammino nel Terzo Millennio</i>	557
MARIA JOSÉ AZEVEDO SANTOS, <i>'Caminhar como peregrina'. A escrita em Portugal na 2ª metade do século XI</i>	567

SOMMARIO

BRUNELLO NATALE DE CUSATIS, <i>Breve panoramica esplorativa sullo stato e sulle prospettive della ricerca compostellana in Portogallo</i>	575
KLAUS HERBERS, <i>Peregrinos y viajeros de Norimberga a Compostela en la Baja Edad Media</i>	581
ADELINE RUCQUOI, <i>Le "chemin français" vers Saint-Jacques: une entreprise publicitaire au XII<sup>e</sup> siècle</i>	607
JACOPO CAUCCI VON SAUCKEN, <i>Finisterrae tra mito e letteratura nell'odeporica compostellana</i>	631
ANTÓN POMBO RODRÍGUEZ, <i>Peregrinación del canónigo José Meseguer y Costa, de Oviedo a Santiago, en el Año Santo de 1875</i>	651
ALEJANDRO REBOLLO MATÍAS, <i>Urbanismo medieval en el Camino de Santiago de Castilla y León. Estructura de los espacios urbanos y arquitecturas en el Camino y la singularidad puente-ermita y hospital</i>	683
LUISA LOFOCO, <i>La Puglia, il pellegrinaggio medievale ed alcuni 'signa' dell' 'iter sancti Jacobi'</i>	705
PAOLO SPOLAORE, <i>Venezia e il mondo jacopeo-compostellano</i>	725
IV. SULL'ICONOGRAFIA	747
MANUEL A. CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, <i>El Apóstol y sus adorantes peregrinos: el porqué de la imagen coral de Santiago de Turégano (Segovia)</i>	749
LUCIA GAI, <i>Iconografia e Agiografia jacopee a Pistoia</i>	791
MAURIZIO C.A. GORRA, <i>La tematica compostellana nella ricerca araldica. Riflessioni sullo stato attuale e sulle potenzialità future</i>	861
HUMBERT JACOMET, <i>L'image de Saint Jacques en France (XII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)</i>	879
ROBERT PLÖTZ, <i>Totus plenus conchilibus. Miraculum quod legimus ac pictum etiam videmus in singulis beatis Jacobi ecclesiis et capellis</i>	909
DRAGAN UMEK, <i>Riflessi jacopei nella cartografia tolemaica del Rinascimento</i>	961

**Dianella Gambini**

*Università per Stranieri di Perugia*

*La dimensión dinámica del fenómeno jacobeo*

La acción de peregrinar evoca un universo de imágenes dinámicas donde hasta el nombre de quien la realiza es lenguaje en movimiento. De hecho, “peregrino” tiene su origen en el vocablo latín *p̄r̄ēgr̄īnus*, compuesto del prefijo *per* (‘a través de, más allá’) y de la raíz *ager* (‘campo’). En el idioma clásico se utilizaba para designar a las personas que iban o venían del extranjero. Por circunstancias histórico-religiosas que se produjeron en la época medieval, el término sufrió una interesante evolución semántica, como Dante Alighieri documenta en el capítulo XL de la *Vida Nueva*:

En el amplio sentido, es peregrino quien se halla fuera de su patria; en el estrecho, sólo se llama peregrinos a quienes van a Santiago o de allí vuelven. A más, es de advertir que de tres modos se llama propiamente a quienes caminan para servir al Altísimo. Llámase “palmeros” a quienes van a Oriente, pues suelen traer muchas palmas de allí [Jerusalén]; “peregrinos” a los que van al templo de Galicia, pues la sepultura de Santiago está más lejos de su patria que la de cualquier otro apóstol, y “romeros” a los que van a Roma<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> DANTE ALIGHIERI, *La Vida Nueva*, ed. online <http://goo.gl/FvtgWQ>, pp. 59-60. El peregrinaje como viaje ritual realizado por profesión de fe, por agradecimiento o por expiación de alguna culpa, es una práctica documentada desde la Antigüedad. Aunque en esta experiencia pudieron tener cabida motivaciones de tipo mundano, peregrinar significó, básicamente, desplazarse lejos para encontrar lo sobrenatural en un lugar preciso, y percibir con más intensidad la fundamentación trascendente de la realidad profana que, para el *hombre religiosus*, constituye y rodea al ser humano, véase *Santuario, tenda dell'incontro con Dio*, coord. L. Andreatta y F. Marinelli, Casale Monferrato, Ed. Piemme, 1996.



Recuperando el sentido etimológico del vocablo, Arturo Soria y Puig propone una reflexión sobre lo que en tiempos remotos supuso viajar por tierras extrañas<sup>2</sup>. El morfema *per* se halla, por una parte, en palabras que designan al sujeto y la acción de viajar – *pĕrĕgrĭnus* y *pĕrĕgrĭnāri* – y, por otra, en términos como *pĕrĭcŭlum*, *expĕrĭentĭa*.

Esta relación etimológica entre “peregrinaje”, “peligro” y “experiencia” no es exclusiva del latín y de las lenguas románicas; en alemán, el prefijo equivalente a *per* es *fahr*, del que se derivan *Fahren* (viajar), *Gefahr* (peligro) y *Erfahrung* (experiencia). Tanto *per* como *fahr* derivan de la remota forma indoeuropea *\*per-5-* cuyo significado es ‘intentar’, ‘arriesgar’<sup>3</sup>.

Cuanto más se retrocede en el tiempo, más arriesgado parece el viaje, ya sea por las fieras, por la inexistencia de caminos o por la posibilidad de sufrir agresiones o robos. Una vez superadas las peripecias, el viajero sacaba de ellas experiencia, una forma de conocimiento derivada de la observación, participación y vivencia de las circunstancias por las que había atravesado. Si caía en vicisitudes extremadamente arduas, el viaje podía resultar fatal.

Una señal de que se pensaba en la muerte como posibilidad real, no sólo en la Antigüedad sino también en épocas posteriores, es que los peregrinos, por lo general caminantes, acostumbraban hacer testamento antes de partir. Tanto es así que los archivos notariales se han convertido en una fuente de gran importancia para el estudio de la peregrinación jacobea<sup>4</sup>.

La percepción del movimiento físico como medio de adquisición de conocimiento está también testimoniada en la etimología de la palabra latina *mĕthōdus*, procedente del griego *μέθοδος*, que se compone de *μετά* ‘más allá, después’, y *ὁδός* ‘ruta, viaje’<sup>5</sup>. Los morfemas con-

<sup>2</sup> A. SORIA Y PUIG, *El camino de Santiago. Vías, viajes y viajeros de antaño*, 1, Madrid, Ministerio de Obras Públicas y Transportes, 1991, pp. 28-30.

<sup>3</sup> Esta raíz se halla documentada en J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern, Francke Ed., 1959, s.v.

<sup>4</sup> M. SENSI, *Il pellegrinaggio a Santiago attraverso i testamenti dei pellegrini italiani*, en *Santiago e l'Italia*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia, 23-26 maggio 2002), coord. P. Caucci von Saucken, Perugia-Pomigliano d'Arco, CISC-Edizioni Compostellane, 2005, pp. 695-789.

<sup>5</sup> El morfema griego *μετά* se asocia con la raíz indoeuropea *\*me-2-* y *ὁδός* (ruta, camino, viaje) y se vincula con *\*sed-2* (ir), véase C. WATKINS, *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2011, s.v.

tribuyen a formar el significado de ‘camino para llegar más allá’. El vocablo encierra un concepto epistemológico: remite a la acción de hallar la estrategia de desentrañar, descubrir y explicar la realidad, con un marcado fin heurístico y reflexivo.

Si tras la experiencia se esconde un viaje (*ex- p̄r- īri*) y tras el método un camino, se comprende por qué el saber se ha asociado a un *cūrsus* y al hecho de recorrerlo (siendo el *discurso* su vehículo de transmisión). Hay otras palabras cuyas raíces etimológicas conservan huellas de la correlación entre la acción de moverse y el conocimiento.

Cuando se hace una afirmación que por evidente no necesita demostración, se dice que es “obvia”, calificativo que tiene su primitiva raíz en el adverbio latino *obviam* (prefijo *ob*: ‘delante de, frente a’; sust. *vīa* ‘camino’), del que viene el adjetivo *obvius* ‘que está en frente, que sale al encuentro’, y también ‘al alcance de la mano, asequible’. Si lo que está en la vía, al alcance de cualquier transeúnte, es obvio, lo que se encuentra en el cruce de vías, lugar aún más concurrido, resulta de menor valor todavía y se considera “trivial”, adjetivo derivado de *trivium*: ‘confluencia de tres vías’. De la misma manera que recorrer los caminos trillados da lugar a obviedades y trivialidades, transitar por rutas ignotas se considera que proporciona inéditos saberes. En la historia del hombre, la acción de recorrer caminos siempre tuvo una gran importancia cognoscitiva y simbólica. Valgan como ejemplo los ritos de pasaje a la edad adulta que entre los pueblos de la antigüedad clásica y aborígenes de varios continentes se asocian con el recorrido de una senda señalizada<sup>6</sup>. Abundan las confirmaciones que derivan de la tradición mitológica europea<sup>7</sup>. Hermes, el dios griego de las fronteras y de los viajeros que las cruzan<sup>8</sup>, es también el señor del ingenio, de los saberes y de los engaños, siendo estos últimos un aspecto del saber, ya que sólo quien conoce la verdad puede ser capaz de falsificarla. Her-

<sup>6</sup> Y.A. COHEN, *The transition from childhood to adolescence: cross-cultural studies of initiation ceremonies, legal systems and incest taboos*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1964; J. RYKWERT, *The Idea of a Town: The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*, Princeton, Princeton University Press, 1976; J.S. LA FONTAINE, *Initiation Ritual Dramas and Secret Knowledge Around the World*, Harmondsworth, Penguin, 1985; M. ELIADE, *La nascita mistica, riti e simboli d'iniziazione*, Brescia, Morcelliana, 1988; A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

<sup>7</sup> M. ELIADE, *The quest: history and meaning in religion*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1969.

<sup>8</sup> *Dizionario Larousse della mitologia greca e romana*, Roma, Gremese Editore, 2003, s.v.

mes es tanto el apoyo del viajero que traspasa la frontera de la región que conoce, como del extranjero alejado de su patria. Así es como su cometido se extiende al de *psychopompós*: conoce los caminos de la muerte en los que inicia al difunto que se aventura en el umbral del inframundo.

El Mercurio que adoran los latinos toma prestada de Hermes la mayoría de sus características, entre ellas la de ser guía de las almas de los difuntos en el Averno. El pueblo romano rindió culto a otras divinidades que eran simultáneamente patronos de los caminos y de los muertos. Trivia, diosa de las encrucijadas, adquirió las prerrogativas de Hécate, la deidad griega protectora de los muertos y de los Infiernos.

La relación entre caminos y difuntos se produjo aun en el caso de los Lares: en tiempos del emperador Augusto, se sumó al culto de los Lares viales – que custodiaban los caminos y a los viajeros – el rendido a los Lares compitales, cuyos templos estaban emplazados en los cruces de caminos, ya que se creía que eran el lugar de encuentro de las almas de los muertos.

También en las mitologías de los pueblos celtas y germanos se hallan dioses con funciones homólogas<sup>9</sup>. En el olimpo galés, Gwynn ap Nudd es el líder de los Cazadores Salvajes que escolta a los viajeros y lleva a los muertos hacia el Annwun (el mundo de ultratumba) a través de una abertura en la tierra. En el panteón nórdico, Njörd es reverenciado como protector de los viajeros y navegantes a la vez que como dios de la transmigración de las almas.

Las atribuciones adjudicadas a las deidades paganas de guías de caminos en el mundo, y de intermediarios y protectores en la vía que comunica el plano natural con el sobrenatural, resultan de interés por la relación con el componente funerario de los peregrinajes cristianos.

Respecto a las razones por las que caminos y monumentos funerarios llegaron a formar un binomio inseparable en las religiones precristianas, Soria y Puig observa:

La vida limita con la muerte. Traspasar este límite era, desde tiempos prehistóricos, ir al más allá. Si los caminos conducen más allá

<sup>9</sup> P. MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, New York, Facts on File Inc. 2004; C. STERCKX, *Essai de dictionnaire des dieux, héros, mythes et légendes celtés*, Bruxelles, Société Belge d'Études Celtiques, 3 vols., 1998, 2000, 2005; P.-M. DUVAL, *Les Dieux de la Gaule*, Paris, Éditions Payot, 1993; R. SIMEK, *Dictionary of Northern Mythology*, Suffolk, Brewer, 1993.

de los límites del lugar en que se habita y si la muerte se asocia con el más allá, era lógico que los límites y los caminos se cargaran de significado y sirvieran de apoyo para múltiples imágenes. El más allá geográfico al que lleva el camino, se presta a convertirse en imagen o símbolo del más allá metafísico. Por ejemplo, ¿qué mejor manera de representar claramente la creencia de que la muerte conduce a un más allá metafísico que enterrar los muertos junto a un camino, abierto justamente para ir al más allá geográfico? Si la iniciación o paso de la adolescencia a la madurez se asocia con un camino ¿por qué no se iba a asociar [del mismo modo] el paso de la vida a la muerte?<sup>10</sup>

La asociación entre caminos y difuntos en el peregrinaje cristiano puede interpretarse como una variante evolucionada del ancestral culto a los muertos; la originalidad de la nueva religión fue, sin embargo, que dicho culto quedó reservado a los santos<sup>11</sup>.

Aún antes del comienzo de la Alta Edad Media se tiene constancia de la realización de dilatados viajes cuya meta era un monumento funerario.

En el siglo IV Santa Elena, madre del emperador Constantino, y la monja gallega Egeria fueron a Tierra Santa y visitaron el Santo Sepulcro de Jerusalén<sup>12</sup>. Posteriormente se documentan viajes a Roma para postrarse ante los lugares sagrados donde yacían los cuerpos de San Pedro y de San Pablo, a los sepulcros de Santiago en Compostela, de San Martín en Tours, de la Magdalena en Vézelay o de Santo Tomás Becket en Canterbury<sup>13</sup>. Lo que incrementó en gran manera la práctica del viaje para ir a venerar los “cuerpos santos” contenidos en un sepulcro fue el énfasis puesto en el poder intercesorio de estas figuras, que se habían entregado a la Vida Perfecta. El culto a sus restos mortales fue institucionalizado en el año 787, durante el Concilio de Nicea, cuando se decretó que para poder consagrar una iglesia era necesario disponer de una reliquia. A partir de tal fecha, el culto a las reliquias

<sup>10</sup> SORIA Y PUIG, *El camino de Santiago* cit., p. 36.

<sup>11</sup> J. LE GOFF, *Il tempo sacro dell'uomo*, Bari, Laterza, 2012.

<sup>12</sup> Sobre el significado del peregrinaje cristiano a Oriente en los primeros siglos, posteriormente sustituido por múltiples itinerarios en el interior de Occidente cuando se realizó el designo de “trasladar” Jerusalén a Europa diseminando el continente de reliquias procedentes de los Santos Lugares, convertidos en objeto de culto y de peregrinación, véase L. ARCELLA, *Le reliquie e i confini dell'Occidente*, en AA. VV., *L'Europa del pellegrinaggio*, Rimini, Il Cerchio, 1998, pp. 21-41.

<sup>13</sup> F. CARDINI, *Il pellegrinaggio e l'Europa*, *Ibid.*, pp. 43-63.

llenó Occidente de templos, dando lugar a grandes movimientos de peregrinación. En vez de colocar las tumbas al borde de las vías de tránsito, como ocurría en la época clásica<sup>14</sup>, surgieron grandes caminos, como el de Santiago. Su meta era la sepultura de Santiago el Mayor, hallada, según la tradición, en el extremo occidental español, en el medio de un bosque que, por este hecho, es inmediatamente considerado como *locus sanctus*<sup>15</sup>. Más tarde el lugar recibiría los nombres de Libredón, Santiago, y, hacia mediados del siglo X, la denominación de Compostela, cuyo significado parece ser «a partir del latín *composita*, ‘lugar bien edificado’ en referencia a las construcciones que se iban agrupando en torno a la Iglesia de Santiago»<sup>16</sup>.

Los hechos relacionados con la revelación al ermitaño Pelayo del lugar del enterramiento apostólico debieron tener lugar entre los años 812-814. La noticia llega a oídos de Teodomiro, obispo de la cercana Iria Flavia (Padrón), quien explora el sitio, aprueba la *revelatio* y la *in-*

<sup>14</sup> Piénsese en la tumba de Cecilia Metella y de Séneca en la Vía Apia (Roma), o en la gran necrópolis romana de los Alyscamps, una avenida con sarcófagos sobre la vía Aureliana (Arlés) donde, más tarde, los cristianos inhumarían a uno de sus mártires, San Gil, y que se convirtió en una etapa obligada del peregrinaje hacia Santiago de Compostela.

<sup>15</sup> Las circunstancias de la llegada a España y descubrimiento del cuerpo del Apóstol Santiago se registraron por escrito en 1077 en un documento llamado la *Concordia*: «Los oráculos de los ángeles, en tiempos del rey Alfonso el Casto, revelaron a un ermitaño llamado Pelayo que vivía en la zona, el lugar donde estaba enterrado el cuerpo del Apóstol. Asimismo, unas luces sagradas se les aparecieron a los fieles de la iglesia de San Félix de Lovio, quienes se presentaron ante el Obispo de Iria, Teodomiro, para comunicarle la sagrada visión. Éste ordenó un ayuno de tres días y, tras reunir a una multitud de fieles, descubrió el sepulcro del Apóstol Santiago cubierto con losas de mármol, y embargados por la alegría obligaron al rey a que se uniese a ellos. Éste, de espíritu beato y defensor de la castidad, erigió inmediatamente una iglesia en honor del Apóstol y cerca de ella otra en honor de San Juan Bautista, y justo delante de estos altares levantó una tercera [*ante ipsa sancta altaria tertiam*], de tamaño nada modesto, que contenía tres altares: uno en honor del Salvador, otro en honor de San Pedro Príncipe de los Apóstoles y un tercero de San Juan Apóstol», véase A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 3, Santiago de Compostela 1900, *Appendix I*.

<sup>16</sup> J. ARMAS CASTRO, *El afianzamiento de la realidad urbana despues del ano mib*, en AA. VV., *Historia de la ciudad de Santiago de Compostela*, coord. E. Portela Silva, Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico da Universidade de Santiago de Compostela, 2003, p. 83.

ventio (hallazgo), y establece la sede episcopal junto al sepulcro, el cual muy pronto se convierte en punto de atracción para un notable número de fieles. Son los primeros peregrinos jacobeos, que inauguran uno de los mayores movimientos piadosos de masas conocido en Occidente<sup>17</sup>.

No transitan por calzadas totalmente nuevas, ya que en su gran mayoría se trata de vías que los romanos utilizaban para ser holladas con cometidos de conquista. A partir de este momento se transformarían en importantes rutas de oración y de penitencia. El obispo Teodomiro se hace portavoz del acontecimiento ante Alfonso II en la corte ovetense: el aunado esfuerzo de monjes, obispo y rey, hace posible el primer proyecto urbanístico de lo que sería el burgo altomedieval de Compostela<sup>18</sup>.

Puede ayudar a comprender esta respuesta de los cristianos de entonces el hecho de considerar el marco en el que se sitúa el descubrimiento del sepulcro apostólico. En el siglo VIII había estallado en el Imperio Romano de Oriente la disputa iconoclastica. Contra la lógica de la Encarnación, el iconoclasmo rechazaba la posibilidad de venerar no sólo las imágenes de Cristo, sino también de la Virgen, los ángeles y los santos. El desarrollo enorme de la producción artística de efigies de culto, antes de que surgiese la controversia, con su consiguiente exasperación, y el hecho de que Bizancio estuviera colocado entre dos grandes pueblos anicónicos – el pueblo judío por un lado y el islámico por otro – fueron las principales causas de la tensión. Mientras, en el otro extremo de la cristiandad, sobre todo en las últimas décadas del siglo, se propagó la teoría que consideraba que “Cristo el hombre” era el hijo adoptivo y no natural de Dios. Su principal defensor fue Elipando, arzobispo de Toledo, que entonces estaba bajo dominio mahometano.

<sup>17</sup> Sobre la peregrinación compostelana existe una amplísima bibliografía recogida en su parte esencial en dos textos: *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura de la peregrinación a Compostela*, S. Moralejo y F. López Alsina eds., Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1993, pp. 517-554; *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio*, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano, Jaka Book, 1993, pp. 369-381.

<sup>18</sup> F. LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad media*, Santiago de Compostela, Ayuntamiento de Santiago de Compostela - Centro de Estudios Jacobeos - Museo Nacional de las Peregrinaciones, 1998.

Estas posiciones corrían el riesgo de reducir el Cristianismo a una ideología sincretista cercana al Islam y a la Sinagoga. A tal propósito, Carrasco Rouco escribe:

Es época de grandes controversias teológicas, que, favorecidas por el empuje musulmán, ponen en discusión el significado de la humanidad de Jesucristo, en la cual la fe cristiana afirma que es dado ver, oír y tocar a la Persona Divina del Hijo de Dios. El Occidente naciente, que adquiriría forma propia ante Bizancio con la constitución del Imperio Carolingio y que afrontaba las grandes invasiones musulmanas, era puesto en cuestión en los pilares mismos de su fe en la Encarnación. Quizá puede comprenderse así la energía sorprendente y la alegría profunda con que será acogida la presencia apostólica en el extremo de los lugares occidentales, tanto por los reyes hispánicos como por el mundo carolingio y las naciones europeas nacientes<sup>19</sup>.

Cuando los círculos carolingios reciben el anuncio de la *inventio*, las leyendas jacobeanas vinculan inmediatamente la figura del emperador con Compostela. El Libro IV del *Codex Calixtinus*, denominado *Crónica de Turpín*, relata los catorce años de campañas de Carlomagno contra los musulmanes, empezando por la aparición del Apóstol Santiago al monarca para recriminarle el olvido de su tumba aún en poder de los paganos; en sueños, le señala la Vía Láctea como el camino a seguir para llegar hasta su túmulo y así liberarlo del poder musulmán.

Es interesante destacar las palabras que el autor pone en boca de Santiago, porque es ahí donde radica la fuerza de la posterior presencia de la tradición de Carlomagno en el Camino de Santiago. Se narra en el capítulo I de dicho Libro:

El camino de estrellas que viste en el cielo [la Vía Láctea] significa que desde estas tierras hasta Galicia has de ir con un gran ejército a combatir a las pérfidas gentes paganas, y a liberar mi camino y mi tierra, y a visitar mi basílica y sarcófago. Y después, de ti irán allí peregrinando todos los pueblos, de mar a mar [...] por tus trabajos te conseguiré del Señor en los cielos una corona, y hasta el fin de los siglos será tu nombre alabado<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> A. CARRASCO ROUCO, *Para una comprensión cristiana del Camino de Santiago*, en «Arbil. Anotaciones de pensamiento y crítica», 126 (2011) 8, *online*: <http://goo.gl/ofRT4R>

<sup>20</sup> *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus"*, trad. por A. Moralejo, C. Torres, J. Feo, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999, p. 408. Véase la transcripción del Códice original en latín, *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, edd. K. Herbers, M. Santos Noia, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998.

Lo interesante es precisamente la conexión entre el fenómeno jacobeo y el proyecto político de Carlomagno<sup>21</sup>. El emperador había intuido que las rutas que llevaban a Compostela podían unir a los pueblos occidentales, fragmentados y desorientados desde los días del declive del Imperio Romano. Ante este panorama, el *iter* jacobeo aparecía como un sueño anticipador de un mundo nuevo, signo del designio carolingio de unión del orbe cristiano romano.

Por otra parte, fue trascendental para el hallazgo jacobeo la figura de Beato de Liébana, un monje de la mitad del siglo VIII, probablemente huido de Toledo. En su obra, que llega a ser conocida y divulgada en medios relacionados con Carlomagno, se advierte la polémica entre la Iglesia Apostólica Romana y la de Toledo representada por el arzobispo Elipando, quien, en diálogo con la Sinagoga y el Islam, sostenía la herejía cristológica adopcionista, como se ha dicho anteriormente. A tal propósito, téngase en cuenta un factor muy importante: en torno al metropolitano de Toledo se aglutinaba la jerarquía mozárabe, que contemplaba con recelo la intromisión jurisdiccional de la iglesia franca, cuyo objeto era promover en España una reforma estrechamente vinculada a la Santa Sede, similar a la realizada en la Galia por San Bonifacio<sup>22</sup>.

Beato es consciente de que hay que afirmar el primato de la *Traditio* cristiana apostólica para restablecer la verdadera *ecclesia* y para así también reforzar los cimientos ideales de una sociedad empeñada en la lucha de la *reconquista*. Propone una visión de la historia basándose en el Apocalipsis, para cuyo comentario se sirve de un documento latino del siglo VII, el *Breviarium Apostolorum*, la fuente escrita más antigua en la que se alude a la predicación de Santiago el Mayor en las tierras más occidentales de Hispania<sup>23</sup>. De este modo, las tradiciones orienta-

<sup>21</sup> Además del estudio clásico de J. BÉDIER, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des Chansons de geste*, 4 vols., Paris, Champion, 1926-1967<sup>3</sup>, en particular, en el tomo 3 (1966), el capítulo: *Les chansons de geste et le pèlerinage de Compostelle*, véase K. HERBERS (ed.), *El Pseudo-Turpín. Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno*, Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (13-16 septiembre 2001), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003.

<sup>22</sup> F.J. FERNÁNDEZ CONDE, *Herejías en la Europa medieval. La herejía en España*, en «Historia 16», 62 (1981), pp. 70-80.

<sup>23</sup> M. HAUF, *Il Cammino di Santiago. I misteri del pellegrinaggio per Santiago de Compostela*, Roma, Arkeios Ed., 2002, p. 29 y sigts.



les contenidas en los breviarios sobre la dispersión de los Apóstoles encuentran acogida, junto con los martirologios, en ámbitos latinos.

Los testimonios de Beato y la noticia del descubrimiento de la tumba de Santiago en Galicia proyectan y promueven al unísono la idea de que en una encrucijada de viejos caminos romanos – probablemente Aseconia y, más tarde, Compostela – se conserva el cuerpo santo del hijo de Zebedeo, garante de la genuina Tradición apostólica. Nadie reclamó la conservación del cuerpo ni la tumba del primer Apóstol mártir y todos creyeron en Compostela. El acontecimiento se divulgó con tal fuerza a través de las vías romanas, que conllevó la transformación de las mismas.

Teodomiro y Alfonso II fueron los primeros peregrinos y cuidadores de la meta del Camino, pero, próximos en el tiempo, les siguieron otros. En el 930, un clérigo alemán relacionado con la abadía benedictina de Reichenau, y unos años después, en el 950, el obispo de Le Puy, Gotescalco<sup>24</sup>, llegaron a Compostela y cruzaron el umbral de las iglesias construidas junto al mausoleo. El Camino tomó forma, sobre todo, con los “viatores” ultrapirenaicos. Santiago se fue perfilando como gran centro de peregrinación: era el punto final de una ramificación de rutas que vertebraban toda Europa, tanto en el sentido territorial, en cuanto la recorrían por completo, cuanto en el sentido religioso. El interés profundo que despertó el sepulcro del Apóstol hará del Camino un factor decisivo de la construcción de la Europa cristiana:

No sólo porque se convertirá en una gran vía de comunicación de experiencias religiosas, intelectuales, artísticas e incluso económicas, sino ante todo por el significado mismo de la peregrinación para la fe. El que se pone en camino deja su casa y supera las fronteras de pueblos y lenguas, para encontrarse en otras tierras una misma fe, una misma raíz histórica de su identidad más verdadera, una misma “memoria” apostólica como origen de lo fundamental de su forma de vida. En el Camino resulta esencial la búsqueda propia de la persona, su dignidad, su capacidad de encuentro y de comunión, la afirmación del propio

<sup>24</sup> K. HERBERS, *O primeiro peregrino ultrapirenaico a Compostela a comezos do século X e as relacións da monarquía asturiana con Alemaña do Sur*, en AA. VV., *Pensamiento, arte y literatura en el Camino de Santiago* (Actas del Curso de Verano de la Universidad de Santiago de Compostela, 11-13 de julio 1991), Vigo 1993, pp. 7-16; E. PORTELA SILVA (ed.), *Historia de la ciudad de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2003, p. 174.

destino “mas allá” (ultra-eia), en la gloria de la que habla el Pórtico de la Catedral de Santiago. Sin el testigo apostólico, sin el Camino y la conversión personal, no se explica bien la evangelización de Occidente ni el alma de la Europa que alborea en los siglos IX y X<sup>25</sup>.

En el año 997 el caudillo musulmán Almanzor dirigió contra Santiago la cuadragésimo octava de sus expediciones. A pesar de asolar la ciudad y destruir la iglesia construida por Alfonso III<sup>26</sup>, no logró aniquilar lo que era, y seguiría siendo, el poder galvanizador antiislámico ni frenar el impulso del Camino. Al contrario, a partir del siglo XI el Camino de Santiago aparece en el mapa de la ecúmene católica cimentada sobre la *Traditio* como una de las tres grandes rutas de las *peregrinationes maiores*, a la par de Roma y Jerusalén<sup>27</sup>. Anota Robert Plötz:

Jerusalén como escenario de la vida y la pasión de Jesucristo, Roma como lugar de las tumbas apostólicas de Pedro y Pablo y como centro de la cristiandad latina, y Santiago de Compostela como centro de salvación, como peregrinación europea medieval y como ganancia de existencia para peregrinos pobres en el camino de esperanza divina. Los tres Lugares Santos conservaron en la unidad dentro de la fe su carácter genuino<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> CARRASCO ROUCO, *Para una comprensión cristiana* cit.

<sup>26</sup> M.I. PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, *Guerra, violencia y terror. La destrucción de Santiago de Compostela por Almanzor*, en «*La España medieval*», 21 (1998), pp. 9-28.

<sup>27</sup> *Santiago, Roma, Jerusalén*, Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 14-16 de septiembre de 1997), coord. P. Caucci von Saucken, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999.

<sup>28</sup> R. PLÖTZ, *Triatlón germánico. Jerusalén - Roma - Santiago de Compostela desde 1320 a 1520*, en *Peregrino, ruta y meta en las peregrinationes maiores*, Actas del VIII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 13-15 octubre 2010), coord. Rosa Vázquez, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2012, p. 84. La producción odepórica compostelana se ha diferenciado dentro del género de la literatura de viajes por una serie de peculiaridades, siendo su prototipo el Libro V del *Codex Calixtinus*, conocido como la *Guía del peregrino*: «La descripción del itinerario y de lo sucedido durante el viaje es el elemento central y constitutivo de todas las narraciones que poseemos. Lo que interesa, en efecto, y que además permanece más firmemente grabado en la memoria del peregrino dirigido a Compostela es sobre todo el difícil y a la vez fascinante viaje para llegar a esta ciudad alejadísima, situada en los confines del mundo entonces conocido. En esto radica la principal diferencia entre la literatura de viajes compostelana y aquella romana o de Jerusalén, que son, respectivamente, mucho más atentas a las *Mirabilia urbis Romae* y a las *Descriptiones locorum sanctorum* que a los itinerarios», véase P.G. CAUCCI VON SAUCKEN, *Prologo*, en N.

El momento cimero de madurez y universalidad del Camino y de la ciudad de Santiago, es el siglo XII. El esplendor de la peregrinación genera cultura propia y motiva las grandes creaciones literarias, arquitectónicas, líricas, litúrgicas e iconográficas. Es el tiempo del gran obispo Diego Peláez y del primer arzobispo compostelano, Diego Gelmírez, definido por Richard A. Fletcher como la «catapulta de Compostela»<sup>29</sup>. Se escribe la *Historia Compostelana*<sup>30</sup> y el *Codex Calixtinus*.

Las órdenes religiosas, especialmente Cluny, toman parte activa en la vida del Camino e introducen la reforma litúrgica gregoriana apoyando la liturgia franco-romana. Nuevos reyes se entregan a la causa jacobea: Sancho el Mayor, Sancho Ramírez de Navarra y Aragón, y Alfonso VI de Castilla y León suprimen los peajes para facilitar el paso y el intercambio, de modo que el Camino se convierte en la principal arteria de comunicación por encima de localismos y fronteras. Y para hacer más asequible la meta, san Lesmes Abad, patrón de Burgos, san Juan de Ortega y santo Domingo de la Calzada construyen puentes y levantan hospitales a lo largo del itinerario. Al mismo tiempo que se desarrolla esta labor arquitectónica y de ingeniería, se fijan las cuatro grandes vías francesas – la turonense, la lemovicense, la podiense y la tolosana –, que se unen en Puente la Reina. En el recorrido de sus cinco libros, el *Codex Calixtinus* es la mejor de las atalayas para contemplar las imágenes de la ciudad y el significado del Camino: el *Libro I* recopila los sermones y homilías en honor de Santiago, relatos de su martirio y la liturgia referente a su culto; el II narra los milagros atribuidos al Apóstol; el III nos habla de la *translatio* desde Jerusalén a Galicia y del sepulcro; el IV contiene la mencionada *Crónica de Turpín* y el V, llamado *Liber Peregrinationis* (conocido habitualmente como *Guía del Peregrino*) describe el Camino y la ciudad de Santia-

ALBANI, *Viaje de Nápoles a Santiago de Galicia*, transcripción y traducción de Isabel González, Madrid, Edilán para Consorcio de Santiago, 1993, p. 19. Sobre las características propias de la literatura odepórica compostelana véase D. GAMBINI, *S. Pietro in Ciel d'Oro e la città di Pavia come tappa di un pellegrinaggio*, en M.T. MAZZILLI SAVINI (ed.), *San Pietro in Ciel d'Oro a Pavia. Mausoleo Santuario di Agostino e Boezio. Materiali antichi e problemi attuali*, Pavia, TCP editore, 2013, pp. 88-91.

<sup>29</sup> R.A. FLETCHER, *Saint James Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

<sup>30</sup> *Historia Compostelana*, Introducción, traducción, notas e índices de E. Falque Rey, Madrid, Akal, 1994.

go<sup>31</sup>. Es amplio el elenco de peregrinos de todas las clases sociales que van afluyendo a Compostela: incluye religiosos, nobles, artistas, comerciantes, juglares<sup>32</sup>.

En 1179 el papa Alejandro III confirma el privilegio del Jubileo perpetuo al santuario de Santiago, concedido por el papa Calixto II.

Las gracias jubilares provocan un extraordinario florecimiento de la peregrinación compostelana, que en toda Europa se configura como un fenómeno de carácter cultural, económico y social de gran relevancia.

Durante la Edad Media el movimiento masivo pudo alcanzar anualmente la cifra de 200.000 personas<sup>33</sup>, exigiendo una considerable red infraestructural en el Camino, como la asistencia hospitalaria.

En los umbrales de la Edad Moderna se va alterando la imagen tradicional del peregrino medieval, que Dante había descrito como un viandante «al servicio dell' Altissimo»<sup>34</sup>. Las grandes transformaciones que tuvieron lugar a partir de la segunda mitad del siglo XV, de índole ideológico-doctrinal y socio-económica, contribuyeron de manera directa y indirecta a esta evolución<sup>35</sup>. Desde un punto de vista ideológico-doctrinal, ciertas suspicacias hacia la peregrinación habían surgido ya en la época de su gran florecimiento, motivadas principalmente por los largos períodos fuera del hogar, un hecho que se interpretaba como fuente de muchos riesgos para la vida moral<sup>36</sup>. Así, en 1305, el predicador italiano Giordano de Rivalto polemizaba contra quienes elogiaban como una proeza el hacer la peregrinación a Santiago de Ga-

<sup>31</sup> *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, por M.C. Díaz y Díaz, Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, 1988.

<sup>32</sup> *Visitandum est. Santos y Cultos en el Codex Calixtinus*, Actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 16-19 de septiembre de 2004), coord. P.G. Caucci von Saucken, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2005; y también R. OURSEL, *Routes Romanes: La route aux saints*, La Pierre-qui-Vire, Zodiaque, 1982. El estudioso francés define el Camino como «la vía transfigurada» de la Edad Media.

<sup>33</sup> L. VÁZQUEZ DE PARGA, J.M. LACARRA, J. URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vols., Madrid, CSIC, 1948-1949.

<sup>34</sup> P.G. CAUCCI VON SAUCKEN, *Il pellegrino, "un viandante al servizio de l'Altissimo"*, en *Il cammino italiano a Compostella. Il pellegrinaggio a Santiago de Compostella e l'Italia*, Perugia, Università degli Studi di Perugia, 1984, p. 31 y sigts.

<sup>35</sup> J.M. LACARRA, *Las peregrinaciones a Santiago en la Edad Moderna*, en «Príncipe de Viana», 102-103 (1966), pp. 33-46.

<sup>36</sup> VÁZQUEZ DE PARGA, LACARRA, URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* cit., 1 (1948), pp. 122, 265 y sigts.

licia, y escribía: «Questo andare ne' viaggi ... io l'ho per niente, e poche persone ne consiglierei ... ché l'huomo cade molte volte in peccato, ed hacci molti pericoli; trovano molti scandoli nella via e non hanno pazienza»<sup>37</sup>; en la obra tardomedieval *De imitatione Christi* se afirma: «Qui multum peregrinantur raro sanctificantur»<sup>38</sup>. Por otra parte, los cambios en la estructura social durante los siglos XV y XVI influyeron notablemente en la peregrinación. Los tradicionales poderes señoriales y feudales de la Edad Media comienzan a desaparecer y el mapa político de Occidente va a sufrir mutaciones, delimitándose las zonas de influencias territoriales de los soberanos por medio de fronteras y estableciéndose en las diversas demarcaciones una autoridad más sólida sobre los súbditos. En consecuencia, los peregrinos se verán afectados a su paso por los diversos países: serán los propios monarcas quienes, a través de la confección de las leyes, autoricen el paso a través de los Estados, regulen la peregrinación y garanticen la seguridad de los viajeros.

La Edad Moderna inaugura nuevas formas de relación entre el individuo y el medio, construidas principalmente sobre la base de tres factores que se producen entre los siglos XV y XVI: un gran número de descubrimientos, las nuevas rutas comerciales, las guerras nacionales.

Las luchas contra los piratas berberiscos, quienes acosaban el tráfico marítimo en el mar Mediterráneo occidental desde el tiempo de las cruzadas (y que se hizo muy intenso tras la caída de Constantinopla en el año 1453, en manos de los turcos otomanos) y la *conquista* americana<sup>39</sup> harán que perduren, para los españoles, una serie de factores, de

<sup>37</sup> *Prediche del beato fra Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori: recitate in Firenze dal 1303 al 1306 ed ora per la prima volta pubblicate* [a cura di Domenico Moreni], 1, Firenze, per il Magheri, 1831, p. 187.

<sup>38</sup> Ed. *online* <http://goo.gl/VrFLcy>, p. 26, c. 4. A principios del siglo XVI, Bernardino Ochino de Siena reprobaba la conducta de los «hombres carnales», que acometen el peregrinaje «a San Jacobo di Galizia, a Roma, in Gierusalem o in simili luoghi, camminando per le strade della loro propria volontà con curvi e storti intenti di curiosità, superstizione e presunzione, credendo per quel peregrinaggio, e non per Christo, salvarsi», véase *Predica XXXIX*, pp. 218-221, *online*: <https://goo.gl/A2i9Cc>

<sup>39</sup> La *conquista* americana guarda en sus entrañas el mensaje de Santiago evangelizador: buen ejemplo de ello es la abundancia toponímica jacobea presente en todos los países del Nuevo Mundo, véase AA. VV., *Santiago en España, Europa y América*, Madrid, Editora Nacional, 1971.

raigambre medieval, para emprender el camino hacia la tumba del Apóstol.

También hallan especial favor algunos tipos de peregrinación, como la “caballescra”, cuya finalidad es ver países y lucir valor y destreza en los torneos, o la “delegada”, bien como manda testamentaria, o enviada por alguna corporación para pedir gracias, alejar plagas o como agradecimiento por peticiones concedidas.

Fuera de España, a partir del siglo XVI, se entra en un período de intensa crisis del fenómeno jacobeo. Por un lado, las doctrinas de Erasmo de Rotterdam y de la Reforma protestante condenan las manifestaciones externas de la Iglesia y, en consecuencia, el culto a las reliquias y los peregrinajes<sup>40</sup>. El camino a Santiago se queda sin buena parte de los alemanes, holandeses y británicos que, en las centurias finales de la Edad Media, se habían desplazado en elevado número a Compostela. Por otra parte, los continuos conflictos internacionales en los que se vio involucrada la Corona de Castilla, en especial con el vecino país galo, hicieron desaparecer casi completamente los peregrinos de esa nacionalidad. Las críticas de Lutero y, aunque de diverso tono, las de Baronio y Belarmino<sup>41</sup>, reflejan hasta qué punto Compostela y su Camino eran signo y símbolo de la Europa católica. El flujo de viajeros a Santiago se intensifica en el sur de Europa; el Camino se convirtió en un asunto de italianos e ibéricos que afirmaban sus ritos de peregrinación, culto a los santos y visitas a los lugares sagrados como forma de combate contra las herejías luterana y calvinista. Desde mediados del siglo XVI en adelante la masa de peregrinos la forman clérigos, gentes de clase media y, sobre todo, de condición humilde, especialmente labradores y artesanos; a estos últimos se suma una multitud «pintoresca de pícaros, vagos y maleantes, que van de santuario en

<sup>40</sup> Un combatiente especialmente tenaz y vehemente de las peregrinaciones fue Lutero, que dedicó los mayores ataques a la que conduce a Santiago de Compostela, haciendo hincapié en los excesos e ilegalidades que se perpetraban en torno a la práctica de esta ruta. Más de un centenar de veces el tudesco se refiere a Santiago, véase V. ALMAZÁN, *Lutero y Santiago de Compostela*, en «Compostellanum», 32 (1987), pp. 533-559.

<sup>41</sup> J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN, *El Cardenal Belarmino y la inclusión de la tradición jacobea en el Breviario romano, 1568-1618*, en *Bellarmino e la Controriforma*, Atti del Simposio Internazionale di Studi (Sora 15-18 ottobre 1986), a cura di R. De Maio, A. Borromeo, L. Gulia, G. Lutz, A. Mazzacane, Sora, Centro di Studi Sorani “V. Patriarca”, 1990, pp. 405-435.

santuario haciendo profesión de su condición de peregrinos [...] a esta turba se agregan, a veces, los falsos cautivos, que andan ... engañando a las gentes con novelas de lo que padecieron en Argel, en Costantinopla, en Marruecos y en otras tierras de turcos y moros, fingiendo mil mentiras»<sup>42</sup>.

El rechazo a las peregrinaciones entrará en el mundo católico en la época de la Ilustración, en la que prevalece una comprensión racional-ética del Cristianismo. El Camino fue declinando de forma continua hasta el siglo XIX, y la imagen misma de Santiago Apóstol sufrió una transformación iconográfica, de santo peregrino (acorde con la representación medieval y contemporánea) a santo guerrero que lucha contra el infiel (sea musulmán, protestante, indio, portugués, en el periodo de la Guerra de Independencia de este país).

En la primera mitad del siglo XIX domina en Occidente la nostalgia romántica por la Edad Media, cuna de identidades locales y nacionales. El nuevo clima cultural propicia una progresiva revalorización del fenómeno jacobeo.

El movimiento romántico representa, en cierta forma, una vuelta idealizada a la Edad Media. El camino de Santiago en su vertiente religiosa adquiere, por lo tanto, un nuevo protagonismo en la medida en que refleja ese pasado transformado en mito. Pero también desde el punto de vista político habrá nuevos significados. Tengamos en cuenta que estamos en plena etapa nacionalista. Por un lado España enfrentada a su propia crisis por la pérdida de sus últimas colonias de ultramar vuelve su mirada hacia los tiempos pretéritos de héroes y santos luchando contra los musulmanes al tiempo que inicia el proceso de unificación peninsular y salva a Europa del infiel. Por el otro, Galicia, que adquiere conciencia nacional, redescubre también al obispo Gelmírez y esos siglos de esplendor de Compostela y de Galicia en general. Como consecuencia, el apóstol Santiago y su significado se convierte de manera paradójica en uno de los mitos tanto del nacionalismo español como del gallego<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> VÁZQUEZ DE PARGA, LACARRA, URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* cit., 1 (1948), pp. 38-39. La figura del peregrino fraudulento – el peregrino “gallofo” – nace con la propia peregrinación; su número debió aumentar considerablemente en los albores de la Edad Moderna a juzgar por las medidas restrictivas adoptadas contra ellos, tanto en España como en el centro de Europa.

<sup>43</sup> X.M. SANTOS SOLLA, *El Camino de Santiago: turistas y peregrinos hacia Compostela*, en «Cuadernos de turismo», 18 (2006), pp. 136-137.

Concretamente, los primeros movimientos de recuperación de Santiago de Compostela como centro de peregrinación se inician durante la segunda mitad del siglo XIX, al redescubrirse, bajo el suelo de la Catedral, los restos del Apóstol que habían sido escondidos en el siglo XVI con la finalidad de protegerlos<sup>44</sup>. Estos sucesos provocan un renacimiento de las peregrinaciones compostelanas, que se consolidan en el siglo siguiente. Especialmente durante el régimen franquista, la figura y el significado del Apóstol Santiago adquieren un protagonismo fundamental al encarnar los ideales del nacionalismo español: unidad, catolicismo, universalidad de la hispanidad. Los años 60, con una situación política y económica ya estabilizada, dieron nuevos bríos al fenómeno peregrinatorio: aunque se sigue favoreciendo la organización de viajes a Compostela con un fuerte contenido ideal y religioso, parece observarse una incipiente «frivolidad turística»<sup>45</sup>. Sobre todo a partir del Año Santo de 1965 el turismo se convierte en una de las actividades dominantes vinculadas al Camino de Santiago<sup>46</sup>. El flujo de peregrinos va aumentando pero es en la década de los 80 cuando se produce un auge extraordinario del fenómeno a raíz de la primera visita de Juan Pablo II a Compostela. Durante la misma, con ocasión de la celebración del Acto Europeo que tuvo lugar en la Catedral el 9 de noviembre de 1982, el Papa, en su discurso, resaltó el valor de la peregrinación a Compostela como factor de construcción de una común identidad europea<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> M.J. PRECEDO LAFUENTE, *Santiago el Mayor, patrón de España. Vida y culto*, Santiago de Compostela, Arzobispado de Santiago de Compostela, 1985, pp. 143-146.

<sup>45</sup> SANTOS SOLLA, *El Camino de Santiago* cit., p. 137.

<sup>46</sup> *Ibidem*

<sup>47</sup> «La peregrinación a Santiago fue uno de los fuertes elementos que favorecieron la comprensión mutua de pueblos europeos tan diferentes, como los latinos, los germanos, celtas, anglosajones y eslavos. La peregrinación acercaba, relacionaba e unía entre sí a aquellas gentes que, siglo tras siglo, convencidas por la predicación de los testigos de Cristo, abrazaban el Evangelio y contemporáneamente, se puede afirmar, surgían como pueblos y naciones».





*Peregrinos italianos del siglo XVII. Viñetas ampliadas del "Viaggio in Ponente" de Domenico Laffi, 1681, en VÁZQUEZ DE PARGA, LACARRA, URÍA RÍU, Las peregrinaciones a Santiago de Compostela cit., vol. 3, Lám. IV.*

En atención al carácter altamente simbólico del Camino de Santiago en el proceso de construcción europea, en 1987 el Consejo de Europa lo declara Primer Itinerario Cultural Europeo, señalando el valor trascendental de esta ruta de peregrinación en la formación de una civilización común a todos los pueblos del continente y proponiendo su revitalización.

En esta misma línea, en 1993 el Camino de Santiago (concretamente el Camino “francés” incluido en el *Codex Calixtinus*) es inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO. La declaración de la UNESCO supuso un extraordinario avance en la revalorización y promoción de la Ruta Jacobea como bien pluridimensional, incorporando el aspecto intangible y la noción de patrimonio compartido<sup>48</sup>. Todo este conjunto de circunstancias ha hecho que en nuestros días el Camino de Santiago se presente como un fenómeno de carácter marcadamente polisémico y multifacético<sup>49</sup>. Es una ruta de peregrinación, un patrimonio cultural intangible, un elemento territorial de alto valor simbólico. Asimismo, este itinerario supone un exponente tanto del turismo cultural como del turismo religioso.

A tal respecto, cabe observar que actualmente la idea inicial del Camino de Santiago como una forma de turismo religioso ha evolucionado hacia un significado cultural más amplio, aportando una nueva dimensión como factor de desarrollo local en espacios rurales por donde transcurre y en la especialización turística de la economía urbana<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Para conseguir en 1985 la declaración de Santiago de Compostela como Patrimonio Cultural de la Humanidad y, ocho años después, en 1993, la inscripción del Camino de Santiago en la lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO, cabe destacar la extraordinaria labor desarrollada por el entonces Alcalde de Compostela, Xerardo Estévez Fernández, y el papel directo y relevante que tuvo Manuel Remuñán Ferro, miembro de ICOMOS-España (Consejo Internacional de Monumentos y Sitios Histórico-Artísticos de la UNESCO).

<sup>49</sup> R.C.L. GONZÁLEZ, L. LÓPEZ, *El Camino de Santiago: una aproximación a su carácter polisémico desde la geografía cultural y el turismo*, en «Documents d'Anàlisi Geogràfica», 58 (2012), pp. 459-479. Sobre la cuestión, véase también M.C. PORCAL GONZALO, A. DÍEZ ANGULO, J.J. IÑIGUEZ DE HEREDIA, *Dimensión territorial y turística de la ruta norte del Camino de Santiago en el País Vasco: distintas concepciones, valoraciones y propuestas de intervención sobre un fenómeno multifacético*, en «Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles», 58 (2012), pp. 177-204.

<sup>50</sup> A. PRECEDO LEDO, A. REVILLA BONÍN, A. MÍGUEZ IGLESIAS, *El turismo cultural como factor estratégico de desarrollo: el camino de Santiago*, en «Estudios Geográficos», 262 (2007), pp. 205-234.

Por esta complejidad conceptual de contenidos y contornos difusos, el Camino de Santiago adquiere en la actualidad el carácter de espacio polifuncional donde es posible constatar la influencia y combinación de las múltiples motivaciones que invitan a emprenderlo<sup>51</sup>: Nacido de la Fe Cristiana, este sigue siendo el principal motivo de su existencia aunque también este peregrinaje puede acometerse como una búsqueda interior, como un vehículo extraordinario para gozar del arte y la cultura e incluso por deporte o por mera diversión. Recorrer la ruta de peregrinación implica el deseo de abrirse a nuevas experiencias o puede constituir «un reflejo de las necesidades de autorrealización, interiorización y desrutinización que crea en el ciudadano postmoderno, la vida “urbanizada”»<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> A. GRANERO GALLEGOS, *Estudio sobre las motivaciones para recorrer el Camino de Santiago*, en «Apunts: Educación física y deportes», 89 (2007), pp. 88-97, revista online: <http://goo.gl/NuW2tk>

<sup>52</sup> *Ibidem*