EL CAMINO DE SANTIAGO, UN TERRITORIO DE FICCIÓN CONTEMPORÁNEO

JAVIER GÓMEZ MONTERO
UNIVERSIDAD DE KIEL (ALEMANIA)

I. CONCEPTOS

Si el Camino de Santiago contribuyó en el siglo XII a la urbanización del norte de la Península Ibérica desde Nájera hasta la propia Compostela –siguiendo en este sentido una pauta de general validez para la Europa Occidental– hoy en día el Camino puede considerarse no sólo como via de conexión (tanto simbólico-cultural como empírico-funcional) entre ciudades sobre todo europeas, sino también como parte del territorio absorbido o incorporado a la órbita de proyección de la llamada gran banana metropolitana centroeuropea que parte de los grandes núcleos industrializados en Inglaterra (Liverpool, Manchester, Londres) se adentra por entre el Benelux y el estuario del Elba hasta Hamburgo configurándose luego como una franja vertical que atraviesa el continente entre Paris, la cuenca del Ruhr, Berlín y Varsovia, sumándose aun los importantes ejes transversales entre Lyon, Zurich y Munich, o Barcelona, Marsella, Milán y sus prolongaciones a lo largo del cauce del río Po (incluso sin olvidar un eje imaginario más medional formado por Madrid, Valencia y Roma). Son justo éstas las dimensiones en que el llamado Camino francés y las rutas que en él convergen se incorpora a la densa red metropolitana que hoy en día vetrebra de Norte a Sur el cuerpo central del continente europeo. Sus territorios de proyección en las periferias, no obstante y entendidos muchas veces como zonas verdes o costeras (sólo los Alpes ocupan un emplazamiento central), cumplen funciones específicas (p. ej. de recreo y descanso) y están sujetos a grandes afluencias de población sobre todo entre abril y septiembre o en períodos

ACTAS XLV (AEPE). Javier GÓMEZ MONTERO. El Camino de Santiago, un territorio de ...
Centro Virtual Cervantes

vacacionales. Por ese territorio interior será por donde discurren los Caminos a Santiago ya mencionados en el Codex Calixtinus que nos conciernen –es decir el Macizo Central con el ángulo suroccidental en Francia y el canal que por Castilla, León y la Rioja conduce de Navarra a Galicia– que son espacios hoy desplazados hacia los márgenes, que cuentan con una gran densidad de patrimonio histórico y artístico y que poseen una gran riqueza ecológica, paisajística, aunque estén escasamente poblados.

Los contrastes apuntados otorgan un acendrado valor simbólico a estos territorios (en general mucho menos desarrollados económicamente) y ello les permite adquirir un estatuto privilegiado en el imaginario cultural metropolitano. Y en la medida en que los habitantes de las grandes urbes europeas y del mundo empiezan a practicar ese espacio según el concepto de M: de Certeau, es decir en nuestro caso: a recorrer los Caminos a Santiago, éste se convierte en territorio metropolitano, tanto más cuanto que los medios de comunicación masiva le dan presencia real a la vista de los ciudadanos. Estas nuevas formas de percibir y practicar el espacio que articula el Camino de Santiago en la sociedad contemporánea y globalizada se apropian ciertamente de las referencias históricas e imaginarias que ofrece la peregrinación tradicional, manteniendo algunos aspectos, transformando otros e incorporando nuevos rasgos específicos para hacer del peregrino una figura en la que la mujer y el hombre de hoy pueden proyectarse y en cuyo espejo se forjan fórmulas de autoconcepción que abarcan cuerpo y espiritu, conocimiento propios y del mundo, experiencia del presente y de la historia así como una esperanza de renovación.

A continuación desarrollaré estas sucintas propuestas desbrozando la estructura profunda de esa figura del peregrino y siguiendo el hilo tendido por estudios que lo sitúan desde un principio entre lo sagrado y lo profano apoyándome además en una base documental formada por textos en su mayoría literarios que a veces son relatos de peregrinación o viaje a Compostela y que otras veces son cuentos y ficciones, semblanzas biográficas o autoficcionales. Mientras que el punto de partida de estas reflexiones viene dado por la experiencia religiosa del itinerario fundacional en la órbita de lo sagrado, nuestro enfoque apunta a la transformación de la vivencia del Camino de Santiago en una sociedad secularizada que está actualmente dominada por los nuevos medios de comunicación electrónicos, digitales e interactivos que influyen sobre los usos sociales del Camino y que, al mismo tiempo, le hacen correr el riesgo de convertirse en mero circuito turístico de masas. A su vez, el punto de llegada será la medida en que textos literarios contemporáneos apuestan por una rehumanización de la existencia metropolitana a partir de la vivencia actual del Camino de Santiago.

ACTAS XLV (AEPE). Javier GÓMEZ MONTERO. El Camino de Santiago, un territorio de ...
Centro Virtual Cervantes

LA PEREGRINACIÓN: UN MODELO FUNDACIONAL Y SUS VARIANTES

Qué duda cabe de que la institución del Camino fue promovida por el estamento eclesiástico contando con el apoyo de las Coronas y la nobleza europeas. Así lo testimonian tanto las actas y privilegios fundacionales de monasterios, albergues, hospitales y lugares de culto a lo largo del itinerario compostelano como noticias y relatos de viajeros y peregrinos desde el siglo X hasta el XIV. En ese sentido, la peregrinación a Santiago se sitúa en un marco sagrado de devoción (muchas veces ligado a votos sugeridos por la penitencia o el agradecimiento, aunque más tarde se recurriera al Camino en cumplimiento de penas judiciales), canalizándose así el culto divino a través de sus agentes (junto a Santiago el Mayor otros santos o la Virgen María) y acompañado de ritos y ejercicios de piedad, todo ello bien contextualizado con tradiciones piadosas y leyendas heroicas refrendadas por textos e imágenes, narraciones de milagros y argumentos legendarios en ocasiones caballerescos, programas iconográficos de los portales de catedrales, códices, etc. No obstante, desde el principio no se descuidaron los aspectos más humanos de la peregrinación, y ya en el primer itinerario incluido en el *Codex Calixtinus* despuntan semblanzas de las naciones, descripciones de los paisajes, alusiones a la gastronomía local y consejos prácticos. Además, la peregrinación pronto se vincula a otros intereses de los viajeros, p. ej. comerciales, diplomáticos, profesionales en general, sin minusvalorar los turísticos *avant la lettre*, por lo que podemos vislumbrar que en el uso social del Camino de Santiago siempre se ha dado una contaminación de lo sagrado y lo profano, si bien la graduación de ambas formas de entender el mundo ha variado notablemente a lo largo de la historia. De todo ello dan buena cuenta los relatos de peregrinos y viajeros a Santiago así como los géneros ficcionales o semificcionales en su órbita.

Particularmente, la estructuración mítica y secular así como la motivación del peregrinaje y el viaje en las literaturas románicas hasta comienzos del siglo XX han sido abordados por F. Wolfzettel quien distingue entre la estructura cerrada del viaje de peregrinación de acuerdo con el modelo fundacional (con la partida, llegada al santuario o sepulcro y el regreso) y otro tipo de viaje que él llama enciclopédico en el que el trayecto en sí cobra mayor importancia y se determina por el deseo de saber y conocer por lo que, a lo largo de los siglos, el individualismo va ganando cuerpo en cuanto que norma de la descripción y análisis del mundo. Así, ya en la Edad Moderna se van acentuando el carácter formativo, aspectos concernientes a la sensibilidad personal, a la sociedad y cultura extranjeras con que se contacta (incidiéndose en cuestiones de mentalidad o incorporando anécdotas que surgen de la vida cotidiana) hasta que, a partir del siglo XIX, se llega a profundizar en los valores etnográficos y exóticos que *positivizan lo* otro, lo no propio, y en otros elementos simbólicos que permiten

ACTAS XLV (AEPE). Javier GÓMEZ MONTERO. El Camino de Santiago, un territorio de ...
Centro Virtual Cervantes

transcender la experiencia y valorarla reflexivamente. Se podría decir que todas estas coordenadas se irán incorporando a los relatos de peregrinación y de viaje a Compostela, y aún cabría prolongar durante todo el siglo XX la última línea apuntada, pues en su transcurso se observa la entronización de los criterios subjetivistas hasta llegar al privilegio autoficcional del escritor o viajero en volandas de una absolutización de la imaginación como órgano de experiencia de sí y del mundo. De ahí resulta también la excelencia de cuestiones identitarias y de la comunicación interpersonal así como el surgimiento de otros factores como lo aventuresco y el entretenimiento, la fusión de cultura, senderismo y deporte, ya como fórmula de vivencia más actual próxima al turismo. Digamos que si la esfera de lo profano se superpuso a lo sagrado, en nuestros días la esfera de lo privado se supondrá a la primera.

A la luz de este panorama podemos ejemplificar un punto de partida para el viaje o peregrinación a Santiago en la Modernidad, y me refiero a la relación del escritor belga A. Mabille de Poncheville quien redactó un amplio testimonio del viaje que por tren y autobús –desde Tain, al sur de Lyon, siguiendo la *Via Podiensis* y luego el Camino francés– hizo entre finales de agosto y el 5 de octubre de 1925 por cuanto que el epílogo se fecha el 13 de diciembre de 1928. El periodista flamenco hace converger lo sagrado y lo profano en tan armónica síntesis que será factible ver inscitos en su relato rasgos fundamentales de lo que A. Dupront definió como anatomía del peregrinaje en el libro *Du sacré*. Los casos más significativos son su paso por santuarios y sus visitas a catedrales, que con frecuencia son puestos en relación con Compostela, prueba ejemplar de lo cual sería su llegada, vivencia y descripción de Conques con la iglesia abacial de Ste. Foy (vid. pp. 60-63).

Desde la primeras líneas Mabille de Poncheville sitúa al lector ante un lugar sagrado donde se emplaza una experiencia sobrenatural. Así subraya las dimensiones y el ambiente sobrecogedor del santuario, alude a la imagen de la Santa, a su vida y reliquias, a la excelencia artística y el valor del tesoro salvaguardado incluso de la inquina revolucionaria, a la tradición legendaria del lugar sancionada por la vida y el martirio de Ste. Foy así como por el *liber miraculorum* con los prodigios a ella atribuidas. Mabille de Poncheville recrea los ritos que se celebran en el templo manifestación de una piedad individual y colectiva al mismo tiempo, los gestos y prácticas de devoción que exteriorizan la fe... Y todo ello es la expresión de un lugar con impronta y memoria de lo sagrado, donde se transparenta un imaginario colectivo homogéno, donde e toca lo otro que es siempre sobrenatural y que se proyecta en lo terrenal, en la tranquilidad y sosiego que aporta un paisaje que ampara a la soledad humana. Por tanto, en el Santuario y sus alrededores tiene lugar la celebración de un rito de pasaje (como lo defino Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*) por el que el hombre se renueva espiritualmente al penetrar transitoriamente en la dimensión sacra connatural a su existencia compartida con

ACTAS XLV (AEPE). Javier GÓMEZ MONTERO. El Camino de Santiago, un territorio de ...
Centro Virtual Cervantes

la comunidad de peregrinos y refrendada por el jubiloso éxtasis en que culmina la liturgía nocturna.

La figura de peregrinaje que diseña Mabille de Poncheville se encuadra material y cronologicamente en un paradigma de modernidad referencializado simbolicamente no obstante en el modelo fundacional del medioevo. El escritor belga encarna lo que él denomina en el texto un "pèlerin d'occasion" (p. 244) que mantiene la inspiracion religiosa pero incorporando marcas culturales que lo distancian de quienes para él adquieren el estatuto de un referente imaginario, como los paregrinos precedentes (p. ej. Guido Gambetti), que asumen para él un modelo heroico y de envergadura épica, en quienes él proyecta y sublima su propia conciencia y personalidad peregrinas. En este sentido, decisivo no es tanto que Mabille de Poncheville utilice trenes y autobuses, sino que sera justo esa diferencia imaginaria y de horizonte cultural –donde se forja un amplio margen de subjetivacion– lo que defina la modernidad de la figura por él asumida a lo largo del itinerario.

ESPIRITUALIDAD URBANA

Es significativo retener la fenomenología del *fait pelèrin* (tal y como lo describe A. Dupront en *Du sacré*, aplicable al modelo *pèlerin d'occasion* preconizado para si mismo por Mabille de Poncheville e inscrita en el relato de su paso por Conques) porque el hombre y la sociedad profanos, a pesar de haberse alejado de lo sagrado tras un largo proceso de secularización, van a mantener ciertos aspectos de la escenografía histórica y ritual descrita. Pero podrá resultar aún más sorprendente que también pervivan huellas de un horizonte sagrado en las prácticas de viaje o peregrinación contemporáneas (como bien observó Rodríguez Adrados), lo que despunta en ellos ocasionalmente. A ese dato subyace una estructura precisa que podría definirse y verse como una forma de perpetuación subconsciente de un arquetipo antropológico primitivo. Por todo ello cabe entender el peregrinaje actual y la figura encarnada hoy en día por el peregrino como un arquetipo o expresión de una espiritualidad metropolitana a partir del concepto de religiosidad urbana desarrollada por Manuel Delgado en *El animal público* (1999, pp. 131-174).

La actualidad de lo sagrado en la sociedad contemporánea deriva efectivamente de los procesos de desestructuración, del alto grado de complejidad y de la pérdida de referencias simbólicas o de significación que acompañan a la emancipación del individuo, la tecnologización de la vida urbana y el trabajo cotidianos en una sociedad mundalizada o globalizada que borra los signos de coherencia identitaria y cuyas instituciones son incapaces de generar ni sentido ni grandes proyectos de solidarización o ni tan siquiera un armazón orgánico a

ACTAS XLV (AEPE). Javier GÓMEZ MONTERO. El Camino de Santiago, un territorio de ...
Centro Virtual Cervantes

existencias individuales que a veces acaban agobiadas por la incertidumbre, el descontrol social y la incerteza moral. Y si la secularización significa subjetivación de lo sagrado, desinstitucionalización pública de la religión y su presencia meramente testimonial, espectacularizada o ritual en el espacio público, p.ej. a propósito de commemoraciones, entonces queda a expensas del individuo reconstruir formas de presencia de lo transcendente. Sobre el individuo, pues, recae la tarea de concebir formas implicitas de religiosidad que recaban por una parte en una espiritualidad subjetivista –sea intuitiva o sea producto de reflexión crítica, sea que desjerarquice o sea que rejerarquice al recomponer nuevos sistemas de orientación– y que, por otra, inciden en prácticas propias de la religiosidad popular (ritos y celebraciónes, aliento heterárquico y frenético) a las que subyace una indiferenciación de lo sacro y lo profano, hibridismo, ingenuidad y libertad de configuarción en sus manifestaciones. Si M. Delgado considera como tipos de *religiosidad instersticial* las sectas, los movimientos esotéricos, las comunidades hippies y new age, ya A. Dupront incluía con razón a las peregrinaciones dentro de la religiosidad popular.

Esta espiritualidad urbana descrita aparece íntimamente ligada a lo que que en términos administrativos se denominaría *usuario urbano* del Camino, avalado éste por su interés en usufructar tanto los recursos paisajísticos, patrimoniales o culturales en general, y en las posibilidades de comunicación interpersonal que ofrece el Camino, como en disfrutar de la oferta lúdica y de ocio (fiestas, deporte, etc.). Así que asomándonos más allá de la trivialización derivada de la masificación del Camino, conviene señalar que este usuario urbano se sitúa fuera de cauces dirigidos institucionalmente (p.ej. por la iglesia, la administración pública o incluso por los órganos de comunicación masiva) y que utiliza la red o la transmisión boca a boca como sistema de comunicación (espontáneo y heterárquico) que se basa en una incontrolable e incontrolada cadena de conexiones. Ahí está la forja decisiva de la percepción del Camino hoy en día, pues es en ese sistema reticular donde se reinventa a sí mismo el Camino día a día, diferentemente de lugar en lugar, lo que es determinante de su mutante signo y función según los condicionamientos personales, sociales e incluso estratégicos de cada cual y de cada red de usuarios. En este sentido, la otra cara de la banalización en la sociedad posindustrial –proclive al entretenimiento y a disfrutar el tiempo libre– es el fenómeno de la popularización ciudadana de Camino de Santiago, lo que es igualmente una faceta más de su actual condición metropolitana.

La cuestión ahora está en definir la figura del peregrino actual y encuadrar el uso contemporáneo del Camino de Santiago con la ayuda de estas categorías dentro de los fenómenos de espiritualidad urbana –o mejor, metropolitana– inserta en la cultura de masas influenciada por los medios de comunicación audiovisuales y digitales.

ACTAS XLV (AEPE). Javier GÓMEZ MONTERO. El Camino de Santiago, un territorio de ...
Centro Virtual Cervantes

Desde los signos más externos característicos de las formas de religiosidad popular, basada en la voluntad de libre y transitoria asociación, en un prncipio de inducción imaginaria y en prácticas gestuales compartidas (como una indumentaria o atributos visibles y el recurso a palabras y fórmulas de expresión o comunicación definidores, así como implicaciones corporales, simples o extremas, autoinducidas cuales el deporte o pánicas cual el éxtasis colectivo) hasta las manifestaciones más acendradas de espiritualidad urbana centradas en la intimidad y autoestima–, todos estos rasgos, actitudes y características son moneda común recurrente categorial o pragmáticamente en el actual fenómeno del Camino de Santiago. Incluso cabría analizar o entender las referencias –sean explícitas o implícitas, históricas o imaginarias– al peregrinaje tradicional a Compostela como una traza subconsciente de la primitiva sacralidad de un itinerario que antes unía lugares santos y que hoy conecta ciudades. Así la condición netamente urbana del peregrino actual, muchas veces incluso metropolitana, redescubre la dimensión espiritual de la práctica peregrina, ubicándole sobre todo en un horizonte simbólico que puede ser subconsciente (y que se exterioriza ritualmente en el recurso a las vieiras, a la expresión "Buen Camino!", etc.) y que siempre será parte de un imaginario cultural forjado en los grandes espacios urbanizado de Europa. Por ello el Camino de Santiago –en todos sus aspectos– acaba siendo incorporado a ese vasto territorio metropolitano que es hoy en dia el occidente europeo. Tales son las bases de la remitificación mediática e institucional de que ha sido objeto el Camino en los últimos decenios y de la que textos literarios de los últimos doce años que he ido complilando y analizando dan buena cuenta como se expondrá a continuación.

II.

Presencia de la metrópolis en relatos contemporáneos. Popularización y espectacularización contra subjetivación y resignificación del camino

La aparición de la metrópolis en el itinerario jacobeo quedó ya documentada en un reportaje que acaba adquiriendo rasgos de ficción autobiográfica y publicado por el novelista gallego Suso de Toro en 1998 (*La flecha amarilla*) donde el Camino ve peligrar en numerosos tramos sus huellas identitarias. Tanto a la entrada y salida de las ciudades, su salvaje urbanización con carreteras, polígonos y naves industriales, centros comerciales, bloques de casas y chalets adosados están a punto de asfixiar al peregrino, villas recónditas aparecen ya invadidas por hostales baratos, dispensadores de bebidas, bares de copas y hasta alguna barra americana. Y mientras que el Kitsch, el feísmo monumental, la publicidad y una

ACTAS XLV (AEPE). Javier GÓMEZ MONTERO. El Camino de Santiago, un territorio de ...
Centro Virtual Cervantes

señalización vial salvaje ponen a prueba los nervios a todo caminante medianamente sensible, además, celebraciones festivas – incluso con orquesta – y puestos de venta de souvenirs completan una amplia oferta de distracción y consumo en muchos tramos del Camino.

Los signos de la metrópolis, sus servicios, apuestas de ocio y diversión, tecnologías y medios transforman el espacio, hibridizándolo visiblemente aunque el territorio jacobeo siga ofreciendo sus márgenes de autenticidad y para la subjetivación individual que permiten que en *La flecha amarilla* la conclusión del Camino incluso – y tras una "llegada descorazonadora" – signifique un alumbramiento profano que seculariza el alumbramiento espiritual: la vivencia de lo sagrado alienta el encuentro de la persona consigo misma ante un sepulcro que conserva su fuerza catárquica, como narran las páginas finales del libro. Por tanto, una inopinada experienciaa transcendente llega a sacudir el fuero inerno de la persona desde su propia inmanencia aunque, en su conjunto, no pasan desapercibidas al narrador carencias y deficiencias del Camino, sus contradicciones y circunstancias que lo pauperizan ocasionalmente, todo lo cual apuntala en su conjunto un carácter ambivalente, donde el valor y medida del Camino es un encuentro consigo mismo de alto potencial terapéutico. Y es que más allá del turismo, el deporte y el consumo (también el cultural) la meta del itinerario conserva un aura simbólico que la diferencia de otros circuitos a priori conmensurables.

La integración del Camino en el territorio metropolitano tiene lugar de forma muy distinta pero también significativa, en "La rosa de piedra" donde puntos emblemáticos del Camino (tanto profanos como sagrados) aportan un escenario espectacular que no obstante es refuncionalizado al servicio de objetivos en realidad comerciales: O Cebreiro, la Catedral, Fisterra, se convierten en meras fachadas cuya sobrecogedora belleza natural o artística no es más que una matriz de imágenes, un transfondo para ambientar un reportaje fotográfico con una modelo, su estilista y la reportera. En ese sentido, no extraña que la vida de las tres jóvenes protagonistas esté marcada por la continua presencia de medios audiovisuales, teléfonos móviles, cámaras, etc. Cabe pues observar aquí una transformación del Camino en la sociedad mediática y por los nuevos medios de comunicación que, además, ya forman parte de su nueva configuración como territorio metropolitano. Pero, igualmente, esos mismos medios audiovisuales contribuyen a la promoción y masificación del Camino, pues la difusión masiva de sus imágenes termina mediatizando también el uso del Camino, su experiencia, representación y conocimiento. En este sentido, espectacularización y mediatización del Camino forman parte de su incorporación a un territorio metropolitano europeo, que evidentemente tiene la proyección mundial de los circuitos turístico-culturales diseñados en la era de la globalización. Y así no sorprende descubrir al cierre del relato que, en realidad, su argumento no era más que escenas de una película a cuyo rodaje estaba asistiendo indirectamente el lector. También ahí se pone de

ACTAS XLV (AEPE). Javier GÓMEZ MONTERO. El Camino de Santiago, un territorio de ...
Centro Virtual Cervantes

manifiesto hasta qué punto la condición metropolitana del Camino pueda eregir su experiencia en una realidad de segundo grado, y no pasa desapercibido que hoy día no pocas personas se hagan al camino a raíz de la lectura de textos literarios (como confiesa un peregrino en *La flecha amarilla*, p. 6, animado por la novela de Claudio Coelho *O mago*) o traten de emular a algún personaje mediático, como Luzdivina Montañés quien se prondrá en camino tras las huellas de Shirley MacLaine en un relato de Pedro G. Trapiello al que se aludirá a continuación. En suma, la espectacularización del Camino (por la que que personajes –sean de ficción o de carne y hueso– invocan a referentes ficcionales o de gran proyección mediática) es un síntoma más de su actual metropolitanización.

En búsqueda de autenticidad: transcendencia, crisis personales y reidentificación. Transformación de la peregrinación tradicional en un itinerario personalizado

Excelente calidad literaria poseen ciertos relatos estructurados a partir de momentos de crisis identitarias y, por tanto, generados por una dinámica abierta, que incluso alberga las disonancias propias de los ritos de pasaje y los momentos de iniciación dentro de situaciones personales conflictivas (e intransferibles) y cuyos protagonistas poseen una personalidad por lo menos relativamente compleja, pertenecen a la burguesía urbana, quizá académica, y gozan de un estatus social consolidado. Tal es la constelación de la novela *As frechas de ouro* de John Rutherford, escrita en gallego, y la del relato ficcional de Pedro G. Trapiello *Breve guía para perder el Camino... de una mujer escaldada que fue a ganar el jubileo.*

En este último texto el detonante de la crisis del protagonista femenino es tanto personal como profesional, pues en plena madurez la pérdida de un hijo (en accidente de moto) y del trabajo le incita a aventurarse al Camino. A lo largo del Camino se hace aún más patente un distanciamiento con el resto de su familia, y entonces sólo el extraordinario patrimonio natural, etnográfico y artístico del Camino en León apenas logra compensar los abismos del desafuero y las insidias de un cuerpo desacostumbrado a las exigencias de la peregrinación. El Camino no resulta en absoluto lo que se calificaría de un "paseo triunfal", sino que cobra una ambivalencia radical, pues por un lado acechan agotamiento y peligros (p. ej. ella es objeto de un intento de violación), pero por otro allí conoce parajes excepcionales y algún personaje extraordinario. El punto de partida era una huída hacia un vaación, y así ni la motivación es religiosa, ni se tematiza en profundidad lo sagrado ya que los *loca sancta* son medidos por el rasero de su valor artístico e histórico, aunque sí quedan patentes residuos de lo sacro en el afán de transcendencia que define la conciencia del protagonista. Y serán la grandeza ocasional del paisa-

ACTAS XLV (AEPE). Javier GÓMEZ MONTERO. El Camino de Santiago, un territorio de ...
Centro Virtual Cervantes

je, la soledad y el tremendo rendimiento exigido al cuerpo, incluso hasta sus límites, lo que provoque sensaciones sublimes. Por otra parte, también la historia del territorio, sus gentes y aspectos etnográficos son registrados con ansiedad por lo que el Camino adquiere un estatuto eminentemente profano, si bien con una alta carga significativa. El contexto urbano está omnipresente, tanto existencialmente en lo concerniente al proceso de crisis y su gestión como materialmente (verbigracia, en la oferta de restauración, en el entusiasmo por la gastronomía local, así como por las posibilidades de telecomunicación y movilidad que ofrecen móviles y coches). Y también el final feliz apunta a una solución metropolitana, donde convergen el Camino y el mundo urbano: Al llegar a Villafranca del Bierzo –en cuya iglesia de Santiago la Puerta del Perdón permitiría a los enfermos finalizar el itinerario sin perder las indulgencias que premian la llegada a Compostela, justo allí tiene lugar la redención de Luzdivina, su salida de los infiernos de la civilización, cuando conoce a la persona adecuada con la que compartir el resto de su vida en las montañas próximas a O Cebreiro. Ese tránsito de la ciudad a un paraje virgen es posible gracias a la función que el Camino cumple como rito iniciático para la protagonista cuya *condition urbaine* se ve ahora enriquecida gracias a la dimensión metropolitana. Crisis y renovación personal, infiernos y paraíso de la comunicación interpersonal (familia, amistad y eros, entendidos también como norma de autorrealización individual) se trasladan de la ciudad a la soledad de los montes gracias a la movilidad de la sociedad contemporánea.

Una variante de la constelación descrita le ofrece el breve relato de J. Á. González Sainz "La luz en la cara", cuyos protagonistas resultan estar también escaldados de la civilización y el extremo nivel de exigencia en su vida profesional. Son hombre y mujer de empresa, con títulos académicos y responsabilidades, que necesitan romper su rutina diaria y por eso buscan un cambio de identidad en el Camino, transitoriamente, para regenerarse en un espacio de Otredad con respecto a la ciudad que, no obstante y como estamos viendo, también forma parte del territorio metropolitano donde, por así decirlo, cumple la función de un espacio de desintoxicación mental. El Camino puede entonces disolverse en sus puntos más densos de significación y así ser transitado sólo fragmentariamente. En este caso es el monasterio de San Juan de Ortega el marco inopinado donde se colman las ansias de espiritualidad de los protagonistas al absorber la que desprende de las piedras del monumento, de su luz y la soledad que le envuelve. Y es allí –justo ante el *resol equinocial* que cae sobre el capitel de la Anunciación el 23 de septiembre todos los años– donde al encontrarse reconocen ambos la identidad depuesta de altos directivos, ella en Alemania y él a sus órdenes en Madrid; a pesar o justo tras reconocerse como tales, las dos personas siguen sintiéndose extraños el uno ante la otra y viceversa, si bien cada uno acabara de haberse encontrado consigo mismo. De este modo tan ambivalente aquel único lugar bastará como detonante y marco de una experiencia personal del Camino

ACTAS XLV (AEPE). Javier GÓMEZ MONTERO. El Camino de Santiago, un territorio de ...
Centro Virtual Cervantes

que así se convierte en un viaje hacia uno mismo (una misma) aun a costa de perder su estructura teleológica tradicional de itinerario disolviéndose eventualmente en una serie de puntos inconexos, quedando excluida incluso la meta a donde conduce el Camino.

La implícita crítica a la civilización en ambos textos se hace más explícita y es argumentada en múltiples direcciones en la novela del profesor de Universidad de Oxford, John Rutherford, quien autoficcionaliza sus propios viajes y peregrinación a Compostela, acompañado de un amigo. Excedería ahora mis intenciones analizar en detalle esta excelente novela, así que valga sólo aludir a la experiencia del Camino como plusvalía de la condición urbana del protagonista, quien intercambia Londres por Santiago no sólo como lugar de vida, sino también como marco simbólico de la propia existencia y como universo referencial de la propia identidad. Este paso de la vivencia espiritual a una vivencia simbólica del Camino –determinada por todo un imaginario cultural forjado subjetivamente y de individual configuración– es expresión utópicamente realizada de la fusión de cultura y civilización, naturaleza y sociedad en el espacio metropolitano europeo del que forma parte hoy en día el Camino de Santiago.

Las referencias que convergen en el horizonte del peregrino metropolitano pergeñado en las últimas paginas son culturales, a veces estan transidas ya desde un comienzo de una espiritualidad urbana, otras emerge ésta por sorpresa aunque en algunas otras pueda estar ausente por completo esa dimension espiritual apareciendo entonces un horizonte configurado por las escenificaciones e iconos de la cultura popular de masas contemporánea. Aun asi, interesa por ultimo, subrayar que quizás haya un dato emblemático que permite juzgar en sus justos términos el perfil actual de esa figura mutante a lo largo de los siglos que aún sigue identificándose con la del peregrino. Me refiero al concepto de tiempo que la define, y va a ser la manifestación de elementos simbólicos de significación, que a veces se agolpan de forma imprevista en la conciencia peregrina, lo que nos dé la clave de su interpretación. La experiencia de otredad que tradicionalmente definía el tiempo y el espacio del *fait pelèrin* según A. Dupront se ha transformado de acuerdo con los siguientes cánones: Mientras que la secularización ha desgastado visiblemente las señas de otredad espacial del itinerario al incorporarse éste a la órbita territoral metropolitana de Europa, por el contrario la vivencia del tiempo ha conseguido reafirmar su otredad específica gracias a la persistencia de elementos simbólicos en la práctica o uso individual del Camino, hoy en día articulados según los principios anteriormente definidos de una espiritualidad urbana. El arquetipo del peregrino contemporáneo (que posee un perfil eminentemente cultural y que lleva en sí inscritos rasgos de figuras afines en cuanto al uso del territorio como las del viajero, el turista o el deportista) es capaz de adquirir a lo largo de las jornadas que dura su empeño una conciencia del tiempo en los términos de un itinerario mental y simbólico, que también da margen para un viaje interior

ACTAS XLV (AEPE). Javier GÓMEZ MONTERO. El Camino de Santiago, un territorio de ...
Centro Virtual Cervantes

con el consiguiente enfrentamiento con la propia existencia. Esa nueva conciencia temporal, en definitiva, está bien diferenciada de su percepción pragmática y funcional en la vida social y profesional cotidiana. Podemos por tanto concluir que justamente la figura del peregrino metropolitano –remitificada institucional, mediática y subjetivamente– encarna la ansiedad de un regreso a la identidad, de un reencuentro con la naturaleza y de una vuelta a la humanidad así como la nostalgia de cultura y de significación que sin duda estructuran hoy día el subconsciente social y la condición urbana del hombre y la mujer contemporáneos.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. *Allá en el Noroeste. Una cartografía literaria del Camino den León.* Lobo Sapiens: León, 2009. Coordinación de Javier Gómez-Montero (Posfacio pp. 297-313); traducción gallega *Alá no Noroeste. Unha cartografía do Camiño en León* (Coordinación Javier Gómez-Montero/Luciano Rodríguez) León 2010, ed. Lobo Sapiens).

AA.VV. *Castilla y León en el Camino. Ficciones y semblanzas de un territorio jacobeo,* Fundación Siglo de las Artes de Castilla y León (Valladolid, 2010). Coordinación de Javier Gómez-Montero (Posfacio pp. 248-255).

Caucci Von Saucken, P.: *Santiago de Compostela. Pilgerwege.* Augsburg 1995. (Existe traducción española, 2010).

Certeau, Michel de: *L'Invention de quotidien. I. Arts de faire,* Paris, 1980 (especialmente pp. 139-191).

Delgado, Manuel: *El animal público* (Barcelona 1999).

Dupront, A.: *Du sacré: Croisades et pèlerinages, images et langages.* Paris: Gallimard, 1987.

Eliade, Mircea: *Le sacré et le profane*, Paris 1965.

García Trapiello, Pedro: *Breve guía para perder el camino a su paso por León según el cuaderno semicierto de una mujer algo escaldada que buscaba un jubile.* León: Lobo Sapiens, 2003.

Gómez-Montero, Javier: "Notizen zur literarischen Projektion des Camino de Santiago und der Stadt Compostela", en: *Actas del Simposio Internacional "Proyección hanseática, escandinava y báltica del camino y ciudad de Santiago (Historia - Arte - Literatura)"*. Herausgegeben von Javier Gómez-Montero. Kiel: Verlag Ludwig 2010, pp. 42-65 (en prensa).

González Sáinz, J.A.: "La luz de la cara", en *Castilla y León en el Camino. Ficciones y semblanzas de un territorio jacobeo...*, pp. 73-83.

Herbers, K. (Ed.): *Liber Sancti Jacobi: Codex Calixtinus.* Transcr. por K. Herbers. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia 1998.

Hassauer, F.: *Santiago. Schrift. Körper. Raum. Reise.* München: Wilhelm Fink Verlag 2003.

ACTAS XLV (AEPE). Javier GÓMEZ MONTERO. El Camino de Santiago, un territorio de ...
Centro Virtual Cervantes

Herbers, K./ Plötz, R. (HRSG.): *Nach Santiago zogen sie: Berichte von Pilgerfahrten ans „Ende der Welt"*. München: Dt. Taschenbuch-Verl. 1996.

Manier, G./Bonnacaze, J./Le Caumont, N.: *Sur les chemins de Compostelle: 3 récits de pélerins partis en 1417, 1726 et 1788*. Paris: Cosmopole 2002.

Pancheville, Mabille de: *Le chemin de Saint-Jacques*. Paris: Bloud & Gay 1930.

Rucquoi, A. (ED.): *Saint Jacques et la France*. Les éditions du Cerf 2003.

Rutherford, John, *As frechas de ouro* (Vigo, Galaxia, 2004).

Toro, Suso de, *La flecha amarilla* (Madrid, El Pais-Aguilar 1998)

Vázquez de Parga, L./Lacarra, J.M/Uria Riu, J.: *Las peregrinaciones a Santiago*. 3 tomos. Madrid: Escuela de estudios medievales 1948 (1993).

Vincenot, H.: *Les étoiles de Compostelle*, Paris: Denoel 2007.

Wolfzettel, F.: „Beschreiben und Wissen: Überlegungen zum Funktionswandel des Deskription im französischen Reisebericht". In: Wolfzettel, F. (HRSG.): *Reiseberichte und mythische Struktur*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 2003, 45-59.

Wolfzettel, F.: „Die offene Pilgerfahrt. Zwei Thesen zur spätmittelalterlichen (Fern–) Reiseliteratur", in: Wolfzettel, F. (Hrsg.): *Reiseberichte und mythische Struktur*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 2003, 34-44.

ACTAS XLV (AEPE). Javier GÓMEZ MONTERO. El Camino de Santiago, un territorio de ...
Centro Virtual Cervantes

PONENCIAS DE LENGUA

Centro Virtual Cervantes