

# La protección jurídico-canónica y secular de los peregrinos en la Edad Media: origen y motivos\*

SUMARIO: Introducción.-1. *Origen forzado de la peregrinación*.-1.1. Ámbito canónico.-1.2. Ámbito secular.-2. *La protección jurídica de los peregrinos*.-2.1. Ámbito canónico.-2.2. Ámbito secular.-2.3. A modo de conclusión. Aspectos de interés de esta protección.-3. *Motivos de la protección otorgada a los peregrinos*.-3.1. El peregrino como hombre de Dios.-3.2. Una Europa y unos Reinos ibéricos disgregados.-3.2.1. La búsqueda de un nuevo orden europeo.-3.2.2. El «Reino místico» de Asturias.-3.2.3. La situación de la Iglesia astur.-3.3. Otras consecuencias del Camino de Santiago.-4. *Conclusiones*.

## INTRODUCCIÓN

Desde el siglo IX en que se descubrió el sepulcro del Apóstol Santiago bajo el reinado de Alfonso II, el flujo de peregrinos que llegaban en busca de sus restos fue continuo hasta finales del siglo XVIII, presentando su momento de mayor auge en los siglos XII y XIII<sup>1</sup>. Durante las primeras centurias, especialmente a partir de la undécima que es cuando se consolida el culto a Santiago en Occidente<sup>2</sup>, el tránsito de peregrinos no sólo fue constante, sino que se fue viendo cuantitativamente aumentado<sup>3</sup>.

---

\* Este estudio ha podido ser realizado como consecuencia de la financiación aportada por la Xunta de Galicia para el desarrollo de proyectos de investigación.

<sup>1</sup> E. VALIÑA SAMPEDRO: *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*. Lugo, 1967, p. 5. F. FERNÁNDEZ DEL RIEGO: *As peregrinacións xacobeas*. Vigo, 1984, p. 95.

<sup>2</sup> R. PLÖTZ: «La proyección del culto jacobeo en Europa», en AAVV: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media*. Oviedo, 1993, p. 70.

<sup>3</sup> F. LÓPEZ ALSINA: *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela, 1988, pp. 188, 192, 196.

Precisamente el paso documentado de estos caminantes de una forma regular por un período de tiempo amplio a través de unas mismas localidades es lo que ha dado lugar a la configuración de la ruta jacobea<sup>4</sup>.

Las causas que los encaminaban eran de diversa índole<sup>5</sup>. Entre las que podríamos denominar «causas internas», figuraban principalmente los motivos de fe. Es el caso del peregrino que pretende un contacto físico con las reliquias del apóstol para poder adquirir el perdón de los pecados y asegurar la salvación o bien una curación de enfermedades. Igualmente, existían los caminantes que iban hacia Santiago en lugar de otra persona que debería haber realizado ella misma la peregrinación y prefería pagar a un peregrino, o bien en cumplimiento de una cláusula testamentaria en sustitución del difunto que no pudo realizar la peregrinación en vida<sup>6</sup>, o en lugar de pueblos o comunidades enteras. Otro móvil se encontraba en el cumplimiento de promesas o votos. Y por último, especialmente a partir del siglo XV con la llegada del humanismo renacentista, nos topamos con la figura del peregrino aventurero o peregrino que inicia el recorrido hacia Santiago por motivos de carácter cultural o por la curiosidad de conocer *in situ* nuevas tierras<sup>7</sup>. Hubo otras causas —«externas» a la propia voluntad del peregrino— que fueron las peregrinaciones forzadas a consecuencia de penas canónicas o civiles.

Este fenómeno peregrinatorio afectó a toda la Cristiandad sin conocer fronteras. Desde países remotos, personas de toda condición<sup>8</sup> dirigían sus pasos hacia Santiago de Compostela, debiendo atravesar para ello diferentes territorios dominados por señores diversos. Ello no fue óbice para el desarrollo de las peregrinaciones. Al contrario, el poder civil se mostró favorable a los peregrinos de forma que para facilitarles el tránsito e incluso asegurar su protección de los varios peligros que en su kilométrica marcha les afectaban, dictaron normas especiales claramente ventajosas. Precisamente, la tónica a lo largo de los siglos fue que la legislación tuviera como objeto al peregrino como persona, y sólo a partir del siglo XX es cuando se empieza a legislar refiriéndose al Camino en cuanto tal, protegiendo sitios y monumentos<sup>9</sup> con normas de ámbito supranacional hasta las

<sup>4</sup> F. LÓPEZ ALSINA: «El Camino de Santiago: realidad histórica y tema historiográfico», en AAVV: *IV Semanas de Estudios Medievales. Nájera, del 2 al 6 de agosto 1993*. Logroño, 1994, p. 95.

<sup>5</sup> R. PLÖTZ: «Peregrinatio ad limina Beati Jacobi», en AAVV: *Santiago. La Europa del peregrinaje*. Barcelona, 1993, pp. 25 ss.

<sup>6</sup> Se creía en la Edad Media que hasta que el sustituto del testador en la peregrinación no realizaba el camino, el alma del difunto no podría descansar en paz (T. MARTÍNEZ: *El Camino Jacobeo*. Bilbao, 1976, p. 146). Un completo análisis de los testamentos de la Edad Media en relación con el Camino de Santiago puede verse en E. GARCÍA FERNÁNDEZ: «A la espera del más allá: la sociedad urbana del Camino de Santiago a través de sus testamentos», en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*. Logroño, 2000, pp. 47-64; en la concreta cuestión de las personas que debían acudir en peregrinación en sustitución del testador, pp. 57-60.

<sup>7</sup> Cfr.: T. MARTÍNEZ: *El Camino Jacobeo*, cit., pp. 92 y 146.

<sup>8</sup> Cfr.: a modo de ejemplo, la relación de personajes ilustres que surcaron las tierras entre sus países de origen y la de Santiago ofrecida por A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, tomo II, pp. 533-534. Santiago de Compostela, 1898 —seguimos la edición facsimilar de la Editorial Sálvora, Santiago de Compostela, 1983.

<sup>9</sup> J. ALONSO GARCÍA: *La protección jurídica del Camino de Santiago en el ámbito de la Comunidad Autónoma de Galicia*. Santiago de Compostela, 2000, pp. 21 ss. J. A. CORRIENTE CÓRDOBA:

de carácter autonómico<sup>10</sup>. Por lo tanto, en torno a la figura del peregrino se mostró consonancia y armonía entre poder civil y poder eclesiástico, entre el Derecho secular y el Derecho canónico<sup>11</sup>. El declive de las peregrinaciones comenzó en el siglo XVI como consecuencia de la crítica protestante al culto a los santos, a las indulgencias y a varias manifestaciones públicas de la fe como las peregrinaciones, ya que se consideraba mejor intentar hacer buenas obras en el propio lugar de residencia que emprender largos viajes<sup>12</sup>.

Ante esta realidad que someramente hemos anunciado, desarrollaré un análisis en torno a cuáles fueron los aspectos de mayor consonancia entre ambas legislaciones, como fue el origen forzado de la peregrinación y, por otro lado, la protección jurídica otorgada por el Derecho canónico y el civil al peregrino desde los orígenes del culto a Santiago hasta el siglo XIII, cuando se alcanza una mayor nitidez en la normativa protectora y antes de que empiece el declive cualitativo y cuantitativo de las peregrinaciones.

## 1. Origen forzado de la peregrinación

Un primer punto de encuentro entre el Derecho canónico y el secular fue que ambos coincidieron en la imposición de la peregrinación como sanción a sus respectivos condenados. Se trata de casos de peregrinación forzada por una penitencia o sanción civil que sólo alcanzarán remisión cuando de regreso a su lugar de origen muestren la credencial<sup>13</sup> de haber realizado toda la vía. La peregrinación como penalidad se extendió a partir del siglo VII concebida como una transformación del exilio para ciertos criminales<sup>14</sup>. El declive de este tipo de peregrinación comenzó en el siglo XVI a raíz de la Reforma protestante<sup>15</sup>.

---

*Protección jurídica del Camino de Santiago: Normativa internacional e interna española*, Madrid, 1998, pp. 28 *in initio* y 37.

<sup>10</sup> Sobre la regulación que en la actualidad tiene por objeto al Camino de Santiago, *vid.*, J. ALONSO GARCÍA: *La protección jurídica del Camino de Santiago...*, cit., *in toto*. J. A. CORRIENTE CÓRDOBA: *Protección jurídica del Camino de Santiago...*, cit., *in toto*.

<sup>11</sup> Como se verá, en ambos Derechos se convierte en un axioma garantizar la tranquilidad del peregrino y establecer todo tipo de facilidades para su viaje. En el siglo XIV, Alberico de Rosate se hace eco de esa máxima (A. DE ROSATE: *Dictionarium Iuris tam Civilis quam Canonici*. Venetiis, 1573 –ed. facsimilar: Torino, 1971, de donde extraigo la cita–, voz «peregrini sanctorum», p. 578).

<sup>12</sup> J. VAN HERWAARDEN: «El culto a Santiago en los Países Bajos durante la Edad Media», en AAVV: *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*. Santiago de Compostela, 1993, pp. 141 y 142. La Reforma no sólo supuso el decaimiento de la práctica de las peregrinaciones en determinados territorios europeos, sino que a quienes provinieran de las zonas reformadas se les tuviera por sospechosos (J. L. MARTÍN MARTÍN: *La ruta comercial del Camino de Santiago*. Madrid, 1985, p. 11).

<sup>13</sup> La credencial la recibían los peregrinos una vez que hubieran realizado las ofrendas y hubieran confesado y comulgado, pero este certificado tiene un incierto origen que sólo se puede remontar con seguridad al siglo XIV (L. VÁZQUEZ DE PARGA/J. M. LACARRA/J. URÍA RÍU: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Madrid, 1948 –edición facsímil del Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra. Pamplona, 1993–, tomo I, p. 152).

<sup>14</sup> R. NAZ (dir.): *Dictionnaire de Droit Canonique*, vol. VI, voz «pèlerinage». París, 1957, col. 1314.

<sup>15</sup> R. NAZ (dir.): *Dictionnaire...*, cit., vol. VI, voz «pèlerinage», col. 1316.

## 1.1 ÁMBITO CANÓNICO

La peregrinación como penitencia<sup>16</sup> se aplicó fundamentalmente a partir de la reforma del proceso penitencial que se llevó a cabo en el siglo XIII con el que se concluyó el período de las penitencias tipificadas en los libros penitenciales<sup>17</sup>. Los viajes peregrinatorios se concibieron como una penitencia pública no solemne aplicable a los pecados cometidos por clérigos o laicos que, sin ser gravísimos, sí daban lugar a un particular rechazo<sup>18</sup>. En el ámbito eclesiástico reves-

<sup>16</sup> En realidad, hasta el Decreto de Graciano el concepto de delito y de pecado, y la penitencia como sacramento y la jurisdicción penal canónica, estaban confundidos. El sistema penitencial hasta ese momento presente, basado en unos libros penitenciales cuyos cánones más que normas morales parecían leyes penales, provocaba que un mismo hecho fuese a un mismo tiempo delictivo y pecaminoso puesto que transgredía un canon de contenido moral al que se le añadían las características propias de una ley penal. A partir de Graciano, el delito y el pecado se distinguen y se ubican cada uno en su campo: el jurídico-penal y el moral respectivamente. Con esta distinción, se deslinda también la jurisdicción referente a la imposición y levantamiento de las censuras, de la jurisdicción de imponer y considerar satisfecha la penitencia. No obstante, aunque se diferencian el delito y el pecado, sigue habiendo una estrecha relación entre ambos en cuanto no se podrá conceder la absolución por un pecado si antes no se había recibido la absolución por la censura. Desde este momento, la peregrinación queda circunscrita al ámbito penitencial, tal como se examinará en la nota 1918. (cfr.: J. M. GONZÁLEZ DEL VALLE: *El Sacramento de la Penitencia. Fundamentos históricos de su regulación actual*. Pamplona, 1972, especialmente pp. 48-65).

<sup>17</sup> Sobre este tipo de textos, cfr.: F. CALASSO: *Il Medioevo del Diritto* I. Milano, 1954, p. 176. L. MUSSELLI: *Storia del Diritto canonico*. Torino, 1992, pp. 28-30. B. E. FERME: *Introduzione alla Storia del Diritto canonico*. Roma, 1998, pp. 105-112, y la bibliografía allí citada, acompañada de un ordenado catálogo de libros penitenciales. En relación con los penitenciales españoles puede consultarse el exhaustivo estudio de F. BEZLER: *Les Pénitentiels Espagnols*. Münster, 1994. Igualmente, FRAY J. PÉREZ DE URBEL/L. VÁZQUEZ DE PARGA: «Un nuevo penitencial español», en *Anuario de Historia del Derecho Español* —en adelante, *AHDE*—, XIV (1942-1943), pp. 5-32, estudio centrado en el penitencial de Córdoba —cuyo texto aparece reproducido desde la p. 20—, aunque relacionado con algunos otros extranjeros y los hispánicos Silense y Albeldense.

<sup>18</sup> A partir de finales del siglo XII y del siglo XIII las penitencias se clasificaban como se expone a continuación. En primer término, la pública solemne, la cual tan sólo podía imponerla el obispo una vez en la vida para redimir pecados especialmente graves y públicos y con la suficiente divulgación como para haber causado conmoción en la ciudad o comunidad concreta, y que hubieran sido cometidos por los laicos, ya que los obispos, presbíteros y diáconos estaban excluidos. Esta penitencia se tenía que hacer necesariamente al principio de cuaresma. En el siglo XIV ya no estaba en uso (A. DE ROSATE: *Dictionarium...*, cit., voz «poenitentia», p. 584). En segundo lugar, la penitencia pública no solemne era justamente la peregrinación penitencial, impuesta por el obispo o un presbítero a aquél que había cometido un pecado grave aunque no hubiese llegado a producir escándalo entre los fieles. Podía imponerse cuantas veces fuera necesario en la vida, y cualquier momento del año era oportuno para su cumplimiento. Por último, la penitencia privada era semejante a la confesión actual, destinada a purgar los pecados ocultos cualquiera que fuera su naturaleza y el sujeto que los hubiera cometido. Hasta estos siglos que acabamos de indicar, la peregrinación como penitencia apareció en los libros penitenciales como pena por los pecados más graves. La penitencia pública quedó reservada, desde la reforma carolingia comenzada en el año 813, para los pecados públicos. Que una penitencia fuera pública quería decir que se realizaba a la vista de todo el pueblo cristiano y era consecuencia de pecados cometidos igualmente a la vista de todos (*Manifesta peccata non sunt occulta correctione purganda*, como se expone en X 5.38.1), mientras que los que se cometían secretamente debían purgarse de forma oculta, si bien hubo casos en que por pecados ocultos se realizaron penitencias públicas, ya fuera de forma espontánea por pecadores

rían el carácter de una penitencia que había de cumplirse para conseguir la expiación de un pecado. La duración de la peregrinación y la distancia del lugar se seleccionaban en proporción con la gravedad del pecado cometido<sup>19</sup>. No obstante, a los clérigos sólo se les castigaba con la peregrinación cuando sus faltas hubieran sido públicas y especialmente graves<sup>20</sup>.

Si bien a veces no se especificaba ningún destino, quedando al arbitrio del peregrino la elección de uno u otro lugar, a partir del siglo IX lo más frecuente es que se indicase la meta concreta a la que se tenía que ir en peregrinación<sup>21</sup>. Normalmente se escogían lugares donde se encontraban reliquias de santos importantes ya que, poco a poco, se va imponiendo la idea de que el contacto directo con los restos de los santos tenía efectos sobrenaturales: curación de enfermedades, una remisión de los pecados más efectiva o una intercesión para asegurarse la vida eterna tanto más eficaz cuanto próximo fuera el contacto con los restos. Esto provocó que los emplazamientos donde hubiera reliquias de santos fuesen los preferidos para realizar diferentes prácticas cristianas<sup>22</sup>. Se cons-

---

especialmente devotos, o porque el confesor lo consideraba oportuno para que sirviera de ejemplo a la comunidad. (Cf.: J. M. GONZÁLEZ DEL VALLE: *El Sacramento de la Penitencia*, cit. en especial de la p. 147 a la 178. C. VOGEL: «Le pèlerinage pénitentiel», en *Revue des Sciences religieuses*, 38 (1964), ahora en ídem: *En rémission des péchés: recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Église latine*, de donde tomo la cita. Hampshire, 1994, § VII, pp. 118-121. C. VOGEL: «Introduction: Réflexions de l'historien sur la discipline pénitentielle dans l'Église latine», en *Cahiers du Cercle Ernest-Renan* 129. París, 1983. Ahora en C. VOGEL: *En rémission des péchés...*, cit., § I, pp. 34-36. P. B. GOLMAYO: *Instituciones del Derecho canónico*, vol. II. Madrid, 1859, § 75-80. F. GÓMEZ SALAZAR: *Instituciones del Derecho canónico*, tomo III, 2.ª ed. Madrid, 1883, p. 557. P. VISENTIN: voz «penitencia», en SARTORE-TRIACCA: *Nuevo Diccionario de Liturgia*. Madrid, 1987, p. 1603).

<sup>19</sup> En general, la penitencia debía establecerse en proporción al pecado y teniendo en cuenta los diversos factores relacionados con él y su autor. Inocencio III recomendaba en una decretal de 1214 que la penitencia no se tenía que imponer tanto en conexión con la magnitud de la falta, sino en atención a la contrición del penitente (incluso podía darse el caso de que la contrición fuera tanta que no llegara a ser necesaria penitencia, según I. ANDREAE: *In Quintum Decretalium Novella Commentaria*. Venetiis, 1631 —ed. facsimilar de la Bottega d'Erasmus, Torino, p. 124A), atendiendo siempre a las características del que se confiesa (*pensata qualitate personae*) y sopesando todas las circunstancias, además de observar qué medidas pueden ser las mejores para su salud espiritual (X 5.38.8). Esta necesidad de sopesar las condiciones que rodean al pecado se ha mantenido constante en la canonística y no ha dejado de influir en la valoración y determinación del alcance de los delitos establecidos en las normas seculares. Sobre estas cuestiones, cfr.: P. ORTEGO GIL: «“El Fiscal de su Majestad pide se supla a mayores penas”. Defensa de la justicia y arbitrio judicial», en *Initium*, 5 (2000), pp. 239-354.

<sup>20</sup> C. VOGEL: «Le pèlerinage pénitentiel», cit., p. 120.

<sup>21</sup> C. VOGEL: «Le pèlerinage pénitentiel», cit., p. 127. Precisamente a partir del descubrimiento de diversos cuerpos de santos, desde el siglo IX los libros penitenciales solían hacer meta de la peregrinación los lugares donde se encontrase su sepultura, entre ellos, por supuesto, Santiago de Compostela (ídem, *Ibid.*, p. 135). En tiempos antiguos se imponía sencillamente la pena de errar sin rumbo fijo (V. A. ÁLVAREZ PALENZUELA: «Fundamentos espirituales y manifestaciones religiosas en el Camino de Santiago», en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., p. 83).

<sup>22</sup> F. LÓPEZ ALSINA: *La ciudad de Santiago de Compostela...*, cit., p. 120. No se nos oculta que de las brumas de la ingenuidad y la ignorancia de los tiempos surgían frecuentemente desviaciones del culto, como eran las supersticiones o prácticas paganas tales como el uso de amuletos, prácticas de brujería, etc. Vid. T. MARTÍNEZ: *El Camino Jacobeo*, cit., p. 33. Sobre cuestiones referen-

tata, además, que los santos que son más atractivos para el pueblo son los denominados «auxiliadores», es decir, aquellos que se invocan en momentos de especial dificultad<sup>23</sup>. En el caso de Santiago esto debió de ser un motivo muy tenido en cuenta en tanto que era considerado un intercesor de especial categoría y eficacia para todos los casos, sobre todo los más graves, ya que no se invocaba su nombre asociado a algún tipo de pecado o enfermedad concreta, sino para males absolutos y librarse del castigo eterno<sup>24</sup>. Si a esta convicción añadimos que la sepultura de quien hablamos era la de uno de los Apóstoles más cercanos a Cristo<sup>25</sup> y uno de los primeros en recibir el honor del martirio por la fe<sup>26</sup>, los efectos intercesores prometían ser extremadamente felices. Por ello resulta lógico que la simple difusión de la noticia de tamaño hallazgo atrajera a devotos provenientes de toda la Cristiandad. Prueba de la importancia de Santiago de Compostela como destino de peregrinaciones es que en el siglo XIV se hablaba de que la penitencia pública se cumplía con la peregrinación a Santiago o cualquier otro lugar al que se vaya con báculo y morral<sup>27</sup>. De aquí se puede deducir que Santiago no era un destino cualquiera, sino de carácter principal.

El poder intercesor de los restos de santos y la presencia de un lugar sagrado provocó varios tipos de prácticas entre las que fueron significativas los enterramientos dentro de las iglesias o, al menos, en los cementerios a ellas anejos<sup>28</sup>; y fue también la causa de que el modelo de peregrinación altomedieval, que consistía en viajar a ningún lugar concreto, es decir, en salir de un punto de origen y vagar por los caminos sin rumbo fijo en tanto que lo importante era que en esos caminos el peregrino encontraba a Cristo, se sustituyera por un modelo de peregrinación hacia una meta previamente determinada. Ésta inicialmente será sobre todo Tierra Santa y, a medida que el acceso a estos lugares se dificulta, Roma y Santiago.

Desde los primeros tiempos del Cristianismo se ha considerado la vida como una peregrinación hacia Dios y la vida eterna. Y, en efecto, se han dado a lo largo del tiempo y del espacio diferentes respuestas para conseguir liberarse de las

---

tes al culto a los santos, su evolución histórica, y los lugares donde se les ha rendido culto, pueden consultarse F. D'OSTILO: «Il culto dei santi beati venerabili servi di Dio», en *Monitor Ecclesiasticus*, 1992/I, pp. 63-88. P. LLABRÉS: «Del culto de los santos», en *Phase*, XXIV, 1984, núm. 142, pp. 328-330. Sobre las implicaciones canónico-litúrgicas del culto a los santos: E. PIACETINI: «Storia del culto litúrgico e popolare. Implicazioni canonico-liturgiche», en *Monitor Ecclesiasticus*, 1999/II, pp. 337-349.

<sup>23</sup> P. JOUNEL: voz «Santos», en SARTORE-TRIACCA: *Nuevo Diccionario...*, cit., p. 1883.

<sup>24</sup> H. JACOMET: «Santiago, en busca del gran perdón», en AAVV: *Santiago, Camino de Europa...*, cit., pp. 71 *in fine* y 72.

<sup>25</sup> Fue, por ejemplo, uno de los tres Apóstoles que presenció la transfiguración de N. S. Jesucristo (Mt. 17,1; Mc. 9,2; Lc. 9,28). Cfr.: FRAY J. PÉREZ DE URBEL: «Primeros contactos del Islam con el Reino Asturiano», en *Arbor*, XXIV, núm. 88, abril 1953, p. 519.

<sup>26</sup> Act. 12,1.

<sup>27</sup> *Poenitentia publica est illa [...] quae fit publice: licet non ex solemnitate: ut cum iniungitur peregrinatio ad Sanctum Iacobum, vel alibi cum baculo&pera.* (A. DE ROSATE: *Dictionarium...*, cit., voz «poenitentia», p. 584).

<sup>28</sup> Sobre estas cuestiones, cfr.: A. G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1987, especialmente pp. 234 y 1006 ss. R. NAZ (Dir.): *Dictionnaire...*, cit., vol. VI, voz «cimetière», col. 729-731. M. RAGON: *L'espace de la mort*. París, 1988.

ataduras de este mundo físico y estar más preparado para iniciar el camino de encuentro con Cristo. Los antiguos cristianos de las regiones orientales hicieron de la peregrinación un ejercicio ascético, entendida aquélla como una despedida de su tierra y todo lo que en ella dejaban, convirtiéndose en un «*peregrinus absolutus*»<sup>29</sup>. Sin embargo en Occidente, a partir del siglo VIII, se va imponiendo la idea de conseguir el alejamiento del mundo en un lugar estable, excepto en las islas británicas, donde siguen prefiriendo la vida errante<sup>30</sup>. Fijando luego una meta determinada a los viajes peregrinatorios, el peregrino no sólo hace de su propia vida un peregrinar, sino que esa acción tendrá un momento de apogeo al llegar al destino concreto donde está físicamente presente un santo que le anega en una purificadora y activa energía espiritual<sup>31</sup>.

Dentro de las fuentes conciliares, podemos encontrar algunas muestras de peregrinación impuesta como penitencia. Una de sus más importantes manifestaciones aparece en el c. 18<sup>32</sup> del II concilio de Letrán de 1139. En él se condena a los incendiarios con ir como cruzados durante un año a Jerusalén o Santiago. Su contenido apareció ya reflejado en los concilios de Clermont de 1130<sup>33</sup> y de Reims de 1131 y, posteriormente, en el de Reims de 1148<sup>34</sup>. El concilio de Valladolid de 1143, siguiendo de cerca los pasos del lateranense II, pune a los

---

<sup>29</sup> R. PLÓTZ: «Homo viator», en AAVV: *Santiago-Al-Ándalus*. Santiago de Compostela, 1997, pp. 206 y 207.

<sup>30</sup> R. PLOTZ: «Homo viator», cit., en AAVV: *Santiago-Al-Ándalus*, cit., pp. 209 y 210.

<sup>31</sup> R. PLÓTZ: «Peregrinatio ad limina Beati Jacobi», cit., en AA. VV.: *Santiago. La Europa del peregrinaje*, cit., pp. 22-23 y 29-30. R. A. FLETCHER: *St. Jame's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, en su edición española *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*. Vigo, 1993, pp. 109 y 112 ss.

<sup>32</sup> «[...] *Si quis igitur post huius nostrae prohibitionis promulgationem [...] ignem apposuerit vel apponi fecerit aut appositoribus consilium vel auxilium scienter tribuerit, excommunicatur. [...] Poenitentia autem ei detur, ut Hierosolymis aut in Hispania in servitio Dei per annum integrum permaneat*». (AAVV: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna, 1991, p. 201. J. D. MANSI: *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, ed. facsimilar, Graz, 1961, vol. XXI, col. 531).

<sup>33</sup> Canon 13: «se excomulga a los incendiarios e impone además por penitencia el que sirvan un año en la guerra de la Tierra Santa o España» (C. RICHARD: *Los sacrosantos concilios generales y particulares*. Madrid, 1794, tomo V, p. 58). Puede consultarse el original latino en J. D. MANSI: *Sacrorum Conciliorum...*, cit., vol. XXI, col. 440: *Poenitentiam autem ei detur ut in Hierosolymis aut in Hispania servitio Dei per integrum annum permaneat*. Este texto, lo mismo que otro canon del concilio lateranense I de 1123 que posteriormente analizaremos en el apartado 2.1 *in initio*, dio lugar a que S. BALUZI, en su comentario recogido en J. D. MANSI: *Sacrorum Conciliorum...*, cit., vol. XXI, col. 440, considerase que la «peregrinatio Hispanica» no era una simple peregrinación religiosa, sino una cruzada como la de Tierra Santa ya que el castigo para los incendiarios era ir a la guerra contra los musulmanes, ya fuera en Oriente como en la Península Ibérica. No obstante, como sucederá con el comentario correspondiente al canon 10 del concilio lateranense I, el hecho de que la guerra de reconquista española se equipare a la guerra de liberación de Tierra Santa, no creo que sirva de argumento para equiparar la peregrinación que por motivos distintos de los bélicos se hacía a Santiago de Compostela. De hecho, en este concilio de Clermont, se habla genéricamente del servicio a Dios en Hispania, lo cual es más amplio que ir de cruzado.

<sup>34</sup> El texto del concilio de Reims de 1131 –canon 17- y del canon 15 del concilio de la misma ciudad celebrado en 1148 son prácticamente iguales que el de Clermont de 1130 (cfr.: C. RICHARD: *Los sacrosantos concilios...*, cit., tomo V, pp. 59 y 60). A. GARCÍA Y GARCÍA: «Concilios y Sínodos en el ordenamiento jurídico del Reino de León», en ídem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, III. Sala-

incendiarios con la permanencia de un año en España al servicio de Dios en la lucha contra los paganos<sup>35</sup>.

La peregrinación impuesta como penitencia acabó desapareciendo por los escándalos que producía, como fueron el vagabundeo, los grandes grupos de peregrinos y los disturbios en sus andanzas<sup>36</sup>.

## 1.2 ÁMBITO SECULAR

Las autoridades civiles copiaron este tipo de pena para los delitos de diversa índole que caían dentro de su jurisdicción. Aunque el origen no está del todo claro, parece que fue en los Países Bajos a partir del siglo XIII cuando se comenzó a imponer esta forma de punición como consecuencia de la comisión de delitos bastante variados especialmente dentro del ámbito municipal, dada la autonomía que se disfrutaba en esa esfera<sup>37</sup>. Tuvo también amplia difusión por el norte de Alemania, llegando a su punto culminante en el siglo XV<sup>38</sup>. El destino a Santiago de Compostela se contaba entre los preferidos. En ocasiones se obligaba al peregrino a ir a recoger sus atributos públicamente al lugar donde había cometido el delito o donde vivía la persona que había sido por él agraviada. Se consideraba que éste era un gesto que significaba humillación, a la vez que un tributo a la parte ofendida. A veces se completaba con una confesión en público y la participación en alguna procesión antes de salir en peregrinación<sup>39</sup>. No obstante, no se debe pensar que estas peregrinaciones se cumplían en todo caso. Podía resultar que el reo enviase en su lugar a otra persona a la que pagaba<sup>40</sup>, o bien que conmutase<sup>41</sup> la condena de la peregrinación por el pago de una canti-

manca, 2000, p. 88. Pueden consultarse ambos textos en su original latino en J. D. MANSI: *Sacrorum Conciliorum...*, cit., vol. XXI, col. 462 y 717 respectivamente).

<sup>35</sup> *Penitentia autem ei [al incendarius] detur, ut in Ispania in seruitio Dei contra paganos per integrum annum permaneat* (A. GARCÍA Y GARCÍA: «Concilios y Sínodos...», cit., en ídem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, apéndice 7, p. 145 *in initio*).

<sup>36</sup> C. VOGEL: «Introduction: Réflexions de l'historien sur...», cit., ahora en ídem: *En rémission des péchés...*, cit., § I, p. 36.

<sup>37</sup> J. VAN HERWAARDEN: «El culto a Santiago en los Países Bajos...», cit., en AAVV: *Santiago, Camino de Europa...*, cit., p. 152. L. VÁZQUEZ DE PARGA/J. M. LACARRA/J. URÍA RÍU: *Las peregrinaciones...*, cit., tomo I, pp. 159 ss. Cfr.: R. PLÖTZ: «Peregrinatio ad limina Beati Jacobi», cit., en AAVV: *Santiago. La Europa del peregrinaje*, cit., p. 22.

<sup>38</sup> Se llega a calificar esta práctica de «higiene social» ya que era un mecanismo muy adecuado para que las ciudades se deshicieran de cuantos ponían en peligro la paz en la comunidad (Cfr.: K. HERBERS: «Peregrinos, escritores y otros propagadores del culto jacobeo en Alemania», en AAVV: *Santiago, Camino de Europa...*, cit., p. 128).

<sup>39</sup> J. VAN HERWAARDEN: «Pilgrims: Departure from and Return to the Netherlands», en AAVV: *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*. Santiago de Compostela, 1995, pp. 416 y 417.

<sup>40</sup> J. VAN HERWAARDEN: «El culto a Santiago en los Países Bajos...», cit., en AAVV: *Santiago, Camino de Europa...*, cit., pp. 152 y 153.

<sup>41</sup> Aunque sea en un contexto sustancialmente distinto, encontramos un ejemplo de cambio de una peregrinación por una conducta distinta en la propia sede arzobispal compostelana de Gelmírez, según relata H. FLÓREZ: *España Sagrada*. Madrid, 1792, tomo XIX, § 208, p. 306. En aque-



dad de dinero, de forma que, en ocasiones, la peregrinación se traducían en una multa. A partir del siglo XVI, debido a los efectos de la Reforma Protestante, junto con la consideración como inútiles de las peregrinaciones impuestas, decayó seriamente la imposición de las peregrinaciones.

En ocasiones, se condenaba a la peregrinación a grupos enteros de personas o incluso poblaciones que se sublevaban. Su efecto fue el alejamiento de esas personas por un largo tiempo justificado en motivos de carácter aparentemente devotos<sup>42</sup>.

A la vuelta de la peregrinación-punición, el peregrino tenía la obligación de mostrar la carta probatoria de su viaje extendida por el clero santiagués. Aun así, no se solía permitir al peregrino que entrara en el territorio propio de la jurisdicción del tribunal que lo condenó hasta que se comprobaba que la carta era auténtica<sup>43</sup>.

## 2. La protección jurídica de los peregrinos

Por parte del poder público los peregrinos recibieron un trato de favor a través de una legislación supranacional destinada a garantizar la seguridad y abastecimiento de los «viatores». Estas normas aparecían, junto a la paz y la tregua de Dios declaradas por la Iglesia<sup>44</sup>, con el objeto de favorecer

---

lla ocasión del año 1129 el tesorero D. Bernardo tenía intención de peregrinar a Jerusalén como penitencia por sus pecados. El Arzobispo Gelmírez, consciente de los daños que acarrearía su ausencia, le persuadió para que enviase a Tierra Santa las limosnas que tenía pensado dar, y que los gastos previstos para el viaje los emplease en una alhaja para la catedral de Santiago.

Las conmutaciones de las penitencias por otro tipo de conductas que conseguían igualmente purificar al pecador ya se permitían, en el ámbito canónico, desde los tiempos de los libros penitenciales. Tenían como objeto lograr uniformidad en la imposición de penitencias, y evitar así los excesos de indulgencia o de benevolencia del confesor. La penitencia normalmente impuesta eran los ayunos, cuya duración dependería de la gravedad del pecado. Sin embargo, se permitía su conmutación por otro tipo de actos menos gravosos como misas, oraciones, genuflexiones, o incluso la sustitución por otra persona para ejecutar la penitencia. Sobre estos aspectos y las concretas formas de conmutar las penitencias en esta época, *vid.* el exhaustivo estudio de C. VOGEL: «Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée», en *Revue de Droit canonique*, VIII-IX (1958-1959), ahora en C. VOGEL: *En rémission des péchés...*, cit., de donde tomo la cita, § V, especialmente pp. 299-301.

<sup>42</sup> J. A. CORRIENTE CÓRDOBA: *Protección jurídica del Camino de Santiago...*, cit., p. 31.

<sup>43</sup> J. VAN HERWAARDEN: «El culto a Santiago en los Países Bajos...», cit., en AAVV: *Santiago, Camino de Europa...*, cit., pp. 154 y 155. J. VAN HERWAARDEN: «Pilgrims: Departure from...», cit., en AAVV: *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*, cit., p. 418.

<sup>44</sup> La paz y la tregua de Dios aparecieron configuradas inicialmente en los concilios provinciales, especialmente franceses, en torno al año 1000. En la Península ibérica se aceptaron rápidamente en los concilios celebrados durante los dos primeros tercios del siglo XI en la zona noreste, si bien en la parte noroccidental no se comenzaron a tratar los aspectos relativos a la paz y la tregua de Dios hasta el siglo XII. Tras su desarrollo en los concilios provinciales, esta paz y tregua se extendieron rápidamente a toda la Iglesia. La paz de Dios fue regulada detalladamente por Urbano II en el concilio de Clermont de 1095 (C. RICHARD: *Los sacrosantos concilios...*, cit., tomo IV, pp. 320 y 321), concretamente en el canon 1. Cfr.: J. MALDONADO: «Las relaciones entre el Dere-

la paz en Europa<sup>45</sup>. Siempre se recomendó apreciar el valor de las peregrinaciones<sup>46</sup>.

Los peligros fundamentales a los que se vieron sometidos los peregrinos fueron, junto con las dificultades orográficas y el frío del invierno<sup>47</sup>, los bandoleros y el comportamiento de ciertos nobles que tenían el control de algunos pasos importantes de la ruta. A esta lista habría que añadir los riesgos derivados de las guerras internas de los reinos cristianos<sup>48</sup> y, en los primeros siglos de la vida del Camino, la asolación de las costas ibéricas llevadas a cabo por los normandos<sup>49</sup>, y las incursiones musulmanas<sup>50</sup>. Las adversidades ofrecidas por la naturaleza pretendieron neutralizarse con la construcción de centros asistenciales como hospederías y hospitales, y con la mejora de los caminos y construcción de puentes<sup>51</sup>, y el resto con una adecuada legislación.

A pesar de la indudable importancia que supusieron para el Camino de Santiago la construcción de esta trama de infraestructuras, este estudio se circunscribirá a la protección jurídica que tanto desde el ámbito canónico como secular recibieron los peregrinos en la Edad Media, justamente hasta el momento en que comenzó la «decadencia cualitativa» del modo de viajar a través de la senda que conducía a los restos del Apóstol Santiago. Sobre ello nos hablan concilios, decretos y, por último, las crónicas medievales. Concretamente las crónicas asturianas del siglo IX, a las que nos iremos refiriendo, son bastante veraces, frente a las que se encuentran ya cerca de la Baja Edad Media, las cuales suelen hacer

---

cho canónico y el Derecho secular en los concilios españoles del siglo XI», en *AHDE*, XIV (1942-1943), pp. 263-279 y 350-360). Una de las manifestaciones de esta paz fue la protección de los peregrinos (F. GALLEGOS VÁZQUEZ: «El Camino de Santiago y los peregrinos en la historia compostelana», en *Compostellanum*, XLIV, julio-diciembre 1999, p. 403), como podrá ir descubriéndose a lo largo del apartado 2.1 de este estudio.

<sup>45</sup> R. PLÖTZ: «La proyección del culto jacobeo...», cit., en AAVV: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador...*, cit., p. 68.

<sup>46</sup> La causa de esta recomendación descansaba en que las peregrinaciones siempre habían sido aprobadas por los santos padres (A. DE ROSATE: *Dictionarium...*, cit., voz «Peregrinis (III) generaliter», p. 588).

<sup>47</sup> Lo que provocaba que en invierno llegasen menos peregrinos y el aceite que ofrecían no era suficiente ni para alumbrar al Santo. Este hecho provocó que Gelmírez pidiera al Rey que le donase una heredad en Talavera de la Reina (Toledo) de donde se consiguiera obtener todo el aceite que se precisara para poder alumbrar al Santo en invierno (H. FLÓREZ: *España Sagrada*, cit., tomo XIX, § 213, p. 308).

<sup>48</sup> F. GALLEGOS VÁZQUEZ: «El Camino de Santiago y los peregrinos...», cit., pp. 399-400.

<sup>49</sup> La *Crónica de Sampiro* nos informa de que bajo el reinado de Ramiro III (966-984) un centenar de naves capitaneadas por Gunderedo arribaron a las costas gallegas y asolaron las proximidades de Santiago de Compostela, llegando incluso a asesinar a su obispo, Sisnando (J. E. CASARIEGO: *Crónicas de los Reinos de Asturias y León*, León, 1985, p. 100).

<sup>50</sup> T. MARTÍNEZ: *El Camino Jacobeo*, cit., p. 85.

<sup>51</sup> Sobre estos aspectos del Camino de Santiago, pueden consultarse: L. VÁZQUEZ DE PARGA/J. M. LACARRA/J. URÍA RÍU: *Las peregrinaciones...*, cit., tomo I, pp. 281-399. E. LEZCANO DEL RÍO: «La asistencia hospitalaria y farmacéutica en el Camino de Santiago», y J. I. RUIZ DE LA PEÑA SOLAR: «Dos fundaciones hospitalarias medievales en el itinerario astur-galaico del Camino de Santiago: Fonfría y Montouto», ambas en AAVV: *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*, cit., pp. 475-480 y 637-644 respectivamente.

mayores concesiones a informaciones de origen popular y de carácter mágico o milagrero<sup>52</sup>.

## 2.1 ÁMBITO CANÓNICO

A lo largo de la Historia ha habido diferentes concilios que se han referido a los peregrinos para ofrecerles un tratamiento privilegiado. Los correspondientes a la época que analizamos lo han hecho en un contexto de reforma e impulso de la Iglesia tras superar trances decisivos<sup>53</sup>. Fue el caso del concilio lateranense I de 1123, convocado por Calixto II precisamente para intentar una reforma eclesiástica que se presentaba viable una vez alcanzada la independencia de la Iglesia respecto de los príncipes laicos con el Concordato de Worms de 1122 que cerraba la querrela de las investiduras<sup>54</sup>. Una primera cuestión de interés es que en el canon 10<sup>55</sup> equipara la reconquista hispánica con la cruzada de Tierra Santa. De esta manera quedan a un mismo nivel la cruzada oriental con la occidental, es decir, con la lucha que contra el Islam se está librando en el suelo hispánico<sup>56</sup>. Por otra parte, en el canon 14 se priva de la comunión hasta que hayan cumplido penitencia a aquellos que despojen de sus cosas a los peregrinos que van a Roma o a la tumba de los Apóstoles<sup>57</sup>. La Iglesia, con estos cánones, regu-

<sup>52</sup> J. E. CASARIEGO: *Crónicas de los Reinos...*, cit., p. 24.

<sup>53</sup> Cfr.: H. JEDIN: «Nouvelles données sur l'histoire des conciles généraux», en *Cahiers d'histoire Mondiale*, vol. I, núm. 2, octubre 1953, p. 170. R. FOREVILLE: «Le place du Latran III dans l'histoire conciliaire du XIII<sup>e</sup> siècle», en AA. VV.: *Le Troisième Concile de Latran (1179)*. París, 1982, p. 11.

<sup>54</sup> Cfr.: J. D. MANSI: *Sacrorum Conciliorum...*, cit., vol. XXI, col. 277-281, especialmente 278 y 279. G. ALBERIGO (a cura di): *Decisioni dei Concili Ecumenici*. 1.<sup>a</sup> ed. Torino, 1978, p. 39. K. SCHATZ: *Los concilios ecuménicos: encrucijadas en la Historia de la Iglesia*. Madrid, 1999, pp. 102-103. TÁRREGA Y GRAU: *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Barcelona, 1960, pp. 149 ss.

<sup>55</sup> [...] *Eos autem qui vel pro Hyerosolymitano vel pro Hispanico itinere cruces sibi in vestibus possuisse noscuntur et esa dimisisse, cruces iterato assumere et viam ab instanti pascha usque ad sequens proximum pascha perficere, apostolica auctoritate praecipimus [...]*. (AAVV: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna, 1991, pp. 191 y 192. En la edición de J. D. MANSI: *Sacrorum Conciliorum...*, cit., vol. XXI, col. 284 aparece como canon 11).

<sup>56</sup> Esta equiparación se confirmará con una bula de Calixto II el mismo año de 1123, de 2 de abril (A. GARCÍA Y GARCÍA: «Concilios y Sinodos...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, pp. 34 y 73. Idem: «Legislación de los concilios...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, p. 222). A esta bula, y a la mencionada equiparación entre Cruzada oriental y occidental, se refirió S. BALUZI en su comentario al canon 10 —numerado como 11 en la edición de MANSI—, tal como aparece recogido en J. D. MANSI: *Sacrorum Conciliorum...*, cit., vol. XXI, col. 287. En dicho comentario, BALUZI considera que del tenor de este precepto se desprende que el Camino hispánico no era una simple peregrinación religiosa, sino una traslación a Hispania de la guerra sagrada que en oriente se libraba contra los sarracenos. No obstante, a mi juicio se podría considerar que lo que cabría equiparar a la cruzada oriental de Tierra Santa sería la guerra de Reconquista ibérica, no el caso de los peregrinos que se dirigían a Santiago sin contemplar ninguna motivación bélica. Cfr.: *infra* respuesta de Inocencio III a la petición de los obispos peninsulares.

<sup>57</sup> *Si quis Romipetas et peregrinos, apostolorum limina et aliorum sanctorum oratoria visitantes, capere seu rebus quas ferunt spoliare vel mercatores novis teleneorum seu predicatorum exactionibus molestare tentaverit, donec satisfecerit, communionem careat christiana*. (AAVV: *Con-*

la cuestiones de orden público a las que el poder civil no se encuentra en condiciones de dar una buena solución<sup>58</sup>.

El amparo a los peregrinos y a aquellos que deben trasladarse para trabajar se observa en el canon 11 del concilio lateranense II de 1139<sup>59</sup>, convocado por Inocencio II para paliar las consecuencias del cisma producido por la elección del falso Papa Anacleto II, reformar las costumbres del clero y del pueblo<sup>60</sup>, y liberar a la Iglesia de las herejías que le azotaban<sup>61</sup>. La misma preocupación se puede contemplar en el canon 22 del lateranense III celebrado en el año 1179<sup>62</sup>. Este último, en realidad, no sólo declara que estas personas han de gozar de la máxima seguridad y tranquilidad, sino que reserva expresamente a la autoridad del rey o del príncipe la potestad de establecer nuevos peajes o aumentar los preexistentes de manera que, quien contraviniera esta disposición, se vería privado de comunión hasta que satisficiera el daño. El hecho de que estos tres primeros concilios lateranenses, que tuvieron valor universal por el número de participantes y por dar solución a los problemas más candentes de su tiempo<sup>63</sup>, al dedicar unos cánones específicos a las peregrinaciones, nos indican la importancia que éstas habían adquirido en aquel entonces.

Por lo que se refiere al último de los concilios lateranenses, el IV, celebrado en 1215, no se refería en ningún canon a las peregrinaciones o cruzadas en la Península ibérica. No obstante, los obispos peninsulares solicitaron a Inocencio III que concediera la misma indulgencia a la cruzada occidental que a la de Tierra Santa, a lo que el Pontífice respondió que accedería siempre que hubiese guerra efectiva contra el Islam<sup>64</sup>.

---

*ciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna, 1991, p. 193). En la edición de J. D. MANSI: *Sacrorum Conciliorum...*, cit, vol. XXI, col. 285, aparece numerado como canon 16. El contenido de este canon viene recogido en el Decreto de Graciano: C. 24 q. 3 c. 24.

<sup>58</sup> G. ALBERIGO (a cura di): *Decisioni dei Concili Ecumenici*, cit., p. 40.

<sup>59</sup> *Praecipimus etiam ut presbyteri, clerici, monachi, peregrini et mercatores et rustici euntes et redeuntes et in agricultura persistentes, et animalia cum quibus aratur et semina portant ad agrum, et oves, omni tempore securi sint.* (AAVV: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna, 1991, p. 199. J. D. MANSI: *Sacrorum Conciliorum...*, cit., vol. XXI, col. 529).

<sup>60</sup> G. ALBERIGO (a cura di): *Decisioni dei Concili Ecumenici*, cit., p. 40. K. SCHATZ: *Los concilios ecuménicos...*, cit., p. 103. TÁRREGA Y GRAU: *Historia...*, cit., p. 158. Posteriormente, el canon 13 del concilio de Reims (1148) y el 10 del de Tours (1163) incluyeron a los peregrinos dentro de las personas receptoras de una protección especial de la Iglesia. (Cfr.: J. BECQUET: «Les religieux», en AAVV: *Le Troisième Concile...*, cit., p. 46 *in initio*.)

<sup>61</sup> Entre ellas la de Pedro de Bruis quien, entre otras cosas, afirmaba que las peregrinaciones a lugares sagrados eran innecesarias para los cristianos (*vid.* J. D. MANSI: *Sacrorum Conciliorum...*, cit, vol. XXI, col. 524).

<sup>62</sup> *Innovamus ut presbyteri monachi clerici conversi peregrini mercatores rustici euntes et redeuntes et in agricultura existentes et animalia quae semina portant ad agrum, congrua securitate laententur, nec quisquam alicui novas pedagiorum exactiones sine auctoritate regum et principum consensu statuere aut statutas de novo tenere aut veteres augmentare aliquo modo temere praesumat. Si quis autem contra hoc venire praesumpserit et commonitus non destiterit, donec satisfaciatur communionem careat christiana.* (AAVV: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna, 1991, p. 222).

<sup>63</sup> H. JEDIN: *Breve Storia dei Concili*. Brescia, 1996 -9.ª ed.-, pp. 70-71.

<sup>64</sup> Cfr.: A. GARCÍA Y GARCÍA: «Concilios y Sínodos...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, pp. 108 y 109. A. GARCÍA Y GARCÍA: «Legislación de los concilios...», cit., en Idem:

Las disposiciones recogidas en el Decreto de Graciano<sup>65</sup> expresan este mismo sentir, continuando por lo general con un mismo tipo de actividades –ataques, robos, agresiones, raptos– ejercitadas contra las acostumbradas personas –clérigos, predicadores, peregrinos, mercaderes, pobres–, a las que se suele tratar conjuntamente. Su castigo típico vuelve a ser la excomunión.

Otro caso en que podemos apreciar esta sensibilidad canónica es el concilio de Clermont de 1130. En el c. 8 no sólo establece que clérigos, monjes, mercaderes y, por supuesto, peregrinos, han de gozar de paz en cualquier tiempo, sino que son beneficiarios de la tregua de Dios en determinadas fechas. La pena para el infractor será la excomunión<sup>66</sup>.

En el capítulo de los concilios locales ibéricos, cabe partir de una premisa cual es que hasta el siglo XI no se celebra ningún concilio verdadero en el Reino de León. Los textos que se refieren a unos concilios celebrados en Asturias y Galicia con anterioridad al de Coyanza de 1055, se pueden considerar apócrifos<sup>67</sup>. Las razones que apunta García y García<sup>68</sup> para explicar la carencia de concilios antes de la citada fecha son fundamentalmente la fortaleza de Al-Ándalus hasta el siglo XI en que el Califato de Córdoba se desmembra en reinos de Taifas. A partir de ese momento, el poderío económico y militar de los reinos cristianos aumenta y esta coyuntura favorece el desarrollo de concilios; por otra parte, a partir de ese siglo, el Camino de Santiago comienza un momento de cuantioso tráfico. Con ello se facilita la recepción en la Península de la práctica de celebrar concilios, como sucedía en otros lugares de Europa. Por último, no se puede olvidar la extraña división territorial eclesiástica ibérica que dificulta el desarrollo de concilios provinciales; de hecho, la mayor parte de los concilios leoneses los convocaron los delegados papales.

Los concilios desarrollados sobre el suelo hispánico han perseguido igualmente la salvaguarda del peregrino para evitar abusos sobre su persona o bienes, mezclando esta categoría de «viator» con la de las personas sagradas y otras que se mostraban especialmente vulnerables. De este modo, el concilio de Compostela de 17 de noviembre de 1114, convocado por Diego Gelmírez, relata en el decreto IV: «Que a los negociantes, peregrinos, y labradores se les deje en paz para que anden seguros por las tierras; y que nadie les eche mano, ni á ellos ni á sus cosas»<sup>69</sup>.

---

*Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, p. 237. Más genéricamente sobre la postura de Inocencio III hacia la cruzada ibérica, cfr.: A. GARCÍA Y GARCÍA: «Inocencio III y los problemas peninsulares», en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, IV. Salamanca, 2000, pp. 219-232, especialmente pp. 220-222 y 227.

<sup>65</sup> C. 24 q. 3 cc. 21-25.

<sup>66</sup> Como se estableció posteriormente en los cánones 11 y 12 del concilio lateranense II de 1139 (J. D. MANSI: *Sacrorum Conciliorum...*, cit, vol. XXI, col. 439 (para el concilio de Clermont) y 529 (en relación con el lateranense).

<sup>67</sup> A. GARCÍA Y GARCÍA: «Concilios y Sínodos...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, pp. 11, 12 *in initio*, y 18.

<sup>68</sup> A. GARCÍA Y GARCÍA: «Concilios y Sínodos...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, pp. 12-16. Idem: «Legislación de los concilios...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, pp. 147-150.

<sup>69</sup> Cita extraída de A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., tomo III, p. 430. Texto latino: *Ut negotiatores et peregrini et laboratores in pace sint et securi per terras eant*,

En el concilio de Santiago de Compostela de 1124, convocado por el Arzobispo Gelmírez con el ánimo de contribuir a la pacificación de un reino leonés azotado en el momento por guerras fratricidas, se decía que «en todo el Reino de España se guarde inviolablemente por todos los cristianos la Paz de Dios que ya se viene observando entre los Romanos, los Francos y otras fieles naciones» en unas determinadas fechas. En relación con la situación jurídica de los peregrinos, nuevamente se les menciona expresamente para garantizarles alguna prerrogativa, concretamente que «ni se prenda, ni se embargue á los peregrinos y á los mercaderes, á no ser que ellos mismos den motivo para ello»<sup>70</sup>. Es la primera vez que se aborda este argumento con profundidad en los concilios y sínodos de León y Castilla, lo que demuestra las excelentes fuentes de información de Gelmírez y la sintonía con las iniciativas papales<sup>71</sup>.

Y el concilio de Palencia de 1129, convocado por Alfonso VII una vez que había tomado definitivamente el poder del reino, destrozado por las guerras y con deseo de armonizarlo y reestabilizarlo, establece en el canon 13: «que se destierre ó se encierre en un Monasterio al que moleste á los Clérigos o Monjes, viajeros, mercaderes, peregrinos y mujeres»<sup>72</sup>.

En cuanto al concilio de Valladolid de 1143, contiene un capítulo, el 20<sup>73</sup>, que declara la protección de los peregrinos en unos términos nuevamente parecidos a los del canon 11 del II concilio de Letrán de 1139, con la diferencia de que en Valladolid se amenaza con la excomunión al transgresor de la norma. Este parecido no puede extrañarnos en tanto que los concilios locales convocados por los delegados pontificios fueron uno de los medios más efectivos de propagar la

---

*ut nemo in eos vel eorum res manus mittat.* (A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Compostelana...*, cit., tomo III, apéndice XXXI, p. 93. A. GARCÍA Y GARCÍA: «Concilios y Sínodos...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, apéndice 1, p. 134). Cfr.: H. FÓREZ: *España Sagrada*, cit., tomo XIX, § 69, p. 247.

<sup>70</sup> Según recoge A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., tomo IV, p. 100 siguiendo, a su vez, la *Historia Compostelana*, libro II, capítulo LXXI (para consultar su texto en español, nos remitimos a E. FALQUE: *Historia Compostelana*. Madrid, 1994, II, 71, pp. 443 y 444). Inspirado en la misma fuente, H. FLÓREZ: *España Sagrada*, cit., tomo XIX, § 154, p. 289. Según esta misma documentación citada, quien no jurase esta paz quedaría excomulgado hasta que lo hiciera.

<sup>71</sup> Sobre estas cuestiones y una nueva traducción española de este concilio, *vid.*: A. GARCÍA Y GARCÍA: «Legislación de los concilios y sínodos del Reino de León», en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, pp. 217-218.

<sup>72</sup> En A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., tomo IV, p. 163, quien a su vez se remite a la *Historia Compostelana*, libro III, capítulo VII. El original latino presentado por GARCÍA Y GARCÍA sitúa este tenor en el canon 12: *Clericos, monachos, viatores, mercatores, peregrinos, sola limina petentes, et mulieres, si quis invaserit, monasterio vel exilio deputetur.* (A. GARCÍA Y GARCÍA: «Concilios y Sínodos...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, apéndice 6, p. 142). También como canon 12 en J. D. MANSI: *Sacrorum Conciliorum...*, cit., vol. XXI, col. 387. Cfr.: H. FLÓREZ, en su *España Sagrada*, t. XIX, § 206, p. 305.

<sup>73</sup> *Precipimos etiam, ut presbyteri, clerici, monachi, milites Templi dominici et homines eorum atque homines Hospitalis domus Iherosolimitani, peregrini, mercatores et rustici euntes et redeuntes et in agricultura persistentes et animalia, cum quibus arant, boues omni tempore sint securi. Si quis autem contra hoc institutum fecerit, excommunicationis subiaceat.* (A. GARCÍA Y GARCÍA: «Concilios y Sínodos...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, apéndice 7, p. 144).

reforma gregoriana que se había iniciado el siglo anterior por todo el orbe<sup>74</sup>. Justamente el concilio de Valladolid de 1143 –y posteriormente el de la misma ciudad de 1155– significará la vía de ingreso de la disciplina del lateranense II en los reinos de León y de Castilla que, por primera vez, presentan un ritmo conciliar consonante con el de los concilios ecuménicos<sup>75</sup>. El concreto concilio al que ahora nos estamos refiriendo fue precisamente convocado por Guidone, delegado de Celestino II. Finalizando con los concilios de Valladolid, el de 1166 volvió a condenar a quien arrebatara bienes a los peregrinos y mercaderes<sup>76</sup>.

No se pueden olvidar los decretos que promulgó el arzobispo de Santiago Gelmírez en el seno de una asamblea con sus canónigos y los nobles de la ciudad para tratar asuntos de gobierno del señorío de Santiago en 1124. Según la *Historia Compostelana*<sup>77</sup>, Gelmírez dictó estos veinticinco decretos con el objeto de proteger a los pobres. El número 23 está destinado a los mercaderes y peregrinos, a quienes garantiza que no se les podrá embargar castigando severamente a quien infrinja esta norma.

Prueba de la importancia de las peregrinaciones compostelanas y del interés por defender a los peregrinos de las acechanzas y engaños de los malhechores, fue el tratamiento que les ofrecieron no ya sólo los concilios ecuménicos y los celebrados en la tierra más afectada por los movimientos peregrinatorios, cual fue España, sino los desarrollados en otros lugares de la Cristiandad. De este modo, podemos hablar del concilio de Clermont de 1130, y de los de Reims de 1131, 1148 y 1157 que establecen penas canónicas, especialmente excomuniones, a aquellos que, nuevamente, causen diferentes agravios a clérigos, monjes, peregrinos, mercaderes y labradores que vayan o vengan de las tierras de labor<sup>78</sup>.

---

<sup>74</sup> Cfr.: A. GARCÍA Y GARCÍA: «Concilios y Sínodos...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, pp. 17, 18. Idem: «Legislación de los concilios...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, p. 190. J. MALDONADO: «Las relaciones...», cit., especialmente pp. 340-346.

<sup>75</sup> Cfr.: A. GARCÍA Y GARCÍA: «Legislación de los concilios...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, p. 224.

<sup>76</sup> En A. GARCÍA Y GARCÍA: «Legislación de los concilios...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, p. 232. Continuamos en esta nota al pie el elenco de concilios hispánicos en los que se hacía una referencia a los peregrinos. Es el caso del concilio de Sahagún de 1121 que prescribe el cese de la celebración del oficio divino allí donde se capture a un clérigo o peregrino; y el concilio de Segovia de 1166, en cuyo canon 5 se pune con la excomunión a quien agreda a un clérigo y en el canon 6 a quien robe a peregrinos, mercaderes, clérigos y monjes (A. GARCÍA Y GARCÍA: «Concilios y Sínodos...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, p. 135, e Idem: «Legislación de los concilios...», cit., en Idem: *Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, p. 230 respectivamente).

<sup>77</sup> «No se embargará a los mercaderes, romeros y peregrinos y el que de otra manera actuare, pague el doble de lo que haya tomado, sea excomulgado y pague sesenta sueldos al dueño de aquel señorío» (edición española de E. FALQUE: *Historia Compostelana*, cit., I, 96, 23, p. 229). *Mercatores, romarii et peregrini non pignerentur; et qui aliter egerit, duplet quae tulerit, et sit excommunicatus, et solidos LX persolvat domino illius honoris.* (R. GIBERT: *Textos jurídicos españoles*. Madrid, 1973, p. 21 *in fine*).

<sup>78</sup> Cfr: J. D. MANSI: *Sacrorum Conciliorum...*, cit., vol. XXI, col. 438 y 439 –cc. 3 y 8 del concilio de Clermont de 1130–; col. 460 –cc. 10 y 11 del concilio de Reims de 1131–; col. 716 y 717

La Iglesia mostró su preocupación por los peregrinos no sólo en los concilios, sino también en los textos dictados personalmente por los papas. Dejando al margen la concreta legislación referente a los clérigos peregrinos<sup>79</sup>, cuyo análisis excedería del estatuto del peregrino genéricamente considerado y la protección jurídica que recibían, en el libro II de las Decretales aparece claramente reflejada la voluntad de Celestino III de que tanto los clérigos que acudan en peregrinación ante él como sus bienes gocen de la seguridad que confiere la protección papal<sup>80</sup>. No obstante, de los comentarios al texto se deduce el empeño en trasladar este privilegio jurídico a todo peregrino, bien se dirigiera a Roma o a cualquier otro sitio, especialmente a los lugares donde estuvieran sepultados los apóstoles<sup>81</sup>. Esa protección se traducía en que quedaba suspendida la jurisdicción de los órganos jurisdiccionales inferiores al Papa, y en que quien causase algún mal al peregrino quedaría excomulgado<sup>82</sup>.

Igualmente el Pontífice Nicolás II en una carta fechada en el año 1059<sup>83</sup> dirigida a los obispos de la Galia, Aquitania y Vasconia, anatematizaba a aquellos que causasen algún mal a peregrinos —entre otras personas desprotegidas.

## 2.2 ÁMBITO SECULAR

Ya desde el siglo XI los monarcas Alfonso VI de León y Sancho III de Navarra se mostraron favorables a quienes por motivos de religión se encaminaban a Santiago de Compostela. El primero, entre otras medidas, eximió a estos caminantes de pagar el portazgo a la entrada de Galicia, en el monte de Valcárcel. Sancho III, por su parte, abrió una vía de penetración a lo largo de su reino y la limpió de maleantes y sarracenos para facilitar el tránsito<sup>84</sup>.

---

—cc. 11 y 13 del concilio de Reims de 1148—; col. 843 y 844 —cc. 2 y 3 del concilio de Reims de 1157.

<sup>79</sup> Tema, por lo demás, estudiado ampliamente por O. CONDORELLI: *Clerici peregrini: aspetti giuridici della mobilità clericale nei secoli XII-XIV*. Roma, 1995.

<sup>80</sup> X 2.29.1.

<sup>81</sup> B. DEGLI UBALDI: *Ad tres Priores Libros Decretalium Commentaria*. Lugduni, 1585 (edición facsimilar de Scientia Verlag. Aalen, 1970), II, «De clericis peregrinantibus», p. 280. HOSTIENSIS: *In Secundum Decretalium Librum Commentaria*. Venetiis, 1581 (edición facsimilar de la Bottega d'Erasmus. Torino, 1965), «De clericis peregrinantibus», cap. Primum, c. 1, p. 206A. Vid. A. DE BUTRIO: *Super Secunda Secundi Decretalium Commentarii*, tomo IV. Venetiis, 1628, en la edición facsimilar de la Bottega d'Erasmus. Torino, 1967, «De Clericis peregrinantibus», cap. I, c. 7, p. 171.

<sup>82</sup> A. DE BUTRIO: *Super Secunda Secundi...*, cit., cc. 1 y 5, p. 170A.

<sup>83</sup> Cita extraída de E. VALIÑA SAMPEDRO: *El Camino de Santiago...*, cit., p. 44.

<sup>84</sup> A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., tomo II, pp. 537 y 538. Posteriormente, en la segunda mitad del siglo XII, el privilegio real concedido a los habitantes de Benavente, eximía del pago de la fonsadera a quienes salieran en peregrinación, especificando únicamente el texto proveniente de Sanabria que ésta debía realizarse a Jerusalén sin decir nada al respecto los demás textos que dieron lugar a las tres refundiciones de este privilegio. El texto se puede consultar en A. GARCÍA-GALLO: «Los Fueros de Benavente», en *AHDE*, XLI (1971), pp. 1178 y 1179.



Otra de las primeras normas seculares dirigidas de forma especial a los peregrinos fue un estatuto<sup>85</sup> promulgado en 1226 por Alfonso IX<sup>86</sup> como consecuencia del agradecimiento por la protección dada al reino por el Apóstol Santiago. El monarca establece que los peregrinos podrán atravesar todo su reino sin que puedan ser molestados, debiéndoseles ofrecer siempre hospitalidad, como ya se recordaba en el capítulo XI del Códice Calixtino<sup>87</sup>. Prohíbe la comisión de abusos sobre ellos, especialmente en dos casos. El primero, frente a los hospederos, quienes deberán tratar bien a estos sagrados huéspedes, lo cual implica no cambiarles las medidas del vino o de las comidas y que ni ellos ni sus criados les lleven violentamente a sus hospederías. El castigo por obrar de forma contraria podrá llegar a ser el apaleamiento. El segundo caso es el de los que transporten a los peregrinos en asnos. Quedan obligados a no engañar a los peregrinos en las distancias ni alejarles del camino, de forma que siempre los conduzcan por las sendas que les prometieron. De lo contrario, se les castigará con la pérdida del asno –o del medio de transporte que fuera– e incluso con el apaleamiento<sup>88</sup>. El mismo rey Alfonso IX promulga una constitución a favor de los peregrinos en el concilio de Salamanca de 1228, si bien su alcance es menor que el del estatuto anteriormente comentado ya que, en ella, básicamente garantiza el derecho de los peregrinos a disponer de sus bienes a través de testamentos y garantizar un buen destino a esos bienes en el caso de que fallecieran sin testar<sup>89</sup>.

El *Fuero Real* de Alfonso X es buen ejemplo de esa protección al dedicarles las cuatro leyes que componen el libro IV del título 24. La razón que se da en la primera ley para conceder este privilegiado trato es que «bien fazen» y, por ello, merecen «ser por nos defendidos e amparados en las buenas obras e que por ningún miedo que ayan de recibir tuerto non dexen de uenir de cumplir su rome-ría». La cuestión que nos podemos plantear es en qué consiste ese «bien facer» del peregrino, ya que ahí es donde estará la causa de la aparición de las concretas normas que los protegen. A su análisis se dedicará el apartado 3 de este estu-

---

<sup>85</sup> Se puede consultar su texto en A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., vol. V, apéndice 14, pp. 43-46.

<sup>86</sup> Este mismo monarca ya se había referido con anterioridad al deber de asegurar el tránsito pacífico de caminantes y peregrinos en el *Fuero de Parga* (La Coruña) de 1225, cuyo texto puede consultarse en J. GONZÁLEZ: «Aportación de Fueros castellano-leoneses», en *AHDE*, XVI (1945), pp. 648-654, especialmente la p. 653.

<sup>87</sup> En efecto, todo aquel que hospedara y recibiera con esmero a un peregrino, «tendrá como huésped, no sólo a Santiago, sino también al mismo Señor» (M. BRAVO LOZANO: *Guía del Peregrino Medieval*. Sahagún, 1991, pp. 87 y 88).

<sup>88</sup> Los engaños de los transportistas y los conflictos con ellos no debían de ser extraños dado que, además de que Alfonso IX lo tiene en cuenta a la hora de legislar, en el capítulo VII del Códice Calixtino el autor se queja –si bien el episodio está ubicado en Gascuña y el territorio de los vascos– de los precios que cobran los barqueros y los precarios medios con que contaban para permitir alcanzar la otra orilla a los peregrinos y sus cosas. Sin embargo, lo más detestable era que cargaban las barcas de tal forma que volcaban, lo cual era celebrado por los barqueros ya que eso les permitía apoderarse de los despojos de los naufragos (M. BRAVO LOZANO: *Guía del Peregrino Medieval*, cit., pp. 32-34).

<sup>89</sup> A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., vol. V, apéndice 15, pp. 46-47.

dio, pero quizá convenga adelantar que el motivo principal es el de la consideración del peregrino como una persona prácticamente sagrada que, en virtud de un esfuerzo que reviste un carácter penitencial, merece el mayor respeto. Junto a ello, el peregrino aparecerá en las diferentes épocas como un sembrador de bienes no sólo espirituales, sino también de otros lo suficientemente importantes como para que el poder civil fomente su tránsito por sus territorios. Precisamente se les garantiza que podrán atravesar todos los reinos del Rey Sabio con la seguridad que merecen, sin que nadie les pueda hacer «tuerto nin mal ninguno» y que puedan comprar en las alberguerías «que ouieren menester» sin que se pudieran cambiar los pesos y medidas<sup>90</sup>. Para aumentar las garantías de los romeros, el *Fuero Real* establece<sup>91</sup> que si los alcaldes no «fizieren emendar a los romeros los tuertos que reçibieren», con independencia de la proveniencia de tales agravios, será el alcalde quien tenga que resarcir el daño al peregrino en el doble de lo que él sufrió.

Pero no sólo se trataba de defender por justicia a este peculiar viajero de los peligros que le acechaban. Se pretendía también fomentar su entrada en el reino para que de su goteo —o avalancha— se crease una vía lo más amplia posible y allanar, si no los caminos, al menos sí otro tipo de dificultades como las económicas. En consecuencia, *Las Siete Partidas* eximen a los peregrinos de pagar portazgo, renta, peaje o cualquier otro derecho por las bestias y las cosas que lleven consigo<sup>92</sup>. Este mismo cuerpo normativo no sólo ampara a la persona del peregrino, sino que, paralelamente a lo que sucedía en el ámbito canónico, garantiza la inmunidad de los bienes de estos viajeros<sup>93</sup>. Y se establece la previsión de que los bienes que queden en la tierra del peregrino estén a salvo, de forma que si alguno forzara sus cosas, se concede a parientes, amigos, vecinos o siervos acción para demandar y cobrar en juicio esos bienes<sup>94</sup>.

La protección no sólo la reciben los peregrinos a través de normas que se dirigen directamente a ellos, sino de forma indirecta a través de las donaciones que los monarcas y nobles realizan a favor de instituciones religiosas y, más concretamente, de la Iglesia compostelana. El resultado será una mayor posibilidad de medios para que las instituciones religiosas puedan atender todas las necesidades de los peregrinos, como se tendrá tiempo de analizar más adelante (apartado 3.1 *in fine*).

### 2.3 A MODO DE CONCLUSIÓN. ASPECTOS DE INTERÉS DE ESTA PROTECCIÓN

La conclusión que se puede sacar es que, durante el período de tiempo que estudiamos, los peregrinos gozaron en el Derecho canónico de un estatuto jurí-

<sup>90</sup> *Fuero Real*, 4, 24, 1. En idéntico sentido, *Part.* 1, 24, 2.

<sup>91</sup> 4, 24, 4.

<sup>92</sup> *Part.* 1, 24, 3.

<sup>93</sup> De hecho, en *Part.* 1, 24, 2 se refiere al Derecho de la Santa Iglesia.

<sup>94</sup> *Part.* 1, 24, 3.

dico especial pero no exclusivo. Sabemos qué normas les afectaban y por qué se les otorgaba ese trato privilegiado, pero no eran los únicos destinatarios de las mismas, sino que las compartían con grupos distintos —personas sagradas, pobres o mercaderes— sin que se pueda encontrar una regla taxativamente establecida de por qué en cada caso se les une a uno u otro de estos grupos. Parece deducirse que el ánimo era proteger de forma intensa a quien, por su *status* o actividad desarrollada, merecía un trato especialmente favorable, lo cual se veía acentuado por una particular situación de desprotección común a todas estas personas, sin que hubiera necesidad de descender a los aspectos más concretos que podrían afectar a cada uno.

De cualquier forma, supone una valoración positiva de todas esas personas y actividades. En relación con los clérigos y los monjes, huelga exponer razones que justifiquen su privilegiada situación en el ámbito canónico. Por lo que se refiere a los peregrinos, no sólo la indefensión propia del camino, especialmente si se era extranjero, sino el carácter sagrado de su actividad y de su persona<sup>95</sup>, justifican plenamente la protección. Los mercaderes, además del desamparo que puede suponer viajar por sendas en ocasiones desconocidas, y siempre ante el hipotético ataque de bandidos que aprovechen su desprotección, realizan una actividad que, aunque lucrativa, se considera positiva por los juristas porque sin su actividad el mundo no podría vivir<sup>96</sup>. Y ello sin dejar de tener en cuenta que lo que realizan es trabajo, algo no sólo respetable sino santificante. Probablemente ese mismo deseo de proteger a una persona que por el mero hecho de avanzar por un camino aparece como un vulnerable objetivo de maleantes que, apostados en el camino, pueden atacarle a él o a sus bienes, junto a que es una persona que vuelve con sus aperos y animales de ejercitar una actividad tan digna como el trabajo, convierte a un ataque contra él en un acto todavía más repulsivo. La consecuencia será nuevamente su inclusión en el grupo canónico de «desprotegidos que ejercitan tareas santas» y, por ello, merecedores de protección<sup>97</sup>.

Y la pena que se establece a quienes osen causar algún perjuicio a cualquiera de estas personas en su caminar, suele ser la misma: la excomunión, es decir, una pena canónica, como es propio del Derecho de la Iglesia.

En cambio, en el ámbito secular parecen darse mayores intentos por deslindar la figura del peregrino de la de otros viandantes que a veces se confunden con él<sup>98</sup>. No obstante, no puede decirse que sea una regla, ya que tampoco es infre-

---

<sup>95</sup> En el apartado 3. I tendremos ocasión de profundizar en este aspecto.

<sup>96</sup> Tal como establecía B. DEGLI UBALDI: *Ad tres Priores Libros Decretalium...*, cit., «De clericis peregrinantibus», *rubrica*, p. 279.

<sup>97</sup> En este sentido, J. MALDONADO: «Las relaciones entre el Derecho canónico...», cit., p. 355.

<sup>98</sup> La práctica del Camino demostraba que, en ocasiones, era difícil distinguir al peregrino del mercader y se tenía que recurrir a estrategias como que los recaudadores sopesasen qué prendas de las que llevaban los peregrinos eran estrictamente de abrigo y cuáles no lo eran para que pagasen por ellas, o la promulgación de normas que establecían que el máximo de abrigos para un peregrino eran tres, debiendo pagar por la cantidad que los superase. La dificultad se veía aumentada en los casos en que los peregrinos aprovechaban el viaje para comerciar, y en aquellas ocasiones en que los mercaderes se disfrazaban de peregrinos, a lo que cabe añadir que el ánimo de lucro de los recaudadores podía incitarles a no diferenciar a los caminantes y cobrar de ese modo a todos. Al

cuenta encontrar normas seculares que tratan igualmente al peregrino y, especialmente, al mercader<sup>99</sup>. Conviene, pues, distinguir al peregrino porque, precisamente por lo meritorio y sagrado de su actividad<sup>100</sup>, va a tener unos privilegios terrenales o materiales de los que otras personas que también caminan por este mundo no van a gozar, como es el no pagar impuestos ante el concreto recaudador que el caminante se tope ante sí, o la posibilidad de realizar testamentos o, por último, tener acción judicial para defender sus bienes.

No se trata solamente de un esfuerzo por parte del poder civil de asegurar una paz en los caminos. Se pretende, además, que dentro de lo que es esa paz especial del camino, haya un ámbito todavía más especial de protección y privilegios cuyos destinatarios sean las concretas personas que se hacen merecedoras de este trato fundamentalmente por los motivos religiosos que inspiran su marcha y que les impregnan de una cierta sacralidad. Y en cuanto que esa protección se refleja en algo más que elementos espirituales —como era la valoración positiva de personas y actividades por parte de la Iglesia y la imposición

---

fin y al cabo, cuando llegaron los primeros peregrinos, éstos aparecían como unos sujetos nuevos cuya ubicación en los sistemas jurídicos existentes se presentaba difícil, siendo lo más parecido a ellos los mercaderes en cuanto que ambos provenían de países lejanos y coincidían en un mismo camino (J. L. MARTÍN MARTÍN: *La ruta comercial...*, cit., p. 14. E. VALIÑA SAMPEDRO: *El Camino de Santiago...*, cit., p. 34. L. VÁZQUEZ DE PARGA/J. M. LACARRA/J. URÍA: *Las peregrinaciones...*, cit., vol. I, p. 260). Prueba de estos intentos de diferenciar peregrinos y otro tipo de personas lo encontramos no sólo en las normas que protegen específicamente a aquéllos, sino en que se pueden hallar otras que amparan exclusivamente a los mercaderes sin mencionar a peregrinos ni ningún otro sujeto, como sucede en el *Fuero de Bayona* (Pontevedra) concedido en la isla de Faro por Alfonso IX el 7 de mayo de 1201 y confirmado por Fernando III el 17 de febrero de 1232, cuyo párrafo octavo establece que *mercatores eiusdem villae securi eant et redeant [...] et nullus sit ausus alicum illorum pignorare nisi sit devitor aut fideiussor [...]*, y en el décimo: *[...] quicumque alicui mercatori ad illam [ad feriam] venienti vel inde redeunti dampnum aliquo fecerit totum ei sanet in duplum et domino terre pectet mille morabetinos* (cfr.: J. ALVARADO PLANAS: «Fueros y Cartas pueblas inéditas de Galicia», en *AHDE*, LXVII [1997/1], pp. 141-152).

<sup>99</sup> Cfr., a título de ejemplo, el *Fuero de Estella*, versión del siglo XIII, § 8 que a pesar de que se titula «De peregrino», trata de la responsabilidad de quien hospeda no sólo a un peregrino, sino también a un mercader (J. M. LACARRA: «Fuero de Estella», en *AHDE*, IV [1927], p. 430). En otros casos hay expresiones intermedias, como en el *Fuero de Parga* (La Coruña), concedido por Alfonso IX en 1225, donde se combina la protección a unos genéricos «viatores» con un más concreto «peregrini» (cfr. texto original latino en J. GONZÁLEZ: «Aportación de Fueros...», cit., p. 653). Debemos tener en cuenta la teoría de GIBERT según la cual, aparte de esa protección dirigida a ciertos colectivos como los mercaderes y peregrinos, se creó en la Edad Media una «paz del camino» cuyo objeto era garantizar la paz en todos los caminos reales. De este modo, se aseguraba el tránsito libre de personas y bienes en general, castigando con mayor severidad que en los casos de paz común a quienes realizasen actos violentos dentro de un camino de este tipo. No obstante, este autor no deja de apreciar que en ocasiones son los privilegios personales de, por ejemplo, mercaderes y peregrinos, cuando su utilización es general y constante sobre un camino, los que han contribuido a fijar la paz sobre la propia vía (R. GIBERT: «La paz del camino en el Derecho medieval español», en *AHDE*, XXVII y XXVIII [1957-1958], pp. 831-851).

<sup>100</sup> De este modo, las *Siete Partidas*, para salvaguardar la espiritualidad de la marcha peregrinaria y continuar siendo merecedor de sus privilegios, recomiendan al peregrino que no ande «faziendo mercaderías, nin arloterías por el camino» (*Part.* 1, 24, 2).

de una censura canónica como castigo—, puesto que tendrá efectos materiales, es más necesaria la precisión del destinatario de estas normas especialmente favorables.

### 3. Motivos de la protección otorgada a los peregrinos

El peregrino es considerado una persona que hace su viaje en honor a Dios y ése es el principal motivo de respeto. En las *Siete Partidas* se considera que, precisamente porque los peregrinos sirven a Dios y honran a los santos, su protección es una exigencia de justicia<sup>101</sup>. Los peregrinos acaban adquiriendo un cierto carácter sagrado que se traduce no sólo en privilegios legales, sino en un trato diferenciado en otros tipos de prácticas como los enterramientos<sup>102</sup>. Y, en apariencia, la principal protección que las normas civiles otorgan al peregrino se basa en ese hecho. Sin embargo, además de este motivo pueden encontrarse otras justificaciones que hacen digno de salvaguarda al peregrino. Analizamos, pues, los diferentes aspectos.

#### 3.1 EL PEREGRINO COMO HOMBRE DE DIOS

«Toda peregrinación medieval es, en una cierta medida, una obra de penitencia». Así da comienzo a uno de sus artículos<sup>103</sup> C. Vogel. En efecto, el principal motivo que impulsaba al peregrino a iniciar su marcha o, incluso, lo que constituía la esencia de la peregrinación, eran los motivos religiosos<sup>104</sup>. Estos divinos motivos los incluyó Alfonso X como parte de la definición de lo que había de ser un peregrino al establecer que son personas que hacen su viaje «por servir a Dios y honrar a los santos»<sup>105</sup>, y siempre con gran devoción, haciendo el bien y evitando hacer el mal<sup>106</sup>. Ello sin olvidar el carácter penitencial al proseguir relatando que habrán de abandonar sus hogares, alejarse de sus mujeres y de sus casas y de todo lo que tienen mientras van por unas tierras ajenas lacerando sus cuerpos y gastando sus haberes<sup>107</sup>.

Que el religioso era el principal motivo de peregrinación se puede notar a través de la creación de una «liturgia de la peregrinación»<sup>108</sup> consistente en

---

<sup>101</sup> *Part.* 1, 24.

<sup>102</sup> A los peregrinos que morían en el Camino se les enterraba con absoluto cuidado y respeto en las iglesias y hospitales situados donde fallecían, con unos ritos fúnebres particulares (E. GARCÍA FERNÁNDEZ: «A la espera del más allá...», cit., en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., p. 50).

<sup>103</sup> C. VOGEL: «Le pèlerinage pénitentiel», cit., p. 113.

<sup>104</sup> Cfr.: I. LAURENTIUS: *Institutiones Iuris Ecclesiastici*. Friburgi Brisgoviae, 1903, § 717, p. 518.

<sup>105</sup> *Part.* 1, 24, en su introducción y en la ley 2.

<sup>106</sup> *Part.* 1, 24, 2.

<sup>107</sup> *Part.* 1, 24.

<sup>108</sup> P. ROMANO ROCHA: «El peregrino a Santiago y la oración de la Iglesia», en AAVV: *Santiago, camino de Europa...*, cit., pp. 17-35, especialmente, 17, 18 y 28. L. VÁZQUEZ DE PARGA/J. M.

la celebración de la Misa y la entrega de los atributos al peregrino junto con la bendición. La liturgia era la misma ya se tratara de peregrinos forzosos o voluntarios –la excepción era la de aquellos que partían a Tierra Santa, ya que recibían una bendición especial<sup>109</sup>. Con estas acciones litúrgicas se invocaba la protección de Dios para que el peregrino quedase libre de pecado durante su caminar. Los formularios genéricos más antiguos –a partir del siglo VII– contienen la liturgia de los «viandantes», de quienes emprenden una marcha. A partir del siglo X aparecerán ya bendiciones específicas para los peregrinos. Los atributos que recibían, el bordón y el morral, tenían su propio significado religioso: el primero no sólo servía para apoyarse al andar, sino que representaba la fe en la Santísima Trinidad y defensa contra las alimañas, pero también simbolizaba la resistencia ante las tentaciones. El morral, por su parte, era símbolo de generosidad y mortificación<sup>110</sup>.

Prueba también de que lo que define verdaderamente al peregrino es su disposición religiosa, la encontramos en las exhortaciones que los moralistas daban a quienes se prestaban a comenzar la vía peregrinatoria de no llevar más dinero del estrictamente necesario y abandonar todo cuanto pudiera suponer boato, ostentación o despilfarro, precisamente porque se perdía el verdadero espíritu de la peregrinación<sup>111</sup>. Se llega incluso a formar un concepto del «peregrino ideal» basado en la conversión<sup>112</sup> inicial que se tendrá que ir actualizando a lo largo de todo el camino. La finalidad es la producción de buenos frutos a su regreso de manera que, junto a la purificación individual de su espíritu, consecuencia de esa conversión personal, mortificación y contemplación interior<sup>113</sup>, también se perciban unos efectos sociales. Durante la Edad Media se considerará a la peregrinación como el mayor acto de piedad, eliminador de pecados y garantía de una muerte santa<sup>114</sup>, un viaje de carácter penitencial<sup>115</sup>. En palabras de Baldo de Ubaldis<sup>116</sup>, la peregrinación es *optima pro salute animae*. Precisamente la preocupación por su salud espiritual llevó a que, aunque

---

LACARRA/J. URÍA: *Las peregrinaciones...*, cit., tomo I, pp. 137-139. E. VALIÑA SAMPEDRO: *El Camino de Santiago...*, cit., pp. 28-33.

<sup>109</sup> C. VOGEL: «Le pèlerinage pénitentiel», cit., p. 149.

<sup>110</sup> Cfr.: F. FERNÁNDEZ DEL RIEGO: *As peregrinacions xacobeas*, cit., p. 69. P. ROMANO ROCHA: «El peregrino a Santiago y la oración...», cit., en AAVV: *Santiago, camino de Europa...*, cit., pp. 17-35. Cfr.: E. VALIÑA SAMPEDRO: *El Camino de Santiago...*, cit., pp. 29-30.

<sup>111</sup> M. C. DÍAZ Y DÍAZ: «El peregrino en la literatura jacobea», en *Compostellanum*, XL, julio-diciembre 1995, p. 385.

<sup>112</sup> J. MORENTE TORRES: «La espiritualidad del peregrino», en *Surge*, 57, núms. 593-594, mayo-agosto 1999, p. 292. Cfr.: H. SANTIAGO-OTERO: «Dualidad religioso-cultural del Camino de Santiago», en AAVV: *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*, cit., p. 648.

<sup>113</sup> M. C. DÍAZ Y DÍAZ: «El peregrino en la literatura jacobea», cit., pp. 387-391.

<sup>114</sup> J. FACI: «El proceso de unificación de la Reconquista», en AAVV: *Historia de la Iglesia en España*. Madrid, 1982, II/1.º, p. 113.

<sup>115</sup> R. PLÖTZ: «Homo viator», cit., en AAVV: *Santiago-Al-Ándalus*, cit., p. 213. AAVV: *El Camino de Santiago, un camino para la peregrinación cristiana*. (Carta pastoral de los Obispos del «Camino de Santiago» en España). Santiago de Compostela, 1988. § 7, p. 12.

<sup>116</sup> B. DEGLI UBALDI: *Ad tres Priores Libros Decretalium...*, cit., «De clericis peregrinantibus», rúbrica, p. 279.

se encontrase en lugares que en ese momento estuvieran sometidos a entredicho, tanto peregrinos como cruzados<sup>117</sup> no se vieran afectados por esta sanción canónica y pudieran acercarse a la recepción de los sacramentos y recibir sepultura eclesiástica<sup>118</sup>.

La peregrinación es un hecho esencialmente religioso durante la cual el peregrino redime sus pecados y se purifica en ese abandono temporal del mundo en que queda expuesto a la soledad y los más diversos peligros y pensando que, en efecto, no tiene aquí su morada definitiva, sino que vive en un permanente tránsito hasta la unión definitiva con Dios<sup>119</sup>. La puesta en marcha del peregrino es un reflejo de la liberación de su alma de los límites del cuerpo<sup>120</sup>. Toda peregrinación consiste, al fin y al cabo, en la dedicación de un tiempo –sagrado– a través del cual nos encaminamos a un lugar también sagrado, de

---

<sup>117</sup> Sin ánimo de entrar ahora en el análisis de un ámbito distinto del estrictamente peregrinatorio como es el de las cruzadas, quizá sí sea el momento de abordar someramente cuáles fueron las diferencias y semejanzas principales entre cruzadas y peregrinaciones. Cabe señalar que las cruzadas fueron consideradas en su época como un viaje que, con independencia del evidente aspecto bélico que presentan, tenían un componente penitencial, lo que discurre paralelamente con ese otro viaje también penitencial que fueron las peregrinaciones (C. VOGEL: «Le pèlerinage pénitentiel», cit., pp. 145-148). De ahí que no pueda sorprendernos que en ocasiones cruzadas y peregrinaciones se traten conjuntamente y se les otorguen unas mismas consecuencias. Es, por ejemplo, el caso de una decretal de 1214 (X 5.38.11) en la cual se equipara al cruzado y al peregrino a efectos de poder recibir sacramentos y sepultura eclesiástica aun en tiempo de entredicho. De hecho, durante los siglos XI y XII el concepto que se tenía de las cruzadas era principalmente el de una peregrinación a Tierra Santa con la que se pretendía agradar a Dios y redimir los pecados. Su carácter militar aparece reflejado en pocos textos y normalmente con un valor secundario (G. CONSTABLE: «Medieval Charters as a Source for the History of the Crusades», en Idem: *Monks, hermits and crusaders in Medieval Europe*. London, 1988, § VIII, pp. 74-77 y cfr. desde la p. 82 *in medio* a la 84). En el concilio de Clermont de 1095 se publicó la Cruzada contra los infieles, la cual serviría de penitencia a los cruzados que hicieran el viaje a Jerusalén por motivo de devoción y con el ánimo de liberarla del poder de los infieles –canon 2–. Precisamente esto pudo servir, en opinión de RICHARD, de causa para la relajación de la disciplina en el ámbito de las penitencias canónicas ya que sería frecuente que un pecador prefiriera optar por la Cruzada a la austeridad y la humillación de una penitencia pública. (Tanto la cita de los cánones en español como el comentario en: C. RICHARD: *Los sacrosantos concilios...*, cit., tomo IV, pp. 320 y 321.)

<sup>118</sup> X 5.38.11, a la que nos acabamos de referir al hablar de la identificación que en ocasiones se realizaba entre los cruzados y los peregrinos.

<sup>119</sup> V. A. ÁLVAREZ PALENZUELA: «Funtamentos espirituales...», cit., en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., p. 83. R. A. FLETCHER: *St. James's Catapult...*, en su edición española *A vida e o tempo...*, cit., p. 109. J. MORENTE TORRES: «La espiritualidad del peregrino», cit., pp. 291 y 294. Precisamente la llegada del cristianismo tuvo, entre lo que podríamos llamar efectos jurídicos, la recuperación del concepto primitivo del Derecho como camino hacia el cielo y la divinidad. Por eso el Derecho y la ley positiva tendrían que ser adaptadas al nuevo Camino mostrado por Cristo, quien era, precisamente, Camino, Verdad y Vida. Pero no sólo es esto; en el caso concreto de cada peregrino que se pone en marcha hacia Santiago, se está efectuando, en aras de su salvación personal, un recorrido moral y simbólico por el Derecho de Cristo y para satisfacer el deseo de cumplir su ley (F. PUY MUÑOZ: «El Camino, Símbolo del Derecho», en AAVV: *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*, cit., pp. 635 y 636).

<sup>120</sup> J. VAN HERWAARDEN: «Pilgrims: Departure from and...», en AAVV: *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*, cit., p. 412.

forma que el peregrino va progresando de un estadio profano hacia otro sacro, dejándose vencer por el sólido atractivo de lo trascendente y de Aquél que le acompaña en el viaje a la vez que hacia Él se encamina<sup>121</sup>. El Camino de Santiago es una invitación a adentrarse en lo infinito<sup>122</sup>, la llegada a un lugar sagrado que, como tal, permite un encuentro con lo divino en un grado de intensidad mayor del que normalmente se puede apreciar en la inmensidad del cosmos<sup>123</sup>.

El carácter sagrado que adquiere el peregrino no sólo provoca el merecimiento de toda la protección posible por parte del poder, sino que su testimonio se muestre más digno de credibilidad que el de cualquier otra persona, pues es la expresión de una persona sagrada. Así lo podemos comprobar en el *Libro de los Fueros de Castiella* cuando establece que si el romero vende algo que dice que es suyo, se ha de creer así, sin que se pueda conceder lugar a la duda<sup>124</sup>. Más certeza aún aparecía si juraba por su viaje<sup>125</sup>. En el *Fuero de Estella*<sup>126</sup> se concede también una fiabilidad particular a los peregrinos sólo que, en este caso, compartida con los mercaderes.

Además del carácter sagrado que revestían estas personas, la situación de necesidad en que normalmente se encontraban provocaba que el pueblo apreciara que las obras en su favor podían redundar positivamente en sus almas, lo mismo que las obras de caridad hacia los pobres. Ejemplo de ello son las donaciones de bienes realizadas por particulares a instituciones religiosas para que fuesen utilizadas en subsidio de los menesterosos y peregrinos en la confianza de que tal acción sería buena para sus almas y la remisión de sus pecados<sup>127</sup>. Esta misma debilidad por pobres y peregrinos, y por garantizarse la salvación eterna, impulsó a los monarcas a realizar donaciones a instituciones religiosas para que utilizasen los bienes recibidos en el auxilio de estas personas<sup>128</sup>.

<sup>121</sup> J. A. TORRES PRIETO: *Jesús, el peregrino*. Madrid, 1998, pp. 24-33. Vid.: AAVV: «*El Camino de Santiago*». *Un camino para la peregrinación cristiana*, cit., § 23, pp. 21 y 22.

<sup>122</sup> AAVV: «*El Camino de Santiago*». *Un camino para la peregrinación cristiana*, cit., § 22, p. 21.

<sup>123</sup> JUAN PABLO II: *Lettera sul pellegrinaggio ai luoghi legati alla storia della salvezza*. Torino, 1999, § 2, p. 4.

<sup>124</sup> G. SÁNCHEZ (Ed.): *Libro de los Fueros de Castiella*. Barcelona, 1981, § 56, p. 31. En general, realizar negocios jurídicos con los peregrinos era una garantía. Según el *Fuero de Logroño*, si quedaba fuera de dudas mediante prueba testifical que algo se había comprado a romero o mercader, la compra era válida sin que hubiera lugar a ejercitar acción reivindicatoria (cfr.: J. M. RAMOS Y LOSCERTALES: «El derecho de los francos de Logroño en 1095», en *Berceo*, IV [julio-septiembre, 1947], p. 365).

<sup>125</sup> G. SÁNCHEZ (Ed.): *Libro de los Fueros de Castiella*, cit., § 2, pp. 7 y 8.

<sup>126</sup> § 34 del Fuero de 1164, y §§ 8 y 35 de la edición del siglo XIII (J. M. LACARRA: «Fuero de Estella», cit., pp. 417, 430 y 442).

<sup>127</sup> Es el caso de la donación fechada el 14 de mayo de 1079 del presbítero Domingo y su hermano Esteban, para después de sus muertes, de una corte con su heredad al monasterio de Sahagún (León) con los fines arriba mencionados. El texto puede consultarse en M. HERRERO DE LA FUENTE: *Colección diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1230)*, III. León, 1988, p. 59.

<sup>128</sup> Alfonso III fue especialmente pródigo en este tipo de donaciones en beneficio de monjes, pobres y peregrinos efectuadas en pro de la remisión de sus pecados y asegurarse la vida eterna.



## 3.2 UNA EUROPA Y UNOS REINOS IBÉRICOS DISGREGADOS

### 3.2.1 *La búsqueda de un nuevo orden europeo*

No podemos olvidar que el inicio de las peregrinaciones jacobeanas se presenta en una época en que Europa está todavía disgregada y va buscando una identidad y, ante el caos, un orden. En los siglos VIII y IX todavía no se ha producido una fusión entre los dos elementos que serán la base de la cultura europea: por un lado, el elemento tardo-clásico junto con el paleocristiano y, por otro lado, el germánico<sup>129</sup>. Es una etapa de inestabilidad y desorden, con pocos elementos de unión que viven a la sombra del temor del año 1000. Por ello el hombre del siglo IX comienza a buscar un elemento estable que le proporcione seguridad, una verdad inquebrantable a la que poder confiarse y unos símbolos de unión de la nueva cultura que poco a poco va a ir forjándose sobre esas citadas bases. El hombre europeo altomedieval necesita unos núcleos, símbolos o «capitales» en los que pueda sentirse identificado y sentir la proximidad de los otros «nuevos hombres» que de forma consciente o inconsciente van teniendo cada vez más elementos en común.

La verdad fundamental será el cristianismo. La sociedad que gire en torno a esa verdad será la cristiandad y como una de las capitales en las que se reflejarán los nuevos elementos que aglutinan a los miembros de esta Cristiandad estará Santiago de Compostela. La plasmación en unos elementos físicos y por ello visibles de esta realidad metafísica —una verdad y una cultura común (en el más amplio sentido de la palabra) en torno a la misma— proporciona seguridad y orden a esta sociedad<sup>130</sup> que acaba encontrando en Santiago un nuevo intercesor<sup>131</sup>.

Tras algunos siglos de desorden en Occidente y ausencia de un sistema político o de poder que conglomerase a toda Europa, el viejo continente procura crear una nueva estructura política basada en unos valores tan extendidos y compartidos que puedan sustentarla. Los nuevos valores que dan lugar a un nuevo orden, que producen esta cosmovisión, son los cristianos. Donde reinen estos valores se considerará un lugar sagrado, y ese territorio —ya sagrado— sobre el que existen debe tener unos límites. Por eso la potenciación de Santiago como centro de peregrinaciones, porque su ubicación en el extremo occidental del continente implica que el territorio sagrado sobre el que se presenta el nuevo orden llega hasta los extremos de Europa. A través de Santiago, se produce una co-

---

Pueden consultarse las donaciones recogidas en los apéndices documentales de A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., vol. I, apéndices 17, 19, 21, 22, 24, 25 —páginas 32-35, 38-41, 44-50—. Lo mismo sucedió con una donación otorgada por un presbítero llamado Viliulfo y los reyes Ordoño II, Ordoño III, Sancho el Craso, Ordoño IV, Doña Jimena, Doña Urraca y, de esta manera, monarcas sucesivos cuyo elenco de donaciones por los mencionados motivos no consideramos oportuno continuar (Idem, *Ibid.*, vol. I, apéndices 28, 30, 36, 63, 68, 69, pp. 61-62, 64-66, 80-81, 143-144, 160-163; vol II, apéndice 89, p. 219).

<sup>129</sup> Cfr.: R. PLÖTZ: «Peregrinatio ad limina Beati Jacobi», cit., pp. 18-20.

<sup>130</sup> Cfr.: J. L. BARREIRO RIVAS: *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval*. Madrid, 1997, «introducción».

<sup>131</sup> F. SINGUL: *Historia cultural do Camiño de Santiago*. Vigo, 1999, p. 61.

nexión entre el ámbito carolingio y el peninsular ibérico<sup>132</sup>. En efecto, el Camino de Santiago no es sólo una ruta por la que circula una masa de personas; es un espacio sacro cargado de simbolismo. No sólo la catedral de Santiago, como templo y final-apogeo del viaje lo es, sino que la ruta está sembrada de otros santuarios –lugares sagrados–<sup>133</sup> y el Camino acaba por convertirse en un símbolo de los nuevos valores unificadores<sup>134</sup>.

El nuevo poder imperial estrenado por Carlomagno en el día de Navidad del año 800, recibido por la consagración del Papa, sólo puede ejercerse sobre un territorio cristiano, consagrado, ya que el nuevo imperio no es una reconstrucción del de los césares, sino una organización política que tiene como base el cristianismo<sup>135</sup> y llegará hasta allí donde esté la cristiandad<sup>136</sup>. Por ello, al propio imperio le conviene que incluso en los extremos de Europa aparezcan hitos o símbolos que indiquen que pisamos tierra cristiana. Eso indicará que hasta allí estará legitimado para ejercer su poder y hasta allí llegará la nueva configuración de un territorio que físicamente siempre ha existido y se ha de ver sometido a la ordenación del nuevo imperio de la cristiandad; será, pues, el imperio que sólo podrá existir sobre territorios que ya se han sacralizado y a esa sacralización contribuirá la creación o potenciación de un lugar de peregrinación en el extremo occidental del mundo al que llega un conjunto de cristianos a través de un camino sagrado que representa la universalidad del cristianismo. Precisamente su ubicación en el extremo occidental de Europa contribuye a que se pueda trazar un eje definitivo de cristianismo desde Oriente hasta el *finis terrae* de manera que Roma recupera su centralidad<sup>137</sup>. En esta situación, todavía de caos y desorden donde no hay un poder que gire en torno a un centro, ese vacío es colmado con la presencia de un Santo alrededor del cual la población se siente agrupada, identificada y segura<sup>138</sup>.

Frente a la fragmentación propia de la sociedad medieval, el Camino de Santiago aparece como un lugar (ruta) donde hay justamente lo que en otros ámbitos no existe: unión; unión política, jurídica, espiritual, como símbolo de la victoria de unos ideales eternos que con el tiempo, y como fruto, entre otras cosas, de las peregrinaciones jacobeanas, no sólo tendrán que producir la unión en la ruta y sobre la figura y consideración del peregrino, sino sobre todo el imperio cristiano que gira en torno a esos valores eterno-cristianos que han producido la unión en el Camino. Europa deberá ser, pues, un camino verdaderamente ancho. El poder imperial o real-asturiano que intenten hacer fraguar seriamente esa uni-

<sup>132</sup> Cfr.: R. PLÖTZ: «Homo viator», cit., en AAVV: *Santiago-Al-Andalus*, cit., pp. 210 y 211.

<sup>133</sup> El capítulo VIII del libro V del *Codex Calixtinus* de hecho se titula «Cuerpos de santos que descansan en el Camino de Santiago y que han de visitar los peregrinos». (M. BRAVO LOZANO: *Guía del peregrino medieval*, cit., pp. 40-67).

<sup>134</sup> V. A. ÁLVAREZ PALENZUELA: «Fundamentos espirituales...», cit., en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., p. 85.

<sup>135</sup> R. MORGHEN: *Medioevo cristiano*. Roma-Bari, 1994 (4.ª ed.), pp. 55 ss., especialmente 60 y 63.

<sup>136</sup> J. L. BARREIRO RIVAS, *La función política...*, cit., pp. 247 y 285.

<sup>137</sup> Cfr.: J. L. BARREIRO RIVAS: *La función política...*, cit., pp. 189, 248, 271, 280, 298.

<sup>138</sup> Cfr.: J. GARCÍA TURZA: «Lo imaginario y lo real en la figura de Santiago», en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., p. 22.

dad de todo su imperio o todo su reino en torno a unos valores cristianos, estará legitimado porque contribuye a la sacralización del mundo, tomando ese poder parte de lo sagrado para sí mismo.

La figura del peregrino que, con independencia de su nacionalidad, realiza un viaje por motivos religiosos –de la religión que configura la cristiandad–, es la ideal para que se produzca una convergencia legislativa de los diferentes centros de poder medievales que contribuye a crear una unidad no sólo jurídica, sino política, religiosa y moral<sup>139</sup>.

### 3.2.2 *El «Reino místico» de Asturias*

No puede considerarse casual que las peregrinaciones a Santiago de Compostela comiencen en el siglo IX ya que, si las circunstancias generales de Europa eran las idóneas para requerir un movimiento de masas semejante, las condiciones de la España del momento lo necesitaban. La *Historia Compostelana*<sup>140</sup> relata que el descubrimiento del sepulcro del Apóstol Santiago se produjo en una mágica noche en que «unos hombres, personas de gran autoridad [...] que habían visto muchas veces unas luminarias que brillaban de noche en el bosque que, por el mucho tiempo transcurrido, habían crecido sobre la tumba de Santiago, y que allí se les habían aparecido ángeles con frecuencia». Este acontecimiento acaeció entre los años 820 y 834<sup>141</sup>. Posteriormente este hallazgo fue comunicado al obispo de Iria-Flavia Teodomiro, quien acudió personalmente para contemplar esas luminarias que, efectivamente, continuaban luciendo. «Inspirado, pues, por la divina gracia, se dirigió rápidamente al referido bosquecillo y mirando alrededor con cuidado encontró entre los arbustos y maleza una pequeña casa que tenía dentro una tumba de mármol». A continuación fue a ver al rey Alfonso II quien no dudó en encaminarse ante la tumba colmado de gozo. Según la misma *Historia Compostelana*, el monarca restauró la iglesia en honor del Apóstol, y trasladó la sede episcopal de Iria a Compostela<sup>142</sup>.

Con independencia de que ese sepulcro fuera justamente el del Apóstol<sup>143</sup>, lo cierto es que la creencia en que estaba allí enterrado y el impulso por parte del

<sup>139</sup> E. VALIÑA SAMPEDRO: *El Camino de Santiago...*, cit., p. 23.

<sup>140</sup> E. FALQUE: *Historia Compostelana*, cit., I, 2.1, p. 70.

<sup>141</sup> En relación con la fecha del hallazgo del sepulcro, cfr.: F. LÓPEZ ALSINA: *La ciudad de Santiago de Compostela...*, cit., pp. 109-110. V. A. ÁLVAREZ PALENZUELA: «Fundamentos espirituales...», cit., en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., p. 78, especialmente la nota núm. 9.

<sup>142</sup> E. FALQUE: *Historia Compostelana*, cit., I, 2.1, p. 70. En la nota núm. 47 de la página citada, FALQUE nos informa de que, en realidad, Alfonso II construyó una iglesia que cobijase los restos del Apóstol, y ello sin trasladar la sede de Iria a Compostela –lo cual no sucederá hasta el año 1095–. En relación con la construcción encontrada por Teodomiro y las que posteriormente se erigieron, cfr.: F. LÓPEZ ALSINA: *La Ciudad de Santiago de Compostela...*, cit., pp. 111-118.

<sup>143</sup> La veracidad o falsedad de que el Apóstol Santiago se encuentre enterrado justamente en el *Campo de la Estrella*, donde se alza actualmente la ciudad de Santiago de Compostela, se ha mostra-

poder eclesiástico y civil del seguimiento de esta ruta de peregrinación y los movimientos de personas que sobre ella se realizarán, coincidirá en un momento crítico para los dos poderes.

En efecto, se constata que hasta finales del siglo VI no se conserva ningún dato ni tradición de la llegada a España del Apóstol Santiago para evangelizar estas tierras del extremo occidental del mundo<sup>144</sup>. Los Hechos de los Apóstoles<sup>145</sup> exponen que, por mandato del Señor, el Evangelio había de difundirse incluso por «los confines de la Tierra», pero no se concreta quién fue el apóstol que aquí, al confín o *finis terrae* llegó<sup>146</sup>. El *Breviarium Apostolo-*

---

do como una discusión poco pacífica. Han sido fundamentalmente Américo Castro y Fray Justo Pérez de Urbel los máximos defensores de la certeza de que el cuerpo encontrado por Pelayo y Teodomiro fue justamente el del Apóstol. El primero (A. CASTRO: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Barcelona, 1983, pp. 109 *in fine* ss.) lo relaciona con el culto que se daba a los Dioscuros –Cástor y Pólux– desde tiempos inmemorables en Galicia. Los Dioscuros eran hermanos gemelos –como se presumía que lo eran Jesucristo y Santiago– que cabalgaban sobre sendos caballos blancos. Uno de ellos quedó en los cielos, y el otro –cuyo trasunto sería Santiago– bajó a la Tierra sobre su blanco rocín para combatir. Esta creencia se vería avivada en unos tiempos difíciles a causa de la invasión musulmana. En cuanto a Fray Justo Pérez de Urbel, (FRAY J. PÉREZ DE URBEL: «Primeros contactos del Islam...», cit., pp. 508-525, especialmente desde la 520) justifica la seguridad de la presencia de restos del Apóstol en Santiago de Compostela en una lápida del siglo VII hallada en Mérida. En la interpretación que Fray Justo realiza de su texto, una de las reliquias que estaban allí sepultadas era de Santiago. Con la invasión musulmana, los cristianos emeritenses decidieron trasladar esos restos a un lugar seguro para que no fueran profanados y los llevaron al noroeste de la Península. Luego la piedad popular transformaría esas reliquias en la totalidad del cuerpo del santo. Sánchez Albornoza critica seriamente estas posturas –especialmente la de Castro– por considerarlas peregrinas, infundadas, fantásticas y poco científicas (C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: *España, un enigma histórico*. 4.ª ed. Barcelona, 1973, vol. I, pp. 266-270. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: «En los albores del culto jacobeo», en Idem: *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*. La Coruña, 1981, pp. 378 y 393-395. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: «Te orante», en Idem: *Estudios sobre Galicia...*, cit., pp. 483-486 y 497. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: «Santiago, hechura de España», en Idem, *Santiago, hechura de España. Estudios jacobeos*. Ávila, 1993, pp. 20-25). Más en concreto contra la teoría de A. CASTRO de conectar el culto de Santiago con el de los Dioscuros, C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: *España, un enigma histórico*, cit., vol. I, pp. 266-269. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: «El culto de Santiago no deriva del mito discórdico», en Idem: *Estudios sobre Galicia...*, cit., pp. 443-480. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: «El culto de Santiago no deriva del mito discórdico», en Idem: *Santiago, hechura de España*. Ávila, 1993, pp. 93-114). En la opinión de Sánchez-Albornoza, es inverosímil, y la falta de pruebas lo confirma, que uno de los apóstoles tuviera la iniciativa de ir desde Palestina hasta el *finis terrae*, de igual forma que también resultaría sumamente dudoso que tras su martirio sus discípulos portasen su cuerpo hasta España, y todavía más dudoso que la *Translatio* se llevara a cabo después de ser enterrado en Marmarica. Prueba de ello es que durante siete siglos no se le vincula a este apóstol con España, sin que se le mencionase en la liturgia hispánica ni apareciera en las representaciones gráficas de esos tiempos, y que hasta el siglo IX los cristianos españoles no le empezasen a rendir culto. La conclusión a la que llega es que «en fecha imprecisa de las primeras décadas del siglo IX se produce en un lugar del extremo de Galicia la invención-hallazgo de la tumba apostólica» (Idem, *Estudios sobre Galicia...*, cit., especialmente pp. 379-395. La cita entrecomillada se encuentra en la p. 393).

<sup>144</sup> Es en los siglos VI y VII cuando algunos autores grecolatinos empiezan a difundir la vinculación de Santiago con la Península ibérica (J. GARCÍA TURZA: «Lo imaginario y lo real...», cit., en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., p. 18).

<sup>145</sup> Act. 1,8.

<sup>146</sup> LÓPEZ FERREIRO reconoce la dificultad de conocer cuál fue el primer puerto al que llegó el apóstol. No obstante, su vinculación con Iria, que se convertiría en uno de sus principales centros

*rum*<sup>147</sup>, escrito a finales del siglo VI o principios del VII sobre fuentes bizantinas y que comenzó a difundirse por España a finales del siglo VII, así como el texto titulado *De ortu et obitu patrum*, serán los primeros documentos que establezcan una relación territorial entre Santiago y nuestra tierra creando un clima favorable a que no tuviera nada de extraño que se pudiese encontrar el sepulcro del evangelizador<sup>148</sup>. No obstante, a finales del siglo VI, el obispo de Zaragoza Máximo había hecho referencia al templo llamado «de la Columna», en la misma Zaragoza, cuya edificación atribuía a Santiago<sup>149</sup>. A finales del siglo séptimo y principios del octavo, Beda el Venerable mostró su creencia de que el Apóstol Santiago no sólo había evangelizado España, sino que estaba enterrado en sus tierras<sup>150</sup>. Posteriormente, dos manuscritos del siglo VIII, el *Wissenburgense* o *Blumano*, cuyas fuentes probablemente se pueden encontrar en el siglo VI, y el de San Aldhelmo, abad de Malmesbury, continúan la tradición de vincular a Santiago con España<sup>151</sup>. Ante estas pruebas, en mayor o menor grado convincentes, de la vinculación de Santiago con España y de su sepelio en la Península ibérica, «el descubrimiento del sepulcro apostólico no habría podido producirse sino en un ambiente espiritual propicio»<sup>152</sup>. En realidad, lo verdaderamente importante es la creencia de que Santiago estaba enterrado en ese concreto lugar del

---

de predicación, no parece dejarle lugar a dudas por los frecuentes contactos comerciales que existían entre las costas gallegas con Oriente, por las importantes ciudades que en el momento le eran cercanas, y por ser la localidad que conserva más viva la tradición de su predicación (A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., tomo I, pp. 38-48).

<sup>147</sup> Esta obra intentó identificar a cada apóstol con la evangelización de un lugar concreto reuniendo las diferentes tradiciones que sobre esta cuestión había habido hasta el momento. En efecto, es a partir del *Breviarium* cuando se empieza a asociar a Santiago con Occidente y más concretamente con Hispania ya que hasta ese momento se había identificado al Apóstol Santiago con otros lugares de predicación, especialmente Palestina (M. C. DÍAZ y DÍAZ: «Santiago el Mayor a través de los textos», en AAVV: *Santiago, Camino se Europa...*, cit., pp. 11-12. J. CARRACEDO FRAGA: «El “Breviarium Apostolorum” y la historia de Santiago el Mayor en Hispania», en *Compostellanum. En el Camino hacia la gloria*. Santiago de Compostela, 1999, pp. 569-587. F. SINGUL: *Historia cultural...*, cit., pp. 23-24. J. GARCÍA TURZA: «Lo imaginario y lo real...», cit., p. 18).

<sup>148</sup> C. SÁNCHEZ ALBORNOZ: «En los albores...», cit., pp. 381 ss. J. L. BARREIRO RIVAS: *La función política...*, cit., pp. 113-130 y 265 ss. Sobre los dos textos citados y la relación con el reparto de las áreas de evangelización de los apóstoles, puede consultarse también en V. A. ÁLVAREZ PALENZUELA: «Fundamentos espirituales...», cit., en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., p. 77. J. FERNÁNDEZ CONDE: «La Iglesia en el Reino Astur-Leonés», en AAVV: *Historia de la Iglesia en España*, cit., II/1.º, p. 78. R. A. FLECHTER: *St. Jame's Catapult...*, cit., en la edición española *A vida e o tempo...*, cit., pp. 75 y 76.

<sup>149</sup> M. DE MENACA: «Dos problemas diferentes sobre Santiago en España, su predicación y su sepultura», en AAVV: *Actas del Congreso de Estudios jacobeos*, cit., p. 217.

<sup>150</sup> Los textos en que Beda realiza estas afirmaciones son la *Homilía XCII* y el *Martirio de Beda*. (F. SINGUL: *Historia cultural...*, cit., pp. 27-28. M. DE MENACA: «Dos problemas diferentes sobre Santiago en España...», cit., en AAVV: *Actas del Congreso de Estudios jacobeos*, cit., pp. 212-215 y 222 ss.).

<sup>151</sup> A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., tomo I, pp. 114 y 115. De esas páginas en adelante muestra otras expresiones contenidas en diferentes textos que dejan constancia de la sólida tradición de la venida de Santiago a España y de las primeras manifestaciones de su patronazgo. Cfr.: FRAY J. PÉREZ DE URBEL: «Primeros contactos del Islam...», cit., p. 515.

<sup>152</sup> C. SÁNCHEZ ALBORNOZ: «En los albores...», cit., p. 395.

noroeste peninsular y que toda la cristiandad, impulsada por el deseo de rendir culto a Dios y al Apóstol no dudaron en emprender un largo camino<sup>153</sup> que, por añadidura, podrá tener más beneficios de los que espiritualmente disfrutaran los peregrinos.

La situación concreta de este reino será idónea para que se fomente esta ruta de peregrinación. Partiendo de que los peregrinos que acudían a Santiago lo hicieran principalmente por motivos religiosos, al pequeño reino del norte peninsular le convenía difundir el hallazgo del sepulcro del Apóstol por varias razones.

En primer lugar, la legitimación de la tarea reconquistadora encontrará igualmente asiento sobre el sepulcro del Apóstol. La difusión de la idea de que la vieja Hispania había sido evangelizada ya desde los tiempos de los apóstoles, reafirmaba el carácter cristiano de la Península que había sido suplantado por los musulmanes. Por lo tanto, la guerra contra el Islam quedaba plenamente justificada. Se pretende, además, que los demás reinos europeos tomen conciencia de ello y no se conformen con no dejar entrar a los musulmanes en sus territorios, sino que aprecien que la frontera natural del Islam no son ni los Pirineos ni el valle del Ebro. Ese confín está más lejos porque toda la Península ibérica es esencialmente cristiana<sup>154</sup> y el hallazgo de los restos del Apóstol así lo testimonian: reconsagran España.

El reino de Asturias en los primeros momentos de la Reconquista se ve muy débil frente un poderío musulmán que hasta la muerte de Almanzor será incomparablemente mayor que el de la monarquía astur. El descubrimiento de ese sepulcro coincide además en un momento, el siglo IX, en que se considera que la invasión musulmana ha sido permitida por Dios como un castigo por las faltas de los godos<sup>155</sup>. La aparición de un sepulcro donde se había sostenido que estaba enterrado Santiago se interpreta, por un lado, como una muestra del perdón divino

<sup>153</sup> Sánchez Albornoz lo explica en los términos que transcribo, dado que su interés justifica la amplitud de la cita: «La realidad de la presencia del cuerpo de Santiago en Compostela no habría producido resultados de mayor relieve histórico que los provocados por la fe clara, firme, profunda, exaltada que tuvieron los españoles, y los europeos durante muchos siglos, en la milagrosa arribada de los restos apostólicos a tierras de Galicia. La fe remueve las montañas. Poco importa que el sepulcro compostelano sea o no el sepulcro del Apóstol. Si allí hubieran yacido en verdad los restos de Santiago y la cristiandad lo hubiera ignorado, la fecundidad histórica de tamaño reliquia habría sido nula. Creyeron los peninsulares y creyó la cristiandad y el viento de la fe empujó las velas de la navicilla de Occidente y el auténtico milagro se produjo» (C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: «Santiago, hechura de España», cit., p. 30, y C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: *España, un enigma histórico*, cit., p. 275). En efecto, de peregrinación se va a cualquier lugar donde haya una presencia, «verdadera o supuesta», de reliquias (O. DE LA BROSE: voz «peregrino», en *Diccionario del Cristianismo*, 2.<sup>a</sup> ed. Barcelona, 1986, p. 577).

<sup>154</sup> Vid. bibliografía del párrafo siguiente.

<sup>155</sup> C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: *España, un enigma histórico*, cit., p. 273. J. E. CASARIEGO (Ed.): *Crónicas de los Reinos...*, cit., p. 11. Sobre los últimos tiempos de los visigodos, especialmente el reinado de Witiza, quien echó a perder España, pueden consultarse los dos primeros párrafos de la *Crónica Alfonsina* en su versión rotense (M. GÓMEZ MORENO: «Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo C, cuaderno II, 1932, pp. 609-612) así como el episodio correlativo de la *Crónica Silense* (FRAY J. PÉREZ DE URBEL/A. G. RUIZ-ZORRILLA: *Historia Silense*. Madrid, 1959, §14 y 15, pp. 125-127).

de los pecados hispanos y una promesa de socorro de Dios a través de un delegado, Santiago, a quien había confiado España. El efecto será que se acrecienten los estímulos<sup>156</sup>. Además, la aparición del sepulcro se pudo interpretar como la aceptación por parte del Apóstol de su misión de tutela sobre esta nación que Dios le había encomendado custodiar<sup>157</sup>. Por otro lado, se interpretaría como que desde el cielo se ven aprobadas la Reconquista y la propia aparición en la Historia de este nuevo reino<sup>158</sup>. De ahí que cuando se descubre un sepulcro paleocristiano importante<sup>159</sup>, en torno al cual nace una necrópolis, nada impida pensar que se trata del sepulcro de Santiago Apóstol dadas las circunstancias políticas y espirituales en que se encontraba el reino de Asturias<sup>160</sup>. A partir de ahí se generaliza la idea de que el Apóstol ayuda al reino astur-leonés en sus luchas y lo ampara. Prueba de ello son los diferentes privilegios que siglos más tarde Alfonso IX concederá a la Iglesia compostelana, cuyo motivo descansará en la convicción del monarca de que el poderío del reino Astur-leonés y todo el bien temporal se debe al Apóstol Santiago<sup>161</sup>.

---

<sup>156</sup> C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: *España, un enigma histórico*, cit., p. 273. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: «Te orante», en Idem: *Estudios sobre Galicia...*, cit., pp. 489-493. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: «Santiago, hechura de España», cit., p. 30. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: «Ante la Historia Compostelana», en Idem: *Españoles ante la Historia*, 3.ª ed. Buenos Aires, 1977, p. 68.

<sup>157</sup> Y la posterior afirmación de Alfonso II de que el Apóstol estaba efectivamente enterrado allí y la cesión de un terreno de tres millas en torno al sepulcro supone la aceptación oficial del papel atribuido a Santiago Apóstol en los designios del reino astur (F. LÓPEZ ALSINA: «Valor simbólico del espacio urbano medieval», en AAVV: *Santiago de Compostela: la ciudad histórica como presente*. Santiago de Compostela, 1995, p. 84).

<sup>158</sup> Vid. J. GARCÍA TURZA: «Lo imaginario y lo real...», en AAVV *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., pp. 20 y 22. Nos podemos dar cuenta de la voluntad de mostrar la «autoafirmación» de la monarquía asturiana y de «justificar sus derroteros ideológico-políticos» en que desde Alfonso II —que se supone que escribió la *Crónica Asturiana* actualmente perdida— y, especialmente, Alfonso III, se pone especial énfasis en la redacción de crónicas históricas que justifican esa necesidad (cfr.: J. FERNÁNDEZ CONDE: «La Iglesia en el Reino astur-leonés», cit., en AAVV: *Historia de la Iglesia en España*, cit., II/1.º, pp. 79-83 y la bibliografía allí citada). Por lo demás, la idea de que el reino de Asturias nació porque así lo quiso la Providencia, es algo que podemos encontrar en la Crónica Albeldense: *astutorum regnum divina providentia exoritur* (M. GÓMEZ MORENO: «Las primeras crónicas...», cit., pp. 601). La aparición del sepulcro sería, pues, la confirmación de que el reino de Asturias ha nacido para cumplir designios providenciales.

<sup>159</sup> En relación con las excavaciones realizadas en la zona del sepulcro del Apóstol, vid., J. GUERRA CAMPOS: «El descubrimiento del cuerpo de Santiago en Compostela», en *Compostellana*, I (1956), pp. 161-199. J. GUERRA CAMPOS: *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro de Santiago Apóstol*. Santiago de Compostela, 1982.

<sup>160</sup> C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: «Te orante», en Idem: *Estudios sobre Galicia...*, cit., pp. 487 ss., especialmente la 488 *in fine* y la 489 *in initio*. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: «Santiago, hechura de España», cit., p. 28. LÓPEZ FERREIRO reconoce que en las circunstancias del momento («luces extrañas como estrellas» y que se «oían voces suaves y armoniosas») en un lugar, la Amía, donde la tradición ubicaba el sepulcro del Apóstol, no tenía nada de extraño que el anacoreta Pelayo «fuese por divina inspiración, como dicen algunos, *fuese por inducción de algunos datos históricos que él pudiese poseer*, no tardó en darse cuenta de lo que significaban aquellas extraordinarias apariciones, pues para él en aquel sitio debía de hallarse sepultado el cuerpo del bienaventurado Apóstol Santiago» (A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., tomo II, pp. 8-10 — *cursiva propia*—).

<sup>161</sup> Así se puede apreciar en la confirmación que Alfonso IX realiza a la iglesia de Compostela en todas sus posesiones y pertenencias, y en otras confirmaciones y concesiones más (cfr.: A.

No debemos olvidar que en los siglos VIII-IX el reino de Asturias está todavía en formación. En esos tiempos aglutina a un conjunto de pueblos acostumbrados a vivir entre las montañas sin un excesivo número de lazos entre ellos. El espacio cristiano del norte peninsular, después la cierta unidad que los visigodos lograron en la Península y que desapareció con la irrupción musulmana, está buscando unos nuevos símbolos en torno a los cuales hacer girar la unidad que todavía no tiene, un refuerzo a su «espíritu nacional»<sup>162</sup>. Entre la distancia que separa dentro del reino al ámbito clerical y palatino, herederos de las tradiciones visigodas, y el ámbito rural o popular aferrado a sus tradiciones, se erigen, como vínculos de unión, el propio pacto de aceptación del poder del monarca y la religión con su fuerza integradora. Se va creando así en Asturias desde el inicio de la Reconquista hasta principios del siglo X una «*patria* espiritual y política» que congrega en torno a esos elementos a la diversidad de pueblos que se podían encontrar en el reino<sup>163</sup>.

La creación de una ciudad, Oviedo, capital política del reino y sede de su episcopado supuso finalmente la ruptura de la monarquía astur con el pasado no del todo cristianizado, gentilicio y defensivo de las antiguas tribus. Al mismo tiempo, confirmó el carácter «godo» de esta monarquía y el cambio de carácter que esto suponía en todos los órdenes. Quedaba así inaugurado un reino con una capital de la que saldría una fuerza reconquistadora y evangelizadora, un reino de valores unitarios<sup>164</sup>.

El ideal común más importante es la fe cristiana<sup>165</sup>, y se recibe bien la aparición de un centro-capital-símbolo al cual los cristianos dirijan sus pasos y su mirada como elemento de unión en lo común. Ese lugar es Santiago y el espíritu animador del Apóstol que ayuda a su pueblo<sup>166</sup>. Alfonso III fue el que mejor

---

LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., vol. V, apéndices 1, 2, 6 y 52, siendo este último una concesión de Fernando IV, pp. 4, 8, 18 y 148).

<sup>162</sup> J. GARCÍA TURZA: «Lo imaginario y lo real...», en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., p. 22.

<sup>163</sup> Cfr.: S. M. CORONAS GONZÁLEZ: «El orden constitutivo del Reino de Asturias (718-910)», en *AHDE*, LXX (2000), pp. 32-33. Cursiva del texto entrecomillado en el original.

<sup>164</sup> Cfr.: S. M. CORONAS GONZÁLEZ: «El orden constitutivo...», cit., pp. 13-28, especialmente 21-22.

<sup>165</sup> De hecho, en la *Crónica Albeldense* se llega a identificar a los cristianos con Asturias: «Postremoque Monnuza interficitur. Sicque ex tunc reddita est libertas *populo xpistiano*. Tunc etiam qui remanserunt gladio de ipsa hoste sarrazenorum in Libana monte ruente iudicio Dei opprimuntur. et *asturorum regnum* diuina prouidentia exoritur»; y más adelante prosigue: «Campos quos dicunt Goticos usque ad flumen Dorium eremaut, et *xpistianorum regnum* extendit» (M. GÓMEZ MORENO: «Las primeras crónicas...», cit., pp. 601 y 602 respectivamente –cursiva propia–). Relacionando el ideal común cristiano con la Reconquista y la proyección futura de los reinos hispánicos, podemos afirmar, siguiendo a A. DE LA HERA, que una de las consecuencias de la Reconquista fue justamente lograr una «consustanciación entre el cristianismo y el modo de ser y de entender España, que llegó a ser propia de los pueblos hispánicos» y que perduró durante la Edad Moderna (A. DE LA HERA: «La “Monarchia Catholica” española», en *AHDE*, LXVII [1997/1], p. 666).

<sup>166</sup> A partir del siglo VIII, con las obras de Beato de Liébana, se empieza a asociar a Santiago como protector y patrono de Hispania. A medida que pasa el tiempo, los textos le van otorgando más atributos, siempre relacionados con la España por él potegida: el Códice Calixtino relata una



se dio cuenta de lo beneficioso –políticamente hablando– que podía ser para la articulación del reino el culto a un santo «propio» y por ello se le puede considerar como el primer rey que se dedicó a difundir con más profusión el culto al Apóstol y a colmar de bienes a la Iglesia compostelana<sup>167</sup>.

La cuestión que se puede suscitar es por qué la monarquía asturiana, en vez de trasladar los restos del Apóstol a Oviedo junto con las demás reliquias custodiadas en esta ciudad y reforzar así su capitalidad, decide dejarlos en un lugar alejado y que sea Santiago de Compostela la meta de las peregrinaciones en vez de Oviedo. Una posible respuesta es que precisamente la lejanía y la dificultad de acceso de las tierras del extremo occidental, junto con la escasez de territorios de realengo, hacían más difícil su control por parte del rey. La situación favorecería la llegada de problemas desde el oeste. Al rey le interesaba que hubiera un núcleo urbano fuerte desde el que se pudiera controlar adecuadamente el occidente del reino y sirviera de punto de partida para reforzar la reconquista de la región atlántica<sup>168</sup>.

Tampoco se puede olvidar el propio interés del reino de Asturias por impulsar este camino por suponer una vía de conexión que le permita insertarse en el occidente europeo<sup>169</sup> que a su vez busca símbolos en torno a los que fraguar la unidad del nuevo imperio que surge como manifestación política de la cristiandad. Precisamente España –concretamente el reino astur-leonés– se ve sumida bajo el patronato de un apóstol «guerrero» en el desarrollo de una lucha de reconquista que, especialmente a partir del siglo XI, revestirá el carácter de una cruzada por la que «los cristianos buscan no sólo la recuperación del antiguo reino visigodo [...], sino vinculando también su acción a una empresa general de toda la cristiandad contra los enemigos de la fe»<sup>170</sup>.

Con independencia de que los peregrinos merecían un trato particular de favor por el hecho de caminar por motivos religiosos<sup>171</sup>, lo cierto es que interesaba que se creara una línea de comunicación con el resto de Europa. A través de ella vendrían unos repobladores que eran necesarios ante la escasez demográfica hispánica y por las actividades artesanales y comerciales que ejer-

---

aparición milagrosa del Apóstol que se muestra como un guerrero que va a luchar contra los moros. Y también aproximadamente desde el mismo siglo XI, cuando las peregrinaciones adquieren auge, se le identifica no sólo con un aguerrido guerrero, sino con un peregrino entre peregrinos (M. C. DÍAZ Y DÍAZ: «Santiago el Mayor a través de los textos», cit., pp. 13 y 14. J. GARCÍA TURZA: «Lo imaginario y lo real...», en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., pp. 19 y 24 ss. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: «Santiago, hechura de España», en Idem, *Santiago, hechura de España. Estudios jacobeos*, cit., p. 22 *in fine* y 28 ss.).

<sup>167</sup> R. A. FLETCHER: *St. Jame's Catapult...*, en su edición española *A vida e o tempo...*, cit., pp. 90, 91 ss.

<sup>168</sup> R. A. FLETCHER: *St. Jame's Catapult...*, en su edición española *A vida e o tempo...*, cit., pp. 98-100.

<sup>169</sup> Cfr.: J. L. BARREIRO RIVAS: *La función política...*, cit., pp. 271-274. J. GARCÍA TURZA: «Lo imaginario y lo real...», cit., en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., p. 22.

<sup>170</sup> J. FACI: «El proceso de unificación de la Reconquista», en AAVV: *Historia de la Iglesia en España*, cit., vol. II/1.º, pp. 113 *in fine* y 114 *in initio*.

<sup>171</sup> Cfr. *supra* apartado 2.

cían<sup>172</sup>. Con el amparo ofrecido por las normas a los peregrinos, se fomentaba indirectamente la creación y, posteriormente la consolidación, de una ruta cuyo ámbito de usuarios sería más amplio que el estricto de los peregrinos. Se trataba con ello de facilitar el asentamiento de población de origen ultrapirenaico que bien llegara *ex profeso* por la noticia de la legislación que les sería favorable o bien que, como peregrinos, decidieran no continuar la marcha y quedarse. Era también conveniente que se abriera una vía de penetración para mercaderes porque con su actividad generaban riqueza y pagaban impuestos.

Por lo tanto, el Camino de Santiago aparece para este todavía pequeño y débil reino como un elemento de vertebración interna –de la misma manera que contribuirá a la vertebración interna de todo el occidente europeo– y de conexión con ese occidente y el nuevo orden que está gestando. No en vano, «todo camino es una vía de comunicación que permite “hacer a otro partícipe de lo que uno tiene”»<sup>173</sup>.

En definitiva, aun cuando el principal móvil de las peregrinaciones fuese el espiritual, a los reyes de la monarquía astur-leonesa les interesó potenciar el Camino de Santiago. Una vez descubierto el sepulcro que, en el contexto del momento, tenía que ser con seguridad el del Apóstol, y una vez que la fe comenzó a dirigir piadosos cristianos a Santiago, la monarquía se dio cuenta de que lejos de obstaculizar esos movimientos, convenía alentarlos, no sólo porque era bueno para la salud espiritual de cada fiel, sino porque también era conveniente para el reino. Algunos de estos reyes fueron también peregrinos, lo que supuso precisamente un impulso para la peregrinación<sup>174</sup> ya que en la alta Edad Media los cultos locales o poco difundidos, se podían convertir en importantes centros de peregrinación si personas distinguidas mostraban interés por ese lugar<sup>175</sup>.

### 3.2.3 *La situación de la Iglesia astur*

La Iglesia hispánica también podía verse fortalecida al amparo de Santiago. Con independencia del contenido espiritual que albergaba el Camino, veía en el culto del Apóstol una providencial salida hacia la solución de parte de sus problemas. La Iglesia del norte peninsular deseaba que la sede primada de España no continuase siendo Toledo, ciudad sometida a los infieles y contaminada por

<sup>172</sup> F. FERNÁNDEZ DEL RIEGO: *As peregrinacions xacobeas*, cit., pp. 135 ss. J. L. RUIZ DE LA PEÑA: «Las colonizaciones francas en el Camino de Santiago», en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., p. 136.

<sup>173</sup> A. FLORISTÁN SAMANES: «El Camino de Santiago, eje integrador de Europa», en AAVV: *Los Caminos de Santiago y el Territorio. Congreso Internacional de geografía*. Santiago de Compostela, 1993, p. 18.

<sup>174</sup> V. A. ÁLVAREZ PALENZUELA: «Fundamentos espirituales...», cit., en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., p. 81. J. L. MARTÍN MARTÍN: *La ruta comercial...*, cit., p. 10. La *Crónica de Sampiro* nos da noticia de la peregrinación a Santiago del Rey Alfonso III (J. E. CASARIEGO: *Crónicas de los Reinos...*, cit., p. 92).

<sup>175</sup> R. A. FLETCHER: *St. Jame's Catapult...*, en su edición española *A vida e o tempo...*, cit., pp. 90 y 102.

el adopcionismo<sup>176</sup> que profesaba su obispo Elipando y que abrigaba ciertas aspiraciones de autonomía respecto de Roma. En este contexto fueron de suma importancia las obras de Beato de Liébana procedente, en el mismo siglo VIII, de las tierras recién conquistadas por los musulmanes. Refugiado en las montañas de la Liébana y vinculado al rey asturiano Mauregato, se mostró como un claro exponente de la ética de la crisis o ideología de la resistencia<sup>177</sup> de los cristianos contra los musulmanes que supuso un gran estímulo para la lucha contra los infieles, frente a la ética de la resignación que propugnaba soportar la nueva dominación de la mejor manera posible pactando con los musulmanes. En efecto, el norte de la Península ibérica se convirtió en el refugio de los cristianos que huían de la dominación que los musulmanes tenían sobre el resto del territorio peninsular y norte de África. Pero no sólo era el refugio de unas personas, sino el de una mentalidad: la de aquellos que no querían subyugarse ni pactar con los árabes y comenzar juntos la lucha desde el norte no conquistado. Se fue acentuando poco a poco la lejanía entre el combativo clero del norte y el colaboracionista del sur acaudillado por el primado de Toledo, Elipando, a la vez que se fue girando favorablemente hacia la Iglesia carolingia<sup>178</sup>.

Los reyes asturianos primero y, posteriormente, los leoneses, consideraron, como otros reyes cristianos, que su misión consistía en organizar la Iglesia situada dentro de su territorio<sup>179</sup>. Aquí nuevamente puede concordar la orientación

---

<sup>176</sup> El adopcionismo fue una herejía nacida en la España mozárabe acaudillada por el arzobispo de Toledo Elipando y seguida por otros obispos, entre ellos Félix de Urgel. Básicamente consistía en afirmar que Cristo, en cuanto a su naturaleza humana, era hijo de Dios sólo por adopción, no por generación. Esta herejía fue rechazada por el concilio de Ratisbona de 792 y por la asamblea de obispos, teólogos y legados pontificios reunida en Franckfort en el 794 tras haber sido previamente convocada por Carlomagno. La refutación definitiva se produjo en el concilio de 799 convocado en Roma por León III. Aparte de ser una doctrina colmada de errores, el adopcionismo se presentó, en el contexto de una Península ibérica dominada por el desorden ideológico, como un credo que intentaba aproximar al cristianismo y al mahometanismo. Fue el resultado de la influencia islámica de una España sometida al poder musulmán y presentaba la intención de atajar el amplio número de conversiones que en esos momentos se estaban produciendo del cristianismo a la religión de Mahoma. Pero para ello Elipando, al elaborar su doctrina, realizó más concesiones de las que la ortodoxia cristiana podía aceptar. En relación con el adopcionismo, cfr.: É. AMANN: «L'Adoptianisme espagnol du VIIIe. siècle», en *Revue des Sciences Religieuses*, 16 (1936), pp. 281-317. F. MARTÍN HERNÁNDEZ: *Caminos de la Iglesia en España*. Madrid, 1998, p. 41. M. MENÉNDEZ Y PELAYO: *Historia de los Heterodoxos Españoles*, tomo II. Madrid, 1917, pp. 271-320, especialmente desde la 280. J. F. RIVERA: *Elipando de Toledo*. Toledo, 1940. J. F. RIVERA RECIO: *Los Arzobispos de Toledo*. Toledo, 1973, pp. 165-189, especialmente desde la 175. J. F. RIVERA RECIO: «La Iglesia mozárabe», en AAVV: *Historia de la Iglesia en España*, cit., II/1.º, pp. 37-46. P. VUILLERMET: *Élipand de Tolède*. Brignais, 1911.

<sup>177</sup> J. L. BARREIRO RIVAS: *La función política de los caminos...*, cit., p. 137 ss., especialmente 137, 141, 154.

<sup>178</sup> F. LÓPEZ ALSINA: *La ciudad de Santiago de Compostela...*, cit., p. 105. J. FERNÁNDEZ CONDE: «La Iglesia en el Reino astur-leonés», cit., en AAVV: *Historia de la Iglesia en España*, cit., II/1.º, pp. 66, 77, 79. En el mismo tomo de esta obra colectiva, J. FACI: «El proceso de unificación de la Reconquista», p. 112.

<sup>179</sup> J. FERNÁNDEZ CONDE: «La Iglesia en el Reino astur-leonés», cit., en AAVV: *Historia de la Iglesia en España*, cit., II/1.º, pp. 67 *in fine*, 68 *in initio* y 70. F. MARTÍN HERNÁNDEZ: *Caminos de la Iglesia...*, cit., p. 36.

que acabamos de comentar de la Iglesia asturiana capitaneada por Beato de rechazo al arzobispado de Toledo y la sintonía con la Iglesia carolingia dado que, además de asegurar la independencia eclesiástica y política de la nueva Asturias, justifica la organización eclesiástica de la Monarquía con base en el ejemplo carolingio.

En las obras de Beato subyace claramente la lucha contra el adopcionismo toledano, sin olvidar que Beato de Liébana en sus escritos –*El Comentario al Apocalipsis*, el *Advesus Elipandum*, el *Apologeticum* y el himno *O dei verbum patris ore proditum*<sup>180</sup> –se encarga no sólo de difundir la creencia de la predicación y sepultura de Santiago en España, sino de calificar al Apóstol como su patrón, a la vez que realiza crudas y acerbas críticas contra el arzobispo de Toledo<sup>181</sup>. Y desde luego que a Beato no le costaría demasiado difundir la devoción y el patronazgo de Santiago dentro de un reino incomparablemente más débil en ese momento que su adversario cordobés<sup>182</sup>. Los textos de un autor como Beato, que gozó del favor real y de un reconocido prestigio internacional, infundieron la convicción de que Santiago cuidaba los designios hispánicos. Por ello el pueblo en lucha en la Reconquista se encontraría envuelto en un clima óptimo para invocar su nombre y descubrir lo que se creía que era su sepulcro<sup>183</sup>. Sobre esta base ideológica, la posterior aparición del sepulcro del Apóstol en Galicia, supuso la confirmación de la supremacía espiritual del noroeste peninsular<sup>184</sup>. Y poco a poco se irá confirmando la titularidad del patronato de España sobre Santiago<sup>185</sup>. No obstante, las diferencias cada vez mayores entre la España del nor-

<sup>180</sup> El *Adversus Elipandum* puede consultarse en MIGNE: *Patrología Latina*, XCVI, col. 893-1029. París, 1851. El texto del *O dei verbum, patris ore proditum* puede consultarse en la primera edición crítica que del mismo realizó C. BLUME en su obra *Analecta Hymnica Medii Aevi*. Leipzig, 1897, vol. 27, pp. 186-188. Posteriormente ha sido editado por J. P. GILSON en *The Mozarabic Psalter (Ms. Britis Museum, Add. 30851)*. Londres, 1905, pp. 208-210 y más recientemente por M. C. DÍAZ Y DÍAZ en «Los himnos en honor de Santiago de la liturgia hispánica», en ídem: *De Isidoro al siglo XI*. Barcelona, 1976, pp. 239-242. En relación con la autoría de este himno han aparecido posturas divergentes. Pérez de Urbel afirmó que lo compuso Beato de Liébana (cfr.: FRAY J. PÉREZ DE URBEL: «Primeros contactos del Islam...», cit., pp. 517 y s. y, anteriormente, en ídem: «Origen de los himnos mozárabes», en *Bulletin Hispanique*, 28 [1926], p. 125), mientras que Díaz y Díaz sostiene que no hay argumentos sólidos para atribuir esta obra a Beato ni, en realidad, a ningún otro autor (cfr.: M. C. DÍAZ Y DÍAZ: «Los himnos en honor...», cit., pp. 260 s.).

<sup>181</sup> F. LÓPEZ ALSINA: *La ciudad de Santiago de Compostela...*, cit., pp. 102 y 105. J. FERNÁNDEZ CONDE: «La Iglesia en el Reino astur-leonés», cit., en AAVV: *Historia de la Iglesia en España*, cit., II/1.º, p. 78. F. MARTÍN HERNÁNDEZ: *Caminos de la Iglesia...*, cit., pp. 37 y 38. F. SINGUL: *Historia cultural...*, cit., p. 31.

<sup>182</sup> FRAY J. PÉREZ DE URBEL: «Primeros contactos del Islam...», cit., p. 516 hasta la 519.

<sup>183</sup> C. SÁNCHEZ ALBORNOZ: «En los albores...», cit., pp. 395-411. ÁLVAREZ PALENZUELA: «Fundamentos espirituales...», cit., en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., p. 77.

<sup>184</sup> J. L. BARREIRO RIVAS: *La función política de los caminos...*, cit., p. 176.

<sup>185</sup> Ya en el año 854, en una donación realizada por Ordoño I, reconoce que lo hace en reverencia y honor del Apóstol, «nostri et totius Hispaniae patroni». (A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., tomo I, apéndice III, p. 9). Alfonso III tendrá la oportunidad de declarar nuevamente que Santiago es su patrón en numerosas ocasiones. Prácticamente en todas las donaciones que este monarca realiza a la Iglesia compostelana se invoca el patronazgo de Santiago, normalmente con la fórmula «patroni nostri». Así puede comprobarse en los documentos recogidos

te y la dominada del sur se aprecian en que hasta Ordoño I los reyes asturianos invocan a Santiago como patrón de Hispania. Sin embargo, a partir de este rey, se apelará a él como patrón del reino cristiano septentrional<sup>186</sup>, el que representa la verdadera España descendiente de los visigodos. La afirmación de que la Monarquía astur era la depositaria de las tradiciones visigodas se deja clara especialmente en los reinados de Alfonso II y Alfonso III<sup>187</sup>. Se puede contemplar en la *Crónica Albeldense*, redactada durante el reinado del Alfonso III, cuyo tercer apartado, referente a los reyes de Asturias, se titula *Ordo Gotorum Obetensium Regum*<sup>188</sup>. La misma crónica, pocos párrafos más abajo, evidencia esta conciencia al describir las ricas y decoradas edificaciones que Alfonso II había mandado levantar en Oviedo, donde restaura, tanto en la Iglesia como en palacio, las formas de gobierno que en estos ámbitos habían tenido los visigodos en Toledo<sup>189</sup>. Por su parte, en las crónicas *rotense* y *silense*, encontramos el diálogo que mantienen don Pelayo y Oppa, arzobispo de Toledo, momentos antes de iniciarse la batalla de Covadonga. En esa conversación, el monarca declara que de esa montaña resurgirá España y se restaurará la estirpe goda<sup>190</sup>.

La nueva personalidad de la cristiandad asturiana tendrá que afirmarse de algún modo ya que ahora se va viendo independiente de Toledo, pero todavía con escasos vínculos con Roma<sup>191</sup>. Como muestra de esa independencia transforman Oviedo en su nueva capital eclesiástica y aseguran así una mayor proximidad a Roma y, posiblemente como muestra de esa independencia respecto a Toledo, procuran descubrir el sepulcro de Santiago<sup>192</sup>. Por otra parte, era necesario crear una nueva sede episcopal en Oviedo dado que, una vez conseguida la independencia religiosa frente a Toledo, el reino astur podría justificar la anhelada independencia política que conduciría a la reconstrucción de una España vertebrada en torno al catolicismo—sin ningún tipo de concesión al islamismo—depositado en la Iglesia de Asturias, verdadera heredera de la visigótica<sup>193</sup>.

---

por A. LÓPEZ FERREIRO en *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., tomo I, Apéndices 12, 13, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 24, 25, pp. 26-27, 29-33, 38-41, 44-50.

<sup>186</sup> F. LÓPEZ ALSINA: *La ciudad de Santiago de Compostela...*, cit., pp. 149 y 276.

<sup>187</sup> Intentan recrear el modelo de monarquía visigoda y su Administración y, además, el restablecimiento de la estructura eclesiástica visigoda (T. F. GLICK: *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princenton, 1979, p. 45).

<sup>188</sup> Cfr.: M. GÓMEZ MORENO: «Las primeras crónicas...», cit., p. 601.

<sup>189</sup> «Onmemque gotorum ordinem sicuti Toleto fuerat, tam in ecclesia quam in palatio in Obeto cuncta statuit» (M. GÓMEZ MORENO: «Las primeras crónicas...», cit., p. 602).

<sup>190</sup> *Spes nostra Xpistus est quod per istum modicum monticulum quem conspicias sit Spaniae salus et gotorum gentis exercitus reparatus*. (M. GÓMEZ MORENO: «Las primeras crónicas...», cit., p. 614). En términos parecidos, la *crónica silense* (FRAY J. PÉREZ DE URBEL/A. G. RUIZ-ZORRILLA: *Historia Silense*, cit., § 20-25, pp. 131-136, especialmente 132-134).

<sup>192</sup> Cfr.: A. GARCÍA Y GARCÍA: «Concilios y Sínodos...», cit., en *Idem: Iglesia, Sociedad y Derecho*, cit., III, p. 13 *in initio*.

<sup>192</sup> J. L. MARTÍN: «Santiago: religión, comercio, política», en AAVV: *El Camino de Santiago*. Madrid, 1985, p. 4. J. L. BARREIRO RIVAS: *La función política de los caminos...*, cit., p. 281.

<sup>193</sup> F. LÓPEZ ALSINA: *La ciudad de Santiago de Compostela...*, cit., pp. 102, 106, 119.

## 3.3 OTRAS CONSECUENCIAS DEL CAMINO DE SANTIAGO

No sería adecuado llegar a la exageración de afirmar que sólo a través de las peregrinaciones los reinos hispánicos se «europeizaron» o entraron en contacto con el resto del continente<sup>194</sup>. Sin embargo, sí puede decirse que el Camino de Santiago fue desde sus orígenes una indudable vía de comunicación con Europa a través de la cual entraron en España novedades gestadas más allá de los Pirineos. Esto se produjo bien a consecuencia de quienes desde fuera llegaban a Santiago, o por el propio empeño de los Prelados compostelanos de enviar a esos lejanos lugares a otras personas para que tuviesen un conocimiento directo de las novedades intelectuales que se fraguaban por aquellas tierras, creándose un ambiente verdaderamente cosmopolita<sup>195</sup>. No en vano, el Camino de Santiago ha sido calificado por Valdeón como una especie de cordón umbilical con Europa, una gran vía de intercambio —especialmente de ideas—<sup>196</sup>. El resultado fue que «el peregrino jacobeo se va revelando, paulatinamente, desde los inicios del siglo IX, y especialmente en los XI y XII, como la mejor de las imágenes del hombre y del creyente europeos»<sup>197</sup>. La peregrinación merecía entonces, por el enriquecimiento que suponía para todos los pueblos de Europa que en virtud de ella se encontraban, promoverse con normas lo más favorables posible<sup>198</sup>.

Pero no sólo fue un nexo con Europa y el resto de la cristiandad, sino que, por su cercanía con la frontera musulmana —al menos en los primeros siglos de vida del Camino— fue también una vía de comunicación con el ámbito cultural, guerrero y comercial islámico con todas las consecuencias que podía acarrear<sup>199</sup>. La pre-

<sup>194</sup> Un tanto de moderación ante un excesivo optimismo en la función del Camino de Santiago —sin cuestionar a un mismo tiempo su importancia— en este ámbito aparece recomendado por J. VALDEÓN: «El Camino de Santiago fue una especie de cordón umbilical que unió a España con Europa», en *Peregrino*, núm. 63, marzo 1999, p. 29. J. FACI: «Significación socio-económica y cultural de las peregrinaciones a Santiago de Compostela», en AAVV: *Historia de la Iglesia en España*, cit., II/1.º, pp. 288, 289, 296, 297.

<sup>195</sup> Al menos fue una preocupación constante del Arzobispo Gelmírez la de enviar canónigos a Francia para completar su formación, de la misma manera que en las frecuentes embajadas a Cluny y a Roma mandaba a los canónigos mejor preparados para que pudieran observar convenientemente en el viaje los últimos adelantos literarios y artísticos de las regiones que atravesaban (A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., tomo IV, p. 73). Cfr.: M. C. DÍAZ Y DÍAZ: «Santiago y Europa», en Idem: *De Santiago y de los Caminos de Santiago*, cit., pp. 9-14.

<sup>196</sup> J. VALDEÓN: «El Camino de Santiago fue una especie...», cit., p. 29.

<sup>197</sup> AAVV: «*El Camino de Santiago*». *Un camino para la peregrinación cristiana*, cit., § 7, p. 12.

<sup>198</sup> E. VALIÑA SAMPEDRO: *El Camino de Santiago...*, cit., pp. 12-14.

<sup>199</sup> Cfr.: E. PORTELA: «El Camino de Santiago y la articulación del espacio en Galicia», en AAVV: *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico*. Pamplona, 1994, pp. 230 y 231. A. FLORISTÁN SAMANES: «El Camino de Santiago...», cit., p. 23. J. L. MARTÍN MARTÍN: *La ruta comercial...*, cit., p. 14. Precisamente la cercanía con el Islam y la guerra para reconquistar los territorios que ahora estaban bajo su poder era un aliciente para venir a la Península ibérica, ya que no sólo era una peregrinación, sino una cruzada (T. MARTÍNEZ: *El Camino Jacobeo*, cit., p. 84). En cuanto a los intercambios de mercancías, cfr.: J. VALDEÓN BARUQUE: «Las peregrinaciones a Santiago: trabajo y economía», en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medie-*

sencia del Islam atraía guerreros de toda Europa alentados por el mensaje de Roma de que sólo la guerra contra los infieles era lícita<sup>200</sup>. A su vez, al Papado le favorecía la recepción de ese mensaje por parte de los caballeros que venían a luchar contra el Islam porque suponía un acatamiento de su autoridad<sup>201</sup>.

Otra consecuencia fue la urbanización del espacio atravesado por el Camino, especialmente en una Galicia que hasta los siglos X-XI casi no contaba con espacios urbanos<sup>202</sup>. El fenómeno de urbanización lleva aparejados una serie de efectos como son la aparición del mercado urbano y las ferias<sup>203</sup> y los correspondientes cambios socioeconómicos<sup>204</sup>. En este sentido Sánchez-Albornoz señala que Santiago de Compostela fue un centro urbano puro, una excepción dentro del contexto de un reino leonés cuya economía giraba en torno a la agricultura y la ganadería ya que «Compostela medró [...] de espaldas al campo, y fué, pues, la única ciudad del reino leonés puramente mercantil y clerical»<sup>205</sup>.

En cuanto a la asistencia, y protección del peregrino, en un principio serán los monasterios los que se encarguen de ello. Posteriormente, cuando las peregrinaciones se hayan desarrollado más, se encargarán las órdenes monásticas reformadas y las órdenes militares<sup>206</sup>.

---

*val*, cit., p. 95. Ya López Ferreiro en el año 1900 (A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, cit., tomo III, pp. 303 y 304) explicaba la pompa con que se celebraban las funciones religiosas en tiempos del Obispo Gelmírez con que «Santiago era entonces un emporio al que acudían de todas partes del mundo personas de todas condiciones, y no siempre por motivos religiosos» ya que, además del Camino Francés, había dos vías por las que penetraban en la ciudad del Apóstol todo cuanto de refinado había en Asia y Europa: la de los negociantes árabes, y la vía marítima que ponía en contacto a Santiago con Gran Bretaña, Lorena y la Baja Alemania.

<sup>200</sup> Hasta el punto de que el procedimiento por el que se armaba caballero fue adquiriendo paulatinamente un significado religioso (Cfr.: R. A. FLETCHER: *St. Jame's Catapult...*, en su edición española *A vida e o tempo...*, cit., p. 121).

<sup>201</sup> J. L. MARTÍN: «Santiago: religión, comercio, política», en AAVV: *El Camino de Santiago*, cit., p. 8.

<sup>202</sup> R. A. FLETCHER: *St. Jame's Catapult...*, en su edición española *A vida e o tempo...*, cit., p. 25.

<sup>203</sup> Estas ferias tuvieron como uno de sus efectos principales la comunicación entre las tierras al norte de la Cordillera Cantábrica y las situadas al sur de la misma ya que en ellas se producía el intercambio de productos de ambos territorios (P. MARTÍNEZ SOPENA: «El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico», en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., p. 69). En relación con los efectos urbanizadores y sobre el comercio que presentó en Camino de Santiago, cfr.: L. GARCÍA DE VALDEAVELLANO: *Orígenes de la burguesía en la España medieval*, 2.<sup>a</sup> ed. Madrid, 1975, pp. 105-106 y, especialmente, 131 ss.

<sup>204</sup> Vid. E. PORTELA: «El Camino de Santiago y la articulación...», cit., pp. 236 ss. R. A. FLETCHER: *St. Jame's Catapult...*, en su edición española *A vida e o tempo...*, cit., pp. 25 y 222 ss. —especialmente la 222 y 226—. J. L. MARTÍN MARTÍN: *La ruta comercial...*, cit., pp. 18 ss.

<sup>205</sup> C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: «Ante la historia compostelana», en Idem: *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*, cit., p. 417. Vid. también C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ: «Ante la Historia Compostelana», en Idem: *Españoles ante la Historia*, cit., p. 72.

<sup>206</sup> L. MARTÍNEZ GARCÍA: «La hospitalidad y el hospedaje en el Camino de Santiago», en AAVV: *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, cit., pp. 102 y 103. F. SINGUL: *Historia cultural...*, cit., pp. 180-189.

#### 4. Conclusiones

Los ordenamientos jurídicos canónico y secular coincidieron en la Edad Media sobre la figura de los peregrinos que se dirigían a Santiago de Compostela. En este estudio he pretendido analizar esa confluencia normativa en los dos aspectos probablemente más relevantes de la misma: 1) la de obligar a una persona a peregrinar como consecuencia de la ejecución de la sanción por conductas reprobables, y 2) los motivos que impulsaron a los legisladores a mostrar esa favorable actitud hacia los peregrinos.

1. La existencia de peregrinaciones forzadas muestra la preocupación tanto de la Iglesia como del poder secular por alejar de la comunidad, aunque sea temporalmente, a aquellos elementos que podían perturbar la paz y la convivencia de la sociedad y asegurar, en el caso eclesial, la remisión de los pecados del penitente y la salud de su alma. Se puede deducir, pues, que la peregrinación forzada fue una práctica utilizada por los poderes medievales para intentar mantener el orden público en el seno de cada comunidad.

2. Por lo que se refiere a la protección obtenida por los peregrinos por parte de las estructuras tanto eclesiales como seculares, cabe señalar que el principal motivo por el que se dictaron normas favorables fue la sacralidad del peregrino. Esta característica constituye el eslabón común de las cadenas normativas protectoras (canónica y civil). Cada una de ellas se extenderá posteriormente por unos caminos cercanos pero distintos.

Aparte de las diferencias propias que necesariamente se han de derivar de las notas esenciales de cada ordenamiento, como son las diversas penas que se pueden imponer a los agresores de los peregrinos en cada ámbito –excomuniones, es decir, penas de carácter espiritual, frente a otras de ejecución material, como castigos físicos o pagar cantidades dinerarias–, el desarrollo jurídico canónico y secular será diferente por los efectos que se deriven de esa protección. Las consecuencias espirituales del amparo canónico permiten a este ordenamiento jurídico equiparar al peregrino con otras categorías de personas positivamente valoradas por su *status*, situación o actividad. Sin embargo, las prerrogativas seculares, de tipo material, obligan a un mayor esfuerzo por deslindar la figura del peregrino.

Por otra parte, hemos afirmado que la sacralidad del peregrino es el nexo común de los ordenamientos jurídicos canónico y civil. Sin embargo, para el Derecho canónico, esto es motivo de por sí suficiente para otorgarles una situación jurídica favorable, con independencia de que según las circunstancias de cada momento histórico se pudieran entrecruzar otros móviles. Así sucedió en los momentos en que se trató de fortalecer la Iglesia hispánica del norte peninsular frente a la de Toledo.

En cambio, en el Derecho secular, aun partiendo justamente de ese respeto por lo sacro, podrán hallarse de una forma probablemente más clara ulteriores motivos de carácter cultural, político y económico que inspiraron la protección de los peregrinos en aquellos tiempos medievales.