

TURISMO Y PEREGRINACIÓN, DOS CARAS DE LA MISMA MONEDA: EL CAMINO PORTUGUÉS INTERIOR DE SANTIAGO DE COMPOSTELA¹

Xerardo Pereiro

Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Portugal

RESUMEN

Este texto se aproxima al estudio de la relación entre el turismo y la peregrinación a partir de la interpretación que los turiperegrinos del Camino Portugués Interior de Santiago de Compostela (CPIS) dan a su experiencia. Con base en un trabajo de campo antropológico desarrollado desde septiembre del año 2015, analizamos el proceso reciente de activación patrimonial y turística de una nueva ruta de los caminos de Santiago, el consumo turístico de esta ruta como expresión de nuevos valores contemporáneos, y la configuración de nuevas identidades turiperegrinas postseculares que no se pueden clasificar o interpretar de forma simplista como turismo religioso.

Palabras clave: Turiperegrinación, Camino Portugués Interior de Santiago de Compostela (CPIS).

Fecha de recepción: 28 de diciembre de 2017

Fecha de aceptación: 16 de julio de 2018

Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento (CETRAD), Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD). Departamento de Economía, Sociología e Gestão (DESG). Quinta de Prados s/n, 5000-801- VILA REAL (Portugal). E-mail: xperez@utad.pt

1 This work is part of the R & D project "Cultural Heritage of the Northern-Galicia-North of Portugal: Valuation and Innovation. GEOARPAD "Operational program EP - INTERREG V Spain - Portugal (POCTEP). Call 1, Identifier 769- GEOARPAD (0358_GEOARPAD_1_E), funded by the European Regional Development Fund (ERDF) through the INTERREG V-A Spain-Portugal 2014-2020 Cooperation Program (POCTEP). Main researcher: Xerardo Pereiro. Also, this work is framed in CETRAD research line about Tourism and Development, and supported by: European Structural and Investment Funds in the FEDER component, through the Operational Competitiveness and Internationalization Programme (COMPETE 2020) [Project No. 006971 (UID/SOC/04011); Funding Reference: POCI-01-0145-FEDER-006971]; and national funds, through the FCT – Portuguese Foundation for Science and Technology under the project UID/SOC/04011/2013. El texto también es resultado de la colaboración con el grupo Galabra (Universidad de Santiago de Compostela) y su Proyecto: "Narrativas, usos e consumos de visitantes como aliados ou ameazas para o bem-estar da comunidade local: o caso de Santiago de Compostela" (Ref: FFI2017-88196-R), parcialmente subsidiado pelo *Ministerio de Industria, Economía y Competitividad* del Gobierno de España en el marco del Programa Estatal de I+D+I Orientada a los Retos de la Sociedad (2018-2021).

Tourism and pilgrimage, two sides of the same currency: The Portuguese Inland Way of St James

ABSTRACT

This paper approach to the study of the relationship between tourism and pilgrimage, based on the interpretation that the pilgrims of the Portuguese Inner Way of Santiago de Compostela give their experience. Based on an anthropological fieldwork research developed since September of the year 2015, we analyze the recent process of patrimonial and tourist activation of a new route of the roads to Santiago de Compostela, the tourist consumption of this route as an expression of new contemporary values, and the configuration of new post-secular tourist pilgrimage identities, that can not be classified or interpreted simplistically as religious tourism.

Keywords: Touripilgrimage, Inland Portuguese Way to Santiago de Compostela.

1. INTRODUCCIÓN

Desde una visión histórica más clásica, el turismo contemporáneo nace como producto de la industrialización y las nuevas condiciones laborales del capitalismo (cf. Corbin, 1989; Towner, 1996; Aron 1999; Lofgren, 1999; Boyer, 2000; Gyr, 2010). Pero desde otra perspectiva se considera que el origen del turismo contemporáneo está relacionado con las peregrinaciones históricas (cf. Collins-Kreiner y Gatrell, 2006; Margry, 2008; Sharpley, 2009; Norman, 2011; Norman y Cusack, 2015). Hoy en día, los viajes turísticos por motivación religiosa o espiritual (cf. Norman, 2011) se han popularizado de tal manera que constituyen un segmento importante del turismo internacional (cf. Timothy y Olsen, 2006; Margry, 2008, Norman, 2011; Norman y Cusack, 2015; Sousa *et al.*, 2017). De acuerdo con la OMT (2014), cerca de 330 millones de turistas visitan santuarios religiosos cada año. La relación entre turismo y religión es ya antigua. Horne (1984) llegó a afirmar que el turista contemporáneo es un peregrino moderno y MacCannel (1976) señaló que el turismo sería la versión laica moderna de la relación con lo sagrado.

En este texto analizamos los usos turísticos y los significados para los turiperegrinos de una ruta de peregrinación antigua, el “Caminho Português Interior de Santiago de Compostela” (CPIS), que hoy se revitaliza, patrimonializa y se vuelve turística². Nos vamos a centrar en las motivaciones (cf. Dias, 2009), las prácticas sociales y las postexperiencias de los turiperegrinos (cf. Frey, 2004, Nilsson, 2016) que recorren esta ruta transnacional entre Portugal y Galicia (España). A diferencia de otros autores (cf. Palmer, Begley y Coe, 2012), nosotros interpretamos este tipo de rutas culturales como un collage de peregrinación postsecular (cf. Badone y Roseman, 2004; Santos y Lois, 2011; Blom, Nilsson,

² Ver la web oficial del proyecto promovido por instituciones públicas (municipios principalmente) y organizaciones de la sociedad civil: <http://www.episantiago.pt/> También empieza a haber algunas empresas que comercializan esta ruta, ejemplo en esta empresa gallega: <http://galiciaincoming.com/paquete/el-camino-de-santiago-desde-peso-da-regua-hasta-vern>

Santos, 2015; Nilsson y Tesfahuney, 2016), religiosidad, espiritualidad, materialidad, sociabilidad y turismo (cf. Santos y Lois, 2011; Collins-Kreiner, 2014; Hernández Ramírez, 2015; Norman y Cusack, 2015; Nilsson, 2016). Consideramos que se está produciendo un proceso de desdiferenciación entre turismo y peregrinación (cf. Collins-Kreiner, 2014). Iniciaremos nuestro texto con una presentación contextual, social e histórica de la creación de los caminos de Santiago de Compostela y del CPIS en particular. Posteriormente mostraremos una reflexión teórica sobre la relación entre turismo y peregrinación, para finalmente centrarnos en el análisis de un caso de estudio bien contextualizado como es el del Camino Portugués Interior de Santiago de Compostela.

Los caminos de Santiago de Compostela tienen como antecedente los antiguos caminos y viajeros hacia “el fin de la tierra” en Galicia según la tradición de “por lo menos” época romana (Cunha, 2005). Santiago Apóstol fue martirizado según diversas fuentes entre los años 41 y 44 después de Cristo, y la *inventio* del descubrimiento de su tumba en Santiago en Compostela data del año 813 (López Alsina, 1994; Villares, 2004: 92 y ss.), y en el año 820 es confirmada por el Rey Alfonso II El Casto, con el objetivo político de crear una cohesión social entre los cristianos y frente a los musulmanes (Brochado de Almeida y Brochado de Almeida, 2011: 5). Más tarde, el Papa Calixto II crea en el año 1122 el primer año Santo Compostelano (cf. Valiña Sampredo, 2000; Eustáquio Gomes, 2017: 18), que es cuando el 25 de julio coincide con domingo, recordando el martirio de Santiago el Mayor, discípulo de Jesucristo. Posteriormente entre 1340 y 1434 se oficializa el año santo jubileo compostelano (cf. Sánchez, 2010: 199).

También durante el siglo XII, la orden de Cluny se expande a lo largo del camino de Santiago y crea infraestructuras (cf. Pousa, 1992; Valiña Sampredo, 2000). Y en el año 1140 se publica la guía atribuida a Aymeric Picaud, el Codex Calixtinus o Liber Sancti Jacobi, que en su libro V describe 13 etapas del camino francés de Santiago. En el año 1171 nace en León la Orden de Santiago apoyada por el Arzobispado de Santiago, para defensa contra el Islam y repoblamiento de las zonas reconquistadas. El auge medieval de la peregrinación a Santiago sufre cierta decadencia a partir del siglo XVII (cf. Varela García, 2003). Y a finales del siglo XIX, el cardenal compostelano Miguel Payá y el historiador Emilio López Ferreiro redescubrieron y reinventaron la tumba del Apóstol Santiago, la segunda *inventio*. En el año 1879, la Bula *Deus Omnipotens* del Papa León XIII recomienda la peregrinación a Santiago de Compostela (cf. Mouriño, 1997). En el año 1884 el Papa León XIII reconoce que la Catedral de Santiago abrigaba los restos mortales del Apóstol Santiago el Mayor (cf. López Alsina, 1994).

A inicios del siglo XX, los caminos de Santiago de Compostela eran poco frecuentados y mal conocidos. A partir del año 1909, fecha del primer año santo jubilar compostelano del siglo XX, está bien documentado que a lo largo de todo el siglo XX existe una orientación turística de los años santos jacobeos que compatibiliza religión y turismo, especialmente los de 1954 y 1965 (cf. Santos, 2016). Y a su significado religioso y turístico hay que añadir la significación política de su ideología nacionalista española, implícita en el mismo hasta por lo menos la década de 1970 (cf. Santos, 2016). Buen ejemplo de ello es que el dictador Primo de Rivera realizará la ofrenda al Apóstol en el año 1924. Esta ofrenda fue instaurada en 1643 por el rey español Felipe IV (cf. http://xacopedia.com/Ofrenda_Nacional_al_Ap%C3%B3stol_Santiago). El también dictador Francisco Franco

se va a apropiarse de la figura del Apóstol Santiago en su ejercicio político (cf. Santos, 2016: 236). Con el fin de la Guerra Civil Española y más tarde con el final de la Segunda Guerra Mundial, la peregrinación a Santiago empezó a cambiar. Un libro publicado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) en 1949 (Vázquez de Parga, Lacarra e Uría Riu, 1949), y apoyado por el Opus Dei, representará un nuevo impulso a la investigación y al conocimiento de esta ruta de peregrinación histórica, aún poco presente en las agendas políticas e institucionales.

En los años 1960 y 1970 Elías Valiña, el cura párroco de Pedrafita do Cebreiro (entrada del Camino Francés de Santiago en Galicia), luchó por la revitalización, investigación y dinamización del camino francés de Santiago y abrió un nuevo tiempo en la peregrinación jacobea. Elías Valiña contribuyó a la revitalización contemporánea del camino francés de Santiago y del fenómeno jacobeo en general. Él fue también el creador de símbolos maestro como la flecha amarilla, de gran eficacia simbólica y que siguen todos los peregrinos en los diversos caminos de Santiago (Gran Enciclopedia Galega, 2004, vol. 29: 226). Otros hechos importantes de este periodo fueron (cf. Varela García *et al.*, 2003): a) la declaración oficial como “conjunto histórico-artístico” del Camino Francés, realizada por el Ministerio de Educación Nacional; b) la atribución de préstamos para construcción de albergues de peregrinos en el Camino Francés, protagonizada por el Ministerio de Información y Turismo; c) la celebración del Año Santo Compostelano de 1965; d) la declaración oficial en 1971 como ruta de interés turístico, realizada por el Ministerio de Información y Turismo; e) la creación en 1971 de la “Compostela” o certificado que la Iglesia de Santiago otorga a los peregrinos que recorren los caminos de Santiago a pie (100 km), en bicicleta (200 km) o a caballo (200 km), por motivos religiosos, culturales o espirituales.

En el año 1982, el Papa Juan Pablo II peregrina a Santiago, procurando una nueva reevangelización de Europa con apoyo del Opus Dei, y convertir el Camino de Santiago en una ruta esencialmente religiosa y de fe católica, algo que estará en permanente debate. En el año 1986, la Xunta de Galicia, gobierno autónomo de Galicia, creó la “Comisión del Patrimonio Histórico de la ciudad y del Camino de Santiago de Compostela”. Y en el año 1987 el Consejo de Europa declara el camino francés de Santiago primer itinerario cultural europeo (cf. <http://culture-routes.net/>). Toda esta institucionalización político-religiosa-patrimonial-turística se intensificará en la década siguiente, en la cual los caminos de Santiago se convirtieron en un fenómeno global de gran demanda.

En 1993, año santo compostelano, la Xunta de Galicia, gobierno autónomo de la comunidad autónoma gallega, presidido entonces por Manuel Fraga (ex-ministro de información y turismo durante el franquismo), crea la versión laica y comercial del año santo jacobeo, el “Xacobeo” como marca y el “Pelegrín” como símbolo, una visión turístico-cultural que impulsó fuertemente la peregrinación jacobea. La intención ideológica del gobierno gallego de entonces era implícita y sutilmente “europeizar” y “españolizar” Galicia a través del imaginario del camino de Santiago (cf. Méndez, 2003; 2004). En ese mismo año de 1993 el camino francés es declarado patrimonio de la humanidad por la UNESCO, se intensifica la promoción y se inauguran albergues públicos para peregrinos en la ruta del camino francés. Todos estos hechos dieron un gran impulso a la peregrinación jacobea (cf. Álvarez Sousa, 1999). En 1986 habían llegado a Santiago unos 2491 peregrinos (a

pie, en bicicleta o a caballo), en 1997 unos 25.179, en el año 2016 llegaron unos 277.854 peregrinos y 301.036 en 2017 (fuente: Oficina del Peregrino de la Catedral de Santiago, <https://oficinadelperegrino.com/estadisticas/>). De acuerdo con la misma fuente anterior, de los peregrinos que han llegado a Santiago en el año 2017, 147.867 (49,12%) eran mujeres y 153.169 (50,88%) hombres. A pie han llegado a Santiago unos 278.490 (92,51%), en bicicleta 21.933 (7,29%), a caballo 417 (0,14%) y 43 (0,01%) en silla de ruedas. Y la distribución de los peregrinos por los diferentes caminos de Santiago fue la siguiente:

Cuadro 1
DISTRIBUCIÓN DE PEREGRINOS POR LOS DIFERENTES CAMINOS DE SANTIAGO EN EL AÑO 2017

Camino	Nº de peregrinos	%
Camino Francés	180.738	60,04%
Camino Portugués	59.235	19,68%
Camino del Norte	17.836	5,92%
Camino Primitivo	13.684	4,55%
Camino Inglés	11.321	3,76%
Vía de la Plata	9.138	3,04%
Camino Portugués de la Costa	6.630 + 581 +116	2,43%
Camino de Muxía-Fisterra	665	0,22%
Camino de Invierno	526 + 29	0,18%
Otros caminos	537	0,17%
Camino Portugués Interior de Santiago de Compostela	338	0,11%

Fuente: Elaboración propia con base en <https://oficinadelperegrino.com/estadisticas/>

En el siglo XXI la peregrinación a Santiago de Compostela se intensificó, se diversificó el reconocimiento de varios caminos y se produjo una implosión internacional de su conocimiento gracias a la publicidad turística, la divulgación hecha por los propios peregrinos, la literatura y el cine (ej. la película *The Way, o el libro de Paulo Coelho “Diario de un mago”*) (cf. López, Santomil y Lois, 2015; Fernández Rodríguez, Del Río Araújo

y Rodríguez Prado, 2016). En la actualidad debemos hablar de los caminos de Santiago, que son utilizados como un símbolo de la identidad europea, una expansión del patrimonio cultural (cf. Ariño, 2002) y una estrategia de desarrollo turístico-cultural local, regional, nacional, estatal e internacional (cf. Lois González *et al.*, 2014). Desde el punto de vista ideológico-político el nacional-catolicismo españolista anterior se ha adaptado al euro-peísmo contemporáneo (Pack, 2008; Pack, 2010; Santos y Lois, 2011; Santos, 2016: 244). Los caminos de Santiago de Compostela representan hoy identidades múltiples, siendo un símbolo utilizado de forma diferencial por el supranacionalismo europeo, el estatualismo nacionalista español y el nacionalismo gallego (cf. Badone y Roseman, 2004: 13).

Hoy en día, la Federación Europea de los Caminos de Santiago (cf. <http://www.saintjamesway.eu/>) integra más de 80 caminos oficiales existentes en toda Europa, lo que representa una inflación patrimonial (Hartog, 2005) importante. Ejemplo de ello es que el 8 de julio del año 2015, la UNESCO amplía las anteriores declaraciones y declara también patrimonio de la humanidad los caminos del Norte (el costero, el vasco-riojano y el de Liébana –ramal con el monasterio de Santo Toribio) y el camino Primitivo (Oviedo-Santiago de Compostela) (cf. <http://whc.unesco.org/es/list/669>). En el año 2015, la asociación “Espaço Jacobeu” y la “Associação de Peregrinos Via Lusitana” presentan una candidatura a patrimonio de la humanidad reconocido por la UNESCO de cinco caminos portugueses de peregrinación a Santiago (el camino central, el camino de la costa, el camino de Torres, el camino interior portugués y el camino naciente portugués). El 30 de mayo del año 2016 la propuesta de candidatura entra en la lista nacional portuguesa indicativa para la UNESCO (Eustáquio Gomes, 2017: 18). Y otro hito importante en este proceso de institucionalización ha sido la creación de la Federación Portuguesa de los Caminos de Santiago, el 26 de abril de 2017, integrada por 37 municipios y con más 55 en vías de adhesión hoy en día.

En el caso del “Caminho Português Interior de Santiago de Compostela” aportar aquí algunos datos de contexto (cf. Baquero Moreno, 1986; Eixo Atlântico, 2015). Antes de la creación del reino de Portugal en el siglo XII había 184 parroquias con el nombre de Santiago, dedicadas a Santiago el Mayor y al Santiago peregrino. Muchas cambiarían entonces de advocación para el patrón San Jorge, pero la iconografía de Santiago Apóstol – Peregrino (con libro, viera, calabaza, bastón...) se siguió manteniendo y predominando sobre la iconografía del Santiago Matamoros (cf. Cunha, 2001; 2005; 2011; 2013; 2014). El “Cancioneiro da Ajuda” refiere la existencia de más de 100 albergues de peregrinos en el Norte de Portugal a finales del siglo XIII, donde nunca desapareció la tradición jacobea (cf. Marques, 1992; Cunha, 2001; Varela García *et al.*, 2003: 87). Hoy en día existen en Portugal 4377 parroquias eclesíásticas (cf. http://www.anuariocaticoportugal.net/lista_paroquias.asp), de las cuales 283 están dedicadas a San Pedro, 187 a Santiago y 70 a San Andrés (fuente: http://www.anuariocaticoportugal.net/lista_paroquias.asp).

En Portugal, los antiguos caminos romanos (cf. Tranoy, 1981) -ej. Viseu- Vila Real – Chaves- fueron usados por los peregrinos en la Edad Media y Moderna (Brochado de Almeida y Brochado de Almeida, 2011: 15; Eixo Atlântico, 2015: 64 e ss.). El camino portugués interior (cf. <http://www.cpisantiago.pt>) recorre 205 kilómetros desde Viseu hasta la frontera luso-gallega entre Chaves – Verín (Vilarelho da Raia) y 182 desde la frontera con Galicia hasta Santiago de Compostela, utilizando la Vía de la Plata. A diferencia de otros

caminos este camino es de doble sentido, pues permite a los peregrinos caminar hacia dos grandes centros de peregrinación católica: Santiago de Compostela (Galicia - España) o Fátima (centro de Portugal) (cf. Poças Santos, 2007).

Figura nº 1
MAPA DEL CPIS



Fuente autorizada: <http://www.caminhosantiagooviana.pt/caminhointerior.html>

Figura nº 2 RUTA DEL CPIS



Fuente autorizada: <http://www.cpisantiago.pt/>

La revitalización de este camino portugués interior en el siglo XXI ha tenido como inspiración el libro del profesor Arlindo Cunha de Magalhães (1995) sobre la historia de los caminos portugueses a Santiago de Compostela. Su exhaustivo trabajo de investigación está basado en relatos históricos de peregrinos, memorias sociales orales, el análisis toponímico y hagiotoponímico, el análisis histórico y artístico de capillas, iglesias y ermitas, el análisis de ferias y fiestas con el nombre de Santiago. De acuerdo con este historiador, el camino portugués interior de Santiago de Compostela es de todos los caminos de Santiago el de mayor concentración de patrimonio jacobeo de Europa. Para sustentar esta afirmación aporta varios datos interesantes. De las 184 parroquias con el nombre de Santiago en todo Portugal, 113 están al norte del río Douro y 14 de ellas en el distrito de Vila Real. De las 153 ermitas con advocación de Santiago en todo Portugal, 77 están al norte del río Douro, 30 en la diócesis de Vila Real. En los 205 kilómetros del CPIS en territorio portugués hay unas 32 parroquias con el nombre de Santiago, de un total de 119, más incluso que en el camino portugués del litoral o en el francés (solamente 7) (Cunha, 2017).

La primera experiencia oficial contemporánea de peregrinar por este camino se produjo en el año 2000 entre las poblaciones de Cidadela de Aguiar y de Sabroso de Aguiar (municipio de Vila Pouca de Aguiar). Será entonces cuando la colaboración intermunicipal³ llevará a la señalización completa de la ruta y al diseño de un producto turístico-cultural con apoyo en albergues para peregrinos cada 30-35 kilómetros. En el año 2011 se realiza una exposición divulgativa de los caminos jacobeos y el 7 de abril del 2011 se firmará un protocolo de cooperación entre los municipios del CPIS para homogeneizar la señalización de la ruta. En el año 2012 tiene lugar el primer recorrido oficial de esta nueva etapa. En palabras de una de sus técnicas responsables: “O Caminho Interior Português é um caminho recente... o objetivo é não criar um produto de massas... é perigoso” (Catarina Chaves, 06-04-2016, conferencia en la UTAD en Vila Real, Portugal).

³ Son ocho los municipios portugueses que atraviesa: Viseu, Castro Daire, Lamego, Peso da Régua, Santa Marta de Penaguião, Vila Real, Vila Pouca de Aguiar e Chaves. El liderazgo corresponde al municipio de Vila Pouca de Aguiar, a su técnica de turismo Catarina Chaves y la vice-alcalde Ana Rita Dias, quien también preside actualmente la Federación Europea de los Caminos de Santiago (cf. <http://www.sanitjamesway.eu>).

La demanda de este camino es baja (378 peregrinos en el 2015 y 327 en el 2016 según datos oficiales de la Oficina del Peregrino da Catedral de Santiago, <https://oficinadelperegrino.com/estadisticas/>) y es más frecuentado en la primavera y en el verano europeos (marzo – septiembre), lo que da idea del momento del ciclo de vida de esta experiencia turíperegrina y de la potencial intimidad cultural (cf. Herzfeld, 2008) de esta experiencia de contacto con las comunidades locales, los otros peregrinos, la naturaleza y uno mismo. De todas formas tenemos que hacer una puntualización sobre esta fuente oficial de la Iglesia Católica de Santiago de Compostela, pues no conceptualiza el camino portugués interior como unidad estadística y cuando se contabilizan los puntos de salida de los peregrinos se refieren solamente dos: Viseu y Chaves, incluyendo 2.261 personas en la categoría “Resto de Portugal”. Además hay que subrayar que no todos los peregrinos llevan credencial de peregrino y recogen la Compostela, el documento acreditativo de haber completado la peregrinación, en la Oficina del Peregrino en Santiago de Compostela.

2. TURISMO Y PEREGRINACIÓN

“O Caminho é para o corpo uma disciplina que liberta o espírito” (Arlindo Cunha de Magalhães, Vila Real- Portugal, conferencia en la UTAD, 6-04-2017)

Las peregrinaciones pueden ser analizadas desde varias perspectivas antropológicas (cf. Smith, 1992):

a) Una clásica perspectiva funcionalista que destaca estas como forma de cohesión social y conexión con lo sagrado (cf. Lisón Tolosana, 1992; Halbwachs, 2017). El sacrificio del peregrino tradicional se realiza para purificar el alma y obtener el perdón de sus pecados. La penitencia y la purificación permitirán el contacto con lo sagrado y la repetición del viejo ritual otorgará autoridad a la tradición.

b) Una perspectiva simbólico-performativa-ritual, en la línea del antropólogo Victor Turner (Turner, 1974; Turner y Turner, 1978), según la cual las peregrinaciones son una inversión ritual y liminar de las estructuras sociales seculares y cotidianas, es decir son experiencias antiestructurales. La peregrinación puede ser interpretada como un tiempo liminar y ambiguo (Turner, 1974; Turner y Turner, 1978), diferente del tiempo cotidiano desde el punto de vista de la vivencia personal y social. Y en su expresión ritual, la conexión con la tradición y el pasado son muy importantes, también un cierto castigo corporal como forma de salvación espiritual y purificación previa al contacto con lo sagrado (Mariño Ferro, 1987: 100; Slavin, 2003; Amirou, 2007; Cunha, 2017).

c) Desde una perspectiva dialéctica postturneriana como un campo lleno de heterogeneidad y de disputas, divisiones sociales, discursos y sentidos en tensión (Morinis, 1984; 1992; Eade y Sallnow, 1991, 2000; 2013; Murray y Graham, 1997; Coleman y Eade, 2004), en el cual hay fronteras sociales reforzadas, distinción social, significados, motivaciones y discursos en confrontación (ej. entre discursos religiosos y seculares); por lo tanto se desconstruye la peregrinación como categoría y estructura fijas.

d) Desde una perspectiva procesual y transformadora (Graburn, 1977; 1983; 2001), según la cual la peregrinación es una experiencia de transformación personal que responde a necesidades de renovación espiritual y ruptura temporal con las rutinas

cotidianas, que se alía con el turismo como forma de búsqueda personal, siempre compleja y diversa en sus experiencias e interpretaciones. El turismo es una forma laica de peregrinación (Amirou, 2007: 29) y la peregrinación es un desplazamiento a un lugar sagrado, un ritual simbólico, un ritual de paso con carácter performativo y metafórico (cf. Fernández, 1974), que en su relación con el turismo presenta nuevos contenidos simbólicos y materiales.

Tradicionalmente se pensó que la peregrinación era muy diferente del turismo (cf. Palmer, Begley y Coe, 2012; López, 2013; Cunha, 2017; Eustáquio Gomes, 2017), ella estaba asociada con la religión y los centros espirituales, y por su lado, el turismo estaba asociado con lo lúdico, la diversión y lo superficial. La peregrinación tradicional significaba la revalorización social y moral del individuo, el aumento de su autoridad moral, la gracia y la realización humana y espiritual. El caminar del peregrino religioso significaba un tiempo para pensar, meditar, penitenciar, un tiempo de promesa y de admiración de la naturaleza, de entrar dentro de sí mismo, misterio y procura de lo trascendente, algo más allá de lo prosaico (Cunha, 2017; Hall, Ram y Shoval, 2018). En la peregrinación turística contemporánea se destaca el culto a uno mismo, el orgullo corporal, la salud física y mental, la distinción social y la experiencia diferente y exótica (cf. Álvarez Sousa, 1999: 40; Álvarez Sousa, 2005), pero también la búsqueda de diversidad, placer y novedad (Feldman, 2017).

Hoy en día la peregrinación matiza su sentido religioso en contacto con el turismo, se redefine y se resignifica convirtiéndose en un fenómeno social complejo y polisémico (cf. Álvarez Sousa, 1999; Álvarez Sousa, 2005; Collins-Kreiner, 2014; Feldman, 2017; Sousa *et al.*, 2017), más espiritual, turístico y postsecular. Entre el turismo y la peregrinación hay semejanzas estructurales y experienciales (Graburn, 1977; 1983; 2001; Feldman, 2017) que se acentúan hoy en día. Varias etnografías recientes muestran pocas diferencias entre ambas (cf. Herrero Pérez, 1995; Mouriño, 1997; Frey, 1998; Álvarez Sousa, 1999; Ebron, 2000; Slavin, 2003; Abumanssur, 2003; Steil, 2003; Badone y Roseman, 2004; Frey, 2004; Coleman y Eade, 2004; Álvarez Sousa, 2005; Amirou, 2007; Carneiro, 2007; Hermann, 2008; Herrero Pérez, 2008; Mendes, 2009; Steil y Carneiro, 2011; Doi, 2011; Herrero Pérez, 2011; Cazaux, 2011; Sánchez-Carretero, 2015; Normany Cusack, 2015; Lois y Santos, 2015; Sánchez y Hesp, 2015; Sousa *et al.*, 2017; Gusmán *et al.*, 2017; Havard, 2017). Muchas peregrinaciones se han convertido en un producto turístico semejante a otros, y al mismo tiempo el turismo implica emociones semejantes a las de la peregrinación. Las dos son una práctica social de identidades en un margen, con conexión entre pasado y presente (Augé, 2003), y las dos son experiencias corporales de lugares, algunos ancestrales. El turismo reconfigura lo sagrado en su relación con la peregrinación, y crea una categoría diferente de experiencia, lo que denominamos turiperegrinación, que representa un continuum conceptual (cf. Smith, 1992: 4; Badone y Roseman, 2004: 10) lleno de relaciones y mestizajes y no una categoría estanca.

La turiperegrinación actual significa hoy algo diferente de la peregrinación del pasado (cf. Lois y Santos, 2015): a) un esfuerzo físico purificador y transformador, anterior al contacto con lo sagrado; b) un espacio de reflexión sobre la vida; c) un regreso a la naturaleza

de acuerdo con los nuevos valores de armonía con ella; d) un negocio importante para las comunidades locales, los mediadores y otros agentes sociales; e) un espacio de discursos ideológicos, políticos e institucionales; f) una procura de paz interior y del sentido de la vida; g) un antídoto contra el mal-estar social. De esta forma, la peregrinación se ha turisticado y turismificado, convirtiéndose en una práctica social más espiritual, polisémica y multimotivacional (cf. Sousa *et al.*, 2017). De acuerdo con Noga Collins-Kreiner (2014), la turiperegrinación actual es un tipo de movilidad corporal, material, imaginativa, virtual y comunicativa (cf. Urry, 2007), un tipo de circulación de personas, objetos, capitales, información y transportes.

Las motivaciones generales de las peregrinaciones han sido cambiantes a lo largo de la historia. En la Edad Media (cf. Valiña Sampedro, 2000: 81 y ss.; Varela García, 2003; Plotz, 2012) había dos tipos de modalidades de peregrinación: a) la voluntaria, por devoción, voto o promesa; b) la penitencial-expiatoria de penas canónico-civiles. Y en relación con las motivaciones de la peregrinación medieval (Cardoso Pereira, 2013: 44-46), había peregrinos por motivaciones religiosas (promesa, perdón, devoción, meditación, oración...), jurídicas (criminales, castigados, penitentes,...) o profanas (curiosidad, exploración...), por lo que podemos ya afirmar que esta ruta de peregrinación no era exclusivamente una ruta de peregrinación religiosa.

En la actualidad, la Oficina del Peregrino de la Catedral de Santiago de Compostela (cf. <https://oficinadelperegrino.com/>) reconoce solamente tres tipos de motivaciones, es decir, las religiosas, las religiosas-culturales y las culturales, lo que dificulta la comprensión de esta compleja práctica social. Pero según autores como Clift y Clift (1996), las motivaciones de los peregrinos actuales integran otras razones más complejas: el contacto con lo sagrado (Dios, templo, santo, voto, promesa...), la fuga de lo cotidiano y sus problemas, la recuperación física y psíquica por medio del cambio de lugar, la comunicación con otros y uno mismo, el conocimiento cultural y de la naturaleza y el prestigio. La peregrinación es hoy un mestizaje entre sagrado y profano para alcanzar objetivos materiales y espirituales. Este nuevo collage cultural crea un envoltorio en la experiencia turiperegrina, como analizaremos más adelante en nuestro caso de estudio, que va desde lo espiritual y religioso (ej. paz, fe, reflexión personal, ideología *new age*, naturalistas...) hasta el turismo (ej. turismo cultural, ocio, deporte, diversión, convivencia...). Podemos afirmar que el turismo sacraliza espacios profanos para atraer turistas y la peregrinación turística espaciales sagrados, es decir, son cada vez más dos caras de la misma moneda.

En cuanto a las motivaciones particulares para recorrer y peregrinar por los caminos de Santiago de Compostela hoy en día, Francisco Singul (1999) refiere cinco: a) las religiosas tradicionales (devoción, voto, favor...); b) las culturales (arte medieval, historia); c) ecológicas (contemplación y disfrute del paisaje y del medio ambiente); d) espirituales y ecuménicas; e) personales (meditación sobre la propia vida, terapia para encontrarse...). Y si bien las peregrinaciones existen en todas las culturas con rituales semejantes, y aunque ellas son vivenciadas de formas diferentes según los contextos, del punto de vista estructural el ritual de peregrinación puede ser estructurado en tres fases performativo-rituales que resumimos en el siguiente cuadro:

Cuadro 2
FASES RITUALES DE LA PEREGRINACIÓN

Separación	Limiar	Agregación
Concienciación y deseo de colocar en orden la vida; preparación mental y física para el viaje; decisión sobre la peregrinación y distanciamiento.	Purificación en la peregrinación; encuentro con lo sagrado; margen; ambigüedad;	Regreso y reintegración en la sociedad y en el grupo de origen; renovación y nuevo vigor;

Fuente: Elaboración propia con base en la literatura científica y en trabajo de campo en el “Caminho Português interior de Santiago de Compostela”.

Más recientemente (cf. Amaro, Antunes y Henriques, 2018), frente a las viejas y tradicionales motivaciones religiosas de la peregrinación a Santiago, afirman que podemos hablar hoy en nuevas motivaciones peregrinas contemporáneas más espirituales, más de búsqueda de nuevas experiencias, contacto con la naturaleza y el patrimonio cultural, aventura, sociabilidad y deporte (cf. Granero Gallegos *et al.*, 2007). Las nuevas peregrinaciones (turiperegrinaciones) integran infraestructuras y servicios turísticos en la creación de una cultura de hospitalidad propia. Y en esa cultura de hospitalidad peregrina, el turipegrino integra dos lógicas sociales de comportamiento cultural que no son necesariamente contrapuestas, y sí estratégicas y circunstanciales (cf. Steil, 2003):

- a) Las de diferenciación social, distinción y competición por el estatus y posición social de clase, algo más estructural y dialéctico;
- b) Las de comunión, *communitas* en el sentido turneriano, pertenencia comunitaria, proximidad, nostalgia de fusión con otros y el pasado; la de sociabilidad e identificación con otros peregrinos. Es vivir un estado de excepción más permisivo que el cotidiano.

Tanto el turista como el peregrino y/o turiperegrino comparten el mismo mito o creencia colectiva, pues piensan que al cambiar de clima o espacio físico cambiarán su personalidad. Ellos procuran una mejoría, una mudanza simbólica de estatuto (Lisón Tolosana, 1992: 17; Amirou, 2007: 135) y no necesariamente todos ellos se consideran turistas religiosos. Más bien, hay mucho de laico y turístico en las peregrinaciones consideradas religiosas, existiendo también verdaderas peregrinaciones laicas. El turiperegrino y la turiperegrinación asientan hoy en día en los siguientes elementos de significación simbólica: a) el camino o itinerario físico y metafórico (la vida como camino y el camino como metáfora de la vida); b) el pecado, la insatisfacción, desequilibrio o situación de falta de plenitud vital; c) la promesa, exvoto, voto o agradecimiento posterior a tener que superar un momento difícil en la vida; d) la penitencia o sacrificio para poder contactar con lo sagrado; e) el abandono de cierta comodidad y bienes materiales; f) la condición

liminar de extrañamiento y el encuentro con uno mismo; g) el destino sagrado y el proceso ritual; h) el perdón, la indulgencia, la gracia, el milagro, la bula o absolución; i) el rito de paso, la transformación interior, la recomposición vital y el descubrimiento interior para mejor afrontar el futuro; j) la dimensión política de la procura de raíces culturales.

Desde otra óptica, Christian Kurrat (2018) describe las motivaciones biográficas de los peregrinos alemanes del Camino Francés de Santiago, con base en entrevistas en profundidad e historias de vida, creando un modelo socioantropológico muy profundo para estudiar las motivaciones de los peregrinos a Santiago de Compostela. Con base en ello estableció seis tipos de motivaciones biográficas:

a) Las de revisión de la vida, protagonizada por personas en edad avanzada o jubiladas en buen estado físico pero cerca del final de su vida, algunos con enfermedades en estado avanzado; procuran silencio y momentos de soledad para reflexionar, recordar las fases de su vida y hacer balance. Es una experiencia contemplativa y de reflexión hacia atrás.

b) Las de situaciones de crisis vital en búsqueda de posibilidades de superación para mejor afrontar el futuro (ej. la muerte de un familiar o alguien cercano). En su experiencia suelen comunicar su situación de crisis personal con otros peregrinos en situaciones semejantes como mecanismo social de consuelo, interpretación y reordenamiento de sus vidas.

c) Las de los que hacen un intervalo en sus estresadas vidas profesionales, para pensar prioridades entre su vida profesional y privada. Están cansados y hacen el Camino para pensar mejor algunos cambios y adaptaciones. Valoran la lentitud, la comunidad y la comunicación con los locales para así mejor pensar en que es lo que realmente quieren hacer con sus vidas.

d) Las motivaciones transicionales, es decir, de los que están en el final de una fase vital y están en situación de paso para otra. Viven el camino como un ritual de paso, por ejemplo al acabar sus estudios y antes de encontrar su primer empleo profesional. Es una forma de repensar el cambio de estatuto social, se reflexiona sobre el pasado y las mejores opciones para el futuro. Es también una forma de inspiración e introspección, a veces influenciados por obras literarias como las de Hape Kerkeling para hacer uno de los caminos de Santiago.

e) Los que están cansados con su vida profesional y quieren empezar una nueva vida y eligen un paréntesis en su vida para reconstruir su identidad. El Camino sirve de prueba y de espacio para pensar en uno mismo y en el futuro, pero también como descubrimiento de nuevas habilidades y talentos, y como forma de ganar coraje para volver a empezar nuevos proyectos profesionales.

f) Los que hacen vacaciones en el Camino como forma de ocio algo más introspectivo e intercultural.

De forma sintética, podemos afirmar que hay un renacimiento de las peregrinaciones en la contemporaneidad y una cierta convergencia entre turismo, religión, espiritualidad y peregrinación en las sociedades contemporáneas. El turismo no presenta solamente un lado mercadológico, comercial o administrativo, sino que integra elementos sagrados y profanos de los cuales está lleno.

3. METODOLOGÍA TURIPEREGRINA

El antecedente de esta investigación ha sido una experiencia docente de “aulas en el camino” que desarrollamos en nuestra universidad a finales de los años 1990 y que consistía en premiar a los alumnos de último año de las licenciaturas de turismo y de antropología con un recorrido de varios días a pie por el camino de Santiago, preferencialmente la Vía de la Plata en su tramo gallego. Esta experiencia incluía pequeñas charlas con especialistas y visitas a lugares de interés cultural y patrimonial. Este antecedente ha inspirado el proyecto de investigación ahora en curso.

Desde una epistemología fenomenológica y etnometodológica de la peregrinación (cf. Álvarez Sousa, 2005), la metodología base de esta investigación ha sido el trabajo de campo antropológico en articulación triangular multimetódica con análisis documental y entrevistas con peregrinos, caminantes, técnicos de turismo, políticos, empresarios y otros agentes sociales. Durante el trabajo de campo, iniciado en septiembre del 2015, también hemos realizado un ejercicio de auto-antropología al recorrer a pie y en varias etapas el trayecto portugués del Camino Portugués Interior de Santiago de Compostela, desde Farminhão (Viseu), pasando por Vila Real, Chaves y con llegada a Verín (Galicia), completando en total unos 205 kilómetros aproximadamente. Durante las caminatas realizamos etnografías en movimiento, en etapas de entre 25 y 30 kilómetros cada día, registramos audiovisualmente el recorrido, identificamos y analizamos elementos como la señalética, conversamos con hospitaleros, empresarios de hotelería, restauradores, técnicos de turismo, peregrinos y población local (cf. Ingold y Vergunst, 2008).

Esta experiencia de trabajo de campo y observación participante en un terreno familiar (Norte interior de Portugal), nos ha situado en una posición de vivencia íntima de este camino y su contexto. Además y para esta investigación hemos entrevistado en profundidad a los promotores políticos y técnicos de los ocho municipios que están a revitalizar esta ruta de peregrinación, y a dos líderes de asociaciones de caminantes locales. Del mismo modo también analizamos guías históricos y turístico-literarios (cf. Otero Pedrayo, 1982; Cardoso Pereira, 2013; Vázquez, 2016; Fonseca, 2017), y un conjunto de 32 entrevistas en profundidad realizadas entre 2016 y 2017 a peregrinos portugueses que habían realizado esta ruta. Las entrevistas fueron realizadas a su regreso a casa, es decir en un momento posterior a la experiencia peregrina, en la cual las memorias sociales se comparten con los investigadores (cf. Galani-Moutafi, 1999; Pereiro y Gómez-Ullate, 2018). Las entrevistas fueron transcritas y analizadas según técnicas cualitativas de análisis de contenido. En curso está la realización de entrevistas a peregrinos de otras nacionalidades, con el fin de comparar esta variable identitaria en la construcción de las experiencias turiperegrinas.

Esta investigación exploratoria ha producido un conocimiento cualitativo y cuantitativo sobre la revitalización de esta ruta de peregrinación y sobre la relación entre turismo y peregrinación como problema general (cf. Phillmore y Goodson, 2004; Gutiérrez Brito, 2006; Ateljevitch, 2007; Richards y Munsters, 2010). En este texto nos vamos a centrar en las teorías vividas por los peregrinos. Pero más que aprender sobre los peregrinos, hemos aprendido de los peregrinos y con los peregrinos, articulando una auto-antropología con una antropología de los otros en diálogo abierto y permanente.

4. DE PEREGRINOS A TURIPEREGRINOS

En este apartado nos vamos a centrar en el análisis de las experiencias turiperegrinas de esta ruta de peregrinación, una ruta poco utilizada, minoritaria y en un momento del ciclo de vida de renacimiento lento en su parte portuguesa. Además analizaremos las percepciones e imaginarios de la experiencia turística en uno y otro lado de la frontera entre Portugal y Galicia.

4.1. El perfil del peregrino del CPIS

Todos los peregrinos que han sido entrevistados inicialmente para esta investigación son de nacionalidad portuguesa, 8 mujeres y 24 hombres, más del 90% de ellos son adultos con más de 30 años, 3 son ateos y 29 católicos. Todos ellos han realizado el camino en grupo, con más de dos personas, lo que denota la sociabilidad de la experiencia (ej. caminar juntos, comer juntos, dormidas sociales colectivas en albergues...). El 70% de los entrevistados han repetido en el CPIS la experiencia de peregrinación desarrollada en otros caminos de Santiago, en el de Fátima y en otros de cariz religioso, 11 de ellos lo han hecho en bicicleta de montaña y 21 de ellos a pie. Viseu, Vila Real y Chaves, pequeños centros urbanos del CPIS, son los principales puntos de salida de estos peregrinos. La duración del trayecto ha sido de entre 3 y 15 días, siendo los “bicigrinos” (peregrinos que viajan en bicicleta) los que menos tiempo tardan en llegar a Santiago de Compostela, por su diferente velocidad. Solamente 8 de los entrevistados (25%) manifestó que habían llevado coche de apoyo, lo que abre un debate sobre lo que es o puede ser la peregrinación, pues algunos peregrinos afirman que el uso de coche deforma lo que ellos consideran una “verdadera peregrinación a Santiago de Compostela”.

Todos los entrevistados, con excepción de un caso, son naturales y residentes en el Norte de Portugal y 17 de ellos (53%) cuentan con estudios superiores. Todos ellos se han alojado en los albergues de peregrinos del Camino compartiendo cuartos, literas, olores, ruidos y ronquidos. También en algunos casos se han alojado en pensiones y hoteles, con más privacidad y comodidad. Algo más del 90% ha realizado el camino entre abril y septiembre por la disponibilidad de vacaciones y por cuestiones meteorológicas: “O tempo é mais quente e os dias mais largos” (hombre, 57 años, 15 de mayo de 2016); “Maio e junho, são os meses com os dias maiores. A natureza é fabulosa e enchemos o espírito” (hombre, 59 años, 17 de mayo de 2016); “Nós costumamos ir ou em junho ou em setembro porque os dias são grandes, não são muito quentes e há muitos sítios no caminho de Santiago que não dá para fazer no Inverno por causa da neve” (matrimonio, 53 y 54 años, 18 de mayo de 2016). Subrayar también que ya hemos observado recientemente nuevas tendencias en relación con el periodo del año y su distribución, pues ya hay personas que hacen el CPIS por trozos y durante varios fines de semana, que es el tiempo habitualmente disponible para muchas clases medias urbanas residentes en las proximidades del CPIS.

4.2. Multimotivaciones turiperegrinas

Los motivos de elección de este camino son múltiples y articulados: espirituales, religiosos y culturales, junto con los de curiosidad personal, la recomendación de amigos, la proximidad con su lugar de residencia (identificación local), la diferencia con relación a

otros caminos de Santiago, la convivencia, la amistad y la práctica de deporte. Estos motivos se presentan discursivamente de forma articulada y no tan segmentada como presentan algunas tipologías. Además son particularmente biográficos y difícilmente generalizables, es decir cada individuo tiene sus particulares motivaciones y las jerarquiza de forma específica. Estos son algunos discursos de las entrevistas con los turiperegrinos del CPIS, que son significantes y significativos de la multiplicidad de motivos:

“Em primeiro lugar, pelo facto de este ser, o mais próximo da minha residência. Em segundo lugar, porque dois dos meus colegas já o tinham feito, e assim, em caso de dúvidas/problemas, eles poderiam ajudar... Apesar, de ser uma altura quente, foi a única altura, em que tive férias laborais, por isso, teve mesmo de ser!” (hombre, 45 años, 14 de mayo de 2016).

“Era um sonho pessoal, pois habituei-me a ver peregrinos no caminho e tive curiosidade de ver o que os movia e apaixonei-me pelo caminho e tudo que o envolve, prazer de caminhar, conhecer pessoas de várias nacionalidades, e trocar experiências” (hombre, 54 años, 30 de abril de 2016).

“Sim, já fiz uma peregrinação a Fátima. As maiores diferenças, para mim, são o facto de termos de passar pelas estradas, enquanto no caminho de Santiago temos sempre o caminho pelos montes e bosques, o que torna o caminho de Fátima mais perigoso” (hombre, 46 años, 2 de mayo de 2016).

“Como era o caminho estatisticamente menos percorrido, decidi aventurar-me (risas)” (hombre, 48 años, 18 de mayo de 2016)

“Este percurso foi escolhido por curiosidade, uma vez que já tínhamos feito também o caminho português do litoral, e queríamos desta forma ver as principais diferenças entre ambos, uma vez que este era muito mais recente e ao mesmo tempo desafiador” (mujer, 48 años, 4 de marzo de 2016).

“Porque passa na minha terra...” (hombre, 59 años, 19 de mayo de 2016).

Elementos importantes de estas motivaciones biográficas son: la identificación local con el CPIS, la amistad, la sociabilidad, la disponibilidad de tiempo para las vacaciones, conocer otros, contactar con la naturaleza, evitar caminos de Santiago más frecuentados y concurridos, curiosidad, desafío y remotivación derivada de la experiencia en otros caminos de Santiago. Estos son algunos elementos presentes en los discursos multimotivacionales de los turiperegrinos entrevistados.

Otra cuestión importante en nuestra investigación ha sido el cómo y el por qué la gente camina y peregrina a Santiago de Compostela. Tres de los treinta y dos peregrinos entrevistados (9,37%) no peregrinó con credencial de peregrino, lo que nos indica dos cosas, uno es que el CPIS es más recorrido de lo que las estadísticas oficiales nos muestran, pues muchos turiperegrinos no se interesan por el reconocimiento que la Iglesia Católica otorga a quien peregrina por estos caminos, algo que confirma la literatura científica que analiza otros caminos de Santiago de Compostela. En segundo lugar, que el perfil del turiperegrino del CPIS y sus prácticas sociales en el camino están en relación con las motivaciones. Vea-

mos estas con atención. Los motivos más expresados son los espirituales, los religiosos, los deportivos y culturales. Y los menos citados son los sociales (convivencia), la aventura, los de ocio, los de desafío personal y los profesionales. Algunos discursos ejemplifican esta generalidad multimotivacional:

“O Caminho Interior, liga-nos a nós que somos transmontanos e passa pelas nossas terras, nossas localidades, nossas gentes. Temos também a nossa gastronomia... isso tudo... enfim! É um caminho que nos apaixonou. Depois a parte do território espanhol, é a parte da Galiza que está ligado a nós... e conseguimos fazer como um nosso 2º país- Um País Irmão!! ” (hombre, 70 años, 25 de abril de 2016).

“Fiz este caminho essencialmente por motivos culturais, pelo enriquecimento da experiência... Além de ser um caminho de fé, é um caminho de reflexão e de uma tamanha riqueza diversidade cultural que nos faz crescer ainda mais enquanto pessoas. O caminho também veio fortalecer as amizades do grupo...” (hombre, 40 años, 17 de junio de 2016).

“Sendo pertencente dos escoteiros, tínhamos várias motivações tais como culturais, religiosas e desportivas, sendo as religiosas as mais importantes” (mujer, 20 años, 16 de abril de 2016).

“Faço por motivos espirituais, porque me sinto livre no Caminho, no entanto, é um momento de reflexão que nos faz pensar na vida e olhar de forma diferente para coisas que pensamos ser um grande obstáculo na nossa vida” (mujer, 32 años, 19 de mayo de 2016).

“Como referi anteriormente, apenas por aventura. Sou um amante do desporto, pelo que realizei o caminho a pé, também fruto de uma promessa que fiz a um amigo que faleceu (tom de voz altera-se, notando-se tristeza) ” (hombre, 46 años, 21 de mayo de 2016).

En estos discursos motivacionales se condensan algunos significados clave que simbolizan en primer lugar la identidad local transmontana y su relación de hermandad transnacional con Galicia, una *communitas* luso gallega del Camino de Santiago. En segundo lugar la articulación entre motivos espirituales, culturales, religiosos, de reflexión interior y de sociabilidad amical. En tercer lugar la importancia del camino como práctica deportiva asociada a los anteriores motivos. En cuarto lugar el valor de los motivos espirituales y reflexivos, es decir el CPIS es bueno para pensar en nosotros mismos y reencontrar nuestro lugar en el mundo. Y en quinto lugar, la aventura, los motivos deportivos y la promesa de hacer el camino.

4.3. Viviendo la experiencia del CIPS

Otra cuestión importante en nuestra investigación es el significado de esta experiencia turiperegrina, su clasificación y conceptualización por los turiperegrinos. De acuerdo con Dean MacCannell (1976) estudiando la naturaleza de la experiencia turística podremos conocernos mejor a nosotros mismos y también las sociedades contemporáneas diríamos nosotros. La experiencia turística es multidimensional, multisensorial, polisémica, observacional, experimental y compleja (Marujo, 2016), y entendemos esta desde una pers-

pectiva antropológica centrada en los significados de las prácticas y actividades sociales turísticas, más allá de una perspectiva mercadológica.

En nuestro trabajo con turiperegrinos del CPIS, todos los discursos apuntan en el sentido de significar su vivencia como peregrinación y turismo al mismo tiempo, es decir, la turiperegrinación en el CPIS es una actividad polisémica que relaciona el turismo con lo religioso y lo espiritual. Otros elementos que revelan significados de esta experiencia diseñan esta como una práctica intercultural, como un espacio íntimo con poca gente, tranquilo, como un desafío personal. El camino se muestra como metáfora de la vida, como un umbral o liminar, un espacio interpersonal y una experiencia inmemorable:

“O Caminho Português Interior de Santiago é um caminho para se viver, não para caminhar” (Joaquim Gonçalves, Asociación de Caminantes “Além Rio”, Vila Real, UTAD, 6-04-2017)

“O Caminho de Santiago é algo mais do que um caminho religioso” (Catarina Chaves, técnica de turismo, Vila Pouca de Aguiar, 16-05-2018).

“O Caminho de Santiago ... é uma mistura de religião, também ligada ao turismo (Hernâni Carvalho, Presidente da Associação de Caminheiros de Vila Real – Portugal, mayo del 2016).

Es decir, como vimos en el punto anterior, los discursos de los peregrinos muestran que la turiperegrinación es un ritual de paso y un espacio liminar, reflexivo y necesario para repensar los sentidos de la vida humana. En este sentido, la turiperegrinación representa cierta ruptura tanto desde el punto de vista de la convivencia como de la sociabilidad comunicativa con uno mismo y con los otros, también utilizando las nuevas tecnologías de información y comunicación. Además, hacer este camino también implica un desafío y una cierta aventura controlada. El CPIS significa también asumir ciertos riesgos: desde ser disparado por cazadores, al pasar el CPIS en lugares de caza colectiva (ej. Vilarinho de Samardã); errores en la elección de los desvíos del camino; riesgos de malentendidos con los nativos; imposibilidad temporal de uso de telefonía móvil; riesgo de ingestión de agua no potable; atropellos en algunas partes que coinciden con la carretera N-2; caídas con fracturas y lesiones musculares; pérdida o robo de bienes personales (cartera, tarjetas bancarias, teléfono móvil...). Todos estos riesgos representan desafíos y una cierta aventura que los turiperegrinos relatan en la postexperiencia turiperegrina.

4.4. Atravesando la frontera

El turismo es un atravesar fronteras físicas y a veces mentales, es también un juego de espejos entre nosotros y los otros. En el caso del CPIS, este es un camino de peregrinación que atraviesa la frontera entre Portugal y Galicia, es un camino transnacional, con semejanzas y diferencias percibidas subjetivamente por los turiperegrinos entre uno y otro lado de la frontera (“raya” desde el punto de vista local). Veamos ejemplos etnográficos representativos y significativos que nos muestran estas diferencias bien modélicas:

“Um peregrino do outro lado da raia é melhor compreendido. Eles estão anos-luz daqui, os espanhóis compreendem. Nós contactamos com pessoas que pensam que nós somos malucos

deste lado da raia. E os espanhóis estão muito mais evoluídos. Também é do interesse deles nós portugueses, porque levamos muitas divisas. Eles vivem do turismo religioso. E nós somos muito mais aceites. Aqui somos olhados como doidos. É muito difícil um espanhol não dizer “bom caminho”, utilizam muito esta expressão. Um peregrino é uma mais-valia para eles. As pessoas acham que os peregrinos são pessoas que não têm mais nada que fazer. Nós aqui em Vila Real também ganhamos com os peregrinos só por passarem aqui e ir ao Pingo Doce, pastelarias, etc.” (hombre, 52 años, 9 de mayo de 2016).

“Notei que os caminhos eram melhores e estavam bem assinalados, comparativamente com os de Portugal” (mujer, 20 años, 16 de abril de 2016).

“A parte portuguesa do caminho (especialmente até Vila Real) é mais dura (dizem que é mais dura que o caminho francês) mas estupidamente bonita. Lindíssimo. Os últimos 150 km do caminho (talvez a partir de Ourense) têm já aquela mística de caminho que até ali não é tão visível. Talvez por ter mais peregrinos a fazer o caminho” (hombre, 35 años, 6 de mayo de 2016).

“Em Portugal, o caminho de Santiago (caminho interior) ainda não tem a magia que sentimos ao longo de toda a parte galega. Em Espanha tudo está muito organizado e à “espera” dos peregrinos, coisa que não acontece em Portugal” (hombre, 61 años, 30 de abril de 2016).

“No Caminho Português do Interior penso que as pessoas do lado de Portugal não estão muito informadas sobre o Caminho, no entanto já em Espanha os locais desejam sempre um “Bom Caminho” (mujer, 32 años, 19 de mayo de 2016).

“Comparando Portugal e Espanha, julgo estarmos em desvantagem no que toca à sinalização e organização do caminho, bem como em número de albergues à disposição. O alojamento português era razoável, aconselho a investirem na garantia de melhores condições. Não tive más experiências a não ser umas quantas picadas de mosquitos (risos). Recomendo o albergue de Santiago de Parada de Aguiar, onde fui muito bem recebido e alojado” (hombre, 46 años, 2 de mayo de 2016).

“Comparando ambos os lados da fronteira notei que em Espanha há um maior zelo e talvez valorização pelos caminhos, de certa forma como se do lado de lá houvesse um maior investimento não só nos percursos em si como também no apoio aos peregrinos. No entanto a paisagem é maravilhosa tanto no território português como no espanhol, isso é uma coisa que me agradou bastante” (mujer, 48 años, 4 de marzo de 2016).

“Na parte espanhola os albergues eram muito mais inflexíveis em horários do que os nossos, e nós cá os albergues eram aproveitamentos como o exemplo de ficar no quartel dos bombeiros de Vidago, que era adaptado a albergue. A melhor experiência foi o próprio caminho pois gostou. Recomendaria todos os albergues menos o de Verin... Bem sinalizado exceto a entrada em Espanha, os primeiros 10 km” (hombre, 56 años, 16 de mayo de 2016).

“Do outro lado da fronteira estão mais e melhor organizados, o apoio nos albergues foi incrível” (hombre, 39 años, 23 de mayo de 2016).

“No português está bastante melhor marcado na Galiza. Mas cá em Portugal não há vieiras só há setas amarelas, nem em todos os sítios está muito bem marcado, os

galegos têm mais cuidado com aquilo até porque aquilo representa um recurso económico importante para a Galiza” (matrimonio, 53 e 54 años, 18 de mayo de 2016).

En forma de sumario condensamos estas percepciones en el siguiente cuadro:

Cuadro 3
**PERCEPCIONES DE LOS TURIPEREGRINOS DEL CPIS SOBRE LAS SEME-
JANZAS Y DIFERENCIAS ENTRE EL CAMINO EN PORTUGAL Y GALICIA**

Portugal	Galicia
<ul style="list-style-type: none"> • Trayectos más duros y bonitos; • Menor número de peregrinos; • Viaje íntima; • Paisaje maravilloso; 	<ul style="list-style-type: none"> • Más empatía en relación a los peregrinos; • Mejor señalización del Camino; • Mejor organización alrededor del Camino; • Paisaje maravilloso; • Más y mejores albergues; • Más magia y mística.

Fuente: Elaboración propia con base en 32 entrevistas con turiperegrinos portugueses.

A modo de síntesis de este punto, el CPIS representa un modelo de ruta intercultural y transcultural que posibilita experiencias turísticas experimentales, experienciales y existenciales, en el sentido que Erik Cohen (1979) señala en su teorización de las experiencias turísticas. El CPIS también representa la construcción procesual de una comunidad cultural luso-gallega transnacional (cf. Pereiro, 2016), una experiencia multimotivacional y no solamente religiosa, un espacio de reflexión y guía para la propia vida, una aventura, una prueba de esfuerzo y un desafío que ayuda en la transformación de nuestras vidas en sociedad.

5. CONCLUSIONES

El arquetipo del peregrino representa la versión medieval del turismo contemporáneo, que en el siglo XXI se ha convertido en un turiperegrino, motivado por ser parte de una liminaridad turneriana o mejor por participar en un continuum entre peregrinación y turismo (cf. Murray y Graham, 1997). Podemos concluir que las multimotivaciones para la turiperegrinación por el CPIS son de dos tipos: a) de tipo secular, las de deseo de huida, recuperación por el cambio, la necesidad de comunicación, el conocimiento cultural y el prestigio; b) de tipo religioso-espiritual: las motivaciones sagradas, de purificación espiritual, buscar a Dios, cumplir un voto o una promesa. El primer tipo viene condicionado por la percepción de la influencia de la turiperegrinación en la calidad de vida del turiperegrino, en su felicidad y bienestar. El segundo tipo de motivaciones pueden entenderse como un fin o un medio para obtener algo eminentemente simbólico, es decir, a través de un esfuerzo físico nos recuperamos espiritualmente, nos reseteamos. Ambos tipos de motivaciones van al encuentro de lo afirmado por la literatura científica internacional en relación a otros caminos de Santiago (cf. Lois y Santos, 2015).

El CPIS es un viaje interior por el interior de Portugal y Galicia, una nueva reinención de la tradición que se presenta como alternativa a otros caminos de peregrinación a Santiago. El CPIS es bueno para pensar el mundo y la vida según el punto de vista de los turiperegrinos portugueses, quienes como el trapecista descubren que precisan de los otros (cf. Cardoso Pereira, 2013: 110). El CPIS es “an arena for individual reflection and guidance in life” (Nilsson, 2016: 16). Y de la “tradicional” peregrinación jacobea pasamos hoy a una peregrinación turística (cf. Álvarez Sousa, 1999: 41; Bauman, 2003) o turiperegrinación. Este cambio hace que los turiperegrinos busquen una realización humana y espiritual, una revalorización moral de la persona, un nuevo culto a la salud y el cuerpo, además de una experiencia exótica en la proximidad con la naturaleza y la diversidad cultural. Esta experiencia actúa como un limbo en un ritual de paso para colocar en orden nuestras vidas y nacer de nuevo en términos simbólicos.

El turismo y la peregrinación son formas de movilidad humana semejantes (Frey, 2004: 89) y estudiar los turiperegrinos a su regreso a casa, como hemos hecho, es muy importante para la comprensión de las movilidades turísticas. La turiperegrinación es expresiva y significativa, como ha quedado demostrado por los discursos de los turiperegrinos, transformativa y existencial, en el sentido que le otorga Erik Cohen (1979). Las múltiples voces de los turiperegrinos nos muestran un nuevo estatus social a su regreso y unas memorias corporales, emocionales y mentales.

La peregrinación a Santiago de Compostela fue un ejemplo de prototurismo, que hoy en día ha creado un nuevo modelo de ruta turístico-cultural global: “Camino de Santiago S.A.” Las rutas culturales son una forma de estructurar la experiencia de visita turística y de crear una red interterritorial. El CPIS representa así una nueva forma de construir y escribir en el paisaje, su contemplación y disfrute. Asociada a una experiencia de turismo cultural creativo (Richards y Raymond, 2000; Jelincic e Zuleva, 2012; Korstanje, 2015), esta ruta recrea íntimamente paisajes naturales desde una proximidad corporal y mental en contacto con la naturaleza. Es decir, los turiperegrinos quieren incorporarse al entorno natural como una nueva forma de contacto con lo que ellos ahora sacralizan. El CPIS es resultado de una ósmosis de modelos de itinerarios culturales jacobeos, es lo que el antropólogo holandés Peter Magry define como “caminonization” (Magry, 2008).

El CPIS es un camino histórico reinventado que crea un nuevo mapa y representación de los espacios rurales del Noroeste de la Península Ibérica gracias a un proceso político, técnico, económico, pero también social y cultural. Para ello, han sido creadas nuevas narrativas temáticas que van camino de la turiperegrinación y una nueva espiritualidad laica. Más que una simple revitalización del pasado y la tradición, su reinención contemporánea supone una transformación y conversión actual en producto turístico que amplía hoy su sentido inicial religioso cristiano y católico para nuevos sentidos polisémicos espirituales y turísticos (cf. Steill y Carneiro, 2011; Berger, 2016).

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Prof. Dr. José Portela (Catedrático jubilado de la UTAD) la exhaustiva revisión de la primera versión de este texto), también al Prof. Dr. Francisco José Fidalgo Enríquez (docente de español en la UTAD) por su revisión idiomática, y al Prof. Dr.

Martín Gómez Ullate (UNEX) la coordinación del proyecto Cultour plus, base inicial de este texto. Agradezco también al Grupo GALABRA (dir. Prof. Dr. Elías Torres) de la Universidad de Santiago de Compostela la revisión y discusión del artículo.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ABUMANSUR, E. S. (Org.) (2003): *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas, Papirus.
- ÁLVAREZ SOUSA, A. (Dir.) (1999): *Homo peregrinus*. Vigo, Xerais.
- ÁLVAREZ SOUSA, A. (2005): «Las peregrinaciones: Dramaturgia y ritos de paso (Aproximación fenomenológica-etnometodológica)», en *Turismo religioso: O Camiño de Santiago*. Vigo, Universidad de Vigo, pp. 11-29.
- AMARO, S.; ANTUNES, A.; HENRIQUES, C. (2018): «A closer look at Santiago de Compostela's pilgrims through the lens of motivations», *Tourism Management*, vol. 64, pp. 271-280.
- AMIROU, R. (2007): *Imaginário turístico e sociabilidades de viagem*. Vila Nova de Gaia, Estratégias Criativas – APTUR.
- ARIÑO, A. (2002): «La expansión del patrimonio cultural», *Revista de Occidente*, n° 250, pp. 129-150.
- ARON, Cindy S. (1999): *Working at Play: A History of Vacations in the United States*. New York, Oxford University Press.
- ATELJEVIC, I., PRITCHARD, A. y MORGAN, N. (Eds.) (2007): *The Critical Turn in Tourism Studies. Innovative Research Methodologies*. Amsterdam, Elsevier.
- AUGÉ, M. (2003): *El tiempo en ruinas*. Barcelona, Gedisa.
- BADONE, E. y ROSEMAN, S. (Eds.) (2004): *Intersecting Journeys. The Anthropology of pilgrimage and tourism*. Illinois, University of Illinois Press.
- BAQUERO MORENO, H. (1986): «Vias portuguesas de peregrinação a Santiago de Compostela na Idade Média», *História. Revista da Faculdade de Letras*, n° 3, pp. 77-89.
- BAUMAN, Z. (2003): «De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad», en *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 40-59.
- BERGER, P. L. (2016): *Los numerosos altares de la modernidad*. Salamanca, Sígueme.
- BLOM, T., NILSSON, M. y SANTOS, X. (2015): «The way to Santiago beyond Santiago. Fisterra and the pilgrimage's post-secular meaning», *European Journal of Tourism Research*, vol. 12, pp. 133-146.
- BOYER, M. (2000): *Historire de L'Invention du Tourisme – XVI- XIX Siècles*. Paris, Éditions de L'Aube.
- BROCHADO DE ALMEIDA, C.A. y BROCHADO DE ALMEIDA, P.M. (2011): *Caminhos Portugueses de Peregrinação. O Caminho do Litoral para Santiago*. Maia, ISMAI- CEDTUR – CETRAD.
- CAZAUX, F. (2011): «To be a pilgrim. Contested Identity on Saint's James Way», *Tourism*, vol. 59, n°3, pp. 353-367.
- CARDOSO PEREIRA, F. (2013): *Bom Caminho. Um convite à viagem e à reflexão*. Lisboa, Planeta.

- CARNEIRO, S. (2007): *A pé com fé. Brasileiros no Caminho de Santiago*. São Paulo, ATTAR.
- CLIFT, J.D. y CLIFT, W.B. (1996): *The Archetype of Pilgrimage. Outer action with inner meaning*. New York, Paulist Press.
- COHEN, E. (1979): «A Phenomenology of Tourist Experiences», *Sociology*, vol. 13, nº 2, pp. 179-201.
- COLEMAN, S. y EADE, J. (Ed.) (2004): *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London, Routledge.
- COLLINS-KREINER, N. y GATRELL, J. D. (2006): «Tourism, heritage and pilgrimage: The case of Haifa's Baha'i gardens», *Journal of Heritage Tourism*, vol. 1, nº 1, pp. 32-50.
- COLLINS-KREINER, N. (2014): «Pilgrimage and Mobilities: The 'Pilgrimage Turn'», en *New Tourism in the 21st Century. Culture, The City, Nature and Spirituality*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 33-54.
- CORBIN, A. (1989): *O território do vazio: a praia e o imaginário ocidental*. Lisboa, Campo das Letras.
- CUNHA, A. (1995): *Caminhos Portugueses de Peregrinação a Compostela. Itinerários portugueses (Identificação dos caminhos e coordenação da investigação)*. Santiago de Compostela/Porto, Xunta de Galicia/Centro Regional de Artes Tradicionais.
- CUNHA, A. (2001): *Santiago em Portugal. A devoção e a peregrinação*. Vila Nova de Gaia, Câmara Municipal de Gaia.
- CUNHA, A. (2005): «O Caminho português: património e etnografia», en *Turismo religioso: o Camiño de Santiago*. Vigo: Universidade de Vigo, pp. 49-84.
- CUNHA, A. (2011): «A devoção e a peregrinação jacobéias em Portugal», *Ad Limina*, nº II, pp. 85-114.
- CUNHA, A. (2013): «A devoção e a peregrinação jacobéias em Portugal (II)», *Ad Limina*, nº IV, pp. 117-152.
- CUNHA, A. (2014): «Mestre Aquilino e o Caminho de Santiago», *Ad Limina*, nº V, pp. 165-179.
- CUNHA, A. (2017): *O Caminho Português Interior de Santiago de Compostela*. Vila Real, UTAD (conferencia inédita, grabación audiovisual de los Servicios Audiovisuales de la UTAD).
- DIAS, F. (2009): «Visão de síntese sobre a problemática da motivação turística», *Percursos e Ideias*, nº 1, pp. 117-142.
- DOI, K. (2011): «Onto emerging ground: Anticlimactic movement on the Camino de Santiago de Compostela», *Tourism*, vol. 59, nº 3, pp. 271-285.
- EADE, J. y SALLNOW, M.J. (Eds.) (1991): *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London, Routledge.
- EADE, J. y SALLNOW, M.J. (Eds.) (2000): *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London, Routledge.
- EADE, J. y SALLNOW, M.J. (Eds.) (2013): *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London, Wipf and Stock Publishers.
- EBRON, P. (2000): «Tourists as Pilgrims: Comercial Fashioning of Transatlantic Politics», *American Ethnologist*, vol. 26, nº 4, pp. 910-932.

- EIXO ATLÂNTICO (Ed.) (2015): *Caminho de Santiago. Estudo dos traçados no Norte de Portugal*. Porto, Eixo Atlântico do Noroeste Peninsular.
- EUSTÁQUIO GOMES, L. (2017): *Os Caminhos Portugueses a Santiago de Compostela. O Património em Processo*. Tesis doctoral no publicada, Coimbra, Departamento de Ciências da Vida, Universidade de Coimbra.
- FELDMAN, J. (2017): «Key figure of mobility: the pilgrim», *Social Anthropology*, vol. 25, nº 1, pp. 69-82.
- FERNÁNDEZ, J. (1974): «The Mission of Metaphor in Expressive Culture», *Current Anthropology*, vol. 15, nº 2, pp. 119-145.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M.L., DEL RÍO ARAÚJO, M. y RODRÍGUEZ PRADO, M. F. (2016): *Dous produtos e um destino: The Way (2010), O diário de um mago (1987) e a imagem da Galiza como destino turístico*. Porto: Instituto de Sociologia – IS Working Paper, 3ª série, nº 32. Online en http://isociologia.up.pt/sites/default/files/working-papers/wp32_160902115811.pdf
- FONSECA, S. (2017): *Caminho Português de Santiago de Compostela*. Maia, Objecto Anónimo.
- FREY, N.L. (1998): *Pilgrim Stories: On and Off to Road to Santiago*. Berkeley, University of California Press.
- FREY, N.L. (2004): «Stories of the Return: Pilgrimage and Its Aftermaths», en *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Chicago, University of Illinois Press, pp. 89-109.
- GALANI-MOUTAFI, V. (1999): «The Self and the Other Traveler, Ethnographer, Tourist», *Annals of Tourism Research*, vol. 27, nº 1, 1999, pp. 203-224.
- GRABURN, N. (1977): «Tourism: The Sacred Journey», en *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 17-31.
- GRABURN, N. (1983): *To Pray, Pay, and Play: The Cultural Structure of Japanese Domestic Tourism*. Aix-en-Provence, Centre des Hautes Études Touristiques.
- GRABURN, N. (2001): «Secular Ritual: A General Theory of Tourism», en *Hosts and Guests Revisited: Tourism Issues of the 21st Century*. London, Cognizant Communications, pp. 42-50.
- GRAN ENCICLOPEDIA GALEGA (Ed.) (2004): «Elías Valiña Sampedro», en *Gran Enciclopedia Galega*, nº 29, pp. 226.
- GRANERO GALLEGOS, A., RUÍZ JUÁN, F. y GARCÍA MONTES, M.E. (2007): «Estudio sobre las motivaciones para recorrer el Camino de Santiago», *Apunts, Educación Física y Deportes*, vol.3, nº 89, pp. 88-96.
- GYR, U. (2010): «The History of Tourism: Structures on the Path to Modernity», en *European History Online (EGO)*. Institute of European History (IEG). Disponible en <http://ieg-ego.eu/en/threads/europe-on-the-road/the-history-of-tourism>
- GUSMÁN, I., LOPEZ, L., LOIS GONZÁLEZ, R.C. y SANTOS, X. M. (2017): «The challenges of the first European cultural itinerary: the way of St. James», *Almatourism: Journal of Tourism, Culture and Territorial Development*, vol. 8, nº 6, pp. 1-19.

- GUTIÉRREZ BRITO, J. (Coord.) (2006): *La investigación social del turismo. Perspectivas y aplicaciones*. Madrid, Thomson.
- HALBWACHS, M. (2017, or. 1925): *Los orígenes del sentimiento religioso según Durkheim. Introducción a la Sociología de la religión de Émile Durkheim*. Madrid, Ediciones Dado.
- HALL, M. C.; RAM, Y. y SHOVAL, N. (2018): *The Routledge International Handbook of Walking*. London, Routledge.
- HARTOG, F. (2005): «Time and heritage», *Museum International*, vol. 57, nº 3, pp. 7-18.
- HAVARD, M. (2017): «Grit or Grace: Packing for the Camino de Santiago», *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, vol. 5, nº 2, Article 3. Disponible en <https://arrow.dit.ie/ijrtp/vol5/iss2/3>
- HERMANN, I. (2008): «Religious tourism along the Camino Francés: The Pilgrimage», *Turismo cultural e religioso: Oportunidades e desafios para o século XXI*. Braga: TUREL TCR., pp. 236-238.
- HERNÁNDEZ RAMÍREZ, J. (2015): «La ruta turística como estrategia de producción de la diferencia territorial». En *Actas IX Jornadas de Patrimonio Histórico y Cultural de la provincia de Sevilla. Itinerarios y rutas culturales*. Sevilla, Casa de la Provincia – Diputación de Sevilla, pp. 111-127.
- HERRERO PÉREZ, N. (1995): «Camiño de Santiago, metáfora da vida humana», *Compostellanum*, vol. 40, nº 3-4, pp. 465-480.
- HERRERO PÉREZ, N. (2008): «La recuperación de la peregrinación jacobea. Aportaciones al debate acerca de las relaciones entre turismo y peregrinación». En *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. San Sebastián, Ankulegui, pp. 123-138.
- HERRERO PÉREZ, N. (2011): «La posmodernización de la tradición. Nuevos retos para la gestión del patrimonio», *Revista de Antropología Social*, nº 20, pp. 293-307.
- HERZFELD, M. (2008, or. 2005): *Intimidade Cultural. Poética social no estado-nação*. Lisboa, Edições 70.
- HORNE, D. (1984): *The Great Museum: the representation of history*. London, Pluto Press.
- INGOLD, T. y VERGUNST, J.L. (Eds.) (2008): *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot, Ashgate.
- JELINCIC, D.A. y ZUVELA, A. (2012): «Facing the Challenge? Creative tourism in Croatia», *Journal of Tourism Consumption and Practice*, nº 4, pp. 78-90.
- KORSTANJE, M. (2015): «Un análisis crítico del turismo creativo», *Gran Tour: Revista de Investigaciones Turísticas*, nº 12, pp. 23-41. Disponible en <http://www.eutm.es/revista/numero12/pdf/Articulo2.pdf>
- KURRAT, Ch. (2018): «Biographical motivations of pilgrims on the Camino de Santiago», en *Book of Abstracts 10th Annual International Religious Tourism and Pilgrimage (IRTP) Conference, 27th-30th June 2018*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, p. 37.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1992): *Individuo, estructura y creatividad. Epopeyas para la antropología cultural*. Madrid, Akal.
- LOFGREN, O. (1999): *A History of Vacationing*. Berkeley, University of California Press.

- LOIS GONZÁLEZ, R.C. *et al.*, (Coords.) (2014): *New Tourism in the 21st Century: Culture, the City, Nature and Spirituality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LOIS, R.C. y SANTOS, X.M. (2015): «Tourists and pilgrims on their way to Santiago. Motives, Caminos and final destinations», *Journal of Tourism and Cultural Change*, vol. 13, pp. 149–164.
- LÓPEZ ALSINA, F. (1994): «La invención del sepulcro de Santiago y la difusión del culto jacobeo», en *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico: XX Semana de Estudios Medievales*, Estella, 26 a 30 de julio de 1993. Gobierno de Navarra, (Ed.) Navarra, Gobierno de Navarra, pp. 59-84.
- LOPEZ, L. (2013): «How Long Does the Pilgrimage Tourism Experience to Santiago de Compostela Last?», *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, vol. 1, n° 1, artículo 2.
- LOPEZ, L., SANTOMIL, D. y LOIS, R.C. (2015): «Film-induced tourism in the Way of Saint James», *AlmaTourism. Journal of Tourism, Culture and Territorial Development*, vol. 4, pp. 18–34.
- MARGRY, P. J. (Ed.) (2008): *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*. Amsterdam, Amsterdam University.
- MACCANNELL, D. (1976): *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York, Schocken.
- MARIÑO FERRO, X. R. (1987): *Las romerías, peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo, Xerais.
- MARQUES, J. (1992): «O culto de S. Tiago no Norte de Portugal», *Lusitânia Sacra*, vol. 4, pp. 99-148.
- MARUJO, N. (2016): «Turismo, turistas e experiências: abordagens teóricas», *Revista Turydes: Turismo y Desarrollo*, vol. 9, n.º 20, (junho 2016), pp. 1-13. Online en: <http://www.eumed.net/rev/turydes/20/turistas.html>
- MENDES, A.C. (2009): *Peregrinos a Santiago de Compostela. Uma etnografia do Caminho Português*. Tesis de máster no publicada, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.
- MÉNDEZ, L. (2003): «Galicia, region de Europa: dimensiones europeístas del imaginario culturalista de la Xunta», *Revista de Antropología Social*, vol. 12, pp. 79-97.
- MÉNDEZ, L. (2004): *Galicia en Europa*. Sada, Edicións do Castro.
- MORINIS, E.A. (1984): *Pilgrimage in the Hindu Tradition. A Case Study of West Bengal*. New York, Oxford University Press.
- MORINIS, E.A. (Ed.) (1992): *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, Greenwood.
- MOURIÑO, E. (1997). *Vivir o camiño. Revivir a historia*. Vigo, Ir indo.
- MURRAY, M. y GRAHAM, B. (1997): «Exploring the dialects of route-based tourism: the Camino de Santiago», *Tourism Management*, vol. 18, n° 8, pp. 513-524.
- NILSSON, M. (2016): «Wanderers in the shadow of the sacred myth: Pilgrims in the 21st century». *Social y Cultural Geography*, vol. 19, n° 1, pp. 21-38.
- NILSSON, M. y TESFAHUNEY, M. (2016): «Performing the “post-secular” in Santiago de Compostela», *Annals of Tourism Research*, vol. 57, pp. 18–30.

- NORMAN, A. (2011): *Spiritual Tourism: Travel and Religious Practice in Western Society*. London, Continuum.
- NORMAN, A. y CUSACK, C.M., (eds.) (2015): *Religion, Pilgrimage and Tourism*. London, Routledge.
- OMT (2014): *El primer Congreso Internacional de la OMT sobre Turismo y Peregrinaciones explora el nexo entre el turismo y las rutas espirituales*. Madrid, Organización Mundial del Turismo. Disponible en: <http://media.unwto.org/es/press-release/2014-09-16/el-primer-congreso-internacional-de-la-omt-sobre-turismo-y-peregrinaciones>
- OTERO PEDRAYO, R. (1982): *Galicia. Una cultura de Occidente*. León, Everest.
- PACK, S. (2008): «The Camino de Santiago and the paradox of national Catholicism in modern Spain», en *Nation and conflict in modern Spain: Essays in honor of Stanley G. Payne*. Madison, WI: University of Madison Press, pp. 65-80.
- PACK, S. (2010): «Revival of the pilgrimage to Santiago de Compostela: The politics of religious, national, and European patrimony, 1879–1988», *The Journal of Modern History*, vol. 82, pp. 335-367.
- PALMER, C. T.; BEGLEY, R. O. y COE, K. (2012): «In Defence of Differentiating Pilgrimage From Tourism», *International Journal of Tourism Anthropology*, vol. 2, nº 1, pp. 71-85.
- PEREIRO, X. (2016): «Turistas portugueses na Galiza: Imagens e relatos pós-experienciais», en *Las fronteras en la investigación peninsular: temáticas y enfoques contemporáneos*. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 161-181.
- PEREIRO, X. y GÓMEZ-ULLATE, M. (2018): «Pilgrimage Tourism and Cultural Route Team Ethnographies in the Iberian Peninsula: A Collaborative Study», *Tourism Ethnographies*. London, Routledge, 2018 (en proceso de publicación).
- PLOTZ, R. (2012): «El peregrino y su entorno. Historia, infraestructura y espacio», *Ad Limina*, vol. 3, nº 3, pp. 165-180. Disponible en http://www.caminodesantiago.gal/documents/17639/362242/Ad_Limina_III.%2007_Robert%20PI%C3%B6tz.pdf
- POÇAS SANTOS, M.G.M. (2007): *Espiritualidade, Turismo e Território - Estudo geográfico de Fátima*. Parede, Principia.
- POUSA, X.R. (1992): *El Camino de Santiago*. A Coruña, La Voz de Galicia.
- PHILLMORE, J. y GOODSON, L. (ed.) (2004): *Qualitative Research in Tourism. Ontologies, Epistemologies and Methodologies*. London, Routledge
- RICHARDS, G. y RAYMOND, C. (2000): «Creative tourism», *ATLAS News*, nº 23, pp. 16-20.
- RICHARDS, G. y MUNSTERS, W. (coords.) (2010): *Cultural Tourism Research Methods*. London, CABI.
- SÁNCHEZ-CARRETERO, C. (Ed.) (2015): *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre*. New York, Springer.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, X.M. (2010): «La peregrinación a Santiago de Compostela y el poder pontificio durante los siglos XII a XIV», *Ad Limina*, vol. 1, nº 1, pp. 181-200. Disponible en https://www.caminodesantiago.gal/documents/17639/140878/adlimina_castellano_1.pdf?version=1.0

- SÁNCHEZ y SÁNCHEZ, A. y HESP, A. (Eds.) (2015): *The Camino de Santiago in the 21st Century. Interdisciplinary Perspectives and Global Views*. London, Routledge.
- SANTOS, X.M. y LOIS, R. C. (2011): «El Camino de Santiago en el contexto de las nuevas ofertas turísticas: una aproximación teórica», *Estudios Turísticos*, vol. 189, pp. 95–116.
- SANTOS, X.M. (2016) «The Way of Saint James as an event: politics and nation», *Journal of Policy Research in Tourism, Leisure and Events*, vol. 8, nº3, pp. 233-248.
- SHARPLEY, R. (2009): «Tourism, Religion and Spirituality», en *The Sage Handbook of Tourism*. London, Sage, pp. 237-253.
- SINGUL, F. (1999): *O Caminho de Santiago: a peregrinação ocidental na Idade Média*. Rio de Janeiro, Editorial da UERJ.
- SLAVIN, S. (2003): «Walking as Spiritual Practice. The Pilgrimage to Santiago de Compostela», *Body and Society*, vol. 9, nº 3, pp. 1-18.
- SMITH, V. L. (1992): «Introduction: The quest in guest», *Annals of Tourism Research*, vol. 19, nº 1, pp. 1-17.
- SOUSA, B., CASAIS, B., MALHEIRO, A. y SIMÕES, C. (2017): «A experiência e o marketing turístico em contextos religiosos e de peregrinação: o caso ilustrativo dos Caminhos de Santiago», *Revista Turismo e Desenvolvimento*, vol. 27/28, pp. 789-800.
- STEIL, C.A. (2003): «Romeiros e turistas no Bom Jesús da Lapa», *Horizontes Antropológicos*, vol. 9, nº 20, pp. 249-261.
- STEIL, C.A. y CARNEIRO, S. (Org.) (2011): *Caminhos de Santiago no Brasil. Interfaces entre turismo e religião*. Rio de Janeiro, Contracapa Livraria.
- TIMOTHY D.J. y OLSEN, D. (Eds.) (2006): *Tourism, Religions and Spiritual Journeys*. New York, Routledge.
- TOWNER, J. (1996): *Historical Geography of Recreation and Tourism in the Western World: 1540-1940*. Chichester, John Wiley and Sons.
- TRANOY, A. (1981): *Le Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule Ibérique dans l'Antiquité*. Paris, Publications du Centre Pierre Paris, Diffusion de Boccard.
- TURNER, V. (1974): *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Vozes.
- TURNER, V. y TURNER, E. (1978): *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York, Columbia University Press.
- URRY, J. (2007): *Mobilities*. Cambridge, Polity Press.
- VALIÑA SAMPEDRO, E. (2000, original 1971): *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*. Lugo, Diputación Provincial de Lugo.
- VARELA GARCÍA, I. et al. (2003): «Camiño de Santiago», *Gran Enciclopedia Galega*, vol. 7, pp. 83-90.
- VÁZQUEZ, Manuel (2016): *Crónicas de um Peregrino*. Lisboa, GLIFO.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. y URÍA RIU, J. (1949): *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, 3 vols*. Madrid, CSIC.
- VILLARES, R. (2004): *Historia de Galicia*. Vigo, Galaxia.