

EL HORIZONTE DEL SOL PONIENTE. UNA REFLEXIÓN HISTÓRICO-CRÍTICA SOBRE EL CAMINO DE SANTIAGO¹

The horizon of the setting sun. A historical-critical reflection on the St. James' Way

Fernando Domínguez Reboiras
Raimundus-Lullus-Institut, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

RESUMEN

Uno los aspectos más característicos del Camino de Santiago en los siglos de su mayor esplendor (ss. XII-XV) fue, sin duda, la consideración de la tumba de Santiago como límite físico del horizonte y cosmos cristiano. Compostela era el santuario del fin del mundo, indicaba el límite occidental de la Cristiandad, es decir, de los dominios de Roma hacia Poniente. En esto consiste su privilegio estratégico y la principal fuente de su significado. Un camino al límite pero con voluntad de inicio. El peregrino no buscaba curaciones milagrosas sino el retorno renovado a la vida normal, después de arriesgar su vida y realizado aquel esfuerzo supremo de experimentar los límites de la tierra y la última raya del cielo.

Palabras clave: Camino de Santiago, *Codex calixtinus*, *Sedes apostolica*, Santiago en América, Alejandro VI, Paul Claudel.

ABSTRACT

One of the most remarkable features of the St. James' Way in its heyday (12th to 15th centuries) was, no doubt, the consideration of St. James' grave as the border of the Christian boundaries and cosmos. Compostela was the shrine at the end of the world; it marked the Western limit of the Christendom, i.e., Rome's domains towards the setting sun. This constituted its strategic privilege and was the main source of its meaning: A way towards the end but with the willingness to start afresh. The Jacobean pilgrim did not look for any miraculous healing, but he longed for a renewed comeback to his ordinary life after he had put his life at risk and made that unique effort of experiencing the boundaries of the earth and the last skyline.

Key Words: St. James' Way, *Codex calixtinus*, *Sedes apostolica*, St. James in America, Alexander VI, Paul Claudel.

A finales del siglo XVII Domenico Laffi un sacerdote boloñés, «escritor de cosas teatrales» tuvo ganas de viajar «e in questo impiegó la maggior parte della sua vita, portandosi più volte a San Giacomo di Galizia». ² En 1673 publicaba en Bologna un libro con el título, *Viaggio*

¹ Estas reflexiones, con algunas variantes, fueron publicadas en italiano bajo el título: «Il Cammino di Santiago e la volontà di superare l'orizzonte del tramonto», en: *Santi, santuari, pellegrinaggi. Atti del seminario internazionale di studio, San Giuseppe Jato – San Cipirello, 31 agosto – 4 settembre 2011*, a cura di Alessandro Musco e Giovanna Parrino, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2014, pp. 101-120. Las reproducimos aquí, en su versión original, como homenaje a Pedro Roche, recordando y añorando su propuesta de hacer, algún día, el Camino juntos.

² Cf. G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori Bolognesi*, Bologna 1786, Tomo V, p. 3.

in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae, con cierto éxito editorial que, como atestiguan las numerosas ediciones, duró medio siglo hasta 1726.³ El libro, a la vez guía y diario de viaje, tuvo el mérito de reactivar en Italia la peregrinación a Santiago de Compostela que desde el siglo XVI, en la práctica, no existía ya más que en el recuerdo, en la literatura y en la historia. Cito aquí esta obra por el llamativo título cuya referencia no es religiosa sino claramente geográfica: se trata simplemente de un «viaggio» a Santiago de Compostela, destino que, aún en el tardo siglo XVII, doscientos años de la apertura del horizonte hacia América, se define como ruta al extremo occidente y fin de la tierra («in Ponente... e Finisterrae»).

Cuando gentes de mi generación en su juventud llegaban a un límite crítico de vacío espiritual descubriendo que su vida no tenía una meta, sumidos en profundas dudas, dirigían la mirada hacia el Levante y muchos peregrinaban al lejano Oriente buscando una nueva dimensión para su vida (*ex oriente lux*). Sin embargo aquellos jóvenes occidentales, en Benarés o Katmandú, estaban expuestos, aparte de a una eventual miseria material, a la espiritual, pues la mentalidad oriental, diferente de la suya, dificultaba enormemente un cambio interior profundo. La vida en Oriente no sólo implicaba el alejamiento del materialismo occidental, la renuncia a la comodidad, a los lugares y costumbres de la infancia sino una depuración y un profundo cambio de las estructuras mentales. Para aquellos jóvenes occidentales que iban buscando una nueva dimensión para su vida la espiritualidad oriental le exigía ver la presente vida como una más dentro de otras vidas futuras que tenían aún por delante. Un sesgo tan radical e inoperante chocaba con el meollo de nuestro espíritu: El occidental no podía renunciar a cierta conciencia crítica, al uso de la razón y de la dialéctica que son elementos ineludibles de su pensamiento.

La sensibilidad espiritual progresiva, el retorno hacia una dimensión perdida incitan al viaje, a salir de la rutina diaria. En los siglos medievales los hombres deseosos de superación no iban a Oriente, sino que seguían el itinerario milenar trazado en Occidente a ese efecto, seguían la *via láctea*, el camino de las estrellas que acompaña al sol poniente y se identificaba con el Camino de Santiago, el *finis terrae* occidental. A una jornada de Santiago se abría el *mare tenebrosus* y el sol se ponía en un horizonte que entonces no era posible explorar de la misma forma que los horizontes del Mediterráneo o del lejano Oriente. Los misterios de los confines de la tierra se abrían a la imaginación y al pensamiento del caminante que no sólo iba sino volvía a su vida normal integrando en su imaginario el mundo conocido hasta los límites del océano.

Mi visión del Camino de Santiago es singular y muy personal por mi condición de natural de aquella ciudad. Nací a poco más de cien metros del sepulcro de Santiago y como tal habitante no puedo hacer el camino de ida ni experimentar la marcha hacia el oeste. Mi destino hacia Europa no es tampoco comparable con el asombro y experiencia del peregrino que regresaba a su tierra. Mi mirada hacia Poniente está limitada por el océano, mientras que necesariamente estoy condenado a ver Europa siempre en la perspectiva oriental. Durante mi infancia Compostela era distinta: el Hospital Real, convertido más tarde en un hotel de lujo, era todavía hospital público con una facultad de medicina adosada, mi primera escuela estaba donde hoy está el rectorado de la Universidad, en la gran plaza de la catedral, enfrente al hospital y, como el edificio no tenía patio de recreo, las horas libres discurrían a la sombra de la Catedral y si llovía, como ocurre allí a menudo, nos amparaban los soportales del Consistorio. En las calles de la vieja ciudad rara vez se veía un turista. La vida urbana estaba marcada por un abundante

3 Cf. *L'Introduzione* de A. S. CAPPONI a la edición por él publicada de D. LAFFI, *Viaggio in Ponente e San Giacomo di Galitia e Finisterrae*, Perugia, Università degli Studi, E. S. I., 1989, pp. 15-22.

número de clérigos (el seminario conciliar albergaba en 1963 más de mil aspirantes al sacerdocio) y una Universidad con cinco mil estudiantes y cierto prestigio académico. Cuando, con veinte años, me trasladé a Centroeuropa mi ciudad natal era desconocida. Para cualquier ciudadano alemán Santiago era la capital de Chile o un puerto cubano. Hoy todos mis interlocutores alemanes no sólo han oído hablar de Compostela, sino que casi todos han estado allí y, si no han estado, piensan hacerlo. Un libro de un conocido presentador de la TV alemana sobre el Camino de Santiago estuvo (entre 2006 y 2008) durante ciento veinte semanas en el primer puesto de la lista de bestsellers.⁴ El fulminante resurgir de la ruta de peregrinos a Santiago ocurrida en los últimos cuarenta años es un dato sorprendente y curioso que no va a ser el objeto de estas páginas, aunque sí quiero apuntar algunos datos históricos con una reflexión personal sobre este fenómeno. Voy a intentar hablar aquí sobre todo de Santiago como límite físico del horizonte y cosmos cristiano que fue, sin duda, uno de los aspectos más característicos del *iter ad limina Sancti Iacobi* en los siglos de su mayor esplendor.

1. HISTORIA DEL SANTUARIO JACOBEO

No está de más recordarla brevemente. Santiago, el Mayor, fue uno de los doce apóstoles de Jesús de Nazaret y hermano del también apóstol y evangelista San Juan y, como éste, hijo de Zebedeo, un pescador del lago de Genesareth, y de María Salomé una de las mujeres que acompañaban a Jesús. Estos dos hermanos con Pedro fueron los tres predilectos en el pequeño grupo de fieles discípulos del Nazareno. Por su su carácter impetuoso, les dio Jesús a Santiago y a Juan el sobrenombre de Boanerges (hijos del trueno). Santiago estuvo con Jesús en los momentos decisivos de su vida pública: en la transfiguración sobre el monte Tabor, en la resurrección de la joven de Capharnaum y en la dolorosa escena del Monte de los Olivos. Fue el primero de los apóstoles en sufrir el martirio, al ser decapitado por orden de Herodes Agripa hacia el año 44 (Hechos 12, 2). Probablemente su cuerpo recibió sepultura en Jerusalén, donde hay indicios que a finales del siglo VI se veneraba su tumba. La noticia, divulgada sobre todo por Isidoro de Sevilla, según la cual Santiago había predicado el evangelio en España⁵ se considera improbable y legendaria. Esta leyenda se complementa con otra tradición, según la cual su cuerpo fue trasladado de Jerusalén a España poco después de su martirio por dos españoles discípulos suyos llamados Teodoro y Atanasio.

La resurrección histórica de este cuerpo sepultado comienza ocho siglos después de su muerte, en el año 830, con el descubrimiento milagroso de la tumba de Santiago en una localidad de la diócesis más occidental de España, Iria Flavia. Su obispo Teodomiro reconoció y comunicó aquel hallazgo que un devoto descubrió guiado a aquel lugar por una estrella que lucía día y noche en un pequeño estercolero (*compostum o compostellum*), quizá un antiguo abandonado cementerio, que luego se etimologizó como *campus stellae*. La tumba, un arca marmórea de la edad romana, se hallaba en una especie de capilla escondida en la tupida vegetación. El rey de Asturias y Galicia Alfonso el Casto fue el primer peregrino al sepulcro e inició un reconocimiento oficial y la devoción del reducido territorio cristiano que fue adaptando la figura de Santiago como defensor y protector de la cristiandad hispana especialmente en la lucha contra el dominio musulmán.

4 Hape Kerckeling, *Ich bin dann mal weg – Meine Reise auf dem Jakobsweg*, Malik, München 2006. Traducción española: *Bueno, me largo*, Madrid, Suma de letras, 2009.

5 Cf. PL 83, 151. 154; cf. il *Chronicon* (2, 2, 4) de FREULFO DE LISIEUX (secolo IX) y S. ADHELMO DE MALMESBURY (†709), en su *Poema de Ara* (PL 89, 293): «Primitus hispanas convertit dogmate gentes».

El culto del Apóstol se difunde poco a poco en toda Europa y el santuario compostelano se convierte con Jerusalén y Roma en una de las tres principales metas de peregrinación de la cristiandad europea. El período de máximo esplendor de esta peregrinación fue el siglo XII cuando Alfonso VI de Castilla y León (1047-1109) conquista Toledo y pacifica el norte de la Península Ibérica dejando el valle del Duero como paso fácil y pacífico al sepulcro. Decisiva fue también la promoción del *iter compostellanum* por parte de la orden monástica de Cluny creando a través de aquel camino y sus ramificaciones un vehículo de civilización y cultura, además de fe y devoción cristiana. Los cluniacenses procuraron fundar monasterios, hospitales y lugares de acogida para hacer posibles las jornadas en la, para Europa, lejana y dura meseta castellana con fríos inviernos y cálidos veranos.⁶

Según estimaciones de René de La Coste-Messelière,⁷ en la Edad Media unos doscientos a quinientos mil peregrinos al año se ponían en marcha en dirección a Santiago de Compostela. Para la época y desde un punto de vista cuantitativo se trataba de una afluencia de forasteros casi tan masiva y diversa como la que hoy supone el turismo para las costas mediterráneas. No en vano define Robert Plötz⁸ la peregrinación altomedieval como «movimiento de masas», tesis en cuyo apoyo cabría citar el testimonio de la *Historia Compostelana*, según la cual en 1121 el embajador del emir de los almorávides Alí Ben Yusuf, se encontró con que «tanta es la multitud de los que van y vienen que apenas dejan libre la calzada que va a Occidente».⁹

Al igual que en la actualidad, la máxima afluencia se producía en los meses de verano. Si partimos de la cifra más baja antes indicada cabe estimar que en primavera y verano podían pasar por los pueblos del camino más de mil personas al día en una dirección y un número similar en la contraria. Cifra realista si se tiene en cuenta que en Burgos, donde hubo muchos hospitales para peregrinos, sólo uno de ellos, el Hospital del Rey, construido a finales del s. XII, llegó a tener unas dos mil camas. En muchos de esos pueblos eran más los transeúntes que los habitantes. No es de extrañar que para canalizar tales flujos se acondicionaran caminos y se tendieran puentes sobre los ríos, que surgieran iglesias, monasterios, hospitales e incluso se fundaran nuevos pueblos y ciudades.

El Camino de Santiago estaba sostenido en toda Europa por etapas intermedias de grandes abadías y santuarios famosos. Los peregrinos de Italia septentrional y de Centroeuropa visitaban San Antonio en el Delfinado, San Filiberto de Tournus, Santa María Magdalena en Vézelay, Saint Sernin en Toulouse. Otros peregrinos visitaban la tumba de San Lázaro en Autun, paraban en la ciudad mariana de Le Puy o en Sainte Foi de Conques, en las abadías

6 Para todas estas noticias puede consultarse, entre otras muchas publicaciones, P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Roma, Santiago, Jerusalén: El mundo de las peregrinaciones*. Barcelona, Lunewerg Editores, 2007.

7 Se pueden leer estas (¿exageradas?) estimaciones en la conocida obra de P. Barret / J. N. Gurgand, *Priez pour nous à Compostelle*, París 1980, p. 215. Aunque dichos autores no aclaran dónde publicó ni cómo calculó La Coste-Messelière esas cifras, un análisis sereno de las crónicas hacen plausibles esos números.

8 Cf. R. Plötz, *La peregrinatio como fenómeno Alto-Medieval*, in «Compostellanum» 19 (1984), pp. 239-265: 241.

9 «Qui (nuntii regis Saracenorum Ali [ibn Yusuf] nomine) cum iter carperent ad occidentem [...] uident peregrinos Christicolos quam plures ad beatum Iacobum orationis causa euntes et redeuntes et admirantes sciscitantur centurionem Petrum nomine, quem Christianum producem et manutentorem inter Christianos habebant, qui et eorum lingua satis peritus erat. 'Quisnam, inquit, iste est quem Christianorum multitudo tanta frequentant deuotione? Quis iste tantus et talis quem innumeri Christicole transpirenei et citra repetunt orationis gratia? Tanta est euntium ad eum et redeuntium multitudo, vix patet nobis liber callis ad occidentem'. Respondetur illis hunc esse beatum Iacobum Domini et Saluatoris nostri apostolum [...] cuius corpus in Gallecie finibus habetur humatum». E. Falque Rey (ed.), *Historia compostellana*, Brepols, Turnhout 1988, vol. II, cap. L, p. 307 (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis LXX).

de Saint Gilles y Moissac, en San Martín de Tours, San Benigno de Dijon, San Hilario de Poitiers o San Marcial de Limoges. Una larga y tupida red de caminos hacia Occidente atravesaba Europa marcada por la presencia de los santuarios más famosos de la cristiandad. Innumerables peregrinos solos o en comitivas iban y venían de continuo por aquel camino. El incremento de la veneración y del culto fue sancionado por el Papa con privilegios excepcionales concedidos al santuario compostelano. En 1104 Pascual II concede al obispo de Compostela (a donde se había trasladado la sede de Iria Flavia) el uso del palio. En 1120 y 1124 Calixto II completa la obra creando la archidiócesis con los derechos metropolitanos de la antigua diócesis de Mérida, vacante entonces por el dominio musulmán. Alejandro III en 1175 aprueba los estatutos de la orden militar de Santiago y con la bula del 25 de junio de 1179 confirma definitivamente un privilegio, en verdad insólito, de indulgencia plenaria visitando el santuario compostelano del uno de enero al 31 de diciembre de todos aquellos años en que el 25 de julio, fiesta de Santiago, caía en domingo. 121 años antes del año santo romano se crea el año santo compostelano que, aún hoy, se viene celebrando regularmente.

En una época en que la peregrinación era habitual y los centros de peregrinación múltiples, la importancia de Santiago era enorme en la conciencia de la cristiandad. Dante, en su *Vita nuova*, da a entender que la peregrinación por antonomasia era la que conducía a Occidente «no se entiende por peregrino sino aquél que va a la tumba de Santiago, o vuelve».¹⁰

Aparte de ser más los transeúntes que los habitantes, en algunos núcleos eran más los vecinos foráneos que los hispanos. En Pamplona y en Estella la población indígena era minoría. En Sahagún, otro importante núcleo del Camino, registran las crónicas a finales del siglo XI «personas de diuersas e estrañas prouinçias e rreinos, conbiene a sauer: gascones, bretones, alemanes, yngleses, borgoñones, normandos, tolosanos, prouinçiales, lombardos y otros muchos negoçiadadores de diuersas naçiones e estrannas lenguas; e asi poblo e fiço la villa non pequenna».¹¹ Se produjo una gran inmigración extranjera que colaboró en la repoblación de una importante zona española. «Por eso el peregrino francés que recorría la ruta española de Santiago apenas puede decirse que abandonaba su patria nativa. En todas partes encontraba villas o burgos donde se podía convivir con sus compatriotas y seguir hablando su propia lengua».¹²

Estos extranjeros a los que comúnmente se designó como francos (todos venían necesariamente a través de Francia) y los judíos, también abundantes en las ciudades del Camino,¹³ desarrollaron una temprana e intensa actividad comercial al margen de los flujos de peregrinos.

Pero las consecuencias para el Camino no se limitan a una afluencia variada y masiva de peregrinos, ni a la repoblación por los francos, ni a las numerosas construcciones a que una y

10 Dante (*Vita nuova*, XL) define el término peregrino. «Peregrini si possoni intendere in due modi, in uno largo e in uno stretto: in largo in quanto è peregrino chiunque è fuori de la sua patria; in modo stretto non s'intende peregrino se non chi va verso la casa di sa' Iacopo o riede. E però è da sapere che in tre modi si chiamano propriamente le genti che vanno al servizio de l'Altissimo: chiamansi palmieri in quanto vanno a oltremare, là onde molte volte recano la palma; chiamansi peregrini in quanto vanno a la casa di Galizia, però che la sepultura di sa' Iacopo fue più lontana de la sua patria che d'alcuno altro apostolo; chiamansi romei in quanto vanno a Roma, là ove questi cu' io chiamo peregrini andavano».

11 L. Vázquez de Parga-J. M. Lacarra-J. Uría Ríu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1948, t. I, p. 476.

12 Cf. J. M. Lacarra, *El camino de Santiago en España*, en: *Santiago en España, Europa y América*, Editora Nacional, Madrid 1971, pp. 59-142: 134.

13 Cf. F. Cantera Burgos, «Las juderías españolas y el camino de Santiago», en *XII semana de estudios medievales de Estella*, Institución Príncipe de Viana, C.S.I.C., Pamplona 1974, pp. 75-119.

otra dieron lugar. El culto a Santiago jugó además un gran papel en la historia de la España medieval por otras dos razones de índole muy distinta. Entre los siglos IX y XII fue una poderosa fuerza galvanizadora de la resistencia frente al Islam y los moros así lo entendieron, motivo por el cual Almanzor atacó y consiguió destruir la ciudad de Santiago y llevarse las campanas de la basílica. Por otra parte las peregrinaciones sirvieron durante los siglos X al XIII de enlace de España con el resto de Europa.¹⁴

2. EL SANTUARIO JACOBEO EN LA ACTUALIDAD

Con el tiempo, sobre todo con la creación de las fronteras de estados soberanos en Europa, el flujo de peregrinos fue disminuyendo. Los siglos XVII al XIX desaparecieron por completo las dimensiones europeas del santuario. Por razón de un conflicto bélico se escondieron los restos del santo y se perdió la memoria del lugar exacto del enterramiento. En los años 1879-1880 después de una excavaciones en el ábside de la basílica se encuentra de nuevo la tumba que fue reconocida por León XIII en la bula pontificia *Deus omnipotens* del primero de noviembre de 1884. En ella se declara la autenticidad de las reliquias y los antiguos privilegios, incluida la celebración del año santo.

En en el año santo de 1943 aquel santuario no podía ni pretendía revivir los tiempos gloriosos de meta obligada de la cristiandad occidental. Sin embargo aquel año recibió un empuje de la dictadura del General F. Franco que en su afán de unificar la España rota y dividida buscaba símbolos que cohesionaran la unidad de la patria española. La festividad de Santiago como patrón de España pretendía jugar un papel importante devolviéndole a aquel santuario un protagonismo especial. El dictador asistía personalmente, o por representante, todos los años a la llamada ofrenda nacional. Lo más positivo e importante, sin embargo, fue el apoyo oficial al estudio de la historia del Camino de Santiago no tanto en su aspecto religioso como en el aspecto cultural y turístico. Por eso, en el año 1944, durante la guerra mundial y en la difícil postguerra española, al celebrarse el XIX centenario del martirio del apóstol Santiago, el Instituto de España financió una obra que felizmente sería de enorme importancia para la historiografía de las peregrinaciones. Se trata de tres volúmenes publicados en Madrid en 1948-1949 firmados por Luis Vázquez de Parga, José María Lacarra y Juan Uría Riu.¹⁵ La obra dividida en seis partes de extensión desigual ha ejercido una influencia decisiva en los estudios posteriores, hasta el punto que casi todo lo que se viene diciendo, en publicaciones más o menos científicas, hasta hoy, procede directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, de esta valiosa y voluminosa obra. En la introducción se aborda el descubrimiento del sepulcro y las primeras noticias sobre su culto. La primera parte se ocupa de la peregrinación y los peregrinos jacobeos en cinco fases sucesivas hasta los que los autores llaman «últimos peregrinos». En la segunda parte la organización y desarrollo de los itinerarios, sistema hospitalario y atención al peregrino. En la parte tercera se analiza las consecuencias sociales, culturales y económicas del fenómeno jacobeo, sobre todo sus repercusiones en el arte y la literatura. En la cuarta parte, la más extensa, que ocupa el segundo volumen se

14 Hasta el punto que, como ya Francisco de Quevedo en el siglo XVII había apuntado en sus escritos *Memorial por el patronato de Santiago* (1627) y *Su espada por Santiago* (1628), A. Castro, *La realidad histórica de España*, Porrúa, México 1966, capp. IX-X, ha ido mucho más allá en la consideración de la importancia histórica del Camino de Santiago, llegando a ver el culto al santo apóstol como elemento decisivo de la historia de España. Tesis que motivó una larga polémica con el historiador C. Sánchez-Albornoz, *España, un enigma histórico*, Edhasa, Barcelona 1985, tomo I, pp. 265-287 que consideró excesiva tal valoración.

15 Cf. not. 11. Existe una reedición publicada en Pamplona 1992.

reconstruyen detalladamente los seis caminos que seguían los peregrinos en la Península ibérica. El tercer volumen es una cuidada selección documental, un álbum de ilustraciones y unos índices exhaustivos.

La obra, hecha con sobrio rigor histórico, marca el comienzo de una nueva etapa en la historiografía de la peregrinación a Santiago. Sin embargo, lo más llamativo de esta importante y, aún hoy, recomendable obra son las conclusiones de los autores muy de acorde con la percepción del momento: la peregrinación a Santiago de Compostela, objeto de la curiosidad y estudio de los autores, ha dejado de existir. Estos preclaros estudiosos y expertos en la historia de la peregrinación llegan a escribir: «hace algunos años, cuando todavía no se había extinguido completamente la peregrinación». Y en un solitario peregrino de 1891 ven ellos «representado el final de una estirpe histórica, que circuló por todos los caminos de Europa y que hoy ha quedado reducida a estampa turística de la ciudad de Santiago y sus alrededores».¹⁶ Para Vázquez de Parga, Lacarra y Uría la peregrinación jacobea había dejado de existir. Lo que surge después de la bula *Deus omnipotens* de Leon XIII es ya otra cosa.

Lo que podríamos llamar nueva etapa de la peregrinación se puede resumir brevemente: La reactivación de la peregrinación contemporánea al santuario compostelano tiene su origen en un breve del papa Pío XII en 1942 que recuerda a la cristiandad el año santo compostelano. En la programación de aquel año santo de 1943 y el comienzo en 1946 de las excavaciones en el subsuelo de la Catedral (para mí personalmente, como alumno de secundaria, una experiencia arqueológica inolvidable dirigida por el jesuita alemán Engelbert Kirschbaum, insigne arqueólogo, colaborador determinante en el descubrimiento de la tumba de San Pedro en el subsuelo vaticano).¹⁷

Desde entonces el ritmo de los años santos va marcando un renacimiento en las peregrinaciones y un interés creciente por la historia del mismo. El año santo de 1965 fue una inflexión en la historia moderna del Camino al integrarse el contenido religioso en la promoción turística del Estado español. En la década de los 80 del siglo pasado el papa Juan Pablo II visita dos veces el santuario y los nuevos gobiernos regionales en España promueven el interés cultural y turístico del camino. En octubre de 1987 el Consejo de Europa declaraba solemnemente el Camino de Santiago como «Primer Itinerario Cultural Europeo». A partir de ese momento la revitalización del Camino ha tomado dimensiones europeas y mundiales. En 1993 eran ya casi 100.000, en el último año santo 2010 fueron casi 300.000 personas las que solicitaban a su llegada «la Compostela», el viejo certificado medieval o credencial que, con firmas de pueblos del Camino, se acredita la llegada a pie o en medios no motorizados al santuario. Además del número de peregrinos el de turistas y curiosos crece cada año. Entre 1948 y 1990 se han fundado por todo el mundo medio centenar de asociaciones de Amigos del Camino de Santiago que trabajan con mayor o menor apoyo científico en la promoción, señalización y conservación del Camino y sus ramificaciones europeas. Constituidas en federación organizan regularmente congresos y publicaciones. Centenares de aportaciones de especialistas de diversos países han hinchado considerablemente la bibliografía sobre el Camino de tal manera que nuestro conocimiento de su realidad histórica ha avanzado considerablemente.

El resurgimiento contemporáneo de las peregrinaciones a Santiago constituye un fenómeno tan singular como complejo. Independiente de los motivos por los que va a Santiago,

16 Cf. tomo I, p. 118.

17 Cf. E. Kirschbaum, *Die Grabungen unter der Kathedrale von Santiago de Compostela*, en «Römische Quartalschrift» 56 (1962), pp. 234-254; Id., *Das Grab des Apostels Jakobus in Santiago de Compostela*, en «Stimmen der Zeit» 176 (1965), pp. 352-362; J. Guerra Campos, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*, Santiago de Compostela 1982.

el peregrino o caminante actual no ignora que sigue unas huellas milenarias. Una parte importante de la literatura sobre el Camino son precisamente guías que, en su mayoría, copian lo que ya otros escribieron sin aportar nada nuevo a la comprensión del fenómeno careciendo, en general, del debido rigor histórico. Se proyectan sobre la historia esquemas mentales modernos malinterpretando el pasado. La sensibilidad artística del hombre moderno se proyecta sobre el Camino que se concibe exclusivamente como un rosario de obras de arte a visitar, sin darse cuenta que, a pesar del número importante de monumentos, más del ochenta por ciento de los edificios que bordeaban y marcaban el camino medieval han desaparecido y las ciudades que lo jalonan, aunque han conservado algunos de ellos, han, en parte, más que triplicado su población con una estructura urbana totalmente nueva. Un hecho muy importante pasa desapercibo al observador actual: Los movimientos itinerantes en sentido contrario no existen, muy pocos son hoy los peregrinos que hacen el camino a pie y regresan a pie a sus hogares. Recordemos que el peregrinaje medieval era siempre un camino de ida y vuelta.

La interpretación del Camino ofrecida desde el Consejo de Europa que tanta importancia tuvo en el desarrollo de los últimos decenios no es, por supuesto, religiosa. De acuerdo con la calificación de «primer itinerario cultural europeo» su protección, mantenimiento, restauración y promoción podrán ser considerados y justificados sin perspectiva alguna religiosa. El Camino tiene un «significado cultural» pero sobre todo para la cultura europea. Estudiar el Camino, protegerlo, interesarse por él será oficialmente promover la «cultura». El camino será, pues, un medio de penetrar en la historia de Europa y su cultura. En su entraña están naturalmente los conceptos «Europa» y «cultura» sumamente elásticos y equívocos, sobre todo el segundo. En todo caso puede considerarse como una secularización de una posible y legítima visión teológica del Camino. Esa visión cultural que, aunque aparentemente no se opone a la otra, no permite penetrar en el sentido último de la historia real del Camino. No quiero analizar en profundidad hasta qué punto la idea difusa de «cultura», incubada principalmente en la filosofía alemana desde Herder y Fichte hasta Spengler, se puede ver como secularización del término cristiano «gracia» que se oponía al término «natura». En ese binomio la «*gratia*» superaba, transformaba y renovaba la «*natura*». En la secularizada idea de cultura es ésta la que renueva y dignifica la *natura* que la supera, la transforma y la renueva. Una cultura que se identificaba, en sus orígenes, con la superior «Kultur» y el «Geist» del pueblo alemán. En esta doble visión del camino, medieval y moderna, hay una positiva tendencia a la armonía, incluso cooperación decisiva, entre las instituciones religiosas y las políticas interesadas ambas en la promoción y conservación del Camino. Pero tanto la interpretación teológica como cultural tienen sus límites y pueden no integrar del todo las interpretaciones y motivos que acompañaron y guiaron, acompañan y guían, a decenas de miles de peregrinos o turistas.

3. LA DIMENSIÓN EUROPEA Y UNIVERSAL DEL CAMINO A OCCIDENTE

El Camino de Santiago es uno de los fenómenos más amplios y complejos de la Edad Media. No vamos a seguir analizando en detalle la historia insólita de este santuario, pero sí apuntar el carácter complejo e intrincado de su origen y de su desarrollo histórico. El nacimiento de Santiago de Compostela como lugar santo tiene unas características particulares. No tiene su origen en el hecho histórico verificado y concreto del martirio de un santo, de la realización de un milagro ni tampoco por la inmediata transformación de un centro de religiosidad pagana en cristiana, como Roma, Éfeso, San Michele en el Gargano o Mont-Saint-Michel. Santiago nace siete siglos más tarde sin que se pueda explicar suficientemente las razones de su sacralización. El descubrimiento del presunto sepulcro del apóstol a comienzos

del siglo IX aparece desde nuestra actual perspectiva como el primer punto culminante de un largo proceso.

Una interpretación del mandamiento de Jesús a sus discípulos: «id por todo el mundo y predicad la buena nueva a toda criatura» (Mc 16, 15; Mt 28,19) exigía que a algún apóstol se le encomendase las regiones occidentales. La lógica religiosa le asignaba de hecho una parte de las tierras del mundo a cada uno de los discípulos de Jesús por razón del mandato divino de predicación, que en caso contrario no habría sido universal. Y, de hecho, los apóstoles se dispersaron por todo el mundo. La tradición ve a Tomás en el lejano oriente y una tradición posterior, no tan unánime, ve a Santiago predicando en los confines de Occidente. El precioso mapamundi del Beato de Liébana (s. VIII), una de las principales obras cartográficas de la Alta Edad Media,¹⁸ ilustra las *sortes* o tierras de misión que le correspondieron a cada uno de los apóstoles y, por lo que respecta a Santiago el Mayor le tocó *en suerte* España. Pocos textos hubieron de contribuir más decisivamente, con el eficaz apoyo de la imagen, a fijar la tradición de su misión en España. La difusión de la noticia de la predicación de Santiago en la Península abrió el camino a la *inventio* (en el doble sentido de descubrimiento e invento) de su sepulcro. La vinculación de cada apóstol a una tierra de misión no era, en el imaginario cristiano, irrelevante.

Por eso no extraña que un himno del *codex calixtinus* (del que trataremos más abajo) comience recordando la parte del mundo que le tocó a Santiago en el reparto evangélico: *Dum pater familias / Rex universorum / Donaret provincias / Ius apostolorum / Iacobus Hispanias / Lux illustrat morum*. O sea: Dios Padre, rey del universo, fue repartiendo las provincias del mundo a sus apóstoles y a Santiago le tocó Hispania (f. 193r).

Está claro, pues, que, aunque la historiografía moderna exija un imposible documento que pruebe la predicación de Santiago en España, la lógica religiosa da por hecho un reparto de las tierras del mundo a los discípulos de Jesús por el mandato divino de predicación universal. El traslado del cuerpo a Compostela por presuntos discípulos hispanos sería, en todo caso, consecuencia de la hipotética predicación en España. El precoz martirio en Jerusalén supone ya un inverosímil y rápido retorno de la lejana Hispania a Judea. Las dificultades y peripecias de la *translatio corporis* y la larga travesía con un cadáver a cuestas permite en la mente legendaria una preciosa e intrincada sucesión de hechos milagrosos que hoy causarían extrañeza pero en la tradición hagiográfica tienen, además de gran belleza literaria, consonancia perfecta con el imaginario medieval.¹⁹

En estas tradiciones ya estaba implícita la posterior función política de la figura de Santiago, pues la presunta predicación abarcaba a toda la Hispania e incluso, según algunas versiones se extendía a otras regiones del Occidente (*in occidentalia loca... gentes occidentales omnesque insulae*). El término «occidente» se encuentra constantemente en todos los textos de tradición jacobea. Sin embargo tanto el traslado como el descubrimiento de la tumba y el culto en su fase más temprana se circunscribían a Galicia y Asturias. La difusión de estas tradiciones hispánicas había quedado relativamente estancada hasta el siglo XI, para experi-

18 Cf. E. Romero Pose, «Los Comentarios al Apocalipsis de Beato», en *Estudios del Beato de Burgo de Osmá*, Vicent García Editores, Valencia 1992, pp. 59-108 [Volumen adjunto a la edición facsímil de este Beato]; J. Williams, *Isidore, Orosius and the Beatus Map*, en «Imago Mundi» 49 (1997), pp. 7-32; H. García-A. Ferrer, *Acerca del origen del mapamundi de los Beatos*, in «Miscelánea Medieval Murciana» 25/26 (2001-2002), pp. 39-65; A.-D. von den Brincken, *Finis Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, Hannover 1992, p. 57 (MGH-Schriften 36).

19 La milagrosa *translatio* del cuerpo de un santo es un lugar común en la historia del culto religioso, no sólo cristiano. Cf. M. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, Brepols, 1979, pp. 56 ss. (Typologie des Sources du moyen Age Occidental 33).

mentar a partir de ese momento una rápida expansión. Ciertamente, que esta segunda fase de las tradiciones hispánicas está fuertemente condicionada por necesidades político-eclesiásticas de esta época, por cambios radicales en el panorama del occidente cristiano.

Fue el *Liber sancti Iacobi*,²⁰ una compilación de escritos varios de propaganda y exaltación del culto jacobeo, el que abierta y claramente pretende fundar la dimensión europea de las tradiciones españolas. Es interesante observar como este libro, que tan ampliamente recoge la historia y la pasión de Santiago y el transporte de sus restos mortales a Galicia, sólo contiene algunas pocas alusiones a la predicación del apóstol en Hispania. La tradición española sobre la predicación de Santiago estaba ligada al reino de Asturias que se consideraba a sí misma como heredera de los ideales visigóticos y necesitaba de un centro espiritual para confirmarse en su nueva auto-definición.

En el *Liber sancti Iacobi*, que consta de cinco libros, el tema central se encuentra en el libro tercero, donde se recogen una serie de relatos sobre el transporte de los restos apostólicos de Jerusalén a Galicia. Los libros primero y segundo contienen textos litúrgicos y una colección de milagros de Santiago. El libro IV —conocido como *Pseudo Turpin*— relata la campaña militar de Carlomagno en España, a quien, al contrario de las tradiciones hispánicas se le atribuye el descubrimiento del sepulcro de Compostela. El último libro es la famosa guía de peregrinos en donde se describe el camino de Santiago con sus etapas, dificultades y peligros.²¹ El objetivo fundamental de este extraordinario documento es transmitir a la cristiandad occidental la realidad del sepulcro y su importancia, por eso se añaden otras tradiciones europeas al relato español del descubrimiento del sepulcro.

También los textos litúrgicos del *Liber* reflejan una fase del culto que ya ha alcanzado una clara dimensión europea. Se trata (sobre todo el libro I) de organizar solemnemente la liturgia de las distintas festividades del apóstol, en especial el 25 de julio (*martyrium*) y el 30 de diciembre (*translatio*) según el antiguo rito hispánico y de difundir la fama del mismo y de su poder milagroso universal en una compilación de milagros (libro II). Al mismo tiempo había

20 Del *Liber Sancti Iacobi* existen doce manuscritos que pueden dividirse en dos bloques, aquellos que contienen la versión reducida o *libellus* y aquellos que ofrecen la versión completa, cuyo máximo representante es el *Codex Calixtinus*, el más importante y completo de todos los manuscritos. Este códice del s. XII, ilustrado con bellas imágenes es una joya bibliográfica de primer orden que se conserva en el Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela, cuya desaparición el día 5 de julio de 2011 y su recuperación posterior tuvo un enorme eco mediático. Existen ediciones facsímiles y una transcripción completa de K. Herbers y M. Santos Noya, *Liber sancti Iacobi. Codex calixtinus*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia 1998. El compilador se presenta como el papa Calixto II (1119-1124) para darle, de este modo, una legitimación pontificia a los textos allí reunidos.

21 Es extraño y notorio como el probable autor de esta guía, Aymeric Picaud, un clérigo del Poitou francés, caracterice — a veces de manera extremadamente negativa — a los habitantes de las distintas regiones por las que el peregrino tenía que pasar. Entre ellas, de Navarra y el País Vasco, los primeros pueblos al otro lado de los Pirineos, dice, por ejemplo, que «turpiter vestiuntur et turpiter comedunt et bibunt [...] Omnis namque familia [...] omnia pulmentaria simul mixta in uno catino, non cum coclearis sed manibus propriis, solet comedere et cum uno cippo bibere. Si illos comedere videres, canibus edentibus, vel porcis eos computares. Sique illos loqui audires, canum latrancium memorares. Barbara enim lingua penitus habentur» (Torpes en el vestir y torpes en el comer y en el beber [...] Toda la familia [...] suele comer alimentos mezclados y todos juntos de un recipiente, no con una cuchara, sino con las manos y bebiendo del mismo vaso. Si los vieseis comer los tomaríais por perros o cerdos. Y si los oyeseis hablar, os recordaría el ladrido de los perros. Tienen una lengua totalmente bárbara). De Castilla dice, entre otras cosas que, a pesar de ser una tierra fértil, rica en pan, vino y otras cosas, no tiene árboles y está llena de hombres malvados y viciosos («Castella est terra plena gazis, auro et argento, palleis et equis fortissimis felix, pane, vino, carne, piscibus lacte et melle fertilis; lignis tamen est desolata, hominibus malis et viciosis plena»). Muestra, sin embargo, gran simpatía por los gallegos, de los que dice que se asemejan más a los franceses, aunque sean iracundos y pendenciosos: «Gallegiani vero genti nostre gallice magis, pre ceteris gentibus yspanicis incultis, moribus congrue concordantur, sed iracundi et litigiosi valde habentur» (lib. V, cap. 7, f. 196s).

que atender a las necesidades prácticas de un culto europeo, como era ayudar y aconsejar a los peregrinos durante su camino desde más allá de los Pirineos al sepulcro de Compostela (libro III). La tendencia fundamental del libro es propagar el culto de Santiago. No es de extrañar, pues, que algunos pasajes tengan un carácter eminentemente propagandístico. Por ejemplo resulta claro el intento de subordinar los otros centros de culto en el camino hacia occidente (sobre todo santuarios franceses) al culto jacobeo.

La liturgia jacobea, celebra la predicación de Santiago en España como la realización del mandato universal de Jesús: «[...] *sicut enim vox tronitru in rota mundi sonat, sic in omnem terram exivit sonus praedicationum beati Iacobi*» (f. 107v). Como la voz del trueno resuena por todo el mundo, así en toda la tierra se extiende el eco de la predicación de Santiago.

Y otro texto dice: «*Gaudeat plebs Gallecianorum, quae tantum ducem ac pastorem meruit suscipere alium Iacobum; exultant gentes occidentales omnesque insulae illustratae tanto patrono...*» Alégrese el pueblo gallego que mereció recibir el divino Santiago en su seno, tan gran caudillo y pastor; exultan los pueblos de occidente y todas sus islas adyacentes iluminadas por tan alto patrocinio (f. 104r).²² Así se prueba que todos los pueblos que recibieron la buena nueva acuden a venerar el sepulcro: «...*ibi barbarae gentes omnium mundi climatum catervatim occurrunt...*» (f. 103v).

Es importante subrayar que el Camino se concibe no sólo como un camino a Santiago, sino como el Camino de Santiago donde se reúnen y encuentran todos los pueblos de la tierra destinatarios de la predicación jacobea: «*Ad templum cuius splendidum / Cunctorum cosmum climatum / Occurrunt omnes populi / Narrantes laudes domini. / Armeni, Graeci, Apuli, / Angli, Galli, Daci, Frisi / Cunctae gentes, linguae tribus / Illunt pergunt muneribus*». (f. 101v).

En el prefacio de la misa de la festividad se insiste en este punto: «*Cui [beato Iacobo] post haec [martirio etc.] tantum praestitisti donum, quod omnes populi omnium climatum cosmum ad eius praesidia postulanda in Gallecia occurrunt...*» A Santiago, después del martirio, has concedido la grande gracia que todos los pueblos de todas las regiones del mundo vayan a Galicia para buscar su protección (f. 121v).

Y en la oración post-communio: «*Deus, qui beati Iacobi apostoli tui altare venerandum et barbaris et domesticis populis frequentare concedis...*». Oh Dios, tu voluntad es ver como gente de pueblos extraños y conocidos vengán a venerar el altar de tu apóstol Santiago (f. 122v).

El momento del descubrimiento del venerado sepulcro después de siete siglos no se pone en duda por la lógica función apostólica de predicación universal, aunque tendrá naturalmente consecuencias políticas insospechadas que ya han sido estudiadas con más o menos rigor y que no vamos a tratar aquí en detalle. Fue el *Liber sancti Iacobi* el que pretendió fundamentar la dimensión europea de las tradiciones hispanas. Para transmitir las a la cristiandad occidental añade al relato hispano sobre el descubrimiento del sepulcro se inspira tradiciones europeas de procedencia carolingia.

El *Liber sancti Iacobi* muestra además una clara tendencia a resaltar la posición de Santiago como sede apostólica. Tendencia que estaba claramente en estrecha relación con las pretensiones político-eclesiásticas del prelado compostelano. La reivindicación del carácter apostólico de la sede compostelana se encuentra también formulada en el mismo

22 Tan enraizado está este concepto que lo llega a expresar una canción popular gallega: «Bendito-los santiagueses que souperon darse maña / pra gardar no Libredón o santo patrón de España».

libro IV (el llamado *Pseudo-Turpín*). Según este texto, Carlomagno se dirigió a Compostela para descubrir la tumba apostólica en cumplimiento de lo que Santiago le había ordenado en repetidas apariciones. En el relato de esta visita del emperador a Compostela se hace resaltar, de forma especial, el rango de la ciudad como sede apostólica: el arzobispo de Reims, Turpín, consagró «fastuosamente con sesenta obispos la basílica y el altar de Santiago». En «un concilio de obispos y príncipes» Carlomagno «determinó por amor de Santiago que todos los prelados, príncipes y reyes cristianos, tanto españoles como gallegos, presentes y futuros, obedeciesen al obispo de Santiago... Y sometió a la misma iglesia toda tierra española y gallega, y se la dio en dote, mandando que cada poseedor de cualquier casa en toda España y Galicia, diese cada año cuatro monedas obligatoriamente. Y se determinó aquel día que en adelante la iglesia se denominase sede apostólica, porque allí descansa el apóstol Santiago» (I. IV, cap. 19). En expresa equiparación con la sede de Éfeso, fundada por San Juan en la parte oriental de la cristiandad, aparece Compostela como la sede apostólica instituida por su hermano Santiago en la parte occidental del mundo cristiano. De forma que la cristiandad venera especialmente «tres sedes apostólicas..., a saber: la romana, la gallega y la de Éfeso». Esta teoría de las tres sedes se encuentra también expuesta en otras partes del *Liber* (I, cap. 2 y 15). Además según sigue informando el *Pseudo-Turpín* en el mismo cap. 1, el emperador ordenó que en la iglesia de Santiago «se celebren regularmente los concilios de los obispos de toda España» y «que se otorgasen por manos del obispo de la misma ciudad los báculos episcopales y las coronas reales». Este capítulo del *Pseudo-Turpín* tiene un paralelo en el texto del capítulo 22 del mismo libro, según el cual Carlomagno inmediatamente después de su regreso a Francia reunió un concilio de obispos y príncipes en la basílica de San Dionisio y concedió a esta iglesia privilegios similares a los que había concedido a la basílica compostelana.

Evidentemente la enumeración de estos privilegios tenía por objeto desarrollar un programa, en el que no sólo se subrayaba la lucha contra los infieles en la península sino que se hacía resaltar también la posición privilegiada de la iglesia compostelana respecto a la jerarquía y a los reinos españoles. Por otro lado la teoría de las tres sedes apunta más allá de Hispania con un aparente acento anti romano al igualar las tres sedes apostólicas, aunque, al mismo tiempo, queda claro el carácter central de la sede de Roma con respecto a las otras dos, una al Oriente y otra al Occidente. Con esta legendaria tradición carolingia se recogen una serie de ideas cultivadas ya anteriormente en la iglesia compostelana y se la transforma en un programa de reivindicación de los privilegios de la sede apostólica. La tradición carolingia constituyó un medio ideal para resaltar y difundir el contexto épico de la leyenda jacobea.

4. PEREGRINATIO AD FINEM MUNDI

Franco Cardini ha dicho que la Edad Media, en especial la anterior al siglo XIII, es la gran época de la movilidad humana: casi una etapa nómada.²³ Una «società seminomade» apunta, en el mismo sentido, Umberto Eco.²⁴

Hay que recordar que en épocas anteriores a los servicios públicos de viajeros, de correos y telecomunicaciones muchas más personas que ahora se tenían que movilizar o movilizar a otros por ellos siempre que necesitaban entrar en contacto con alguien a distancia o resolver

23 F. Cardini, *Dal Medioevo alla medievistica*, Genova 1989, en su cap. V: Pellegrini e viaggiatori.

24 U. Eco, *Dalla periferia dell'impero*, Bompiani, Milano 1977, p. 201.

cualquier tipo de problemas. Poquísimas personas, a lo largo de la Edad Media, y en cualquier estado o grupo profesional podían garantizarse una vida sedentaria. El hombre medieval era y tenía que ser proporcionalmente más móvil que el de ahora.

Empezando por el grupo más tradicionalmente asociado a la inmovilidad, los campesinos, los encontramos, desde que aparecen mercados donde vender sus excedentes y aprovisionarse, recorriendo largas distancias hasta la feria o la villa.²⁵ Frecuentemente es una sola persona de la familia —el hombre— el que se desplaza pero en ocasiones siguiendo las miniaturas de códices podemos observar la familia completa bien cargada camino del mercado. En los fueros de muchas nuevas villas se fomenta y anima esa afluencia de campesinos a la población, liberándolos de portazgos y otros impuestos de tránsito. No podemos olvidar tampoco el fenómeno de las repoblaciones y ocupación de nuevas tierras que causaba migraciones constantes de población. Contamos también con cortes itinerantes sin capital fija. Itinerante era también el estamento clerical. Incluso la jerarquía centralizada moviliza mucho personal, visitas *ad limina* de los obispos a Roma y visitas pastorales de los obispos. Ni los muertos ilustres podían descansar en paz donde habían caído muertos. Desde épocas antiguas los reyes tienen su lugar de enterramiento determinado.

El sentido del espacio del hombre medieval, sentido que indudablemente les sirve a la perfección cuando trata de desplazarse, no depende, como el nuestro, de representaciones visuales. Falta una cartografía terrestre medianamente funcional con una representación de red viaria y de la red que las comunica. Los cuatro puntos cardinales juegan un papel decisivo y el cielo, día y noche, le servía de guía.²⁶ Las dificultades y peligros de la orografía o la distancia no eran impedimento para determinar un destino de viaje. De hecho las rutas de los peregrinos eran más seguras y rápidas que los caminos cotidianos.²⁷

Historiadores y antropólogos han señalado como dato fundamental el hecho que las peregrinaciones señalan una distancia y una cierta ruptura estructural en relación a la iglesia oficial que exige siempre la localidad de la religión en parroquia y diócesis. El peregrino salta las barreras institucionalmente establecidas. El más duro escollo para el reconocimiento de las órdenes mendicantes fue su carácter peregrino y, por decirlo así, nómada. Sin posesión de bienes y tierras el monje se hacía en su esencia peregrino. El peregrino se liberaba del lugar inicial de su socialización; en frase de Petrarca «...del dulce loco, ov' a sua età fornita».²⁸

El viaje se concibe como signo de provisionalidad, de desarraigo de la tierra, de disponibilidad para el cielo. La primera forma de religiosidad es globalmente aquella del pueblo como lugar y comunidad en las que se apoya la institución y controla a sus fieles. Hay que reconocer en la esencia misma de la peregrinación y en los motivos del peregrino aspectos populistas, anárquicos, quizá anticlericales. Aunque esto no se puede aplicar a todos los casos

25 Hace sólo dos generaciones en el Palatinado occidental alemán, famoso por la calidad de sus cerezas, éstas se cosechaban por la tarde y se iban a vender por la mañana a las ciudades después de marchas nocturnas de varias horas para volver al mediodía y seguir durante semanas aquella penosa labor.

26 Umberto Eco (op. cit.) ha destacado como el hombre medieval, despertándose de noche después de quedarse dormido en un bosque desconocido mirando las estrellas podía reanudar su camino mirando a las estrellas, cosa que un urbanita europeo con toda su libresca sabiduría y su cobertura mediática, ni por asomos, sería capaz de hacer.

27 Ib. p. 200: «Non sembra, ma sono poche le occasioni di un uomo in vita sua di vedere Pavia, e molte di finire a San Giacomo di Compostella o a Gerusalemme. L'Europa medievale era solcata da strade di pellegrinaggio (elencate nelle loro brave guide turistiche che citavano le chiese abbaziali come oggi si citano i motels e gli Hilton) come i nostri cieli sono solcati da linee aeree che rendono più facile andare da Roma a New York che da Spoleto a Roma».

28 Canzoniere, Soneto XVI.

y a todas las formas y épocas, la peregrinación postula un contacto directo y libre del creyente con lo sagrado. En su estructura misma está esquivar el control y la función mediadora del clero local además de liberarse de la liturgia cotidiana sacramental. El laico viene a recuperar provisionalmente una forma real de autonomía religiosa. Incluso la mujer puede tomar un papel activo que se le negaba en la institución parroquial. La sociedad peregrinante era en principio una sociedad unificada en la que desaparecían las diferencias de sexo, edad, jerarquía social y eclesiástica. La decisión de salir de su entorno es una afirmación de sí mismo aceptada en una vivencia religiosa donde el colectivo marcaba las obligaciones y las decisiones individuales eran casi nulas, quizá también una denuncia implícita de los límites espirituales en la realidad cotidiana de la religión. Los santuarios exigen la participación activa del peregrino, él es actor y no mero espectador. Aunque los ritos a seguir podían ser de gran complejidad el peregrino se integraba en ellos como persona libre.

En el *Purgatorio*, en el círculo de los envidiosos, vestidos con sus túnicas penitenciales y con sus párpados cosidos, pregunta Dante si se encuentra entre ellos un «alma latina», es decir, un italiano. La respuesta de la Sapia Senese dice así: «Oh, hermano mío, cada cual vecino es de la real ciudad; quieres decir si ha vivido en la Italia peregrina».²⁹ Es decir todos somos ciudadanos de la misma ciudad, la Jerusalén celeste, en la patria que nos tocó en suerte sólo somos peregrinos caminantes hacia aquella.

El peregrino da un paso decisivo de libertad. La peregrinación es ruptura y esta ruptura concierne de inmediato el espacio vital. El término peregrino proviene de la expresión *perager*, es decir a través de los campos, a través del país y por extensión a través de las fronteras de su país. La peregrinación es un exilio voluntario y en esto presenta paralelos con el monje y el eremita que son, como éstos, una huida del mundo. Así echarse a andar es el primer acto del peregrino y aquel es más peregrino cuanto más lejos se va. Así Dante da el nombre de peregrino al que va a Santiago porque «la sepultura de Santiago era la más lejana de su patria que de cualquier otro apóstol».³⁰

Símbolo de la esperanza, virtud teológica, como sugiere Dante, Santiago es una figura de la fe. No se acude a él para curar una enfermedad o para evitar un revés de fortuna sino para algo más absoluto y decisivo. La asimilación entre la vía láctea y la peregrinación jacobea, a veces confusamente expresada, se encuentra en todos los confines de Europa. Esta creencia inmemorial confiere a la peregrinación un sentido escatológico al igual que una profunda repercusión humana. Siguiendo la ruta de las estrellas se abría un cauce de peregrinación humana buscando el lugar donde el sol se ponía, buscando el extremo más occidental del mundo clásico, que estaba situado en los finisterres atlánticos de la Península ibérica.

La importancia que adquirió este santuario se debe fundamentalmente al hecho de que la cristiandad occidental lo fue reconociendo como el santuario del fin del mundo. El sentido mítico del fin del mundo no estuvo vinculado en la antigüedad con un lugar concreto, sino con el Occidente como tal. Hesperia, la tierra relacionada con Héspero o Véspero el astro que sustituye al sol en el ocaso, fue en un principio todo lo que hoy conocemos como Europa occidental desde el Adriático hasta el Atlántico. Solo a medida que avanzaba el conocimiento del mundo, Hesperia pasó a coincidir con la Península Ibérica y aún finalmente se hubo de concretar más al Occidente en las Islas Hespérides – Canarias o Cabo Verde. En tiempos de

29 «O frate mio, ciascuna è cittadina d'una vera; ma tu vuò dire che vivesse in Italia peregrina» (*Purgatorio*, 13, 94-96).

30 «...la sepultura di sa' Iacopo fue più lontana de la sua patria che d'alcuno altro apostolo», cf. not. 10.

la dominación romana, y al menos durante los dos primeros siglos de nuestra era, el *finis terrae* sigue siendo una referencia imprecisa que abarca todo el Occidente y constituye en realidad una forma específica de *limes*, comparable en ciertos aspectos a la frontera del Danubio o al *limes fonsatum Africae*, cuyo testimonio quedan no sólo en el Cabo de São Vicente en Portugal o en Cabo Finistère de Bretaña como en el cabo Fisterra (Finisterre) de Galicia. El *finis terrae* se convierte así en un componente esencial de la universalidad de Roma y en un símbolo de la perfección del imperio, cuyos límites quedan sólo fijados por la inaccesibilidad e incertidumbre de los otros espacios. Hacia Oriente hay claridad hacia Occidente el fin es incierto.

El *finis terrae* romano se fue concretando cada vez más y acotándose hacia la parte noroccidental del la Península Ibérica pues constituía la parte más alejada y de más difícil accesibilidad del Imperio *in partibus occidentis*. En efecto, la idea del noroeste de la península ibérica como *finis terrae* la inventaron los romanos y hacía referencia a los límites del mundo mediterráneo que integraba la totalidad del imperio. Aquello era *finis terrae* sólo para quienes consideraban a Roma como centro del mundo y para quienes todos los límites tanto los occidentales como los orientales significaban la perfección política y cultural de un espacio. Es evidente que la denominación *finis terrae* tuvo un significado político y cosmológico. Tras el *Promontorium Artabrum* se abría el *mare tenebrosum* y el sol se ponía en un horizonte infinito y desconocido.

La simbología del *finis terrae* la había recibido la cristiandad a través de Roma que había encontrado y acotado ese término. Pero no sólo a través de Roma se va formando en la cristiandad ese concepto de fin del mundo, sino también a través la Biblia en la noción del *apse arets* como epifanía del poder creador de Dios. La creación del mundo que el Génesis ve como transformación del caos en cosmos, la ve Isaías (40,28) como la acción de Dios creador de los confines de la tierra. Dios marca los confines de su poder. En el Salmo 74 se muestra Dios como señor de las fuerzas de la naturaleza y como marcador de todos los confines de la tierra. Y de nuevo Isaías (45, 22) expresa la esperanza de que la perfección divina llegue a todos los confines de la tierra: «Volveos a mí y seréis salvados confines todos de la tierra (*omnes fines terrae*, en la versión Vulgata latina) porque yo solo soy Dios y ningún otro». Esos confines son su reino.

Cuando la romanidad pasó a ser cristiandad el contenido simbólico del *finis terrae* se conjuga con la anotación bíblica viejo testamentaria, y la necesaria predicación de la buena nueva hasta «los confines de la tierra». La Roma cristiana vino a legitimar así y utilizó Compostela como marcador de su territorio. A una jornada de Santiago se abría el «*mare tenebrosum*» y el sol se ponía en un horizonte que entonces no era posible de explorar de la misma forma que los horizontes del Mediterráneo. Como ya hemos indicado, con la ayuda de Cluny el camino de occidente no era sólo un camino a Santiago sino el Camino de Santiago que aseguraba la presencia del pontífice romano hasta los límites más occidentales de la tierra.

El camino, caminar, supone alejamiento, separación y si el camino se aproxima a a algún paradero es porque ese camino nos separa de otros. Cuanto mayor sea el alejamiento, mayor será y más importante el camino. El Camino de Santiago es camino por antonomasia, el camino en su significado más puro. Ese camino invita a alejamiento sumo, pero pide a los que entran en él únicamente caminar. Es ante todo un camino real, efectivo. Un camino abierto en la tierra, aunque discurra paralelo al camino de las estrellas. Es un camino físico, material. No es una *via interioritatis* puramente espiritual. La vía hacia la cual la *devotio moderna* y todos los propagandistas de un camino interior espiritual quisieron una y otra vez, con diversa fortuna, desviar a los peregrinos. El camino de Santiago es un camino público, por ser camino, y sólo a través de él cada peregrino podría recorrer, a la vez una parte de su propio camino personal, de su destino incompatible. Pero para existir como tal

Camino de Santiago debía ser recorrido como camino hacia el Poniente. No como camino nuevo, sendero creado por el caminante, por aquel que «hace camino al andar», sino como camino de todos trillado, camino acabado y constituido. Porque un camino sólo existe cuando los pasos de los caminantes vuelven a andar sobre lo ya por otros andado y abierto. Una sola persona haría sólo un sendero. El camino quiere ser público, de todos y envolver a muchas personas. De aquí la autorizada definición de Covarrubias: «camino es la tierra hollada de los que pasan de un lugar a otro, de la cual no puede ningún particular tomar nada o incorporarlo a su haza o tierra».³¹

Bien se puede decir que todos los caminos van a Roma, pero no se puede decir que todos los caminos van a Santiago. Tendríamos que referirnos a los caminos que van hacia el Poniente; porque Compostela no está situada en el centro sino en el borde del orbe antiguo, en el fin de la tierra, en donde se acaban todos los caminos de Poniente. En esto consiste su privilegio estratégico y la principal fuente de su significado. El Camino de Santiago era un camino singular. Como camino material y efectivo —más camino cuanto más largo— era un camino que se abría en los lugares del continente más distantes de Compostela. Pero los peregrinos que entraban en él, desde los lejanos territorios europeos (de hecho los peregrinos venían también de allende las fronteras de Europa) no lo hacían es su calidad de europeos, sino en su condición de hombres que han decidido precisamente caminar hacia el extremo Occidente, hacia la lejana Compostela. El simbolismo de esta decisión habrá que buscarlo, por tanto, en el mismo caminar en dirección a Poniente. Ir a Santiago es, ante todo, separarse, alejarse, marcharse del todo (de la ciudad, de la patria) del que se es miembro, sintiéndose atraído precisamente por el Sepulcro de Santiago, un Sepulcro situado en el fin de la Tierra, allí donde tiene lugar el ocaso del Sol, el extremo Occidente.

Al llegar a Compostela el Camino de Santiago ha terminado. Pero el Sepulcro no es un sumidero al que los peregrinos quieren arrojar como a un «agujero negro» sin retorno. No quieren morir en el mar tenebroso. Lo que ellos quieren es renacer, regenerarse, es decir, volver de nuevo a su vida, retornar sencillamente a su tierra de origen después de llegar al límite del mundo. Y esto es lo que de Santiago esperan: un renacimiento después de experimentar con todos sus riesgos los límites de la tierra. Después de haber arriesgado su vida y hecho aquel esfuerzo supremo de llegar al fin del mundo, el retorno a la vida normal sólo irá teniendo lugar a medida que se avanza en el camino de vuelta que ya no es el Camino a Santiago, aunque siga siendo el Camino de Santiago.

A Compostela no se iba a curarse las enfermedades o las lepras, no se iba a conseguir ninguna recompensa, porque el Camino de Santiago no es un camino de perfección. A Compostela se iba a separarse de la vida cotidiana, pero no del todo y para siempre, sino con el pensamiento puesto en la vuelta, en el retorno, por un camino que ya no tiene el *sentido* del Camino de ida. Compostela es el punto a donde llegan medio muertos los peregrinos para retornar vivos, reconciliados con su vida cotidiana. Un camino diferente de los otros caminos. Un camino al límite pero con voluntad de inicio. Un camino más allá del horizonte de Poniente pero con la segura esperanza del alba de un nuevo día.

El Camino de Santiago indicaba el límite de la Cristiandad, es decir, de los dominios de Roma en Occidente. Marcado quedaba en un rosario de santuarios, abadías, obispados que terminaban en el Océano. Un océano del que el papa de Roma pretendía ser amo y señor, aún

31 S. de Covarrubias Horozco, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), ed. por I. Arellano-R. Zafra, Universidad de Navarra, Pamplona 2006.

después de la aventura de Cristóbal Colón. Un océano que dejaba de ser *mare tenebrosum* para ser un *mare nostrum christianum* (*¡et romanum!*).³² Un *mare nostrum* que el papa Alejandro VI (1492-1503) había repartido a su capricho en el conflicto entre España y Portugal, cuando ambos países lograron ampliar el horizonte del sol poniente.³³

No es extraño, pues, que el santo apóstol que ayudó a reconquistar para la cristiandad los límites de Occidente fuera el santo más venerado en la conquista del continente americano. La historia del culto a Santiago tuvo una notable continuación al otro lado del Océano. Allí no aparece vestido de peregrino portando su venera, sino, como estandarte de los conquistadores y en manos de la Orden militar de Santiago, subido a un caballo blanco que mata a los enemigos de la fe, ya sean moros o indios. Al final de la Reconquista ibérica comienza a ser Santiago el patrón de la conquista de nuevas tierras en el nuevo Occidente abierto sin misterios a mares sin tinieblas, cabalgando más allá de las columnas de Hércules. Las guerras del siglo XVI contra turcos, protestantes e indios llevaron consigo un renacimiento de la devoción a Santiago, que, sobre todo en América dejó numerosas y profundas huellas. Una muy temprana floración de topónimos canta su influjo en el nuevo continente americano: Grandes ciudades, villas importantes, infinidad de poblados, ríos y montes llevan su nombre. Sobre todo nuevos y decisivos centros en la expansión colonizadora: Santiago de Cuba, Santiago de los Caballeros en Guatemala, Santiago del León de Caracas, la capital de Venezuela, Santiago del Estero en Argentina, y tantos Santiagos y San Diegos al norte y sur del continente, pero, sobre todo, la ciudad que fundó Pedro de Valdivia en 1541 en el otro fin del mundo, dándole el significativo nombre de Santiago del Nuevo Extremo —es decir, del nuevo *Finis Terrae*— hoy la capital de Chile.

El importante, particular y, hasta cierto punto curioso papel del Apóstol Santiago en América es ya otro interesante capítulo del «camino a Poniente» que aquí sólo podemos apuntar.³⁴

Una función que Paul Claudel reclama poéticamente para Santiago, «pèlerin de l'Occident». En una escena de *El zapato de raso*, el Apóstol Santiago —peregrino del Occidente— en figura gigantesca con las conchas y el bastón de peregrino pronuncia un largo y

32 La tradicional pretensión de los pontífices romanos sobre el Océano está muy bien descrita en el año 1521 por Alessandro Geraldini, *Itinerarium ad regiones sub aequinoctiali plaga constitutas*, Typis Guilelmi Facciotti, Roma 1631, en donde el autor, primer obispo de Santo Domingo, dirigiéndose al papa afirma: «El Pontífice interviene personalmente con pleno derecho, con el que demostró que todas las tierras antes desconocidas y descubiertas en el océano que no fueran propiedad de los fieles cristianos pertenecían a la Iglesia de Roma. Con razón, pues, he dicho que Os pertenece, ya que fue otorgada al rey y a la reina de España por la concesión pública de Vuestra Sede». Cf. Alessandro Geraldini, *Periplo hasta las regiones ubicadas al sur del equinoccio*, edición de C. G. Vázquez-J. Paniagua Pérez, ed. Universidad, León 2009, p. 251.

33 Alessandro VI (el valenciano Alejandro de Borja) procedió a la división de las tierras y de los océanos del Nuevo mundo entre las dos potencias que disputaban el descubrimiento, colonización y dominio: Castilla y Portugal. En las cuatro bulas alejandrinas (las dos *Inter caetera*, *Eximiae devotionis* y *Dudum siquidem*) datadas entre mayo y septiembre del 1493 se fijó el meridiano divisorio entre las zonas de influencia española y portuguesa a 100 leguas al oeste de las islas Azores y Cabo Verde, de modo que la zona occidental perteneciese a Castilla y Aragón y aquella oriental a Portugal. Allí se decretaba la excomunión contra todos aquellos que osasen viajar hacia las Indias sin autorización de los soberanos de Castilla. En virtud de estos documentos y sucesivos acuerdos se entregaba al soberano español un eficaz medio de control sobre la vida en las colonias a través del llamado Patronato Regio sobre la Iglesia en las Indias. El pontífice renunciaba a una parte importante de sus prerrogativas a favor del rey de España.

34 Sobre la importancia y dimensiones del culto y devoción extraordinaria a Santiago en la conquista y colonización americana cf. el voluminoso y documentado catálogo de la exposición *Santiago y América* que tuvo lugar en Santiago de Compostela en 1993. En este volumen y en este contexto véase sobre todo el artículo de E. Cárdenas Guerrero, *Santiago en el alma religiosa de Indias*, pp. 36-53.

emotivo discurso (haciendo referencia a la constelación de Orión que visita por turnos uno y otro hemisferio y a la que se le ha dado a veces el nombre de Santiago):

[...] por mucho tiempo el mar, más profundo que mi bastón, me ha recluso sobre este torreón con cuatro capas de tierra maciza encima,

Sobre esa rosa Atlántica que en la extremidad del continente primitivo cierra el vaso interno de Europa y cada noche, suprema vestal, se baña en la sangre del sol inmolado. Y es aquí sobre aquel muelle sumergido hasta la mitad, donde yo he dormido catorce siglos con Cristo,

Hasta el día en que volví a ponerme en marcha delante de la carabela de Colón [...] Y ahora en el cielo, sin salir nunca de España, monto yo mi guardia circular [...] Y, aquellos que el abismo separa, sólo tienen que mirarme a mí, faro entre dos mundos, para volver a juntarse [...] Cuando desaparezca de vuestra vista, será para irme al otro lado del mundo para de allí traeros novedades [...] Elevad hacia mí los ojos, hijos míos, hacia mí, el Gran Apóstol del Firmamento, que existe en este estado de éxtasis.³⁵

Fecha de recepción: día 28 de julio de 2016

Fecha de aceptación: día 9 de septiembre de 2016

35 «[...] longtemps la mer plus profonde que mon bâton m'a arrêté sur ce donjon à quatre pans de terre massive, sur cette rose Atlantique qui à l'extrémité du continent primitif ferme le vase intérieur de l'Europe et chaque soir, suprême vestale, se baigne dans le sang du soleil immolé. Et c'est là, sur ce môle à demi englouti, que j'ai dormi quatorze siècles avec le Christ, jusqu'au jour où je me suis remis en marche au devant de la caravelle de Colomb [...] Et maintenant au ciel, sans jamais sortir de l'Espagne, je monte ma garde circulaire [...] Moi, phare entre les deux mondes, ceux que l'abîme sépare n'ont qu'à me regarder pour se trouver ensemble [...] Quand je disparaîtrai à vos yeux, c'est pour aller de l'autre côté du monde pour vous en rapporter les nouvelles [...] Levez vers moi les yeux, mes enfants, vers moi, le Grand Apôtre du Firmament, qui existe dans cet état de transport». P. Claudel, *Le soulier de satin*, Gallimard, Paris 1960 (Segunda jornada, escena sexta), p. 116. Cf. G. de La Brosse, «Le Thème Jacquaire dans l'Univers Claudélien», en: K. Herbers-R. Plötz (eds.), *Der Jakobuskult in «Kunst» und «Literatur»*, Tübingen, Narr, 1998, pp. 187-200.