

La peregrinación como encuentro

Joaquín Rubio Tovar
Universidad de Alcalá

Para Ernesto Bustio, en el albergue de peregrinos de Güemes.

1. EL VIAJE COMO IMAGEN DE LA VIDA

En 1935 el filósofo Edmund Husserl pronunció un ciclo de conferencias sobre la crisis del saber humanístico en la Europa que le tocó vivir. Recordaba Husserl que el pensamiento griego había concebido la ciencia como un universo de problemas y preguntas que debían investigarse, y había fomentado un desarrollo muy poderoso del conocimiento. Aquella idea del saber, dice Husserl, se concibió como una *ciencia de la totalidad* que debía abarcar todas las cuestiones significativas mediante un método que permitiera un progreso ordenado de la investigación, un edificio de verdades que fuera creciendo y respondiera a cuantos problemas fueran presentándose. Sin embargo, ese afán científico dejó de lado preguntas capitales que afectaban al hombre de manera central, y fueron el arte, la literatura y algunas ramas de la filosofía, los que dieron respuesta a las cuestiones desatendidas. Me refiero a los interrogantes sobre el tiempo que pasa, el amor o la muerte, que son inquietudes capitales por las que se pregunta cualquier ser humano.

La pregunta por el sentido de la vida no permite respuestas sencillas. A falta de definiciones concluyentes, tanto el arte como la literatura han ofrecido imágenes y metáforas, entre las que ha gozado de lugar preferente la idea de la vida como viaje, como camino o peregrinación. El vínculo que relaciona el viaje con la vida es antiguo y lo han expresado la ficción y el

pensamiento en diferentes grados. Los distintos episodios o etapas del viaje (la partida, el exilio, el *nostos*, etc.) recogen los avatares de la existencia humana. Occidente escogió el viaje como una de sus metáforas más queridas, que reaparece una y otra vez en las representaciones artísticas.

Razones de tipo religioso, militar, comercial o, sencillamente, la pura subsistencia, impulsaron al hombre a emprender el camino. Unas y otras revelan que el desplazamiento es un dato antropológico tan fundamental como la alimentación o la organización social. El camino fue adquiriendo un significado que trascendió su materialidad, y se transformó en símbolos e imágenes. El viaje invita a rituales de partida y de llegada, pero también idealiza y mitifica las tierras que están más allá. Todas las sociedades tienen un Ulises y un Jasón particular, un Moisés o un Abrahán, un Cristóbal Colón o un Robinsón Crusoe, y en torno a estos personajes surgen relatos cargados de metáforas y símbolos.

El mundo de las peregrinaciones medievales es un universo conformado por hechos históricos, pero también por leyendas y elementos apócrifos que en ningún caso deben desestimarse. La discusión positivista que demuestra que el señor Santiago no fue enterrado en Compostela o que tales reliquias no son auténticas, no han ido demasiado lejos. Algunos personajes bíblicos o mitológicos son imaginarios, pero su capacidad de significar es muy superior a la de los llamados seres reales. Pensemos en la fuerza inmensa de Job, en el Ulises de la *Odisea* (y de Joyce), en tantos personajes de ficción, mucho más potentes que algunos personajes históricos encumbrados por los relatos históricos. El mito no necesita pruebas históricas avaladas por datos empíricos: es autosuficiente.

2. LA PEREGRINACIÓN COMO PRÁCTICA UNIVERSAL

La imagen medieval de la vida humana más recurrente y poderosa, tanto en el arte como en la literatura y el pensamiento es, sin duda, la del peregrino. Su potencial simbólico es verdaderamente enorme, porque encierra numerosos significados y comprende tanto la importancia del camino como la del rito. Pero aunque la peregrinación define una parte esencial de la cultura y el pensamiento medievales, no es exclusiva de este período. La peregrinación



es una práctica religiosa universal, cultivada en las culturas paganas clásicas y en las religiones asiáticas, y aunque en el caso medieval posea algunas características propias, mantiene puntos en común con otras religiones.

El cristianismo medieval responde a las mismas llamadas de otras religiones, como el budismo, el hinduismo –peregrinación al río Ganges–, el judaísmo, el islamismo, etc., que convierten el viaje a un lugar sagrado en un itinerario que hace posible el encuentro con una realidad trascendente y purificadora. Hay muchos exvotos paganos que atestiguan que tanto Grecia (Delfos, Epidauro) como Roma conocieron las peregrinaciones votivas a templos de divinidades taumatúrgicas. La peregrinación cristiana coincide en más de un punto con prácticas religiosas muy antiguas, pero también es verdad que renovó esta herencia y la transformó, porque ofreció a la veneración no un templo vacío, un río o un monte, sino lugares que evocaban el lugar del nacimiento, pasión y muerte de Cristo, así como de los mártires, los apóstoles y los santos. La peregrinación trajo consigo una permanente movilidad en el seno de la sociedad occidental.

3. MODELOS BÍBLICOS

El cristianismo presenta unas peculiaridades propias que provienen de modelos bíblicos, a los que se unen después elementos particulares de la espiritualidad medieval. En primer lugar, la figura de Abrahán, cuyo ejemplo se extendió a través de la literatura religiosa de Oriente y también de Occidente. Según una carta de San Antonio de Egipto, la vocación para la vida monástica comprendía tres grados, el primero de los cuales era la obediencia inmediata al llamamiento de Dios, tal y como hizo Abrahán. También debemos tener en cuenta la figura del pueblo judío que se nos presenta en el *Éxodo*. El pueblo tomó el camino del desierto por orden de Dios y durante la marcha se benefició de la proximidad del creador. Es la imagen de la futura Iglesia peregrina, la *Peregrinans civitas Dei*. La figura de los profetas, vestidos con pieles, oprimidos y maltratados, que iban de allá para acá, fueron también un atractivo poderoso para la mentalidad medieval, pues desarrollaba la imagen del cristiano como viajero y extranjero en la tierra. Finalmente, es esencial el poderoso ejemplo de Cristo y los Apósto-



les, que iban de aldea en aldea, sin casa, sin morada propia. El modelo de la itinerancia de Cristo y de los discípulos fue muy influyente. En algunos pasajes de los *Evangelios* leemos invitaciones a abandonar la patria y a llevar una vida errante. Estos ejemplos dominaron los orígenes del peregrinaje cristiano, le dieron caracteres específicos y otorgaron al camino una dimensión muy profunda.

Pero la idea de la vida como camino forma parte, como dice el profesor Plötz, del alfabeto ético del hombre y no sólo del cristiano. Aparece ya en los *Trabajos y los Días* de Hesíodo (ca. 700 a.C.) y en el *Banquete* de Platón, aunque el modelo que influyó en el cristianismo temprano es el expresado en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Las referencias al camino son frecuentes en los Salmos y en el Evangelio.

Estos textos invitaron a crear una influyente imagen de la vida. Los conceptos de “via” y “viator” o los de “peregrinus” o “peregrinatio” son capitales en el pensamiento y la vida del cristianismo temprano y del medioevo. En la literatura patristica temprana se asentó la idea de que el bienestar en la tierra debía ser un breve descanso transitorio, como lo es el lecho en la hostería del camino. Los justos no se aferran a los bienes de este mundo, porque saben que sólo son peregrinos y forasteros en el camino. La metáfora del “homo viator” aparece claramente en el Sermón XIV de San Agustín.

El seguimiento literal, estricto, de un modelo de vida apegado a la literalidad del Evangelio, movió a numerosos monjes de Oriente y Occidente a emprender la misma vida errante que se describía en la Biblia. Me refiero a los *peregrini iro-scotti*. El *status viae* se convirtió para ellos en una imitación de Cristo, en la mejor expresión de la vida del hombre sobre la tierra. Estos monjes dejaron la patria “pro Christo”, “pro patria aeterna”, “pro amore Dei” o “salutis abimae causa”, y se lanzaron a vivir por los caminos. Hay varios testimonios de este vivir errabundo. Uno es el del eremita Egeberto (639-729) de Umbría del norte, que según Beda el Venerable (672-735) dejó su patria, al igual que Abrahán, sin pensar en el regreso y permaneció toda su vida como peregrino del señor. Columbano el Mayor (543-615) abandonó Britania para servir a Cristo. La vida en el exilio era para ellos la más propia del cristiano y la mejor preparación para la vida eterna, en la que al fin se descansa.

Pero en el continente hay también ejemplos de quienes imitaron la itinerancia de Cristo y de los apóstoles. En 1118, Robert d'Arbrissel, Vital de Savigny o el monje Norberto, decidieron seguir el modelo de Abrahán y vivir en el camino, vestidos solamente con una túnica, con los pies desnudos, sin morada, renunciando a las riquezas y sin preocuparse del día de mañana.

Mientras que la Iglesia de Oriente no condenó, sino que favoreció el vagar ascético, la espiritualidad de Occidente se decantó por la estabilidad de los clérigos y a medida que se fue imponiendo la Regla de San Benito hubo un retroceso acusado en el ascetismo errante.

4. LA PEREGRINACIÓN EN LA EDAD MEDIA: EL CAMINO Y EL RITO

4.1. ESPÍRITU Y MATERIA

La peregrinación es un fenómeno de larga duración (*longue durée*) que se desarrolló a lo largo de siglos y que, por tanto, no tuvo un carácter uniforme. Hubo muchas clases de peregrinos (entre ellos, falsos peregrinos), hubo motivos diferentes para echarse al camino y se peregrinó por diferentes razones (por ejemplo, para cumplir sanciones impuestas por tribunales laicos) y a lugares muy distintos. Los avatares del viaje fueron siempre diferentes y no fue igual peregrinar a Compostela en el siglo XIV que en el XI. El objeto de este artículo es destacar los elementos espirituales que inspiran y rodean el hecho de las peregrinaciones, de ahí que me centre solamente en ellos. No quiero, sin embargo, dejar de recordar que gracias a las peregrinaciones surgieron ciudades, se desarrolló el comercio y se difundió la cultura, pero en estas breves páginas me ceñiré sólo a la dimensión espiritual.

El inicio del segundo milenio supuso un impulso de la práctica religiosa de la peregrinación e invitó a que cualquier cristiano, de cualquier condición social, se dirigiera a un santuario. La experiencia de peregrinar anulaba por un tiempo las ataduras de la vida cotidiana y desligaba al peregrino de su lengua, su familia y sus ocupaciones, y convertía la experiencia del camino en un paréntesis de la existencia. Permitía, además, experimentar



de forma vívida que todos somos peregrinos en la tierra, como se lee en la carta de San Pedro (I, 2, 11). La certeza de que la meta estaba lejos y el ritmo de la marcha, creaban un estado de ánimo que invitaba a reflexionar sobre cuanto se dejaba atrás. Como dice Márquez Villanueva, la peregrinación aunaba con eficacia espíritu y materia.

Para los peregrinos que emprendían el camino en busca de una experiencia profunda, la peregrinación suponía un acto definitivo de su vida personal, pues afectaba a toda su vida, y no es raro que tras la vivencia se produjera una conversión, un radical cambio de actitud ante el mundo. La peregrinación implicaba abandonar el espacio de lo cotidiano y dejar atrás unas prácticas religiosas rutinarias. El investigador Paolo Scarpi ha destacado la importancia de un movimiento dialéctico de *fuga* y *ritorno*, presente en numerosos relatos de viajeros y peregrinos. La *fuga* implica el deseo de desprenderse del ambiente familiar, del terruño, mientras que el *ritorno* trae consigo una *vita nuova*, un enriquecimiento del alma.

Algunos peregrinos experimentaron cambios drásticos tras su experiencia. Pons de Leras y sus compañeros peregrinos, que expiaron sus pecados en Santiago y en Saint-Michel, se hicieron eremitas y fundaron en 1136 la abadía cisterciense de Silvanés.

4.2. EL CAMINO

La peregrinación es una experiencia ascética que presenta una dimensión interior y otra exterior; la más evidente es la exterior, es decir, el desarraigo, el desplazamiento, el camino. Se ha conservado una de las oraciones que se rezaban antes de emprender la ruta, y todavía hoy se recita en la iglesia del antiguo hospital de Aubrac. Estas breves líneas expresan con claridad las dificultades del camino:

“Oh Señor, tú que hiciste salir a Abrahán de su país y lo guardaste sano y salvo a través de sus viajes, procura a vuestros hijos la misma protección. Protégenos en los peligros y haz más ligero nuestro caminar. Sé para nosotros una sombra contra el sol, un abrigo contra la lluvia y el frío. Ayúdanos en nuestras fatigas y defiéndenos de todo peligro. Sé el bastón que evite las caídas y el puerto que reciba a los



náufragos para que, guiados por ti, alcancemos nuestra meta y regresemos sanos y salvos a nuestra casa” (Citado por Oursel, pp. 49 y 50).

La verdadera espiritualidad del camino se forja en la carencia y la resignación, pero también en el fortalecimiento ante las contingencias. En él encuentra el peregrino el itinerario de una *via dolorosa*. La fatigosa peregrinación física es la representación de otra: la del camino de la vida. No es de extrañar que los peregrinos fueran considerados como miembros de un *ordo* particular, no muy lejano al de las grandes órdenes monásticas. El reformador benedictino Guillermo de Hirsau (1091-1142) distinguía en la iglesia de Germania cinco órdenes, cada una de las cuales poseía una específica misión espiritual, y reunía en una misma a eremitas y peregrinos, pues habían renunciado al mundo y entraban a formar parte de los hombres santos.

4.3. EL RITO

A partir del siglo XII, en el que se inicia la gran época de las peregrinaciones, era costumbre que el peregrino recibiera en el templo su *Viaticum*, una impedimenta esencial para el camino que lo caracterizaba externamente. En el caso español puede recordarse la liturgia de la *Misa pro fratribus in via dirigendis* del misal de Vich de 1038, y un *Ordo ad sportas dandas his que peregrinandi sunt* del *Rituale monasticum* de San Cugat del Vallés. La entrega de los vestidos, bendecidos ante el altar, seguía un preciso ritual litúrgico que presentaba no pocos puntos de contacto con la ceremonia de investir a un caballero, el llamado *adoubement*. La indumentaria que vestía el peregrino no era una cuestión menor. Si los peregrinos renunciaban a su terruño y a su lengua, renunciaban también a sus vestidos, como si entrarán en una comunidad monástica. Vestían una indumentaria particular, como señal del *ordo* en el que habían entrado. No querían ser confundidos con otros. Algunos, incluso, pedían ser enterrados con sus avíos de caminante. Este hábito daba a los peregrinos un aspecto semejante, y permitía reconocer su figura en cualquier lugar. De ello se aprovecharon los falsos peregrinos, que no sólo se beneficiaron de los derechos de los auténticos, sino que se crearon bandas de ladrones amparados en los hábitos. No debe extrañar, entonces, que bajo el hábito hubiera salteadores y bandidos.



La iconografía de los peregrinos es muy abundante. El señor Santiago aparece revestido muchas veces con los hábitos, e incluso Jesucristo aparece con la característica concha sobre su túnica en el claustro de Silos. Peregrinos encontraremos en pórticos y claustros de iglesias románicas y góticas, y en miniaturas, como las que aparecen en *Las Cantigas* de Alfonso X. Su imagen es inconfundible: amplio sombrero para protegerse del sol, una esclavina o medio manto, túnica corta y desceñida para comodidad de la marcha, una bolsa o zurrón, la calabaza para el agua y el característico bordón ferrado en la contera. El difundido uso del bastón es indicio de que la mayoría de los peregrinajes se hacían a pie. Caminar se consideraba el modo más virtuoso de viajar. El retrato se conserva, además, en textos literarios, guías de viaje y otros documentos escritos en numerosas lenguas: *Libro de Buen Amor*, *Liber Sancti Jacobi*, o en *Piers Plowman*.

El peregrino que cumplía su ruta hasta Santiago y abrazaba al apóstol podía adquirir una concha o venera (del mismo modo que los viajeros a Tierra Santa se hacían con una palma de Jericó, de ahí que fueran llamados 'palmeros'). En su origen, la *vieira*, como todos los bivalvos, era símbolo común de los genitales femeninos y se la veía como perpetuadora de la especie humana. No es rara la asociación etimológica de *venera* con la diosa Venus a quien estaba dedicada. Por extensión, podía referirse a la regeneración espiritual relacionada con el bautismo y con la peregrinación. La concha evoca también el mar, y habla de origen, de renacimiento, de retorno y de refugio. La ascesis del largo viaje constituía un renacer simbólico y, por eso, la iconografía presentaba al peregrino a las puertas del paraíso.

El rito del peregrino aparece en la bendición de los útiles para la marcha y en la despedida, en las visitas a santuarios y, sobre todo, en la llegada al lugar de destino. Pero era mucho más profunda la experiencia del camino. El peregrino es alguien que parte de un espacio homogéneo, conocido, que realiza un trabajo cotidiano y casi rutinario, y que, al viajar, se adentra en la heterogeneidad de lo desconocido. La experiencia del camino es esencial, porque implica apartarse del mundo cotidiano, e invita a entender la vida como un simple tránsito para la morada definitiva. El viaje se convierte en signo de provisionalidad, de desarraigo de la tierra, y adquiere una dimensión simbólica que se carga de imágenes, hasta convertirse en un activo del imaginario medieval.



Pero era mucho más intensa la experiencia del camino, que era un universo en sí mismo. Los peligros acechaban, pero la ruta hacia un lugar santo tomaba enseguida un significado trascendente. Debe recordarse que una vez que el peregrino llegaba al santuario, no se detenía mucho tiempo. Es verdad que la llegada, el rezo ante la tumba, la oración ante la reliquia, etcétera, eran una experiencia intensa, y como tal había de ser breve. Sabemos que en Santiago de Compostela, tras abrazar al apóstol, participar en algunas ceremonias y colaborar en algunas acciones caritativas, el peregrino apenas se detenía más. En cambio, el camino de vuelta (y súmese al de ida) podía durar meses o años. El camino del peregrino, con las muchas dificultades que aparejaba, no era una experiencia ocasional, que empezaba y terminaba, sino una experiencia que marcaba para siempre. No era una limosna o un acto de piedad, sino un proceso. Las fatigas, los problemas, los peligros eran imagen de aquellos que interesaban a la vida misma y se convertían en imagen de los avatares de la existencia. La unión con el sacrificio de la cruz se expresa a lo largo del camino por la presencia de numerosos crucifijos en puntos 'cruciales' del camino, en las oraciones y misas en las que participan, en hábitos como el de plantar una cruz en el puerto de Cize.

5. LAS RELIQUIAS

Las antiguas religiones de Europa y de Asia honraban ciertos elementos de la naturaleza (bosques, fuentes, cavernas) en los que vivían genios invisibles a quienes se venía a implorar su intervención en asuntos humanos. Los fieles se sentían atraídos por fenómenos naturales como las aguas o el fuego. En el mundo helénico, las peregrinaciones tenían por objeto solicitar un oráculo. Las ceremonias religiosas de la Antigüedad dieron lugar a frecuentes prácticas de adivinación a través de la observación de fenómenos atmosféricos, pero también mediante el vuelo de las aves o el estudio de las vísceras de animales sacrificados. Los innumerables oráculos que existían en los países del Mediterráneo eran centros de peregrinación cuyo lejano origen fue algún fenómeno natural. En Dodona se interpretaba el ruido del viento en el ramaje de una encina consagrada. Los árboles fueron objeto de devoción en algunos enclaves, como Montaignu. En Trazegnies, cerca de la capilla de San Lorenzo, se veneraba un plátano



centenario. También las piedras desempeñaron un papel importante en las religiones. Encima de la tumba de algunos patriarcas, los peregrinos dejaban tres piedras, y todavía hoy se ven piedras en los cementerios judíos. En las religiones asiáticas, los ríos y los lagos atraían a multitud de peregrinos. También los cristianos se han sentido conmovidos por el misterio y la pureza del agua. Piénsese en la piscina de Siloé, donde Jesús realizó un milagro, o en la corriente del río Jordán. Pero también la fuente de San Elías (en el bosque de Benayes), la fuente de Santa Radegunda (en la región de Limousin), la de San David o la fuente de Santa Clotilde en Andelys.

En la Edad Media se veneraron sobre todo aquellos lugares en los que tuvo lugar un hecho determinante en la historia religiosa, o determinante por las esperanzas escatológicas que se le ofrecían al creyente. Una localidad que presumía de ser la cuna o el lugar preferido de la predicación de un profeta o un santo, era un punto de atracción para los fieles.

La peregrinación es a menudo un viaje para ver, tocar y adorar una reliquia pequeña o grande. Puede ser una tumba, una casa, un dedo o el fragmento de un hueso. Las reliquias de cuerpos siempre han sido veneradas con enorme fervor, y todas las religiones conservan restos de esa especie. Los musulmanes oran en Medina sobre restos sagrados, los judíos en Jerusalén, y las religiones asiáticas practicaban con la misma asiduidad el culto de las reliquias. Pero en la Edad Media occidental, este culto adquirió una importancia extraordinaria. Emprender el camino a un lugar santo para recibir gracias se asociaba con la obligación de rendir culto a los muertos y, en cierto modo, señalaba DUBY, pleitesía a los poderosos que esperaban que sus fieles se reunieran en torno a ellos en determinadas fechas para servirles. Y había muertos muy poderosos, como los santos, que ya habían dejado la tierra y estaban junto a Dios. El peregrino que se sometía ante los restos de los hombres santos en la tierra, ante sus tumbas y reliquias (y podía señalarse una analogía con el hecho de llevar ofrendas ante el palacio del señor), autorizaba a reclamar el apoyo cuando llegara la muerte, pero también en el momento presente.

El peregrino buscaba el encuentro con una realidad trascendente. En el evangelio de San Juan (XX, 9) leemos que cuando el apóstol llegó al sepulcro tras la resurrección de Jesús, "vio y creyó." Eso es lo que desea el



peregrino: ver y creer. Para ello se consideraba necesario tocar los restos del santo, desde el relicario a la tumba donde yacía el santo, beber el agua de una fuente en la que se realizó algún milagro o bañarse en las aguas del río Jordán, donde fue bautizado Jesús, pero también de fijar un testimonio que prolongase la presencia. Es el caso del cirio que se quedaba encendido, del exvoto que se dejaba en la iglesia, de las reliquias que el peregrino se llevaba de vuelta consigo.

La Iglesia oriental fue la primera que admitió el traslado de reliquias e incluso la fragmentación de cuerpos santos, mientras que las leyes de la Europa occidental no permitieron exhumar restos de las tumbas hasta más tarde. En Oriente, los primeros traslados tuvieron lugar en el siglo IV y dieron ocasión a solemnes ceremonias que atraían a verdaderas multitudes. En el reinado de Flavio Arcadio los restos del profeta Samuel (envueltos en paños de seda y oro) fueron trasladados de Judea a Constantinopla. Muchos emperadores se jactaron de haber celebrado durante su mandato una fiesta con motivo del traslado de unas reliquias.

El culto extraordinario que se rindió a los restos sagrados, escribe García de Cortázar, es uno de los soportes permanentes de la peregrinación medieval. En realidad, no estamos muy lejos de una forma arcaica de religiosidad, del deseo intenso de ver la maravilla, de penetrar en su recinto, de conseguir que el santo se apiade y se produzca un milagro. Orar a distancia, señala Zumthor, habría tenido menos efecto, porque el poder de los santos es mayor en el lugar donde se encuentran. La llegada al lugar sagrado traía consigo unos gestos concretos: prosternarse, tocar la imagen o el relicario o velar por la noche, porque al alba la intervención del santo era más eficaz. Para la mentalidad de un hombre del siglo XI, entrar en el recinto donde se conservaba una reliquia o el cuerpo de un santo suponía habitar entre las potencias invisibles, que no eran menos reales ni menos efectivas que las visibles.

Mientras duró el imperio, los testimonios de caridad de los primeros cristianos permanecieron vivos y cercanos, y el recuerdo de los apóstoles no se había perdido. La ruptura de la unidad del imperio tuvo consecuencias importantes. Para seguir alimentando el recuerdo y mantener la fe de los creyentes se produjo una verdadera floración de leyendas hagiográficas que convertían en santos a personas que, supuestamente, habían vivido

muy próximos a Cristo. Adhémar de Chabannes, monje de Saint-Cybard de Angulema, convirtió a San Marcial de Limoges en discípulo de Cristo, y el parisino San Dionisio se convirtió en el *Areopaguita* porque había sido convertido por San Pablo en Atenas.

El desarrollo de estas leyendas es paralelo al hallazgo y traslado de miles de reliquias. Rara es la ciudad que no poseía su mártir o que no veneraba un cuerpo santo. Este culto a las reliquias carnales es uno de los rasgos más llamativos de la devoción popular de la Alta Edad Media. Durandarte, la espada del conde Roldán, guardaba en su pomo un diente de San Pedro, sangre de San Basilio, cabellos de San Dionisio y un retal de un vestido de la Virgen María. Este afán por las reliquias para enriquecer una ciudad o un monasterio llevó a que se produjeran robos, a que se falsificaran algunos restos sagrados, tal y como se denunciaba todavía en la *Guía del peregrino*.

El exagerado culto que se prestó a las reliquias provocó la queja de los reformadores del siglo XVI. El sincero apetito místico de los creyentes, estimulado por los priores y las autoridades de la zona, que deseaban dirigir a las masas a sus santuarios, estimuló la compra, el traslado, cuando no la falsificación de reliquias. No sólo se exhibían elementos materiales que pudieron pertenecer a Cristo, sino también a la Virgen, a los apóstoles (desde el anillo de matrimonio de la Virgen, su velo, sus guantes (!)), y de ahí los cuerpos de los santos menos conocidos, pero que contribuían a aplacar la sed de lo maravilloso. Llegaron a adorarse los objetos más extraños y peregrinos.

Este culto exagerado a las reliquias no dejó de ser censurado por algunas voces desde el primer momento, y considerado como simple superchería. El saqueo de las catacumbas fue condenado, criticado y prohibido bajo penas severas y los clérigos giróvagos dedicados al tráfico de reliquias también. Guibert de Nogent denunciaba en su obra *De pinoribus sanctorum* (en torno a 1115), el miserable comercio creado en torno a tanta *infecta miracula* en torno a las reliquias.



6. EL CAMINO ESTÁ EN EL INTERIOR DEL HOMBRE: CRÍTICA A LAS PEREGRINACIONES

La peregrinación religiosa es un fenómeno de amplia duración que evolucionó a lo largo de la Edad Media. La Iglesia aprobó, y en algunos períodos impulsó decididamente, esta práctica piadosa, pero no fue su dueña ni fue la única institución que la promovió; de ahí que, por más esfuerzos que hiciera por regular las peregrinaciones, no pudiera evitar que se cometieran excesos. Al ser una forma de piedad tan libre, era difícil someterla a una disciplina. La peregrinación fue un fenómeno de masas y era imposible evitar que entre los peregrinos se mezclasen ladrones y personas movidas por una curiosidad frívola. Desde el siglo XII las rutas no fueron sólo camino de peregrinos, sino que las transitaron también mercaderes y viajeros de todas clases. Los pequeños grupos de peregrinos se volvieron multitud. Giovanni Vilani señalaba que, con motivo del jubileo de 1300, peregrinaban auténticas multitudes. De ahí la expresión de “qui multum peregrinantur, raro santificantur”, que puede interpretarse en varios sentidos. Creo que expresa la dificultad de vivir una experiencia de fe en medio de aquel tráfico, denuncia la presencia de falsos peregrinos en aquellas turbas y permite leer entre líneas la aversión de la sociedad urbana hacia los vagabundos, que no eran vistos con buenos ojos.

Por otra parte, se produjo un giro en la espiritualidad. A lo largo del siglo XII comienza a imponerse la idea de que la salvación del alma es una cuestión personal que no depende de intermediarios. Nadie debe hacer una peregrinación por otro. Es el individuo el que obtiene clemencia si vive de acuerdo con las enseñanzas de Jesús. El cristianismo se interiorizó y la peregrinación fue perdiendo poco a poco su carácter ritual y colectivo.

Desde los santos padres, Occidente expresó su repulsión por el ir y venir de clérigos sin oficio conocido. Es bien conocida la aversión de San Benito por los monjes giróvagos. San Agustín y San Ambrosio emitieron severos juicios contra esas gentes “sin misión, jamás fijos, jamás estables, jamás asentados”. En el siglo XII, la vida y el pensamiento de los cistercienses invitaba a trasladar la experiencia del camino narrada en la historia de Abrahán, o el Éxodo del pueblo de Israel, al interior del hombre. El camino interior que elige el monje que se recluye es el mejor camino para hacer-



se extraño, extranjero en el mundo terrenal. Lo esencial para encontrar a Dios no es salir de tu casa o región, ni hace falta llegar a Jerusalén, sino seguir una senda interior. Este cambio, que comenzó a desarrollarse desde fines del siglo XI, tiene que ver con un complejo proceso en la evolución de las mentalidades de la sociedad europea que condujo a la interiorización reflexiva de uno mismo, como señala García de Cortázar. Una de las expresiones de esta concepción del *homo viator* está en *De contemptu mundi* de Inocencio III.

7. LITERATURA RELIGIOSA Y LITERATURA PROFANA

En el imaginario de los hombres del medioevo, el peregrinaje ocupó un papel de enorme relevancia y la figura del peregrino se convirtió en un topos recurrente en la literatura religiosa. El tropo de la vida como viaje aparece a menudo en esta clase de textos, desde los sermones de San Martín de León a las colecciones de milagros o la *Divina Commedia*, pero también en las obras cultas, así como en la poesía popular.

Pero no es de extrañar que un fenómeno tan frecuente como el de la peregrinación, tan complejo y variado, y que duró tantos siglos, estuviera ausente de la literatura. Por un lado, era un vivero fecundísimo de temas y personajes, de ahí que los peregrinos protagonizaran cantares de gesta, *exempla*, *romans*, milagros (los *Milagros de Berceo* se abren con una introducción alegórica que narra cómo el *romero* llega a un prado), etcétera. El disfraz de peregrino es el medio que eligen algunos personajes para ocultar su identidad. En el *Libro de Buen Amor*, doña Cuaresma huye de don Carnal disfrazada de peregrina y escapa por Roncesvalles (estrofa 1.202 y siguientes). El culto exagerado a las reliquias y los excesos cometidos en las peregrinaciones están en la base de algunos cuentos de *El Decamerón* de Boccaccio. La secularización o, al menos, el uso de la experiencia del peregrino para fines muy distintos a los religiosos, alcanza su punto máximo en el siglo XV. En este siglo, decía Luis Vázquez de Parga, se inicia un nuevo tipo de peregrino caballeresco para quien la meta piadosa del viaje era prácticamente un pretexto para ver países exóticos, visitar cortes extranjeras y mostrar su habilidad en torneos.



Por otra parte, el viaje se convirtió en un procedimiento literario que vertebró centenares de narraciones que no siempre tienen que ver con el tema religioso. En los siglos XII y XIII, la vida errante del caballero de los *romans* toma el aspecto de una búsqueda que lo arroja tras la pista incierta de un ser o de un objeto deseado. Encontrar una aventura adecuada implica caminar, y el relato de esta búsqueda trae consigo la progresión por el espacio, la creación de escenarios imaginarios. El itinerario que sigue el caballero es por naturaleza enigmático y el texto no deja de recordárselo al lector. El caballero que “camina sin saber a dónde va”, que “no sabe dónde ni en qué tierra camina” es el *leitmotiv* de estas historias. Ignora el lugar al que se dirige, pero registra los lugares que va recorriendo.

La literatura románica, escrita en las modernas lenguas romances, recordaba el profesor Fernando Carmona, tiene un origen ligado a la peregrinación. El viaje que transforma a los peregrinos no es ajeno al de los guerreros de la épica, al de los caballeros andantes de la novela cortés o el amante de la canción trovadoresca. El proceso de acercamiento amoroso que cantan los trovadores se asemeja a una peculiar peregrinación. Entre el poeta enamorado y la dama hay un espacio que debe recorrerse. Uno de los primeros trovadores, Jaufré Rudel (1125-1148, reproduce en su poesía la distancia amorosa y designa su *amor* como *lejano*. En la poesía de trovadores es frecuente la dialéctica entre ausencia y presencia. El itinerario sentimental es un recorrido espacializado como muestra la literatura alegórica. Para los trovadores, el amor es peregrinación como lo era la vida misma.

La dimensión espiritual es uno de los rasgos que mejor define la peregrinación, pero no es el único. A la experiencia del camino y del rito se unen otras prácticas no precisamente espirituales. Por otro lado, las rutas fomentaron la construcción de ciudades, hospitales y puentes. La peregrinación se convirtió en un fenómeno de masas. Pero es indiscutible que su dimensión espiritual moldeó una imagen de la vida como camino e influyó de manera definitiva en la literatura y las artes plásticas.

BIBLIOGRAFÍA

- BOUSSEL, P. (1971): *Des reliques et de leur bon usage*, París, Balland.
- CARMONA, F. (2006): "La peregrinación amorosa en la literatura de los siglos XII y XIII", en *Pervivencias medievales: Chrétien de Troyes, Boccaccio y Cervantes*, Universidad de Murcia, pp. 49-62.
- GARCÍA CORTÁZAR, J. A. (1994): "El hombre medieval como 'Homo viator': peregrinos y viajeros", en *IV Semana de Estudios Medievales, Nájera (2 al 6 de agosto de 1993)*, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, pp. 11-29.
- LACARRA, M^a. J. (1993): "El camino de Santiago y la literatura castellana medieval", en *El camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico*, XX Semana de Estudios Medievales, Estella, pp. 315-335.
- Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias, 1990.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (1994): *Santiago, trayectoria de un mito*. Prólogo de Juan Goytisolo, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- OURSSEL, R. (1982): *Rutas de peregrinación*, Madrid, Ediciones Encuentro (volumen 5º de la serie Europa románica).
- ROUSSEL, ROMAIN (1972): *Les pèlerinages*, París, PUF.
- SCARPI, P. (1992): *La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio*. Venezia, Marsilio.
- RUBIO TOVAR, J. (1998): "Viaje e imagen del mundo en la *Divina Commedia*", *Cuadernos del Cemyr*, 6, pp. 125-146.
- STOPANI, R. (1991): *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusaalemme, Compostella*, Firenze, Le Lettere.
- SUMPTION, J. (1975): *Pilgrimage. An image of mediaeval Religion*, London, Faber and Faber.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L.; LACARRA, J. M^a. y UÍA RIU, J. (1949): *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid.
- VICAIRE, M. H. (1980): "Les trois itinérances du pèlerinage", en *Le pèlerinage*, Toulouse, Privat, pp. 17-42.
- ZUMTHOR, P. (1994), *La medida del mundo*, Madrid, Cátedra.