

**La peregrinación a Santiago:
la transformación de un rito con motivaciones plurales¹**

XOSÉ LUIS BARREIRO RIVAS
Universidad de Santiago de Compostela

*Buscando mis amores,
iré por esos montes y riberas;
ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras.*
Juan de la Cruz: Cántico espiritual

UN LUGAR SANTO EN EL FIN DEL MUNDO

La ciudad de Santiago está en el fin del mundo. En sus inmediaciones se puede ver el gran promontorio que los romanos llamaron *Finis Terrae*, donde el *Mare Tenaebrosum* puso límites a su proyecto de crear –en términos contradictorios– una *polis* universal y eterna. Siglos más tarde, cuando la idea de Cristiandad empezaba a sustituir la añoranza del Imperio desaparecido y de la vieja civilización fragmentada por la invasión de los bárbaros, el lejano *Finis Terrae* recuperó su condición de símbolo de la universalidad y perfección. Y tanto la Iglesia Romana como el imperio Carolingio volvieron a contemplarlo como una expresión material de su aspiración a ordenar y gobernar el mundo. Ese era el mandato de Cristo, recogido en el Evangelio

¹ El texto de esta ponencia es deudor de dos publicaciones anteriores: Barreiro Rivas, X. L. (2006): «*L'identità politica emergente nella penisola iberica (secoli VIII-XIV)*». En: Gracco, G., Le Goff, J., Keller, H., Ortalli, G., ed. (2006): *Europa in costruzione. La forza delle identità, la ricerca di unità (secoli IX-XIII)*. Bologna (It): Società editrice il Mulino, pp. 159-190. Barreiro Rivas, X. L. (2007): «*Mille anni di pellegrinaggio a Santiago: sopravvivenza e trasformazione di un logo sacralizzato*». En: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* (Torino-Leo S. Olschki Editore-Firenze), pp. 573-590.

de San Marcos (16, 15): «*Euntes in mundum universum predicate Evangelium omni creaturae*». Y esa era, sobre todo, la forma en que el capítulo 1 del libro de los *Hechos de los Apóstoles* (1, 8) recogió la idea paulina de una Iglesia católica, abierta a los gentiles: «*...eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea, et Samaria, et usque ad ultimum terrae*».

Lo mismo que el viejo Imperio Romano, la emergente Cristiandad, que venía a sustituirlo, no alcanzaría su perfección hasta tocar aquel punto en el que Plinio situó la división del mar y la tierra. Y puesto que la nueva Romanidad surgía sin Roma —es decir, sin las legiones y la Administración que garantizaban la unidad y la ley— el proyecto medieval estaba obligado a reforzar todos los símbolos que venían a demostrar la existencia de un sustrato común, o una nueva identidad, que se extendía por los territorios del antiguo Imperio, desde las costas de Frisia hasta el mar de Finis Terrae.

A finales del siglo VIII, cuando la *Leyenda Carolingia* divulga la epopeya de un Imperio renacido, la idea de Cristiandad, mezcla inseparable del poder civil y religioso, chocaba con dos grandes problemas:

- a) La enorme fragmentación del antiguo Imperio de Occidente, derivada del asentamiento de los pueblos bárbaros, que hacía imposible la reconstrucción militar de su unidad territorial.
- b) La presencia árabe asentada con fuerza en la Península Ibérica y el Sur de Francia, que amenazaba al mismo tiempo la seguridad del Imperio y la hegemonía de la Iglesia de Roma.

El fenómeno jacobeo, considerado en toda su extensión, surge para resolver esos problemas: para vertebrar el Occidente europeo en torno a su Camino y reforzar su identidad, y para proclamar que la legitimidad católica se extiende hasta el fin del mundo. Y por eso puede decirse que la ciudad de Santiago es el producto histórico de una sacralización tardía, de naturaleza esencialmente simbólica y cosmológica, vinculada a la ordenación del espacio de la Cristiandad occidental y a la formación de la conciencia de legitimidad que impulsó la confrontación bélica entre la cristiandad y el islamismo².

El momento *a quo* de este proceso lo constituye el colapso general del Reino Visigodo de *Hispania* (año 711), que, al coincidir con la invasión de la Península Ibérica por los árabes, supone la sustitución de la cosmovisión cristiana por la islámica, y el asentamiento de un poder que, orientado hacia la refundación de una nueva sociedad, reclama para sí una legitimidad de naturaleza sacral, exenta de toda precondition étnica o histórica. Y esa es la razón por la que los fragmentos de sociedad circunstan-

² Barreiro Rivas, X. L. (1997): *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa Medieval. Estudio del Camino de Santiago*. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 156-211.

cialmente rescatados del naufragio de la sociedad visigoda, tienen la pronta sensación de estar abocados a la aniquilación, como si una plaga divina se hubiese abatido sobre la compleja y diversa sociedad que la fe cristiana y la hegemonía del poder visigodo habían rescatado de la primera crisis de la Antigüedad romana.

Enfrentados a la creciente presión de un poder islámico que, al menos en términos comparativos, estaba dotado de una fuerte estructura política, ideológica y militar, los que hemos denominado fragmentos de la sociedad visigoda, que perviven inicialmente gracias a su insignificancia política y económica y a su aislamiento en las montañas del Norte, se ven obligados a reconstruir *ex novo* una identidad que, en pura conexión simbólica con el aniquilado poder visigodo, restaura los títulos de su legitimidad política, encuentra las claves para la cohesión social y la resistencia militar, restablece los vínculos con la naciente Cristiandad occidental, e inicia la conquista y cosmización del espacio perdido.

Por eso, porque se trata de un proceso de reconstrucción social y política que parte de una radical destrucción del cosmos anterior, el nacimiento de la identidad política en la Península Ibérica, en el marco general de la construcción de Europa, implica una sistemática reproducción de todas las fases de creación de la identidad, que en muchos casos reproducen fielmente los paradigmas continentales.

La tardía sacralización de Santiago, y su interpretación en términos cosmológicos, nos obligan a proponer una inversión causal en la explicación del fenómeno jacobeo. No se trata de decir, como es obvio, que en el desarrollo de las peregrinaciones a Santiago influyen muchas y muy diversas causas, sino de afirmar que los proyectos organizativos de la Iglesia y del Imperio, y los intereses locales del pequeño reino de Asturias, preceden a los objetivos religiosos del Camino. Frente a la idea tradicional de que la política, la economía y la cultura aprovechan las fuerzas de una corriente religiosa surgida de la milagrosa e inexplicable invención del apóstol Santiago, nosotros apostamos por una explicación inversa, afirmando que fueron los procesos de organización y centralización de la Iglesia y del Imperio los que crearon el ambiente propicio para hacer posible y creíble una construcción sacral tan compleja. Eso explicaría también por qué el desarrollo de las peregrinaciones a Santiago se apoya en una característica tan disfuncional como es la extrema condición periférica de Galicia, y por qué se rompe la tradición, y la lógica, de sacralizar los espacios desde el centro.

En este sentido creemos que la historia de las peregrinaciones a Santiago puede separarse en dos ciclos netamente diferentes:

- a) Uno que se inicia hacia finales del siglo VIII, con la formación de la *Leyenda Carolingia* en Europa y la obra de Beato de Liébana en Asturias, en el que se desarrollaron los mitos y los símbolos que subyacen a la reconstrucción de Occidente.

- b) Otro que, partiendo del descubrimiento del cuerpo del Apóstol, en el que se optimizan los recursos de la anterior construcción, se inicia a finales del Siglo X, cuando Europa se afianza en contra del Islam y el esfuerzo de cruzada –en sus aspectos religiosos, políticos y económicos– se dirige hacia Oriente.

En sus aspectos formales, la peregrinación a Santiago es, sobre todo, una cosmología, en la que pueden observarse los cuatro aspectos básicos de toda cosmización:

- a) La delimitación del espacio que se considera propio. El lugar santo de Santiago se sacraliza de acuerdo con la tradición de la diáspora, según la cual cada apóstol debía fundar una iglesia y descansar eternamente en ella. Y eso convierte a Galicia en tierra apostólica, que sólo los cristianos pueden poseer de forma legítima.
- b) La definición de un centro que vertebra y organiza ese espacio. El *Codex Calixtinus* se refiere a esta idea cuando, haciendo una metáfora con el pasaje evangélico de los hijos del Zebedeo (Mateo, 20, 20-21) describe la cosmología cristiana como un reino con centro en Roma, donde mora el Vicario de Cristo, y con los hermanos Juan y Santiago sentados –en este caso sepultados– en las sedes apostólicas de Éfeso y Galicia.
- c) La creación de los elementos simbólicos que facilitan la comprensión de ese nuevo orden. El camino de Santiago se describe en la *Historia Turpini* como un *axis mundi*. Un eje vertebrador que, tomando como paradigma la Vía Láctea, organiza y unifica el espacio terrenal del Reino de Cristo.
- d) La activación de mecanismos socializadores que refuerzan la unidad social y cultural dentro del espacio. En virtud de su enterramiento en Galicia, la tumba del apóstol Santiago se convierte en el vértice occidental de la Cristiandad, al que acuden, oficiando su cosmología, multitud de peregrinos de todo el Continente.

El proceso de construcción ideológica de una tierra apostólica asentada en el *Finis Terrae* atlántico se extiende entre los siglos VII y VIII, y la epifanía del lugar sagrado, vinculada a una serie tradicional de ritos de fundación y delimitación del espacio³, se produce en el siglo IX, cuando el obispo Teodomiro de Iria Flavia, y el

³ Barreiro Rivas, X. L. (2005): «*Fueros municipales y asambleas representativas de Santiago en la Historia Compostellana: el papel de las ciudades en la formación del espacio político gallego (siglos X-XVI)*». En: *Proceedings of the 53rd Conference of Internacional Comisión for the History of Representative and Parliamentary Institutions*. Barcelona: Parlament de Catalunya, vol. I, pp. 367-371.

rey Alfonso II de Asturias, proclaman al mundo, en el contexto político e ideológico del Imperio Carolingio, la invención de la tumba apostólica.

Dada la evidencia de Jerusalén como punto de partida del mensaje cristiano, la referencia al Fin del Mundo se convierte en toda la literatura jacobea en un símbolo de universalidad y en una exigencia para la perfección del Reino de Cristo. «*Roma non perit si romani non periunt*», había dicho San Agustín. Y esa expresión de Romanidad, entendida como el relevo del Imperio por el Reino de Cristo, no puede hacerse en detrimento del espacio inicialmente evangelizado. Santiago es, en este sentido, como un mojón de propiedad, como una piedra sagrada que marca la posesión legítima del territorio apostólico.

En sus primeras manifestaciones el culto jacobeo tiene dos vertientes claramente diferenciadas:

1. Una interior, que sirve a la visión apocalíptica del Reino de Asturias⁴, y amalgama y enardece a la débil comunidad cristiana del Norte peninsular que inicia la larga cruzada de reconquista contra el califato de Córdoba.
2. Otra exterior, que trata de situar al Reino de Asturias en el marco de las estructuras políticas y territoriales del Imperio Carolingio⁵, y de tender un camino de unión con el papado y con la emergente Cristiandad occidental.

Pero ambas vertientes o interpretaciones del fenómeno jacobeo vienen a coincidir durante esta época en su finalidad cosmológica, en la legitimación de la idea de Reconquista, en la utilización de los elementos simbólicos del *Finis Terrae* y de la catolicidad⁶, y en la motivación de los que, caminando «en servicio del Altísimo», en expresión del Dante, ofician y experimentan el sentido de unidad y universalidad que alienta en la creación del *Regnum Christianum*.

En ese sentido podemos hablar de una sacralización instrumental y finalista que, al paso del tiempo, y con el cambio radical de la circunstancia bélica y cultural que había enmarcado su construcción ideológica y su primera institucionalización, iría perdiendo su significado y la intensidad simbólica de su mensaje.

A finales del siglo X, cuando se extiende por Europa la primera crisis vinculada al milenarismo, el Reino de Asturias ya se había afianzado, la batalla de la Reconquista se hacía en la cuenca del río Tajo, el condado de Castilla emergía como una potencia política y militar, y todos los movimientos políticos y económicos de la Península Ibérica empezaban su lento pero inexorable desplazamiento hacia el centro

⁴ Barreiro Rivas, X. L. (1997): *La función política...*; op. cit., pp. 143-155.

⁵ Barreiro Rivas, X. L. (2004): «*O Camiño de Europa: unha análise politolóxica do fenómeno xacobeo*». En: GRIAL, nº 161 (tomo XLII), pp. 36-39.

⁶ Barreiro Rivas, X. L. (1997): *La función política...*; op. cit., pp. 252-270.

y hacia el Sur. Y de ahí se dedujo una primera crisis de la peregrinación jacobea que estuvo a punto de oscurecer definitivamente el brillo de la joven ciudad sacralizada, pero que de hecho se resolvió en una profunda transformación del culto jacobeo y en el descubrimiento de la enorme potencialidad que mostraba el culto del Apóstol para ser constantemente reformado y actualizado hasta nuestros días.

El hecho de peregrinar a Santiago se mantiene en sus manifestaciones elementales desde sus orígenes hasta hoy. Pero las motivaciones de este peregrinaje, los objetivos que lo impulsan y los públicos que lo sirven, han ido variando a lo largo del tiempo, con una metamorfosis sistemática que nos permite explicar la pervivencia de esta singular manifestación de fe que es el culto jacobeo.

No es necesario decir que la construcción de una meta sagrada, elevada a rango apostólico desde sus comienzos, implica una enorme complejidad de símbolos y motivaciones que van eclosionando, de forma oportunista, a lo largo de los siglos. Pero la intensa caracterización del fenómeno llevada a cabo por sus creadores nos permite seguir las posteriores evoluciones del fenómeno y clasificar su desarrollo en las seis etapas siguientes:

- 1) **ETAPA COSMOLÓGICA (SIGLOS IX-X)**: definición del espacio occidental cristiano, legitimación de las guerras que unifican y protegen ese espacio, articulación de la Cristiandad occidental y asturiana, y apoyo a la centralidad de Roma y a sus expresiones jerárquicas y homogeneizadoras.
- 2) **ETAPA PENITENCIAL (SIGLOS XI-XIV)**: manifestación sublimada de la religiosidad popular, y construcción del camino de perdón (*iter orationis causa*) que le sirve de expresión.
- 3) **ETAPA DE UNIFICACIÓN RELIGIOSA (SIGLOS XIV-XVI)**, bajo la inspiración del Estado Moderno. Crisis y reforma de la Cristiandad occidental en el contexto del misticismo y de la Reforma Protestante.
- 4) **EL RESURGIR DE LAS PEREGRINACIONES (SIGLO XVII)**: esplendor compostelano vinculado al barroco y a la Reforma Tridentina.
- 5) **ETAPA DE DECADENCIA (SIGLO XVIII y XIX)**: vinculada al positivismo histórico: ocultación del sarcófago apostólico y crisis general del culto jacobeo.
- 6) **ETAPA DE RESTAURACIÓN ROMÁNTICO-HISTORICISTA (SIGLO XIX-XXI)**: la visión actual del culto jacobeo.

En cada una de las etapas mencionadas el signo de la peregrinación experimenta una transformación actualizadora que conecta, en términos sacramentales, con la orientación religiosa y con los símbolos más reconocidos por los fieles de la época. Y, consecuencia de esa especificidad, también se constata que cada época genera su propia imagería y rituales al servicio de la transmisión de sus ideas esenciales. De ello hablamos ahora separada y brevemente.

1. ETAPA COSMOLÓGICA (siglos IX-X)

Respecto a la primera etapa no añadiremos más precisiones que las ya establecidas en la introducción de este estudio, recordando que los contenidos cosmológicos y simbólicos dedicados a la construcción del espacio occidental y a la unificación y vertebración de la Cristiandad se reflejan de forma constatable en el esfuerzo de teorización y divulgación que precede a la invención del sepulcro apostólico en el entorno del año 829. También diremos que el modelo básico de peregrinación transpirenaica estaba ya consolidado hacia el año 950, cuando Gotescalco de Le Puy llega a Santiago con su séquito oficial.

Las bases ideológicas de esta Etapa pueden rastrearse, entre otra abundante literatura⁷, en el *De ortu et obitu patrum*⁸, de Isidoro de Sevilla, y en el himno *O Dei verbum*⁹, atribuido a Beato de Liébana. Pero el desarrollo sistemático de estos principios ideológicos no quedó sistematizado y consolidado hasta que se compilaron las llamadas *Crónicas Asturianas*¹⁰, el *Cronicón Iriense*¹¹, la *Historia Compostellana*¹² y,

⁷ Cfr.: Barreiro Rivas, X. L. (1997): *La función política...*; op. cit., pp. 317-326.

⁸ *De Ortu et obitu patrum*, C. Chaparro Gómez (ed.), en la Société d'Éditions «Les Belles Letres», Paris 1985.

⁹ El *O Dei verbum* es el primer himno en honor de Santiago el Mayor, de finales del siglo VIII, entre el 783 y el 788. Hay dos códices que recogen el himno, fechados ambos por Díaz y Díaz en el siglo XI: uno, proveniente de Silos, y se halla en el British Museum [add. 30851]; el otro, procedente de la zona castellano-oriental o aragonesa, se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid, [10001], en un manuscrito intitulado «*Psalterium, cantica et himni*» procedente de la Biblioteca Capitular de Toledo (Perg., 172 ff., p. XVIII = f. 117). Su texto está incluido en la *Analecta hymnica medii aevi*, XXVII (*Hymnodia gotica*), publicada por C. Blume en 1897, pp. 186-188. Fue publicado igualmente por el P. Enrique Flórez en el t. III de la *España Sagrada*. Migne lo incluye dentro del *Breviarium Mozarabicum* en la *Patrologia Latina*, 81, col. 395. Edición crítica de Díaz y Díaz, M.C.: *Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor*. Compostellanum XI, 1966, pp. 623 y ss. A. López Ferreiro lo recoge también en *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Tomo I, 1898, pp. 407-409.

¹⁰ *Crónicas Asturianas: Crónica de Alfonso III –Rotense y «A Sebastia»–, Crónica Abeldense y «Profética»* Edic. de J. Gil Fernández (Introducción y Edic. Crítica), J.L. Moralejo (Traducción y notas) y J.I. Ruíz de la Peña (Estudio Preliminar). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1985.

¹¹ El *Chronicon Iriense*, compuesto con toda probabilidad hacia finales del siglo XI, forma parte del llamado *Tumbo de Santiago*, compilación realizada en la segunda mitad del siglo XIII, compuesta por 67 ff. en pergamino, de 265*185 mm., y que actualmente se encuentra en la Real Academia de la Historia de Madrid (ms. 9/5496). La edición más manejable del *Chronicon Iriense* es la de García Álvarez (1963): *El Cronicón Iriense. Estudio preliminar, edición crítica y notas históricas*. Memorial Histórico Español (Real Academia de la Historia) Madrid, p. 1-240. Antes la había editado Flórez, en *España Sagrada*, 20, Madrid 1767, 2ª 1791.

¹² En la actualidad disponemos de una edición crítica de la *Historia Compostellana*, publicada por Emma Falque Rey, en *Corpus Christianorum*, LXX, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1988. Existe también una buena traducción castellana realizada en 1950 por M. Suárez y J. Campelo, con una erudita introducción, notas e índices. Ed. Porto, Santiago de Compostela.

de forma muy relevante, *Codex Calixtinus*, con la inclusión y adaptación de la *Historia Turpini*¹³.

El choque frontal entre la cosmología islámica y la cristiana que resumimos en la idea de la Reconquista (714-1492), constituye un hecho determinante para la elaboración del mensaje apocalíptico que equiparó el pequeño reino de Asturias con el poderío militar, político y cultural de Córdoba. Y nada importa a nuestro objeto que dicha elaboración esté basada en una reconstrucción mítica del proceso de conquista –según las tesis de Olagüe–, o de una interpretación escatológica de los hechos que la historiografía actual considera probados. Porque lo verdaderamente relevante es que, coincidiendo con el reinado de Mauregato (783-788), se inicia la creación intelectual de la Reconquista, que acabará integrando el culto al apóstol Santiago, y la posterior invención de su sepulcro, en el proceso de restauración ideal del Reino visigodo.

1.1 Los elementos simbólicos de la cosmología jacobea

La cosmología de Santiago está llena de elementos simbólicos que facilitan su comprensión a la sociedad medieval, y entre ellos debemos citar los siguientes:

- a) El camino de Santiago se describe en la *Historia Turpini* como un *axis mundi*. Un eje vertebrador que, tomando como paradigma la Via Láctea, organiza y unifica el espacio terrenal del Reino de Cristo.
- b) El lugar santo de Santiago se sacraliza de acuerdo con la tradición de la diáspora, según la cual cada apóstol debía fundar una iglesia y descansar eternamente en ella. Y eso convierte a Galicia en tierra apostólica, que sólo los cristianos pueden poseer de forma legítima.
- c) En virtud de su enterramiento en Galicia, Santiago asume el patronazgo de España, y se convierte en el valedor de la guerra que, con espíritu de cruzada, se está iniciando en el pequeño reino de Asturias contra el enorme poder del Califato de Córdoba.
- d) Sobre todos estos símbolos, Santiago es también el valedor de los cristianos, el lugar del perdón, a donde, en su estricta condición de «*iter orationis causa*», concurre el más largo de los caminos de peregrinación.

La construcción del fenómeno jacobeo implica la creación de una estructura civil y de un marco jurídico adecuado para que la Cristiandad europea recorra sin trabas ni problemas el largo camino. De esta forma los peregrinos se convierten en el símbolo de un espacio abierto y unificado, que recobra para Occidente su verdadera dimensión y su conciencia de unidad frente al mundo exterior. Al lado de los peregrinos

¹³ Sobre los contenidos e interpretación de la *Historia Turpini*, cfr.: Barreiro Rivas, X. L. (1997): *La función política...*; op. cit., pp. 212-251.

nos, codo a codo con ellos, viaja también por el Camino de Santiago la emergente Europa del bajo Medievo: la de los comerciantes y los juglares, la Europa de los burgos que se sacude el yugo feudal e inicia el renacimiento económico, artístico y cultural de las tierras del Antiguo Imperio.

A pesar de la ideología de confrontación que subyace en toda la literatura de esta etapa, la imagen del Apóstol correspondiente a estos primeros siglos está dominada por la *majestas* propia del patronazgo, reforzada con el hieratismo propio del primer románico. Porque, en la visión apocalíptica que se fragua en el himno *O Dei verbum* y en las *Crónicas Asturianas*, Santiago es, ante todo, el protector celestial de la iglesia que fundó.

2. ETAPA PENITENCIAL (siglos XI-XIV)

La Etapa Penitencial está sostenida por una construcción ideológica que gira en torno al *Codex Calixtinus*, que inserta a Santiago y su Camino en el esplendor de la Cristiandad europea y en las corrientes artísticas y literarias que unifican la Baja Edad Media. El *Codex Calixtinus* reconstruye el culto jacobeo sobre supuestos esencialmente religiosos, y sobre una concepción sacramental de la peregrinación que visualiza el paso del cristiano por el «valle de lágrimas», hacia un destino glorioso que las grandes basílicas del Camino representan en los grupos escultóricos románicos que, a modo de arcos triunfales, se sitúan al pie de la nave mayor¹⁴.

En la imaginería jacobea de la etapa penitencial conviven dos representaciones, de significación contrapuesta, que conectan los valores religiosos de la peregrinación con los aspectos apocalípticos que habían caracterizado la época fundacional.

1. La imagen del Santiago Peregrino¹⁵, que alcanza incluso a las representaciones del Apóstol niño, exhibe los signos característicos del peregrino jacobeo (capa, esclavina y sombrero adornados con concha de venera y báculo con calabacín), como una manifestación de proximidad protectora

¹⁴ El *Codex Calixtinus*, en el sermón «*Veneranda dies*», establece una definición de la «*via peregrinalis*» muy adecuada a la finalidad religiosa del Camino de Santiago: «*Peregrinalis uia rectis est defectio uitorum, mortificatio corporum, releuatio uirtutum, remissio peccatorum, penitentia penitentum, iter iustorum, dilectio sanctorum, fides resurrectionis et remunerationis beatorum, elongatio infernorum, propitiatio celorum*». Cfr.: *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*. Edición de Whitehill, W. M. (1944): Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC); Tomo I, p. 152.

¹⁵ Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Ríu, J. (1992): *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, (3 vol.) Pamplona: Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Navarra (Institución Príncipe de Viana), vol. 1, pp. 124-136 y 565-573.

que hermana a los caminantes. Ello no obstante, la imagen de Santiago Peregrino también se puede contemplar en las magníficas figuras mayestáticas de los siglos XII y XIII que todavía se contemplan en la catedral compostelana.

2. La imagen del guerrero celestial es ignorada en la literatura hasta después del año 1100, cuando la *Historia Silense* refiere el milagro de la conquista de Coimbra, en la que el Apóstol Santiago interviene peleando contra los sarracenos. Sólo a partir del siglo XII se desarrolló amplia y rápidamente su representación conocida como *Santiago Matamoros*, tomando como base la imagen del llamado *tímpano de Clavijo*, fechado hacia 1220. Esta imagen, perfectamente visible en la catedral compostelana¹⁶, se considera la primera y más paradigmática de las representaciones guerreras, entre las que destaca la que se graba, también en el siglo XIII, en el *Tumbo B* de la Catedral de Santiago (f. 2 v.).

La etapa penitencial, que coincide con el máximo esplendor de las peregrinaciones medievales, se basa en una perfecta síntesis ideológica entre los valores cosmológicos y apocalípticos que caracterizaban la primera etapa con la idea de perdón y expiación que caracteriza la segunda. Una síntesis que debemos considerar llena de lógica si tenemos en cuenta que las grandes compilaciones ideológico-doctrinales que nos permiten reconstruir el proceso de sacralización de Santiago se completan entre los siglos XI y XIII.

3. ETAPA DE UNIFICACIÓN RELIGIOSA (siglos XIV-XVI)

A partir del siglo XIV las peregrinaciones a Santiago van a experimentar una profunda modificación que afecta a su fenomenología, a sus motivaciones, a su composición sociológica y a su significación política:

- a) Desde el punto de vista fenomenológico, la peregrinación jacobea se convierte en una práctica de estructura mixta, en la que las manifestaciones lúdicas, culturales y económicas predominan sobre la visión religiosa que les da cobertura axiológica y sentido formal¹⁷.

¹⁶ Sicart Giménez, A. (1982): «*La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media*», en *Compostellanum*, XXVII, n. 1-2, 1982, pp. 11-32.

¹⁷ Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Rúa, J. (1992): *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, op. cit., vol. 1, pp. 115 y ss.

- b) En perspectiva sociológica se constata que las grandes masas de practicantes religiosos que habían alimentado la peregrinación medieval quedan entreveradas por los viajes organizados por monarcas, nobles, caballeros, poetas y comerciantes que personalizan las rutas y los objetivos del peregrinaje, y que convierten el viaje a Santiago en una expresión de la curiosidad intelectual y de la mundanidad profana que asoma en las élites sociales del Renacimiento.
- c) En el orden axiológico se aprecia un aumento de las motivaciones seculares en detrimento de las estrictamente religiosas, así como una sustitución de la organización asistencial religiosa (órdenes monásticas, órdenes de caballería, organizaciones asistenciales de caridad, etc.) por los servicios asistenciales prestados por los emergentes poderes estatales y municipales.
- d) En la perspectiva política el culto jacobeo pierde su significación universalista y su fuerte influencia en la cosmología de Europa, para convertirse en una forma de legitimación de los procesos de unificación religiosa, cultural y étnica que inspira y ejecuta el Estado Moderno.

Desde finales del siglo XV las peregrinaciones a Santiago empezaron a ser devaluadas por los movimientos de renovación cultural y religiosa (Bernardino de Siena, Erasmo de Róterdam¹⁸), por las corrientes místicas (Tomás de Kempis), por el nacionalismo emergente y, sobre todo, por la Reforma Protestante¹⁹, en un proceso de crisis diverso y complejo que vino a acentuar la visión extemporánea de esta práctica religiosa y la enorme cantidad de desviaciones que se consideraban unidas a ella²⁰.

La política imperial de Carlos V de Augsburgo no haría más que acentuar la visión particularista del catolicismo español, hasta que la meta apostólica de Santiago perdió todas las resonancias europeas que estaban en la base de su esplendor, para ser reducida a la visión nacionalista que siguió a la Paz de Augsburgo (1555).

¹⁸ Plenamente imbuido de la mentalidad renacentista, Erasmo de Rotterdam incluye las grandes rutas de peregrinación entre las formas de estulticia que comenta en su *Stultitiae laus*, escrito hacia 1509: «*Est Hierosolyman, Roman, aut divum Jacobum adeat, ubi nihil est illi negotii, domi relictis cun uxore liberis*». Cfr.: *Stultitiae laus*, XLVIII, Ed. Bosch, Barcelona, 1976. p. 230.

¹⁹ Almazán, V. (1987): «*Lutero y Santiago de Compostela*», en *Compostellanum*, 32, pp. 533-559.

²⁰ Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Riu, J. (1992): *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, op. cit., vol. 1, pp. 111-118.

4. EL RESURGIR DE SANTIAGO EN LA CONTRARREFORMA (siglo XVII)

La siguiente adaptación de la peregrinación jacobea está vinculada a la Reforma tridentina (1542-1562), cuando la Iglesia de Roma decide reforzar la veneración de las reliquias y las imágenes de los santos²¹ y los elementos artísticos y ceremoniales que tengan expresión catequética o contribuyan a la conexión entre las estructuras de la Iglesia y la amplia masa de sus fieles²². En ese contexto religioso, que desarrolla la idea central de la «comunidad de los santos», vuelven a cobrar sentido algunos de los aspectos esenciales de la peregrinación, y, en una evidente reducción del fenómeno jacobeo a sus significados estrictamente religiosos, se establece una aparente continuidad entre el sentido inicial de la peregrinación y el que ahora se recobra sobre las pautas estrictas del Concilio de Trento.

Es la época del espléndido barroco español, cuando la gran ciudad de Sevilla crea los catecismos procesionales de su Semana Santa, cuando Calderón de la Barca escribe sus autos sacramentales, y cuando se inicia la esplendorosa renovación de templos y catedrales basada en el estilo barroco²³. Pero también es la época en que comienza a extenderse la crítica positivista del milagro jacobeo que ya se había iniciado en 1575, cuando François de Belleforest descubrió la falsedad de la atribución de la *Historia Turpini* –base de la interpretación cosmológica del fenómeno jacobeo– al arzobispo Turpin²⁴.

Sólo así se explica el extraño y precipitado final de este período de reactivación de las peregrinaciones, cuando se construye la narración histórica –o la simple tradición popular– de la segunda ocultación de las reliquias apostólicas, realizada con fines protectores, en el propio recinto catedralicio de Compostela. La primera ocultación habría tenido lugar en 1589, cuando la ciudad de Santiago fue amenazada por las naves de Drake, y la segunda se fecha entre octubre y noviembre de 1719, en el marco de las luchas que precedieron a la ascensión de Jacobo III al trono de Inglaterra.

²¹ Cfr.: Sessio XXV (*De invocatione, veneratione, et reliquiss Sanctorum, et sacris imaginibus*). En: El sacrosanto Concilio de Trento. Edición de Ignacio López Ayala, Madrid, 1785, pp. 448-454.

²² Mâle, E. (2001): *El arte religioso de la Contrarreforma: estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Ed. Encuentro. También: Wittkower, R. (1985): *Arte y arquitectura en Italia 1600-1750*. Madrid: Cátedra.

²³ Flor, F. R. (1999): *La Península metafísica: arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva. También: Castro Bruneto, C. J. (1996): *Las devociones religiosas y el pensamiento artístico en el siglo XVII*. La Palmas: Centro Teológico de Las Palmas.

²⁴ François de Belleforest denunció la falsedad de la descripción de la muerte de Carlomagno en su obra: *La Cosmographie univrselle de tovt de monde* (2 vols.), Paris, 1575. Posteriormente, en 1579, puso en cuestión otros muchos aspectos del Pseudo-Turpin en: *Les grandes Annales, et histoire generale de France, des la venve des Francs en Gavle, ivesqves av Regne dv Roy Tres-Chrestien Henry III*. Vid.: Elizabethh A.R. Brown: «*Saint-Denis and the Turpin Legend*», en: Johnn Williams and Alison Stones (eds.): *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, Gunter Narr Verlag Tübingen, 1992, p. 67.

También corresponden a esta etapa los intentos de redefinir el patronazgo de España a favor de Santa Teresa de Ávila y San Miguel, como un síntoma evidente de que la construcción ideológica que había alimentado el culto jacobeo desde el siglo IX empezaba a ser cuestionada en toda su extensión²⁵.

5. LA DECADENCIA DE LAS PEREGRINACIONES EN EL SIGLO XVIII

El extraño suceso de la ocultación y posterior pérdida del relicario apostólico (1719), probablemente fabulado²⁶, marca la gran decadencia de las peregrinaciones a Compostela, después del largo período de crisis de fe y de interpretación iniciado a finales del siglo XVI. Y, aunque la Iglesia compostelana se mantuvo fiel a sus tradiciones y ritos anclados en la larga historia del culto jacobeo, no se pudo evitar que, en el marco del positivismo histórico, la sacralización del Finisterre atlántico fuese duramente revisada de acuerdo con el paradigma científico imperante.

La razón de esta crisis ya no está en la falta de adaptación del rito de las peregrinaciones a las evoluciones de la religiosidad y de la cultura popular, sino en el cuestionamiento general de un milagro basado en la invención por la fe²⁷ y en una construcción doctrinal preñada de elementos simbólicos y cosmológicos de naturaleza política. Por eso esta crítica tuvo enormes y duraderos efectos negativos sobre los contingentes de peregrinos que iban a Santiago de Compostela.

Ello no obstante, esta crisis radical potenciada por el positivismo científico acabaría por allanar el camino a una nueva interpretación que ya conecta con la reactivación del fenómeno en la actualidad, vinculada inicialmente a las expresiones románticas y al historicismo nacionalista, y conectada finalmente con los grandes movimientos de masas conducidos por el turismo y los viajes culturales característicos del siglo XX.

²⁵ Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Rúa, J. (1992): *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, op. cit., vol. 1, pp. 10-19 y 116-117.

²⁶ Guerra Campos, J. (1982): *Exploraciones Arqueológicas en torno al Sepulcro del Apostol Santiago*. Santiago de Compostela: Ed. del Cabildo de la S.A.M. Iglesia Catedral de Santiago, pp. 109-125.

²⁷ Siguiendo la definición de Delehaye (*Les origines du culte des martyrs*, 2º ed. 1933), el Prof. Vázquez de Parga entiende que se debe hablar de invención «cuando se descubren las reliquias de un martir en una localidad donde no existía ninguna tradición sobre su presencia». La invención «Casi siempre ocurre con aparato sobrenatural de sueños y revelaciones, coincidentes con exaltaciones del espíritu religioso». Vid.: Vázquez de Parga, L., Lacarra, J.M., Uría Rúa, J. (1992): *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, op. cit., vol. 1, p. 16.

6. RESTAURACIÓN ROMÁNTICO-HISTORICISTA (siglos XIX-XX)

La morfología actual de las peregrinaciones a Santiago se inicia a mediados del siglo XIX, cuando la expansión de la doctrina federalista y el surgimiento del nacionalismo político en España propician la construcción de identidades regionales vinculadas a la identidad histórica y cultural. Y en este sentido es evidente que, reproduciendo en parte los esquemas del descubrimiento de Teodomiro y de la intervención fundacional de monarquía asturiana, Santiago de Compostela y su Camino representan un valor renovado para la historiografía española y gallega:

1. Desde la perspectiva española, el Camino de Santiago se convierte en la prueba irrefutable del temprano protagonismo peninsular en los procesos de construcción de Europa, en vínculo de identidad y de intercambio con las culturas ultrapirenaicas y en un eslabón de continuidad de la cultura hispanorromana que pervivió frente a los poderosos efectos de la invasión árabe.
2. Para los gallegos, que inician la creación de su propia historia con las grandes obras de Benito Vicetto (1824-1878)²⁸ y Manuel Murguía (1833-1923)²⁹, la historia de Santiago discurre en paralelo al desarrollo de las instituciones políticas, económicas y sociales del estado Moderno, vertebrando la existencia de una identidad lingüística y cultural, y llena de europeísmo y universalidad la formación del pequeño y efímero reino del Finisterre atlántico.

La clave de esta reconstrucción ya no será un sentimiento religioso ecuménico o penitencial, o una interpretación popular del patrocinio apostólico de Santiago Zebedeo, sino una revalorización de los aspectos simbólicos de la peregrinación, que son aprovechables como vehículo de identidad cultural y política, como polo de atracción de los movimientos de masas que despiertan los modernos medios de transporte, o como base para la revitalización de una forma de culto que, sin reproducir en todos sus extremos los ritos de la peregrinación popular, constituye el fundamento de la evangelización mediática que impulsa la Iglesia romana desde hace casi un siglo.

El proceso de actualización al que aquí nos referimos, que abarca el último siglo y medio de historia, constituye sin duda el período más diverso y con mayor aceleración histórica de cuantos hemos analizado, por lo que, si sólo nos fijásemos en los aspectos fenomenológicos, difícilmente podríamos reunir en una misma categoría las peregrinaciones de principios del siglo XIX, o la reformulación del culto jacobeo

²⁸ Vicetto, B. (1865-1873): *Historia de Galicia* (7 vol.). Ferrol: Nicasio Taxonera.

²⁹ Murguía, M. (1865-1913): *Historia de Galicia* (5 vol.). Lugo: Soto Freire.

durante los primeros años de la dictadura franquista, con lo que está sucediendo en la actualidad, cuando es evidente que, al margen de los dudosos criterios de contabilidad que se emplean, Santiago de Compostela está recibiendo el mayor contingente de visitantes –que practican alguna forma de culto– en su catedral-basílica.

Pero más allá de los aspectos fenomenológicos, existe un denominador común para todas las formas evolutivas que revistieron las peregrinaciones de los siglos XIX y XX, cuya característica más destacable es la preeminencia de la dimensión histórica y cultural –a veces simple turismo cultural– sobre todos los restantes contenidos de orden religioso, cosmológico, penitencial o simbólico.

La restauración moderna de las peregrinaciones a Compostela reviste el carácter de una verdadera refundación post-positivista, y por eso es muy importante señalar que, al margen de lo dicho sobre la levedad religiosa del movimiento actual, es evidente que los reconstructores de este movimiento desarrollaron una intensa labor de ideologización y de sacramentalización del milagro que recuerda el proceso desarrollado entre los siglos VII y X.

- a) Hay una invención que repite, *mutatis mutandis*, los elementos inspirados y las formas de confirmación del primer sepulcro apostólico: la excavación dirigida por Labin y López Ferreiro, y la posterior confirmación de la autenticidad de las reliquias (nueva invención) dictada por León XIII en la bula *Deus Omnipotens*³⁰.
- b) También se da un proceso de ideologización que se estructura en torno a las grandes obras de Fernández Sánchez y Freire Barreiro³¹ y de A. López Ferreiro³².
- c) Hay una incardinación del fenómeno en los objetivos político-identitarios del nacionalismo³³.
- d) Hay un proceso de propagación universal de la noticia encaminado a restaurar la peregrinación sobre supuestos europeos.

³⁰ Guerra Campos, J. (1985): *La Bula «Deus Omnipotens» (1884)*. Santiago de Compostela: Edic. del Excmo. Cabildo de la S.A.M.I. Catedral de Santiago.

³¹ Fernández Sánchez, J.M., Freire Barreiro, F. (1880-1884): *Santiago, Jerusalén, Roma: Diario de una Peregrinación*. (3 vols.). Santiago de Compostela. Tomo I, 1880; Tomo II, 1881; Tomo III, 1884.

³² López Ferreiro, A. (1898-1911): *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*. (11 vols.). Santiago de Compostela: Imprenta y encuadernación del Seminario Conciliar Central. Tomo I, 1898; Tomo II, 1899; Tomo III, 1900; Tomo IV, 1901; Tomo V, 1902; Tomo VI, 1903; Tomo VII, 1905; Tomo VIII, 1906; Tomo IX, 1907; Tomo X, 1908; Tomo XI, 1911.

³³ Un ejemplo de la preeminencia de Santiago en la historiografía gallega puede verse en: Murguía, M. (1888) *Galicia*. Barcelona: Establecimiento Tipográfico-Editorial de Daniel Cortezo y Cia., pp. 349-589.

Las líneas generales del culto jacobeo se mantienen actualmente. Pero hay que decir que, al menos en mi personal opinión, es posible que la masificación actual del culto jacobeo esté alterando de forma definitiva la realidad histórica y religiosa del santuario compostelano. Algo que prometo estudiar en una próxima investigación.

Desde la perspectiva actual, el fenómeno de las peregrinaciones medievales de Europa presenta, a mi juicio, una intencionalidad netamente cosmológica, caracterizada por la construcción de un espacio de acción y socialización que supera la fragmentación del poder y rompe la estricta correlación entre poder, territorio y comunidad. De este hecho es ampliamente deudor el proceso de formación de los Estados europeos. Y a ese esfuerzo debemos también el que, a pesar de los efectos producidos por el modelo de equilibrios armados que se inicia con el *Tratado de Westfalia*, todavía nos quede un fondo de identidad que hace posible el sueño de una Europa unida.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMAZÁN, V. (1987): «*Lutero y Santiago de Compostela*», en *Compostellanum*, 32, pp. 533-559.
- BARREIRO RIVAS, X. L. (1997): *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa Medieval. Estudio del Camino de Santiago*. Madrid: Editorial Tecnos.
- (1999): *The Construction of Political Space: Symbolic and Cosmological Elements (Jerusalem and Santiago in Western History)*. Jerusalem 6 & Santiago: Al-Quds University & The Araganey Foundation.
- (2004): «*La función del Camino de Santiago en la estructuración del espacio europeo*». En: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento (Jahrbuch des italienisch-deutschen Instituts in Trient)*, XXIX (2003). Bologna: Società editrice il Mulino, pp. 355-383.
- (2004): «*La función del Camino de Santiago en la estructuración del espacio europeo*». En: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento (Jahrbuch des italienisch-deutschen Instituts in Trient)*, XXIX (2003). Bologna: Società editrice il Mulino, pp. 355-383.
- (2005): «*Fueros municipales y asambleas representativas de Santiago en la Historia Compostellana: el papel de las ciudades en la formación del espacio político gallego (siglos X-XVI)*». En: *Proceedings of the 53rd Conference of Internacional Comisión for the History of Representative and Parliamentary Institutions* (vol. LXXXII de la Internacional Comisión for the History of Representative and Parliamentary Institutions). Barcelona: Parlament de Catalunya, vol. I, pp. 365-392.

- (2006): «*L'identità politica emergente nella penisola iberica (secoli VIII-XIV)*». En: Gracco, G., Le Goff, J., Keller, H., Ortalli, G., ed. (2006): *Europa in costruzione. La forza delle identità, la ricerca di unità (secoli IX-XIII)*. Bologna (It): Società editrice il Mulino, pp. 159-190.
- (2007): «*Mille anni di pellegrinaggio a Santiago: sopravvivenza e trasformazione di un logo sacralizzato*». En: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa (Torino - Leo S. Olschki Editore-Firenze), pp. 573-590.
- CASTRO BRUNETO, C. J. (1996): *Las devociones religiosas y el pensamiento artístico en el siglo XVII*. La Palmas: Centro Teológico de Las Palmas.
- CAUCCI VON SAUCKEN, P. (2006): *Santiago e i Cammini della Memoria*. Perugia: Edizioni Compostellani (Università degli Studi di Perugia).
- FLOR, F. R. (1999): *La Península metafísica: arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GUERRA CAMPOS, J. (1982): *Exploraciones Arqueológicas en torno al Sepulcro del Apostol Santiago*. Santiago de Compostela: Ed. del Cabildo de la S.A.M. Iglesia Catedral de Santiago.
- (1985): *La Bula «Deus Omnipotens» (1884)*. Santiago de compostela: Edic. del Excmo. Cabildo de la S.A.M.I. Catedral de Santiago.
- MÂLE, E. (2001): *El arte religioso de la Contrarreforma: estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Ed. Encuentro.
- SICART GIMÉNEZ, A. (1982): «*La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media*», en *Compostellanum*, XXVII, n. 1-2, 1982, pp. 11-32.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L.; LACARRA, J.M.; URÍA RÍU, J. (1992): *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, (3 vol.) Pamplona: Institución Príncipe de Viana.
- WITTKOWER, R. (1985): *Arte y arquitectura en Italia 1600-1750*. Madrid: Cátedra.