

# ACOGIDA CRISTIANA Y NUEVA EVANGELIZACIÓN en el Camino de Santiago

El Apóstol Santiago  
y la búsqueda de Dios en el Camino



Santiago de Compostela, 2014





EL APÓSTOL SANTIAGO  
Y LA BÚSQUEDA DE DIOS  
EN EL CAMINO

© S.A.M.I. Catedral de Santiago

Depósito Legal: C 1.156-2014

ISBN: 978-84-942402-6-3

Imprime: Gráficas LOPE

c/ Laguna Grande, 2 (Pol. El Montalvo II). Salamanca

Teléf. 923 19 41 31

[www.graficaslope.com](http://www.graficaslope.com)

II<sup>er</sup> Congreso Internacional

EL APÓSTOL SANTIAGO  
Y LA BÚSQUEDA DE DIOS  
EN EL CAMINO

29, 30 de abril y  
1 de mayo de 2014

DIRECCIÓN DEL CONGRESO:

D. SEGUNDO L. PÉREZ, Deán de la Catedral de Santiago  
D. JAVIER FRESNO, Delegado de religiosidad popular de Zamora  
D. ANTOLÍN DE CELA, Rector de la Basílica de la Encina. Ponferrada

COORDINACIÓN DESDE LA OFICINA DE ACOGIDA AL PEREGRINO:

Beatriz García Gil  
María Neira Calvo  
César Rúa Cebrián  
Inma Tamayo Guillén

Oficina de Acogida al Peregrino  
Catedral de Santiago de Compostela 2014



# ÍNDICE

## Presentación del Congreso

---

- Introducción al II Congreso sobre Acogida Cristiana en el Camino:  
El Apóstol Santiago y la búsqueda de Dios en el Camino**..... 11  
Ilmo. D. SEGUNDO L. PÉREZ LÓPEZ,  
Deán de la Catedral de Santiago de Compostela

## Conferencias

---

- La peregrinación a Santiago como encuentro interreligioso y cultural**..... 25  
Excmo. y Rvdmo. D. JULIÁN BARRIO BARRIO,  
Arzobispo de Santiago de Compostela

### Mesa redonda

- La oferta religiosa del Camino de Santiago  
en las sociedades secularizadas**..... 43  
D. JOSÉ A. MARZO, Presidente de la Cofradía  
del Apóstol Santiago en Luxemburgo

- La pastoral jacobea en Francia**..... 49  
Dña. ADELINE RUCQUOI, Presidenta de la Sociedad  
Francesa de Amigos de Santiago de Compostela

- Address to the Congress at Santiago de Compostela**..... 57  
Rvdo. ANDREW NUNN, Deán de la Catedral de Southwark de Londres

## Conferencias

---

- Nuevas formas de búsqueda en el Camino**..... 61  
D. LUIS SANTAMARÍA, Miembro de la Red Iberoamericana  
de Estudio de las Sectas

- Testigos de la esperanza: Secularización de Europa  
y recuperación de la identidad cristiana**..... 79  
Mons. JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO,  
Obispo Auxiliar de Madrid

<b>El acompañamiento espiritual en el Camino</b> .....	95
Mons. JUAN JOSÉ OMELLA OMELLA, Obispo de Calahorra-La Calzada-Logroño	
<b>Comunicación</b>	
<b>El Carisma franciscano en el Camino de Santiago</b> .....	107
Fr. FRANCISCO JAVIER CASTRO MIRAMONTES, Rector guardián del Convento de San Francisco	
<b>El Pórtico de la Gloria, síntesis de Fe y medio de Evangelización</b> .....	111
D. JOSÉ ÁNGEL RIVERA DE LAS HERAS, Delegado de Patrimonio de la Diócesis de Zamora	
<b>Conferencia</b>	
<hr/>	
<b>El Apóstol Santiago, diseño bíblico</b> .....	115
Prof. D. JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ GARCÍA, Profesor Emérito del Instituto Teológico Compostelano	
<b>Comunicaciones</b>	
<b>Sobre los símbolos y emblemas jacobeos. Algunas anotaciones y comentarios</b> .....	133
D. EDUARDO PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS, Director del CSIC en Galicia	
<b>El sentido de la peregrinación jacobea a través de la literatura de los caminos de Santiago</b> .....	149
D. FRANCISCO SINGUL LORENZO, Xacobeo. Xunta de Galicia	
<b>Conferencia</b>	
<hr/>	
<b>Iacobus: Apóstol, ciudad y Códice</b> .....	169
D. XOSÉ MANOEL SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Responsable del Área de Documentación Medieval del Archivo Capitular de Santiago	
<b>Conferencia</b>	
<hr/>	
<b>Santiago el Mayor, apóstol y mártir de Cristo, testigo y estímulo en la peregrinación jacobea y de la vida</b> .....	181
D. MIGUEL ÁNGEL GONZÁLEZ GARCÍA, Delegado diocesano para el Camino de Santiago. Diócesis de Ourense	
<b>Comunicaciones</b>	
<b>El proceso espiritual del peregrino: antropología y espiritualidad</b> .....	213
MADRE PRADO HERA, OSA, Convento agustino de la Conversión, Ávila	
<b>Notas sobre los elementos religiosos del turismo</b> .....	249
DÑA. MARÍA NAVA CASTRO, Directora general de la Agencia de Turismo de Galicia	

## Mesa redonda

<b>Labor apostólica en los albergues cristianos</b> .....	257
D. ANTOLÍN DE CELA, Delegado de peregrinaciones de la Diócesis de Astorga	
<b>La identidad de los Hospitaleros cristianos en el Camino</b> .....	265
D. FCO. JAVIER FRESNO, Delegado de Religiosidad Popular de Zamora.	
<b>Tareas y aportaciones a la peregrinación de la Federación de la Asociación de Amigos del Camino de Santiago</b> .....	273
DÑA. M <sup>a</sup> ÁNGELES FERNÁNDEZ, Presidenta de la Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago	

## Conferencia de clausura

---

<b>El camino de Santiago, atrio de los gentiles para la nueva evangelización</b> .....	281
Mons. JUAN DEL RÍO MARTÍN, Arzobispo Castrense de España	



**INTRODUCCIÓN AL II CONGRESO  
SOBRE ACOGIDA CRISTIANA  
EN EL CAMINO:  
El Apóstol Santiago y la búsqueda  
de Dios en el Camino**

ILMO. D. SEGUNDO L. PÉREZ LÓPEZ  
Deán de la Catedral de Santiago de Compostela

Les saludo a todos con profundo afecto y alegría en nombre de los Delegados del Camino, del Excmo. Cabildo de la SAMI Catedral de Santiago y de todos los que, desde la Oficina del Peregrino, han trabajado en la preparación de este Congreso.

Ni que decir tiene que nuestro saludo y gratitud se extiende, de modo especial, a los ponentes que con tanta generosidad han respondido a nuestra llamada, y lo han hecho con verdadero entusiasmo. A nuestro señor Arzobispo, Don Julián Barrio, por sus palabras de ánimo y su valoración de lo jacobeo en todo momento. Bienvenidos y muchas gracias a todos.

Mis palabras introductorias no son una ponencia, ni siquiera una comunicación, sino unas sencillas palabras para ponernos a tono con el importante trabajo que vamos a realizar en los próximos días. No leeré todo y si les resulta de algún interés podrán leerlas en las actas, que intentaremos publicar lo antes posible.

### **1. Cuestiones previas**

En Santiago de Compostela, se funden recias páginas de la Biblia: El martirio de Santiago con discutidas cuestiones históricas como la predicación del Apóstol, afables narraciones de la *translatio* del cuerpo del Santo de Palestina desde el Mediterráneo a Iria Flavia en el Atlántico frente al mare Britannicum y otras no menos sencillas del descubrimiento de la tumba del Apóstol. Momentos de floreciente vida cristiana y épocas de persecución. Tumba colocada bajo espléndidos arcos

de mármol y sepulcro abandonado de los hombres y que en la leyenda tienen cuidado de él los ángeles.

Sin duda la devoción hispánica a Santiago y el vínculo de las peregrinaciones contribuyen a preservar a España, mientras otras cristiandades de África y Oriente se extinguían o se debilitaban mortalmente. No hace mucho, en trabajos de interpretación histórica de España, Américo Castro exalta el influjo de la devoción a Santiago en el modo de ser de los españoles<sup>1</sup>. C. Sánchez Albornoz, que como todos los historiadores reconoce la importancia extraordinaria del culto jacobeo, polemiza con A. Castro acerca de su sentido<sup>2</sup>. Un ingrediente característico de la tesis de Castro es su explicación dioscúrica del origen del culto hispánico al Apóstol, equiparado con Jesucristo y la teoría consiguiente de que, por Santiago, se produjo en España el audaz intento de crear un duplicado de la correlación Pontificado-Imperio que había en Europa. La pretensión imperial de los Reyes de León se habría apoyado en una supuesta primacía de Compostela, al margen del Romano Pontífice. Son polémicas suscitadas por afirmaciones muy aventuradas y equívocas, ver en particular, Sánchez Albornoz, en *cuadernos de Historia de España*<sup>3</sup>. Es evidente que algunos autores prefieren abordar el tema de la peregrinación jacobea desde ámbitos cultural-religiosos no estrictamente confesionales<sup>4</sup>. Lo cual es una realidad bien actual en nuestros días.

Aimé Solignac<sup>5</sup>, en el *Diccionario de Espiritualidad*, partiendo de la etimología de peregrino y peregrinación, señala tres actitudes, íntimamente relacionadas entre sí, que definen y califican el constitutivo fundamental de la experiencia peregrinante y que, por otra parte, encuentran su punto de partida en la revelación bíblica.

1 *La Realidad Histórica de España*, México 1954, Cáp. IV.

2 *España, Un Enigma Histórico*, Buenos Aires 1956, I cáp. V, 3.

3 Buenos Aires, 1958; DE GAIFFIER, en *Anal. Bolland.* 80, 1962, p. 404-405; K. ZIEGLER, en *Speculum cambridge*, 31, 1956 p. 146 ss, trad. en *Compostellanum* III, 2, 1958, p. 163-64.

4 Es un tema que desborda totalmente el objetivo de esta sencilla introducción, además no se trata de rebatir a nadie, simplemente señalo alguna obra que nos puede ayudar a clarificar algunos conceptos: J. G. ATIENZA, *Leyendas del camino de Santiago. La Ruta Jacobea a través de sus ritos, mitos y leyendas*, Madrid 1999; J. COBREROS, *camino de Santiago, geografía del Espíritu*, Barcelona 2004; una aproximación asequible y equilibrada es la de C. GARCÍA COSTOYA, *El misterio del Apóstol Santiago. Mito y realidad del enigma Jacobeo*, Barcelona 2004.

5 Cfr., *Dictionnaire de Spiritualité*. XII, 890.

a) *Peregrinar* conlleva *dejar la propia tierra* para ir lejos. Esta perspectiva de lontananza evoca y confirma la apertura a la trascendencia, al Absoluto; es decir, es ir más allá de lo inmediato, de lo que uno conoce y posee. El desposeimiento es nuclear para el peregrino; no hay salida de lo propio, del entorno, sin abandono. El paradigma y prototipo del ponerse en camino hacia un lugar, hacia otra tierra, es Abrahán. El relato del Génesis (Gen. 12, 1) es fundante en la tematización de la figura del peregrino. Abrahán se pone en camino para alcanzar la promesa. El autor de la carta a los Hebreos (11, 8-10), a partir del texto del Génesis, elabora una de las más hermosas presentaciones teológicas de la peregrinación cristiana: «Por la fe, Abrahán, al ser llamado por Dios, obedeció Y *salió* para el lugar que había de recibir en herencia, Y *salió* sin saber a dónde iba. Por la fe, *peregrinó* por la Tierra Prometida como en tierra extraña, habitando en tiendas, lo mismo que Isaac y Jacob, coherederos de las mismas promesas. Pues esperaba la ciudad asentada sobre cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios» (Heb. 11, 8-10)<sup>6</sup>. Abrahán movido por la fe emprendió un camino hacia lo desconocido, esperó el nacimiento de su hijo...; así también por la fe el cristiano concibe la vida como una peregrinación, al final de la cual verá colmadas todas sus esperanzas. En el carácter peregrinante del hombre de fe sobresale la esperanza como el elemento dinámico de la existencia. El que espera, forzosamente es peregrino<sup>7</sup>.

Las dos referencias bíblicas, las de Gen. y Heb., han sido merecedoras de una atención especial por la teología de los primeros siglos. Filón, Clemente Romano y, sobre todo, Ireneo<sup>8</sup> han visto en la persona de Abrahán el tipo del creyente, y éste bajo la modalidad de peregrino.

S. Ireneo escribe en su obra de madurez, la *Demostración Apostólica*, que Abrahán es el que busca al Dios que le corresponde y le pertenece por la bendición y la elección<sup>9</sup>. El peregrino, al igual que Abrahán, sigue el ardiente deseo de su corazón y peregrina por el mundo preguntándose dónde está Dios y, aunque flaquee y tenga la tentación de desistir

6 El texto griego ha escogido la expresión *parókesen*. Y la Vulgata ha leído «fide peregrinatus est».

7 Cfr., H. U. VON BALTHASAR, 'La esperanza como centro entre la fe y la caridad', en *Homo creatus est Spritzen zur Theologie V*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986.

8 Cfr., E. LANNE, « La 'xeniteia' de Abraham dans l'oeuvre d'Irénée », *Irénikon* 47, 1974, 163-187; R. TREMBLAY, « La signification d'Abraham dans l'oeuvre d'Irénée de Lyon », *Augustinianum* 18, 1978, 435-457.

9 Cfr., *Demostración Apostólica* 24. ed. E. ROMERO-POSE, Ciudad Nueva, Madrid 1992, p. 109; Cfr., Hch 7,3; Filón, *De Abrahamo* 60-97; *1 Clem.* 10,3; Justino, *Dial.*, 69, 5.6.

en la búsqueda, Dios tiene piedad del que, *solo*, le busca en el silencio. A Abrahán, como paradigma del peregrino, se le manifestó Dios en su camino y sale a su encuentro por medio del Verbo. A él llegó la palabra que mueve a todo peregrinante: «*Sal de tu tierra, de tu pueblo y de la casa de tu padre, emigra al país que te indicaré y fija allí tu morada*».

Ireneo resalta la actitud de búsqueda silenciosa del peregrino Abrahán, que culmina con la manifestación del Verbo<sup>10</sup>. Pero este encuentro fue posible porque el patriarca errante se fió de la voz celeste, a pesar de su vejez. Y por confiar, pudo caminar con su mujer ya anciana y ambos abandonar Mesopotamia. Y es en el camino donde se le aparece Dios animándole a seguir para llegar a poseer una nueva tierra. Y para que Abrahán, continúa Ireneo, conociese la grandeza y esplendor de su descendencia, Dios le hizo salir de noche y en medio de la oscuridad, la oscuridad que se convierte en más clara que el día, cuando escucha el peregrino las palabras del Dios fiel a las promesas, sigue familiarmente al Verbo y entiende la economía de la encarnación que Dios tiene reservada a los que de El se fían<sup>11</sup>. La conversación de Abrahán, caminante, con el Hijo de Dios alcanza su máxima expresión junto a la encina de Mambré<sup>12</sup>. Aquí se manifiesta cómo el peregrino se convierte en intercesor de los demás pueblos y hombres y, al mismo tiempo, en profeta pues ya entrevé cuánto había de suceder en el futuro<sup>13</sup>.

b) Una segunda característica del peregrino es que éste deja su tierra y parentela, llámese Ur en el caso de Abrahán, porque todavía no está en posesión de la tierra definitiva. Esta patria que habitamos es un *exilio*, un «estar lejos del Señor».

La certeza de que la escena terrena es provisoria, la experiencia de la falta de definitividad, reaparece con fuerza en múltiples pasajes veterotestamentarios que reflejan el sentir tanto individual como colectivo. El pueblo de Israel es eminentemente un pueblo peregrino, y si lo es Israel también el que pertenece al mismo.

10 La característica de la búsqueda se encuentra también, con abundancia, en la literatura judía; Cfr., Ireneo, *Adv. Haer.*, IV, 5, 3-4; IV, 10, 1; Cfr., N. BONWETSCH, *Apokalypsis Abraham*, Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, 1, 1, Leipzig 1897, 42-49.

11 Cfr., Ireneo, *Demostración Apostólica* 35, o. c., p. 132.

12 Cfr., Gen 18, 1-3.

13 Cfr., Ireneo, *Demostración Apostólica* 44, o. c., pp. 152-153

Muy pocas figuras en la historia aparecen tan cercanas al hombre y tan próximas a Dios, y ninguna llega a la zona más profunda del hombre, como la de Job. Pues bien, el paciente Job se autopresenta como peregrino. Así Job 19, 15: «Por un *extraño* me tienen mis criadas, soy a sus ojos un desconocido». La versión de los Setenta no matiza con tanta fuerza como lo hace la Vulgata la interpretación de Job como peregrino<sup>14</sup>.

Más Job, porque se sabe peregrino, mantiene una actitud hospitalaria con los que a él se acercan. En el Oriente antiguo una de las virtudes más eminentes era la hospitalidad. Ahora bien, Job acoge a los demás porque parte de la vivencia de que él, huésped también, antes se consideró peregrino. Esta experiencia cimienta el sentido de igualdad y solidaridad universal. He aquí cómo se expresa en su apología: «El forastero no pernoctaba a la intemperie, tenía abierta mi puerta al caminante (en hebreo: al camino)» (Job, 31, 32)<sup>15</sup>. El peregrino es el que aprende a tener las puertas abiertas, porque antes se le han abierto a él<sup>16</sup>.

Israel no podía menos de expresar en su oración la dimensión antropológica escondida en la concepción del hombre como *viator* (peregrino). Lo explicita el Salmo 39, 13: «Escucha mi súplica... pues soy *un forastero* junto a ti, un huésped como todos mis padres»<sup>17</sup>. Y el Salmo 118,54: «Tus preceptos son cantares para mí, en mi mansión de *forastero*»<sup>18</sup>. El hecho de ser peregrino suscita la súplica y hace que Israel reconozca los derechos humanos, en especial el de la acogida y hospitalidad. Por eso la ley de Israel ha sido magnánima en el reconocimiento de los derechos al peregrino. Más aún, la ley los exige y los profetas los recuerdan e inculcan<sup>19</sup>.

Estos salmos, y en concreto el salmo 39, encontrarán continuidad en la transposición cristiana: Jesucristo, escribe el P. Schökel, al hacerse

14 La Vulgata traduce: «et quasi *peregrinus fui* in oculis eorum».

15 En la versión de los LXX: para indicar forastero elige xenós. Y la Vulgata: «foris non mansit *peregrinus*, ostium meum viatori patuit».

16 Hermoso símbolo el escogido por el autor del callixtinus, que nos refiere que la Basílica del Señor Santiago no tenía puertas, pues estaba abierta día y noche. Es evidente el eco del pasaje del Apoc. joanneo cuando nos describe la ciudad celeste.

17 Los LXX, para forastero, se sirven en este salmo del término *pároikos* y la Vulgata de *peregrinus*.

18 En el salmo 118, los LXX se sirven del término *paroikías*; y la Vulgata escribe *peregrinationis*.

19 Cfr., L. ALONSO SCHÖKEL y C. CARNITI, *Salmos 1*, Ed. Verbo Divino, Estella, Navarra 1992, p. 58.8.

hombre, hijo de Adán, ha entrado totalmente en la condición mortal del hombre, en el estadio de provisionalidad y ha sido un Abel malogrado (cf. Heb 12, 24), en todo, menos en el pecado. Cristo frente a los malvados se callaba... Cristo «se marcha», «se va»; algunos no saben a dónde va (cf. Jn 8, 14) ...se va al Padre (cf. Jn 14, 2). El cristiano pone su esperanza en Dios. Pero, por Cristo, esa esperanza es de *marchar* para ser plenamente cuando se termine la etapa de ser *huésped* y *forastero* (cf. Heb 11, 13; « 1 Ped 2, 11») <sup>20</sup>.

En efecto, la teología paulina volverá, una y otra vez, a insistir en que el hombre está lejos de su domicilio permanente y, por el contrario, si juzga que lo que ya posee es estable, no admitirá la condición de *viator*, de peregrino. Pablo lo expresa en 2 Co 5, 6.8: «Mientras estamos domiciliados en el cuerpo, andamos ausentes lejos del Señor... confiamos, pues, y vemos con agrado más bien ausentarnos lejos del cuerpo y estar domiciliados junto al Señor» <sup>21</sup>. En un tenor similar, Ef 2, 19 <sup>22</sup> Y Heb 11, 14-15 <sup>23</sup>, añadiendo en estos pasajes que el cristiano, por la fe y esperanza, tiene ya otra ciudadanía, es miembro de la casa de Dios, conciudadano de los santos. Y, como Pablo, la 1.8 de Pedro 2, 11: «Amados míos, os exhorto a que, como forasteros y extranjeros, os abstengáis de las concupiscencias de la carne, que hacen guerra contra el alma» <sup>24</sup>.

## 2. Ser persona es ser peregrino según la fe cristiana

Un texto cristiano de primera hora nos describe la condición humana desde la perspectiva del hombre como *viator*, peregrino. Me refiero al *Discurso* a *Diogneto* V, 5: «Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña» <sup>25</sup>.

20 Cfr., Ibid.

21 Véase el texto griego: *ekdemountes, ekdemesai*; y la versión Vulgata: *peregrinamur, peregrinari*.

22 «Ya no sois extranjeros ni forasteros»; *paroikoi* en griego y *extranei* en la Vulgata.

23 «En la fe murieron todos éstos sin haber ellos logrado las promesas, sólo de lejos viéndolas y saludándolas, y confesando que eran extraños y forasteros sobre la tierra». Según la Vulgata, *peregrini et hospites*; en el texto griego, *xénoi*.

24 El texto griego: *paraikous*; y la Vulgata: *peregrinos abstinere*.

25 *Padres Apostólicos*, ed. D. RUIZ-BUENO, p. 850. Los términos utilizados son *pároikoi* y *xénoi*.

c) *Peregrinar* significa *caminar* hacia la verdadera patria, hacia la Jerusalén celeste<sup>26</sup>. La peregrinación favorece que emerja a nivel consciente el convencimiento de que el creyente es un hambriento de *futuro* y, a medida que va caminando, se le revela la existencia, su historia, como un éxodo.

Pablo lo expresó de la siguiente manera: «Pues no tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos en busca de la venidera» (Heb 13, 14).

De los motivos paulinos y joanneos, especialmente de la descripción de la Jerusalén celeste (Ap 23), nació una rica espiritualidad de la peregrinación, sustentada en una concepción de la Iglesia como pueblo de Dios en marcha, Iglesia peregrina. La Iglesia histórica, y quienes la forman, es extranjera en el mundo, es nostálgica y peregrina, está en marcha hacia su meta. El peregrino siente la ausencia, la precariedad y el erradicarse de su tierra, porque espera y camina hacia lo celeste.

La conciencia de ser peregrinos ayuda a superar todos los obstáculos con serenidad. En palabras de S. Agustín: «No temas, que nada te asuste; atiende a la nostalgia de la patria, ten conciencia de tu condición de peregrino»<sup>27</sup>. Cercana esta expresión al también agustiniano *inquietud est cor nostrum*, que puede ser aplicada a la peregrinación. El peregrino descansará cuando llegue a la meta definitiva; mientras tanto, no puede dejar de vivir en movimiento (*inquietum*). La peregrinación es, siguiendo con la terminología de S. Agustín, el espacio que corre entre el *inquietum* y el *reposito* (requiescere)<sup>28</sup>. El peregrino es el que espera alcanzar la dulce, única y verdadera patria<sup>29</sup>, el que se experimenta indigente, como un pobre con hambre y sed que saciará únicamente en la patria definitiva. En suma, que el peregrino —ser cristiano— es aquel que en su propia casa y en su propia patria se reconoce como extranjero<sup>30</sup>, y por tanto siente la llamada a salir y encontrar la meta, de ordinario sirviéndose de signos que le ayuden a entrever la meta última y definitiva.

26 Este aspecto fue bellísimamente plasmado en el programa iconográfico del Pórtico de la Gloria de la catedral de Compostela. Cfr., E. Lamirande, «L'Église céleste selon Saint Augustin», *Etudes Augustiniennes*, Paris 1963.

27 *Ennarr. in Ps.*, 103, 4, 4 (CCh 40, 1524).

28 Cfr., *conf* 1, 1; Cfr., A. PINCHERLE, «Appunti per una lezione agostiniana», *Augustinus* 13, 1968, 353-368.

29 Cfr., S. AGUSTÍN, *Ennarr. in Py.*, 61. 7 (CCh 39, 777): «Dulcis est enim una patria, et uere patria, sola patria; praeter illam quidquid nobis esto peregrinatio est».

30 AGUSTÍN, *Serm.* 111, 4 (PL 38, 642-643): «Ipse est christianus, qui et in domo sua et in patria sua peregrinum se esse cognoscit».

El *Sermón del Santo Papa Calixto en la solemnidad de la elección y de la traslación de Santiago Apóstol, que se celebra el 30 de diciembre*, fundamenta la peregrinación desde el comienzo de la humanidad<sup>31</sup>. El sermón nos recuerda que la peregrinación «toma el nombre en Adán; continua por Abrahán, Jacob y los hijos de Israel hasta Cristo y se completa en Cristo y en los apóstoles»<sup>32</sup>. Adán es el primer peregrino al que se le promete, después de la salida (caída, pecado), el regreso (promesa). La vida de la primera criatura no es más que una peregrinación en espera de llegar al paraíso definitivo. La antropología del hombre, en su dimensión histórica, se vislumbra en el primer Adán. Su origen y su meta son dos referencias únicas para saber quién es. En este sentido encontramos innumerables evocaciones del Adán paradisiaco y no pocas alusiones a la caída, salida y regreso, en la literatura religiosa y no religiosa a lo largo del tiempo, desde la literatura targúmica hasta la romántica del siglo XIX en la que el camino y la peregrinación de Adán eran figura de la existencia humana. Su influjo en todas las manifestaciones artístico-culturales es evidente. Abundantes serían las referencias a la figura del hombre (Adán) peregrino en la pintura y en la escultura que podríamos traer a colación. Pero no es este el momento. Simplemente una alusión a la escultura que se mostró en la exposición que la Conferencia Episcopal Española realizó con motivo del Jubileo del año 2000, escultura que nos hace ver la salida de Adán y Eva del paraíso para emprender el camino que les haría volver a su meta; siendo Jesucristo quien les acompaña y les coge de la mano, caminando delante de ellos, aspecto muchas veces reiterado en las iglesias del camino de Santiago y en la misma Basílica Compostelana. El Adán del paraíso no es otro que aquél que emprende un itinerario de la mano de alguien que le conduce para que llegue a su destino. Muchas serían las imágenes que de todos los tiempos nos dan pie para hacer un recorrido histórico por el mundo del arte y reflejar el alcance antropológico del peregrino, consecuencia de su descendencia adámica<sup>33</sup>.

31 Cfr., J. CAUCCI VON SAUCKEN, «*El sermón Veneranda Dies*» del *Liber Sancti Iacobi. Sentido y valor del peregrinaje compostelano*, A Coruña 2003.

32 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus* (trad. De A. MORALEJO, C. TORRES y J. FEO), Pontevedra 1992, 207. Transcripción del texto latino en *Liber sancti Iacobi. Codex calixtinus*, edi. de K. HERBERS y M. SANTOS NOYA, Santiago de Compostela 1998, pp. 85ss.

33 Cfr., los estudios del Prof. Moralejo, y las colaboraciones de otros autores, publicados en, A. FRANCO MATA-E. ROMERO POSE, *Patrimonio Artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, Santiago de Compostela 2004.

Siguiendo el hilo de la tradición bíblica, Abel se nos presenta como el modelo de «ciudadano peregrinante», «peregrino en el siglo y perteneciente a la ciudad de Dios, predestinado y elegido por gracia; por gracia peregrino aquí abajo, por gracia ciudadano allá arriba», como dice san Agustín. Sin embargo el más conocido como imagen paradigmática del peregrino y de la peregrinación es Abrahán. Es el que sale de su tierra y deja su parentela para ir lejos, es decir, más allá de lo inmediato, de lo que uno conoce o posee, el que se pone en camino para saber de abandono y desprendimiento; el que se dirige a una tierra donde encontrará lo prometido; el que confía que en el camino no quedará abandonado, a pesar de sentirse extenuado y cansado; el que va oyendo a su Dios y de Él siempre aprendiendo. El relato de Génesis: «Sal de tu tierra, de tu pueblo y de la casa de tu padre; emigra al país que te indicaré y fija allí tu morada» (Gen 12,1) es fundante en la tematización de la figura del peregrino. Resulta hermoso hacer una lectura del conocido icono de la Trinidad de Rubljev a la luz del concepto peregrino y peregrinación. En el siglo XV Andrei Rubljev clarificará esta concepción en su maravilloso icono, pintado para el monasterio de Zagorst. El artista elige para ello un símbolo: el contenido en el relato del episodio del encinar de Mambré (Gn 18,1-33) o la visita de los tres viajeros misteriosos que Abrahán acoge, ciertamente como extranjeros pero con el espíritu bíblico de considerarlos hermanos. Con ello se quiere decir que el verdadero Dios trinitario está presente en el forastero o en el otro peregrino, que nos pide acogida y hospitalidad, y también que el Dios trinitario tiene su esencia así como su fuente en el espíritu amoroso de compartir durante la peregrinación terrena hasta llegar a la comunión o comunidad plena.

Acoger al extranjero, acoger al peregrino es acoger a Dios, al Hijo de Dios. Este pasaje será para siempre el paradigma de lo que debe ser la peregrinación humana y símbolo de lo que anuncia todo caminar cristiano al encuentro con el Dios en Cristo<sup>34</sup>.

La ruptura cultural con la cual se inicia la vocación de Abraham, «Padre de los creyentes», traduce lo que acontece en lo profundo del corazón de la persona cuando Dios irrumpe en su existencia para revelarse y suscitar el compromiso de todo su ser. Abraham es arrancado de raíz de su humus cultural y espiritual para ser trasplantado por Dios, mediante la fe, a la tierra nueva. Más aún, esta ruptura subraya la funda-

34 Vid. R. BERZOSA, *Ante el Icono de la Trinidad de Andrea Rublev. Treinta miradas de contemplación*, Madrid 2004; M. F. GIRAUD, *Aproximación a los Iconos*, Madrid 1990, pp. 68-69; L. OUSPENSKY, *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, París 1980.

mental diferencia de naturaleza entre la fe y la cultura. Contrariamente a los ídolos, que son producto de una cultura, el Dios de Abraham es el totalmente otro. Mediante la revelación entra en la vida de Abraham<sup>35</sup>. El tiempo cíclico de las religiones antiguas ha caducado: con Abraham y el pueblo judío comienza un nuevo tiempo que se convierte en la historia de los hombres en camino hacia Dios. No es un pueblo que se fabrica un dios; es Dios que da nacimiento a su Pueblo como Pueblo de su propiedad. Es a partir de aquí como podemos comprender que la peregrinación es un signo natural de la condición humana, y que puede recibir una especificidad concreta desde la fe. Somos caminantes y nuestra vida es una peregrinación espiritual y a veces también material e histórica.

Desde Abrahán hasta nosotros el peregrino no es un hombre perdido e indolente, tiene una meta y, desde su libertad, su objetivo último que sabe puede plenificar su existencia<sup>36</sup>.

### 3. Santiago: Pórtico de la Gloria

La dimensión peregrinante de la vida humana, de profunda raigambre bíblica, difícilmente encuentra un lugar tan paradigmático como la Basílica Compostelana. Este Congreso quiere centrarse en la figura del apóstol Santiago en los aspectos bíblicos, históricos y pastorales. Lo hacemos así por la certeza que nos da el poder ofrecer el contexto adecuado para comprender la peregrinación en el siglo XXI.

Las peregrinaciones que llegaban a la catedral hacían generalmente su entrada por la puerta Francígena ó Francesa, que era la de la Azabachería, recogiendo el torrente de peregrinos que bajaban por la calle del mismo nombre. Otros descendían hasta la actual Plaza del Obradoiro y hacían su entrada por la puerta oeste, por el Pórtico de la Gloria. Allí iban a encontrar un mundo mezclado de escultura y teología presidido por Cristo y Santiago que nos reciben, junto con todo un conglomerado de otras figuras, con una clara intención docente y teológica, en el mejor sentido medieval.

Es una escultura simbólica, que es esencia exclusiva del hombre y su capacidad para entenderla, porque el símbolo es indestructible a través de los tiempos, lo eleva hacia lo espiritual, hacia la luz y el conocimiento;

35 M. COLLIN, *Abrahán*, cuadernos Bíblicos 56, Estella 1987.

36 F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Roncesvalles. Camino de Santiago*, Roncesvalles 2004, 1.

porque es transhistórico y transreligioso. El hombre medieval, y el actual, perdía y pierde su corporalidad ante tan insigne obra para volverse un ser profundamente espiritual, en palabras de Unamuno «... ante esta obra no cabe hacer literatura, sino rezar...». El hombre medieval y la escultura románica son profundamente simbólicos y teológicos, porque se realiza dentro de una sociedad cristianizada, Cristocéntrica, ligada a la Biblia, que era el aprendizaje, el alimento espiritual de aquellos hombres y mujeres. El símbolo nos acoge en el Pórtico de la Gloria aferrándose a sus capiteles, a sus arquivoltas, a sus arcos, a su tímpano, presentando y suscitando lecturas diferentes.

El símbolo fundamental de la obra es la Parusía (segunda venida de Cristo), que pondrá fin a la historia. Lo hace desde la literatura apocalíptica, interpretando la vida en otro orden cosas. Fundamenta su exposición en el Apocalipsis de San Juan, que significa Revelación (etimológicamente) del conocimiento oculto para entender lo absoluto por claves y símbolos.

Allí se encuentra la puerta como paso al otro mundo (la Gloria), a otra estancia, La elevación de lo mundano a lo divino, como vestíbulo de la morada divina, de acceso al santuario celeste. En el centro del tímpano está Cristo resucitado que enseña las llagas, como cordero degollado y centro de todo el Apocalipsis. Es juez soberano, rey con su corte, redentor y palabra de Dios. A su lado los cuatro evangelistas, notarios neotestamentarios de su palabra, con los animales totémicos que los identifican (el buey, el león, el águila y el hombre). Los 24 ancianos rodean en la arquivolta toda la escena, como corte y senado, como el poder de los mayores, de los ancianos creyentes que alaban a Dios con sus cánticos y oraciones. Entre ellos y los evangelistas está el pueblo redimido, que nadie podría contar, son los gentiles y judíos que han alcanzado la Gloria después de la Redención. Son una multitud genérica y universal que rompe fronteras y espacios, incapaz de ser enumerada. Debajo, en la base del tímpano, los ángeles portadores de los instrumentos de la Pasión, que justifican con su presencia al cordero degollado.

Las columnas laterales muestran el mundo del Viejo y Nuevo Testamento, en representación presente de Profetas y Apóstoles, como piedras indispensables que soportan la casa de Dios, la Gloria, con Cristo como piedra angular. En el centro, una columna que hace de parteluz, explica la genealogía humana de Cristo, con Jessé, David, Salomón y la Virgen. El capitel de la columna muestra su genealogía divina, con el Hijo en el regazo del Padre y el Espíritu Santo en la parte superior de la

escena. Sobre ellos, Santiago, que recibe a los peregrinos con benéfico semblante, ofreciéndoles la gloria eterna después de tan larga caminata.

El arco izquierdo está poblado por los hijos de Israel, que fieles a la promesa mesiánica esperan la llegada de Cristo, que aparece para rescate de los creyentes en la clave del arco entre Adán y Eva, bendiciendo con una mano y en la otra el libro de la Ley Mosaica. En el arco derecho está la separación de réprobos y escogidos, según sus obras. Es el Juicio Final, donde Dios Padre y San Miguel separan y juzgan a la humanidad, que se aloja en el infierno o la Gloria, a derecha e izquierda de quienes los juzgan (Mt 259)<sup>37</sup>.

El peregrino, confesando su fe trinitaria y en el Verbo hecho carne por obra del Espíritu Santo en el seno de María, lejos de todo adopcionismo o espiritualismo vacíos, es acogido al final del camino por aquellos que han sido sus compañeros de viaje: Santiago y Santa María. Desde aquí habrá que comprender también a los peregrinos de hoy. Cada uno vive su camino desde una perspectiva «religiosa» personal, ya que no pueden ser reductibles a una actitud unánime como sucedía en la Edad Media. De todos modos tenemos aquí una nueva forma de experiencia religiosa que, sin duda, suscitará nuevas formas de piedad popular más allá de los análisis sociológicos. El aliento del espíritu no se deja encadenar y siempre va más allá de nuestras previsiones y análisis<sup>38</sup>.

De aquí surge esa originalidad, que culmina en la celebración eucarística, que es la necesidad de unir el culto a la vida y la vida al culto, para tributar a Dios «el culto que Él quiere».

El peregrino está en comunión de fe y caridad no sólo con los compañeros y con «el Señor Santiago, que le acompañan, sino con el mismo Jesús, como en el camino de Emaús (cf. Lc 24,13-35), con su comunidad de origen, con la iglesia que habita en el cielo y peregrina en la tierra, con los peregrinos de todos los tiempos, con la naturaleza y con toda la humanidad<sup>39</sup>. La comunión universal de todos los cristianos se funda en la misma fe, vivida como encuentro radical con Cristo, y en la misma experiencia del Espíritu, en libertad y amor, que une a todos los cristianos (cf. Gal 3,1-5). «Hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la

37 cuff [www. Sapiens.ya.com](http://www.Sapiens.ya.com)

38 J. J. CEBRIÁN FRANCO, «La peregrinación a Santiago, fenómeno religioso en el umbral del siglo XXI», en *Santiago Apóstol desde la memoria*, Santiago de Compostela 2004.

39 *Ibíd.*

comuni3n: este es el gran desaf3o que tenemos ante nosotros en el milenio que hemos comenzado, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder tambi3n a las profundas esperanzas del Mundo»<sup>40</sup>.

Antes de terminar quiero referirme a unas palabras de san Benito: «quien avanza en la vida mon3stica y en la fe, se le dilata el coraz3n y camina con alegr3a de inefable amor». Tal es la experiencia de cada peregrino que encuentra sentido a su existencia en la Eucarist3a, presencia perenne del Se1or Resucitado hasta el fin de los tiempos. Y reta para un camino de vuelta a sus hermanos los hombres. He ah3 el reto del verdadero peregrino al servicio de la evangelizaci3n de sus hermanos, los hombres y mujeres de hoy. «La seguridad que necesitamos, como presupuesto de nuestra libertad y dignidad, no puede venir de sistemas t3cnicos de control, sino que s3lo puede surgir de la fuerza moral del hombre: all3 donde 3sta falte o no sea suficiente, el poder que el hombre tiene se transformará cada vez m3s en un poder de destrucci3n»<sup>41</sup>.

La esperanza que no defrauda (cf. Rm 5,5) llena el coraz3n de alegr3a (cf. Rm 15,13). En el santuario, el pueblo de Dios aprende a ser la «Iglesia de la alegr3a». Quien ha entrado en el misterio del santuario sabe que Dios ya est3 actuando en esta historia humana; que, a pesar de las tinieblas del tiempo presente, desde ahora raya el alba del tiempo que ha de venir; que el Reino de Dios est3 ya presente y, por esto, nuestro coraz3n puede llenarse de alegr3a, de confianza y de esperanza, pese al dolor, la muerte, las l3grimas y la sangre que cubren la faz de la tierra.

El Salmo 122, uno de los que cantaban los peregrinos en camino hacia el templo, dice: « ¡Qu3 alegr3a cuando me dijeron: «Vamos a la casa del Se1or»...». Es un testimonio que refleja los sentimientos de todos los que se dirigen al santuario, ante todo la alegr3a del encuentro con los hermanos (cf. Sal 133,1).

En la Meta de toda peregrinaci3n se celebra «la alegr3a del perd3n», que impulsa a «celebrar una fiesta y alegrarse» (Lc 15,32), porque «se produce m3s alegr3a ante los 3ngeles de Dios por un solo pecador que se convierte» (Lc 15,10). Reunidos en torno a la misma mesa de la Palabra y la Eucarist3a, se experimenta la misma «alegr3a de la comuni3n» con Cristo que sinti3 Zaqueo cuando lo acogi3 en su casa «con alegr3a» (Lc 19,6). 3sta es la «alegr3a perfecta» (Jn 15,11), que nadie podr3 quitar (cf.

40 JUAN PABLO II, *carta Apost3lica «Novo millennio ineunte»*, 43; cf- el trabajo de A. Carrasco Rouco, *Como vivir la comuni3n en la Iglesia*, Madrid 2005.

41 Cfr., J. RATZINGER, conferencia cit. supra.

Jn 16,23) a un corazón fiel que se ha convertido en templo vivo del Eterno, santuario de carne de la adoración divina en Espíritu y verdad. Con el Salmista, cada peregrino está invitado a decir: «Me acercaré al altar de Dios, al Dios de mi alegría, y exultaré; te alabaré al son de la cítara, Dios, Dios mío» (Sal 43,4).

Con este sencillo recorrido hemos querido apostar por la esperanza de que el Evangelio, hoy como ayer y siempre, es una oferta plenamente válida para el futuro de Europa. Para cada hombre y mujer de este tiempo que quieran dar razón de si mismos ante los demás y ante la historia<sup>42</sup>.

No me cabe duda que, este II Congreso de Acogida Cristiana en el Camino de Santiago, nos ayudará a dar pasos decisivos en la propuesta evangelizadora que los peregrinos de hoy nos piden. Un buen punto de partida será conocer y proponer de nuevo la figura del Apóstol Santiago y la búsqueda de Dios en el Camino.

42 O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Historia, Hombres, Dios*, Madrid 2005, especialmente el cáp. III, titulado: «Europa y el Cristianismo. Reciprocidad de su destino en los siglos XX y XXI», pp. 85-116.

# LA PEREGRINACIÓN A SANTIAGO COMO ENCUENTRO INTERRELIGIOSO Y CULTURAL

EXCMO. Y RVDMO. D. JULIÁN BARRIO BARRIO  
Arzobispo de Santiago de Compostela

## 1. Introducción

A Santiago de Compostela hay que comprenderla en una milenaria tradición como meta mundial de los peregrinos que se encaminan *ad limina beati Jacobi*. Desde el siglo IX y a lo largo del tiempo se fue formando una estructura única alrededor de la tumba del Apóstol, que estaba tanto al servicio del forastero, turista o peregrino como de las instituciones que representaron, promovieron y administraron la ciudad y el culto. La ciudad de Santiago, como comunidad y guardián de uno de los tesoros más preciados del *Orbis Christianus*, se convirtió en meta de peregrinos, encuentro de corrientes espirituales, de tendencias artísticas, económicas y sociales, que llegaban a ella a través de una tupida y densa red de caminos, tantos como los puntos de partida de los peregrinos. De esta forma, «la peregrinación a Santiago fue uno de los fuertes elementos que favorecieron la comprensión mutua de pueblos europeos tan diferentes como los latinos, los germanos, celtas, anglosajones y eslavos. La peregrinación acercaba, relacionaba y unía entre sí a aquellas gentes que, siglo tras siglo, convencidas por la predicación de los testigos de Cristo, abrazaban el Evangelio y contemporáneamente, se puede afirmar, surgían como pueblos y naciones»<sup>1</sup>.

El Camino de Santiago ha sido desde sus inicios un camino de fe, de religiosidad «como respuesta de sentido a las preguntas fundamentales del hombre y la mujer»<sup>2</sup> y, al mismo tiempo, un camino de cultura

1 Cf. E. MORENO BAEZ, *Los cimientos de Europa*, Santiago de Compostela 1996, 7-8. Cit. por en *Peregrinos por gracia. Carta pastoral del Arzobispo de Santiago en el Año Santo Compostelano 2004*, Santiago de Compostela 2002, 102.

2 Congregación para la Educación Católica, *Educación al diálogo intercultural en la escuela católica. Vivir juntos para una civilización del amor*, Roma 28 de octubre de 2013, 8.

como «expresión peculiar del ser humano, su específico modo de ser y de organizar la propia presencia en el mundo»<sup>3</sup>. En la actualidad sigue siendo una llamada a recuperar el contenido esencial de la antropología católica. No hay que olvidar que una de las más duras críticas de Lutero recayó sobre la peregrinación a Compostela; el grito antijacobeo de Lutero, de la Reforma protestante, conllevaba una crítica a la antropología católica. En un momento en el que el proceso iniciado en el siglo XVI no ha culminado, es menester resaltar las dimensiones antropológicas inherentes al mensaje católico: la bondad de la creación y de la criatura; la amenaza y consecuencias del pecado; las posibilidades que tiene el hombre para ser sanado, convertido, perdonado; la presencia de la gracia en la creación imperfecta, creación que está en camino de llegar a la plenitud... No olvidemos que «la religión puede contribuir al diálogo intercultural *solamente si Dios tiene un lugar en la esfera pública*. El motivo del diálogo con personas y comunidades de otras religiones radica en el hecho de que todos somos criaturas de Dios, que actúa en toda persona humana, que a través de la razón, percibe el misterio de Dios y reconoce los valores universales. Además, el diálogo encuentra en la búsqueda del patrimonio de valores éticos comunes y presentes en las distintas tradiciones religiosas otra razón para contribuir como creyentes a la afirmación del bien común, de la justicia y de la paz. Por tanto, «mientras que muchos están siempre dispuestos a subrayar las diferencias inmediatamente perceptibles entre las religiones, nosotros, como creyentes o personas religiosas, nos vemos puestos ante el reto de proclamar con claridad lo que tenemos en común»<sup>4</sup>.

Han sido millones de cristianos, peregrinos anónimos, los que a través de los siglos en la soledad de la peregrinación y de sus incontables penalidades, fueron los protagonistas del camino que ha vertebrado la realidad de Europa. En la actualidad, al igual que en el viejo templo de Salomón, en la Plaza del Obradoiro, ante la tumba del Apóstol Santiago, se abre un nuevo «Atrio de los Gentiles» para dar un nuevo impulso al encuentro respetuoso y amistoso entre personas de convicciones diferentes, creyentes y no creyentes, hablando de los grandes interrogantes de la existencia humana. «Hoy en día, muchos reconocen que no pertenecen a ninguna religión, pero desean un mundo nuevo y más libre, más justo y más solidario, más pacífico y más feliz». Dentro del contexto amplio de la peregrinación jacobea, en este encuentro los no creyentes quieren «interpelar a los creyentes, exigiéndoles, en particular, el testi-

3 *Ibid.*, 1.

4 Congregación para la Educación católica, *Educar...* 11.

monio de una vida que sea coherente con lo que profesan y rechazando cualquier desviación de la religión que la haga inhumana. Los creyentes quieren decir a sus interlocutores que ese tesoro que llevan dentro merece ser compartido, merece una pregunta, merece que se reflexione sobre él. La cuestión de Dios no es un peligro para la sociedad, no pone en peligro la vida humana. La cuestión de Dios no debe estar ausente de los grandes interrogantes de nuestro tiempo»<sup>5</sup>.

## 2. La vida como peregrinación

Constatar la amplitud inusitada de la peregrinación a Santiago de Compostela desde sus inicios en el siglo IX, durante el medioevo e incluso en períodos amplios de la época Moderna, aunque tarea ardua, no es imposible. Tampoco lo es entender su decadencia, a partir de la Revolución Francesa a la que siguieron las guerras y revoluciones, que durante todo el siglo XIX provocaron el efecto disuasor para que la gente emprendiese la peregrinación. A esta causa se sumó otra aun más importante que fue el fin del Antiguo Régimen y la desamortización eclesiástica. La decadencia de la peregrinación durante el siglo XIX tiene, pues, una explicación más o menos comprensible.

Hoy lo que cuesta al hombre contemporáneo es más bien formarse una idea de cómo pudo llegar a adquirir tamaña y tan duradera importancia. Dado que la peregrinación es un viaje, cuyo motivo primordial es religioso, puede resultar oportuno detenerse a considerar qué suponía para el hombre antiguo viajar y qué relaciones se establecían entre los viajes, los caminos y la religión. En el peregrinar están inherentes el peligro y la experiencia.

Asociar el viajar, el *peregrinar* y los caminos con el saber es una constante en todas las culturas por más ancestrales que sean. Pero aunque ésta haya podido ser una de las motivaciones que incitaban en el pasado a viajar, a peregrinar, dista de ser la única clave que puede ayudarnos a entender el fenómeno de la peregrinación a Santiago de Compostela. En sentido estricto, peregrinar es viajar a un santuario más o menos distante, o sea, desplazarse lejos por una motivación religiosa, lo cual no quita que junto a esta motivación se puedan dar otras muy dispares, como las de aventura, comerciales, políticas, sociales, culturales, psicológicas o militares.

5 BENEDICTO XVI, *Videomensaje a la velada conclusiva del «Atrio de los Gentiles»*, organizada en París por el Consejo Pontificio de la Cultura. Viernes 25 de marzo de 2011.

Puestos a abordar la faceta intrínseca a las peregrinaciones, lo primero que cabe señalar es que éstas no constituyen un fenómeno específico de la religión cristiana, sino que parecen responder a una necesidad de las más diversas religiones, manifestada en múltiples lugares antes y después de Cristo. Así, los judíos acudían al templo de Jerusalén; el islam impone a todo el mundo musulmán peregrinar a La Meca al menos una vez en la vida, si sus medios lo permiten, etc.

Dejamos por sentado que todas estas peregrinaciones tienen algo común y que, por ende, en la peregrinación a Santiago se encuentran pervivencias, adaptaciones y evoluciones de formas de culto más antiguas y primitivas. Tanto los abusos como la propia evolución religiosa contribuyeron a que se produjera a lo largo de la historia un importante cambio de énfasis en la consideración religiosa de los peregrinos. Frente al peregrino que emprende la marcha por un camino físico determinado, parece tomar fuerza una vieja idea: la de que el camino que hay que recorrer es el de la vida, proposición, por otro lado, muy afín a la concepción cristiana de la vida que cargó también de simbolismo la noción de camino.

Quien desarrolló más el simbolismo del camino y de la vida como viaje fue quizás Agustín de Hipona, que insistió en que se viene al mundo, no para permanecer en él, sino de paso. Todos estos precedentes cristalizan en la Baja Edad Media en la noción de *homo viator*, siendo la vida la vía a la que alude Gonzalo de Berceo, en la primera mitad del siglo XIII en la introducción a los *Milagros de Nuestra Señora*, basándose en la primera carta de san Pedro (1Pe 1,1). Eso mismo hace el autor del Kempis, quien repite en diversos pasajes que lo propio del cristiano, más que peregrinar a un santuario determinado, es portarse «como desterrado y peregrino sobre la tierra» (Libro I, cap. 17 y libro III, cap. 53).

Viaje la muerte, viaje la vida y viaje también lo que conduce a cualquier meta de índole espiritual. Este es el presupuesto antropológico y religioso-teológico sobre el que se asienta la peregrinación a Santiago de Compostela. Es decir, la condición de viajero, propia del hombre, su *status viatoris*, es algo que desde el principio forma parte de la historia humana, la historia tanto religiosa como la profana. Dentro de la perspectiva bíblica, está claro que el camino es algo importante, ya que inspira, en gran medida, la historia bíblica desde sus mismos inicios. La concreción, manifestación y difusión del cristianismo pueden ser consideradas como resultado de la realización de determinados e importantes viajes. En este sentido, cabe afirmar que el camino no sólo simboliza las raíces de lo sagrado, sino que es expresión de las posibilidades históricas del cristianismo.

El camino se asienta sobre la base de la condición y actividad humanas: el camino que unía las ciudades, los emporios, los mercados, las abadías, los hospitales, los santuarios, creando así un cierto desarrollo y florecimiento económicos; el camino que permitía organizar viajes, encuentros, peregrinaciones, cruzadas, misiones, produciendo a la vez la necesaria infraestructura desde la creación de hospitales y hospederías, de mercados y de puentes, de puestos de aduana y de cambio, hasta la implantación de iglesias y de lugares de refugio; el camino que, a la vez que favorecía la peregrinación, la misión y la cruzada, recogía saberes y los trasmitía de ciudad en ciudad, de país en país. En suma, puede afirmarse que los caminos antiguos fueron elemento importante en la transmisión y también en la creación de manifestaciones culturales y religiosas. Pero algunos de ellos, como el de Jerusalén, el de Roma y, sobre todo, el de Santiago, lo fueron especialmente.

### 3. La polivalencia del Camino de Santiago

El hecho de que no hubo un único camino a Santiago, sino múltiples, no quiere decir en modo alguno que esos múltiples caminos sean iguales en importancia y tampoco supone afirmar que fueran múltiples porque no había caminos bien definidos, pues el peregrino necesitaba una asistencia —techo, lecho, comida, asistencia sanitaria— que no se encontraba en cualquier sitio. De esta forma, en España, a partir del siglo XII hay un eje principal indudable que va de Roncesvalles a Santiago y al que afluyen, como resultado de la interacción de factores históricos diversos con las características físicas del territorio, decenas de otros caminos.

La intensificación de la peregrinación ultrapirenaica canaliza el mayor número de peregrinos a través de esa ruta principal, verdadera arteria vital de la España cristiana. Por otra parte, los innumerables caminos secundarios, que podían llevar peregrinos por rutas diversas, nunca llegarán a alcanzar la misma importancia. Su papel hegemónico lo subraya su creciente identificación mental como «el» *iter Sancti Iacobi*.

Sin embargo, ningún camino tiene un grupo exclusivo de usuarios, ni siquiera los que se construyen para un fin muy determinado. Ya de antiguo, lo propio de una vía era ser pública y si, por serlo, permanece abierta al público, transitará por ella todo tipo de gentes, movidas por las más diversas motivaciones. Por eso, un camino no es nunca sólo de peregrinos. El camino principal a Santiago desde un principio está

llo de presencias variadas y significativas: desde el *rex ambulans*, que recorre incansable sus territorios, hasta el mercader, el peregrino o el fuera de la ley y el marginado, que desean aparecer como peregrinos, o también el *clericus vagans*, el juglar, el caballero errante, el monje o el predicador también errantes, vagabundos estos contra los que claman frecuentemente los escritos místicos y disciplinares de la Iglesia.

El Camino de Santiago fue desde los comienzos, por su significación y por sus aportaciones múltiples, un fenómeno importante que condicionó el modo ser de gran parte de Europa; y ello, porque el peregrino jacobeo ha venido cumpliendo ininterrumpidamente una vocación itinerante, que lo hacía ser «viajero de lo sagrado» y transmisor de saberes.

Ese peregrino, que era el peregrino por excelencia, esencialmente distinto de cualquier viajero, no aspiraba a encontrarse con Santiago al final del largo itinerario, porque Santiago viajaba con él. En este sentido, puede decirse que no faltaron nunca o casi nunca las intenciones de carácter espiritual, dado que se trataba de un viaje de conversión y de transfiguración, de un viaje sagrado a través de la cristiandad entera. El móvil fundamental era la devoción a Santiago, la búsqueda de una relación personal con él. Esa era la actitud del peregrino imbuido de fe y profundamente devoto del Apóstol, lo cual no excluía otras motivaciones tales como el deseo de una santificación personal, la necesidad de una mayor práctica de oración, el reconocimiento y gratitud por las gracias y favores recibidos, la obligación de cumplir una promesa, sin olvidar un cierto afán por conseguir indulgencias<sup>6</sup>, la búsqueda del deseado milagro o también una cierta nostalgia por el martirio. Esencial en esa peregrinación era, sin duda alguna, el espíritu de penitencia. Se iba a Compostela «por penitencia», ya fuera por decisión personal, ya por delegación o por encargo de alguien que no podía realizar ese viaje sagrado. El recorrido a pie, de todo o parte del camino, fue siempre uno de los medios humildes de hacer penitencia. Es decir, el Camino de Santiago y la peregrinación jacobea han sido desde sus inicios una historia de fe, de testimonio de vida cristiana, de caridad fraterna; una historia que configuró a la Europa cristiana.

Sin embargo, aparte de la función espiritual, ha habido dos que en el caso del Camino de Santiago han atraído la atención: una relacionada con el movimiento de mercancías y otra con el de ideas y, en particular,

6 En 1294 el papa Clestino V concedió por primera vez una indulgencia plenaria por peregrinar.

estilos artísticos y devociones. De esta forma, la peregrinación jacobea favoreció el desarrollo del comercio que, escaso en el siglo X, experimentó un notable crecimiento en el siglo XI.

La historia del arte, por su parte, no ha dejado de señalar la difusión a lo largo del Camino de Santiago de ciertas características estilísticas, tanto de Francia a España como en la dirección contraria. De esta forma, el contacto de los peregrinos con los reinos hispánicos, cruzados por el Camino, aportó al románico francés elementos decorativos de clara raigambre árabe como el modillón de lóbulos y el arco modulado. Y es que los peregrinos entraban en contacto a la vera del Camino no sólo con mercancías árabes, sino también con ecos diversos de la cultura árabe, en particular con construcciones o detalles de las mismas, en que su influencia resultaba patente.

También se ha hablado en múltiples ocasiones de las rutas jacobeeas como canales difusores de devociones. No obstante ser el viaje que se realiza a Santiago un viaje esencialmente sagrado, debe tenerse muy en cuenta que el peregrino jacobeo es hombre curioso y atento, que sabe admirar y asimilar todo lo que encuentra, desde las canciones, los cuentos y las leyendas hasta las peculiares técnicas de los árabes en los reinos hispánicos. Esto significa que con los peregrinos jacobeeos viajaban también ideas, instituciones, leyendas, en una palabra, importantes elementos culturales.

Hacer un inventario del legado cultural que durante siglos se fue generando a lo largo de la ruta de los peregrinos jacobeeos, en su totalidad o simplemente en su contenido histórico-artístico, constituiría un magno proyecto a escala europea, ya que se trata de un legado que afecta a toda Europa como totalidad cultural. Dentro de la polivalencia del Camino de Santiago, además de las funciones económica-comercial, social, artística, cultural, etc. citadas, hay que mencionar la militar, que ha sido hasta el momento poco estudiada.

Se comprueba, pues, en el Camino de Santiago y en la peregrinación jacobea la existencia de un claro dualismo integrador entre lo religioso y lo profano, que tiene su expresión más diáfana en el conjunto de realidades creadas «para» el peregrino (hospitales, lugares de devoción y de culto...) y de realidades creadas «por» los peregrinos, como la construcción de otras rutas o de puentes. Los peregrinos llevaron a los reinos hispánicos consigo nuevas formas de expresión artística, símbolos, creencias y formas de vida que incorporaron a los lugares que atravesaban.

#### 4. El camino de Santiago como camino de fe

Desde un principio se ha venido repitiendo que el Camino de Santiago ha sido desde sus inicios un camino de fe, de religiosidad y, al mismo tiempo, un camino de cultura, en una palabra, el acontecimiento más importante en la configuración de la Europa medieval como Cristianidad occidental. Esta convicción la recogía Eneas Silvio Piccolomini, el papa humanista Pío II (1405-1464), al enunciar en su obra cartográfica una especie de unidad religioso-cultural europea, en oposición a lo que consideraba la barbarie asiática. Piccolomini dejó claramente establecido, en sus consideraciones, la existencia de una ecuación entre Europa y civilización, entre cristianismo y civilización, que es precisamente la gran aportación hecha por el Camino de Santiago y las peregrinaciones jacobeanas.

En la misma línea que su antecesor Pío II, ya en nuestros días Juan Pablo II reconoce sin ambages la contribución de la peregrinación jacobea a la unidad e integridad de Europa: «Europa entera se ha encontrado a sí misma alrededor de la ‘memoria’ de Santiago, en los mismos siglos en los que ella se edificaba como continente homogéneo y unido espiritualmente. Por ello el mismo Goethe insinuará que la conciencia de Europa ha nacido peregrinando»<sup>7</sup>.

Sin embargo, en la actualidad a causa de las ideologías secularizadas, el materialismo, el relativismo y el hedonismo, el nihilismo, etc. percibimos que «el cristianismo vive una situación de crisis, de desplazamiento existencial, de tiempos invernizos y que ha perdido influencia en las conciencias, relevancia social, audiencia y eficacia pública, presencia en las instituciones y en la configuración de la conducta»<sup>8</sup>.

Ciertamente, no se trata de crear una Europa paralela a la existente, sino de mostrar a esta Europa que su alma y su identidad están profundamente enraizadas en el cristianismo, para poder así ofrecer a Europa la clave de interpretación de su propia vocación en el mundo. El origen del cristianismo está en Oriente. Lucas indica un nuevo camino, que abre una nueva puerta. El camino, que indica el libro de los Hechos de los Apóstoles, es en su totalidad un camino que va de Jerusalén a Roma, el camino a los paganos. De esta forma, el cristianismo es la síntesis

7 Cit. en *Peregrinos por gracia. Carta pastoral del Arzobispo de Santiago de Compostela en el Año Santo Compostelano 2004*, 99.

8 *Ibíd.*, 104

lograda en Jesucristo entre la fe de Israel y el espíritu griego<sup>9</sup>. Sobre esta síntesis se asienta Europa.

La unidad de Europa será duradera y provechosa si está asentada sobre los valores humanos y cristianos que integran su alma común, como son la dignidad de la persona humana, el profundo sentimiento de justicia y libertad, la laboriosidad, el espíritu de iniciativa, el amor a la familia, el respeto a la vida, la tolerancia y el deseo de cooperación y de paz, es decir, ¡la Europa unida del tercer milenio!

El articulado sistema de valores —fe, solidaridad, caridad, sacrificio, actitud penitencial y trascendencia— relacionado con la peregrinación compostelana maduró y reforzó una concepción cristiana de las relaciones entre los hombres de países y costumbres diferentes, unidos en una misma fe y en una misma civilización que sigue siendo referente en este momento. Por eso, Europa no puede considerarse solamente una estructura económica, basada en un sistema monetario común. La unidad europea ha de fundamentarse sobre un sistema de valores, personales y colectivos donde la existencia se comprenda como don y tarea para el hombre, donde el prójimo sea aquel de quien cada uno se hace responsable y donde la vida de cada uno se ponga al servicio de los demás.

En este horizonte, la peregrinación pasa de tener un valor simple y exclusivamente cultural e histórico a ser un valor constitutivo y constituyente de la común civilización europea. El peregrino contribuye eficazmente a la construcción de la única Europa posible: la que tiene una referencia espiritual con sus principios morales y sociales, su cultura, su arte y su sensibilidad, es decir, la que tiene sus raíces en la tradición cristiana que la articuló profundamente en cada una de sus fibras. «Además de la liturgia, la vida cristiana se nutre de formas variadas de piedad popular, enraizadas en las distintas culturas. Esclareciéndolas a la luz de la fe, la Iglesia favorece aquellas formas de religiosidad popular que expresan mejor un sentido evangélico y una sabiduría humana, y que enriquecen la vida cristiana»<sup>10</sup>. A la luz de este pasaje del *Catecismo de la Iglesia Católica*, contemplamos la peregrinación a Santiago de Compostela, enraizada en una ancestral piedad y cultura populares, como una forma paralitúrgica, que viene a apoyar la expresión de la realidad salvífica, narrada en las Escrituras, guardada en la Tradición, «contenida» y

9 Para una exposición clara y profunda de esta idea, cf. W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart 1951.

10 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n 1679.

actualizada simbólicamente en la liturgia de los sacramentos. «No es de extrañar que la ruta jacobea haya sido considerada en algunas ocasiones paradigma de la peregrinación de la iglesia en su marcha hacia la ciudad celestial, camino de oración y de penitencia, de caridad y solidaridad; tramo de la vida donde la fe, haciéndose historia en los hombres, convierte asimismo en cristiana la cultura»<sup>11</sup>.

En la realidad pueden distinguirse dos mundos distintos: un mundo natural, un mundo de las cosas tal como aparecen en la naturaleza y otro mundo de las cosas que ya no son productos simples de la naturaleza, sino del hombre mismo, es decir, los bienes de la cultura. Cultura es todo aquello en lo cual el hombre ha depositado una intención finalista o significativa. Más aun, en la vida humana todo es cultura<sup>12</sup>, en el sentido de que pertenecen a la cultura todos los recursos de los que se valen los humanos para poder vivir con libertad, justicia y dignidad. De aquí podemos afirmar que la cultura no tiene por qué ser elitista, ya que, en palabras de Juan Pablo II, «todo es cultura en la vida humana... y la vida humana es cultura»<sup>13</sup>. Todos los recursos que emanan de la mente humana, ya sean recursos aparentemente primitivos o recursos sofisticados, pueden concurrir para hacer mejor y más digna la vida del hombre. Hay que añadir además que la cultura no tiene por qué eliminar la apertura a la trascendencia. En el ámbito cultural entra la dimensión espiritual, que tiene en la religión su mayor incentivo. Consecuentemente, el Papa postula la necesidad de que la cultura se refiera a Dios, afirmando que «no se puede poseer una verdadera cultura humana sin referencia a Dios»<sup>14</sup>.

El peregrino contemporáneo respira la atmósfera de la llamada cultura postmoderna, que junto a los logros de una solidaridad acrecentada, de un maduro voluntariado, de un mayor respeto y defensa de los derechos humanos, ofrece, a su pesar, una cosmovisión propia entrelazada con los hilos del relativismo y pluralismo<sup>15</sup>. De la percepción

11 JUAN PABLO II, *Discurso del Santo Padre: IV Jornada Mundial de la Juventud. Santiago de Compostela, agosto 1989*, La Coruña 1990, 233.

12 Cf. JUAN PABLO II, *Alocución a la UNESCO de 2.VI.1980*, n. 6

13 *Ibid.*

14 Citado por el cardenal P. POUPARD, *Chiesa e cultura*, Milán 1985, 225

15 Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «*La Verdad os hará libres*» (*Jn 8,32*), Madrid 1990; J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *Evangelizar la cultura de la libertad*, Madrid 2002, 19-40; J. RATZINGER, *Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones*, Madrid 1993; ID., *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid 1995; A. M<sup>a</sup>. ROUCO VARELA, *La Iglesia en España ante el siglo XXI. Retos y tareas*, Madrid 2001.

exclusiva del presente que toca vivir, del puro placer, de una estética superficial, de una razón débil que cede cómodamente el paso a la sensación, al sentimiento y al instinto, y de un retorno a una «religiosidad confortable» que no comprometa. Por otra parte, un discernimiento sobre esta situación concluye frecuentemente resaltando «el malestar de la civilización». Se suele decir que otros tiempos fueron mejores porque no son los nuestros. En todo caso, Dios sigue siendo Señor del tiempo y de la historia, y nosotros, salvados en Cristo, tenemos más motivos para alegrarnos que para quejarnos de nuestros tiempos<sup>16</sup>.

En medio del creciente laicismo y relativismo, la tecnología y la electrónica, la movilidad y los viajes rápidos, la exploración del espacio y las superautopistas de la información, todo parece indicar que las personas buscan echar raíces en el suelo firme y estable de lo sagrado. Cuanto más rápidamente camina la humanidad, tanto mayor es la necesidad que siente de unos cimientos firmes. Parece que los lugares de peregrinación, y en especial el de Santiago de Compostela, responden a esta profunda necesidad antropológica. Por otra parte, cuantos mayores conocimientos científicos poseemos y cuanto más amplia es la información de que disponemos, mayor es el ansia de un sentido último; cuanto más nos sometemos al análisis y a la terapia, psicológicos, mayor es la necesidad de penitencia y purificación; cuantos mayores son los avances de la medicina, más crece la necesidad de milagros.

Las personas emprenden la peregrinación jacobea porque buscan y porque esperan encontrar lo que su mundo moderno no ha sido capaz de ofrecerles. El rito y el misterio de la peregrinación jacobea aparecen constantes a lo largo de la historia, independientemente de los cambios y avances culturales que se producen. La tradición cultural de la peregrinación a Santiago de Compostela, en cuanto símbolo histórico y religioso, sigue siendo en el tercer milenio un instrumento adecuado y útil, susceptible de expresar el sentido profundo de la existencia humana y, por ende, de la vida de fe cristiana conforme a las palabras del Vaticano II: «Las Iglesias reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de los pueblos, todo lo que puede servir para confesar la gloria del Creador, para explicar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana»<sup>17</sup>. Es verdad que al hombre de nuestros días no le faltan interrogantes y

16 Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La fidelidad de Dios dura siempre. Mirada de fe al siglo XXI*, Madrid 1999.

17 CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes*, 22.

le sobran zozobras en la búsqueda de la Verdad que nos hace libres. En estas circunstancias, la peregrinación jacobea es una ocasión providencial para avivar la tarea de la nueva evangelización, anunciando a Dios, primera realidad y cuestión primera, tal como nos ha sido revelado definitivamente en Cristo, «Camino, Verdad y Vida» (Jn 14,6), al Dios trino, Padre que se autocomunica al hombre como salvación por el Hijo en el Espíritu Santo.

## 5. La Plaza del Obradorio, nuevo «Atrio de los Gentiles»

Compostela sigue atrayendo al turista y al peregrino, al joven y al anciano, al sano y al enfermo, a las familias y a los individuos, al creyente, al ateo, al agnóstico, al devoto y al curioso... La naturaleza misma de la peregrinación da pie a que se desdibujen las barreras sociales ordinarias por el hecho de que una gran diversidad de peregrinos experimenta un vínculo común basado en la experiencia vivificante de la peregrinación. La misma peregrinación refleja no sólo la más fundamental realidad de la Iglesia, es decir, el pueblo de Dios que hace la peregrinación de la vida, sino la realidad de la humanidad misma, es decir, los seres humanos unidos en camino hacia el misterioso más allá. Este misterioso más allá escatológico de la humanidad es algo que en cierto modo puede verse y experimentarse dentro de la peregrinación jacobea. Dada la presencia pacífica y armoniosa de personas de todas clases, etnias, razas y lenguas que se reúnen en Compostela, de lo que ya en el siglo XII se hacía eco el *Codex Calixtinus*, se nos ofrece ciertamente una imagen, signo y anticipación de la humanidad ideal del futuro, que va formándose ya no ajena a las tensiones, conflictos y resistencias del poder disgregador del mal y que peregrina «en medio de los consuelos de Dios y las turbaciones del mundo».

La peregrinación jacobea amplía y enriquece los límites de nuestra cosmovisión habitual. El rito y el misterio de la peregrinación jacobea aparecen constantes a lo largo de la historia, independientemente de los cambios y avances culturales que se producen. Los peregrinos están marcados por una multiplicidad de culturas, ambientes, edades y situaciones personales. Pero todos ellos coinciden en su propósito de buscar algo más allá de los límites de la experiencia ordinaria. Se rompe con las antiguas limitaciones para experimentar de algún modo una existencia definitiva e ilimitada. «Peregrinar es mucho más que un deporte, mucho más que una aventura, mucho más que un viaje turístico, mucho más que una ruta cultural a través de monumentos admirables, testigos

silenciosos de una historia secular. Sin negar el sentido específico de los motivos indicados, la peregrinación posee un alma humana y cristiana, amortiguada la cual pierde su íntima elocuencia, su llamada a desprezarse el espíritu, su capacidad fraternizadora de hombres y pueblos. Sin alma el camino sería una realidad inerte»<sup>18</sup>.

Santiago de Compostela, como todos los demás lugares de peregrinación, no es, pues, fin en sí mismo, sino que actúa como umbral que da acceso a nuevas etapas de la vida a través del encuentro con el Señor de la mano del Apóstol Santiago. La peregrinación jacobea se emprende no para instalarse en una experiencia privilegiada, sino para dejarse cambiar de manera imprevisible y así retornar a la vida ordinaria con unas actitudes completamente nuevas, dispuestos a dar testimonio: «No podemos dejar de hablar de lo que hemos visto y oído» (Hech 4,20).

El peregrino a Santiago, con los ojos puestos en la meta —la Tumba del Apóstol— es capaz de afrontar todos los peligros, pasar hambre y sed, frío y desnudez, penalidades y trabajos y también acoger los gozos del Camino. La peregrinación es un verdadero programa de regeneración y está íntimamente ligada a la solidaridad como nos lo revelan sus símbolos: el bordón, el morral y la vieira. En todo caso, la tradición apostólica es el imán que atrae al peregrino y le hace emprender el camino de la vida.

El *Codex Calixtinus*, primera guía de peregrinos de Occidente, nos describe al peregrino jacobeo como el más característico de los peregrinos cristianos. A la luz de este *Códice*, es posible hacer un retrato del peregrino a Compostela. Los relatos del texto como señal luminosa para los peregrinos, invitan a recrear el panorama de la Europa medieval, la diversidad de caminos, las construcciones religiosas y civiles, el culto y la asistencia hospitalaria, la música y la literatura... detrás de todo ello se puede contemplar a los peregrinos jacobeos, recibidos en el Finisterre de Santiago, que habían partido de los más remotos lugares del entonces mundo conocido. «A este lugar vienen los pueblos bárbaros y los que habitan en todos los climas del orbe... Causa alegría y admiración contemplar los coros de peregrinos al pie del altar venerable de Santiago en perpetua vigilancia: los teutones a un lado, los francos a otro, los italianos a otro; están en grupos, tienen cirios ardiendo en sus manos; por ello toda la Iglesia se ilumina como con el sol en un día claro. Cada uno

18 R. BLÁZQUEZ PÉREZ, «Dimensión antropológico-religiosa de la peregrinación», *Compostela* 6, 1995, 8-9.

con sus compatriotas cumple individualmente con maestría las guardias. Allí pueden oírse diversidad de lenguas, diversas voces en idiomas bárbaros; conversaciones y cantinelas en teutón, inglés, griego y en idiomas de otras tribus y gentes diversas de todos los climas del mundo»<sup>19</sup>. Es más que tentador traer a la memoria los diarios de los peregrinos a la Tumba de Santiago para ver lo qué pensaban, lo que hallaban, lo que pedían, lo que sufrían, lo que gozaban. No sería otra cosa que volver a abrir los diarios humanos de los creyentes de ayer que están en los cimientos de nuestra cultura cristiana. En ellos se deja constancia de la espiritualidad del *homo viator*. «El estilo peregrinante es algo profundamente enraizado en la visión cristiana de la vida y de la Iglesia»<sup>20</sup>.

Como ayer, en palabras del beato Juan Pablo II, también hoy «Santiago es la tienda del encuentro, la meta de la peregrinación, el signo elocuente de la Iglesia peregrina y misionera, penitente y caminante, orante y evangelizadora anunciando la cruz del Señor hasta que vuelva. Compostela, hogar espacioso y de puertas abiertas quiere convertirse en foco luminoso de vida cristiana, en reserva de energía apostólica para nuevas vías de evangelización, a impulsos de una fe siempre joven»<sup>21</sup>.

Avanzando en la línea iniciada por Juan Pablo II, su sucesor Benedicto XVI da un paso más: «Como primer paso de la evangelización debemos [...] preocuparnos de que el hombre no descarte la cuestión sobre Dios como cuestión esencial de su existencia; preocuparnos de que acepte esa cuestión y la nostalgia que en ella se esconde. Me vienen aquí a la mente las palabras que Jesús cita del profeta Isaías, es decir, que el templo debería ser una casa de oración para todos los pueblos (cf. Is 56,7; Mc 11,17). Él pensaba en el llamado ‘atrio de los gentiles’, que desalojó de negocios ajenos a fin de que el lugar quedara libre para los gentiles que querían orar allí al único Dios, aunque no podían participar en el misterio, a cuyo servicio estaba dedicado el interior del templo. Lugar de oración para todos los pueblos: de este modo se pensaba en personas que conocen a Dios, por decirlo así, sólo de lejos; que no están satisfechos de sus dioses, ritos y mitos; que anhelan el Puro y el Grande, aunque Dios siga siendo para ellos el ‘Dios desconocido’ (cf. Hch 17,23). Debían poder rezar al Dios desconocido y, sin embargo, estar así en relación con el Dios verdadero, aun en medio de oscuridades de diver-

19 *Liber sancti Jacobi*, 199-200.

20 JUAN PABLO II, *Homilía en el aeropuerto de Labacolla el 9 de noviembre de 1982*.

21 JUAN PABLO II, *Alocución en la Plaza del Obradoiro, 19 de agosto de 1989, durante la celebración del rito del peregrino*.

sas clases. Creo que la Iglesia debería abrir también hoy una especie de 'atrio de los gentiles' donde los hombres puedan entrar en contacto de alguna manera con Dios sin conocerlo y antes de que hayan encontrado el acceso a su misterio, a cuyo servicio está la vida interna de la Iglesia. Al diálogo con las religiones debe añadirse hoy sobre todo el diálogo con aquellos para quienes la religión es algo extraño, para quienes Dios es desconocido y que, a pesar de eso, no quisieran estar simplemente sin Dios, sino acercarse a él al menos como Desconocido»<sup>22</sup>.

En la meta de la peregrinación jacobea, frente a la magnífica obra maestra de la cultura religiosa hispana, la catedral de Santiago de Compostela, se abre un gran atrio, la Plaza del Obradoiro, el lugar simbólico más adecuado para dar un nuevo impulso al encuentro respetuoso y amistoso entre personas de convicciones diferentes. ... A imagen del templo de Salomón, la Plaza del Obradoiro debe ser el «Atrio de los Gentiles», donde naturalmente tienen cabida los valores fundamentales del Evangelio, que no quitan nada a la actividad humana, sino que la sitúan en la dimensión que le corresponde, confiriéndole su significado auténtico. La fe cristiana afirma la autonomía de la realidad temporal. En consecuencia, por un lado, el objetivo del cristiano no puede ser la sacralización del mundo, sino su secularización. Ha de oponerse a todo ensayo de absolutización o divinización de la realidad creada. Por otro lado, el mundo profano es, justamente en su profanidad, supremamente valioso, no sólo porque Dios le ha dado el ser, sino porque ese mismo ser de la realidad creada ha sido integrado para siempre en el ser de la divinidad creadora por la encarnación. De esta forma, la realidad mundana es profana, no sagrada; pero, en virtud de la encarnación, ostenta una estructura sacramental, es signo eficaz de la presencia real del creador en ella.

Por esta razón, glosando las palabras de Benedicto XVI, aplicadas a la plaza de Notre Dame de París, en la meta de la peregrinación jacobea, el «Atrio de los Gentiles» de la Plaza del Obradoiro tiene que ser el lugar simbólico donde «creyentes y no creyentes reencuentren el camino del diálogo. Las religiones no pueden tener miedo de una laicidad justa, de una laicidad abierta que permita a cada uno y a cada una vivir lo que cree, de acuerdo con su conciencia. Si se trata de construir un mundo de *libertad, igualdad y fraternidad*, creyentes y no creyentes tienen que

22 BENEDICTO XVI, *Discurso a la curia romana para el intercambio de felicitaciones con ocasión de la navidad. Lunes 21 de diciembre de 2009.*

sentirse *libres* de serlo, *iguales* en sus derechos de vivir su vida personal y comunitaria con fidelidad a sus convicciones, y tienen que ser *hermanos* entre sí. Un motivo fundamental de este Atrio de los Gentiles es promover esta fraternidad más allá de las convicciones, pero sin negar las diferencias. Y, más profundamente aún, reconociendo que sólo Dios, en Cristo, libera interiormente y nos permite reencontrarnos en la verdad como hermanos»<sup>23</sup>. «La claridad del diálogo comporta, ante todo, la fidelidad a la propia identidad cristiana... A su vez, *el diálogo*, fruto del conocimiento, debe ser cultivado *para vivir juntos y construir una civilización del amor*»<sup>24</sup>.

Siguiendo a Benedicto XVI, somos conscientes de que «el encuentro entre la realidad de la fe y de la razón permite que el ser humano se encuentre a sí mismo. Pero muy a menudo la razón se doblega a la presión de los intereses y a la atracción de lo útil, obligada a reconocer esto como criterio último. La búsqueda de la verdad no es fácil. Y si cada uno está llamado a decidirse con valentía por la verdad es porque no hay atajos hacia la felicidad y la belleza de una vida plena. Jesús lo dice en el Evangelio: ‘La verdad os hará libres’»<sup>25</sup>.

## 6. Conclusión

La iglesia particular de Santiago de Compostela sale al encuentro de todos los peregrinos, creyentes y no creyentes, ofreciéndoles su acogida en el amplio «Atrio de los Gentiles» de la Plaza del Obradoiro, atrio del Desconocido, a la vez que los invita a entrar en el espacio sagrado, a franquear el magnífico Pórtico de la Gloria del Maestro Mateo y entrar en la catedral para hacer un rato de oración, para algunos oración a un Dios conocido por la fe, para otros una oración al Dios Desconocido.

La Basílica de Compostela jamás cerraba sus puertas, como subraya el *Codex Calixtinus*, cuando refiere que «las puertas de esta basílica nunca se cierran, ni de día ni de noche, ni en modo alguno la oscuridad de la noche tiene lugar en ella; pues con la luz espléndida de las velas y cirios, brilla como el mediodía»<sup>26</sup>. De esta forma, es el claro reflejo de la

23 BENEDICTO XVI, *Videomensaje a la velada conclusiva del «Atrio de los Gentiles», organizada en París por el Consejo Pontificio de la Cultura. Viernes 25 de marzo de 2011.*

24 Congregación para la Educación católica, *Educar...*, 16.20.

25 Benedicto XVI, *Videomensaje...*

26 *Liber sancti Jacobi*, 200-2001.

Iglesia universal, que «quiere seguir siendo compañera de viaje para la humanidad; también para nuestra propia humanidad, a veces dolorida y abandonada a causa de tantas infidelidades, y siempre menesterosa de ser guiada hacia la salvación en medio de la densa niebla que se cierne ante ella, cuando se vuelve lánguida la conciencia de la común vocación cristiana, incluso entre los mismos fieles. Dejándose llevar por el Espíritu, los cristianos sembrarán por doquier los valores de paz y de verdad que brotan del Evangelio, capaces de dar un significado nuevo, una savia nutritiva al mundo y a la sociedad actual»<sup>27</sup>.

El fenómeno jacobeo con su peregrinación y años santos es más que un mero símbolo exterior. Es expresión de una concepción determinada del hombre y de su relación con Dios, de la presencia de lo sacro en el corazón de nuestra civilización, de la distinción entre lo temporal y lo espiritual. Es una llamada a la esperanza cristiana que no es un ingenuo optimismo basado en el cálculo de probabilidades, y que ha de resonar desde la Casa del Señor Santiago, mirando «hacia arriba» y caminando «hacia delante».

27 JUAN PABLO II, *Viaje pastoral a Santiago de Compostela y Asturias con motivo de la IV Jornada Mundial de la Juventud. Discurso del Santo Padre Juan Pablo II durante el rito del peregrino*, Santiago de Compostela, sábado 19 de agosto de 1989, n. 4.



## La oferta religiosa del Camino de Santiago en las sociedades secularizadas

D. JOSÉ A. MARZOA  
Presidente de la Cofradía  
del Apóstol Santiago en Luxemburgo

Queridos asistentes.

Ante todo, dar las gracias al Sr. Arzobispo y a D. Segundo Pérez por darme la oportunidad de poder compartir con vosotros este momento de nuestro Camino.

He sido invitado amablemente por Don Segundo para representar a la Cofradía del Apóstol Santiago en Luxemburgo. Así que me gustaría compartir con vosotros cómo vivimos desde el corazón de Europa el pulso del Camino de Santiago: cómo se vive en el sentir de peregrinos que vuelven de Santiago deseando prolongar su experiencia, en el de los que anhelan comenzar, en el de los que asisten entre el escepticismo y la curiosidad al relato de los que volvieron; en el sentir de los que llevan, en suma, el espíritu del Camino en el corazón.

El Gran Ducado de Luxemburgo es uno de los países más pequeños de Europa. Situado entre Alemania, Francia y Bélgica, cuenta con medio millón de habitantes en 2.500 kilómetros cuadrados donde conviven más de 140 nacionalidades diferentes. Las estadísticas nos dicen que tiene la renta per cápita más alta de Europa, un 7% de paro y que está en el top ten de los destinos de los emigrantes españoles. Teniendo en cuenta su área de influencia, estas estadísticas lucen menos brillantes al tratarse de las regiones de los países vecinos que más están sufriendo las consecuencias de la crisis.

Este pequeño estado, que en el siglo XIX vivía exclusivamente de la agricultura, y que cuando se arruinaba el cultivo de la patata emigraba a países como Brasil y Rumania, es hoy en día una de las capitales de la Unión Europea, sede de su Tribunal de Justicia, su Tribunal de Cuentas y su institución financiera. Luxemburgo es, además, sede de un floreciente sector bancario y de importantes empresas de internet. El luxemburgués, el francés y el alemán son sus tres idiomas oficiales,

aunque por su situación geográfica y económica, en un día de paseo por Luxemburgo se puede escuchar de media no menos de 10 idiomas con una gran preponderancia del portugués, ya que un cuarto de la población de Luxemburgo procede de nuestro país vecino.

El Camino de Santiago recorre Luxemburgo de norte a sur, proveniente de Trier, al sur de Alemania, y de Bélgica. En el año 2007, coincidiendo con la capitalidad europea, una asociación de Amigos del Camino logró su señalización con la estrella jacobea en todo el país. Hoy en día, el Camino figura entre las rutas de senderismo, y el Gobierno, desde su página web, permite la descarga de una aplicación para teléfonos que nos ayuda a no perder la ruta en ningún momento.

Nuestra cofradía es joven, de algo más de un año de vida, pero el espíritu del Camino la nutre de una amplia base de simpatizantes que acuden a nuestras llamadas a recorrer alguno de los tramos del Camino en Luxemburgo, así como a nuestras actividades de «cuéntame tu camino», o la organización de un ciclo de conferencias sobre diferentes aspectos del Camino, en septiembre del año pasado, en la Abadía de Neumünster. Para que tengáis una idea del tirón del Camino, sólo deciros que a la primera convocatoria de nuestra Cofradía, para recorrer juntos 10 kilómetros, acudieron 126 peregrinos y cinco perros; esto significa ¡el 0.03% de la población de Luxemburgo!

Hasta el momento hemos organizados dos caminatas más, con un número muy importante de peregrinos en cada ocasión, teniendo en cuenta que en otoño e invierno se desafían en los caminos la lluvia, los suelos helados y las temperaturas bajo cero. A día de hoy somos casi 60 cofrades y nuestro reto está en integrar más nacionalidades, pero también tenemos retos en el terreno eclesiástico y administrativo; en el terreno eclesiástico, el obtener la inscripción en el Arzobispado, y con la Administración nuestro reto es el conseguir no pagar impuestos porque, aunque parezca contradictorio en un país de facilidades fiscales para bancos, empresas y fondos de inversión, las asociaciones religiosas como nuestra Cofradía, aunque estén inscritas como asociación sin ánimo de lucro y tengan pérdidas, ¡señores!, las asociaciones religiosas en Luxemburgo pagan impuestos: un mínimo de más de 500 euros. ¡Como veis realmente un ejemplo de sociedad secularizada!

Recuerda Benjamín Zander, el autor de «El Arte de la posibilidad», un exitoso libro sobre liderazgo, que la sociedad actual ha dejado de regirse por el control de gobiernos o iglesias. Lo que impera ahora es la ley del mercado, y el mercado, como sabemos, carece de principios y valores.

Y ahí la tenemos: nuestra sociedad secularizada en estado puro. Asistimos a todo tipo de propuestas que se nos ofrecen como alternativas. Acabo de volver de Australia y allí la última moda es encerrarse una semana en un resort de lujo para, guiados por un «personal coach», alimentarse durante una semana a base de zumos de verduras en la búsqueda de la espiritualidad.

Esto, que puede parecer muy anecdótico, no es más que la reacción de una sociedad que detecta la necesidad de principios y valores e intenta, como puede, pasar a la acción.

Os he presentado los rasgos básicos de la vida de nuestra Cofradía en Luxemburgo. En ese punto de Europa, a 2.500 kilómetros de la tumba del Apóstol, *el paso diario* de nuestros cofrades es el de otros muchos cofrades en todos los puntos del planeta: *el paso, a menudo azaroso*, en la vida profesional, *el paso a paso* en la vida familiar y, sobre todo, *el paso a paso* en ese camino que es el encuentro con uno mismo, porque, estaréis de acuerdo conmigo, *todos somos peregrinos en la vida, caminando hacia el encuentro con nosotros mismos*.

Y en el Camino, en el encuentro con uno mismo, nos encontramos con el otro. Quizás, una de las mejores experiencias del Camino de Santiago es cómo ese encuentro con el otro se produce sin cargas y sin prejuicios. *El que camina a mi lado es alguien que es simplemente eso: un caminante, un peregrino; esa es la etiqueta que hace que toda otra etiqueta no sea verdadera*. Mi trabajo como psicólogo me permite observar tanto la importancia de ese encuentro con el verdadero yo, que sana nuestro espíritu, y también cómo ese encuentro con el otro, libre de prejuicios, es un primer paso a un mejor entendimiento.

Esta idea, queridos asistentes, es la que subyace a mis palabras, tanto en este momento, como cuando las dirijo a los cofrades que forman parte de la Cofradía del Apóstol Santiago en Luxemburgo, la cual presido.

E imagino que os estaréis preguntando cómo es esto; cómo un hombre nacido en Santiago de Compostela ha creado una Cofradía del Apóstol Santiago en Luxemburgo. Dejadme que os cuente la historia: El 19 de mayo de 2010 (Año Santo Jacobeo), este compostelano que os habla conoció a una peregrina que acababa de llegar a Santiago de Compostela desde Tui por el Camino Portugués. Un grupo de peregrinas nos pidió una foto a un amigo y a mí en la Plaza de la Quintana de Vivos, desde donde también se contempla la Puerta Santa, y ahí empezó todo, porque una de esas peregrinas es la que hoy es mi mujer. Un año después de este encuentro entre almas, nos casamos en Luxemburgo, a donde me fui a vivir. Hoy, casi tres años después, me llena de alegría poder compartir

con vosotros la magia del Camino de Santiago porque, como podéis entender, para mí fue un verdadero milagro. Así, en agradecimiento al Apóstol Santiago, hablé con mi buen y querido amigo D. Jenaro Cebrián (en paz descanse), Canónigo de esta Catedral y Director de la Oficina de Acogida al Peregrino. Le expresé mi Amor y alegría por lo que había sucedido y le presenté a mi mujer, Yolanda, quien la casualidad (¡si es que existe!) quiso que ya hubiera conocido a Jenaro como confesor en el anterior Año Santo Jacobeo de 2004. Le dije que teníamos pensado hacer una asociación para apoyar el Camino en Luxemburgo o apuntarnos en la que ya existía. *Rápido me dio un toque de atención*: que nos dejáramos de asociaciones y nos centrásemos en fomentar y propagar el culto al Apóstol Santiago y, desde ahí, promocionar las peregrinaciones a la tumba del Apóstol, ayudando a los peregrinos a tal fin; esto es, *que creásemos una Cofradía*.

He de confesar que no nos veíamos mucho en el papel, y más fuera de España, donde las cofradías no son habituales, pero *nos llegó muy de cerca el mensaje de Jenaro: defender el verdadero espíritu del Camino, el que había traído a Santiago a millones de peregrinos*. Jenaro, siempre contundente, como en aquella penitencia que me puso la última vez que me confesó y que compartiré con vosotros; me dijo: «ama a todo el mundo». Y creo y siento que en estas palabras está resumida la verdadera esencia del Camino de Santiago y de todos los caminos. Y, el que nos ocupa, lleva más de 800 años siendo una vía de luz, iluminada por la Vía Láctea, por la que millones de peregrinos, de todas partes del mundo, y por muy distintos motivos, han caminado y confraternizado unos con otros, conociéndose y ayudando a otros a conocerse.

En nuestra sociedad actual, a veces observamos que existe un cierto rechazo cuando se habla de Cofradía porque hay personas que declaran sentirse subyugados con el espíritu del Camino pero no quieren oír hablar de la Iglesia. Por cierto, efectivamente, como sospechábamos cuando la creamos, somos la única Cofradía en la historia de Luxemburgo. Y, en este punto, me gustaría hablaros de nuestra Cofradía del Apóstol Santiago en Luxemburgo, sobre la experiencia a la hora de presentarla y expandirla. Primeramente, me gustará leerlos lo que hemos escrito en la parte posterior del carnet de cofrade de nuestra Cofradía; es nuestra tarjeta de presentación y ahí hemos querido plasmar dos citas que, a mi entender, resultan relevantes y necesarias en la sociedad de hoy:

- «Europa se hizo peregrinando a Compostela» (Goethe).
- «Ayuda a aquel con quien caminas, para que llegues hasta Aquel con quien deseas quedarte para siempre» (San Agustín).

Lo que hemos experimentado al darla a conocer es que estos principios y los objetivos claros de apoyo a la difusión del Camino y el culto al Apóstol (que por otro lado están en línea con los de la Archicofradía) diluyen en sí mismos todo prejuicio y animan a sumarse a nuestro proyecto a personas de la más diversa procedencia. Y en esto, la diversidad cultural de Luxemburgo podía haber supuesto un obstáculo y estamos observando que ocurre todo lo contrario: nuestra cofradía integra, como integra el Camino, personas de toda procedencia cultural y religiosa. Para ello hemos contado desde el primer momento con el apoyo de nuestro Capellán, el padre Guillermo, y hemos acogido como cofrades a fieles ortodoxos, y declarados agnósticos, que sin embargo, se sienten inspirados en el espíritu del Camino y el amor por el Apóstol Santiago. Y a día de hoy con apenas un año de vida nos enorgullece presentar nuestra Cofradía como una Cofradía integradora, acogedora y abierta que desde el corazón de Europa mira hacia Santiago.

Para terminar, en este sentido, me gustaría recordar las palabras de Juan Pablo II, peregrino en Compostela, a las que desde nuestra Cofradía queremos servir de altavoz: «El Camino de Santiago creó una vigorosa corriente espiritual y cultural de fecundo intercambio entre los pueblos de Europa. Pero lo que realmente buscaban los peregrinos con su actitud humilde y penitente era ese testimonio de fe que parecen rezumar las piedras compostelanas con que está construida la Basílica del Santo»(...) **«te lanzo, vieja Europa, un grito lleno de amor: *Vuelve a encontrarte. Sé tú misma. Descubre tus orígenes. Aviva tus raíces. Revive aquellos valores auténticos que hicieron gloriosa tu historia y benéfica tu presencia en los demás continentes.* Tú puedes ser todavía faro de civilización y estímulo de progreso para el mundo. Los demás continentes te miran y esperan también de ti la misma respuesta que Santiago dio a Cristo: «lo puedo».**



# La pastoral jacobea en Francia

DÑA. ADELINE RUCQUI  
Presidenta de la Sociedad francesa de  
Amigos de Santiago de Compostela

En su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del 24 de noviembre de 2013, el papa Francisco recordó que «la nueva evangelización convoca a todos y se realiza fundamentalmente en tres ámbitos». El primero de esos ámbitos es el de «de la *pastoral ordinaria*», el de los creyentes practicantes; el segundo, lo define como el de «*las personas bautizadas que no viven las exigencias del Bautismo*»; y el tercero es «la proclamación del Evangelio a *quienes no conocen a Jesucristo o siempre lo han rechazado*». Porque, reitera el papa: «Todos tienen el derecho de recibir el Evangelio. Los cristianos tienen el deber de anunciarlo sin excluir a nadie, no como quien impone una nueva obligación, sino como quien comparte una alegría, señala un horizonte bello, ofrece un banquete deseable. La Iglesia no crece por proselitismo sino «por atracción»» (14). Los tres «ámbitos» aquí especificados están presentes en el Camino, tal y como lo comprueba a diario quien se ocupe de la peregrinación y de los peregrinos.

Para el primero de esos ámbitos, el de «de la *pastoral ordinaria*, «animada por el fuego del Espíritu, para encender los corazones de los fieles que regularmente frecuentan la comunidad y que se reúnen en el día del Señor para nutrirse de su Palabra y del Pan de vida eterna»», la Iglesia de Francia puso en marcha desde hace un cuarto de siglo varias iniciativas que se enmarcan dentro de una pastoral jacobea. Para los otros dos ámbitos señalados por el papa Francisco y que, quizás, son los verdaderos destinatarios de una nueva evangelización, tan sólo se cuenta en Francia y para los peregrinos de habla francesa con algunas iniciativas puntuales, debidas en muchos casos a comunidades monásticas.

Dejéme trazar brevemente la evolución que permite entender la situación actual. En 1950, al mismo tiempo que, en Santiago, Monseñor Quiroga Palacios iniciaba una política de renovación de la peregrinación compostelana, en París un grupo de historiadores, archiveros e

historiadores del arte fundaba una «Sociedad de Amigos de Santiago de Compostela». Católicos, concedores de la peregrinación, peregrinos algunos, se pusieron inmediatamente en contacto con la Iglesia compostelana y desde entonces colaboraron estrechamente con ella. La *credencial* que la asociación entrega a los peregrinos lleva el sello de la catedral, se organizaron numerosas peregrinaciones a Santiago, además de sacar del olvido los caminos de Francia y los lugares del culto a Santiago que atestiguan la importancia que tuvo la peregrinación. Fundada por laicos, como las antiguas cofradías, la Sociedad de Amigos de Santiago de Compostela tiene el estatuto de asociación sin ánimo de lucro. No pide a los que solicitan una *credencial* e informaciones para ir a Santiago una partida de bautismo o una profesión de fe, pero les ofrece una preparación y les provee de un librito explicativo sobre el Apóstol, la peregrinación, las imágenes de Santiago, con algunos textos de meditación cristiana y los cantos más tradicionales.

A partir de los años 1980, con la «regionalización» en Francia se fueron creando nuevas asociaciones. Al principio como meras antenas de la Sociedad instalada en París. Pero pronto, con los cambios de presidentes y de miembros, los lazos con la Sociedad Francesa de Amigos de Santiago se distendieron y las asociaciones, mientras se multiplicaban, perdían de vista en muchos casos los fines originales que habían sido los de la fundación de 1950. Aunque muchas celebren todavía el día de Santiago con una misa, poco saben de la historia de la peregrinación y aumenta el número de las que se presentan como simples asociaciones de «antiguos caminantes a Compostela», alardeando de «laicidad» en sus estatutos.

La Iglesia de Francia no participó directamente en las primeras décadas de la peregrinación actual. La página Web de la Asociación Nacional de los Directores Diocesanos de Peregrinaciones<sup>1</sup> no contempla siquiera la existencia de la peregrinación a Santiago. Su «Carta» señala que sólo consideran como «peregrinación» las que están organizadas y controladas por la Iglesia, o sea las peregrinaciones colectivas de una parroquia o un grupo ya constituido. «Una peregrinación lleva a un grupo a uno o varios lugares que constituyen de una forma u otra un memorial de la fe cristiana o de la historia de la Iglesia», reza su *Carta de la Peregrinación*, que precisa más adelante que «la puesta en camino de un grupo de peregrinos es un acto de la Iglesia local que se encarga de su respon-

1 <http://www.pelerinages.org/index.htm>

sabilidad pastoral y espiritual». El texto añade que esa responsabilidad le incumbe al obispo, que designa para ello a un director diocesano de peregrinaciones al que deben de dirigirse los sacerdotes o responsables de instituciones eclesiales que quieran organizar una peregrinación. En esa página Web, se indica como únicas peregrinaciones las de Lourdes, Tierra Santa, Roma y, este año, Asís. En todos esos casos, efectivamente, se trata de grupos organizados, que se trasladan juntos a uno de esos cuatro sitios, y vuelven juntos a su punto de partida no sin haber visitado algunos lugares importantes. Estamos en el caso de la «pastoral ordinaria» dirigida a los creyentes practicantes, pero ¿se puede calificar esto de peregrinación? ¿No sería mejor llamarlo turismo religioso?

Dentro de esa visión muy específica y muy «institucional» de la peregrinación, la de Santiago no tiene obviamente cabida. La decisión de ir a Santiago ha sido siempre una decisión personal, motivada por situaciones o reflexiones personales que no siempre se expresan claramente. Y aunque permita ver hermosos paisajes y visitar monumentos, no es turismo. El caminar tiene una función catártica, favorece la humildad, la solidaridad, y hace tomar consciencia de la esencia de la condición humana. Poco a poco lleva a levantar la vista hacia el horizonte y más allá. Acerca progresivamente el hombre a lo sagrado, a lo inefable, a Dios.

Este caminar, que transforma el hombre en «peregrino», en extranjero en la tierra, en viandante permanente, es la experiencia más profunda que uno pueda conocer. Este andar en busca de algo que se desconoce, pero que poco a poco va tomando sentido hasta llegar a la meta, es la peregrinación a Santiago. No está autorizada, organizada, controlada por la institución eclesial. Pero está hecha por hombres, que en muchos casos pertenecen a la Iglesia porque han sido bautizados, o que aspiran a ser parte de ella cuando responden a la «llamada del Camino»: son los otros dos ámbitos de la Exhortación del papa, a los que hay que «atraer». «Consuélate, no me buscarías si no me hubieras encontrado ya» le hace decir Blaise Pascal a Cristo en los *Pensamientos* (355).

La nueva evangelización debe entonces hacerse, no desde el púlpito a los fieles practicantes y ya convencidos, sino a lo largo del camino y en su meta. Yendo al encuentro del caminante como en el apostolado primitivo. Cuando, después de varios días, quizás semanas, andando, el viajero se plantea las preguntas fundamentales y busca ya respuestas. Entonces, si encuentra quien le de esas respuestas, quien le explique el porqué de su desazón o de su búsqueda, quien le haga conocer la verdad, puede que experimente una verdadera conversión. Conversaciones, in-

tercambios, testimonios de fe de parte de los hospitaleros, de los compañeros de viaje, de alguien en una iglesia, de un sacerdote impartiendo una bendición o escuchando una confesión son los jalones de la vuelta a Dios o de su descubrimiento. Naturalmente, si hay una preparación previa, esta conversión se ve facilitada.

Allí es donde se advierte por parte de la Iglesia de Francia un cierto abandono de los dos ámbitos más necesitados de evangelización, los que emprenden el Camino sin saber muy bien porqué y que piden a las asociaciones una credencial. Porque, frente a la multiplicación de las asociaciones de «amigos», ya no de Santiago sino «del camino de Santiago» —es más que un matiz—, la Iglesia de Francia parece haber tomado la decisión de no colaborar con ellas, de ignorarlas y de actuar por su cuenta. Independientemente de la asociación, de sus estatutos, trayectoria o actividades en relación con la peregrinación.

En Le Puy, uno de los puntos de partida de la peregrinación más concurridos (el 80 % de los peregrinos piden iniciar allí su camino), el obispo creó hace más de veinte años su propia «credencial», a la que llamó mediante un neologismo «*créanciale* de la Iglesia de Francia». Esta especificación hacía de las demás credenciales unos documentos sin valor, por no decir anticristianos, y suscitó una cierta confusión entre los futuros peregrinos. Los que querían una credencial «cristiana» rechazaron entonces las que ofrecían las asociaciones, pero siguieron dirigiéndose a ellas para obtener, gratuitamente, las informaciones prácticas y culturales que ellas ofrecían a sus miembros. En realidad esta *créanciale* era la de la iglesia de Le Puy y no se encontraba fácilmente en el resto de las diócesis francesas; pero ahora una casa editorial francesa facilita a los compradores de uno de sus libros, titulado *Carnet du Marcheur à Compostelle*, una «*créanciale* de la Iglesia católica de Francia» para la cual dicen ser autorizados por la secretaría diocesana de las peregrinaciones de Rodez. La falta de reacción de la Iglesia de Francia frente la venta comercial de las que eran, supuestamente, sus credenciales sorprendió a más de uno en Francia.

Por iniciativa también de la diócesis de Le Puy, se creó hace una década una asociación con el objetivo de crear por Internet «una comunidad de amantes de la peregrinación et de los diversos actores del camino de Santiago, antes, durante y después de la peregrinación», a la cual se ofrecen asistencia y servicios «en el campo cultural, artístico y espiritual». En su página web<sup>2</sup>, la asociación publica, mezcladas con

2 <http://www.webcompostella.com/>

anuncios comerciales, informaciones prácticas sobre los diversos caminos, una lista de albergues cristianos, de misas a lo largo del camino de Le Puy y ahora de la diócesis de Poitiers, de encuentros de hospitaleros cristianos, así como pequeños artículos sobre monumentos religiosos, santos, meditaciones, etc. Publica además unas *Guías de las estaciones de oración y jacobeanas*. Además de un presidente, un secretario general y un tesorero, el bureau de la asociación cuenta con dos miembros de derecho: el obispo encargado por la Conferencia Episcopal Francesa de lo relativo a la peregrinación a Santiago y un antiguo banquero que se presenta como representante de una desconocida «asociación e- evangelización». La asociación «webcompostella» quiere ser la «voz cristiana» de la peregrinación a Santiago y no colabora con las demás asociaciones, a las que considera despectivamente como «laicas».

Al amparo de la «webcompostella» se fueron organizando redes de «acogida cristiana» a lo largo de varios caminos, en particular los de Le Puy y de Arles<sup>3</sup>. Se trata a menudo de familias o de párrocos que ofrecen unas camas para dormir dentro de un ambiente cristiano de recogimiento y de oración. En Estaing, en el camino de Le Puy, los peregrinos pueden pasar la noche en el albergue de la Fraternidad de la Hospitalidad Santiago, una asociación fundada en 1992 y reconocida como Asociación de fieles en 2007. Invitan a los peregrinos a compartir mesa y a asistir, si lo desean, a los oficios de laudes o completas.

El obispo de Le Puy desde 1988, Monseñor Henri Brincard, fue encargado de la pastoral jacobea en 2007, tal y como consta en la página web de su diócesis. Mantuvo reuniones con los obispos de las diócesis por las cuales transcurre el camino desde Le Puy hasta los Pirineos, y su diócesis organiza cada año una «peregrinación» de los fieles por el camino de Santiago, con caminatas diarias de 4 a 12 km, visitas guiadas, autobús y hoteles; la peregrinación diocesana de este año tendrá lugar del 8 al 17 de septiembre, pasará por el camino del norte, será acompañada por el P. Henri Demars y por un guía-acompañante francés, y cuesta 1265 € por persona (del 4 al 14 de septiembre, se ofrece una peregrinación a Tierra Santa por 1550 €...).

Un nuevo encargado de la peregrinación a Santiago de Compostela fue nombrado en 2013. Se trata del obispo de Bayonne, Monseñor Marc Aillet. En 2010, había declarado: «El mundo láico se ha apoderado del Camino, con albergues numerosos y asociaciones muy efica-

3 [http://www.webcompostella.com/Haltes-chretiennes\\_r11.html](http://www.webcompostella.com/Haltes-chretiennes_r11.html)

ces. Si no hacemos nada, corremos el riesgo de pasar por alto una vía de evangelización»<sup>4</sup>. En nombre de la Sociedad Francesa de Amigos de Santiago de Compostela, llevo tres meses intentando que me conteste Monseñor Aillet acerca de la pastoral jacobea en Francia, y no he tenido ni un acuse de recibo de mis mensajes. Obviamente, el obispo nos ve como los representantes del «mundo láico» que se «apoderó» del Camino.

La declaración hecha en 2010 me parece reveladora. Establece un «nosotros» la Iglesia clerical en ese caso frente a «ellos», los «otros» los «láicos», sean o no bautizados, buenos cristianos, pecadores empedernidos, ateos, de otra religión... La Iglesia de Francia rechazó colaborar con esas «asociaciones muy eficaces» que mandaban peregrinos a Santiago desde hacía décadas, ni siquiera intentó conocerlas. Cuando empezó a percatarse de la importancia de la peregrinación, o sea después de la que efectuó el papa Juan Pablo II en 1982 y de la declaración de 1987 por el Consejo de Europa que hacía de los caminos el primer «itinerario cultural» europeo, se erigió casi en rival de las asociaciones. De ahí que todas las acciones en pro del Camino y de la peregrinación a Santiago originadas en la Iglesia se circunscriban a los fieles practicantes dentro del estricto marco de las diócesis. El católico debe de emprender el camino con la *créanciale* católica, pasar las noches en casas y albergues católicos, ir de iglesia en monasterio para oír misas... y finalmente sólo reunirse con otros como él. No creo que el camino sea para este peregrino un camino de evangelización: no lo necesita, del mismo modo que no lo necesitan los parroquianos que salen de turismo religioso a Lourdes o Roma con su cura.

Hace cuarenta años, Alphonse Dupront lamentaba la destrucción por parte del clero de las formas de religiosidad popular, siendo las peregrinaciones una de sus manifestaciones más visibles. No se deja a los bautizados la posibilidad de expresar su fe fuera de lo establecido. No se les deja reflexionar por sí mismos e ir al encuentro de Dios caminando. Y peor, no se les deja transmitir su fe a lo largo del camino para compartirla con los que no tienen, que dudan, que quieren oír su testimonio. En esa empresa diaria de evangelización, dirigida a los que están o se sienten fuera de la religión, fuera de la Iglesia o en sus márgenes, a los que dudan y buscan, el peregrino cristiano aportará el testimonio de su fe. El hospitalero cristiano contribuirá también a esa evangelización, dando

4 [http://www.webcompostella.com/Monseigneur-Marc-AILLET-eveque-de-Bayonne-nouveau-coordonateur-du-Chemin-de-Saint-Jacques\\_a788.html](http://www.webcompostella.com/Monseigneur-Marc-AILLET-eveque-de-Bayonne-nouveau-coordonateur-du-Chemin-de-Saint-Jacques_a788.html)

el ejemplo y aconsejando aquellos que le preguntan. «Todos tienen el derecho de recibir el Evangelio», afirma el papa. La acogida cristiana, con los ritos que a veces son su manifestación, participa de la evangelización.

Y de hecho, algunas iniciativas puntuales desempeñan ese papel en Francia. Justo es mencionarlas.

Cada mañana, a las 7 de la mañana, tiene lugar en la catedral de Santa María de Le Puy una misa seguida por la bendición de los peregrinos que emprenden ese día el camino. Delante de la imagen del Apóstol en la catedral, cada uno se presenta brevemente, recibe la bendición así como una intención escrita por otro peregrino para que la lleve a Santiago; obtiene luego en la sacristía su *créanciale* o el sello inicial si ya tiene una credencial. Este rito, que reúne a los peregrinos antes de la salida, contribuye a dar al camino una dimensión peculiar, que lo distingue de una simple caminata. En Santa María Magdalena de Vézelay, no hay un rito común de partida y el peregrino debe solicitar la bendición el día antes de su salida; ésta le será impartida por la mañana después de Laudes por los monjes de la Fraternidad Monástica de Jerusalén.

En Conques, los premostratenses reúnen también a los peregrinos, cada uno se presenta y recibe con la bendición un pequeño evangelio de bolsillo en su lengua; antiguamente se les daba a cada uno un panecillo, pero la afluencia de peregrinos ha puesto fin a la tradición. Sigue luego una visita comentada de la iglesia de Santa Fe.

El rito de la bendición del peregrino se repite a lo largo del camino y los encuentros pueden favorecer una toma de conciencia.

Pero es al llegar a la meta cuando ya se tiene que rematar la peregrinación para que adquiera su sentido. La acogida en la basílica apostólica, la confesión, la misa y los ritos en su propia lengua tienen que coronar el largo camino recorrido. Los obispos alemanes colaboran desde hace años con las asociaciones de amigos de Santiago y los peregrinos de lengua alemana disfrutan de esa acogida en la meta del Camino. Por ello, desde hace varios años la Sociedad Francesa de Amigos de Santiago de Compostela intenta encontrar sacerdotes francófonos que acepten pasar varias semanas en Santiago para cumplir ese servicio. Pero hasta ahora, sus esfuerzos no han recibido la respuesta esperada y, en el Camino en Francia como en la llegada a Santiago, el peregrino francés que no pertenece al grupo de los «elegidos» —los de la «pastoral ordinaria»— tiene pocas ocasiones de ser el objeto de la «nueva evangelización».

En conclusión, para el caso de Francia hay que señalar que, a lo largo de los últimos veinte o veinticinco años, la Iglesia ha puesto en marcha una pastoral activa y variada dirigida hacia los católicos practicantes deseosos de hacer la peregrinación a Santiago de Compostela. Lo ha hecho dejando de lado a las asociaciones laicas que habían contribuido al renacimiento de la peregrinación y enviaban peregrinos a Santiago desde décadas antes. Lo ha hecho ignorando esos dos ámbitos señalados por el papa Francisco como detentadores de los mismos derechos de recibir el Evangelio que «los cristianos tienen el deber de anunciar sin excluir a nadie». Lo ha hecho finalmente dentro de los estrechos límites nacionales, sin tener en cuenta el paso de tantos y tantos peregrinos extranjeros y, más que nada, la meta del camino.

## Address to the Congress at Santiago de Compostela

REVD ANDREW NUNN  
Dean of Southwark

Archbishop, Don Segundo, it is a joy and a privilege to be with you. Thank you for so graciously inviting me to be part of this Congress. I bring greetings from His Grace The Archbishop of Canterbury as together we continue to celebrate the resurrection of Our Lord Jesus Christ. Archbishop Justin sees pilgrimage as fundamental to the Christian life and the life of our church and firmly believes that this has to be about travelling together.

I am Andrew Nunn, the Dean of the Anglican Cathedral of Southwark, which is the Cathedral for the diocese which covers London South of the Thames. We are a relatively young diocese, founded in 1905 but our Cathedral building was established in the year 606 as a small Saxon convent dedicated to Our Lady.

I don't have to tell you that what we have in the Camino and the amazing Cathedral and Shrine of Santiago in Compostela is one of the jewels in the Christian tradition. This must be the golden age of the pilgrimage through which we are living, when the desire to walk the Camino, for more reasons than we can imagine, brings thousands of people from every corner of the world and from every tradition of Christian faith and of no faith to set out on the journey. In an age when spirituality, as opposed to religion, is very important to people, the Camino provides a way into God and the deeper things of life, that mean that people can walk for whatever reason they have. A recent survey carried out in Britain found that 77% of adults believe in something beyond themselves and 51% believe in the power of prayer. These are people who walk with us on the Way.

Walking in faith to a place of pilgrimage is something that is not just the preserve of the Camino. The place where I am Dean — Southwark Cathedral — has never been a pilgrimage destination — we have had no

shrine to draw people, no miracles, no vision — instead we have been the place where the pilgrimage began.

After the martyrdom of St Thomas Becket in 1170 and the establishment of his shrine in Canterbury Cathedral, one of the principal places where the pilgrimage began was at Southwark.

Geoffrey Chaucer chronicled the journey in his famous series of poems — ‘The Canterbury Tales’ — which begin like this

*It happened that, in that season, on a day  
In Southwark, at the Tabard, as I lay  
Ready to go on pilgrimage and start  
To Canterbury, full devout at heart,  
There came at nightfall to that hostelry  
Some nine and twenty in a company  
Of sundry persons who had chanced to fall  
In fellowship, and pilgrims were they all  
That toward Canterbury town would ride.*

It was April and the pilgrimages were beginning and Chaucer describes the sundry band of people — some devout, some with lurid pasts, each with a story to tell — who gathered close to our Priory and then walked from Southwark by the River Thames to Canterbury.

Anglicans have a rich history of encouraging and supporting these pilgrimages and the English, like every other national group, have loved to and still love to, pack their bag and set off on pilgrimage. The Reformation and the creation of the Church of England had led to a terrible period of destruction of our own shrines, the burning of images and the abandonment of pilgrimage as a spiritual discipline. But the revival of the catholic understanding of the church in the 19<sup>th</sup> century brought all these things back into the life of the church including the restoration of shrines and a growing interest in pilgrimage.

So last year, 60 of us from Southwark Cathedral travelled the Camino. The vast majority were unable to walk the distance and so I brought them on coach and we walked a little each day. The rest of the group walked the Camino Inglés. For each of us it was life changing.

One of the things that was so wonderful, was the hospitality and welcome we received on the way. One of the challenges that Anglican pilgrims have — wherever we are on pilgrimage — is that there are not many places where we can celebrate the Mass. That is as important a feature of the life of Anglicans as it is of other Catholic Christians. And on pilgrimage of course it is part of the daily feeding that we need.

I enjoyed some wonderful hospitality in churches along the way. To be honest there were times when an altar was not available and we had to do what we get used to doing on pilgrimage and that is celebrating the Mass in the hotel where we are staying. But that was less the case on the Camino.

And of course there are other forms of hospitality. When you are travelling the Camino, in whatever way, it is a truly ecumenical experience; no one is really interested to which church you belong — they are much more interested in you as a person and a beloved child of God. I had some wonderfully significant conversations on the way with people from vastly different countries and differing Christian communities. What mattered was that we were on the Way, on the Camino.

So it felt to us as though this was a truly ecumenical endeavour, this walking. That then poses questions for us all about how we can deepen the ever closer relationship that exists between Catholics and Anglicans and those of other Christian denominations. On the ground in our parishes we are already working together for the common good. How can the Camino encourage the ecumenical spirit that exists on the road and in the hostels when people arrive in a church or in the Cathedral?

We were privileged when we arrived here. I was invited on behalf of the English speakers present at the Pilgrim Mass to give the invocation to the Apostle and to present a gift of incense made in an Anglican Benedictine Monastery. We felt as though we shared well in the Mass. In addition, we were given the use of a side chapel for our own Mass. It was a wonderful model of what can be done and for the pilgrims from Southwark and other Anglicans and Methodists and Baptists amongst others there it meant a huge amount.

We have to recognise the discipline of our churches — but within that what can we do to bring the ecumenical spirit so apparent on the road into the church? It calls for imagination and generosity on all sides; it calls for a clearly stated commitment by all parties both to observe the rules but also to see what is possible.

Pilgrims do not ask for much, nor do Anglicans, but what can we give to one another, as children of the Way?



# NUEVAS FORMAS DE BÚSQUEDA EN EL CAMINO

LUIS SANTAMARÍA DEL RÍO  
Red Iberoamericana de Estudio de las Sectas (RIES)

En el año 2013 un total de 215.880 personas acudieron a la Oficina del Peregrino de Santiago de Compostela para solicitar la expedición del documento que acredita haber completado el Camino. Según la estadística anual publicada por la Oficina, el 54,56 % dijeron haberla hecho por motivos «religiosos y otros», el 39,97 % se refirieron estrictamente a motivos «religiosos», y sólo un 5,47 % aludieron a motivos «no religiosos». Cualquiera que haya recorrido este itinerario habrá podido constatar cómo hay mucha gente que se sentiría más cómoda si se le preguntara por «motivos espirituales», ya que no se consideran encuadrados en el marco de lo religioso, ya sea cristiano o de otro tipo. ¿Quiénes son estas personas? ¿Qué piensan? ¿En qué creen? ¿Qué van buscando en el Camino de Santiago?

Como han señalado algunos autores, el auge reciente de la peregrinación a Santiago hay que leerlo también desde su «expresión de valores propios de la sociedad moderna y secularizada como son el turismo, el interés por las tradiciones y el pasado o las nuevas formas de espiritualidad»<sup>1</sup>. Por ello, no podemos quedarnos en un análisis de las razones no religiosas que llevan a mucha gente a hacer el Camino, sino que es preciso fijarse en la concepción que está detrás de una peregrinación «espiritual» y no «religiosa» con unas notas muy características

1 HERRERO PÉREZ, N., «La recuperación de la peregrinación jacobea: aportaciones al debate acerca de las relaciones entre turismo y peregrinación», en CORNEJO, M. – CANTÓN, M. – LLERA, R. (coords.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, Ankulegi, San Sebastián 2008, 123-128, aquí 123. Como afirma la autora, si bien es verdad que «la propaganda institucional seculariza el Camino, omitiendo los sentidos religiosos e interpretándolo como un espacio de comunicación y de encuentro intercultural y una metáfora de la meta compartida por los países europeos», a la vez se da en la ruta jacobea la «fluidificación o la diseminación de lo religioso» (ibid., 126 y 129). Cf. ID., «La posmodernización de la tradición. Nuevos retos para la gestión del patrimonio», *Revista de Antropología Social* 20, 2011, 293-307.

y que reinterpreta simbólicamente algunos elementos integrantes del Camino de Santiago (la naturaleza, la historia y el propio ser humano). Así, «muchos peregrinos se inspiran directamente en consignas y lecturas que se enmarcan en el movimiento de la Nueva Era. [...] La espiritualidad sincrética característica de esta sensibilidad que lleva a la recuperación de tradiciones, de símbolos y de cultos antiguos forma parte de los motivos que mueven hoy a muchos peregrinos a hacer el Camino de Santiago»<sup>2</sup>.

En esta ponencia me detendré en algunas obras destacadas en el panorama de la revisión místico-esotérica del hecho jacobeo y, tras unas consideraciones generales sobre la nueva religiosidad, trazaré las líneas fundamentales de estas visiones alternativas del Camino de Santiago, de manera que puedan verse algunos de los desafíos pastorales que lanzan estas personas y su peculiar forma de búsqueda a la acción evangelizadora de la Iglesia.

## 1. Las «biblias» de los nuevos peregrinos

La producción cultural en torno a las interpretaciones «alternativas» del Camino de Santiago es amplísima y sería una empresa ardua hacer un elenco de sus manifestaciones en libros, artículos y audiovisuales. Por eso he escogido cuatro muestras muy representativas que, en forma de libro, nos dan una idea bastante completa de lo que mucha gente lleva en la cabeza o en el corazón cuando emprende la peregrinación después de una lectura peculiar. No nos detendremos mucho en ellas, dejando sus puntos doctrinales más interesantes para el apartado siguiente.

### 1.1. *Paulo Coelho: la iniciación mágica*

Paulo Coelho (Brasil, 1947) es uno de los escritores más leídos del mundo, con millones de ejemplares vendidos en 80 idiomas. Famoso en el ámbito de la narrativa, sin embargo no es tan conocido el perfil espiritual del autor. Considerado normalmente como uno de los mayores divulgadores de la Nueva Era en nuestra época<sup>3</sup>, lo que mucha gente no

2 Ibid., 133.

3 Como escribió de forma desenfadada un crítico cultural, Coelho «es católico a su manera, partidario de una religiosidad que tiene mucho de cóctel (cuarto y mitad de catolicismo, medio kilo de pensamiento oriental, mitad de cuarto de ocultismo y el resto de experiencias gnósticas y esotéricas)» (TORRECILLA, A., «Paulo Coelho y su cóctel de espiritualidad», *Palabra* 431, 2000). Cf. ID., «La alquimia editorial de Paulo Coelho», *Aceprensa*, 18/11/98.

sabe es su destacado interés por el esoterismo, que le hizo apasionarse por la alquimia —más allá de emplearla como tema literario— e incluso llegar a fundar él mismo un movimiento esotérico en 1972, la Sociedad Alternativa, inspirándose en las doctrinas de Aleister Crowley, uno de los personajes ocultistas más destacados del siglo XX<sup>4</sup>. En los años 80 contactó con la Orden RAM (Rigor-Amor-Misericordia o Regnum-Agnum-Mundi), que influyó notablemente en su trayectoria vital y literaria, y ha formado parte de diversas órdenes iniciáticas secretas<sup>5</sup>.

Sobre todo conocido por su novela simbólica *El alquimista*, sin embargo su primera obra abordó el Camino de Santiago, y es la que aquí nos interesa. La publicó cuando tenía 40 años, en 1987, con el título *Diario de un mago*. Después, sobre todo en España, le ha añadido el antetítulo *El peregrino de Compostela*. Se trata de una novela de estilo autobiográfico, donde narra cómo en el momento en el que va a recibir la espada de mago como momento culminante de su iniciación esotérica en la Orden RAM (convirtiéndose así en Maestro), se ve privado de ella y es enviado por sus superiores al Camino de Santiago para hallarla allí, haciéndose digno de poseerla, y sólo realizando esta peregrinación interior podrá convertirse en mago, su máxima aspiración. Para ello cuenta con la ayuda de Petrus, su guía en el Camino, que cumple la función de maestro o iniciado que lo acompaña e instruye.

Algunos clasifican esta obra en la categoría de «novela de búsqueda»<sup>6</sup>. Con ese juego típico de la narrativa esotérica contemporánea presenta al lector como reales hechos bastante inverosímiles o, al menos, muy difíciles de comprobar, aunque estén geográfica y cronológicamente ubicados (trayectoria del Camino francés, año 1986). Encontramos también ecos del chamanismo, al comparar su experiencia con la de Carlos Castaneda

4 Cf. PALAO PONS, P., *Pregúntale a Paulo Coelho*, Tikal, Premià de Mar s.d., 11-18.

5 «No cabe duda de que son órdenes iniciáticas, y es muy posible que, por la forma en que se refiere a Dios —en muchas ocasiones como El Gran Arquitecto del Universo—, haya pasado por órdenes masónicas o de los Rosacruces» (ibid., 14-15).

6 Así lo hace Constantino Chao, quien al trazar la panorámica de la narrativa contemporánea sobre el hecho jacobeo explica que, en el caso de Paulo Coelho, nos encontramos «ante un típico fabricante de “best-sellers”, que conoce muy bien los recursos de la literatura religioso-esotérica. Los tiñe de unas infantiles apariencias de verosimilitud que, curiosamente, aún convencen a muchas personas que se lanzan al Camino de Santiago con esta novela como guía, buscando demonios en cuantos perros les salen al paso o extrañas señales celestes o infernales por todas partes» (CHAO MATA, C., «El Camino de Santiago y la literatura», en LÓPEZ CRIADO, F., *El papel de la literatura en el siglo XX. I Congreso Nacional Literatura y Sociedad*, Universidade da Coruña, La Coruña 2001, 451-461, aquí 456).

en su relación con el misterioso personaje del maestro indio Don Juan. Y todo ello mezclado con elementos cristianos, al introducir momentos de oración y referencias bíblicas. Relata una ceremonia templaria en el castillo de Ponferrada, y al final encuentra su espada en O Cebreiro.

Coelho resume así la enseñanza que él mismo halló en su peregrinación jacobea: «lo extraordinario reside en el Camino de las Personas Comunes», una comprensión «que ahora trato de compartir con otros»<sup>7</sup>. Encontramos, pues, un empeño en popularizar lo esotérico, sustrayéndolo del ámbito de lo iniciático y ofreciéndoselo al resto de los mortales en un arranque prometeico. En el Camino, Paulo Coelho se encuentra con ángeles y demonios, es testigo de milagros, lucha contra sus pulsiones internas y su maestro, Petrus, le va enseñando algunos rituales y ejercicios conocidos como «las prácticas de RAM», que aparecen desgranadas a lo largo del libro, intercalándose en el texto, hasta un número de once. Son los ejercicios que llevan al verdadero Conocimiento y que el autor comparte con sus lectores para favorecer el crecimiento espiritual.

Para que nos hagamos una idea de cómo entiende el autor la peregrinación, observemos lo que le dice supuestamente un monje al que conoce en Roncesvalles: «la Ruta Jacobea es sólo uno de los cuatro caminos. Es el Camino de la Espada. Puede traerte Poder, pero no es suficiente». A su pregunta por los otros caminos, el padre Jorge afirma: «Conoces por lo menos dos. El Camino de Jerusalén, que es el Camino de Copas o del Graal, te dará la capacidad de hacer milagros; y el Camino de Roma o Camino de Bastos, que te permite la comunicación con otros mundos»<sup>8</sup>. Durante su peregrinación, Paulo es instruido en cómo contactar con su demonio personal (al que llama Mensajero) y entablar el Buen Combate, para hallar el Ágape. Como puede verse, se emplea un lenguaje de impronta cristiana pero se reinterpreta simbólicamente y en el marco conceptual del esoterismo, puesto que se repiten constantemente las alusiones a la Gran Obra y a la Tradición.

## 1.2. *Shirley MacLaine: el retorno al andrógino primigenio*

Shirley MacLaine (EE.UU., 1934) no sólo es una célebre actriz, sino que también es muy conocida como divulgadora de la espiritualidad de

7 COELHO, P., *El Peregrino de Compostela (Diario de un mago)*, Planeta, Barcelona 2007, 9.

8 *Ibid.*, 50. Coelho le dice que falta un palo de la baraja española: los oros. A lo que responde el enigmático monje: «exactamente. Éste es el camino secreto que, si algún día lo realizas, no podrás contarlo a nadie» (50).

la Nueva Era a través de varios libros que han tenido una gran difusión, casi todos ellos de carácter autobiográfico. La astrología, la interpretación de los sueños, los extraterrestres o la reencarnación son temas muy presentes en todo lo que escribe, y tanto sus obras como su página web oficial actual dan una buena idea de ello.

La actriz publicó en el año 2000 su libro *El Camino. Un viaje espiritual*. En él, de forma autobiográfica como ya lo hiciera Paulo Coelho, ofrece su propia visión autobiográfica del Camino de Santiago. En la introducción explica que hubo varias señales en los años 90 que le mostraron que tenía que hacer esta peregrinación —entre ellas, algunas cartas anónimas—, hasta que finalmente se puso a caminar en 1994, un hecho que marcó su vida de forma trascendental, como ella misma reconoce: «El Camino fue —y es— mi realidad, a la que aún me estoy adaptando. Mi espiritualidad y el viaje de mi alma a través del tiempo han supuesto el auténtico descubrimiento de mi capacidad para sentir mi alineamiento con lo Divino. Es un estado teopático de conciencia»<sup>9</sup>.

El libro es una buena muestra de la amalgama doctrinal propia de la Nueva Era, que incluye creencias cristianas, panteísmo, astrología, elementos mitológicos, orientalismo, ocultismo, la constatación de vidas pasadas. Mezcla lo más anecdótico de su periplo con sus propias reflexiones espirituales. Durante la peregrinación tiene encuentros con su ángel, con quien dialoga, y sobre todo son fundamentales los sueños-visión o períodos de trance, en los que le va siendo revelada su identidad. Y no sólo descubre quién es ella, sino que de esta forma llega a conocer, a lo largo del Camino, el origen de todo lo que existe. Su descubrimiento inicial más importante es que en una vida anterior (en el siglo VIII) ella había sido una sanadora musulmana en el Camino, amante de Carlomagno, lo que se habría repetido en el siglo XX con su romance con Olof Palme (reencarnación sueca del emperador germánico).

Cuando MacLaine llega a Ponferrada, allí tiene lugar su experiencia mística más destacada, y al expandirse su corazón recibe las revelaciones sobre el origen de la humanidad. Entonces relata cómo los primeros seres humanos vivían en un estado de perfección, conteniendo en sí lo masculino y lo femenino en equilibrio. Identifica el Edén bíblico con el período mitológico de Lemuria, y no sólo presenta de forma clara el mito gnóstico del andrógino, sino que habla de eones de tiempo y emplea otra terminología propia de las ciencias ocultas. Cuenta cómo la Deidad, pura energía, creó las almas por emanación, y éstas crearon

9 MACLAINE, S., *El Camino. Un viaje espiritual*, Faro, Madrid 2011, 12.

vida, alejándose después de lo divino en lo que constituyó la caída original. Por eso, tanto en la tierra como en los otros mundos, «la tarea del alma de cada individuo era recordar su propia naturaleza Divina y regresar a ella»<sup>10</sup>. Entran en acción los extraterrestres, que cautivan con su tecnología a la Atlántida y en todo este proceso histórico la autora recuerda que estuvo allí. Contempla también cómo el ser humano fue dividido en dos sexos, y desde ahí explica la atracción sexual y sus problemas. E incluso cuenta cómo fue protagonista de un suicidio astral tras la caída de Lemuria.

### 1.3. *Juan G. Atienza: la sabiduría de la Atlántida*

Juan García Atienza (1930-2011) fue escritor, guionista y director de cine. Su faceta más conocida es la de autor de numerosas obras sobre esoterismo e historia «alternativa», habiéndose popularizado mucho sus guías de la España mágica, recopilaciones de leyendas, divulgación sobre los templarios, etc. Entre estos libros destaca, en el campo que nos interesa, *La ruta sagrada*, publicado en 1992. Una voluminosa guía del Camino de Santiago que ha tenido una notable influencia en España con su pretensión de «descubrir los secretos que guarda celosamente el Camino que lleva a Compostela», como señala en su solapa. Ha sido seguida por otras obras del mismo autor: *En busca de Gaia* (1993), *Los Peregrinos del Camino de Santiago* (1993) y *Leyendas del Camino de Santiago* (1998).

El mejor resumen del primer libro lo encontramos en la contraportada, que lo define como «la guía más completa del Camino de Santiago, por el principal especialista de la España Mágica», y que afirma que «el Camino de Santiago es la vía iniciática más representativa de Occidente. Desde el siglo XI, la cristiandad lo ha convertido en peregrinación purificadora para los buscadores de una realidad superior, que deseen ganar el Jubileo. Pero el Camino también ha sido recorrido por magos, alquimistas, místicos y cabalistas que han dejado su huella en múltiples lugares que jalonan la ruta»<sup>11</sup>. Ya en el comienzo cita los elementos que serán comunes en el desarrollo del libro: Finisterre y su relación con la Atlántida, las peregrinaciones prehistóricas, la herejía de Prisciliano, la manipulación de la Iglesia y el simbolismo esotérico.

Establecidos los presupuestos teóricos, Atienza llama a recuperar el sentido originario del Camino de Santiago y a revivir su esencia. Es lo

10 Ibid., 193.

11 G. ATIENZA, J., *La ruta sagrada*, Robinbook, Barcelona 1992, contraportada.

que denomina «la reconstrucción interior»<sup>12</sup>, y tiene claro que la ruta jacobea comprende «esos centenares de kilómetros que separan la frontera francesa del Finisterre»<sup>13</sup>. A lo largo de la obra va detallando todo lo enigmático y simbólico de cada enclave, logrando así una completa guía esotérica del Camino. El momento culminante del descubrimiento de la sabiduría oculta está en la llegada a Compostela y a su Catedral —que interpreta sobre todo desde claves numerológicas que son inteligibles sólo a los iniciados— y en el más allá de la tumba del apóstol, donde se habría originado de verdad «el mito sagrado»: en la costa del océano Atlántico.

#### 1.4. *Grian: la búsqueda del Santo Grial*

Grian es el pseudónimo empleado por Antonio Cutanda (Venezuela, 1957), escritor, psicólogo, cantante y activista social, representante en cierta medida de la nueva espiritualidad, a la que llegó después de ser todo un personaje de la contracultura de los años 60 y 70 (de hecho, pasó por la Comunidad Findhorn, uno de los centros neurálgicos de la Nueva Era). En 1979, en una especie de experiencia mística comenzó a sentir una Presencia y consagró su vida a la construcción de un mundo mejor, para lo que creó el Proyecto Ávalon y Midnight Sun, que pretende sentar las bases para el desarrollo de un nivel de consciencia superior.

El autor hizo el Camino de Santiago en 1989 por primera vez y la experiencia lo marcó profundamente, repitiéndolo varias veces después. Algo que le sirvió «para encontrar algunas claves que me iban a ayudar en mi desarrollo como ser humano, en mi sendero espiritual. La otra gran pasión de mi vida desde que comenzara mi búsqueda interna a finales de la década de los setenta ha sido el Grial. [...] El Grial, como símbolo del “sentido de la eternidad”, es el objetivo más alto al que puede aspirar el ser humano»<sup>14</sup>. Así plantea su libro *El Camino de Santiago es el Camino de la Vida*, a modo de guía espiritual para compartir con los demás las cosas que ha descubierto en la ruta jacobea. La obra está elaborada a base de fragmentos cortos, de modo que sirva como guía a los peregrinos en los momentos de descanso, para poder así interiorizar mejor la experiencia.

12 Ibid., 35.

13 Ibid., 36.

14 GRIAN, *El Camino de Santiago es el Camino de la Vida. Una guía espiritual del Camino de Santiago*, Obelisco, Barcelona 1998, 10.

Llama a la peregrinación «el Camino de vuelta a casa»<sup>15</sup>, e introduce la figura del peregrino loco como protagonista de muchos cuentos que intercala entre sus vivencias en el recorrido y sus propias reflexiones. Explica que tuvo un sueño del que sólo recuerda que en él alguien le había dicho: «conviene que hagas la peregrinación a Santiago, porque ese viaje es una réplica visible y tangible de lo que es el Sendero Espiritual que estás siguiendo. En el transcurso del Camino descubrirás claves importantes para tu desarrollo interno»<sup>16</sup>. Escribe desde la perspectiva del autoconocimiento y da mucha importancia a las leyendas griálicas. Hace una lectura simbólica de todos los elementos de la peregrinación jacobea, e identifica imágenes cristianas con divinidades paganas.

El final del Camino, más allá de Compostela, le lleva a Finisterre, ya que después de participar en una muerte simbólica al visitar el sepulcro de un difunto, toca ir a la orilla del mar para ser partícipes del renacimiento a una nueva vida. Éste sería el sentido originario de la peregrinación: «es necesario bañarse en las aguas celestiales del fin del mundo para renacer a esa vida superior, después de haber pasado por la muerte terrena de Santiago a la que nos llevaron las estrellas»<sup>17</sup>. La ruta jacobea es para Grian volver al origen de todo, a la vida universal.

### 1.5. *Entre los templarios y el juego de la oca*

Una vez señalados estos cuatro hitos en la bibliografía jacobea alternativa, hay que constatar que hay muchos otros títulos en la misma línea esotérica, mágica y pagana<sup>18</sup>. Pero antes de pasar a ver las líneas teóricas principales hay que reseñar algunas obras de interés, para tener así una panorámica que, si bien no es exhaustiva, al menos sí refleja las principales aportaciones en este campo.

Dejando aparte por su carácter más literario la incursión del escritor Álvaro Cunqueiro en este tema, con su subrayado de los elementos legendarios y fantásticos en una época de poca afluencia peregrinatoria<sup>19</sup>, el estudio más antiguo que se puede rastrear sobre el tema es *El miste-*

15 Ibid., 22.

16 Ibid., 27-28.

17 Ibid., 192.

18 Cf. CLAVELL BLANCH, M., «Literatura esotérica reciente de tema jacobea», en POMBO RODRÍGUEZ, A. (coord.), *V Congreso Internacional de Asociacions Xacobeas*, Deputación Provincial da Coruña, La Coruña 2001, 367-380.

19 Cf. COSTAS, X.-H., «O Camiño de Santiago e outras peregrinacións en Álvaro Cunqueiro», *Madrygal* 13, 2010, 37-43.

*rio de Compostela* (1971) del francés Louis Charpentier<sup>20</sup>, escrito tras el éxito de su ensayo *El enigma de la Catedral de Chartres*, todo un best-seller en su tiempo. El autor hace un ejercicio extraordinario de especulación sobre los monumentos, símbolos y datos legendarios del Camino de Santiago, ofreciendo una hipótesis que ha influido notablemente en toda la literatura esotérica anterior.

Charpentier explica con todo detalle la perfección geográfica del trazado (que exigiría una ayuda superior o, al menos, aérea), la segura llegada de marinos procedentes de la Atlántida a las costas gallegas, la significación del laberinto, el saber iniciático transmitido por las fraternidades de constructores, los dioses celtas y el druidismo, el símbolo de la pata de oca y su cristianización posterior, la importancia de las tumbas y petroglifos, la pervivencia del saber esotérico en los monasterios y la alquimia, entre otros temas que serán lugares comunes en la literatura alternativa sobre el Camino de Santiago, como ya hemos tenido ocasión de ver en los cuatro libros anteriores, o que se desarrollan en los presentados a continuación.

Un libro destacado en este género, a pesar de su pequeño tamaño, es la *Guía mágica del Camino de Santiago*, de Miguel G. Aracil (1991), semejante en su intención a la obra de Atienza y cuya dedicatoria es muy significativa: a los peregrinos que hicieron el Camino «a la búsqueda de la mayor comunión con el Gran Arquitecto»<sup>21</sup>. Rastrea las huellas esotéricas en la ruta jacobea empezando por Cataluña y subraya la importancia de las peregrinaciones neolíticas, lo atlante, lo hermético y simbólico, los caballeros templarios, etc.

En la bibliografía jacobea alternativa más antigua hay que contar también con *El Camino iniciático de Santiago* (1976), de Jaime Cobreros y Juan Pedro Morín<sup>22</sup>. No podemos olvidar el tratamiento del tema en la célebre obra de Fernando Sánchez Dragó *Gárgoris y Hábidis. Una historia mágica de España* (1978), donde llama al Camino de Santiago «la universidad peripatética del esoterismo europeo» y habla de «la visión de un pueblo pagano atraído por la Vía Láctea hacia la sacrosanta tumba de un apóstol»<sup>23</sup>. El mismo autor retoma su reflexión sobre la peregrina-

20 CHARPENTIER, L., *El misterio de Compostela*, Plaza & Janés, Barcelona, 1976.

21 G. ARACIL, M., *Guía mágica del Camino de Santiago. De Puigcerdà a Finisterre por el camino de las estrellas*, Índigo, Madrid 2010, 8.

22 COBREROS, J. – MORÍN, J.P., *El Camino iniciático de Santiago*, Ediciones 29, Barcelona 1982.

23 SÁNCHEZ DRAGÓ, F., *Gárgoris y Hábidis. Una historia mágica de España. 1ª parte: los orígenes*, Peralta-Hiperión, Madrid 1978, 214.

nación jacobea de forma monográfica dos décadas después en *Historia mágica del Camino de Santiago* (1999)<sup>24</sup>.

En una obra de las más recientes, *Un viaje mágico por el Camino de Santiago* (2004)<sup>25</sup>, Mariano Fernández Urresti, después de contar detalladamente la parahistoria jacobea, destaca entre todos los aspectos mágicos y paganos la vinculación con la civilización egipcia, el paralelismo con el juego de la oca y su consiguiente simbolismo, lo numérico y cabalístico en la iconografía compostelana y la simulación ritual de muerte y resurrección en la llegada al sepulcro del apóstol y a Finisterre-Noya. Como podemos observar, se van repitiendo los lugares comunes ya marcados unas décadas atrás por Charpentier y confirmados por Atienza. Otros autores populares de este género en España recogen algunas de estas ideas al repasar la geografía oculta del país o los lugares denominados «de poder», como Javier Sierra y Jesús Callejo en *La España extraña*, donde leemos, por ejemplo, que «Santiago es un enclave con un campo de fuerza tan sublime que sólo un iniciado puede poseer la capacidad de soportarlo conscientemente. [...] el sitio exacto donde se produce esta fuerte descarga de energía es en la vertical de la cripta donde se supone que reposa el cuerpo del apóstol»<sup>26</sup>.

Y para acabar este repaso citaré a Emilio Fiel, más conocido como Miyo, que tras fundar y dirigir en España entre 1978 y 1987 las comunidades del Arco Iris, pasó a dirigir los proyectos Planeta Gaia y Santiago 92, y en la actualidad la Escuela Chrisgaia, que pretende el despertar de la conciencia humana. Se trata del máximo exponente del neochamanismo en nuestro país y un personaje muy popular y reconocido en los ambientes de la Nueva Era. En dos de sus libros aborda de forma extensa el Camino de Santiago como vía iniciática. Veamos un ejemplo: «Hispania fue para nuestros antepasados la tierra santa de Occidente, la tierra sagrada del fin del mundo. Innumerables pueblos llegaron hasta sus costas por su carácter transcendente. Querían reconquistar la senda de los dioses también llamada el Arco Iris del innombrable céltico Lug, que más tarde fue conocida por los templarios como el Camino de

24 ID., *Historia mágica del Camino de Santiago*, Planeta, Barcelona 1999.

25 FERNÁNDEZ URRESTI, M., *Un viaje mágico por el Camino de Santiago. De oca a oca por el camino de las estrellas*, Edaf, Madrid 2004.

26 SIERRA, J. – CALLEJO, J., *La España extraña*, Debolsillo, Barcelona 2008, 97-116, aquí 114.

Santiago»<sup>27</sup>. En sus obras destaca el sincretismo de ideas y doctrinas en torno al hecho jacobeo, como puede observarse en la cita.

## 2. Una propuesta espiritual para el hombre contemporáneo

La Nueva Era, además de tener sus propios lugares de peregrinación, en ocasiones se «apropia» simbólicamente de santuarios de otras religiones considerándolos «lugares de poder» donde se concentra la energía o donde hay elementos que ayudan a la iluminación del hombre o al despertar de su conciencia<sup>28</sup>. Entre ellos destaca sobremanera el Camino de Santiago —así ha quedado claro en la revisión bibliográfica hecha hasta ahora— como ruta completa y no sólo como el enclave concreto de Compostela. A continuación señalo algunos puntos doctrinales comunes de la literatura jacobea alternativa para descubrir cuál es la propuesta espiritual que subyace.

### 2.1. *El quién y el cuándo de las publicaciones*

Antes de repasar los puntos teóricos comunes es preciso que nos detengamos en algo que no es circunstancial. Me refiero, en primer lugar, a los autores de los libros. Las dos primeras obras analizadas han sido escritas por personajes conocidos (si bien Coelho consiguió la fama tiempo después) y esto explica la difusión que han obtenido. Los otros libros tienen por autores a personas populares en los círculos de la literatura esotérica y mágica, por lo que está asegurada su venta. Javier Gómez señala que «la espectacularización del Camino (por la que personajes —sean de ficción o de carne y hueso— invocan a referentes ficcionales o de gran proyección mediática) es un síntoma más de su actual metropolitanización»<sup>29</sup>.

En segundo lugar, es interesante fijarse en las fechas de publicación de los libros y sus reediciones, que coinciden casi siempre con la celebración de los Años Santos o en sus inmediaciones (en el caso de las obras extranjeras, su traducción al español). El interés comercial es no-

27 MIYO, Santiago 92. *El retorno del Dragón Celeste*, Mandala, Madrid 1991, 55. El otro libro donde aborda el tema es ID., *El despertar del corazón de Hispania*, Mandala, Madrid 1992.

28 Cf. GUERRA, M., *100 preguntas sobre la «Nueva Era». Un catecismo no elemental*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 134-137.

29 GÓMEZ MONTERO, J., «El Camino de Santiago, un territorio de ficción contemporáneo», en SALAS DÍAZ, M. – HEIKEL, S. – HERNÁNDEZ-ROA, G. (eds.), *El Camino de Santiago: encrucijada de lenguas y culturas. Actas del XLV Congreso internacional de la AEPE*, Universidade da Coruña, La Coruña 2010, 55-67, aquí 63.

table y hay que tenerlo en cuenta, ya que se trata de unos productos muy rentables económicamente. La nueva religiosidad tiene mucho de marketing y beneficio, lo que se hace en este caso aprovechando los momentos en los que la Iglesia católica pone en el centro de atención el Camino de Santiago.

## 2.2. *La peregrinación como hecho antropológico*

Lo importante es el camino, no la meta. Es algo repetido hasta la saciedad en estos libros. La peregrinación a Santiago es un reflejo de la propia vida, y se pone el centro de atención en la introspección y el autoconocimiento (al menos en un primer momento). Algunos destacan en este sentido la excesiva individualización de la peregrinación jacobea, a la medida del «consumidor». Si antes el peregrino era alguien que se incorporaba —con todas sus peculiaridades individuales— a un Camino con un sentido marcado, ahora la privatización y desinstitucionalización de lo religioso arroja al caminante a una ruta susceptible de las más variopintas dotaciones de sentido. El bricolaje espiritual entra en acción para entender y recorrer el Camino de Santiago.

Aquí también hay que encuadrar la fijación que tienen estos libros en la realidad del Camino antes del hecho jacobeo, insistiendo en la existencia de peregrinaciones por el mismo itinerario durante milenios, cuando se trata de un hecho muy difícil de justificar con pruebas serias. Cualquier indicio de arte, cultura o civilización en el Camino de Santiago y en la costa gallega es convertido automáticamente en un dato que legitima hablar de una ruta sagrada precristiana. Esto nos lleva al siguiente punto.

## 2.3. *Un distanciamiento medido del cristianismo*

En la mayor parte de la literatura de este subgénero se da una actitud, como mínimo, de distancia ante la fe cristiana, insistiendo en el recién citado carácter pre-religioso de la peregrinación y, casi siempre, derivando a posturas críticas con la Iglesia. Ésta se habría limitado a cristianizar —por interés económico y de poder sobre las personas, o porque no le habría quedado más remedio— unas costumbres paganas imposibles de desarraigar en la población autóctona. Esto es algo que ha pasado a formar parte del imaginario cultural colectivo, asumiéndose como cierto por mucha gente que ni siquiera ha tenido uno de estos libros en sus manos, pero a la que han llegado estas ideas como «verdaderas». Además, algunos se ensañan en sus obras con una jerarquía

que habría intentado borrar por todos los medios posibles las supuestas huellas de esoterismo o hermetismo en el Camino.

En este contexto hay que entender también la exaltación de la heterodoxia que se da por parte de estos autores. Por ejemplo, la referencia al heresiarca Prisciliano es imprescindible, ya sea para asegurar la presencia de sus restos en el sepulcro apostólico de la cripta de la Catedral compostelana, ya sea para sembrar la duda sobre la identidad de las reliquias aunque se descarte también que puedan pertenecer al obispo hereje. Por algún lado tienen que salir gnósticos, herejes, adeptos de cultos místicos antiguos, druidas, místicos de otras religiones, alquimistas, masones o rosacruces. Son personajes necesarios en esta presentación de la ruta jacobea, como aparece de forma exagerada y surrealista en la película *La Vía Láctea* de Luis Buñuel (1969).

#### 2.4. *La lectura simbólica*

Algo que coincide sin excepción en todas las propuestas es la lectura simbólica de todo elemento posible. Desde las más diversas perspectivas —casi siempre desde postulados esotéricos— se interpretan de forma simbólica o alegórica la geografía, la toponimia, el arte, la arquitectura, la iconografía, la historia y hasta las leyendas. Estas últimas, por ejemplo, se destacan como relatos que, siendo inverosímiles, están reflejando un conocimiento oculto que sólo ha podido pervivir con ese envoltorio fantástico y popular. Todo elemento artístico cristiano es reinterpretado, y la cima de esto la vemos en el Pórtico de la Gloria, que sería todo un compendio de sabiduría esotérica hecha piedra para muchos de estos autores.

Por ello se entiende el Camino de Santiago como una vía iniciática. Se repite una y otra vez que hay multitud de signos y huellas de algo oculto que sólo pueden descubrir las personas con un don especial, con la ayuda de quienes ya están iniciados (y aquí entrarían los autores de estos libros como poseedores de esa «gnosis» o conocimiento y de las claves de interpretación) o en estados alterados de conciencia (como los trances, sueños y visiones). El carácter gnóstico y hermético de esta transmisión es claro.

#### 2.5. *La meta en Finisterre y más allá*

Un elemento que también ha permeado los límites de estos libros alcanzando a la población en general es el convencimiento de que, tras arribar a la ciudad que custodia los restos del apóstol, hay que continuar el Camino hasta el punto en el que no se puede seguir andando, en la costa más occidental de la península Ibérica, y especialmente los encla-

ves de Finisterre y Noya. Sin este último tramo, la ruta estaría incompleta, ya que no se entiende Compostela como el final de la ruta. Tras esta convicción hay todo un razonamiento cuyos rasgos principales han aparecido ya en algunos de los autores reseñados y que podría resumirse así: las costas gallegas habrían sido el destino, hace miles de años, de diversos marineros —identificados simbólicamente con la figura bíblica de Noé— que, procedentes de la Atlántida, habrían llevado los conocimientos de la civilización desaparecida, notablemente superiores, a una población indígena que los habría considerado seres divinos, y que habría transmitido ese saber en forma de arquitectura y simbología.

Con el paso de los siglos y difundido ese conocimiento —a través de los monasterios, de las fraternidades de constructores o de sociedades secretas varias—, la gente habría tenido necesidad de regresar al Oeste para reencontrarse con sus orígenes. Esto habría dado lugar al Camino de Santiago como un itinerario espiritual de búsqueda de la propia identidad, que concluiría con un paso ritual por la muerte (representada más tarde por el sepulcro de Santiago) y la resurrección o renacimiento (significado por el baño en las aguas del lugar en cuyo horizonte los antiguos veían morir cada día un sol que volvería a nacer la mañana siguiente). Esto, como puede observarse, trae consigo irrenunciablemente una concepción escatológica que incluye la reencarnación de las almas.

También es interesante recoger aquí la influencia que ha podido tener el nacionalismo al introducir unos elementos que reafirman la identidad de un pueblo frente al resto de la península. Como señala la profesora Nieves Herrero, se ha acentuado en la época contemporánea una supuesta relación entre Santiago de Compostela y Finisterre «basándose en teorías que interpretan la peregrinación jacobea como la cristianización de un culto solar previo vinculado a los límites de la tierra más próximos al lugar del ocaso del sol. En Galicia estas teorías fueron formuladas por primera vez por intelectuales nacionalistas y se inscriben en el marco más general del celtismo que defendieron y elaboraron estos autores. Galicia sería según ellos una nación celta perteneciente a la civilización atlántica europea en la cual se dieron cultos inspirados por el espectáculo de la puesta del sol en sus costas más occidentales»<sup>30</sup>.

## 2.6. *La divinidad interior y la energía*

De forma más o menos explícita, muchos de los autores coinciden en afirmar que la meta de la peregrinación a Santiago es descubrir que

30 HERRERO PÉREZ, N., op.cit., 135.

dentro de cada ser humano —en este caso el peregrino— habita la divinidad, ya se hable de forma personal (Dios) o de forma impersonal y difusa (la Deidad, el Absoluto, la plenitud del ser...). Pero no se trata, normalmente, de una alteridad, sino de hallar, en definitiva, que uno mismo es divino, identificándose con el Otro. Si, como hemos visto, se entiende el Camino de Santiago como un método para el autoconocimiento, es una consecuencia lógica en el razonamiento espiritual de la Nueva Era, en muchas de cuyas propuestas el ser humano no deja de ser una chispa de la divinidad, que habita también en la naturaleza y que se puede revelar al hombre<sup>31</sup>.

En este punto destaca, junto con la omisión consciente de la figura de Jesucristo —que, cuando aparece, lo hace simplemente como un maestro de sabiduría espiritual y moral—, la concepción de lo divino como una energía impersonal. Una fuerza que, en forma de energía telúrica, se manifiesta especialmente activa en algunos lugares del Camino de Santiago, enclaves mágicos o «de poder», entre los cuales destaca la Catedral compostelana.

## 2.7. *El sincretismo*

Una característica fundamental de la nueva religiosidad es su carácter sincretista. Como hemos podido ver en el repaso de los libros principales, la amalgama de elementos destaca en los planteamientos doctrinales, que mezclan sin rubor elementos cristianos clásicos del Camino de Santiago con mitologías de otras civilizaciones, leyendas y tradiciones populares, religiosidad celta, conceptos tomados del hinduismo, principios del esoterismo, saberes alquímicos y hasta revelaciones extraterrestres. Todo es posible y todo está incluido, porque todos son elementos a disposición del peregrino —consumidor— en el supermercado espiritual.

Bien podemos dar por concluido este elenco de puntos comunes aquí, con un elemento tan genérico y tan aglutinador como es el del sincretismo doctrinal, aunque el repaso no ha sido exhaustivo. Esto es lo que algunos ofrecen y esto es lo que algunos buscan al emprender la peregrinación a Santiago de Compostela. Algunos, de forma organizada, como sectas y grupos de la órbita esotérica y de la Nueva Era que convocan peregrinaciones con su propia finalidad. Así tuvo lugar en 2003 la

31 Cf. SANTAMARÍA DEL RÍO, L., «Imágenes de Dios en la Nueva Era», *Estudios Trinitarios* 47, 2013, 91-118.

«Magna peregrinación de la unidad», organizada por el ya citado Miyo y otras entidades de la nueva espiritualidad.

Hay grupos como la Sociedad Thule, secta española que ha heredado el esoterismo nazi, que incluyen como uno de sus ritos de iniciación el Camino de Santiago<sup>32</sup>. Incluso hay grupos neopaganos que sitúan a Santiago (o el Pico Sacro) como uno de los siete *chakras* o centros energéticos de Iberia, que formarían la Merkabah, dando lugar así a peregrinaciones a los lugares respectivos. También se mezcla con otras iniciativas como el Camino de Isis o el Camino de Harwitum, vinculados al neopaganismo de la Diosa.

Esto es, también, lo que algunos encuentran, de repente, en la ruta jacobea, en algunos albergues decorados con nombres de divinidades hindúes, figuras de Buda, ángeles y «atrapasueños», difunden material espiritista y proponen actividades de espiritualidad alternativa, como talleres de técnicas orientales, meditación y relajación, yoga, canalización de energías, etc. Así se lee, por ejemplo, en la publicidad de un albergue de la capital compostelana: «Mientras descansas y te das una ducha calentita puedes pedir un libro de la nueva energía que podrá ayudarte en tu proceso de encontrarte a ti mismo».

### 3. Desafíos para la pastoral del Camino de Santiago

Hasta ahora he presentado un análisis del fenómeno de la nueva religiosidad en su apropiación y propuesta alternativa de la peregrinación a Santiago, que era el objetivo principal de esta ponencia. Sin embargo, no podríamos concluir sin intentar entender qué le está diciendo todo esto a la Iglesia, impulsados por la llamada permanente a discernir los signos de los tiempos, procedente del mismo Jesús y recordada por el Concilio Vaticano II. De hecho, la generalidad del Magisterio de la Iglesia católica sobre las sectas y la Nueva Era presenta estos fenómenos no tanto como una amenaza o problema cuanto como un desafío pastoral. Si la nueva religiosidad tiene éxito y encuentra acogida en un número considerable de personas —se repite una y otra vez— es porque responde a algunas inquietudes espirituales que quizás no les ha sabido saciar la Iglesia en su concreta labor pastoral y evangelizadora.

32 Cf. GUERRA, M., op.cit., 135 y 110. El autor explica que «según el diplomático chileno Miguel Serrano (propulsor de la tradición del hitlerismo esotérico) la entrada al mundo subterráneo se halla en el Pico Sacro (cerca de Santiago de Compostela)». Allí se encontrarían escondidos los supervivientes nazis.

A modo de apuntes, a la luz de lo dicho hasta ahora, ¿qué pistas puede dar la deformación jacobea que elabora la nueva religiosidad a la acción pastoral de la Iglesia en torno al Camino de Santiago? No se trata de acciones concretas, sino de líneas cuya aplicación práctica podrá verse según las épocas, lugares y destinatarios.

- En primer lugar, la acogida de las personas con su búsqueda espiritual concreta. Hay personas que están en situación de búsqueda, y otros que ya están afectados por estas nuevas propuestas esotéricas, paganas y mágicas. A estos últimos no hay que considerarlos «parásitos», como se ha dicho en algún lugar<sup>33</sup>. Unos y otros son sujetos de evangelización.
- Es necesaria una explicación catequética del arte sacro a lo largo del Camino. Comenzando por cualquier símbolo sencillo como el crismón (que no es un *mandala* cristiano ni una evolución de la pata de oca) y acabando por el magnífico Pórtico de la Gloria (como se va a hacer en este Congreso), cada enclave de la ruta jacobea es rico en manifestaciones artísticas que no han pretendido otra cosa que catequizar. Así que urge hacer esto para evitar que otros llenen este vacío desde posturas extrañas a la fe.
- Junto a esto, es preciso que haya materiales que expliquen la ruta desde su genuino sentido cristiano, empezando por las simples guías. No hace falta que tengan un contenido específicamente evangelizador, basta con que respeten la realidad de las cosas y expliquen los lugares y elementos religiosos en su justa realidad.
- Hay que cuidar la liturgia y todo lo ritual que hay en torno a la peregrinación, respetando la parte misteriosa de lo celebrativo pero haciéndolo inteligible a la luz de la fe. Los que hacen el Camino de Santiago desde posturas de la Nueva Era participan en las Misas del peregrino, las bendiciones y otros actos de oración. Hay que propiciar que sean para ellos un verdadero momento de encuentro con Dios y sanación interior, evitando cualquier forma de comprensión mágica o supersticiosa.
- No estaría de más una sana apologética que desmonte las elucubraciones místico-esotéricas y desde los datos históricos, culturales y religiosos explique la verdad de un Camino, de sus peregrinos y de su meta. Todo lo demás, como se ha podido ver, procede del

33 Cf. ARIAS VILLALTA, R., «Esotéricos y gnósticos, parásitos de la peregrinación», *Compostela* 9, 1996, 7-8.

último siglo, y ha aparecido tan repentinamente como el conejo del mago en la chistera.

No quiero terminar sin volver la mirada a la Escritura para buscar, en un libro tan repleto de caminos y de peregrinos, algún ejemplo que ilumine todo esto que se ha tratado aquí. Y lo encuentro, ciertamente, en los misteriosos magos que después de un curioso periplo por tierras de Oriente llegaron hasta Jesús recién nacido. Como señala acertadamente Joseph Ratzinger, son personajes que reflejan la ambivalencia de la experiencia religiosa, que «puede ser un camino hacia el verdadero conocimiento, un camino hacia Jesucristo. Pero cuando ante la presencia de Cristo no se abre a él, y se pone contra el único Dios y Salvador, se vuelve demoníaca y destructiva»<sup>34</sup>.

En algún lugar he propuesto invocar y celebrar a los magos de Oriente como patronos y protectores de los seguidores de la Nueva Era y de toda la órbita de la religiosidad alternativa<sup>35</sup>. No dejan de ser personas que iban siguiendo una estrella —en algo que, si no es astrología, se le parece mucho— y al final acabaron encontrándose con Dios hecho hombre. ¿No son un buen ejemplo a seguir para los que hacen el Camino de Santiago por no sé qué energías, divinidades y leyendas mitológicas, y cuya meta es reconocer, más allá de las piedras, del sepulcro y del mismo apóstol Santiago, a Jesucristo, el Señor, que preside en majestad el Pórtico de la Gloria?

34 RATZINGER, J. (BENEDICTO XVI), *La infancia de Jesús*, Planeta, Barcelona 2012, 99.

35 SANTAMARÍA DEL RÍO, L., *Entre las sectas y el fin del mundo. Una noche que murmura esperanzas*, Vita Brevis, Maxstadt 2013, 20-24.

## TESTIGOS DE LA ESPERANZA: SECULARIZACIÓN DE EUROPA Y RECUPERACIÓN DE LA IDENTIDAD CRISTIANA

JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO  
Obispo auxiliar de Madrid

En este lugar de memoria apostólica, junto al sepulcro de Santiago, el primero de los Doce a quien fue dado beber el cáliz del Señor, como testigo de la alianza nueva y eterna sellada en la sangre de Cristo, deseo comenzar saludando a esta amable audiencia con las palabras que san Pablo antepone a la conclusión de su Carta a los romanos:

«Que el Dios de la esperanza os colme de alegría y de paz viviendo vuestra fe, para que desbordéis de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo» (Rom 15, 13).

¿Cuál es nuestra esperanza? ¿En qué consiste la esperanza que San Pablo les desea a los romanos y cómo ser testigos de ella en esta hora de España y de Europa? He aquí el hermoso tema que deseo abordar esta tarde y que queda prácticamente agotado en las siguientes concisas palabras, que tomo prestadas al mismo San Pablo: nuestra esperanza es «el Dios de la esperanza»; precisamente, el Dios revelado en Cristo: «Jesucristo es nuestra esperanza» (1 Tim 1, 1). Es el mejor modo que he encontrado de precisar el tema que los organizadores de este Congreso me propusieron: «secularización de Europa y recuperación de la identidad cristiana». Les agradezco esta oportunidad; muy en particular, al señor Arzobispo.

En la primera parte de mi intervención trataré, pues, de señalar con la brevedad necesaria los elementos configuradores de una cierta forma de vivir —hoy dominante en el ámbito público— que sufre falta de esperanza, justo porque es una forma de vida alejada de Dios. En la segunda parte, trazaré a grandes rasgos el perfil esencial propio de la esperanza cristiana; en el fondo, se trata de la esperanza verdaderamente humana, sin la que, en realidad, no resultan posibles ni la fraternidad ni la vida misma.

El tema es viejo, al menos tanto como San Pablo. Pero es también siempre nuevo; en nuestros días, es de un palpitante alcance vital. Benedicto XVI lo eligió como objeto de su segunda encíclica: *Spe salvi* — salvados en esperanza, que sigue plenamente vigente. El Papa Francisco ha retomado también la cuestión de la esperanza en su primera encíclica, *Lumen fidei*, y en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. Estas autorizadas enseñanzas constituyen la base de mis reflexiones<sup>1</sup>.

## I. Un mundo sin Dios y sin esperanza

En España —y en Europa— sucede hoy algo desconocido para la historia: en tiempos de sobreabundancia material nunca vista (a pesar de la crisis) y de bienestar sanitario inigualado, la población disminuye. El número de nacimientos de los nativos no es capaz de compensar el de las muertes. La natalidad es bajísima. No hay apenas niños. La sociedad envejece. Por otro lado, según nos dicen (aunque no muy alto), la primera causa de muerte entre los jóvenes —por delante de los accidentes de tráfico— es el suicidio. De modo que a los niños no se les permite nacer (tantas veces a fuerza de quitarles la vida) y los jóvenes, con alarmante frecuencia, no quieren seguir viviendo. Por su parte, los mayores temen la soledad y el sufrimiento, hasta tal punto, que, en no pocos casos, desearían planificar una muerte «a tiempo», que les libere de la desesperación y del tedio de vivir. El recurso a las drogas estupefacientes y a las diversiones como narcótico, son otros de los síntomas de una sociedad que huye de la vida, desganada de la existencia. ¿Abdica de la vida nuestra cultura? ¿Por qué esa debilidad existencial?

«Mientras la vida aliente hay esperanza» es un proverbio clásico que también puede ser leído del revés: «en cuanto la esperanza no aliente, se irá la vida». Los síntomas mencionados creo que deben ser interpretados, efectivamente, como señales de un sufrimiento profundo, escondido tras las luces y las pantallas: se sufre mucho de falta de esperanza, crónicamente; y, por eso, la vida se va.

Pero ¿cómo es posible que culturas como la nuestra, creadoras y usufructuarias *del progreso*, parezcan estar preparándose para poner fin a su propia historia? ¿Cómo explicar que precisamente ellas se hayan visto golpeadas —en la primera mitad del siglo XX— por las guerras más destructivas y por las campañas más feroces de aniquilación de pueblos, clases y razas? ¿Cómo es que esas mismas sociedades sean las que ahora

1 Citaremos en adelante estos documentos como SS (*Spe salvi*), LF (*Lumen fidei*) y EG (*Evangelii gaudium*).

—desde los últimos decenios del mismo siglo llamado del progreso— sumidas en la cultura de la muerte, parece que no aciertan a dar con el sentido del camino, con una meta suficientemente valiosa, capaz de orientar sus pasos hacia el futuro?

Nuestro diagnóstico es bien sencillo. Son estas sociedades, es esta cultura —la dominante en la vida pública de Europa en los dos últimos siglos— la que ha pretendido sustituir al Dios de la esperanza por el ídolo del progreso. Entonces, sociedad y cultura han retrocedido a la misma situación que el apóstol Pablo denunciaba en su Carta a los efesios: se encuentran «sin esperanza y sin Dios» (Ef 2, 12)<sup>2</sup>. La terapia, por tanto, que conduzca a la recuperación de una cultura cristiana, será también muy sencilla: acoger al Dios vivo, para vivir con esperanza. Pero detengámonos un poco en la descripción de las raíces ideológicas del sufrimiento actual. Una buena etiología siempre ayuda a precisar el diagnóstico y a acertar mejor con el remedio.

### I.1. *La supuesta «recuperación» del poder: el reino del hombre, en lugar del reino de Dios, y la ideología del progreso*

Todavía estamos viviendo las consecuencias de lo acontecido en nuestra Europa desde el siglo XVI. En la encíclica *Spe salvi*, Benedicto XVI habla del descubrimiento de América y de las condiciones científico-técnicas que lo hicieron posible. El mundo comenzó a cambiar de manera progresivamente acelerada. Una frase de Francisco Bacon, citada en la encíclica, señala la transformación de la mentalidad inducida por la conciencia del creciente poder que la investigación científica, en todos los órdenes, iba a ir poniendo sin parar en manos de los hombres: «el arte (el ingenio) triunfa sobre la naturaleza»<sup>3</sup>. Primero el cosmos (Copérnico) y la tierra (Colón); más tarde, la biosfera (Darwin), la sociedad (Durkheim-Marx) y hasta el mismo ser humano en su «alma» (Freud) y en su «cuerpo» (biotecnología): todas ellas van cediendo su carácter de realidades simplemente dadas, de elementos naturales en los que el hombre se encuentra inmerso, y van siendo convertidas en materiales a disposición del ingenio humano para su investigación, regulación y utilización.

Fue un poder fascinante el de las ciencias. Sus consecuencias prácticas fueron y siguen siendo también subyugadoras: viajes a América y a

2 Esta afirmación del Apóstol constituye el quicio de la argumentación de Benedicto XVI en la encíclica *Spe salvi*; cf. números 1, 3, 23, 27, 47.

3 *Novum organum* I, 117; cf. SS 16.

la Luna, confort, sanidad y, últimamente, producción y diseño de seres vivos, incluso de los hijos de los hombres. Ante tales novedades y beneficios, el discurso de los científicos, aun cuando no les sea inteligible, les resulta siempre creíble a las masas ante las que se muestran, con sus rituales batas blancas, en las pantallas de los televisores. En cierto sentido, los científicos han sustituido a los sacerdotes, la ciencia a la fe.

En el poder subyugador de la ciencia hunde sus raíces *la ideología del progreso*, que hay que distinguir bien del progreso en cuanto tal. Las ciencias y sus aplicaciones prácticas son en principio un bien innegable para la humanidad. La Iglesia está a favor de la ciencia y del progreso; los ha promovido siempre creando la universidad y animando a los creyentes a ejercitar su ingenio y al dominio del mundo adecuado a su iconalidad divina. Como expresión solemne de este empeño hay que recordar el capítulo II de la constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II que lleva por título precisamente *La adecuada promoción del progreso de la cultura*. El supremo magisterio de la Iglesia —aunque algunos parece que no se hayan enterado todavía— no puede haber dado un sí más completo al progreso del que la humanidad se ha beneficiado en los últimos siglos, aunque siempre de un modo muy desigual, como el Papa Francisco recuerda con especial énfasis<sup>4</sup>. En cambio, es verdad que la Iglesia se ha visto en la obligación de alertar frente a *la ideología del progreso*<sup>5</sup>.

El aprecio del progreso se convierte en ideología, es decir, en un modo de pensar desligado de la realidad, que la oculta y que dificulta su comprensión, cuando se enloquece de tal modo, que llega a hacer de él un sustituto de la salvación. Es, por desgracia, la falsa ilusión dominante en amplios sectores de la vida pública occidental moderna.

En efecto, el hombre moderno, obnubilado por el poder de las ciencias, ha llegado a creer que la recuperación del paraíso perdido está ya en su mano merced a tal poder. La naturaleza sigue resistiéndose y las relaciones humanas siguen sin resolverse satisfactoriamente. Pero todo sería sólo cuestión de tiempo: se cree que la ciencia acabará por poner definitivamente la naturaleza al servicio del hombre y, también, por crear las condiciones óptimas para su felicidad en unas relaciones sociales y personales científicamente reguladas. No sería, pues, ya necesario esperar ninguna intervención divina en orden a la salvación. Ningún

4 Cf. EG 52-60, donde se denuncia la «iniquidad» en el disfrute de los bienes del progreso, que, alimentada por la «globalización de la indiferencia», conduce a la violencia y a la insolidaridad creciente.

5 Cf. SS 17.

reinado de Dios pondrá en orden lo que experimentamos como desorden. Será, más bien el reinado del hombre, la aplicación completa y progresiva de su ingenio, el que hará del mundo el lugar de la armonía y de la felicidad.

He ahí, descrita en trazos gruesos, la ideología del progreso, la utopía de los tiempos nuevos.

## I. 2. *La crisis de la utopía moderna del progreso*

La utopía de los tiempos modernos ha tenido como consecuencia el intento de organizar la vida personal y social de un modo meramente intramundano, bien relegando a Dios a un orden de realidad totalmente alejado del curso de las cosas en este mundo (teísmos, deísmos, existencialismos, etc.), o bien expulsándole completamente de lo real con el artificio de la llamada crítica de la religión en alguna de sus variantes (Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, etc).

Este año se cumplen veinticinco años de la caída del muro de Berlín. Y cada vez resulta más claro que la utopía comunista no fue si no una variante especialmente cruel de la misma ideología del progreso que anidaba ya en el pensamiento de aquel filósofo del siglo XVII cuyo declarado objetivo había sido hacer del hombre «el dueño y señor de la naturaleza» y que había querido asegurar al mismo Dios haciéndole pasar por el ojo de aguja de la subjetividad del yo pensante: hablo de Descartes<sup>6</sup>. De allí arranca, en efecto, la antropología inmanentista que encontramos en la base tanto del proyecto liberal como del proyecto socialista de sustitución del reino de Dios por el reino del hombre. Superado el espejismo comunista, muchos se encuentran ahora confrontados con la cruda realidad del inmanentismo en sus mismas raíces: el antropocentrismo radical.

En *Spe salvi*, Benedicto XVI hace una crítica concisa y magistral de ese inmanentismo antropocéntrico<sup>7</sup> desde dos puntos de vista: desde la realidad de Dios y desde la realidad del hombre. ¿Es verdaderamente posible sustituir el reinado de Dios por el reinado del hombre?

6 *Discurso del método*, Madrid 1981, 45.

7 Es ésta una expresión del papa Francisco en EG 94, quien también habla del «inmanetismo ateo» (EG 254) San Juan Pablo II hablaba del «humanismo inmanentista» en la exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Europa* 47, descrito por él al comienzo de aquella exhortación como «la raíz de la pérdida de la esperanza» (9) sufrida por Europa.

Los sufrimientos acumulados en el último siglo, en pleno reinado del hombre, parece que deberían hablar por sí solos sobre la imposibilidad de tal pretensión. Benedicto XVI se remite a tales sufrimientos en diversos pasajes de *Spe salvi* que resultan conmovedores: «Todos nosotros —escribe— hemos sido testigos de cómo el progreso, en manos equivocadas, puede convertirse, y se ha convertido de hecho, en un progreso terrible del mal»<sup>8</sup>. Pero no se contenta con la apelación a la experiencia y a la sensibilidad. Acude sobre todo a la argumentación, a la razón. Precisamente porque ayudar al triunfo de la razón es también un cometido de la fe<sup>9</sup>.

Es necesario preguntarse, en efecto, por el alcance verdadero de esa razón que presume haberse convertido en el motor único de la historia: «La razón de poder y de hacer —pregunta Benedicto XVI— ¿es ya toda la razón?». A estas alturas de la historia deberíamos estar en situación de comprender que no, que la razón es más que poder y que hacer. La razón apunta más allá de sí misma, cuando reconoce que necesita ver el sentido del poder y del hacer, es decir, cuando ha de conjugarse con una voluntad iluminada buscadora de lo bueno y lo bello, la que permite poder el bien y querer hacerlo. Si no mira más allá de sí misma, se encierra en la angostura de la referencia al sujeto, se hace solitaria y solipsista; o, como denuncia el Papa Francisco al principio y al final de *Evangelii gaudium*, se convierte en una «conciencia aislada»<sup>10</sup>. Ahora bien, este tipo de razón, encorvada sobre sí misma, no es capaz de orientar la libertad hacia su verdadera realidad. Porque la libertad humana es siempre una libertad que se juega en el concurso de varias libertades. No hay propiamente libertad solitaria. La libertad es siempre juego de alteridad. Eso debería saberlo una razón razonable. Sólo entonces llega a saber también la razón que la ciencia (la mera razón del poder y del hacer) no puede ser la referencia última de la vida humana. La redención es otra cosa. Más allá de todos los logros y descubrimientos, hay siempre algo por descubrir y por lograr. Pero este último logro no es ya tarea de la ciencia, como erróneamente ha pensado cierta Ilustración. Kant mismo había advertido contra esa deriva unilateral de las luces. La razón razonable está abierta a Dios desde ella misma.

Desde otro punto de vista, se puede llegar al mismo lugar. La llamada segunda Ilustración, la crítica económica marxista como base de una nueva política científica capaz de arreglar definitivamente las cuentas

8 SS 22.

9 Cf. SS 23.

10 EG 2 y 282. Cf. LF 27.

sociales con los desarrollos injustos del progreso económico, se topó también con la libertad humana. Resultó ser dramáticamente erróneo suponer, como hizo Marx, que el mero control de las condiciones de la producción según determinados parámetros supuestamente objetivos, iba a generar de por sí la armonización de la vida social. Eso era negar que más allá de las condiciones materiales de la existencia se diera en realidad la libertad. Tampoco fue posible obligar a los hombres políticamente «desalienados» a vivir en la supuesta paz socialista. La alienación tenía raíces más hondas; tanto, que, en realidad había que contar también con una alienación radical: la del extrañamiento de Dios por el pecado.

Si la ciencia no basta para ordenar definitivamente el mundo de los hombres, tampoco la política económica científica puede suprimir ni enderezar la libertad humana. El resultado de ambas ilustraciones acaba, pues, poniendo al descubierto la ideología del progreso. Razón y libertad apuntan más allá de sí mismas. Apuntan al reino de Dios.

Algunos piensan que la utopía de la ciencia como motor de progreso, y del progreso como recuperación del paraíso no estaría ya vigente en un mundo como el de hoy, que se habría vuelto escéptico respecto de los llamados «grandes relatos». Creen que los discursos grandilocuentes estarían dando paso definitivamente al abandono de toda utopía: nadie pretendería ya recuperar el paraíso; en todo caso, la nueva utopía se conformaría con hacer del pequeño ahora un momento de gloria efímera.

Sin embargo, el utopismo inmanetista está lejos de haber desaparecido. El conocido ensayista alemán Hans Magnus Enzensberger escribía en 2011, en el semanario «Der Spiegel», un artículo que titulaba significativamente «Golpistas en el laboratorio. La novísima revolución de las ciencias». Allí afirmaba lo siguiente:

«Casi de la noche a la mañana (después de la depresión y desilusión de los años 70/80) retornaron todos los temas del pensamiento utópico: el triunfo sobre todas las carencias y deficiencias de la especie, sobre la estupidez, el dolor y la muerte. De repente muchos dijeron que se trataba sólo de una cuestión de tiempo hasta llegar a la mejora genética del hombre; hasta acabar con la vieja forma de fecundación, de la nacimiento y de la muerte; hasta que los robots eliminaran la maldición bíblica del trabajo... Las fantasías ancestrales del poder absoluto encontraron un nuevo refugio en el sistema de las ciencias» (en la biotecnología).

La ideología del progreso sigue dominando el panorama de nuestro mundo, aunque sea en medio de un relativismo, en el fondo paradójica y absolutamente seguro de sí mismo. Pero también es verdad, como mues-

tra la crítica de Enzesberger, que al menos en ciertos círculos pensantes —ciertamente no en el de los editorialistas de los grandes oráculos de la prensa de progreso— se dan signos de que el acrítico antropocentrismo de las tres ilustraciones está siendo lentamente abandonado. La coyuntura es difícil. Pero no más que aquélla en la que San Pablo anunciaba la buena noticia del Dios de la esperanza.

## II. El Dios de la esperanza y la recuperación de la identidad cristiana

Jesucristo es nuestra esperanza. Él nos ha revelado al Dios de la esperanza. Recordamos quién es este Dios y cuál es el sentido de la esperanza que suscita como centro de la identidad cristiana.

### II.1. *El Dios de la esperanza y nuestra esperanza*

1. Jesucristo es nuestra esperanza, porque con Él nos llega la noticia de que somos amados de un modo definitivo, absoluto: existe el gran Amor, un Amor creador del que todo procede y que nos espera a cada uno de nosotros y a todos<sup>11</sup>.

«Dios es el fundamento de la esperanza (el Dios de la esperanza); pero no cualquier dios, sino el Dios que tiene un rostro humano y que nos ha amado hasta el extremo, a cada uno en particular y la humanidad en su conjunto»<sup>12</sup>.

Al principio no estaba la materia regida por la ley ciega del azar. Al principio estaba el era el Logos, la palabra, regida por la ley del Amor. Por eso la libertad humana remite al otro, es un juego de alteridad, cuyo referente último es el Amor creador mismo. Y por eso somos verdaderamente libres, o mejor, nos hacemos libres acogiendo la noticia del Amor originario<sup>13</sup>. Pero el Lógos, la razón divina de las cosas no está sólo más allá del mundo, en un principio previo o en un cielo superior.

2. Nuestra esperanza es ya para este mundo. Es cierto: Jesucristo rompe nuestros esquemas. Nadie pudo imaginarse que Dios mismo era capaz de hacerse carne en su Hijo y de padecer con nosotros. Antes de la cruz de Cristo, la realidad de un Dios con corazón humano, abierto por y para nosotros, estaba en el mundo a lo sumo como imagen (cf. Oseas 10). Pero la Cruz de Cristo no es la negación del mundo creado

11 Cf. SS 3; LF 1 y 15-21; EG 1-8 y 110-114.

12 SS 31.

13 Cf. SS 5.

por Dios, sino, precisamente su consumación y perfeccionamiento. La noticia del Amor creador y compasivo es la gran esperanza que asume, sostiene y reorienta todas las esperanzas justas que constituyen el camino de la existencia. Quien se sabe amado ya absolutamente por Dios, hasta la sangre, sabe también esperar siempre más allá de cada pequeña esperanza de este mundo. El amor divino mueve al mundo desde dentro del mundo en virtud de la sangre de Cristo.

3. Nuestra esperanza es ya redención y salvación: *spe salvi* (Rom 8, 24). Esperar en el Dios de Jesucristo no se reduce a una simple convicción subjetiva. La esperanza cristiana no es producto de ningún proceso ideológico, no es la consecuencia de ningún silogismo. Es, más bien, el efecto de la presencia ya actuante del futuro esperado: «Es la espera, ante la presencia de Cristo, con Cristo presente, de que su Cuerpo se complete, de su venida definitiva»<sup>14</sup>. Tal fuerza del futuro de Dios en el presente de la vida, libera al alma de sus ataduras a sí misma, es decir, la redime del pecado, y le otorga la salvación, es decir: la unión con Dios.

4. Nuestra esperanza tiene como objeto último la resurrección y la vida eterna. La unión definitiva con Dios es la vida eterna. No podemos hacernos una idea adecuada de lo que esa vida significa. La desconocemos, porque ni ojo vio ni oído oyó lo que Dios nos tiene preparado; pero, al mismo tiempo, la conocemos en cuanto deseamos la permanencia del amor y la victoria de la justicia. Alcanzar la vida eterna —escribe Benedicto XVI— «sería el momento del sumergirse en el océano del amor infinito, en el cual el tiempo (el antes y el después) ya no existe. (...) Un sumergirse siempre nuevo en la anchura del ser, sencillamente arrebatados por la alegría. En el Evangelio de Juan, Jesús lo expresa así: «Volveré a vosotros y se alegrará vuestro corazón y nadie os quitará vuestra alegría» (Jn 16, 22)»<sup>15</sup>.

Pero la alegría de la unión con Dios no se da sin una reparación del sufrimiento de las víctimas de la injusticia en el tiempo. La resurrección de Jesús significó su justificación por el Padre frente a sus verdugos. «La injusticia de la historia no puede ser la última palabra». Para quien lo reconoce así —escribe Benedicto XVI— «llega a ser plenamente convincente la necesidad del retorno de Cristo y de la vida nueva»<sup>16</sup>.

14 SS 9.

15 SS 12. Cf. SS 27 y EG 5.

16 SS 43.

## II.2. *La esperanza, clave para la renovación de la identidad cristiana: «¡No nos dejemos robar la esperanza!»<sup>17</sup>.*

a) Benedicto XVI señala que, junto a la crítica y la autocrítica de la edad moderna, hemos de hacer también «una autocrítica del cristianismo moderno»<sup>18</sup>. Llega a afirmar que «la crisis actual de la fe... es sobre todo una crisis de la esperanza cristiana»<sup>19</sup>. El cristianismo moderno debe rectificar, porque, en cierta medida, se ha dejado contaminar por la ideología del progreso y por el antropocentrismo inmanentista que lo sustenta<sup>20</sup>. La contaminación puede tener efectos contrapuestos: o bien tiende a reducir la fe a una fuerza más para la construcción de este mundo —en una especie de competencia con la ideología del progreso— o bien, en una especie de réplica cristiana del subjetivismo moderno, retrae la fe al mundo de lo individual, como si lo que le importara fuera simplemente la salvación del alma de cada uno.

1. El primer efecto es el que se observa en las teologías que, a fuerza de interesarse por la justicia interhumana, tienden a pensar que el reino de Dios se identifica con el reino del hombre. En un interesante documento de la Comisión doctrinal titulado *Esperamos la resurrección y la vida eterna*, los obispos españoles advierten de que con alguna frecuencia se silencia el anuncio de esa esperanza a causa de «ciertas modas de interpretación del cristianismo en clave inmanentista, es decir, tendentes a reducir la fe cristiana a una simple estrategia para organizar mejor la vida en este mundo»<sup>21</sup>. Pero cuando esto sucede la fe se agosta y se muere. Porque no se puede creer en Dios, sin esperar la resurrección y la vida eterna. Y si la fe se muere, se muere también el amor. De manera que un cristianismo meramente humanista: centrado en la organización justa de este mundo y cerrado a la vida eterna, acaba fallando también en el objetivo reducido que perseguía. Nuestra esperanza ofrece mucho más.

2. En cambio, el anuncio íntegro y la vivencia activa de la esperanza son un elemento esencial para el fortalecimiento de la fe y para la transformación del mundo por el amor. La esperanza cristiana no es individualista. Lo suyo no es simplemente la salvación del alma, como si éste fuera un asunto meramente individual y privado. La reducción al propio

17 LF 67 y EG 86.

18 SS 22. Cf. 25.

19 SS 17.

20 Cf. también San Juan Pablo II, Exhortación postsinodal *Ecclesia in Europa* 47.

21 Conferencia Episcopal Española, Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Esperamos la resurrección y la vida eterna*, nº 3.

interés sobrenatural olvida la dimensión social de la salvación. Es la otra forma de adaptación inadecuada a las condiciones impuestas por la cultura moderna dominante: dejar este mundo en manos de los poderes que lo rigen, suponiendo que la esperanza en el reino de Dios se refiere sólo al más allá del individuo y no también al bien común de la ciudad terrena, que es el comienzo de la ciudad que Dios prepara para todos<sup>22</sup>.

Es verdad que la esperanza es para cada persona. Una de las causas de la crisis de la ideología del progreso es precisamente la progresiva toma de conciencia de que lo prometido por tal utopía «era quizás una esperanza para los hombres de pasado mañana, pero no una esperanza para mí»<sup>23</sup>. El paraíso socialista o el mundo feliz anunciado por el liberalismo no acaba nunca de llegar y, en todo caso, si es que llega, yo ya no estaré allí para disfrutarlo. La esperanza, en cambio, a diferencia de la utopía es también para mí, para cada persona en cuerpo y alma. Sin embargo, si fuera sólo para mí, o si fuera yo quien estuviera en el centro de esa esperanza, en realidad habría dejado de ser esperanza verdadera: porque ésta es «siempre esperanza para los demás»<sup>24</sup>. «Sólo así es realmente esperanza también para mí»<sup>25</sup>.

b) Recordemos las virtualidades de la esperanza para la renovación de la vida cristiana y de la ciudad humana: «Dios prepara una ciudad para ellos» (Hb 11, 16)<sup>26</sup>.

El Papa Francisco concluye su encíclica *Lumen fidei* resumiendo al hilo de dos sentencias —a primera vista un tanto enigmáticas— por qué la fe en Dios es «un servicio a la esperanza»<sup>27</sup> capaz de movilizar a las personas en la construcción del bien común. «La unidad es superior al conflicto» y «el tiempo es superior al espacio»<sup>28</sup>.

22 Cf. SS 27. El Papa Francisco dedica todo el capítulo II de su exhortación *Evangelii gaudium* a describir «La crisis del compromiso comunitario».

23 SS 30.

24 SS 34.

25 SS 48.

26 Este versículo de la carta a los Hebreos ha sido tomado por el Papa Francisco como título del último capítulo de su encíclica *Lumen fidei*. En él nos inspiramos especialmente en los párrafos que siguen.

27 LF 57.

28 Cf. LF 55 y 57. Son dos de los cuatro principios que el mismo Papa Francisco desarrolla en su exhortación *Evangelii gaudium* para discernir la contribución adecuada a la construcción del bien común: cf. EG 222-225 y 226-230. Los otros dos rezan así: «La realidad es más importante que la idea» (EG 231-233) y «el todo es superior a la parte» (EG 234-237).

1. «La unidad es superior al conflicto»: volver a la raíz de la fraternidad, por la oración

«En la modernidad se ha intentado construir la fraternidad universal entre los hombres fundándola sobre la igualdad. Poco a poco, sin embargo, hemos comprendido que esa fraternidad, sin referencia a un Padre común como fundamento último, no logra subsistir. Es necesario volver a la verdadera raíz de la fraternidad»<sup>29</sup>.

«Sin un amor fiable (como el del Padre, el Dios de la esperanza), nada podría mantener verdaderamente unidos a los hombres. La unidad entre ellos se podría concebir sólo como fundada en la utilidad, en la suma de intereses, en el miedo, pero no en la bondad de vivir juntos, ni en la alegría que la sola presencia del otro puede suscitar. La fe permite comprender la arquitectura de las relaciones humanas, porque capta su fundamento último y su destino definitivo en Dios, en su amor (eterno)»<sup>30</sup>.

Quienes esperan, porque saben que son esperados, cultivan la apertura a ese Otro de quien reciben el reconocimiento incondicional. La oración es precisamente el ejercicio de la apertura a Dios y a la vida eterna. Es un ejercicio que exige purificación, ruptura del centramiento en sí mismo que atenaza al hombre sin esperanza. «La Iglesia necesita imperiosamente el pulmón de la oración»<sup>31</sup>. La oración es personal y silenciosa. Pero es también pública, comunitaria y litúrgica. Porque es apertura del corazón, pero apertura para el que ha venido en la carne, como imagen visible del Dios vivo, y sigue viniendo también visiblemente en el misterio de la acción sacramental de la Iglesia.

Los lugares, las palabras, los signos, los grupos humanos (templos, textos, imágenes, comunidades) son de por sí renovadores de la vida pública, porque le señalan socialmente cuál es su sentido: que el medio de la realización de las personas en su ser social a imagen de Dios. Donde la oración se hace públicamente presente, como oferta libre de apertura a Dios, la sociedad se fortalece en su propio ser y se preserva de ser configurada totalitariamente, es decir, como si ella fuera el horizonte último y definitivo de la vida. La esperanza que mueve a la oración actúa siempre como catalizador de personalización. Los signos de la fe y de la esperanza cristiana son signos de libertad.

29 LF 54.

30 LF 51.

31 EG 262.

2. «El tiempo es superior al espacio»: recuperar al sujeto moral, por la esperanza en la futura justicia divina

«Toda actuación recta y seria es esperanza en acto»<sup>32</sup>. La vida pública necesita sujetos capaces de actuar de modo serio y recto, de modo justo y desinteresado. La capacidad completa para tal actuación sólo puede proceder de la esperanza que espera más allá de toda esperanza particular. La esperanza de la Vida eterna moviliza las energías del alma para la acción que mira más allá del propio interés inmediato y más allá de la quiebra de las esperanzas pequeñas de la vida e incluso de los fracasos y hasta de la muerte. Quien no está libre de todas esas cosas, quien se halla indisolublemente atado a su metas profesionales, a sus haberes, a su fama, a su salud, su vida... quien ha hecho de cualquiera de estos bienes el bien último, no podrá actuar de modo serio y recto, justo y desinteresado, porque no tendrá un motivo suficiente para vivir sin ellos y, llegado el caso, querrá conseguirlos o retenerlos a toda costa. Con esos sujetos no se puede construir una vida pública renovada por la justicia y la libertad.

En medio del desierto espiritual del mundo secularizado, «de un mundo que quiere construirse sin Dios», son más necesarias que nunca esas «personas-cántaro», como llama el Papa Francisco a aquéllos a quienes Benedicto XVI describía como «las personas de fe que, con su propia vida, indican el camino hacia la Tierra prometida y, de esa forma, mantienen la esperanza»<sup>33</sup>.

Tales personas, aún sufriendo la cruz, confían en la justicia divina, no sólo en la de los hombres. «Un mundo que se tiene que hacer justicia a sí mismo es un mundo sin esperanza»<sup>34</sup>. La esperanza cristiana previene a la vida pública de ese engaño fatal. El siglo XX ha sido el siglo de los mártires y de los inocentes asesinados en masa. ¿Quién les hará justicia? Uno de los ingredientes del ateísmo moderno, que acompaña al prometeísmo inmanentista del que hemos hablado, es el del escándalo frente al sufrimiento y al predominio de la injusticia. Todo esto —dicen los autoproclamados jueces universales— no podría darse si hubiera un Dios bueno. Declaramos, pues, que no hay Dios y nos constituimos a nosotros mismos fautores de la justicia. «Si de esta premisa —escribe el Papa— se han derivado las más grandes crueldades y violaciones de la justicia, no es por casualidad, sino debido a la falsedad intrínseca de

32 SS 35.

33 EG 86, donde el Papa Francisco cita la Homilía de Benedicto XVI en la apertura del Año de la Fe.

34 SS 42.

esa pretensión». Si no pudiéramos esperar la justicia divina, en realidad, nadie ni nada respondería del sufrimiento de los siglos; nadie ni nada garantizaría que el cinismo del poder —naturalmente siempre bajo seductores revestimientos ideológicos— no siguiera dominando el mundo. Ante esta alternativa terrible, Teodoro Adorno opta por mantener una dialéctica negativa que se niega a hacerse cualquier imagen de Dios, pero también de cualquier sucedáneo intramundano de lo divino.

Nosotros tampoco nos hacemos ninguna imagen de Dios: nos limitamos a aceptar la que él ha hecho de sí mismo en Jesucristo. El Crucificado y resucitado es más bien la negación de todos los ídolos, de los dioses fabricados a imagen del hombre. Pero en Cristo Dios ha hecho su justicia divina, que es la justicia de la gracia, de la misericordia. Ése es el único poder capaz de «quitar el pecado del mundo». «Con la fe en la existencia en este poder ha surgido en la historia la esperanza de la salvación del mundo. Pero se trata precisamente de esperanza y no aún de cumplimiento; esperanza que nos da el valor de ponernos de parte del bien, aun cuando parece que ya no hay esperanza, y conscientes además, de que viendo el desarrollo de la historia tal como se manifiesta externamente, el poder de la culpa permanece con una presencia terrible, incluso para el futuro»<sup>35</sup>.

### 3. Testigos de la esperanza: los mártires

Los santos y, en particular, los mártires son el modelo del sujeto moral gestado por la esperanza cristiana. Sin la disposición para el martirio, no son posibles la justicia y la libertad. Disposición al martirio es la apertura para asumir el sufrimiento (incluso la muerte) por amor al bien y la verdad, es decir, por causa de la Vida eterna. Como Cristo mismo, los mártires cristianos mueren perdonando y con la vista puesta en el Cielo.

Pero los mártires no son sólo un modelo, sino que constituyen el corazón de la comunidad en la que, juntos, hacemos el camino hacia la Tierra prometida de la Vida eterna. Está bien que lo recordemos aquí, tan cerca como estamos del sepulcro de Santiago, el primero de los apóstoles que bebió cáliz del Señor.

En efecto, la Iglesia no es una comunidad de sabios, sino de testigos. Son necesarios los análisis sociológicos y las reflexiones filosóficas y teológicas. Ciertamente lo son. La nueva evangelización necesita sabios cristianos. Pero han de ser cristianos. Y el cristianismo no es una socio-

35 SS 36.

logía ni una filosofía. El cristianismo no es una idea ni un conjunto de ideas, sino más bien un camino. La verdad de la esperanza se nos ofrece en la Iglesia como un camino, más que como una doctrina. Es necesario ponerse en camino, con aquellos que lo conocen, porque lo han andado: ellos son los apóstoles y mártires, los testigos del Señor crucificado y resucitado, a quien hay que seguir por el camino que conduce a la Vida. De ahí que la Iglesia no crezca por proselitismo, sino por atracción, por la atracción de quienes, movidos por la esperanza, van de camino hacia la Gloria<sup>36</sup>.

El siglo XX ha sido el siglo de los mártires. La Iglesia ortodoxa rusa ha canonizado a 1700 nuevos mártires. La Iglesia católica, solo en España, ha canonizado y beatificado a 1523. Ellos fueron víctimas de un mundo sin esperanza. Como muchos otros. Pero ellos unieron su sangre a la de Cristo, como lo hizo el Apóstol Santiago y los demás apóstoles y mártires. Con ellos andamos el camino hacia Dios. Por ellos se renueva y se renovará la identidad cristiana en el milenio que comenzamos, como un camino de esperanza que no defrauda.

Acabamos de asistir a la canonización de Juan Pablo II, el papa en cierto modo también «mártir», que merece entre otros muchos el título de «papa de los mártires del siglo XX». En la exhortación postsinodal *Ecclesia in Europa*, San Juan Pablo II proponía a todos, «para que nunca se olvide, el gran signo de esperanza constituido por los numerosos testigos de la fe cristiana que ha habido en el último siglo, tanto en el Este como el Oeste». Ellos —dice el Papa santo— demuestran que «el martirio es la encarnación suprema del Evangelio de la esperanza»<sup>37</sup>.

De camino, pues, queridos amigos, en la comunión de los santos, hacia la Gloria: con el Apóstol Santiago, hacia Dios. Un camino al que nos mueve la esperanza y que genera esperanza para Europa.

En este sentido, acabo como empecé: deseándoles, con San Pablo, «que el Dios de la esperanza os colme de alegría y paz».

36 Cf. EG 14, donde el Papa Francisco cita la homilía de Benedicto XVI en la Eucaristía inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en «La Aparecida». La idea del cristianismo como camino de testigos es central en la teología de J. Ratzinger: cf. *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, 1968, Salamanca 92001, 86. El Papa Francisco considera que «recordar a nuestros santos» es una aplicación del principio de la prioridad de la realidad sobre la idea: cf. EG 233.

37 San Juan Pablo II, *Ecclesia in Europa*, 13.



# EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL EN EL CAMINO

MONS. JUAN JOSÉ OMELLA OMELLA  
Obispo de Calahorra-La Calzada-Logroño

## I. La belleza de peregrinar

Comienzo esta intervención con un texto del cardenal Ravassi, Presidente del Pontificio Consejo para la Cultura.

«Según una antigua fábula árabe, existen tres tipos de viandantes: hay quién camina *con los pies*: sus pasos se llenan de polvo en pistas soleadas, trepan fatigosamente por ásperas cuestas, descansan en valles, oasis y pensiones. Estos son los mercaderes, cuyos recorridos son redes con límites contingentes precisos, y cuyo viaje es siempre sólo un tránsito.

Hay también quien avanza por caminos y ciudades *con los ojos*: este quiere descubrir y saber, permanecer en antiguos castillos y entrar en ciudades abandonadas, perder la mirada en los arabescos de bajorrelieve y en el horizonte luminoso de un panorama. Estos son los sabios. Uno de ellos, el mítico Sirácide, anotaba que quien ha viajado conoce muchas cosas: «*he visto muchas cosas en mis viajes, y mi sabiduría es más grande que mis palabras*» (34, 9-11).

En fin, hay quien viaja *con el corazón*: este no se contenta con caminar, visitar, saber, sino que desea vivir con los hombres y mujeres de las regiones por las que pasa, escucharles y hablar con ellos y poner a la luz la perla secreta de Dios, que se esconde por todas partes. Y este —concluye la fábula— es el **peregrino**»<sup>1</sup>.

El peregrino es el que, sin otra cosa que pan duro y una Biblia bajo el brazo, sabe que necesita la Palabra de Dios como «*la palabra viva que interpela, orienta y modela la existencia*»<sup>2</sup>, la que ilumina su camino

1 Cardenal G. RAVASI, *La peregrinación en la Biblia y en las culturas circundantes*, 145-146.

2 JUAN PABLO II, NMI 39.

inundándolo de gracia y la que le da fuerzas para continuar hasta alcanzar la meta.

Dice bellamente el Obispo de Mondoñedo-Ferrol: *Más allá de las circunstancias que rodean la peregrinación, es necesario recuperar el contenido espiritual y el estilo evangélico del peregrino en el comienzo del tercer milenio. El camino de Santiago no es principalmente una ruta turística. Y no debemos consentir que nos lo perviertan de esa manera. La peregrinación a Santiago es esencialmente una peregrinación religiosa que busca, en definitiva, el encuentro con Dios en Cristo. Hablar del Camino de Santiago como una realidad cultural, sin mencionar siquiera su carácter religioso es falsear la verdad de las cosas, es sacrificar la verdad de la historia ante el altar de lo políticamente correcto, que no siempre es lo más verdadero ni lo más conveniente*<sup>3</sup>.

Y Mons. Ricardo Blázquez dice que *«peregrinar es mucho más que un deporte, mucho más que una aventura, mucho más que un viaje turístico, mucho más que una ruta cultural a través de monumentos admirables, testigos silenciosos de una historia secular. Sin negar el sentido específico de los motivos indicados, la peregrinación posee un alma humana y cristiana, amortiguada la cual pierde su íntima elocuencia, su llamada a desear el espíritu, su capacidad fraternizadora de hombres y de pueblos. Sin el alma el camino sería una realidad inerte»*<sup>4</sup>.

No es, pues, de extrañar que la Iglesia se pregunte ¿cómo hacer el acompañamiento espiritual a los peregrinos que hacen el Camino de Santiago? ¿Cómo ofrecer ese acompañamiento a los que lo solicitan? ¿Cómo hacerlo a los que no lo demandan, pero tampoco lo rechazan? Y ¿cómo hacerlo con aquellos que dicen estar alejados de la Iglesia, no quieren saber nada de ella o incluso la rechazan?

## II. Motivaciones de la peregrinación

Cada vez son más los que peregrinan por motivos principalmente religiosos. Según las estadísticas que proporciona la Oficina de Acogida al Peregrino en Santiago de Compostela, en el mes de agosto de 2010 peregrinaron a la tumba del Apóstol 54.785, casi diez mil más que en 2004, y de ellos el 57,64% (31.580) peregrinó por motivos religiosos, el 37,09% (20.320) por motivos religioso-culturales y el 5,27% (2.885)

3 MANUEL SÁNCHEZ MONGE. *Espiritualidad de la Peregrinación, Camino de Santiago*. Revista *Compostellanum*.

4 R. BLÁZQUEZ, *Dimensión antropológica y misionera de la peregrinación jacobea* en: *En el umbral del tercer milenio*, Sígueme, Salamanca 1999, 296.

por motivos sólo culturales. Pero hay que tener en cuenta un detalle y es que entre quienes peregrinan por motivos religiosos, hay algunos que lo hacen movidos por espiritualidades en el círculo de la *New Age*, en las que Dios no aparece, y la búsqueda de la felicidad se centra en la contemplación de uno mismo. Esto se percibe hoy de forma particular en muchos peregrinos brasileños, cuya guía es el libro *El peregrino de Compostela*, de Paulo Coelho, que exalta esta visión *New Age* disfrazada con terminología religiosa.

El hecho de que hagan el Camino de Santiago unas 32.000 personas es para que los agentes de pastoral, sacerdotes y responsables diocesanos, tomen en cuenta este hecho.

Cuando el Papa Francisco habla de salir a las «periferias», de emprender la nueva evangelización, de anunciar el gozo del evangelio, se está refiriendo también a esas personas que, mochila al hombro, haga frío o calor, llueva o nieve, recorren parte de los caminos de Europa, y de manera especial de España, para encontrar y venerar el sepulcro del apóstol Santiago. Ese número de peregrinos supera con mucho el número de habitantes de muchas de las parroquias de España y, en concreto, de los pueblos y ciudades por donde pasa el Camino de Santiago.

Y ante este hecho debemos preguntarnos: ¿Qué hacemos con ellos? ¿Cómo podemos anunciarles la belleza del Evangelio? ¿Cómo podemos prestarles el hermoso servicio de que puedan profundizar en su fe o encontrarla si no la tienen?

La pregunta del cómo hacer el anuncio o acompañamiento espiritual, no es banal ni retórica. Pero hay que tener bien claro que esta pregunta del «cómo hacer» nos orienta hacia el método práctico; sin embargo, no podemos olvidar que antes debemos responder a otras preguntas que son el «qué hay que anunciar» y el «porqué» anunciar y acompañar a los peregrinos ayudándoles a que descubran la Buena Nueva de Jesús, esa Buena Nueva por la que vivió y murió el apóstol Santiago.

Por otra parte nos da miedo predicar hoy porque resulta difícil y complicado, porque nos parece que la gente no quiere oír el mensaje. Sin embargo no podemos olvidar que no es más difícil hoy que en tiempos de Nerón, en tiempos de Jesús o en cualquier otro tiempo. Los mismos discípulos de Jesús decían: «*Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo?*» (Jn 6,60).

La dificultad se encuentra o aparece en todos los tiempos. El mismo san Agustín nos dice en el libro de las Confesiones: «*¿Qué puede decir quien habla de Ti, Señor? Pero, ¡ay de quienes callan y no hablan de Ti*

*porque aunque hablen son mudos!»* (Libro I,4,4). En el fondo, no podemos olvidar que «aunque es difícil hablar del Dios Inefable, sin embargo no podemos dejar de hablar, no podemos callar». Nos sentimos urgidos a hablar del Inefable, del Dios Salvador de los hombres.

### III. Albergues

En el Camino francés en España se pueden contabilizar unos 135 albergues. De ellos 75 son de titularidad pública (54 de ayuntamientos y 21 de gobiernos regionales), 34 son privados y 26 de ámbitos eclesíasticos. La proporción de acogida cristiana en parroquias y monasterios disminuye cada año. En los últimos 3 años, aunque han crecido los albergues privados, sólo se ha abierto uno parroquial y otro ha sido reformado partiendo del ya existente.

El número de albergues de la Iglesia por diócesis es el siguiente:

Pamplona:.....	5
Jaca:.....	1
Calahorra:.....	4
Burgos:.....	4
Palencia:.....	2
León:.....	3
Astorga:.....	6
Lugo:.....	1
Santiago:.....	1

En la mayoría de ellos (en 19) no se cobra a los peregrinos, sino que se les invita a dejar un donativo y se les propone una comida en común y un rato de oración. En unas 30 localidades se bendice a los peregrinos al final de la Misa parroquial.

Al generalizarse los albergues privados (una mezcla entre casas rurales y fondas), los gobiernos regionales están legislando en esta materia y poniendo condiciones para los denominados «albergues de peregrinos», como una categoría de alojamientos turísticos. Esto puede poner en peligro la existencia de los albergues parroquiales y se ha hecho un estudio para crear una Fundación que los englobe y sirva como amparo legal para su situación excepcional. Este tema se estudió en reunión con sacerdotes del Camino y estos se mostraron mayoritariamente contrarios a una Fundación, prefieren ir a su aire protegidos por la idea de que la acogida se hace en una casa parroquial y está sometida a los mismos controles de cualquier otra actividad parroquial y que al no cobrar no

se crean derechos de los usuarios ni repercute en Hacienda o en competencia a otros establecimientos hoteleros. El tema está sobre la mesa y sería bueno que se estudiase con detenimiento en diálogo abierto con los Obispos de las Diócesis por donde pasa el camino, tanto en España como en Francia.

Creo que es de urgente necesidad que se organice bien, de forma estructurada, unas reuniones entre los sacerdotes de los pueblos y ciudades por donde pasa el Camino de Santiago junto con los obispos o, al menos, un obispo responsable y coordinado todo desde la Conferencia Episcopal Española. Pero siempre en relación y en contacto permanente también con la Conferencia Episcopal Francesa.

#### **IV. Pastoral del Camino**

La revitalización de la peregrinación a Santiago de Compostela es una realidad que nos interpela hondamente. Es un verdadero reto y oportunidad de evangelización. Muchos no peregrinan por motivaciones religiosas, es cierto, pero es una oportunidad para que encuentren a Cristo, ya que en el camino muchas de las motivaciones humanas, culturales o turísticas se van diluyendo y muchos que empiezan siendo «caminantes» se convierten finalmente en verdaderos «peregrinos».

Las circunstancias de la peregrinación les mueven a planear otras cosas que no tenían previstas. Para muchos peregrinos es difícil sufrir las penalidades del Camino: largas caminatas, ampollas, dormir en el suelo, pasar muchas horas al aire libre con frío, lluvia o calor sin que esto influya en el interior del peregrino, sin que se cuestione su forma de vida, su escala de valores. Y en este cuestionarse, muchos se encuentran con lo sagrado, muchos se reencuentran con las raíces de su fe. Y después de muchos años vuelven a entrar en las iglesias, hacen oración, están en una actitud de búsqueda y escucha.

En este camino de vuelta necesitan una Iglesia que les salga al encuentro, como el padre de la parábola del hijo pródigo, con los brazos abiertos. No servirá una Iglesia que les espere sentada. El encuentro con esos peregrinos plantea a la Iglesia nuevos retos que tiene que saber superar y una oportunidad de hablar de Dios que no podemos dejar de lado; no están los tiempos como para despreciar oportunidades de hablar de Dios a los hombres y mujeres de hoy. Pensando en este tipo de peregrinos propongo las siguientes pautas de renovación de la pastoral en el Camino de Santiago.

En primer lugar es necesario que desde la perspectiva eclesial nos tomemos en serio esta pastoral especial. Está claro que no será en las Diócesis del Camino la pastoral más importante, pero es necesario tenerla en cuenta y dedicarle esfuerzo como una parcela pastoral que merece la pena cuidar y a la que hay que dedicar personas y recursos

### 1. *Desde la Hospitalidad*

Uno de los medios más importantes y singulares de llegar a los peregrinos es la hospitalidad de tanta tradición en la historia del Camino de Santiago. Para un peregrino que llega agotado de una dura jornada encontrar **cobijo y acogida** es muy necesario. Y si esta acogida la encuentra en ámbitos eclesiales aprenderá a entender el rostro acogedor de la Iglesia. Normalmente el peregrino de hoy puede pagarse un hotel o un alojamiento sencillo de los muchos que se encuentran en el Camino. La mayoría de los peregrinos no son pobres sin techo a los que hay que dar un cobijo; la pobreza de los peregrinos no es de tipo monetario, sino de otra índole: es pobreza de humanidad, de sentido profundo de la vida, de fe. Esto hace que la hospitalidad cristiana debe entenderse sobre todo desde la perspectiva de la pastoral o del ejercicio de la caridad cristiana que se plantea como un testimonio del amor hecho servicio. Para un hombre o mujer de hoy en este mundo en el que cada uno va a lo suyo, en el que todo tiene precio, llegar a un albergue y sentirse acogido, ver que se le da todo lo que necesita sin pedirle nada a cambio, donde puede compartir con otros en un clima de fraternidad y donde se le invita a orar poniendo así nombre cristiano a la acogida, representa una experiencia enriquecedora que completa lo que el peregrino va viviendo en la peregrinación. La hospitalidad cristiana le ayuda a descubrir las claves para entender su experiencia peregrina.

En los comienzos de la revitalización actual del Camino, hace unos 20 años, la Iglesia tenía un gran protagonismo en la hospitalidad que se ofrecía de una manera sencilla en locales parroquiales o en dependencias de monasterios. Al aumentar el número de peregrinos se van creando albergues desde iniciativa de ayuntamientos y comunidades autónomas de forma que los primitivos refugios parroquiales van quedando en desuso y la Iglesia fue perdiendo protagonismo. En los últimos 7 años se han ido creando algunos pequeños albergues parroquiales en los que se da una acogida gratuita, se comparte la comida y se invita a los peregrinos a una oración al final del día. Junto a estos albergues sencillos hay otros más grandes y con mejores instalaciones también de iniciativa eclesial. Estos albergues cuentan con la ayuda inestimable de los hospitaleros, antiguos peregrinos que de forma voluntaria y gratuita ayudan en la acogida y en la invitación a la oración.

Propuestas operativas:

- Seguir creando **albergues eclesiales** en los lugares donde sea posible utilizar una casa parroquial en desuso o donde se pueda habilitar alguna dependencia parroquial o conventual.
- Defender el carácter pastoral y de acogida tradicional del Camino de Santiago que tienen estos albergues ya que, ante la proliferación de albergues privados con mentalidad comercial, las comunidades autónomas están elaborando normativas para albergues, entendidos como alojamientos turísticos, que ofrecen unas prestaciones que los albergues eclesiales no pueden dar.
- Apoyar el voluntariado actual que ayuda en la acogida de peregrinos y preparar especialmente a los que quieran dedicarse a una acogida cristiana.

## 2. Desde la Pastoral

En las localidades donde no existen albergues eclesiales sigue siendo necesaria una acogida pastoral a los peregrinos en el ámbito de las parroquias y monasterios del Camino.

Esta acogida pastoral se realiza en las celebraciones normales de las parroquias en las que participan numerosos peregrinos. Hay que procurar animar a participar a los peregrinos dándoles, si es posible, protagonismo en las celebraciones normales y en otras especiales que se pueden organizar para ellos. La experiencia nos habla de lo beneficioso que es para las parroquias la relación con estos peregrinos que rejuvenecen el grupo de asistentes a las Eucaristías y animan a los parroquianos ofreciéndoles un rostro de la Iglesia más universal. En muchos lugares se hace una **bendición especial a los peregrinos** o se les invita a participar con **lecturas o peticiones en diversos idiomas**. Para esto es muy conveniente contar con la ayuda de voluntarios que animan las celebraciones y favorecen la acogida a los que no hablan castellano.

Otro aspecto importante de la acogida pastoral es procurar tener las **iglesias abiertas** al paso de los peregrinos con intención no sólo de que puedan disfrutar del arte que atesoran nuestros templos, sino también para que les sirva como invitación a interiorizar su camino. A esto ayuda mucho tener las iglesias con una **iluminación y una música** que ayude a la oración y poniendo a disposición de los peregrinos **pequeños folletos con oraciones** en varios idiomas y frases que les ayuden en su reflexión.

Para muchos peregrinos puede ser interesante disponer de un **material de reflexión cristiana** que les ayude a hacer del Camino una especie

de catequesis de iniciación cristiana. Hay algunos trabajos en marcha, pero las posibilidades son muchas y habrá que ir concretándolas. En las reuniones de obispos del Camino (España y Francia) es un tema que estamos estudiando y queremos llevar pronto a la práctica de manera coordinada.

Propuestas operativas:

- Promover que en las parroquias se organicen celebraciones especiales para peregrinos: bendiciones de peregrinos, momentos de encuentro y oración, etc.
- Favorecer la participación de los peregrinos en las celebraciones habituales de las parroquias y la disposición de los sacerdotes para confesar o hablar con los peregrinos.
- Preparar materiales de oración y celebración en diversos idiomas.
- Promover la ayuda de voluntarios para la animación pastoral.
- Poner los medios para que las iglesias estén abiertas al paso de los peregrinos con un ambiente de oración.
- Elaborar materiales que ayuden a los peregrinos a interiorizar su peregrinación.

## V. Algunos problemas y soluciones

Esta presencia pastoral y hospitalaria de la Iglesia en el Camino no está exenta de dificultades que debemos solucionar.

Muchos sacerdotes desconocen por completo el mundo de la peregrinación; para ellos los peregrinos son simples turistas y consideran que todo lo que se refiere a ellos es cosa de las Comunidades autónomas o de los municipios que son los que se dedican al turismo.

Hay muchos pequeños pueblos del Camino que no tienen sacerdote o este se limita a hacerse presente en la Eucaristía dominical; esto hace que los peregrinos encuentren las iglesias cerradas y no puedan participar en la Eucaristía o en otras celebraciones. En lugares más grandes los sacerdotes suelen tener muchas actividades y poco tiempo para otras tareas. Cuando intentan hacer algo con los peregrinos se encuentran ante el problema del idioma ya que muchos de ellos no hablan castellano y resulta difícil ver la manera de tratarlos e implicarlos en algún tipo de celebración especial.

Para superar estas dificultades es necesario sensibilizar a los sacerdotes sobre esta tarea pastoral, que no será la más importante de su pa-

rrroquia, pero que en un pueblo del Camino de Santiago la pastoral con peregrinos tiene que estar presente, que forma parte de su trabajo. Muchos sacerdotes que se han abierto a esta tarea han podido comprobar las posibilidades que tiene para dinamizar la parroquia y para su vida sacerdotal.

Para solucionar la ausencia de sacerdotes en algunos lugares o la falta de tiempo, es importante contar con ayuda de voluntarios de la misma parroquia o de fuera que ayuden a desarrollar esta pastoral. En algunos pueblos que no hay sacerdote, algunos voluntarios se encargan de la hospitalidad en albergues parroquiales y de organizar algún momento de oración con los peregrinos. Para mantener las iglesias abiertas se puede contar con jubilados de los pueblos que acogen con ilusión la tarea de abrir y cuidar sus templos. En varias comunidades autónomas se ha desarrollado una colaboración con las autoridades autonómicas para contratar personas que mantienen abiertas las iglesias durante todo el día.

En otros lugares se puede contar con voluntarios de la misma parroquia que ayuden en esta tarea pastoral. Algunos voluntarios de otros países ayudan a solucionar los problemas del idioma que también se superan teniendo textos preparados en diversas lenguas, con los que resulta más fácil tener encuentros con personas de otras nacionalidades.

Tenemos ya bastantes ejemplos de que la pastoral del Peregrino ayuda a los sacerdotes a renovar su ilusión sacerdotal ya que los peregrinos les ofrecen oportunidades de charlar o confesar personas jóvenes que en sus parroquias casi no existen. En todos los casos la participación de peregrinos en las celebraciones estimula a los parroquianos habituales.

## **VI. Una Pastoral coordinada**

Para todos estos problemas es muy importante generar una pastoral coordinada a lo largo de todo el Camino de Santiago. Los problemas del idioma, preparación de celebraciones y animación pastoral son parecidos en todos los lugares y se les puede dar una solución global.

Preparando materiales comunes en diversos idiomas se solucionan problemas para varios lugares. Además las experiencias que van teniendo lugar en diversos sitios sirven para otros y facilitan el trabajo. Para coordinar la ayuda de voluntarios en la hospitalidad y en la acción pastoral es necesario contar con un coordinador que promueva el voluntariado, recoja las ofertas y distribuya a los voluntarios según las necesidades.

Además, la atención pastoral a peregrinos tiene una dimensión global muy clara. A veces se logra tener trato profundo con algunos peregrinos, pero sólo durante un día. Es necesario saber que a lo largo del Camino seguirá en contacto con otros sacerdotes que podrán seguir haciendo un seguimiento de lo que hemos sembrado en ese momento y poder sugerirles que hablen con otro sacerdote.

Para que los peregrinos estén informados de dónde pueden encontrar una atención pastoral específica o de lugares de acogida o celebración es necesario editar algún folleto explicativo y distribuirlo a lo largo del Camino.

Finalmente es necesario tener reuniones periódicas de responsables de las diversas diócesis, pero sería conveniente y necesario conseguir una reunión anual de sacerdotes y otros agentes de pastoral para poner en común las actividades, para sentir el apoyo de unos y otros y para sensibilizar a los que empiezan a descubrir la importancia de esta tarea pastoral.

## **VII. La importancia de la meta**

En todo este esfuerzo de renovación pastoral en el Camino de Santiago la meta del Camino en Compostela ocupa un lugar muy importante. Los peregrinos pasan muchos días de esfuerzo a lo largo del Camino pensando en la meta, con la esperanza puesta en la llegada a Compostela. Tantas experiencias acumuladas tienen que tener en Santiago su culminación y prepararles para la etapa más difícil del Camino que es la vuelta a casa después de la peregrinación.

No se puede dejar de reconocer que en Santiago se ha hecho un gran esfuerzo para organizar la acogida y las celebraciones con peregrinos y que no siempre es posible lograr contentar a todos por los problemas de masificación que se producen en la acogida y en la celebraciones de la catedral. Pero, reconociendo estas dificultades, es necesario seguir haciendo esfuerzos para que la llegada a Compostela sea para el peregrino una verdadera culminación de su Camino.

Habría que poner probablemente más empeño en organizar celebraciones especiales para los peregrinos en la catedral: celebraciones en torno al sacramento de la penitencia, recorridos por la catedral que tengan un sentido catequético y vigilias de oración, que les sirvan para reflexionar en torno a sus experiencias del Camino y celebrar lo que significa llegar al final de su Camino junto a la tumba del Apóstol.

Habría que lograr que la hospitalidad que encuentran en la ciudad del Apóstol esté en consonancia con la cercanía humana y espiritual que han encontrado en muchos lugares del Camino. También es necesario que haya personas, sacerdotes sobre todo, que estén dispuestos a escuchar a los peregrinos con calma, sin los agobios que se producen en los confesonarios de la catedral, y ayudarles a sacar las consecuencias para su vida normal de lo que han descubierto en su peregrinación. En algunos casos puede ser conveniente tener dispuesto un lugar cerca de Santiago donde los peregrinos que llegan especialmente confusos y desorientados porque la peregrinación les ha cambiado de una manera radical sus vidas, tengan la oportunidad de estar unos días acompañados para recibir ayuda y digerir la experiencia, haciendo una reflexión serena sobre el sentido que tienen que dar a sus vidas.

### **VIII. Después de la peregrinación, el testimonio**

Cuando el peregrino retorna a su casa, a la vida diaria, se siente llamado a comunicar a los demás el amor de Dios que ha experimentado a lo largo de la peregrinación que culminó en la Tumba del Apóstol. No puede dejar que esa llamada interior se pudra. Debe transmitir lo que ha visto, sentido y experimentado. Sí, el peregrino, como verdadero testigo, debe transmitir en la familia, en la comunidad cristiana y en la convivencia social lo que ha visto y oído. No se puede visitar la tumba del Apóstol en Compostela sin asumir el compromiso, al volver a casa, de ser testigo de los valores del Evangelio que el Apóstol nos transmitió. Así lo expresan en sus testimonios no pocos peregrinos.

El amor que el peregrino ha experimentado tiene una doble dimensión. Por una parte, la experiencia de la misericordia y de la fidelidad de Dios reaviva su condición de hijo adoptivo de Dios a lo largo de la peregrinación y debe irradiarse en su vida cotidiana: el peregrino en su vida de cada día ha de vivir como salvado. Por otra parte, ha de dar testimonio no sólo de que está inmerso en el amor de Dios sino de que el amor de Dios Padre se manifiesta en el amor a los hermanos por quienes hay que estar dispuesto a entregar la vida. Pues, como advierte S. Juan, nadie puede decir que ama a Dios a quien no ve, si no ama a su hermano al que ve. El creyente, si lo es de verdad, es un testigo de su fe. Si no confiesa su fe públicamente es porque no ha llegado a su madurez. La fe privada o intimista, es una fe raquílica o tal vez una incredulidad disimulada. «*No podemos dejar de hablar de lo que hemos visto y oído*» (Hech 4,20), confiesan los apóstoles tal como viene recogido en el libro de los Hechos.

Ahora bien, dar testimonio no consiste en ponerse de ejemplo a imitar, pues sólo a Cristo debemos escuchar e imitar, sino manifestar a los demás cómo han actuado la bondad y la misericordia divinas en nuestras vidas, proclamando la grandeza del Señor y alegrándonos en Dios nuestro Salvador. Vivir esto es sentir la necesidad de no alejarnos nunca de Dios que «no oprime nuestra vida, sino que la eleva y la hace grande: precisamente entonces se hace grande con el esplendor de Dios... El hombre es grande, sólo si Dios es grande. Con María debemos comenzar a comprender que es así. No debemos alejarnos de Dios, sino hacer que Dios esté presente, hacer que Dios sea grande en nuestra vida: así también nosotros seremos divinos: tendremos todo el esplendor de la dignidad humana»<sup>5</sup>.

5 BENEDICTO XVI, *Homilía en la Asunción de María en la parroquia de Santo Tomás de Villanueva en Castalgandolfo en 2005*. Citado en 'Peregrinos de la fe y testigos del Resucitado'. Carta Pastoral del arzobispo de Santiago de Compostela con motivo del Año Santo 2010.

# El Carisma franciscano en el Camino de Santiago

FR. FRANCISCO JAVIER CASTRO MIRAMONTES  
Rector guardián del Convento de San Francisco

### *UN PEREGRINO LLAMADO FRANCISCO*

Paz y bien:

Año 2014. Ochocientos años después, el Camino de Santiago (las diversas rutas a Compostela) sigue siendo un espacio de búsqueda-encuentro universal en el que confluyen personas venidas de los más diversos lugares del planeta, caminando hacia el *finís terrae* europeo occidental, orientando sus pasos hacia un horizonte, una meta terrenal, dotada de una dimensión profundamente espiritual, que es la que da sentido a este sufrido ejercicio de caminar, y que supone todo un símbolo de lo que la vida es: un tránsito, un pasar, una peregrinación, un camino.

Y entre el flujo de peregrinos/as que siguen llegando, este año evocamos a uno singular, recuperando así la memoria de aquellas peregrinaciones de antaño *pietatis causa* que permitieron divulgar la razón última de la fe cristiana: autodisciplinarse para matar el ego vanidoso, germen de todas las formas de egoísmo, violencia, y explotación para nacer de nuevo, transformarse, por el amor en su vertiente más altruista. Este peregrino se llamaba Francisco, y era de Asís.

*Dei Fioretti* («Las Florecillas») es un texto datado en el siglo XIV que narra con arte poético las andanzas de Francisco y sus primeros seguidores. Ahí mismo, en el capítulo IV de esta obra, se narra la peregrinación del propio Francisco a Tierras compostelanas, y el discernimiento que hizo para comprender, en la propia casa del «Señor Santiago», que Dios quería que sus frailes quedasen establecidos en estas latitudes.

La tradición oral guardó memoria del peregrino de Asís, ya que son muchos los pueblos y ciudades del norte de España que mantienen vivo el recuerdo de: «por aquí pasó san Francisco de Asís camino de Santiago». Es el caso de la bella ciudad de Ciudad Rodrigo (Salamanca) que celebra con gran implicación ciudadana este evento. Y son varios

también los conventos que hunden sus raíces históricas en esta llegada de los primeros «penitentes de Asís» (hoy, franciscanos) a tierras hispánicas.

El compostelano convento de San Francisco es palabra en piedra que perpetúa esta memoria, apreciable a simple vista en el monumento «a San Francisco», que mira hacia la calle del mismo nombre (la cual desemboca en la Plaza del Obradoiro, atrio sagrado de la basílica jacobea) y que delinea las formas del santo peregrino en la robusta piedra granítica, con el respaldo de Jesús, auténtica clave de interpretación de la vida de Francesco.

Intramuros del compostelano cenobio franciscano se conservan los restos arqueológicos de la primitiva iglesia-convento, algunos arcos góticos del primigenio claustro, y el sepulcro del fundador: Cotolay.

800 años nos contemplan. 800 años de cambios radicales en la sociedad, o, ¿quizás no tanto?, puesto que el corazón humano sigue buscando la felicidad, y los peregrinos de hoy, como los de antaño, siguen procurando un *plus ultra* que va más allá de lo meramente terrenal.

El monumental convento de San Francisco sigue manteniendo viva la llama inicial pero adaptándose a los tiempos. Sus muros centenarios siguen siendo testigos de la historia que transcurre. Bajo sus bóvedas y techumbre se desarrollan diversas actividades que hacen que sea un monumento «vivo» en donde lo fundamental no son las piedras, sino las personas.

Junto a la entrada histórica del convento, una vidriera evoca la filosofía-teología de los hijos de San Francisco: «acoged benignamente a todos aquellos que vengan a vosotros» (palabras del propio santo).

Y es esta misma filosofía-teología la que inspiró, y sigue inspirando, la labor desarrollada en el Hogar de espiritualidad San Francisco de Asís, que recupera la memoria de la acogida cristiana, tan propia de los monasterios y conventos, y mantiene viva la vinculación franciscana con los Caminos a Santiago.

Precisamente en este año 2014 celebramos el 10º aniversario de este Hogar creado por y para peregrinas/os que concluyen su peregrinación ante el sepulcro del Apóstol que da nombre a estas rutas, que aún hoy hacen posible el encuentro y comunicación entre gentes venidas ya no solo de Europa, sino del mundo entero.

En julio y agosto disponemos un espacio en el convento para acoger a los aguerridos aventureros del Camino (no se trata de un albergue; el de San Francisco es para esos otros peregrinos que eran los preferidos

del santo de la paz y el amor: los hoy conocidos como «sin techo»). En este Hogar creado expresamente para peregrinos les ofrecemos la posibilidad de reposar cuerpo y alma en uno de los edificios históricos de la ciudad, propiciando una acogida fraterna y respetando la libertad e idiosincrasia personal (que es una riqueza). Y todo gracias al encomiable servicio completamente altruista de nuestras hospitaleras y hospitaleros, que participan del espíritu franciscano, y ponen sus cualidades y tiempo al servicio de la acogida.

El momento central de la jornada es la oración por la paz. Todas las noches, como último momento del día de llegada, ofrecemos un espacio de serenidad y paz interior en el oratorio de la Fraternidad, al amparo de un peregrino singular, excepcional, único, Jesús de Nazaret, «camino, verdad y vida». Al fin y al cabo, lo mejor que podemos ofrecer es a Él, su mensaje, puesto en práctica a través de la acogida, de la hospitalidad que trata de abrazar al cansado peregrino para que repose y recupere fuerzas, físicas y espirituales.

En este momento de oración han participado personas que profesan diversos credos religiosos, de manera que podemos afirmar que de modo natural en el Camino de Santiago se hace posible el ecumenismo y diálogo interreligioso a través de un lenguaje universal: el del amor (que toda persona comprende, sea cual sea su cultura, nacionalidad, raza o credo religioso). ¿Hay algo más cristiano y más humano que el amor?

Hasta el presente unas 14.000 personas han participado ya de esta acogida fraterna, habiendo tenido que limitar el número de plazas y el tiempo de estancia. Percibimos que hay muchas personas «en camino», en búsqueda. Y que Dios hace de las suyas. Sin duda el Camino es también un «digitus Dei», en el que Dios se hace presente con la libertad del Espíritu, y toca muchos corazones.

Desde hace cuatro años, los frailes estamos presentes también en el santuario de Santa María la Real de O Cebreiro (Lugo) para atender el templo-parroquia, y a los múltiples peregrinos que por allí pasan dirigiendo sus pasos hacia esta ciudad que se precia de ser, y ha de serlo más y mejor, hospitalaria.

Completamos nuestra opción por el Camino habiendo cedido en el convento de Herbón (Padrón) un espacio para acoger a peregrinos a la Asociación de Amigos del Camino, y estamos a la espera de poner en marcha otro proyecto de acogida en Nájera (La Rioja).

Graciñas. Paz y bien.



# El Pórtico de la Gloria: síntesis de fe y medio de evangelización

JOSÉ ÁNGEL RIVERA DE LAS HERAS  
Delegado Diocesano para el Patrimonio y la Cultura de Zamora

Jesús, el Maestro, se había establecido en Cafarnaún, junto al Mar de Galilea. Aquel día caminaba por la orilla. Habíamos terminado de faenar. Mi hermano Juan y yo estábamos en la barca, con mi padre Zebedeo, repasando las redes. Él nos llamó, y al instante dejamos la barca y a mi padre, y le seguimos. Éramos muy impetuosos nos llamaba «*hijos del Trueno*».

Tuvimos la dicha de formar parte del grupo de los Doce, los apóstoles, que él mismo eligió para estar junto a sí y luego enviarnos a anunciar el Reino de Dios. Y con él estuvimos hasta la entrega de su vida, que tuvo lugar en Jerusalén. Le oímos predicar el amor y la misericordia de Dios como una buena noticia... Esparcía su palabra entre las gentes como el sembrador la simiente en el campo, ¡y lo hacía con autoridad! Decía: «*Dichosos los pobres en el espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos*», «*no os resistáis al mal*», «*amad a vuestros enemigos*», «*amaos unos a otros como yo os he amado*»...

También lo vimos realizar signos y prodigios con los que confirmaba que su palabra era la verdad. Pasó haciendo el bien y curó a muchos enfermos aquejados de diversos males del cuerpo y del alma: a cojos, lisiados, ciegos, mudos, leprosos, endemoniados porque el Espíritu de Dios estaba con él. ¡Y la gente quedaba maravillada! También resucitó al hijo único de una viuda en Naím; a su amigo Lázaro, el de Betania, y a la hija de Jairo, el jefe de la sinagoga, resurrección de la que Pedro, mi hermano y yo, sus más íntimos, fuimos testigos.

A algunos les rechinaban los dientes cuando lo veían acoger y perdonar a los pecadores y comer con ellos, pero él afirmaba que era el buen pastor y que había venido a buscar a la oveja perdida, que había venido para servir y dar su vida en rescate por todos. ¡Cómo ardía nuestro corazón y se deslizaban algunas lágrimas cuando le escuchamos la parábola del padre que, conmovido, corrió a buscar al hijo perdido que

regresaba a casa para besarlo y celebrar una fiesta por su retorno! Todos comprendimos que aquel padre bueno era Dios y que él venía de parte de su padre para contárnoslo.

Pedro, cabeza de los Doce, confesó un día: *«Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo»*. Y a partir de ese momento comenzó a advertirnos con claridad que debía ir a Jerusalén y sufrir mucho, ser matado y resucitar al tercer día. Sus palabras nos alarmaron. Y de nuevo nos llevó a Pedro, a Juan y a mí a un monte alto donde se transfiguró, y nosotros lo contemplamos hablando con Moisés y Elías acerca de su pasión, y escuchamos la voz de Dios Padre desde el cielo que decía: *«Este es mi hijo amado, en quien me complazco; escuchadle»*.

Los tres fuimos testigos también de su angustia en Getsemaní, después de haber celebrado con él la cena pascual, y antes de que fuese entregado para luego ser condenado y morir en la cruz. Judas le traicionó, Pedro le negó y los demás, yo incluido, le abandonamos. Pero resucitó de entre los muertos, y a muchos nos mostró en su cuerpo glorioso las huellas de la pasión. Y en Galilea, donde todo había comenzado, nos envió a anunciar lo que habíamos visto y oído, y nos dijo que estaría con nosotros todos los días hasta su retorno al final de los tiempos.

Tras su ascensión al cielo, nos envió el don de su Espíritu el día de Pentecostés, y comenzamos la tarea de anunciar con valentía la buena noticia —como él hacía— diciendo que Dios había resucitado a su hijo Jesús de entre los muertos, y que nosotros éramos testigos de ello. En Jerusalén se formó la primera comunidad de discípulos suyos, que gozaba de gran simpatía entre la gente. Pero fuimos perseguidos por las autoridades, que mandaron lapidar a Esteban, el diácono. Yo mismo fui pasado a espada por mandato de Herodes Agripa en el año 44, convirtiéndome en el primero de los apóstoles que dio supremo testimonio de la fe, sufriendo el martirio. Así se cumplió la profecía de mi Señor cuando, ante la insensata petición que le hizo mi madre Salomé de que mi hermano y yo fuéramos sentados a su lado en el Reino, nos dijo que beberíamos de la copa de su pasión.

Recuerda la tradición que prediqué en Hispania, y que mis restos fueron trasladados por mar hasta Galicia. Aquí en el siglo IX, durante el reinado del Alfonso II y el pontificado de Teodomiro, obispo de Iria, fue descubierto mi sepulcro. Desde entonces, gentes de todo el mundo han peregrinado hasta Compostela, donde reposo, por numerosos caminos. Aquí ofrecen a mi Señor acciones de gracias por haber llegado a la meta terrena, y elevan súplicas para alcanzar un día la patria del cielo. Y aquí

me abrazan después de recibirlos en el umbral de mi casa: el Pórtico de la Gloria.

Este pórtico, finalizado por el maestro Mateo en 1188, proclama a través de la belleza del arte el mensaje que quiero transmitir a los peregrinos que me visitan, ofreciéndoles el sentido profundo del Camino y de la vida...

El pecado es un drama existencial que malogra los designios de Dios sobre el hombre y produce en él la separación, el aislamiento, la muerte.

Pero el Dios Trinitario no ha dejado a los hombres en su situación de caída, sino que ha realizado una historia de salvación en favor suyo.

Salvación que fue anunciada antiguamente por boca de Moisés y de los Profetas, como Isaías, Daniel, Jeremías, Joel, Oseas, Amós y Abdías, aquí representados.

Salvación que ha sido atestiguada por la predicación de los Apóstoles, como Pedro, Pablo, Santiago el Mayor, Juan, Andrés, Mateo, Tomás y Bartolomé.

Salvación que ha sido transmitida en sus escritos por los Evangelistas: Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

Salvación que ha sido manifestada en Cristo, Hijo de Dios e Hijo del Hombre. Él nos ha amado hasta el extremo, entregándose a la muerte y ¡una muerte en cruz!, para devolver a los hombres a la amistad con su Creador y conducir a la reconciliación a los hombres entre sí. Pero Él ha resucitado, ha subido al Cielo, se ha sentado en su trono de gloria, y presenta al Padre las llagas de su pasión intercediendo continuamente por los hombres hasta su retorno glorioso y definitivo.

Salvación que alcanzará su plenitud cuando los hombres, purificados, contemplan cara a cara a su Señor. Los ancianos de la visión apocalíptica ya afinan sus instrumentos musicales. Todos sois invitados a entonar para Él el «cántico nuevo»: *«Fuiste degollado y con tu sangre compraste para Dios hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación Digno es el Cordero degollado de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza»*.

Entrad, pues, a mi casa, visitantes y peregrinos. Aliviad el cansancio del camino. Purificad vuestros corazones. Participad del banquete que os ofrece mi Señor. ¡Gustad anticipadamente la gloria del Cielo!



## EL APÓSTOL SANTIAGO, DISEÑO BÍBLICO

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ GARCÍA  
Profesor Emérito del Instituto Teológico Compostelano

Vamos a hablar de Santiago el Mayor, el hijo de Zebedeo, el hermano de Juan, en definitiva de *«nuestro Santiago»*, ese apóstol de los Doce, que tan cercano sentimos en esta ciudad que lleva su nombre. Perdonen que no entre en los problemas históricos del hecho jacobeo, para los que no tengo suficientes datos ni criterios, y que me limite, por lo tanto, al campo de mi especialidad, a los datos del N.T.

Sobre nuestro Santiago, los datos de los evangelios son más bien escasos y bastante bien conocidos por todos; por lo cual les resultará familiar la mayor parte del contenido de esta aportación que ya paso a hacerles. Pero ni por escasos, ni por conocidos, estos datos dejan de ser significativos.

Me pareció oportuno estructurar esta aportación en torno a 4 centros

- 1º. *El carnet de identidad de Santiago, el mayor*
- 2º. *Santiago apóstol: su papel dentro del grupo de Jesús*
- 3º. *Santiago testigo: carácter y actitudes ante el Reino*
- 4º. *Y finalmente, Santiago mártir*

### I. El carnet de identidad de Santiago el Mayor

*El nombre de «Santiago»*

Hablamos de *Santiago, el mayor, el hijo de Zebedeo*. *«SANTIAGO»* es la denominación común en nuestra lengua española. Por evolución semántica unas veces, por el proceso de la transmisión de la tradición otras, (a veces incluso por el proceso oral de pronunciación – escucha), se fue creando en las lenguas vecinas una gran diversidad de nombres para la misma persona, nombres muy diferentes como *Jakob, Jacob, Ja-*

*cobo, Jacques, Giacomo* u otros nombres más lejanamente emparentados como *Iago, James, Jaime, Diego* o el mismo portugués *Tiago*.

Todos estos nombres tienen su origen en el bíblico «YA'ACOB». Del «Ya'acob» hebreo (transcrito en griego como  $\text{I}\alpha\kappa\omega\beta\omicron\varsigma$  y en latín como «Jacobus») se derivan todos estos nombres

- como derivación directa tenemos los *Jacob, Jacobo, Jakob*
- en el latín antiguo, aparece la variante *Iacomus*, del que procede el medieval «*Iago*», que da origen a los actuales «*Tiago*», «*Diego*» y especialmente «*SANT-IAGO*» (*Santiago*)
- mediante un proceso algo más complicado, del mismo *Iacomus*, a través de inglés medio y del francés antiguo, se derivan los nombres de *James*<sup>1</sup>, «*Giacomo*», *Jaime, Jauma*.

«YA'AQOB» es el nombre del patriarca Jacob. Un nombre hebreo, pero de origen incierto y de etimología tan arcaica que se pierde en el fondo de las tradiciones. Seguramente provenía de «YA-A-QUB-EL» (que Dios proteja), nombre que aparece en la Alta Mesopotamia a principios del segundo milenio a. C., un siglo antes de Hammurabi. Y de esta región, unos siglos más tarde, procede el patriarca y el nombre, como reflejan las tradiciones de la Biblia.

Estas mismas tradiciones son testigo de lo incomprensible que resultaba este nombre, por lo que vacilan sobre su significado y origen proponiendo dos etiologías diferentes, creadas a partir de las tradiciones sobre el personaje patriarcal:

«*el que suplanta*»

a su hermano Esau (de 'aqab, supplantar) Gen 27,36.

«*el que agarra el talón*»

de su hermano Esau (de 'aqeb, talón) Gen 25,26<sup>2</sup>

### *Identificación*

Decíamos que hablamos de «**Santiago, el mayor, el hijo de Zebedeo**», al que no debemos confundir con los otros Santiagos que aparecen en

1 Según *American Heritage Dictionary of the English Language*, Boston 2011<sup>51</sup>. Voz «*James*»: «Origin: Middle English, from Old French, from Late Latin *Iacomus*, variant of *Iacobus*».

2 Cf. Para profundizar en la etimología y significado del nombre de «Yaacob» véase R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel*, t.I, Madrid 1975, 204-205

el N.T. Ya los mismos evangelios sintieron la necesidad de dejar clara la distinción entre ellos y lo hacen de tres maneras:

- 1<sup>a</sup>. en el N.T. nuestro Santiago nunca es mencionado sin una referencia a su hermano, con la frase preferida «**Santiago y su hermano Juan**», nombrándolo siempre (excepto en Hech 1,13) antes que a Juan, lo cual indicaría que era mayor que su hermano
- 2<sup>a</sup>. frecuentemente se le añade el apelativo: «**Santiago, el hijo de Zebedeo**» (Mc 3,17). Así se le distingue de otro Santiago, «*el hijo de Alfeo*» (Mc 3, 18), también discípulo de Jesús y también de grupo de los DOCE (cf. Hech 1,13)
- 3<sup>a</sup>. indirectamente, el evangelio de Marcos le distingue de este otro Santiago a quien Mc llama «**el menor**» (Mc 15,40), y lo identifica expresamente como hijo de María, la mujer de Cleofás (Jn 19,25) y como hermano de José. Este dato hizo que la tradición posterior, por contraste, denominara a nuestro Santiago con el apelativo de «el MAYOR» hasta nuestros días.

El Santiago del que nos ocupamos es el «**Santiago, hermano de Juan, hijo del Zebedeo**», conocido como «**Santiago el mayor**», evitando toda posible confusión con «*Santiago, el hijo de Alfeo*» e incluso «*Santiago, el hermano del Señor*», el que habla Pablo<sup>3</sup>.

### *Entorno familiar y social*

Nuestro SANTIAGO era hijo de ZEBEDEO (Mc 1,19) y, según Mt, de una de las mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea, ya que Mt es el único que menciona a *la «madre de los hijos de Zebedeo»* al pie de la cruz, juntamente con otras mujeres, sin indicar su nombre (Mt 27,56); los demás evangelios silencian o desconocen esta presencia, a no ser que coincida con la SALOMÉ que menciona Marcos en este mismo lugar (Mc 15,40). A partir de esta coincidencia se fue haciendo incues-

3 No se puede establecer con la claridad deseada una distinción entre por un lado SANTIAGO el hijo de Alfeo, («Santiago el menor») y por otro lado el SANTIAGO, el «hermano del Señor» (Mc 6,3), nombrado varias veces en Gal; el cual fue una figura relevante en la Iglesia primitiva de Jerusalén (Gal 1,19; 2,12; Hech 12,17; 15,13), quizás por su parentesco con Jesús. Los datos de estos últimos dos Santiagos se han mezclado en la tradición, confundiendo ambos personajes. Los estudios actuales tienden a diferenciar a este Santiago, «el menor» del «Santiago, el hermano del Señor», por lo cual hablaríamos de tres Santiagos. En todo caso, este problema no nos afecta; SANTIAGO, el MAYOR, el HIJO DE ZEBEDEO es un personaje diferente del otro o de los otros dos Santiagos.

tionable que la madre de Santiago se llamaba Salomé, aunque el apoyo en este único dato pueda ser discutible<sup>4</sup>.

Aunque no tengamos datos expesos, probablemente los hijos de Zebedeo eran originarios de Betsaida, como también se afirmó posteriormente en la tradición. Esto viene sugerido por la estrecha relación, personal y laboral, con otra pareja de hermanos, Andrés y Simón (Pedro), que, de estos sí se dice expresamente, provenían de Betsaida (Jn 1,44).

En la cercana Cafarnaún, en la ribera norte del Lago de Genesaret, Zebedeo y sus hijos tenían un negocio familiar de pesca, asociados con la otra pareja de hermanos PEDRO y ANDRÉS; en el relato de la pesca milagrosa (Lc 5,1-11) se habla de «*dos barcas*», una es de Pedro y Andrés y la otra de los hijos de Zebedeo «*compañeros de Simón*», se dice.

SANTIAGO y su hermano JUAN pertenecían, pues a una familia de modestos autónomos, cuyo padre, el Zebedeo, era propietario de una pequeña industria pesquera en la que se contrataba a jornaleros (Mc 1,20), seguramente ocasionales. La posición social de esta familia puede considerarse de nivel medio, con una economía productiva más que suficiente en aquella sociedad y en aquel tiempo.

De este círculo de pescadores Jesús se llevó sus cuatro primeros discípulos: PEDRO y su hermano ANDRÉS, SANTIAGO y su hermano JUAN. El 4º evangelio aporta un dato importante: Andrés, y es de suponer que también su hermano Pedro, pertenecía al grupo de Juan Bautista (Jn 1,40); nada dice de Santiago y Juan, pero su estrecha relación con los anteriores invita a pensar que probablemente también ellos formarían parte de los seguidores del Bautista. En cualquier caso, Jesús tomó sus primeros discípulos del grupo del Bautista, lo que indica que éstos ya participaban de algún modo de la expectativa de un tiempo nuevo, al margen del judaísmo oficial, como muchos otros grupos judíos de aquel momento.

4 Cfr. U. LUZ, *El evangelio según San Mateo*, Salamanca 2003, t. III pp. 214-218 y t. IV, 480-485. La identificación de la «*madre de los hijos de Zebedeo*» con Salomé procede de la combinación, un tanto voluntariosa, de Mt 27,56 con Mc 15,40. Por otro lado Mateo muestra especial interés por esta madre: no sólo la menciona al pie de la cruz, sino que la presenta pidiendo los puestos principales para sus hijos (Mt 20,20) en vez de hacerlo éstos personalmente (Mc 10,35) como debió ser realmente; dato éste sobre el que volveremos más adelante.

## II. Santiago Apóstol: su papel dentro del grupo de Jesús

### *Del grupo de los «Doce»*

Estas dos parejas de hermanos, Andrés y Pedro, y Santiago y Juan, aparecen como los primeros en seguir la llamada de Jesús (Mc 1,16-20) en todas las tradiciones, incluida la tradición independiente del 4º evangelio, Mt subraya además **«de inmediato»** (Mt 4,21-22); y todos los evangelios resaltan el abandono de la familia y del negocio familiar **«dejando a su padre en la barca con los jornaleros, lo siguieron»** para emprender la aventura del Maestro de Galilea; al frente del negocio es de suponer que continuaría Zebedeo y que tendría que contratar algunos jornaleros más.

De entre todos los discípulos que le siguieron, Jesús instituyó (Mc emplea un semítico «hizo») un grupo de DOCE. Tan importante fue esta institución de los DOCE que la tradición nos ha conservado, con sumo cuidado y precisión, cuatro listas con sus nombres: Mt 10,2-4; Mc 3,16-19; Lc 6,13b-16; Hech 1,13. Estas listas fueron confeccionadas con expresa intención:

- *en cada lista hay tres grupos de cuatro nombres;*
- *cada cuarteto está presidido por los mismos Apóstoles: Pedro, Felipe y Santiago el de Alfeo;*
- *en cada cuarteto aparecen siempre los mismos nombres, aunque varíe el orden dentro del grupo;*
- *PEDRO preside todas las listas y Judas Iscariote ocupa siempre el último lugar.*

Con toda seguridad esta lista de los Doce fue conservada y transmitida cuidadosamente durante las primeras generaciones cristianas; las mínimas discrepancias, sin cambios en las personas de cada grupo y un solo cambio de nombre (*Tadeo* [Mc-Mt], *Judas de Santiago* [Lc-Hech]), en vez de crear dudas sobre su veracidad histórica, las mínimas discrepancias, digo, indican una muy primitiva tradición oral, conservada con notable fijación, que apenas sufrió cambios en los diversos ambientes en que se conservó, antes de ser escrita en los evangelios.

No sabemos por qué Felipe y Santiago el de Alfeo presiden los dos últimos grupos. Sí sabemos, cae de cajón, que **Judas Iscariote** ocupe un muy merecido último lugar como justifica la coletilla con que lo califican **«que le entregó»** (Mc-Mt) **«que se convirtió en traidor»** (Lc); la ausencia de Judas Iscariote en Hech 1,13 es lógica al representar una situación

posterior a la Pascua. También es lógico y significativo que «**Simón, de sobrenombre Pedro**» encabece todas las listas, como reconocimiento indirecto de su primado.

Pues bien, **el primer cuarteto está compuesto por las dos parejas de hermanos**, seguramente por ser los primeros discípulos en responder a la llamada de Jesús, como hemos dicho. Nuestro SANTIAGO, que es el que ahora nos interesa, ocupa el segundo lugar después de Pedro (Mc 3,16-19) o el tercer lugar en las demás listas; era, pues, el segundo o tercero de abordó; esto indica que Santiago es parte destacada en este círculo especial que Jesús había instituido. Puesto que, en el relato de la elección de los Doce, siguen los nombres concretos, es de suponer que el llamamiento fue nominal: «*Santiago, hijo de Zebedeo, ven aquí...*».

Pero más importante que el grupo en sí mismo es su **significado**. Este círculo y este número eran intencionadamente significativos; por eso el número «doce» es un número cerrado que se conserva entre los discípulos de la primera generación: Hech 1,23, después de la desaparición de Judas Iscariote, siente la necesidad de recomponer el número «doce» sin alterarlo, ni ampliarlo, aunque expresamente se reconozca que había más candidatos con las condiciones requeridas.

La institución de los DOCE era una acción simbólica y profética a la vez; era el anuncio y los cimientos del NUEVO ISRAEL, recuperando la antigua estructura de las DOCE TRIBUS: «*os sentaréis en doce tronos a juzgar a las doce tribus de Israel*» (Mt 19,28); como los antiguos jueces estos DOCE van a «juzgar», esto es: dirimir conflictos, presidir, gobernar, construir la comunión, encarnar las líneas de actuación del nuevo Israel; y, en contraste, todo ello supone un «juicio» para el Israel oficial, de forma similar a como los hombres de Qumrán se consideraban el auténtico Israel, aunque éstos lo entendieran de una forma totalmente diferente.

Sólo Marcos (Mc 3,13-14) señala la **naturaleza** y la **finalidad** de este grupo:

1. «*para que estuviesen con él*». Ellos eran la base del acompañamiento a Jesús, itinerantes como él, dispuestos a ir dónde fuera él o donde él les dijera... Quizás otros discípulos fueron menos constantes en el seguimiento, o más sedentarios o más ocasionales. Los Doce con su estabilidad y perseverancia, a pesar de los notables fallos y de la traición de Judas, encarnaban claramente lo que Jesús pretendía de sus discípulos. Así lo entendieron los de-

más, y así lo reafirmó la primitiva Iglesia al conservar el número doce, a pesar de que enseguida iban a seguir cada uno caminos diferentes. Eran institución de Jesús.

2. «*para enviarlos a predicar*». Ellos, además del símbolo profético de un nuevo Israel, eran los heraldos de la cercanía del Reino de Dios, lo anunciaban y lo realizaban. Los Doce significaban la reconstrucción del Israel perdido, la recuperación de las tribus olvidadas, la cimentación del auténtico pueblo de Dios que los profetas habían soñado y exigido, en definitiva: **del Israel escatológico**, en el que se mostraba y se aceptaba gustosamente la soberanía de Dios: esto es, la imposición de su Reino. Alguien llamó a este grupo «**patriarcas del pueblo escatológico**»<sup>5</sup>.

### *Del grupo íntimo de Jesús*

Pero además de la pertenencia y del puesto destacado de los hijos de Zebedeo en el grupo de los DOCE, Santiago forma parte de un grupo más reducido todavía, del **grupo de los íntimos de Jesús**, su grupo de confianza: **Pedro, Santiago y Juan**.

Las tradiciones señalan varias veces que Jesús se aísla con estos tres discípulos y **los «lleva aparte»**, convirtiéndolos en **testigos excepcionales de momentos clave. Señalamos tres:**

- a) *la resurrección de la hija de Jairo* (Mc 5,37; Lc 8,51). Los tres son testigos cualificados de que el Reino de los cielos había llegado, y signo de ello es la vida que lo desbordaba todo, imponiéndose por encima de la muerte y los lamentos
- b) *la propia transfiguración de Jesús* (Mt 17,1-2; Mc 9,1-2; Lc 9,28-29). Los tres son también testigos privilegiados de la revelación del misterio de Jesús, de su teofanía, al estilo del Sinaí, o como indica algún comentarista, de su «entronización»<sup>6</sup> como Hijo de Dios, avalado por la Ley (Moisés) y los profetas (Elías)
- c) *la agonía de Jesús en el huerto* (Mt 26,37; Mc 14,33 ≠ Lc). Los tres son llamados a estar cerca de Jesús en un momento de intensa amargura, lo cual refuerza esa especial relación de confianza; si estos tres discípulos lo vieron antes señor de la vida y luego trans-

5 La expresión es de W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus* 1980<sup>3</sup>, ThHK, citado por J. GNILKA, *Marcos*, Salamanca 1986, t.I, 163

6 Así U. LUZ, *El evangelio según San Mateo*, Salamanca 2003, t. II, 662-665.

formado divinamente (transfiguración), ahora son testigos de su encarnación en medio de la tristeza y la angustia humanas. En estos momentos de extrema dificultad, reciben el encargo de «*velar*», aunque sólo más tarde lo entenderán, por la cuenta que les tiene.

La conclusión se impone: Santiago, juntamente con Pedro y Juan <sup>7</sup>, son testigos privilegiados del misterio de Jesús en momentos decisivos. No sabemos si hubo más momentos como éstos. Sí sabemos que estos tres momentos están íntimamente relacionados entre sí, complementándose unos a otros por lo que se han conservado en la tradición formando un conjunto, a través del cual se comprende en su totalidad ***el misterio del Reino presente, el misterio del Jesús glorioso y el misterio del Jesús sufriente***. Ninguno de estos momentos, tomados aisladamente, serían entendidos en profundidad, y podrían causar una comprensión equivocada. Los tres en conjunto presentan aspectos complementarios del misterio de Jesús y de su Reino.

Santiago, nuestro Santiago, fue uno de estos testigos privilegiados.

### III. Santiago testigo: carácter y actitudes ante el reino

«*Hijos del trueno*». «*Boanerges*»

Marcos, y solamente él, aporta un detalle, que, por extraño, se debe remontar a la misma historia del momento: Jesús puso a Santiago y a Juan el sobrenombre de «*Boanerges*», (Βοανηργες), apodo que el mismo Mc interpreta como «*hijos del trueno*» (Mc 3,17).

Se trata de un sobrenombre extraño ya que no corresponde a ninguna palabra hebrea, aramea, ni griega, por lo cual a su alrededor se han acumulado múltiples interrogantes, variadas hipótesis y abundante bibliografía.

- a) ***La misma transcripción de Mc*** es muy probable que sea equivocada o una mala comprensión de la expresión original. Se trata de un apelativo compuesto: ***boane - rgés***

<sup>7</sup> En otras ocasiones a este trío de confianza se une también Andrés. Así nos volvemos a encontrar las dos parejas de hermanos: ellos son los primeros llamados (Mc 1,19); ellos le acompañan en la jornada de Cafarnaún, a la casa de Pedro (Mc 1,29); ellos se interesan por los proyectos de futuro de Jesús, en concreto por la ruina de Jerusalén (Mc 13,3-4).

1. Es aceptado comúnmente entender la primera parte del apelativo, «**boané**», como una mala transcripción del hebreo «**bené**» («*hijos de*»), abundando diferentes teorías sobre el cambio del simple «**bené**» al torpe «**boané**». Pero éste no es el problema principal.
2. Más difícil todavía resulta explicar la segunda parte de la expresión «**rges**» ya que no corresponde ni de lejos a ninguna raíz hebrea – aramea. Las hipótesis a partir de aquí se disparan: «**rgs**» (רַגַּשׁ conmovición: «beneregés» P. Lagrange), «**rgz**» (רַגַּז rabia, impulso, «baneregez», algún manuscrito minúsculo), «**r'sh**» (רַעַשׁ temblar agitarse, benere'esh) y por último «**r'm**» (רַעַמַּ trueno, «benere'em», San Jerónimo) que convendría mejor con la interpretación de Mc pero entonces se tendría que suponer una confusión de la original men final (מ) con una sádek (ס).

Al término de un examen atento de las diferentes hipótesis y de sus razones, la conclusión es bastante decepcionante: tenemos que confesar que desconocemos el origen preciso de esta expresión. Seguramente es la misma sensación de desconocimiento que parece haber tenido también Marcos.

- b) Más interesante, y menos complicado, resulta indagar *el por qué de este apodo* de los hijos de Zebedeo. En breves palabras: ¿por qué a Santiago y a Juan se les llama «**hijos del trueno**» según la interpretación que hace Mc (3,17)?
- Esta atribución de Mc tradicionalmente se ha interpretado *en sentido psicológico: personas impetuosas, apasionadas, de fuerte carácter, exaltadas, dominantes, autoritarias, etc...* Es la interpretación más fácil, la que se impone a primera vista.

Pero esto choca con dos importantes dificultades: *primera*, los evangelios no se preocupan nunca de describir aspectos psicológicos de sus personajes, y nada nos indica que el caso de Santiago y Juan sea una excepción. Por otro lado, *segunda*, la tradición del A.T., al imponer un sobrenombre, normalmente pretende indicar una misión o revelar una promesa; y ésta debió ser la misma práctica de Jesús poniendo sobrenombres que indican funciones eclesiales y misionales, como sucede en el caso de «Cefas» (Pedro): piedra fundamento, sobrenombre que, al contrario que Boanerges, invadió todas las tradiciones, incluso los escritos paulinos, y perduró hasta hoy.

- Por todo esto, es aconsejable abandonar la búsqueda perfiles psicológicos y es mejor ***entender el apelativo en relación con la actividad misional de estos dos hermanos***. En esta línea, los comentaristas han propuesto diferentes opciones: que en estos hermanos *resonaba con poder la palabra de Dios, incluso que pertenecían a una ideología zelota, radical* o de manera más simple, *que predicaban con gran poder*. Los datos de las tradiciones de los Evangelios, que indican una personalidad apasionada, arriesgada, ambiciosa y decidida de los hijos de Zebedeo, son interpretados por los exegetas actuales, como ***actitudes en relación a la presencia y a la instauración del Reino***.
- Seguramente, no por su talante psicológico, sino por su arrojo ante la misión de Jesús y su Reino, fueron llamados Santiago y Juan «hijos del trueno»; así lo aconsejan los ***tres pasajes especialmente significativos***, en los que es necesario detenerse:

1º. *Mc 9,38-39, el reproche al exorcista desconocido*

Es éste un pasaje, desconocido o silenciado por Mt, pero aportado por Mc 9,38-41<sup>8</sup> (= Lc 9,49-50). En él se muestra claramente el carácter dominante, autoritario y exclusivista de Juan (no se menciona a Santiago). Independientemente de su base histórica, objeto de debate, el relato muestra *abundantes detalles de retoques postpascuales*; y así lo destacan todos los especialistas: es extraño el papel de portavoz de los DOCE que asume Juan por primera y única vez: «*hemos visto*», «*se lo hemos impedido*»; especialmente extraña es la frase, «*porque no nos seguía (ηκολουθει) a nosotros*» en vez del esperado «*que no te sigue a tí*», de acuerdo con la anterior indicación «*en tu nombre*».

Detrás de este plural se adivinan ecos de la actividad de la Iglesia primitiva y del seguimiento o rechazo que provocaban algunos de sus misioneros espontáneos.

8 «38 Juan le dijo: «Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre y no viene con nosotros y tratamos de impedirselo porque no venía con nosotros.»  
39 Pero Jesús dijo: «No se lo impidáis, pues no hay nadie que obre un milagro invocando mi nombre y que luego sea capaz de hablar mal de mí. 40 Pues el que no está contra nosotros, está por nosotros»

Independientemente de la base histórica que mantenga este relato, muchos de sus detalles, incluso todo el relato según algunos especialistas<sup>9</sup>, responden a la catequesis misional de la primitiva Iglesia, la cual, apoyándose en sentencias de Jesús (que esas sí las aporta Mt 12,30, desligadas de este relato), quiere fundamentar el universalismo de su misión frente al exclusivismo de algunos sectores o personas, incluso ante diversos misioneros espontáneos o desconocidos, como Apolo en Éfeso o el mismo Pablo de Tarso.

En este caso entonces, la catequesis de la Iglesia primitiva habría invadido el relato histórico, de forma que éste ya no nos aportaría demasiada información sobre el carácter de los hijos de Zebedeo, que nos ayudara a comprender la expresión «hijos del trueno».

## 2º. Lc 9,52-56, la sugerencia de acabar con aquellas aldeas samaritanas

Este relato es exclusivo de Lc; pertenece al llamado «*tesoro de Lc*», a esas tradiciones del camino, que ocupan casi la mitad del tercer evangelio. En este relato aparecen «*los discípulos Santiago y Juan*», esta vez ambos, mostrando una actitud vengativa ante la negativa de una población samaritana a dar hospitalidad a Jesús y a su grupo<sup>10</sup>.

A diferencia del anterior, en el fondo de este relato se adivina una tradición primitiva con fuerte base histórica: así lo demuestra la denominación «*discípulos*» aplicada directamente a Santiago y Juan por única vez; y prueba de ello son las expresiones literales de carácter arcaico como «*endureció el rostro para ir a Jerusalén*» y «*porque su rostro iba orientado hacia Jerusalén*»... pero en el fondo de la frase subyace la expresión semita: «*poner la cara hacia*»<sup>11</sup>, expresión muy plástica, no retocada en la tradición a pesar de la dificultad de comprensión que suponía en ambientes griegos y que por su extrañeza nosotros traducimos simplemente «*tomó la decisión de ir a Jerusalén*».

9 Cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen 1964, 23-24; E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1967, 195; E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, Berlin 1968<sup>2</sup>, 327

10 Lc 9, 52-56. Sucedió que como se iban cumpliendo los días de su ascensión, él se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén, y envió mensajeros delante de sí, que fueron y entraron en un pueblo de samaritanos para prepararle posada; pero no le recibieron porque tenía intención de ir a Jerusalén. Al verlo sus discípulos Santiago y Juan, dijeron: «Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo y los consuma?» 55 Pero él volviéndose, les reprendió; 56 y se fueron a otro pueblo.

11 לִפְנֵי פָּנָיו (Gen 31,21; Jer 42,15.17; Dan 9,3)

Al mismo tiempo, en la superficie del relato, también se denota el trabajo redaccional propio de Lucas: su marcado interés del tercer evangelio por los samaritanos, el reproche sobre la no violencia, la invitación a perdonar a los enemigos, la universalidad de la misión, etc... Son todos centros de interés lucano y puntos de catequesis de la primitiva iglesia.

La frase «*que caiga un rayo del cielo y consuma...*» a esta gente, es una frase transportada del ciclo de Elías en su lucha con los sacerdotes de Baal (1 Re 18,20-40; cf. 2 Re 1,10.12.14), que hay que entender en el ambiente de fondo que rodeaba a Jesús: la gente le veía como el Elías retornado, el nuevo Elías, de los tiempos mesiánicos, al que Dios asistía y autentificaba con los milagros que salían de sus manos. Indicativo de este ambiente es la glosa «*como lo hizo Elías*» que algunos copistas (A, C, D, W, Θ) incluyeron aquí.

En este contexto ambiental, hay que entender la reacción de los hijos de Zebedeo: ven en Jesús al Elías retornado, capaz de realizar un prodigio similar para escarmiento de los samaritanos, en lucha con todo lo que suene a idolatría. El texto entonces, más que un detalle psicológico de Santiago y Juan, expresa el celo apasionado de ambos hermanos por el Reino de los Cielos, similar al que había tenido Elías en su lucha contra los baales.

3º. *Por último, el texto más importante: la petición de ocupar los puestos (Mc 10,35-40 = Mt)<sup>12</sup>*

La petición de Santiago y Juan de ocupar los puestos 2º y 3º, a la derecha y a la izquierda de Jesús, «*en su gloria*», (Mt aclara «*cuando establezca su reino*»), presenta más indicios de pertenecer mejor a la historia de Jesús.

Mt, y solo él, aporta un dato: *es la madre quien hace la petición a favor de sus hijos (20,20-28)<sup>13</sup>*. Es un detalle enternecedor muy acorde con

12 Mc 10,35-40 «*Se acercan a él Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, y le dicen: «Maestro, queremos, nos concedas lo que te pidamos.».* 36 *El les dijo: «¿Qué queréis que os conceda?».* 37 *Ellos le respondieron: «Concédenos que nos sentemos en tu gloria, uno a tu derecha y otro a tu izquierda.».* 38 *Jesús les dijo: «No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber la copa que yo voy a beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?».* 39 *Ellos le dijeron: «Sí, podemos.».* Jesús les dijo: «*La copa que yo voy a beber, sí la beberéis y también seréis bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado; 40 pero, sentarse a mi derecha o a mi izquierda no es cosa mía el concederlo, sino que es para quienes está preparado.*». Al oír esto los otros diez, se indignaron contra Santiago y Juan.

13 Mt 20,20-23 *20 Entonces se le acercó la madre de los hijos de Zebedeo con sus hijos, y se postró como para pedirle algo.* 21 *El le dijo: «¿Qué quieres?».* Díjole ella: «*Manda*

nuestra sensibilidad familiar, por lo que ha quedado grabado en nuestra memoria en detrimento de Mc. Mt, más que conmovido por el corazón de una madre, se sintió impresionado por la brusquedad del relato y por la actitud prepotente y por la clamorosa metedura de pata de los hijos de Zebedeo, y así quiso exonerarlos: no son ellos los que piden los primeros puestos sino su madre, dulcificando la escena con una conmovedora intervención maternal. Se notan las adiciones de Mt:

- no son los dos hermanos quienes exigen a Jesús, sino que es la madre de éstos
- y se acerca a Jesús con detalles de respeto «*adorándolo...*»
- es Jesús quien la anima a que hable «*Jesús le dijo a ella ¿qué quieres?*», frente a la intervención abrupta de los dos hermanos en Mc
- modifica la expresión vaga e imprecisa de Mc «*en tu gloria*» por un más concreto y comprensible «*en tu Reino*».
- y *elimina la mención del bautismo*, quizás porque «*bautismo*» aquí tiene un extraño sentido, en cualquier caso, distinto del sentido cristiano posterior.

Todos estos detalles exclusivos de Mt provienen de su propia sensibilidad y son típicos de su visión teológica; la artificialidad de la presencia de la madre se confirma con el hecho de que luego el relato continúa con el diálogo de Jesús con los hermanos como en Mc, dejando de lado a la madre quien era la interlocutora inicial.

Tenemos que admitir que el relato de Mc, en su versión más dura y brusca, incluso ofensiva para los hijos del Zebedeo, presenta la forma más primitiva de la tradición, remontándose a la historia de Jesús y reflejando el nivel histórico del suceso. Así se deduce tanto de a) la disconformidad con la teología de la iglesia postpascual, como de b) una serie de expresiones extrañas a la teología posterior de las primeras comunidades.

- a) La pregunta de Jesús «*¿Qué queréis que yo haga por vosotros?*» y sobre todo la respuesta final «*Sentarse a mi derecha y a mi izquierda no está en mi el concederlo...*» indican una imagen de Jesús que choca con la imagen que más tarde proclama la iglesia postpascual: un **Jesús Mesías - Salvador** pero ya sin connotaciones políti-

---

que estos dos hijos míos se sienten, uno a tu derecha y otro a tu izquierda, en tu Reino.».  
22 Replicó Jesús: «No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber la copa que yo voy a beber?» Dícenle: «Sí, podemos.»

cas, y, sobre todo, **Jesús el Señor**, que conoce perfectamente todo y que tiene el poder sobre todo «*principado, dominación y potestad*» (1 Cor 15,24).

Asimismo, resulta poco acorde con la teología de la iglesia primitiva **la renuncia de Jesús a prometer recompensa a los que entregan su vida y sufren por él**. Esta renuncia no se entiende en una iglesia postpascual, que pretendía animar a los discípulos a mostrar coraje y resistencia ante las persecuciones y el martirio, como hace Mc 10,28-31.

- b) **Las expresiones «beber el cáliz», «bautizarse...»** en el sentido de sufrimiento, tienen fuerte raigambre en el lenguaje religioso hebreo y son, por otro lado, imágenes típicas del discurso un tanto enigmático de Jesús, (como las parábolas, por ejemplo), muy lejos del anuncio detallado y preciso de la pasión realizado inmediatamente antes.

**La imagen de «la copa»**, expresa lo que el señor de la casa ofrece, cuando invita a alguien a su mesa: el invitado debe esperar a que el señor de la casa bendiga la copa y se la ofrezca: beber entonces es participar de la vida de su anfitrión y de su destino. Referida a Dios la copa significa la herencia que Dios da, el destino que el creyente debe seguir. Puede ser una copa de *bendición* (Sal 23,5; 116,13) para los justos, o una copa de *vino drogado, rebosante de heces* (Sal 11,6; 75,9) para los malvados.

**La imagen del «bautismo»**, resulta sorprendente por su uso ajeno a la teología y a la liturgia cristiana postpascual. Se trata aquí simplemente de un uso a nivel de pura imagen: «*sumergirse*», *ser anegado por el agua*. Es una imagen de seguimiento de un maestro, participando de sus doctrinas, de sus actitudes, incluyendo sus dificultades, aunque éstas sean a veces extremas.

De suyo ninguna de las dos imágenes es concreta; de por sí, no indican qué tipo de herencia les aguarda ni qué tipo de participación van a tener; solamente en el contexto inmediato anterior y en la vivencia cristiana posterior, estas dos imágenes se concretan en la cruz de Jesús y en el martirio de muchos de sus discípulos. Bajo la imagen de la «copa» se expresa el designio de Dios que no coincide con el de los humanos y que en este caso encierra **un «amargo trago»**, diríamos nosotros; y con la imagen del «bautismo» se expresa la inmersión en el dolor y en la muerte (Mc 10,38):

*un «baño de sangre» y muerte*, diríamos nosotros. Cuando los dos hermanos dicen «podemos» no eran conscientes de lo que ello implicaba, lo entenderían más tarde<sup>14</sup>.

### *Expectativas y previsiones*

Ninguno de los textos examinados invita a interpretar la expresión de Mc «**hijos del trueno**» en clave psicológica, como un rasgo del carácter de los hijos de Zebedeo, sino más bien, lo repetimos una vez más, como actitudes frente al Reino de los Cielos que Jesús proclama.

En esta dirección, el apelativo «**hijos del trueno**» *indica el arrojo de los hijos de Zebedeo respecto de la misión, como testigos exaltados por el Reino, capaces de ponerlo todo en juego («podemos»);* como unas personas que arrasan por su empuje, que no se paran a echar cálculos y a medir consecuencias, aunque esto suponga actitudes equivocadas que han merecido el reproche de Jesús. Los hijos de Zebedeo destacan por el arrojo y el riesgo que le echan; ‘Podemos’ (Mc 10,39). Y Jesús no los desmiente como hará con Pedro (Mc 14,29-31). Realmente Santiago y Juan le echaban corazón y riesgo a una aventura cuyo alcance ni siquiera entendían.

Esta actitud impetuosa de «los hijos de Zebedeo» debe ser entendida sobre el fondo común de las expectativas mesiánicas de la sociedad del entorno de Jesús (Jn 6,15). Santiago y Juan no hacen más que expresar de forma decidida, e interesada, las expectativas de la mayoría de aquellos galileos que seguían a Jesús (Mc 8,27-33; 9,34; Hech 1,6). Santiago y su hermano Juan, como muchos otros seguidores de Jesús, quizás todos, debían entender el camino de Jesús hacia Jerusalén como el momento propicio para instaurar ese Reino de David tan ansiado: un reino de aquí, con dimensión marcadamente política, social y económica; un reino que reivindicase la autonomía de Israel e instaurase un proceso revolucionario contra todo poder extranjero y contra toda imposición que no fuese la exigida en las cláusulas de la Alianza.

Jesús aparecía como líder capaz de conseguirlo con mejores resultados que otros intentos anteriores (Hech 5,34-39). Por eso le siguieron decididamente, pero también por eso, no le entendieron y así aparecen claros estos desajustes entre el proyecto de Jesús y las expectativas de Santiago.

14 Por cierto la afirmación de Jesús «*el cáliz... lo beberéis*» y «*en el bautismo... os bautizaréis*» no se ha cumplido más que en un 50%, ya que Juan no murió mártir.

Su relación de especial intimidad con Jesús, su antigüedad en el seguimiento del proyecto desde su mismo comienzo, les hicieron concebir a los hijos de Zebedeo esperanzas de ser dirigentes en el nuevo status socio-político y así se lo manifiestan a Jesús (Mc 10,35-40), exigiendo los puestos de mayor honor e importancia en el nuevo reino mesiánico.

Está claro que la expectativa de los dos hermanos tenía el punto de mira equivocado porque Jesús no pensaba su Reino en clave socio-política, ni mesiánico-revolucionaria. El contraste era evidente: cuando los hijos de Zebedeo hablan de «*sentarse en la gloria*» de Jesús» la entendían en sentido triunfalista (Mc 10,37), y en ese mismo momento Jesús, en el camino a Jerusalén, era consciente de que se estaba metiendo en la boca del lobo, no era gloria y triunfo lo que le aguardaba sino rechazo, sufrimiento y fracaso desde el punto de vista humano. Santiago tuvo que cambiar su perspectiva, tuvo que modificar radicalmente sus expectativas. La clave de su conversión estaba en entender que el proyecto de Jesús no era triunfar sino servir (Mc 10,42-45) como se indica en el contexto que sigue inmediatamente.

De todas formas, es de admirar la capacidad de seguimiento de estos hombres, que, en medio de la incomprensión, de las equivocaciones, de las expectativas fallidas y de la incómoda postura de estar continuamente descubriendo caminos imprevistos y arriesgados, son capaces de cambiar radicalmente. Este seguimiento, a pesar de todo, hace de estos hombres, y en concreto de Santiago, *monumentos de nuestra fe*.

#### IV. Y finalmente, su martirio

Ya poco más sabemos de la vida y actividad de nuestro Santiago. Una vez muerto Jesús, lo encontramos expresamente citado en alguna de las experiencias de encuentro con el Señor Resucitado (Jn 21,2); es de suponer su presencia en los encuentros pascuales de Jesús con los Once. Sería entonces cuando estos dos hermanos habrían llegado a la comprensión profunda del proyecto de Jesús y de la propia misión que Jesús les tenía reservada.

A partir de aquí, Santiago forma parte del fundamento de la Iglesia Primitiva de Jerusalén con el grupo de los DOCE (Hech 1,13 «*en meditación y oración*»). Pero de su actividad en la iglesia jerosolimitana nada se nos dice. Deducimos que siguió siendo una figura importante. Así se deduce del hecho de que Herodes Agripa I lo escoge, junto con Pedro,

como figura representativa para dar un escarmiento a la comunidad cristiana y contentar a los judíos (Hech 12,2-3).

Y así termina Santiago: ***Agripa I lo hace decapitar con la espada allá por los años 41-44.*** Santiago fue el primer apóstol del grupo de los DOCE en verter su sangre por el Señor Jesús. Es importante señalar que es el único de los Doce cuyo martirio se menciona en el N.T.

En la parte suroccidental de Jerusalén, en la entrada del barrio armenio desde la Puerta Sión, está ***la Catedral de Santiago***, el Patriarcado armenio, una iglesia procedente del s. XII con claras influencias cruzadas; en su interior guarda una capilla, sobria pero magnífica por sus decorados, que señala el lugar tradicional del martirio de Santiago.

Una hermosa leyenda, mencionada por Eusebio de Cesarea<sup>15</sup>, cuyo origen remonta a Clemente de Alejandría, indica que esta muerte fue motivada por la denuncia de un traidor, que al ver la firme confesión de fe de Santiago, se arrepiente y es también condenado; el traidor convertido acompaña a Santiago en el martirio, pidiéndole perdón por el camino<sup>16</sup>.

Esta hermosa leyenda nace de la piedad y de la veneración, con la finalidad de resaltar la figura del Apóstol. Pero no era necesario: la figura de Santiago, el mayor, tiene de por sí un impresionante calado, el mismo que merece hoy, y en este Congreso, nuestra atención.

15 Hist. Ecl., II, 9, 2s.

16 Una exposición más detallada de las leyendas que rodean el final del Apóstol Santiago puede verse en J. PRECEDO, *Santiago el Mayor, patrón de España*, Santiago de Compostela 1985, 114-125



# Sobre los símbolos y emblemas jacobeos. Algunas anotaciones y comentarios

EDUARDO PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS  
Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento» (CSIC)

Desde muy antiguo, como ya recordó Vázquez de Parga, las liturgias romana y mozárabe tuvo oraciones *pro fratribus in via dirigendis* y *pro redeuntis de itinere*, así como una *missa pro iter agentibus*. En torno a ellas se concretaría al cabo del tiempo un ceremonial específico, reproducido en un sin fin de libros litúrgicos y rituales impresos, en el que terminaría jugando un papel importante la entrega de las insignias del peregrino<sup>1</sup>. Ello, como se verá a continuación, es probablemente el mejor testimonio de la fuerte carga simbólica que ya desde muy temprano se atribuía al pequeño conjunto de elementos que singularizaban el hábito de los que caminaban *ad Sanctorum limina*. Según el aludido ceremonial, los peregrinos debían confesarse y, tras recibir la penitencia, se arrodillaban en el suelo ante el altar, cantándose sobre ellos los siete salmos penitenciales; después de una letanía y de ocho oraciones, se rezaba el *iter agentibus*, al que seguían otras cuatro y, terminadas éstas, se levantaban y el obispo les imponía ya la *pera* o morral y les entregaba el *baculus* o bordón con una oración y bendición para cada uno. El *Liber Sancti Jacobi* las recoge, dentro del sermón *Veneranda dies*, en estos términos:

*No sin razón, los que vienen a visitar a los santos reciben en la iglesia el báculo y morral bendito. Pues cuando los enviamos con motivo de hacer penitencia al santuario de los santos, les damos un morral bendito, según el rito eclesiástico, diciéndoles: En nombre de Nuestro Señor Jesucristo, recibe este morral, hábito de tu peregrinación, para que castigado y enmendado te apresures en llegar a los pies de*

1 En un misal de Vich del año 1038 figuraba ya, bajo la rúbrica *oratio pro iter agentibus*, un ceremonial especial de iniciación al peregrino que comportaba la imposición del hábito y la entrega de la esportilla y bordón. Las referencias y comentarios en *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1949, vols. I, 137-138, y III, 146 y ss. Véase, además, P. ROMANO ROCHA, *El peregrino a Santiago y la oración de la iglesia*, en «Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura en la peregrinación a Compostela», Santiago de Compostela, 1993, 17-35.

*Santiago, a donde ansías llegar, y para que después de haber hecho el viaje vuelvas al lado nuestro con gozo, con la ayuda de Dios, que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén. También, cuando le damos el báculo, así decimos: Recibe este báculo, que sea como sustento de la marcha y del trabajo, para el camino de tu peregrinación, para que puedas vencer las catervas del enemigo y llegar seguro a los pies de Santiago, y después de hecho el viaje, volver junto a nos con alegría, con la anuencia del mismo Dios, que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén<sup>2</sup>.*

Por consiguiente, puede decirse muy bien que la caracterización fundamental del peregrino venía dada por estos dos elementos concretos de su indumentaria. Es decir, por el *baculus* y la *pera*, o el bordón y la *esportilla*, como se les denominaba en los siglos de la plenitud medieval. En este sentido, merecerá la pena recordar —sólo por citar un primer testimonio ilustrativo— que en cierto pasaje del poema de Fernán González se alude a la condesa doña Sancha, que marchaba a León para liberrar al Conde de su prisión, señalándose que para disimular o encubrir



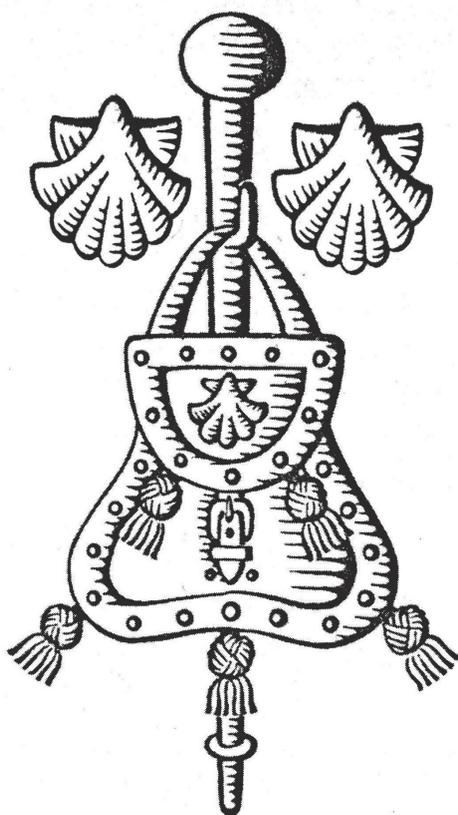
2 Se seguirá aquí la traducción de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo. CSIC, Santiago de Compostela, 1951, Libro I, Cap. XVII, 204-205.

aquel viaje ideó una falsa peregrinación y que, como tal *romera*, partió entonces con *su esportilla al cuello et su bordón en la mano*<sup>3</sup>...

El primero de estos elementos identificadores, la bolsa o zurrón, *que los italianos llaman escarcela, los provenzales espuerta los galos isquirpa...*, era una especie de saquito estrecho de piel —la más estimada era la de ciervo— que ofrecía una gran variedad de formas y tamaños. No obstante, el tipo más corriente terminó por adoptar la forma rectangular o trapecial, con tapa cerrada con hebilla o correa. El otro elemento identificador, el *báculo*, consistía a su vez en un palo o vara redonda, un bastón de caminante exactamente, de longitud variable —aunque siempre grande, acostumbraba incluso a sobrepasar el hombro o a veces la misma cabeza— y generalmente rematado en un pomo, doble o sencillo, y una contera puntiaguda de hierro. Por debajo del pomo se situaba un gancho del que se colgaba la *esportilla* —así se figura invariablemente en los Santiagos de azabache— o la calabaza, donde se guardarían las raciones suplementarias de vino que los caminantes recibían en los distintos hospitales y centros asistenciales. El *báculo* o bastón era, pues, un instrumento de apoyo y ayuda en la marcha y en los pasos difíciles; de ahí precisamente el nombre de *bordón*, aplicado ya desde tiempos tempranos, que era el mismo que se le daba al asno, mulo o jumento, puesto que el caminante de a pie suplía con él la facilidad que el jinete encontraba en su cabalgadura. Estos dos primeros elementos, cuya verdadera razón de ser sólo debe explicarse en función de su utilidad para el caminante, no tardaron en recibir una fuerte carga simbólica. La vía fue, justamente, el recordado ceremonial específico de su solemne entrega al peregrino. Así, en el *Liber Sancti Jacobi*, donde al describir la escarcela o zurrón se especifica que debía estar siempre abierto por la boca, o no atado con ligaduras, se explica ese significado en los siguientes términos: *el hecho de que el morral sea un saquito estrecho significa que el peregrino, confiado en el Señor, debe llevar consigo una pequeña y módica despensa. El que sea del cuero de una bestia muerta significa que el peregrino debe mortificar su carne con los vicios y concupiscencias, con hambre y sed, con muchos ayunos, con frío y desnudez, con penalidades y trabajos. El hecho de que no tenga ataduras, sino que esté abierto por la boca siempre, significa que el mismo [el peregrino] debe antes repartir sus propiedades con los pobres y por ello debe estar preparado para recibir*

3 La referencia y comentarios sobre la cuestión en P. ARRIBAS BRIONES, *La picaresca en el Camino de Santiago*, en «El Camino de Santiago. Camino de Europa», Pontevedra, 1993, 255-267.

y para dar<sup>4</sup>. El simbolismo adjudicado al bordón se explica, por otra parte, en términos igualmente muy precisos. Es el símbolo de la *fe en la Santísima Trinidad, en la cual debe perseverar. El báculo es la defensa del hombre contra los lobos y los perros. El perro suele ladrar al hombre y el lobo acostumbra a devorar las ovejas. Por el perro y el lobo se designa el diablo tentador del género humano. El demonio ladra al hombre, cuando provoca su mente a pecar con el ladrido de sus sugerencias. Muerde como el lobo, cuando impulsa sus miembros hacia el pecado y por la costumbre de vivir en la culpa devora su alma entre sus hambrientas fauces. Por tanto, debemos encarecer al peregrino, cuando le damos el báculo, que lave sus culpas por la confesión y fortalezca su corazón y sus miembros frecuentemente con la enseña de la Santísima Trinidad contra las ilusiones y fantasmas diabólicos*<sup>5</sup>...



Emblema de la peregrinación en el que la *esportilla* ocupa un lugar relevante (dibujo siguiendo modelos medievales)

4 Libro I, Cap. XVII, 205.

5 *Ibidem*, Libro, I, Cap. XVII, 205.

Pero, además de los dos anteriores, por encima de ellos incluso, hubo todavía un tercer elemento identificador del peregrino jacobeo. Se trata de la concha o venera, *crusilla* o *crusella* en el latín medieval, cuya función no parece que tuviera otro sentido que el meramente accesorio, o casi decorativo. En todo caso, sobre ella recayó rápidamente también una fuerte carga simbólica. Pero, a diferencia del bordón y la escarcela, que se entregaban solemnemente y con las cargas simbólicas aludidas al iniciarse la peregrinación, la concha o venera sólo se adquiriría en Compostela, pues era el *signum tanti itineris*. Esto es, la insignia representativa de la peregrinación cumplida<sup>6</sup>.

La concha o venera aparece citada por primera vez como insignia propia de la peregrinación compostelana en el *Liber Sancti Jacobi*, aunque no parece que fuera extraña su asociación con el peregrino por excelencia<sup>7</sup>. En este texto, concretamente en el *Verenanda dies* otra vez, se explica también ese mismo sentido, señalándose que *por lo mismo los peregrinos que vienen de Jerusalén traen las palmas, así los que regresan del santuario de Santiago traen las conchas*<sup>8</sup>... Las primeras, como también se recoge en el texto *calixtino*, significan el triunfo y por eso se recuerda, a modo de explicación, que *los vencedores al volver de la batalla solían en otro tiempo agitar las palmas en sus manos, mostrando que habían triunfado*... Y por lo mismo, se añade todavía que *los peregrinos que vienen de Jerusalén traen las palmas, mostrando que han mortificado los vicios. Pues los que se embriagan, los deshonestos, los avaros, los ambi-*

6 *Ibidem*, Libro, I, Cap. XVII, 206. Al respecto convendrá anotar que la venera ya había tenido una carga simbólica de carácter pagano. Su propio nombre parece aludir, en realidad, a la diosa Venus, cuyo propio nacimiento se acostumbra a figurar sobre tal tipo de concha, considerada representación de los órganos sexuales femeninos. De ella, además, se habría servido la propia Venus para su navegación a la isla Citerea. En el mundo romano, por lo demás, fueron frecuentes los amuletos que adoptaban esta forma con fines profilácticos, o para evitar el mal del ojo. Por ello, Lacarra sospecha —lo apunta así Osma— que la costumbre de los peregrinos a coserlas sobre sus ropas tuviera acaso un cierto origen supersticioso pagano... Más información en G. J. DE OSMA, *Catálogo de Azabaches compostelano*, Madrid, 1916 [reimpresión facsimile, con introducción de J. Juega Puig, «Biblioteca Facsimilar Compostelana», La Coruña, 1999], 34 y ss.

7 Véase, I. G. BANGO TORVISO, *Santiago peregrino*, en «Santiago. La esperanza», Santiago de Compostela, 1999, 93. Se sospecha también en S. ANDRÉS ORDAX, *La iconografía artística jacobea*, en «El Camino de Santiago. Camino de Europa», 130. En la abadía francesa de Mont de Saint Michel, por ejemplo, parece que se entregaban las veneras como insignias de peregrinos. Lo apunta F. MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, *Emblemas de peregrinos y de la peregrinación a Santiago*, en «El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones», Salamanca, 1992, 372.

8 *Liber Sancti Jacobi*, Libro I, Cap. XVII, 205-206.

ciosos, los litigiosos, los usureros, los lujuriosos, los adúlteros o los demás vicios, puesto que aún están en la guerra de los vicios, no deben traer la palma, sino los que vencieron completamente los vicios y se unieron a las virtudes. n concordancia con esta línea argumental, el *Liber Santi Jacobi* se extiende al tratar de la venera como expresión de las obras buenas. La naturaleza y el propio simbolismo de este tercer elemento identificativo se justifica y explica en estos términos:

... hay unos mariscos en el mar próximo a Santiago, a los que el vulgo llama vieiras, que tienen dos corazas, una por cada lado, entre las cuales, como entre dos tejuelas, se oculta un molusco parecido a una ostra. Tales conchas están labradas como los dedos de la mano y las llaman los provenzales nidulas y los franceses crusillas, y al regresar los peregrinos del santuario de Santiago las prenden en las capas para gloria del Apóstol, y en recuerdo de él y señal de tan largo viaje, las traen a su morada con gran regocijo. La especie de corazas con que el marisco se defiende, significan los dos preceptos de la caridad, con que quien debidamente los lleva debe defenderse, esto es: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo... Las conchas, acomodadas a manera de dedos, significan las obras buenas, en las cuales el que dignamente las lleva debe perseverar, y bellamente por los dedos se simbolizan las obras buenas: de ellos nos valemos cuando hacemos algo. Por tanto, como el peregrino lleva la concha, así mientras esté en el camino de la vida presente debe llevar el yugo del Señor, esto es: debe someterse a sus mandamientos<sup>9</sup>...

Hubo, como es bien sabido, otros elementos identificadores del peregrino. Así, por ejemplo, la calabaza —descrita como *la mejor alhaja del romero* en la sátira del Arcipreste— o el propio traje de peregrino que en el XVI vino a ser propiamente el *hábito* que pregonaba el carácter del viajero<sup>10</sup>. Pero, al margen de otras posibles consideraciones, ninguno de ellos alcanzó la entidad y carácter de los que ya quedan considerados, careciendo además de la fuerte carga simbólica de aquellos otros.

\* \* \*

Desde la segunda mitad del XII, tras la gran expansión de las peregrinaciones, se generalizó entre los peregrinos el gusto por llevar cosidas a sus sombreros y ropas insignias de diversos materiales y géneros. Aunque en principio su finalidad inmediata es muy posible que no fuera más allá de la meramente decorativa, lo cierto es que su uso no tardó mucho en complementarse con otros sentidos añadidos. Entre ellos, el simple recuerdo de haber pasado por tal o cual santuario, la natural devoción religiosa y más aún, sobre todo en el caso concreto de las veneras, el

9 *Ibidem*, Libro I, Cap. XVII, 205-206.

10 G. J. DE OSMA, *Catálogo de azabaches compostelanos*, 60-61.

deseo —ya aludido más atrás— de exhibir a través de ellas la realidad de haber efectuado el Camino<sup>11</sup>.

La fabricación y venta en Compostela de estas imágenes o insignias, sobre todo conchas, y aún amuletos de metal<sup>12</sup>, hechas de plomo y estaño principalmente, constituyó un muy lucrativo negocio. Esta importancia económica, exponente inmejorable del gran auge que alcanzó el uso de tales insignias, se confirma por el interés de los arzobispos compostelanos por reivindicar el derecho exclusivo de su iglesia a autorizar o controlar su comercialización. En el año 1200, por de pronto, el arzobispo Suárez de Deza reivindicó ya ese derecho exclusivo. A tal efecto otorgó una ordenanza que limitaba a cien el número de puestos de venta, garantizándose además su propiedad en un plazo de treinta años. Cumplidos éstos, su sucesor —lo fue Bernardo II— otorgó una nueva concordia en la que, si bien se mantenía el tope de cien tiendas o puestos, se reconocía a los concheiros su propiedad a cambio de una pensión, fijada entonces en catorce sueldos y medio<sup>13</sup>. Pero el monopolio arzobispal no tardó en verse amenazado fuera ya de Santiago al proliferar las falsificaciones. Para atajarlo, los prelados compostelanos recurrieron a los papas y reyes. En 1207 obtuvieron de Inocencio III una bula contra los que en España y Gascuña *adulterina insignia beati Jacobi quae conchae dicuntur in animarum suarum periculum Cudere non verentur*<sup>14</sup>... La prohibición fue reiterada por Gregorio IX y Alejandro IV, en 1228 y 1259 respectivamente. En 1260, Alfonso *el Sabio* defendió también el monopolio compostelano, procediendo contra los que *fazen las sennales de Santiago d'estanno et de plomo et las venden a los romeros que vienen et que van pera Santiago*. Y todavía en los años 1266 y 1272, los papas Clemente IV y Gregorio X insistieron sucesivamente en el

11 En general, sería un gusto muy semejante al de las etiquetas o pegatinas que, a modo de recuerdo o testimonio de viaje, acostumbran a pegarse en equipajes y automóviles. Las insignias, distintivos o adornos, en cuanto que expresaban una determinada devoción, pueden ser consideradas antecedente de las modernas medallas. Noticias y apreciaciones de gran interés sobre este tipo de insignias, con particular referencia a las de índole jacobea, en F. MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, *Emblemas de peregrinos...*, 365-373.

12 Así las llamadas manos de azabache, la famosa higa, *figue* o *fica*, en francés e italiano respectivamente. A ellas se refiere detenidamente G. J. DE OSMA, *Catálogo de azabaches compostelanos...*, 1 y ss.

13 *Ibidem*, 39-41.

14 *Ibidem*, 41, nota 3.

asunto, prohibiendo incluso a los peregrinos comprar o llevar conchas que no hubieran sido hechas en Santiago<sup>15</sup>.

La comercialización y creciente uso de tales insignias dio lugar también, por lo que aquí interesa destacar, a que algunos de los elementos distintivos de los peregrinos jacobeos, principalmente la bolsa y sobre todo la concha o venera, adquirieran un verdadero sentido emblemático, pues con su sola exhibición se sugería incuestionablemente la idea genérica de la peregrinación. Y porque el sistema heráldico, en pleno desarrollo entonces, absorbía o casi monopolizaba la generalidad de las manifestaciones emblemáticas, es natural que las armerías ofrezcan abundantes y muy curiosos testimonios de una asimilación todavía no suficientemente conocida.

### El bolso o sportilla

El caso de la *sportilla*, o bolso del peregrino, estudiado por Menéndez Pidal, es un testimonio especialmente significativo de ese proceso de asimilación<sup>16</sup>. Desde sus representaciones más realistas, tal como aparece en las cantigas XLIX y XXVI del conocido códice de la Biblioteca de El Escorial, se llegaría a fórmulas convenientemente estilizadas cuando la tal bolsa se representa integrada ya en las propias armerías<sup>17</sup>. La usaron así, por ejemplo, los Gadea riojanos —que la dispusieron asociada al propio bordón— o los Sarasa navarros, de donde irradiaron después a otros solares de su entorno, como los de Albizu, Ezquizarburúa, Beráiz, Grocín, Mañeru... En el alto Aragón la incorporaron también a sus armerías los Luesia, como lo prueba su presencia en algunas improntas sigilares de la segunda mitad del XIII, así como los Bolea y algunos personajes originarios de la zona. Es el caso de dos importantes eclesiásticos del XIV: Fr. Sancho López de Ayerbe, arzobispo de Tarragona (1346-1357), o don Pedro Portolés, abad del monasterio de Veruela (+1399)<sup>18</sup>. Pero, porue la cualidad signficante de tales emblemas acaba residiendo en su mera forma gráfica y no, justamente, en el concepto del cual es representación plástica, la figura de la bolsa derivó con posterior-

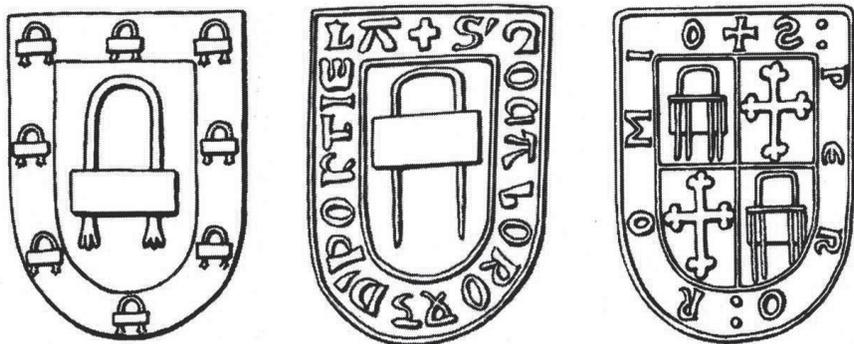
15 Véase, A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Iglesia de Santiago*, vol. V, Apéndices, 95-96 y 109, y *Fueros municipales de Santiago y su Tierra*, Santiago, 1895, vol. I, 123-133. También, G. J. DE OSMA, *Catálogo de azabaches compostelanos*, 41-42.

16 Véase, *Muebles raros y equívocos de la heráldica española*, «Hidalguía», 190-191, 1985, 446-464.

17 J. GUERRERO LOVILLO, *Las Cantigas*, Madrid, 1949, láms. 55 y 31.

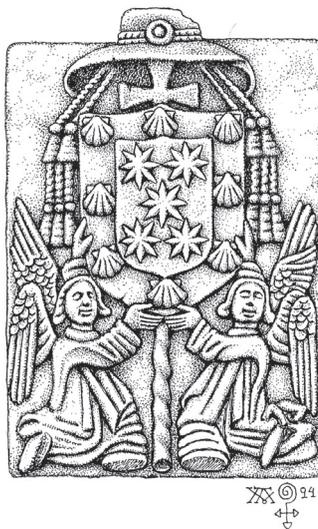
18 Véanse las referencias y comentarios en F. MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, *Emblemas de peregrinos...*, 371-373.

ridad hacia fórmulas gráficas cada vez más alejadas del original. Al cabo del tiempo —ya a fines del XIV, como precisa Menéndez Pidal— nadie sabía cuál era exactamente el objeto real que representaba y quizás por la semejanza fonética del apellido Sarasa con *sarrasine*, término francés del rastrillo de fortaleza, los heraldistas navarros del XVI terminaron por denominar así a esta figura heráldica<sup>19</sup>.



## La Venera

La venera —el *pectem jacobeus* en la terminología de Linneo— fue sin duda alguna la figura o símbolo jacobeo por excelencia. Tanto es así, convendrá recordarlo ahora, que Voltaire llegaría a explicar la presencia de conchas fósiles en las montañas alpinas como dejadas allí por los peregrinos que las cruzaban en su camino a Compostela... Ello explica que fuera también, entre los símbolos vinculados al tema jacobeo, el que adquiriera una mayor relevancia emblemática, sobre todo tras su plena incorporación al repertorio de las fi-



19 A pesar de ello, mediado ya el XV fue usada en su formulación convencional y adornada con veneras, aunque ahora ya como *divisa* propiamente, por el infante don Juan, condestable de Portugal y Maestre de la Orden portuguesa de Santiago de la Espada. Un emblema semejante y casi contemporáneo es el que adorna los azulejos procedentes del castillo compostelano de la Rocha y que acaso cabría interpretar como divisa del arzobispo don Lope de Mendoza, aunque en su sepulcro las veneras solas se disponen rodeando sus armas por medio de una bordura heráldica. *Ibidem*, 370.

guras heráldicas. La presencia de la venera en el ámbito de las armerías es probablemente muy temprana. Hay abundantes y expresivos testimonios en algunos espacios extrapeninsulares, como en Inglaterra o Dinamarca, por ejemplo, donde alcanzan un índice de frecuencia relativamente resaltable<sup>20</sup>. En España ocurre otro tanto, localizándose sin mayor dificultad entre no pocos linajes originarios de las tierras por donde se forjó el viejo camino francés. En Galicia, sin embargo, son más bien escasos los linajes históricos en cuyas armerías puede corroborarse fehacientemente su presencia. Entre ellos, cabría mencionar las portadas por los Suárez de Deza, donde figuran con carácter secundario, o los Sequeiros, que disponen ya cinco veneras sobre el campo. Un caso especial, que convendría ser estudiado con detalle, se ofrece en las armas de los Armesto, una estirpe firmemente asentada en las proximidades del santuario de O Cebreiro, en las cuales se figura una cruz llana cargada de veneras<sup>21</sup>... Pero la presencia de las veneras puede rastrearse, asimismo, en las armerías de algunas estirpes de cierta raigambre compostelana, como los Gutiérrez de la Peña, documentados aquí sólo desde la segunda mitad del XVIII, o los Mondragón, más antiguos ya, aunque igualmente foráneos, una de cuyas ramas menores aumentó sus armas con una bordura de veneras.

En cualquier caso la presencia de la venera en las armerías gallegas resulta llamativamente irrelevante, lo cual es muy posible que sólo deba explicarse a partir, precisamente, de la proximidad y poderoso influjo de la iglesia compostelana. Desde ésta es claro que se monopolizó su uso por ser —como ya se adelantó más atrás— el motivo o símbolo jacobeo y compostelano por excelencia. Se entiende así, por lo demás, que en la ciudad de Santiago la venera fuera un motivo ornamental frecuentísimo, además de elemento —verdadera *divisa* cabría decir— recurrente, indispensable casi, en toda la iconografía apostólica compostelana. Aunque no sea desde luego el testimonio más temprano, el acuerdo tomado por el Cabildo, allá por 1285, respecto al sello de la Corporación, resulta indudablemente expresivo de la asimilación. En razón de aquel acuerdo colegiado se inutilizaron todos los sellos antiguos y se encomendó al canónigo Pedro Estévez la hechura de otro nuevo, redondo y de mayor

20 Información valiosa para ponderar esta asimilación en alguno de los estudios recogidos en la obra colectiva *The scallop. Studies of a shell and its influences on humankind*, coordinada por Ian Cox, Londres, 1957. Los testimonios en sellos y escudos daneses en V. ALMAZÁN, *Dinamarca jacobea*, La Coruña, 1995, 93-98.

21 Sería interesante estudiar los orígenes del linaje y confirmar su original ubicación en las tierras inmediatas al santuario de O Cebreiro, así como indagar la más que posible relación de sus armas con los emblemas propios de la Orden de Santiago. Véase lo que al respecto se indicará más adelante.

tamaño que los antiguos, en cuyo campo debía figurarse lo que sigue: un monumento y sobre él una tumba o sepulcro acompañado de las palabras *Apostoli tumba* y, ya en lo alto, de una estrella y una concha, o *pecten lacobaeus*. En orla la leyenda + SIGILLUM : CAPITULI : B[EA]TI : IACOBI<sup>22</sup>.

Como es natural, en este contexto se sitúa también el uso de las veneras para expresar una relación o aludir a dependencia con la iglesia de Santiago. El recurso emblemático fue utilizado en infinidad de ocasiones y preferentemente por los propios eclesiásticos compostelanos, desde las dignidades menores hasta los mismos prelados. Y por ello los testimonios son abundantísimos. Para ilustrarlo, pues, bastará sólo con mencionar dos matrices sigilares no muy divulgadas, pero por muchos motivos resaltables, y correspondientes a sendos personajes relevantes: don Juan Alfonso, deán de Mondoñedo y arcediano de Trastámara en la iglesia de Santiago, cuya trayectoria se documenta en la segunda mitad del XIII<sup>23</sup>, y don Gonzalo Pérez de Moscoso, obispo de Mondoñedo (1318-1327), pero que en la misma todavía se identifica sólo como arcediano de Abeancos, en la iglesia lucense, si bien —como lo confirma precisamente la presencia en su sello de las veneras— por entonces era también canónico de la compostelana<sup>24</sup>.



## La llamada cruz de Santiago

Aunque no es mucho lo que se sabe realmente con respecto al ya aludido proceso de asimilación y, mucho menos todavía, sobre las dis-

22 Libro 21 de *Constituciones*, fol. 71v. La referencia en A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Iglesia de Santiago*, vol. V, 252.

23 Es de doble ojiva, plana y con la anilla lateral rota. En su campo se dispone un águila superada de una venera. Su descripción y estudio en E. PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS, *Dos matrices sigilares medievales gallegas en el Instituto Valencia de Don Juan*, «Hidalguía», 190-191, 1985, 583-592.

24 Es polilobulada, plana y simple. En el centro de su campo se dispone un escudo cuadrilongo, con cinco cabezas de lobo, y está rodeado por otros cuatro, más pequeños y dispuestos en cruz, con jaquelados (3x3) de llanos y de fajados. Entre estos escudos más pequeños se intercalan ya cuatro veneras. El estudio e identificación de la matriz sigilar, aparecida en Avignon hace ahora diez años, en F. MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS y E. PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS, *A propósito de un nuevo sello medieval gallego. El obispo don Gonzalo, de Mondoñedo, y los orígenes de la Casa de Altamira*, «Anuario de estudios Medievales», 29, 1999, 303-338.



tintas secuencias que lo conforman y definen, es claro que algunos de los símbolos jacobeos que quedan tratados en estas páginas —cuanto menos la *esportilla* y sobre todo la propia venera— terminaron por adquirir el sentido o carácter propio de los emblemas. A pesar de ello, parece oportuno proponer una distinción entre ambos términos, símbolo y emblema, aunque sea costumbre muy extendida incluirlos sin más dentro de una globalidad homogénea<sup>25</sup>. En realidad, el primero de ellos cabría entenderlo —aquí lo hacemos así desde luego— en relación con un concepto o idea general y no se expresa necesariamente a través de una imagen o representación plástica. El segundo, por el contrario, cabría entenderlo ya en relación directa con una persona o grupo de personas —un linaje o una colectividad y, por ello, también una insti-

25 *Al faltar en nuestro idioma* —escribe Menéndez Pidal— *un asiduo cultivo de estos temas, no se ha fijado un vocabulario actual para ciertos conceptos generales, especialmente los que se refieren a las primeras épocas. Muchas veces, para usarlas en contextos no especializados, no cabe recobrar las voces que en su momento se emplearon, porque o son imprecisas o han adquirido hoy sentidos y matices diferentes...* Véase, *Los emblemas heráldicos. una interpretación histórica*, Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1993, 14, nota 2. Algunas reflexiones de interés, aunque en relación con un ámbito diferente al que aquí nos ocupa, en J. GÁLLEGO, *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid, 1987, 25 y ss.

tución o persona jurídica— y su existencia entraña inevitablemente la realidad de su correspondiente imagen o representación plástica<sup>26</sup>.

Las diferencias entre uno y otro término o concepto, por tanto, no tiene un carácter más o menos accidental ni tampoco superficial, sino que afectan —como se ha visto— a sus dos elementos constitutivos, el significante y el significado. Gracias a la dimensión más precisa del segundo de ellos, la consideración pretendida puede extenderse todavía a una nueva insignia, en principio ajena por completo al tema compostelano y jacobeo, pero que a partir de una conexión simplemente coyuntural con Santiago, la ciudad y meta de la peregrinación, llegó a adquirir aquí una nueva y verdadera seña de identidad. Es la cruz llamada *de Santiago*, que independientemente de su sentido o carácter originario terminará por ocupar un lugar también importante en las representaciones emblemáticas alusivas a lo jacobeo y compostelano<sup>27</sup>.

El primer antecedente de este emblema está en la cruz latina roja, símbolo de la Cristiandad, usada por los guerreros cristianos que luchaban contra el Islam. El proceso seguido en su formulación gráfica se caracterizó por la tendencia a ensanchar o dar mayor volumen a los cabos o extremos de la misma, con lo que se compensaban los vanos que producía la separación progresiva de los brazos. Se entienden así las cruces ensanchadas, típicas de los siglos X y XI, y las que ya en el XII y XIII se representaban con los extremos rematados en florones trifoliados, que cabe asociar a las primitivas insignias o emblemas de carácter genérico portadas por los distintos institutos militares surgidos por aquellos tiempos. El paso siguiente, por lo que hace a la propia de la Orden de Santiago, consistió ya en cargar ese elemento genérico con otros específicos: cinco veneras, dispuestas en el centro y en cada uno de los brazos o cabos de la cruz. En este aditamento se descubre ya un indudable interés por diferenciarla de las que usaban las otras órdenes militares<sup>28</sup>. Pero, más allá de la cuestión puramente formal, lo que aquí interesa resaltar

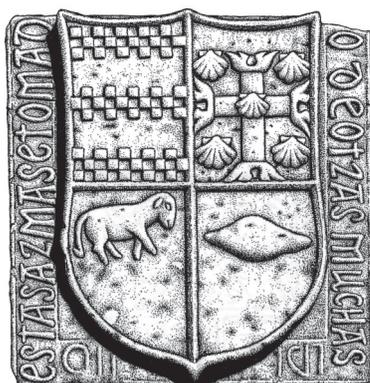
26 A partir de aquí, por consiguiente, al lector no le resultará difícil ya distinguir y comprender los diferentes sentidos —entiéndanse los significados y significantes— que cabe advertir en las *esportillas* y veneras mencionadas en los textos o figuradas en las representaciones iconográficas de carácter jacobeo y las que fueron tomadas ya propiamente como emblemas de personas, linajes o instituciones.

27 Los emblemas de la Orden de Santiago, su historia y la evolución de sus significados, han sido estudiados recientemente en F. MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, *Emblemas de la Orden de Santiago*, «Hidalguía», 268-269, 1998, 317-336.

28 Por entonces, estas otras también incorporaron elementos secundarios con una indudable finalidad identificadora. Así, la de Calatrava, que añadió las *trabas* o manijas de caballo, o la portuguesa de Avís, que incluyó unas aves. En ambos casos el carácter parlante —o por similitud fonética— se bien evidente.

es que las veneras tenían ya por entonces un sentido alusivo muy claro: eran el emblema identificativo —la *divisa* decíamos más arriba— del Apóstol, cuyo nombre llevaba la propia Orden tras haberse consagrado sus miembros como vasallos y caballeros suyos<sup>29</sup>. Esta adición estaría presente en la nueva enseña de la Orden, bendecida por Gregorio XI en 1375: un paño rojo en el que también se figuraba la imagen de Santiago, que cabe suponer cabalgando y blandiendo su espada<sup>30</sup>. Pero también estaría presente en los mismos escudos de los caballeros de la Orden, en algunos de cuyos linajes se perpetuaron después como armas propias. Ocurrió así, cuanto menos, en los casos bien conocidos de los Ribadeneira gallegos, los Daza castellanos o los Ovando extremeños.

Se ve ya sólo con lo dicho hasta aquí —aunque será preciso advertirlo para entender el proceso seguido— que los emblemas, como cualquier otro tipo de signo, no permanecen inmutables en el tiempo, sino que evolucionan. Esto es, que con independencia de su formulación gráfica, que naturalmente sí tiene una relativa continuidad, su significación —los conceptos a los que permanecen unidos aquéllas— varían y se adaptan al contexto cultural<sup>31</sup>. De esta forma, es fácil comprender que aquella primera venera, cargada de un simbolismo genérico, como se expresa en el *Liber Sancti Jacobi*, pasara a significar la visita cumplida a la tumba apostólica, en Santiago, y en breve pasara ya a referirse directamente al propio Apóstol. Y, por lo mismo, que la propia venera sirviera después para conformar el



29 El día 12 de febrero, que en dicho año de 1171 fue viernes, se tuvo la solemne función de consagrarse don Pedro [el fundador de la Orden] y su Milicia vasallos y caballeros del Apóstol Santiago y hermanos de su Iglesia, quedando hecho el Maestre y sus sucesores Canónigo de ella y el Arzobispo don Pedro y los suyos desde luego Freyles de la Orden de Santiago... Véase, J. LÓPEZ AGURLETA, *Vida del Venerable fundador de la Orden de Santiago*, Madrid, 1731, 79-81 y 85-87.

30 *Gastóse la tela y desfiguróse la efigie de esta vanderá romana, y fue preciso renovarla en tiempo del maestre don Fernando Ossórez, el año 1376, y la pusieron en forma de pendón, porque era quadrada, y no tenía más que la efigie del Apóstol, y haciéndola en forma de pendón, con tela de cinco varas y media de largo, pusieron dicha efigie y más la cruz floreteada de la Orden, de color blanca, por ser roxa la tela... Ibidem, 115-116.*

31 Véanse estas y otras atinadas reflexiones en F. MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, *Emblemas de la Orden de Santiago*, 317 y ss.

emblema de la Orden de Santiago y, todavía, que este último llegara a incorporarse a las armerías de algunas familias que habían tenido cierta vinculación con aquélla.

El proceso no concluyó aquí. La cruz y veneras de la Orden de Santiago, que sólo se representaba en las enseñas y escudos defensivos, convivía con la cruz en forma de espada que usaban los caballeros en sus hábitos y sellos. Y porque la frecuencia de las representaciones —como escribe Menéndez Pidal— es fundamental para la afirmación de un signo, se puede entender que la cruz-espada no tardaría mucho en imponerse y finalmente en desplazar a la cruz floronada cargada de veneras, asumiendo en consecuencia su protagonismo y hasta la propia representación de la Orden<sup>32</sup>. He aquí, pues, un nuevo e interesante testimonio de la relativa continuidad de las formas y de su adaptación a significados nuevos. No obstante, hubo también algunos cambios en el diseño de la espada, explicables por la pérdida o anulación de su referente exterior, por lo que en su repetición —siempre a partir sólo de un modelo anterior— aquélla tendió a formularse cada vez más claramente como verdadera cruz. Pero mucho más importante que esta cuestión, de índole estrictamente formal, es el nuevo y decisivo paso en el proceso que a grandes rasgos hemos intentado recomponer hasta aquí: que la llamada y reconocida como cruz de la Orden de Santiago —*a la qual el vulgo llama lagarto*, como escribía Caro Torres por 1629— comenzó a identificarse con el propio Apóstol y, por esta nueva vía de asimilación, acabó por incorporarse al repertorio de emblemas de la Iglesia y, aunque ya mucho más recientemente, de la propia ciudad compostelana. Hoy, cuando su valor signifiante ya no radica más que en su sola forma gráfica, la llamada *cruz de Santiago* figura libremente no sólo en los hábitos de los capitulares de la Iglesia compostelana, o en los uniformes de ciertos funcionarios municipales, sino también en las insignias del Ejército de Tierra, en el logotipo de una conocida asociación benéfica, en equipos deportivos, en colegios de enseñanza, en marcas de los más diversos productos gallegos... y hasta en la llamada *tarta de Santiago*.

32 *Ibidem*, 332-334.



# El sentido de la peregrinación jacobea a través de la literatura de los caminos de Santiago

FRANCISCO SINGUL LORENZO  
S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

A lo largo de la dilatada historia de la cultura jacobea ha sido destacado el papel de la literatura referida al culto jacobeo y al propio fenómeno de la peregrinación. No pocos textos y reflejos literarios, hijos de las distintas épocas históricas, han influido en la cosmovisión occidental de la que forma parte el hecho de la peregrinación a Compostela, aunque con desiguales resultados, en ocasiones fruto del particular signo de los tiempos y de las diferentes calidades de las obras. Si bien en determinados momentos de la Edad Media es indiscutible el valor de la literatura jacobea, al servicio del culto al apóstol Santiago<sup>1</sup> o formando parte de

1 M.C. DÍAZ Y DÍAZ, «Literatura Jacobea hasta el siglo XII», en G. Scalia (dir.), *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia, 23-24-25 settembre 1983)*, Perugia, Università degli Studi di Perugia, 1985, pp. 225-250; el mismo trabajo ha aparecido en la recopilación de textos de M. C. DÍAZ Y DÍAZ (ed. preparada por M. Domínguez García), *De Santiago y de los caminos de Santiago*, Santiago, Xunta de Galicia, 1997, pp. 191-209; M.C. DÍAZ Y DÍAZ, «Santiago el Mayor a través de los textos», in S. Moralejo (ed.), *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, catálogo de la exposición, Santiago, Xunta de Galicia, 1993, pp. 9-10; también publicado en *De Santiago y de los caminos...*, op. cit., 1997, pp. 69-84. Naturalmente debemos resaltar en la cultura europea del siglo XII el inmenso legado del Códice «Calixtino» al servicio del culto jacobeo. De la abundante bibliografía destacamos: C. TORRES RODRÍGUEZ, «Liber Sancti Jacobi», *Gran Enciclopedia Gallega*, XIX, 1974, pp. 52-57; M.C. DÍAZ Y DÍAZ, «El texto y la tradición textual del Calixtino», in *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale*, Perugia, Università di Perugia, 1987, pp. 23-55; Idem, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio Codicológico y de contenido*, Santiago, Centro de Estudios Jacobeos. Monografías de Compostellanum, 2, 1988; Idem, «El Liber Sancti Jacobi», en P. Caucci von Saucken (ed.), *Santiago. La Europa del Peregrinaje*, Barcelona, Lunberg, 1993, pp. 39-55; J. VAN HERWAARDEN, «L'integrità di testo del Codex Calixtinus», in G. Scalia (dir.), *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*, op. cit., 1985, pp. 251-270; Idem, «L'integrità del testo del Liber Sancti Jacobi: vent'anni più tardi», en P. Caucci von Saucken (dir.), *Santiago e l'Italia. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia, 23-26 maggio 2002)*, Perugia, Università di Perugia, 2005, pp. 272-287.

la cosmovisión bajomedieval<sup>2</sup>, la ficción —en poesía o en prosa— de la Edad Moderna y la producción literaria de época contemporánea no fueron pródigas en textos de referencia, a excepción de varias citas célebres y algunas piezas reseñables. Intentaremos una aproximación significativa al tema, con la esperanza de vislumbrar en la distancia un camino a seguir en el futuro.

Debemos comenzar citando una pieza literaria de primera magnitud, que se encuentra entre las fuentes más prestigiosas e importantes sobre los orígenes del culto a Santiago. Se trata del himno litúrgico *O Dei verbum*, compuesto hacia 785 por Beato de Liébana. La tradición de la evangelización de los confines occidentales de Hispania por Santiago ya había contado, mucho antes de Beato, con la difusión en Occidente del *Breviarum Apostolorum*, obra que no puede catalogarse como pieza de ficción, conocida en Europa durante los siglos VII y VIII. Uno de los autores hispanos que manejó estas fuentes a principios del siglo VII fue san Isidoro de Sevilla (560-636). En su obra *De ortu et obitu Patrum*, capítulo 71, el gran teólogo y pedagogo informa sobre la predicación de Santiago, pero extendiendo su misión a todo el ámbito peninsular, recién unificado por la monarquía visigoda de Toledo. En rigor esta obra del hispalense tampoco es literaria, pues se trata de «uno de los primeros ensayos bíblicos de Isidoro, ya obispo, elaborado por éste en sus primeros momentos de acción pastoral»<sup>3</sup>; es decir, a principios del siglo VII, puesto que había alcanzado la mitra en 599. En el texto isidoriano se produce un significativo cambio que afecta a la comprensión de la misión del apóstol, pues recoge lo dicho en el *Breviarum*, pero resaltando que Santiago el Mayor no sólo evangelizó el occidente del país. En cuanto al lugar donde se encuentra la tumba, san Isidoro reitera la noticia del *Breviarum*, asegurando que se halla en un lugar denominado *Achaia Marmarica*.

Otras fuentes contemporáneas del sevillano difunden por Germania, la Galia, Hispania y el norte de África, hasta el Sinaí, la tradición de la predicación jacobea en la Península Ibérica. La Iglesia latina continúa en estas fechas difundiendo el prestigio de Santiago a través del *Breviarum Apostolorum* y el texto de san Isidoro, al tiempo que surgen nuevas voces, como la del abad anglosajón san Aldhelmo de Malmesbury,

2 F. SINGUL, «Crisis, mística caballeresca y nueva espiritualidad. El camino de Santiago entre finales de la Edad Media y el Renacimiento», in *Compostellanum*, LVIII (nº 3-4), 2013, pp. 425-427 y 433-434.

3 M.C. DÍAZ Y DÍAZ, «Literatura Jacobea hasta el siglo XII», op. cit., 1985, p. 233, nota 25.

obispo de Sherborne a principios del siglo VIII, y autor reconocido del *Poema de Aris*, compuesto hacia el año 700. El poema de san Aldhelmo versifica la misión apostólica de Santiago en Hispania<sup>4</sup>, y debe ser valorado como una gran pieza lírica y litúrgica. Pero también es singularmente valioso desde el punto de vista de la cultura jacobea, al apostar por una relación privilegiada de Santiago con el territorio peninsular. El análisis textual del poema de san Aldhelmo indica que, o bien contó con san Isidoro como fuente, pues incurre en el mismo error de confundir a Herodes Agripa con el tetrarca Herodes Antipas, fallo corregido en el *Breviarum Apostolorum*, o quizá se sirvió de uno de los catálogos apostólicos orientales traducido a latín.

La potente y creativa voz de Beato de Liébana surge a fines del siglo VIII en el norte cristiano, en el reino de Asturias, tras la conquista islámica de la Península Ibérica. Beato fue un gran difusor de la tradición de la evangelización de Hispania por Santiago, en una época anterior al descubrimiento del sepulcro jacobeo. Hacia 766 escribe su célebre *Comentario al Apocalipsis*, que aparece al público culto en 786. En el prólogo de su segundo libro recoge la versión isidoriana de la diáspora de los apóstoles, incluyendo la noticia de la evangelización jacobea de Hispania. La difusión de los códices de Beato, gracias a las sucesivas copias realizadas en los siglos X, XI y XII, sirvieron, entre otros temas, para promocionar el culto a Santiago y difundir, como había hecho el *Breviarum Apostolorum*, la noticia de su predicación en la Península Ibérica. Los códices del *Comentario* incluían un mapamundi que ofrece una didáctica explicación visual sobre la dispersión apostólica, imagen que contribuirá a fijar en la memoria del Occidente medieval la tradición de la evangelización jacobea de Hispania.

Su segunda obra aquí citada, el himno litúrgico *O Dei verbum*, escrito hacia 785, manifiesta su devoción y amor por el apóstol, en época del reinado del soberano astur Mauregato<sup>5</sup>. El *O Dei verbum* así invocaba su patrocinio: «Oh, apóstol dignísimo y santísimo / cabeza refulgente y dorada de Hispania / defensor poderoso y patrono especialísimo». Con este texto la liturgia de la Iglesia asturiana recoge oficialmente las ideas sobre la evangelización de Hispania que aparecían en el *Comentario al*

4 «Primitius Hispanas conuertit dogmate gentes / barbara diuinis conuerttens agmina dictis, / quae priscos dudum ritus et lurida fana / daemonis horreni decepta fraude colebant»; véase M.C. DÍAZ Y DÍAZ, «Literatura Jacobea hasta el siglo XII», op. cit., 1985, pp. 235-236.

5 M.C. DÍAZ Y DÍAZ, «Literatura Jacobea hasta el siglo XII», op. cit., 1985, pp. 238-239.

*Apocalipsis*, propagando entre el pueblo llano, que lo cantaba en las iglesias, la creencia de la predicación jacobea. En esta pieza de Beato de Liébana influyó lo vivido en su tiempo, en una época de grandes tensiones ideológicas, teológicas y militares: por una parte, la Cristiandad hispana, en su mayoría bajo el dominio de los emires de Al Ándalus, había incurrido en un pecado de herejía, por considerar a Cristo como hijo adoptivo de Dios. Y por otra parte, el Emirato de Córdoba no dejaba de presionar con la fuerza de las armas al norte cristiano. En esta situación de agobio se creó un ambiente religioso, psicológico y sociológico propicio a buscar la tutela del Cielo, contando con Santiago el Mayor como santo defensor del reino.

Se produce de este modo, en el reino astur-galaico, la fusión de la tradición de la evangelización de Hispania por Santiago y la idea de su patronazgo. Una unión conceptual que influirá en la devoción del pueblo y en la difusión de su culto. La dedicación de Beato a la defensa de la ortodoxia trinitaria tuvo como complemento su fidelidad a la causa jacobea, con la composición del *O Dei verbum*, texto que difunde y populariza la enseñanza de la evangelización de Hispania por el apóstol, y expone el concepto de su patronazgo sobre el pueblo cristiano. Santiago el Mayor es aceptado por la Monarquía, la Iglesia y los fieles como santo protector, y así es invocado. Alfonso II se apoyó en el papel integrador del catolicismo ortodoxo para presentar su obra como soberano: la restauración de un orden político cristiano con capacidad de liderar en la península la lucha contra el Islam.

El mismo espíritu guerrero y de cruzada sigue presente en textos de ficción posteriores, como el célebre Libro IV del *Liber Sancti Iacobi*, relativo a la liberación del camino de Santiago por Carlomagno, una obra literaria tan vinculada a la épica medieval francesa, en especial con la *Chanson de Roland*, y que tendrá gran influencia en la composición de posteriores canciones de gesta<sup>6</sup>. La *Historia Karoli Magni et Rotholandi*<sup>7</sup> es, en síntesis, una narración épica y fantástica centrada en las aventuras

6 Por ejemplo, la *Chanson d'Agolant* (ca. 1200), *l'Entrée en Espagne* (primera mitad del siglo XIV) y *la Prise de Pampelune* (ca. 1350); véase L. VÁZQUEZ DE PARGA, J.M<sup>a</sup>. LACARRA y J. URÍA, *Las peregrinaciones a Santiago...*, t. I, op. cit., 1993, pp. 507-513.

7 C. MEREDITH-JONES, *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin*, Paris, E. Droz, 1936; L. VÁZQUEZ DE PARGA, J.M<sup>a</sup>. LACARRA y J. URÍA, *Las peregrinaciones a Santiago...*, t. I, op. cit., 1993, pp. 499-507; S. LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, *Épica y Camino de Santiago...*, op. cit., 2002; M.C. DÍAZ Y DÍAZ, «La posición del Pseudo-Turpín en el Liber Sancti Iacobi», en K. Herbers (coord.), *El Pseudo-Turpín. Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago, Xunta de Galicia, 2003, pp. 99-111.

en España del emperador Carlomagno y de los héroes de Francia, certificando la consagración en pleno siglo XII de la épica inspirada en el mundo jacobeo, con Carlomagno como personaje principal y literario. Como pieza de ficción, la *Historia Karoli* mezcla una geografía imaginaria con el mundo real —ciudades y lugares—, abundando en aspectos sobrenaturales al servicio de un mensaje religioso que, a veces, no armoniza con el argumento épico, pero que se desvela muy acorde con la ideología de guerra santa que late en el espíritu del texto<sup>8</sup>.

Lejos del mundo épico, la lírica occidental de la Edad Media también fue un ámbito literario en el que están presentes Santiago y sus milagros, el camino y sus peregrinos. Sin ánimo de establecer comparaciones, además de alguna pieza del trovador Airas Núñez, si hay una obra deslumbrante, que destaca por sus elevados valores estéticos, es la compilación mariana gestada a partir de 1257 en la corte literaria de Alfonso X. Los poetas que acompañan al rey Sabio recogieron las canciones del soberano dedicadas a la Virgen, compuestas por el rey o encargadas a los trovadores de su corte. Emplearon la lengua gallega y la forma islámica de la estrofa del zéjel, ejemplo de mestizaje cultural característico de la España de las tres culturas. Entre los temas jacobeos reinterpretados por estos poetas-músicos destacan dos célebres milagros sucedidos en el camino de Santiago por intervención del apóstol. Dos piezas que ya aparecen en el Libro II del «Calixtino», el milagro del ahorcado y el milagro del peregrino que se suicida por consejo del diablo disfrazado de Santiago. En las Cantigas alfonsinas, a la capacidad intercesora del apóstol se suma la misericordia de la Virgen<sup>9</sup>; así, en la número XXVI es Santiago el que vela por el alma del romero y solicita la ayuda de María para que libre al pobre hombre de las garras del diablo: «Como santa Maria mamantou Ihesucristo seu fillo do seu peito / Como o demo pareceu ao romeu en forma de Sanctiago no campo / Como o romeu cortou ssa natura e se degolou por consello do demo / Como Sanctiago quis fillar a o demo a alma do seu romeu / Como Sanctiago i o demo

8 S. LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, *Épica y Camino de Santiago...*, op. cit., 2002, pp. 12-15 y 137-143.

9 J. FILGUEIRA VALVERDE, «Alfonso X El Sabio», *Gran Enciclopedia Gallega*, I, 1974, pp. 242-252; M. NÚÑEZ RODRÍGUEZ, «Del mundo de la fe al mundo de los sentidos (siglos XII-XIII)», *Vida y Peregrinación*, catálogo de la exposición, Madrid, Electa, 1993, pp. 151-168; A. RODRÍGUEZ, «Cantigas de Santa María», *Vida y Peregrinación*, op. cit., 1993, pp. 196-198.

veneron a joizo ante sancta Maria pola alma do romeu / Como o romeu resurgiu per mandato de sancta Maria»<sup>10</sup>.

El poder intercesor de la Virgen se muestra como única fuente de vida —sin la intercesión de Santiago— en la Cantiga CLXXV, pues resucita al joven peregrino falsamente acusado de robo e injustamente ahorcado. En Alfonso el Sabio latía una moral práctica capaz de transmitir la religiosidad cristiana a través de las realidades extraídas del medio humano y material; esta circunstancia anima la plasmación lírica y visual del milagro, aunque éste se hubiese popularizado con anterioridad en los ambientes directamente relacionados con las tradiciones jacobeanas. Pero no es esta la única «contaminación» jacobea en las Cantigas, pues los miniaturistas que participaron en la elaboración de su parte gráfica emplearon todo el aparato iconográfico expuesto en el sermón *Veneranda dies* del «Calixtino», representando con bordón, sombrero de ala ancha y amplios mantos a los devotos marianos que van en romería (Cantiga XLIX), a quienes reciben hospitalidad (Cantiga CLIX), o al enfermo que sana por intervención de María y va en peregrinación para honrarla (Cantiga CLXVI).

Pieza algo posterior, de los finales del siglo XIII, es la cantiga de Airas Nunez<sup>11</sup> en la que una compostelana se alegra de la visita del rey a la ciudad, en cuyo séquito irá su *amigo*: «A Santiagu' en romaria ven / el rei, madr', e praz-me de coraçon / por duas cousas, se Deus me perdon, / en que tenho que me faz Deus gran ben: / ca en veer-ei el rei, que nunca vi, / e meu amigo que ven con el i»<sup>12</sup>.

Regresando al mundo de la épica medieval, si de un personaje literario y legendario puede hablarse, ese es el rey Arturo. El fantástico y fraternal ambiente de Camelot, los lances caballerescos, los torneos, las descomunales batallas y la búsqueda del Grial marcan algunos de los momentos estelares de la inquieta vida de los caballeros de la Tabla

10 «Milagro del peregrino muerto por engaño del diablo y resucitado por la intercesión de Santiago ante la Virgen María», *Cantigas de Santa María*, Cantiga XXVI, scriptorium real de Alfonso X El Sabio, mediados del siglo XIII, pergamino, 55,1 x 36,5 x 13 cm, Biblioteca de El Escorial.

11 Compuesta hacia 1284, pues el poeta fue clérigo y cortesano de Sancho IV, monarca que peregrinó en ese año a Santiago, según G. TAVANI, *A poesía de Airas Nunez*, Vigo, Galaxia, 1992, pp. 32-37 y 41-42.

12 Cantiga 458 del Cancionero Vaticano; véanse L. VÁZQUEZ DE PARGA, J.M<sup>a</sup>. LACARRA y J. URÍA, *Las peregrinaciones a Santiago...*, t. I, op. cit., 1993, p. 526; Y. FRATESCHI VIEIRA, J.L. RODRÍGUEZ, M.I. MORÁN CABANAS y J.A. SOUTO CABO, *Glosas marginais ao Cancioneiro Medieval Português de Carolina Michaëlis de Vasconcelos*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 2004, pp. 324-325.

Redonda. La narración en verso de Chrétien de Troyes titulada *Perceval o el cuento del Grial*, dedicada a Felipe de Alsacia, conde de Flandes, y compuesta en la segunda mitad del siglo XII, marca un esperanzado comienzo para la materia de Bretaña. El texto de Chrétien de Troyes, traducido a otras lenguas desde fines del XII<sup>13</sup>, será determinante e inspirador para las posteriores piezas literarias del ciclo artúrico, surgidas en Francia hacia los años 1215-1230; un universo literario urdido con una hábil mezcla de lo legendario y lo novelesco, que influirá en la visión del mundo de la sociedad caballeresca occidental de la baja Edad Media<sup>14</sup>. En este período el camino de Santiago se verá fortalecido con el aporte de caballeros-peregrinos, galvanizados por la mística artúrica y la ideología heroica y el espíritu de cruzada; un afán de aventuras desmedidas y sincero sentimiento cristiano que les inspirará acciones valerosas, como el peregrinaje, los desafíos singulares y la lucha contra el Islam. Esta ideología caballeresca, en fecundo maridaje con la religiosidad popular y la general fascinación por las reliquias —también era posible visitar cementerios donde reposaban los héroes francos que sufrieron martirio en Roncesvalles<sup>15</sup>—, darán lugar en el siglo XIV a una lectura en clave mística y heroica de la peregrinación a Compostela.

Marca un esperanzado comienzo para todo ello la narración en verso de Chrétien de Troyes titulada *Perceval o el cuento del Grial*, dedicada a Felipe de Alsacia, conde de Flandes y compuesta en la segunda mitad del siglo XII. El texto de Chrétien de Troyes será determinante e inspirador para las posteriores piezas literarias surgidas en Francia hacia los años 1215-1230, que conformarán un ciclo artúrico, mezcla de lo legendario y lo novelesco, que influirá en la visión del mundo de la élite guerrera occidental de la baja Edad Media<sup>16</sup>. El dilatado conflicto que

13 V. MILLET, *Héroes de libro. Poesía heroica en las culturas anglogermánicas medievales*, Santiago, USC, 2007, p. 181.

14 J. FRAPPIER, «La naissance et l'évolution du roman en prose», in H. Robert y E. Köhler (eds.), *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, Heilderberg, 1978, vol. IV/1, pp. 503-512; J. RENALES, «Prologo», in Ch. de Troyes, *El cuento del Grial*, Barcelona, Orbis, 1982, pp. 10-18; R. LENDO, *El proceso de reescritura de la novela artúrica francesa: La suite du Merlin*, Universidad nacional Autónoma de México, DGAPA, 2003, pp. 15-114.

15 S. LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, *Épica y Camino de Santiago...*, op. cit., 2002, pp. 127-136.

16 J. FRAPPIER, «La naissance et l'évolution du roman en prose», in H. Robert y E. Köhler (eds.), *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, Heilderberg, 1978, vol. IV/1, pp. 503-512; J. RENALES, «Prologo», in Ch. de Troyes, *El cuento del Grial*, Barcelona, Orbis, 1982, pp. 10-18; R. LENDO, *El proceso de reescritura de la novela artúrica francesa: La suite du Merlin*, Universidad nacional Autónoma de México, DGAPA, 2003, pp. 15-114.

enfrentó durante los siglos XIV y XV a Francia e Inglaterra, por la cuestión de Aquitania y Normandía, fue el marco ideal para el desarrollo de una ideología caballerescas inspiradora de no pocos lances literarios y de un modo particular de ver el mundo.

Esta ideología guerrera, en fecundo maridaje con la religiosidad popular, la mística artúrica, las ansias de aventura y la general fascinación por las reliquias, darán lugar en el arduo contexto del siglo XIV —hambunas, peste, guerra y crisis generalizada— a una lectura en clave mística y heroica de la peregrinación a Compostela. Una mística que además armonizaba con la dura realidad de la época, pues el Occidente del Trescientos devino tierra devastada por un rosario de males apocalípticos; una *tierra yerma* —lugar común en las narraciones caballerescas medievales— que los peregrinos debían pasar como prueba de ascesis y purificación, para alcanzar su particular Grial, literalmente localizado en la iglesia de la Santa Cruz de Orleans —el cáliz de san Evurcio<sup>17</sup>—, en el monasterio de San Juan de la Peña —copa de la Santa Cena<sup>18</sup>— o en las cumbres de O Cebreiro, donde se venera un cáliz sagrado desde principios del siglo XIV<sup>19</sup>. Un premio espiritual que lograrían con la práctica de un peregrinaje purgativo, y en especial ante la tumba del apóstol Santiago.

17 *Liber Sancti Jacobi*, «Codex Calixtinus», Libro V, capítulo 8 (trad. de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, ed. revisada por J.J. Moralejo y M<sup>a</sup>.J. García Blanco), Santiago, Xunta de Galicia, 2004, pp. 571-572.

18 El cáliz de la Santa Cena es el mismo con el que José de Arimatea recogió en el Calvario la sangre de Cristo. Según la tradición, el cáliz de la catedral de Valencia fue trasladado de Roma a Huesca a mediados del siglo III por san Lorenzo. Después pasó a San Juan de la Peña, donde los monjes fueron sus custodios, y a fines del siglo XIV fue llevado al tesoro real de Aragón, en Zaragoza, para pasar después a Barcelona y finalmente a Valencia. La parte original de la copa está conformada por una taza de cornerina datada hacia los siglos III y I a.C., realizada en Antioquía o Alejandría; véase A. BELTRÁN, «Digresión sobre aplicaciones del método arqueológico a temas medievales», *Spania. Estudis d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 1996, pp. 65-67.

19 B.S. DE MOLINA, *Descripción del Reyno de Galicia*, Mondoñedo, Agustín Paz, 1550, fol. 21v. Según el padre Yepes el milagro eucarístico de O Cebreiro sucedió hacia 1300, en un día de tormenta de nieve. Oficiaba misa un clérigo que tenía como único representante del pueblo al campesino Juan Santín. El oficiante despreció íntimamente el esfuerzo devocional del fiel, por ir a misa en día tan desapacible, pero en el momento de la consagración el pan y el vino se convirtieron en carne y sangre de Cristo; véanse L. VÁZQUEZ DE PARGA, J.M<sup>a</sup> LACARRA, J. URÍA, *Las peregrinaciones...*, t. II, op. cit., 1993, pp. 316-318; M. LARRIBA LEIRA, «Cáliz y patena. Santuario do Cebreiro», *Galicia no Tempo*, Santiago, Xunta de Galicia, 1990, pp. 217-218.

Para lograr la copa sagrada de la Última Cena, objetivo de la caballería artúrica y símbolo inequívoco de inmortalidad, los peregrinos —nobles o vasallos, caballeros o campesinos— que cruzaban el espacio de caos, desolación y sombras en el que se había convertido Europa, podrían aspirar a su regeneración interior, a una vida del espíritu, a una existencia plena de sacralidad, arriesgando vida y hacienda en su caminar por esa Europa desolada. Caballeros, religiosos y campesinos se enfrentaban al paisaje desolado de la *tierra yerma*, atravesando escenarios hostiles en los que no faltaba un posible encuentro con la peste, la soldadesca de vida entorpecida o alguna banda de mercenarios ociosos en un tiempo de tregua. En estos períodos de relativo sosiego, y cuando las relaciones diplomáticas y caballerescas entre ingleses y franceses así lo permitían, se buscaban salvoconductos para determinados caballeros de una u otra nación, para que pudiesen cruzar los territorios en guerra y poder peregrinar a Santiago<sup>20</sup>.

El papel político-religioso del apóstol como santo patrono y su función guerrera en el imaginario bajomedieval incentivaron determinadas prácticas de carácter señorial, como la capacidad para armar caballeros en su catedral, ceremonia asumida con gran fervor por el rey Alfonso XI de Castilla (1325-50)<sup>21</sup>, en una época en la que comienza a ser conocida en su reino la literatura de caballerías<sup>22</sup>, y se mezclan en fértil amalgama ideológica los valores de la cruzada con los ideales místico-caballerescos de la ficción literaria. En Inglaterra, en los años 1348-49, esta influencia de la literatura artúrica y de la ideología caballerisca, sumada a la práctica de los torneos y el éxito en los campos de batalla contra los franceses, en Crécy (1346) y Calais (1347), animaron al rey Eduardo III a evocar la Orden de los Caballeros de la Tabla Redonda, con la creación en el castillo de Windsor de la Orden de la Jarretera. Esta asociación armada se conformaba por un grupo reducido

20 P. CONTAMINE y J. PAVIOT, «Nobles français du XVe siècle à Saint-Jacques en Galice. Motivations et modalités du pèlerinage», in *Ad limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, 3, Santiago, Xunta de Galicia, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2012, pp. 122 y 128-129.

21 El soberano peregrinó a Compostela en 1332 y 1345. En su primera romería fue armado caballero en la capilla mayor de la basílica jacobea, y en la segunda ofrendó al apóstol dos lámparas y tres velas para que iluminasen a perpetuidad su altar; véase A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. VI, Santiago, Seminario Conciliar, 1903, pp. 89-90 y 127-128.

22 A. TUCK, *Crown and Nobility*, op. cit., 1999, pp. 135-138; J.M. CACHO BLECUA, «Novelas de caballerías», in R. Gutiérrez Sebastián y B. Rodríguez Gutiérrez, *Orígenes de la Novela*, Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2007, p. 154.

de caballeros con juramento de apoyo mutuo, y con la obligación de ayudar a su rey. Una orden de la que formaban parte el soberano, su primogénito, el Príncipe de Gales, más conocido como el Príncipe Negro, y varios nobles<sup>23</sup>. Era precisamente el Príncipe Negro, en las diversas etapas de la guerra que le tocó vivir, el fautor de no pocos destrozos en los campos de Francia, gran devastador de ejércitos, aldeas y cosechas<sup>24</sup>, propiciador, en suma de la *tierra yerma*. En esta situación de grave crisis social y de pensamiento, de inseguridad material y de caos generalizado, los fieles se refugiaron en un pietismo, promovido por el papado de Aviñón (1309-1377), que favoreció las prácticas religiosas que buscaban beneficios espirituales en el momento del juicio del alma, tanto para sí como para fieles enfermos y difuntos<sup>25</sup>. De hecho, muchos miembros de la nobleza francesa y borgoñona del siglo XIV peregrinaron a Santiago por dichos motivos devocionales<sup>26</sup>, enfrentándose al peregrinaje y a las dificultades añadidas por la situación de la época.

La fantasía heroica y literaria del siglo XV, las novelas de caballerías que tanto habrían de subyugar la voluntad de Alonso Quijano, nutrió la mística de la guerra y el imaginario caballeresco de aquellos que forjaban su identidad en la práctica del combate<sup>27</sup>. Alguna de estas pro-

23 A. TUCK, *Crown and Nobility. England, 1272-1461*, Oxford (UK), Blackwell Publishers, 1999, pp. 111-112; D. GREEN, *Edward The Black Prince. Power in Medieval Europe*, Harlow (UK), Pearson Education Limited, 2007, pp. 12-13

24 A. TUCK, *Crown and Nobility...*, op. cit., 1999, pp. 109-110 y 113-115.

25 Antes del Juicio Final, cada difunto comparece ante Dios para su juicio particular, pudiendo alcanzar en el purgatorio, gracias a los sufragios de los vivos, los funerales, las misas perpetuas y las indulgencias obtenidas en los santuarios de peregrinación, los méritos que le faltan para entrar en la Gloria; véanse J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 181-207 y 236-238; P. ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 132-134; F.J. FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Gijón, Ediciones Trea, 2005, pp. 519-525. Una bula papal de 1325, otorgada por Juan XXII a los miembros de la cofradía de peregrinos de París, permitía la peregrinación a Santiago en beneficio de un enfermo o de un difunto; véase H. JACOMET, «Bula de Juan XXII», in S. Moralejo, ed., *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Santiago, Xunta de Galicia, 1993, p. 312.

26 H. JACOMET, «Saint Jacques: une image à la française? L'iconographie suscitée par la creation de l'hôpital Saint-Jacques-aux Pèlerins et ses prolongements (XIV-XV s.)», in A. Rucquoi, *Saint Jacques et la France*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, pp. 98-100; P. CONTAMINE y J. PAVIOT, «Nobles français du XVe siècle à Saint-Jacques en Galice. Motivations et modalités...», op. cit., 2012, pp. 123-124 y 128.

27 L. VÁZQUEZ DE PARGA, J.M<sup>a</sup> LACARRA, J. URÍA, *Las peregrinaciones a Santiago...*, t. I, op. cit., 1993, pp. 89-110; J. HUIZINGA, *El Otoño de la Edad Media*, op. cit., 2005, pp. 127-144; C. BALIÑAS PÉREZ, «El ideal caballeresco: transmisión, crítica y

ducciones literarias integra en su acción la experiencia del peregrinaje a Compostela, como la célebre novela *Guerrino il Meschino*, de Andrea da Barberino, publicada en Florencia en 1410, que gozó de gran éxito de ventas en los siglos XV y XVI. En su sexta parte describe el itinerario hasta Santiago del protagonista, un caballero errante pariente de Carlomagno, cuya valentía le llevó a luchar contra unos ladrones que atacaban a los peregrinos en el camino de Santiago<sup>28</sup>. Guiados por sus ideales y espoleados por su imaginación novelera, muchos nobles e hidalgos caballeros realizaron el camino de Santiago como parte significativa de su vida de aventuras errantes y misticismo<sup>29</sup>; y no pocas veces esta peregrinación caballeresca a Compostela se complementaba con el viaje a las otras dos metas de las peregrinaciones mayores: Roma y Jerusalén<sup>30</sup>. En alguna ocasión se trataba de una peregrinación armada, como la expedición de cruzada contra los turcos, impulsada en 1464 por el papa Pío II con el apoyo de Borgoña, cuyos caballeros hicieron un alto en un puerto

---

reformulación del legado medieval en El Quijote», in A. Goy Diz y C. Patiño Eirín (coords.), *El tapiz humanista. Actas del I curso de primavera. IV Centenario del Quijote* (Lugo 9-12 de mayo 2005), Santiago, USC, 2006, pp. 199-206.

28 El caballero Guerrino realizó un largo itinerario desde Italia hasta Santiago; una ruta que le llevó por Aragón, Castilla y Portugal. Pasó cinco días en Compostela y visitó Fisterra. La obra contó con muchas ediciones en italiano y castellano (traducida por Alonso Hernández Alemán), publicándose en Sevilla en 1512, 1527 y 1548 con el título *Corónica del muy noble cavallero Guarino Mezquino*. La aventura en el camino de Santiago sucede en los dos primeros capítulos del sexto libro; véanse N. BARANDA, *La corónica del noble caballero Guarino Mezquino. Estudio y edición*, Madrid, UNED, 1992; *Guarino Mezquino (Guía de lectura)*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2008, p. 39.

29 En la literatura caballeresca se dan también los viajes místicos, las visitas, por ejemplo, a esa entrada a la eternidad ubicada en Irlanda y conocida como el Purgatorio de San Patricio; véase J.M. RIVERA LLOPIS, «Viajeros peninsulares a Ultratumba», *Revista de filología románica*, n° 10, 1993, p. 33; G. GRILLI, *Literatura caballeresca y re-escrituras cervantinas*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2004, pp. 43-44.

30 El flamenco Ghillebert de Lannoy peregrinó dos veces a Compostela: en 1407 y 1436; el francés Nompar de Caumont lo hizo en 1417; Sebaldt Rieter en 1462, el italiano Gaugello Gaugelli en 1463; Leo von Rozmithal en 1466, el caballero Jean de Tournai peregrinó a Roma, Jerusalén y Santiago en 1488-89 y el caballero alemán Arnold von Harff hizo lo mismo en los años 1496-98; véanse K. HERBERS Y R. PLÖTZ, *Caminaron a Santiago...*, op. cit., 1999, pp. 73-80; G. ARLOTTA, «Jean de Tournai e altri pellegrini del Quattrocento sugli 'itineraria peregrinorum' italiani», in P. Caucci von Saucken (dir.), *Peregrino, ruta y meta en la peregrinationes maiores*, op. cit., 2012, pp. 257-297.

gallego para peregrinar a Compostela<sup>31</sup>. De esta suerte, por motivos tan variados como precisos, numerosos miembros de la caballería aristocrática viajaron piadosamente hasta la tumba del apóstol, animados por la misma devoción que el resto de los peregrinos de la época, evocando milagros de Santiago y batallas célebres<sup>32</sup>, pero con el añadido ideológico de su particular cosmovisión, participando también en torneos<sup>33</sup> y empresas guerreras. Su principal modelo era el apóstol caballero, el soldado de Cristo<sup>34</sup> que les acompañaba en el combate, aunque sin desdénar otros espejos en los que mirarse, como los héroes surgidos de las novelas de caballerías, muchas de ellas evocadoras del mundo carolingio, y todas ellas, sin excepción, plenas de aventuras y lances heroicos<sup>35</sup>. A mediados del siglo XV hubo caballeros que hicieron la peregrinación a Santiago, como Jorge de Ehingen, de Suabia, y que antes o después de haber pasado por el santuario jacobeo combatían contra los nazaríes de Granada o se comprometían en la defensa de Ceuta<sup>36</sup>.

31 P. CONTAMINE y J. PAVIOT, «Nobles français du XVe siècle à Saint-Jacques en Galice. Motivations et modalités...», op. cit., 2012, p. 126.

32 Sirva de ejemplo la peregrinación, en 1417, del hidalgo gascón Nompar II, señor de Caumont. En su viaje recuerda el «milagro del ahorcado» y la batalla de Nájera, 1367, en la que el rey Pedro I y su aliado el príncipe de Gales vencieron a Enrique de Trastámara; véase K. HERBERS y R. PLÖTZ, *Caminaron a Santiago...*, op. cit., 1999, pp. 58-70.

33 Aunque en España el ejemplo más conocido es el de don Suero Quiñones y su desafío en Hospital de Órbigo, 1434, en 1402 ya se dispuso el caballero errante Jean de Werchin, senescal de Hainaut y barón de Flandes, a plantar desafío a cualquier caballero o escudero que quisiera luchar contra él en el camino de Santiago; véanse W. PARAVICINI, «Jean de Werchin, sénéchal de Hainaut, chevalier errant», in F. Autrand, C. Gauvard et J.M. Moeglin (eds.), *Saint Denis et la royauté*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 130; Ch. GIVEN-WILSON, «The Quarrels of Old Women: Henry IV, Louis of Orleáns and Anglo-French Chivalric Challenges in the Early Fifteenth Century», in G. Dodd and D. Biggs (eds.), *The Reing of Henry IV. Rebellion and Survival, 1403-13*, York Medieval Press/Bordell & Brewer Ltd., 2008, p. 38; P. CONTAMINE y J. PAVIOT, «Nobles français du XVe siècle à Saint-Jacques en Galice. Motivations et modalités...», op. cit., 2012, p. 124.

34 A. SICART GIMÉNEZ, «La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media», *Compostellanum*, XXVII, 1982, pp. 15-23; F.J. PORTELA SANDOVAL, «Santiago, miles Christi y caballero de las Españas», in *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 71-85.

35 Véase el ejemplo de la literatura caballeresca italiana y española de las décadas finales del siglo XV y primera mitad del XVI, sus relaciones, su difusión y sus temas, en especial los aspectos de la aventura caballeresca, como medio de realización personal del caballero andante y prueba irrefutable de su valor, en J. GÓMEZ-MONTERO, *Literatura caballeresca en España e Italia (1483-1542). El Espejo de cavallerías (destrucción textual y creación literaria)*, Tübingen, Niemeyer, 1992, pp. 1-9 y 104-121.

36 K. HERBERS y R. PLÖTZ, *Caminaron a Santiago...*, op. cit., 1999, pp. 95-101.

Destacaremos la singular peregrinación de tres caballeros de esta centuria, inspirados por los ideales ya comentados. El primero es don Suero Quiñones de León, caballero entregado a unas célebres justas celebradas en el verano del Año Santo compostelano 1434 en Hospital de Órbigo. Con el permiso del rey Juan II, don Suero retó a todos los caballeros que quisieran cruzar el puente del río Órbigo en la citada localidad leonesa<sup>37</sup>, llegando a romper gran número de lanzas entre el 10 de julio y el 9 de agosto de aquel año, y ganando para el lugar el sobrenombre de *Passo Honroso*. Tras retirarse a curar sus heridas a las inmediaciones de Astorga, don Suero Quiñones y otros caballeros marcharon en peregrinación a Santiago de Compostela, dejando como ofrenda al apóstol un brazalete de plata dorada, en la actualidad en el busto relicario de Santiago el Menor, con una leyenda grabada, relativa a una de las virtudes caballerescas: «Si a vous ne plays avoyr mesura certes ie di que ei suy sans ventura»<sup>38</sup>.

En el segundo tercio del siglo destaca la peregrinación del barón Leo von Rozmithal, quien viajó de corte en corte acompañado de un numeroso séquito, buscando el apoyo de los poderosos ante una posible invasión turca, y además participó en torneos y banquetes, y no dejó de visitar santuarios con reliquias célebres<sup>39</sup>, como la tumba de santo Tomás Becket en la catedral de Canterbury, el santo Grial conservado en un convento de Saumur, en el Valle del Loira, y el sepulcro de Santiago. Cuando llegan Rozmithal y su séquito a la ciudad del apóstol asisten a un espectáculo bélico espectacular, pues la catedral sufría el asedio de las fuerzas de Bernal Yáñez de Moscoso y la situación era de guerra abierta entre sitiadores y sitiados. Tras la amarga experiencia de ser excomulgados —decreto que alcanzaba a toda la ciudad, revuelta contra el arzobispo Alonso II de Fonseca—, Rozmithal y sus compañeros pudieron entrar piadosamente en la catedral para participar en una ceremonia

37 A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, op. cit., VIII, 1905, pp. 154-155; L. VÁZQUEZ DE PARGA, «Nuevas modalidades de la peregrinación en el siglo XV», in L. Vázquez de Parga, J.M. Lacarra y J. Uría, *Las peregrinaciones...*, t. I, op. cit., 1993, p. 93.

38 A. BARRAL IGLESIAS, «O Museo e o Tesouro», in X.M. García Iglesias (dir.), *A Catedral de Santiago de Compostela*, Laracha, A Coruña, Xuntanza Editorial, 1993, p. 519.

39 Sobre la peregrinación del bohemio barón de Rozmithal véase K. HERBERS Y R. PLÖTZ, *Caminaron a Santiago...*, op. cit., 1999, pp. 102-133. Su viaje fue ampliamente popularizado a partir de 1890 con la publicación de una novela histórica de Alois Jirásek (1851-1930) muy conocida entre los checos, por ser piedra angular de su identidad cultural: A. JIRÁSEK, *Desde Bohemia hasta el fin del mundo*, Santiago, Xunta de Galicia, 2010.

en la que se les libró de la excomunión eclesiástica. Vieron después las reliquias principales: la cabeza de Santiago Alfeo, la cadena con la que fue preso Santiago el Mayor y los restos de la santa Cruz y de la Corona de Espinas; dejaron colgados sus escudos, como era costumbre entre los peregrinos caballeros, en el presbiterio y se alejaron hacia Fisterra, para regresar a Santiago y marchar a Padrón para ver los lugares vinculados con las tradiciones jacobeanas.

La misma pasión por las reliquias guiaba al caballero alemán Arnold von Harff, natural de un lugar situado entre Aquisgrán y Colonia, quien realizó un largo viaje entre 1496 y 1498, muy posiblemente poseído por el espíritu heroico y aventurero de la lírica épica alemana bajomedieval<sup>40</sup>. En su experiencia, que no dudó en calificar de peregrinación, se mezclaba la devoción religiosa con el afán de aventuras y el gusto por conocer tierras lejanas<sup>41</sup>. Salió de Colonia en dirección a Roma, donde solicitó el permiso papal para peregrinar a Tierra Santa. Viajó por Egipto, visitando muy posiblemente las iglesias y monasterios vinculados con el viaje de la Sagrada Familia, y pidió permiso al sultán para ir al monasterio de Santa Catalina del Sinaí y a una ciudad llamada Kalamya, donde el caballero investigó el posible paradero de la tumba del apóstol santo Tomás. Viajó hasta las fuentes del Nilo, regresó por el río hasta El Cairo, pasó a Jerusalén y después fue a Beirut, Antioquía y Constantinopla. Regresó a Occidente por Europa oriental y central, cruzó el norte de Italia y el sur de Francia y pasó a España, tomando el camino de Santiago. Tras dejar Compostela fue a París, donde el rey Luis XI lo armó caballero; y después peregrinó al Mont Saint Michel antes de regresar a Colonia. En la catedral de Santiago el caballero Arnold von Harff destaca el ritual de subir unas escaleras para llegar hasta la imagen sedente del apóstol, y la costumbre de los peregrinos alemanes de autocoronarse, usando para ello una corona de plata que pendía sobre dicha imagen<sup>42</sup>. Como era costumbre veneró la cabeza de Santiago el Menor, visitó la iglesia de Santa Susana, donde se custodiaban sus reliquias desde el siglo XII,

40 Sobre la poesía épica y la materia heroica en la literatura alemana del siglo XV véase V. MILLET, *Héroes de libro. Poesía heroica...*, op. cit., 2007, pp. 353-404.

41 V. ALMAZÁN, «El viaje a Galicia del caballero Arnoldo von Harff en 1498», *Compostellanum*, XXXIII, nº 3-4, Santiago, 1988, p. 369.

42 R. PLÖTZ, «Contribución á iconografía de Santiago nos territorios de fala alemana», in V. ALMAZÁN (ed.), *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, Vigo, Galaxia, 1992, pp. 217-261; Idem, «Volviendo al tema: *la Coronatio*. Investigación y revisión (de Padrón a Mölln)», in V. Almazán (coord.), *Padrón, Iria y las tradiciones jacobeanas*, Santiago, Xunta de Galicia, 2004, pp. 101-122.

y continuó hasta Fisterra<sup>43</sup>. Menciona también una reliquia vinculada con el martirio de Santiago que se enseñaba a los peregrinos en el altar mayor: la hoz o cuchillo con el que había sido decapitado el apóstol; un objeto sagrado lamentablemente perdido, que se veneraba antes o después de abrazar la imagen del santo<sup>44</sup>.

La peregrinación caballeresca en los finales de la Edad Media e inicios del Renacimiento está bien probada con los relatos que varios de estos aventureros y peregrinos dejaron a la posteridad. Un peregrinaje guiado por los valores propios de su grupo social y su particular cosmovisión, pero que no fue puntual, sino que su relativa abundancia dejó huella incluso en varios textos de Martín Lutero, en los que el reformador comenta lo inapropiado que le parecía entrar en una iglesia con armadura, como sucedía en la catedral de Santiago<sup>45</sup>.

Un avance en el tiempo y en la historia de la literatura nos sitúa frente a frente con las célebres citas cervantinas al apóstol Santiago, puestas en boca del ingenioso hidalgo manchego. En el capítulo 58 de la segunda parte del Quijote, publicada en 1615, presenta don Alonso Quijano al apóstol Santiago el Mayor ante un Sancho Panza ávido de saberes: «Este sí que es caballero, y de las escuadras de Cristo; este se llama don San Diego Matamoros, uno de los más valientes santos y caballeros que tuvo el mundo y tiene agora el Cielo». Más adelante, en el mismo capítulo, el caballero de la triste figura explica a su manera el significado del grito de guerra «Santiago y cierra España»: «Simplicísimo eres Sancho —respondió don Quijote—; y mira que este gran caballero de la cruz bermeja háselo dado Dios a España por patrón y amparo suyo, especialmente en los rigurosos trances que con los moros los españoles han tenido, y así, le invocan y llaman como a defensor suyo en todas las batallas que acometen, y muchas veces le han visto visiblemente en ellas, derribando, atropellando, destruyendo y matando a los agarenos escuadrones»<sup>46</sup>.

43 V. ALMAZÁN, «El viaje a Galicia del caballero Arnoldo von Harff...», op. cit., 1988, pp. 371-383; K. HERBERS Y R. PLÖTZ, *Caminaron a Santiago...*, op. cit., 1999, pp. 228-229.

44 M. STOKSTAD, «The sanctuary of saint James at the end of the 15th Century», *Compostellanum*, XXXII, nº 3-4, Santiago, 1987, pp. 527-531.

45 V. ALMAZÁN, «Lutero y Santiago de Compostela», *Compostellanum*, XXXII, nº 3-4, Santiago, 1987, pp. 548 y 555-556.

46 M. DE CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso caballero don Quijote de la Mancha. Segunda parte* (ed., introducción y notas de Martín de Riquer), Barcelona, RBA Editores, S.A., 1994, p. 1.050.

El teatro del Siglo de Oro también se relaciona, aunque con una pieza menor, con el imaginario popular que sobre el camino de Santiago se podía tener en la España de la primera mitad del XVII. *La romera de Santiago*, de Tirso de Molina (1579-1648)<sup>47</sup>, inspirada en un romance popular adaptado por el autor de *El burlador de Sevilla*, con abundancia de humor irónico, en especial lo relativo a los bordones de peregrinos que pueden desprenderse de la Vía Láctea, pues popularmente se decía, y así lo expresa Tirso, «...que el camino que en el cielo / por causa de estar cuajado / de estrellas llamó el gentil / camino de leche, han dado en llamarle vulgarmente / el camino de Santiago». La protagonista de esta comedia, doña Sol, hija de don Manrique de Lara, había hecho voto de hacer la peregrinación a Compostela; eso sí, acompañada de ciertas comodidades que no concuerdan con su ánimo supuestamente devoto; y así «...visitar el sagrado / sepulcro de nuestro Apóstol; / de esta suerte caminando / a pie y pidiendo limosna, / aunque traigo mis criados / detrás con una litera / para los forzosos pasos / del camino...»

Este camino celeste —«símbolo de la voluntad apostólica»<sup>48</sup>— que fecunda el imaginario colectivo y algún ejemplo de la dramaturgia barroca también es evocado en el dilatado poema con el que, en clave irónica y a veces burlesca, Diego de Torres Villarroel celebra su peregrinación a Compostela en 1737, siguiendo el camino Portugués pues había partido de Salamanca y continuó por Portugal<sup>49</sup>. Un camino estelar que, en efecto, no transcurre paralelo al itinerario de peregrinación, como sucede con el camino Francés, pero que el salmantino evoca al tiempo que a la Casa de las Conchas de su ciudad natal: «A caminar empecé / y no por la Vía Láctea, / ni en la mejor vía, y forma / que en derecho lugar haya; / sino por donde juzgué, / que algún camino llevaba; / porque no digan de Torres, / que descaminado anda».

47 L. VÁZQUEZ DE PARGA, J.M<sup>a</sup>. LACARRA y J. URÍA, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. I, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1993, p. 532-534.

48 El origen de esta vía estelar paralela al camino terrestre, que guiará a Carlomagno hasta la tumba del apóstol se encuentra en la visión que, en sueños, Santiago el Mayor le presenta al emperador en el Libro IV del «Calixtino»; véase S. LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, *Épica y Camino de Santiago. En torno al Pseudo Turpín*, Sada, A Coruña, Edición do Castro. Seminario de Estudos Galegos, 2002, pp. 39-43.

49 Torres Villarroel salió de Salamanca, se dirigió a Lamego, siguió hasta Braga y después continuó hasta Valença do Minho y Tui, continuando hasta Santiago por uno de los caminos de Santiago más populares desde la baja Edad Media; véase M. F. RODRÍGUEZ, «Torres Villarroel, Diego», in Manuel F. Rodríguez (dir.), *Gran Enciclopedia del Camino de Santiago. Diccionario de la cultura jacobea*, t. 17, Santiago, Ediciones Bolanda, 2010, pp. 197-198.

A nuestro juicio, de toda la literatura universal de los siglos XIX y XX, la obra de mayor calidad literaria que presenta una referencia inequívoca al hecho jacobeo es el cuento de Alejo Carpentier «El Camino de Santiago», integrado en su libro de relatos *Guerra del tiempo* (1958)<sup>50</sup>. Pese a otros intentos valiosos de la literatura contemporánea<sup>51</sup>, el deslumbrante texto de Alejo Carpentier, con sus ricas imágenes, su elaborada fantasía y su belleza formal, sitúan a esta pieza de la prosa barroca hispanoamericana en un punto tan elevado, que no puede comparársele ninguna otra obra de ficción del siglo XX inspirada en la cultura de la peregrinación a Santiago.

Las novelas —no demasiadas— relacionadas con la cultura jacobea publicadas en las últimas décadas, que presentan como escenario o telón de fondo la peregrinación o algún aspecto de la historia de la Compostela eterna, muestran, en general, una visión alejada de la mentalidad del tiempo histórico novelado, fruto de la interpretación personal de cada autor, a veces laudatoria o por lo menos respetuosa con la tradición y la historia; en ocasiones desmitificadora y descreída, y rara vez comprometida con la cosmovisión del tiempo recreado o evocado. La socorrida tendencia hacia la picaresca, una picaresca «medieval», y hacia lecturas esotéricas del camino de Santiago predominan en las piezas más populares, dejando también lugar a alguna novela histórica en la que la peregrinación occidental se muestra como escenario complementario de una acción que pone sus intereses en otros horizontes. Lejos de un análisis exhaustivo y pormenorizado de todas las novelas históricas de fines del siglo XX e inicios del XXI relacionadas con el hecho histórico jacobeo, nos centramos en tres autores españoles —Jesús Torbado, Matilde Asensi y Jesús Sánchez Adalid— que alcanzaron éxito de crítica y excelentes ventas.

*El peregrino*, de Jesús Torbado<sup>52</sup>, es una novela histórica ambientada en el camino francés en pleno siglo XI. Fue celebrada con buenas críticas y galardonada con el Premio Ateneo de Sevilla 1993, al que siguió un gran éxito de ventas en los años noventa del pasado siglo. La peregrinación desde el sur de Francia del joven Martín de Châtillon, llevado por

50 Seguimos la edición de A. CARPENTIER, *Guerra del tiempo y otros relatos*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, pp. 79-120.

51 A. COLINAS, J. GÓMEZ-MONTERO, M.A. GÓNZÁLEZ GARCÍA, J.L. PUERTO, J. RUTHERFORD, *El Camino de Santiago en la Literatura. Lecciones jacobeanas*, Astorga, Centro de Estudios Astorganos «Marcelo Macías», 2011.

52 J. TORBADO, *El peregrino*, Barcelona, Planeta, 1993.

el noble afán de ofrecer su sacrificio para librar a su aldea de los rigores de la peste, ofrece un amplio fresco de la picaresca de la ruta, en un ambiente pleno de bandoleros, mendigos, monjes escasamente piadosos, mercaderes, prostitutas, sabios, embaucadores y devotos guiados por la fe. El protagonista parece contagiarse de todo ese mundo convulso y tramposo y, lejos de buscar la regeneración moral y la vida del espíritu que promovía el camino de ascesis en esa época, Martín de Châtillon decide ganarse la vida con falsas reliquias. El ambiente general del libro parece estar más inspirado en la literatura española del Siglo de Oro que en la particular cosmovisión de la plena Edad Media, un tiempo en el que, en efecto, existía una gran pasión por las reliquias, como medio físico para alcanzar un contacto con lo supraterráneo, pero en el que era muy escaso o infrecuente el mercadeo de falsos cuerpos santos en el camino de Santiago. Por eso, pese al esfuerzo literario y a la erudición que despliega Torbado, la obra —una novela de fuste, hay que reconocer— quizá encajase mejor en otro tiempo histórico, al ofrecer una visión del Occidente medieval y del camino de Santiago más propia del siglo XVII que del pleno medioevo. Uno de los momentos culminantes de la novela *El peregrino* es el análisis de los restos de Santiago por el médico granadino Abú Abbás, a quien el deán de Santiago, don Cresconio, permite acceder a la cripta, junto con el protagonista, y ante sus ojos abren el sepulcro apostólico para tal estudio<sup>53</sup>. El dictamen del granadino especialista en huesos es respetuoso con la tradición del peregrinaje y rechaza desfavorecer la situación de Compostela como meta del camino, pero no deja de afirmar que los restos que se atribuyen a Santiago el Mayor son, en realidad, de una mujer<sup>54</sup>.

*Iacobus*, de Matilde Asensi, es una novela de aventuras publicada en el año 2000, que relata la misión del caballero sanjuanista Galcerán de Born, llamado *Perquisitore*, médico y detective, enviado desde Aviñón a París por el papa Juan XXII, para investigar la muerte del rey Felipe IV de Francia y del papa Clemente V, supuestas víctimas de una venganza urdida tras la disolución de los templarios en 1307 y la quema en la hoguera del gran maestro Jacques de Molay<sup>55</sup>. Desde París, el caballero detective emprenderá un viaje en compañía de un joven novicio y de una hechicera judía por el camino de Santiago, empleando para ello la guía de Aymeric Picaud, a quien no deja de criticar por supuesta

53 J. TORBADO, *El peregrino*, op. cit., 1993, pp. 278-282.

54 J. TORBADO, *El peregrino*, op. cit., 1993, pp. 284-286.

55 M. ASENSI, *Iacobus*, Barcelona, Plaza & Janés, 2000.

falta de rigor. La autora se desvive por mostrarle al lector los muchos vínculos esotéricos de la ruta, ofreciendo una visión del camino como supuesta ruta iniciática para alcanzar la sabiduría sagrada; una ruta de origen precristiano, por supuesto, repleta de secretos templarios. A la interpretación esotérica de iglesias, capiteles y tradiciones, seguirá una fantástica descripción de los corredores subterráneos de Las Médulas, donde los templarios escondieron el Arca de la Alianza y las Tablas de la Ley, tras haberlas hallado en el subsuelo del templo de Salomón en Jerusalén. En *Peregrinatio*<sup>56</sup>, una pieza escrita aprovechando la celebración del Año Santo 2004, la misma autora reincide en la misma visión desmitificadora y descreída, esta vez bajo el prisma formal de una larga carta escrita por el protagonista de la anterior novela, el excaballero hospitalario Galcerán de Born, ahora conocido como Iacobus el Físico. El texto es una suerte de guía del camino —nuevamente el Libro V del «Calixtino»— disfrazada de novela, en el que Asensi insiste en su visión esotérica de un supuesto camino iniciático que concluye ante la tumba de Prisciliano<sup>57</sup>, otro de los tópicos del esoterismo más pedestre. En suma, una explicación mágica de la ruta de peregrinaje, propia de un trasnochado esoterismo del siglo XX pródigo en tópicos y lugares comunes, y por supuesto muy alejada de la cosmovisión del siglo XIV y a años luz de la mentalidad de la peregrinación en ese siglo de hierro de la historia de Occidente.

En último lugar citaremos la novela de Jesús Sánchez Adalid *El camino mozárabe*<sup>58</sup>, obra publicada en 2013 y que gira en torno a diversos personajes laicos y religiosos de la corte de León y de la Córdoba califal de época de Abderramán III, enlazados entre sí y preocupados por el prestigio y el poder, teniendo como uno de los motores de la acción el intento de traslado al norte cristiano de unas preciadas reliquias cordobesas. La victoria militar de los leoneses sobre los andalusíes y el posterior intercambio de embajadas entre Córdoba y León evocan de algún modo un camino mozárabe —la acción transcurre en pleno siglo X— que, en realidad, no se muestra en la novela como ruta de peregrinación, dejando ese papel al camino francés, pues algunos de los personajes de la obra toman el camino de Santiago desde León hasta Santiago, siguien-

56 Curiosos los diversos anacronismos en los que incurre el narrador de la novela, Iacobus el Físico, cuando explica que tal o cual iglesia —San Millán de la Cogolla (monasterio de Suso), Santo Tomás de las Ollas— es visigoda o mozárabe, precisiones histórico-artísticas impensables en un personaje real del siglo XIV; véase M. ASENSI, *Peregrinatio*, Barcelona, Planeta, 2004, pp. 58 y 93.

57 M. ASENSI, *Peregrinatio*, op. cit., 2004, pp. 117-119.

58 J. SÁNCHEZ ADALID, *El camino mozárabe*, Barcelona, Martínez Roca, 2013.

do la ruta clásica del peregrinaje jacobeo. En rigor, más que una novela sobre el camino de Santiago —asunto relegado a una parte secundaria de la narración— se trata de una novela histórica sobre la España del siglo X y las relaciones entre el Califato cordobés y el reino de León, los monasterios y la corte cristiana, teniendo como telón de fondo principal la descripción de la vida urbana en las capitales de ambos reinos.

La cultura de la peregrinación a Compostela, tan rica en aspectos tan diversos, atesora momentos de gran altura literaria, aunque no se muestra muy abundante en los últimos años. Aguardemos a que el siglo XXI pueda dar inspiración a obras de auténtico fuste, en las que el vuelo de la ficción y la calidad literaria puedan armonizar con el majestuoso legado histórico del camino de Santiago.

## IACOBUS. APÓSTOL, CIUDAD Y CÓDICE

XOSÉ M. SÁNCHEZ SÁNCHEZ

Prof. Tutor Historia medieval – UNED Pontevedra  
Archivo-Biblioteca de la Catedral de Santiago

Como inicio de mi intervención no puedo sino agradecer a la organización el haber pensado en mí para una ponencia, especialmente al archivero compostelano Segundo L. Pérez. Muchas gracias a todos.

En la actualidad, al igual que lo era en la Edad Media, Compostela es una ciudad de acogida; acogida al peregrino, al visitante, al *homo viator* que desde lejanas o cercanas tierras se acerca a la urbe del apóstol Santiago a visitar sus templos, calles, gentes y, especialmente, a rendir devoción a lo relacionado con Bonaerges; ya sea en cuanto a arte, cultura o al propio edículo. El hecho jacobeo, en definitiva.

Santiago, *Iacobus*, es un vértice; un vértice polisémico en que confluyen diversos significados en el sentido que acabamos de introducir, cultura, historia, devoción y arte. Pero al mismo tiempo es denominación empleada en tres ámbitos: onomástica del Apóstol, topónimo de la ciudad y denominación del conocido Códice Calixtino; *Iacobus liber iste vocatur*.

No son nuevas las interpretaciones del ámbito jacobeo y la peregrinación histórica (no hablamos de lo trascendental, claro) desde una perspectiva espiritual y en relación con la fe<sup>1</sup>. Pero lo nuestro es la Historia, no la teología o el arte. Historia Medieval, pura y dura. Y es el Códice Calixtino, materialización compostelana del *Liber Sancti Iacobi*, donde mejor podemos interpretar el solapamiento de estas líneas, a través de lo cual, al mismo tiempo, avanzaremos en el conocimiento del Códice y de la propia ciudad compostelana.

1 Podemos referir como marco, en ese sentido, aportaciones más o menos recientes: HERNÁNDEZ MATÍAS, Antonio, «Peregrinación a Santiago. itinerario espiritual de un peregrino con crisis de fe en la mochila. De Roncesvalles a la tumba del Apóstol», *Compostellanum*, vol. LVII, nº 3-4, 2012, pp. 119-142; LINAGE CONDE, Antonio, «Las peregrinaciones entre la materia y el espíritu», *Iacobvs. Revista de estudios jacobeos y medievales*, nº 11-12, 2001, pp. 5-29.

## **Iacobus. El Apóstol en el Códice y con la Ciudad**

La vinculación de Santiago con Compostela no tiene mayor historia que la de un antropónimo ligado a un núcleo de habitación altomedieval que evoluciona al ritmo de la peregrinación. ... ¿Seguro? No, claro; tiene historia. Y mucha. Desde la atribución en el siglo IX de un edículo apostólico venerado en los siglos altomedievales a Santiago el Mayor, la cuestión nos ofrece grandes asuntos de debate y referencia ampliamente tratados por la historiografía tradicional y contemporánea. ¿En qué momento se produce la llamada *inventio*? ¿Por qué la atribución tan segura a Santiago? ¿Por qué cunde tan rápido dicha atribución?

Un tiempo después la figura de Santiago es objeto de recopilación de tradiciones en el Códice Calixtino, hasta la materialización de sus loas, cánticos, literatura... el «hecho» en torno a su persona y a su venerado enterramiento, en un volumen que se dio en llamar de igual modo que su protagonista, *Iacobus*, tal y como reza su primera línea. *Iacobus iste vocatur*. Con anterioridad ya había florecido todo un conjunto de textos literarios que tenían al Apóstol como figura central, magníficamente tratada por el maestro Díaz y Díaz. Organiza Díaz esta literatura en dos grupos: la que tiene como tema central el apostolado de Santiago en la Península; y los que se refieren a la traslación y al enterramiento compostelano. Habría que añadir a ellos un tercer grupo con sólo una obra, la *Passio Iacobi*<sup>2</sup>.

En cuanto al enterramiento compostelano, y considerando el origen de la cuestión, autores ya clásicos como López Ferreiro y más recientes (aunque iguales en maestría) como el propio Manuel Cecilio o Fernando López Alsina, han estudiado la *inventio* en su conjunto. La presencia del apóstol Santiago en la tradición literaria hispana altomedieval es considerable; así debemos entender textos como algunos de los himnos de la vieja liturgia hispana que destaca Díaz y Díaz y editados en su día en la *Hymnodia Gothica* de C. Blume<sup>3</sup>, remontándose ya a época del rey Mauregato, entre los años 783 y 788. No sólo esto, sino los conocidos *Breviarium Apostolorum* que ya hacia el tránsito del siglo VII al VIII nos habla de un apóstol Santiago que *Spaniae et occidentalia loca praedicatur et su Herode gladio caesus occubuit spultusque est in Achaia Marmari-*

2 DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., «La literatura jacobea anterior al Códice Calixtino», *Escritos jacobeos*, A Coruña, 2010, p. 23.

3 DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., «Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor», *Compostellanum*, vol. XI, nº 4 (oct.-dic. 1966), pp. 621-666.

ca VIII kalendas Augusti<sup>4</sup>, junto con un Martirologio «adjunto»; estas informaciones son tomadas por autores algo posteriores como Rábano Mauro (780-856), que contribuye a la difusión de esta figura.

Como vemos, buena parte de las consideraciones que fundamentan la imagen apostólica en los siglos centrales de la edad media, tienen aquí su fundamento. En las tradiciones textuales, claro; pero también en los restos materiales. El edículo que se atribuye desde su descubrimiento a Santiago, así como los restos que se asocian a su culto en la alta edad media (principalmente enterramientos adyacentes de época germánica) marcan la primera configuración del poblamiento en el primer Santiago como urbe. La actitud solícita de Alfonso II en relación con la relativamente reciente *inventio*, configurando el primitivo núcleo compostelano con su concesión de las millas, no es entendible sin el contexto político; al igual que dicha primera población bebe también de la red viaria preexistente<sup>5</sup>. Alfonso II da con la nueva referencia jacobea un impulso a la tradición reconquistadora.

El complejo funerario que se arremolina junto a la estructura bajorromana, da lugar a la primera urbe: el primer núcleo habitado que, todavía desordenado, se arremolinaba en torno al culto al Apóstol, que luego Sisnando I comenzó a proteger y que Sisnando II, ya en la segunda mitad del siglo X, englobó en una primera muralla<sup>6</sup>.

Pero si enfocamos nuestra atención en la figura apostólica, es en fuentes como el Códice, a pesar de lo tardío de su redacción, donde encontramos unas referencias más particularizadas acerca de Santiago, poniéndonos en perspectiva de la imagen que de él había trascendido y llegado hasta los siglos plenomedievales. Es la figura apostólica centro fundamental no sólo de la ciudad sino de los escritos y documentos fundamentales de la misma. El Códice Calixtino, materialización del *Liber*

4 Reciente trabajo sobre estas fuentes en CARRACEDO FRAGA, José, «*Breviarium Apostolorum* (BHL 652): una edición», *Compostellanum*, vol. L (en.-dic. 2005), p. 503-520.

5 «Con los caminos y construcciones anteriores a la ‘*inventio*’, las edificaciones promovidas por Alfonso II y las consiguientes dotaciones territoriales la incipiente ciudad de Santiago inicia su andadura de la mano del rey que con sus actuaciones y la rápida difusión que la noticia adquiere busca capitalizar el hallazgo no sólo desde el punto de vista religioso, sino también político de modo que le permita unas relaciones más fluidas con Europa». YZQUIERDO PERRÍN, Ramón, «Santiago de Compostela, la ciudad construida. Arquitectura medieval», *Santiago de Compostela: Ciudad y Peregrino. Actas del V Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Lugo, 2000, p. 229.

6 PORTELA SILVA, Ermelindo (coord.), *Historia de la ciudad de Santiago de Compostela*, A Coruña, 2003, p. 66.

*Sancti Iacobi*, nos ofrece múltiples perspectivas de la figura de Santiago en función de la diversidad de sus cinco libros<sup>7</sup>. Y es que el Calixtino, como bien nos aclara Díaz y Díaz, no busca fomentar ni ensalzar la peregrinación, por más que ésta se encuentre presente entre sus páginas, pues «se trata solamente del reconocimiento de este hecho, indiscutible, y tan llamativo en el siglo XII», sino glosar y fortalecer la devoción apostólica<sup>8</sup>. De hecho, la forma primigenia del volumen, la realmente denominada como *Iacobus*, estaba compuesta por los dos primeros libros, a saber, litúrgico y el de los milagros, en los cuales se condensa lo fundamental del culto a Santiago en el siglo XII, con el libro III incorporado posteriormente a modo de apéndice<sup>9</sup>.

Observando el libro en su conjunto —y recopilando simplemente en nuestra disertación, sin profundizar más— es la liturgia la que cobra una mayor importancia, especialmente en el libro I del Códice. Escritos como la *Passio Sancti Iacobi* o el *Oficio de Santiago* recogen algunas de las tradiciones litúrgicas más destacadas en relación con el Apóstol a alturas del siglo XII. La conjunción Códice-Liturgia-Santiago no resulta tampoco baladí en este punto; con una liturgia mozárabe anclada en el goticismo, ausente en buena parte de formas rituales y austera, como señalaba ya hace años Jacopo Caucci, la figura de Santiago ofrece un eje perfecto sobre el que basculará una nueva forma ritual más cercana, claro, al espacio romano. Caucci atribuye, de hecho, a esta circunstancia, la gran extensión y peso del libro I en relación al resto del Códice<sup>10</sup>.

El sermón *Veneranda Dies*, en ese primer libro, es uno de los principales textos donde se dibuja la figura jacobea, retomando las tradiciones textuales bíblicas con referencias a San Mateo y a escritores clásicos como Sedulio<sup>11</sup>, además de recurrir a una interpretación trascendente de la llamada apostólica jacobea como ejemplo en su martirio.

A ello debemos de añadir el espacio reservado para la hagiografía, especialmente en los libros II y III; los de los Milagros y la *Translatio*. Re-

7 Bien lo expresa Díaz y Díaz: «el Códice es un aglomerado de escritos de toda clase y condición (cosa en la que ya casi todo el mundo está de acuerdo), que tiene como único elemento caracterizador la exaltación del apóstol Santiago». DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., «Para una nueva lectura del *Códice Calixtino*», *Escritos*, op. cit., p. 183.

8 «El Códice Calixtino fue concebido y realizado como un gran monumento a la devoción jacobea». *Ibidem*, p. 184.

9 *Ibidem*, p. 184.

10 CAUCCI VON SAUCKEN, Jacopo, *Il sermone Veneranda Dies del Liber Sancti Iacobi. Senso e valore del pellerinaggio compostelano*, A Coruña, 2001, pp. 50-51.

11 *Ibidem*, p. 100.

fiere López Ferreiro éste último como de redacción ya anterior al propio Códice, incorporando la posibilidad de un origen altomedieval, ya que «acusa el estilo del siglo VIII, ó por lo menos del siglo IX»<sup>12</sup>. Difícil la datación con estas armas, pero señalemos, cuando menos, lo destacado de estos escritos en la definición de la figura de Santiago en el Códice.

El Códice nos ofrece, realmente, una imagen y visión unitaria si bien no de la figura de Santiago, pues no aporta demasiadas referencias pseudo-biográficas (difícil, por otra parte a la altura que estamos), sí de la perspectiva del propio apóstol en la plena Edad Media, en el marco de una contextualización y supuesta formulación de su vida. Así lo leemos en el prólogo atribuido al papa Calixto<sup>13</sup>; las Sagradas Escrituras son, claro, base fundamental y sobre ellas se desarrollan formulaciones que entrecruzan el martirologio, la hagiografía y la teología. Lo mismo ocurre con otros textos del libro I, como el sermón de la pasión de Santiago para el 25 de julio<sup>14</sup>.

El volumen de la liturgia jacobea, que constituye buena parte del código, así como lo destacado de relatos como la propia *Translatio* o el llamado *Pseudo-Turpín* ubican las tradiciones textuales en torno a la figura santiaguista —núcleo del llamado ‘hecho jacobeo’— en la primera línea del espacio cultural y de las mentalidades europeo. Éste último, pone en contacto a su vez la tradición apostólica con la tradición literaria plenomedieval, al insertar el propio ámbito jacobeo, aunque sea tangencialmente, en el llamado ‘Ciclo de Carlomagno’. En éste se incluyen obras como la *Chanson de Roland* o *Le pèlerinage de Charlemagne*, escritos entre los siglos IX y XIII que tienen a Carlomagno y a Roland como personajes centrales; tal ocurre en el *Pseudo-Turpín*, obra escrita en el más puro estilo de la literatura de caballerías, y que incorpora otra visión diferente del hecho jacobeo y la figura de Santiago en el Códice. Literatura caballeresca que se une generalmente al género hagiográfico en la plena edad media, para dar cuenta de múltiples tradiciones literarias en torno a las vidas de santos<sup>15</sup>.

12 LÓPEZ FERREIRO, Antonio, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. I, Santiago de Compostela, 1898, p. 191.

13 MORALES, A.; TORRES, C.; FEO, J., *Libr Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1951, pp. 50-53.

14 *Ibidem*, pp. 54 ss.

15 RUBIO GONZÁLEZ, Lorenzo, «Literatura hagiográficas en la Edad Media española», *Iacobvs. Revista de estudios jacobeos y medievales*, nº 13-14 (2002), pp. 45-47.

Nos ofrece el Códice pues, entre liturgia, hagiografía, literatura y, por supuesto, viajes con la *Guía del peregrino*, la visión más completa de Santiago desde las referencias bíblicas. Visión, que no biografía; y con visión nos referimos a material relacionado con la mentalidad popular, la devoción y las tradiciones medievales. Santiago, como figura central de un volumen homónimo.

### **Iacobi. La Ciudad desde el Códice y para el Apóstol**

¿De qué momento hablamos cuando nos referimos a la *inventio*? Difícil decirlo. En cualquier caso y atendiendo a la documentación del tumbo A, podemos hacer buenas las palabras, siempre precisas, de Adeline Rucquoi, en una de sus revisiones acerca del hecho peregrinatorio, cuando habla de «una fecha indeterminada, pero que se puede situar antes del año 834»<sup>16</sup>. Afinando un poco, en una reciente revisión hemos establecido el marco cronológico entre los años 819-834 (que tampoco es afinar mucho, pero hemos intentado dar una visión panorámica)<sup>17</sup>; concretando más, Díaz y Díaz daba a Teodomiro por enterado de la *inventio* pelagiana hacia el 830<sup>18</sup>.

Lo que queda claro, en cualquier caso, y aunque parezca de Perogrullo, es la vinculación que la protección del edículo y el surgimiento del primer núcleo habitacional tienen con el apóstol Santiago, en el marco de la concesión que hace Alfonso II delimitando el primer espacio urbano. Este sentido lo expresan a la perfección Portela y Pallares: «Compostela nació alrededor de un lugar de culto cristiano expresado en una de sus formas más arraigadas y difundidas en el occidente de la alta edad media: la veneración de las reliquias de los santos»<sup>19</sup>; y como bien expresan, esta condición no es ni mucho menos privativa de Compostela, sino algo frecuente en el occidente medieval. No lo es tanto, claro, la calidad de los restos venerados y aceptados desde el primer momento: en este caso hablamos de uno de los Doce discípulos de Cristo.

16 RUCQUOI, Adeline, «*Hospites seu Peregrini*: Itinerarios de peregrinación en la alta Edad Media (850-1150)», *Iacobvs. Revista de estudios jacobeos y medievales*, nº 29-30 (2011), p. 16.

17 SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Xosé M., «Informaciones históricas de la *inventio*: Un statu quaestionis», *Annuario Sancti Iacobi*, nº 1 (2012), p. 367.

18 DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., «Camino y caminantes a Compostela. Una evocación», *Escritos*, op. cit., p. 67.

19 PORTELA, Ermelindo; PALLARES, M<sup>a</sup> Carmen, «Reyes, obispos y burgueses», *Historia de la ciudad de Santiago de Compostela*, A Coruña 2003, p. 127.

Juega a favor de la difusión de la noticia, desde un primer momento, la ubicación del lugar en las rutas del entorno, tanto cercano como relativamente lejano: calzada bracarense hacia Brigantium, caminos en dirección al Ulla, Melide, Lugo, a Santa Comba hasta la calzada *per loca maritima...*<sup>20</sup>

La *inventio* y el descubrimiento del edículo atribuido a Santiago, constituye el punto central, como interpreta López Alsina, para la edificación teórica de la futura ciudad de Compostela. El sentido del primer diseño urbano ponía el punto fuerte en «promocionar el sepulcro del patrón y señor de toda España y en organizar convenientemente su culto»<sup>21</sup>. Es así como se potencia el asentamiento pre-urbano, incluso ya en una primera etapa entre la *inventio* y el año 847, en la cual se definen el entorno del *locus* y el primer Giro de la ciudad<sup>22</sup>.

No entraremos aquí en el desarrollo evolutivo de la urbe compostelana. Pero sí puntualizar que, como recoge Adeline Rucquoi, el nuevo centro urbano pronto quedó fijado en los textos, como el martirologio de Usuardo de Saint-Germain-des-Pres, en 867, que refiere a Santiago con un «sus sagradísimos huesos, transportados desde Jerusalén a España, y sepultados en sus últimos confines», y enormemente venerados<sup>23</sup>. A partir de ahí, y con la connivencia y ayuda de los monarcas asturleonese, el avance de la ciudad al albur de la tradición apostólica fue sólo cuestión de tiempo.

No queda muy claro en qué momento podemos hablar ya de Compostela como tal, en cuanto a la utilización del topónimo; los estudios más clásicos hablan de una utilización de *Compostella* asociada al núcleo ya en el siglo X y con toda seguridad en el XI. Existen documentos en que encontramos dicho nombre, pero cuya veracidad no está clara<sup>24</sup>. En cualquier caso, sí es evidente la asociación del topónimo a la onomástica apostólica. Esa *Compostella* es siempre la de *Sancti Iacobi*. La presencia apostólica juega, por supuesto, un papel determinante y definitivo en la consideración del núcleo futuro; el traslado de la sede iriense se enmarca una circunstancia concreta: «surtió efecto el argumento de que

20 *Ibidem*, p. 67.

21 LÓPEZ ALSINA, Fernando, *La ciudad de Santiago en la alta edad media*, Santiago de Compostela, 1988, p. 128.

22 *Ibidem*, pp. 128ss.

23 Referencia original en la Patrología Latina de Migne. RUCQUOI, Adeline, «*Hospites*», op. cit., p. 17.

24 GARCÍA ÁLVAREZ, M. Rubén, «El monasterio de San Sebastián del Picosagro», *Compostellanum*, vol. VI, nº 2 (abr-jun 1961), pp. 205-206.

Santiago, si se había encontrado allí el sepulcro de un apóstol, con seguridad había sido en el período romano-visigodo una sede episcopal»<sup>25</sup>.

Conocida nos es también la polémica en cuanto a la postura pontificia acerca de la veracidad o no de los restos enterrados en el edículo. La confrontación ente el *positum* y el *creditur* que estaban presentes en las primeras fórmulas de las concesiones pontificias, se mantuvo a lo largo del siglo XII hasta que perdió su sentido hacia el papado del Alejandro III (1159-1181), cuando la presencia apostólica es ya incuestionada. La figura de Santiago se revelaba como central, evidentemente, para la ciudad compostelana, tanto en su configuración urbanística, con el edículo como centro de la misma, como en cuanto a su condición en el marco de la Iglesia<sup>26</sup>.

Visualmente, por último, el Códice aporta una gran calidad de «fotografías» textuales de la Compostela del momento. A inicios del siglo XX López Ferreiro ubica la descripción de la basílica que leemos en el Códice con anterioridad a 1135, por el hecho de que no hay mención alguna al retablo de plata que había sido colocado en aquel año, además de la referencia a algunos personajes de inicios del siglo XII<sup>27</sup>. Sí se da cuenta de la importante actividad constructiva de mediados de la centuria y que había promovido ya Gelmírez, aunque no había visto finalizada. Refiere el Códice el estado de la catedral románica, de la que destaca su altura, su longitud, su fábrica, así como el triforio<sup>28</sup>. De igual manera el libro V, la *Guía del peregrino*, no sólo nos ofrece visión de la catedral sino de la ciudad en sí, de sus calles, plazas y nuevas edificaciones que acercaron Compostela a esa posteriormente llamada Europa de las ciudades.

## **Iacobus. El Códice para el Apóstol y la Ciudad**

Los libros, códices, cartularios... de la Edad Media no se comprenden por sí mismos. Al igual que ocurre con el contexto material y arqueológico, no podemos interpretar un volumen como algo singular; debemos hacerlo como un todo. En ellos confluyen sociedad, economía, política, mentalidad... Y el Calixtino es, quizás, uno de los mejores ejemplos de esta polisemia.

25 HERBERS, Klaus; PLÖTZ, Robert, *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al «fin del mundo»*, A Coruña, 1999, p. 18.

26 SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Xosé M., «*Positum* vs. *Creditur*. La política pontificia en torno al culto jacobeo en el siglo XII», *Monarquía y sociedad en el Reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, vol. 2, León, 2007, pp. 781-792.

27 En concreto Gundesindo, abad de la canónica, y Sigeredo, tesorero. LÓPEZ FERREIRO, Antonio, *Historia*, t. IV, Santiago de Compostela, 1901, p. 244.

28 YZQUIERDO PERRÍN, Ramón, «Santiago de Compostela», op. cit., p. 242.

La elaboración de un volumen que aunase todas las tradiciones relativas a Santiago y que condensase en su interior la esencia fundamental del hecho jacobeo, no responde simplemente a la devoción, a la liturgia o a un aspecto más o menos dogmático. Es la culminación de un proceso político iniciado con Diego Gelmírez; sólo así entenderemos el Calixtino.

La historia de la iglesia compostelana estaba siendo gloriosa con Diego Gelmírez. Desde su llegada a la prelatura de Santiago la institución, poco después de su traslado en 1095, había conseguido no sólo asentarse en Compostela y erigirse en uno de los principales señores feudales de la Península, sino otros puntos fuertes no menos destacables: ser metrópoli de la provincia eclesiástica emeritense, de manera provisional en 1120 y definitiva en 1124; una fuerte relación, aunque con altibajos, con la monarquía leonesa; e incluso amenazar a Toledo por la primacía hispana, algo que Santiago logrará después de la época gelmiriana. La activa política de relaciones hispanas y europeas de Gelmírez va dando pronto sus frutos poco a poco en las primeras décadas del siglo XII; el conflicto por el poder peninsular se libra entre las sedes de Compostela, Toledo y Braga, cada una con sus partidarios y detractores, argumentos y bandos. Santiago no sale mal parada, claro.

En paralelo la iglesia de Santiago se asienta, como decimos, desde el punto de vista señorial; el señorío compostelano, derivado de las concesiones de la monarquía astur-leonesa de los siglos IX y X, ve ahora realmente asentado su dominio partiendo del apoyo y connivencia del reino de León. Este ascenso, imparable, es lo que conduce a Diego Gelmírez a plantear un proyecto archivístico como el que da lugar al tumbo A en torno a la década de los 30. Era necesario, en este marco, que los derechos de la institución compostelana, los fundamentos textuales de su poder social, económico... señorial, en definitiva, estuviesen en buen estado de conservación y lectura: los documentos y concesiones desde el siglo IX. Pero el clima y el uso debían de hacer mella en su estado de conservación; además de una letra, la visigótica, que a altura de este primer cuarto del siglo XII ya no debía de ser muy fácil de leer. Por todo ello, plantea el ya arzobispo un ambicioso plan de selección de documentación, copia y miniación de volúmenes del cual ha llegado hasta nosotros el magnífico Tumbo A. Es este sentido el que sus propios contemporáneos nos susurran a voces desde el proemio del cartulario.

Viene ello además a fortalecer el dominio eclesiástico en un contexto de revueltas y levantamientos contra la prelatura como los que vivió Gelmírez; sin duda estas oposiciones ayudaron en su decisión en el mencio-

nado proyecto. No sería ésta la última vez que sería necesario recopilar la documentación existente para fortalecer el dominio y las bases de poder compostelanas; casi dos siglos después Berenguel de Landoira se topa con la misma circunstancia tras la revuelta compostelana de 1317-1320. El final de la misma (más allá de las cabezas cercenadas de los líderes levantiscos) es un refuerzo de la estructura de poder de la sede a todos los niveles: documental con la redacción de los tumbos B y C; teórica, con la formulación de los episodios en los *Gesta Berengarii*; y militar con el refuerzo de las torres compostelanas y la re-edificación de la fortaleza de Rocha Forte.

Volviendo al siglo XII (lo cual siempre es buen ejercicio) no podemos comprender el Calixtino sin insertarlo en estas líneas evolutivas. Estaba ya cubierto el panorama teórico y documental con el Tombo A, y probablemente algún otro cartulario que no ha llegado hasta nosotros. Pero el verdadero fundamento del ascenso e importancia compostelanos, el núcleo sobre el que gira todo este fulgurante desarrollo, es, por supuesto, la peregrinación y el hecho jacobeo: el apóstol Santiago y su figura, en definitiva, tomado como punto inicial de la ciudad, culto y veneración, más allá de disquisiciones acerca de la veracidad o no de las tradiciones.

En algún momento probablemente del segundo cuarto del siglo XII, quizá en época de Gelmírez, se llega a la conclusión de que es necesario llevar a cabo una recopilación de los textos y tradiciones jacobas: elaborar una piedra angular de este hecho jacobeo; la datación, sin estar ni mucho menos clara, se baraja generalmente en el marco de los años 1135/39 —en base a referencias de uno de los milagros del libro II— y el 1173 —fecha de la copia de Arnaldo de Monte—<sup>29</sup>; Díaz y Díaz fija la copia destinada al tesoro compostelano hacia 1160<sup>30</sup>.

En cualquier caso, y sobre la base de esta coherencia con la evolución política compostelana, se toman entonces los fundamentos de ese *Liber Sancti Iacobi* cuyos contenidos probablemente circularan ya por parte de la península y Europa, hasta materializarlo en lo que hoy conocemos como Códice Calixtino. Y la veneración de la figura apostólica se marca desde la primera línea: *Iacobus liber iste vocatur*, quede bien claro.

Este libro llamado *Iacobus*, como explica Díaz y Díaz y ya hemos recogido, estaría compuesto en su origen por los libros I y II, con una incorporación del libro III a modo de apéndice, fundamentando el culto jacobeo y cumpliendo el marco de información y piedra angular que

29 CAUCCI VON SAUCKEN, Jacopo, *Il sermone*, op. cit., pp. 34-36.

30 DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., «La posición del Pseudo-Turpín en el *Liber Sancti Iacobi*», *Escritos*, op. cit., p. 202.

hemos comentado. Se añaden luego —quizá en torno a ese 1160— los libros del Turpín, en el marco de la tradición épica carolingia plenomedieval y una Guía del Peregrino que presenta algunas interpolaciones posteriores<sup>31</sup>.

Conocemos gracias al volumen, como hemos visto, la visión de la figura apostólica a mediados del siglo XII, merced a sus relatos y referencias hagiográficos, así como la liturgia que circulaba en torno a santo personaje. Pero, al mismo tiempo, se nos ofrece una fotografía; el *Liber* actúa a modo de cámara en relación con la ciudad de Santiago. En el libro V, la conocida *Guía del peregrino*, se ofrece al lector una visión completa de la urbe compostelana en el momento de compilación del volumen; antes en cualquier caso del Pórtico de la Gloria, que no es mencionado. Y pone orden, además, o trata de hacerlo, en el ámbito litúrgico relacionado con el Apóstol en cuanto a comportamientos sancionables; se fija ello en el sermón *Vigilia noctis sacratissimae*, que bien analiza Díaz y Díaz, y en el cual se insiste en algo tan criticable, especialmente desde la perspectiva de la reciente reforma gregoriana, como la venta de sacramentos<sup>32</sup>.

El Códice calixtino, por tanto, como núcleo de tradiciones que asienten las bases del desarrollo político, económico y social de la sede compostelana.

\*\*\*

Ciudad, Apóstol y Códice se aúnan no sólo en una destacada homonimia, sino también en sus circunstancias, en cuanto no es posible comprender a unos sin los otros. Santiago como inicio de la ciudad y fundamento de las tradiciones del código; ciudad como urbe en torno a la veneración a Santiago plasmada en el volumen; y Calixtino como plasmación textual de toda una tradición jacobea que se ve materializada en el desarrollo de una ciudad.

*Iacobus*. Apóstol, ciudad y Códice.

31 DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., «Para una nueva lectura», op. cit., pp. 184-188.

32 DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., «Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago», *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, A Coruña, 1999, pp. 83-84.



# SANTIAGO EL MAYOR, APÓSTOL Y MÁRTIR DE CRISTO, TESTIGO Y ESTÍMULO EN LA PEREGRINACIÓN JACOBEA Y DE LA VIDA

MIGUEL ÁNGEL GONZÁLEZ GARCÍA

Delegado Diocesano de Patrimonio y del Camino de Santiago. Ourense

Es muy difícil aportar algo realmente novedoso al capítulo sugestivo de la iconografía jacobea, son muchos y valiosos los estudios que se suceden<sup>1</sup> y que enriquecen al menos el catálogo de las representaciones del Apóstol y de todo el plural contexto de la peregrinación.

Es probable que para las personas más conocedoras del tema mi aportación sea de esas que al final se resumen en un decepcionado: ¡Nada nuevo!

Mi preocupación por tanto no está en una fría y erudita disertación académica sino en devolver a la iconografía la razón por la que forma parte no sólo de la historia del arte sino sobre todo de lo que podemos llamar el vocabulario catequético y devocional de la Iglesia.

No es fácil cuando la propia Iglesia reiteradamente, de algún modo, ha musealizado la iconografía y cambiado una invitación a la plegaria por una ficha de catálogo.

Y he de empezar lógicamente haciendo una simple enumeración de los capítulos obligados de la iconografía del Apóstol tantas veces estudiados, yo mismo lo he hecho, pero convenientes metodológicamente.

1 Vease la bibliografía al final y renuncio a dar el elenco interminable de trabajos puntuales todos ellos valiosos sobre iconografía del Apóstol, ello sólo sería objeto de un libro entero. A modo de ejemplo y por ser obra reciente y especialmente dedicada a la Iconografía jacobea de la Catedral Compostelana cito el sugestivo libro de José Manuel García Iglesias. *Santigos de Santiago. Dos apóstoles al final del Camino*. Santiago de Compostela. 2011.

## Las representaciones básicas del apóstol Santiago

La iconografía de Santiago tiene unas representaciones frecuentes, que son principalmente estas:

a) SANTIAGO APOSTOL, generalmente vestido con túnica y manto y como elemento diferenciador un bordón, por influencia de la peregrinación, o su nombre escrito. Su presencia es obligada en muchas escenas del Evangelio en las que está presente con los demás como la Última cena o la Ascensión del Señor. O en compañía de Pedro y Juan, en la Transfiguración o en la Oración del Huerto, siendo fácilmente identificable por ser el de edad intermedia, al lado de un Pedro calvo y un San Juan barbilampiño. La fuente iconográfica es el Evangelio. Otras veces es difícil precisar quién es nuestro apóstol, porque realmente su presencia como «comparsa» no lo hace necesario ya que el protagonismo iconográfico está en Jesús. Suele sin embargo cuando ello es posible existir una jerarquía en el Colegio Apostólico que determina las precedencias, que no son siempre las conveniencias del artista. Pedro indiscutiblemente el primero, luego Juan por su cercanía cordial con Cristo y luego correspondería el puesto a Santiago, aunque otras veces se da la preferencia a Andrés por ser hermano de Pedro y el segundo de los llamados por Jesús.

b) SANTIAGO PEREGRINO. Representado de pie en actitud de caminar con bordón, escarcela, esclavina y sombrero ancho con conchas. Abundantísima iconografía en todos los caminos de Santiago. Son los peregrinos quienes han convertido a Santiago en uno de ellos y lo han vestido. También alguna sentado como descansando y con multitud de variantes en cuanto a la vestimenta o atributos.

c) SANTIAGO CABALLERO O MATAMOROS. En plan batallador sobre un caballo que suele ser de color blanco, blandiendo una espada y teniendo vencidos a los pies a los moros, grotescamente representados al menos en el arte popular. Es una iconografía principalmente hispana y de época barroca. Es la iconografía usada en muchas Cartas de Nobleza, con bellas iluminaciones, que por lo general están pendientes de estudio. En América los moros pueden ser sustituidos por incas o por españoles. De alguna manera es el Santiago defensor contra todo el que se pueda considerar enemigo.

d) SEDENTE. Una cuarta aunque ya menos habitual pero no infrecuente es la representación de Santiago sedente, en actitud magisterial, que parte de la Imagen que preside el altar mayor de la Catedral de Santiago. Se conservan diversas imágenes de época medieval y otras barro-

cas copiando la citada representación compostelana. Galicia es espacio privilegiado para esta iconografía.

e) LA APARICION DEL PILAR. No hay que olvidar esta iconografía mariana y española en la que el Apóstol Santiago y sus discípulos tienen particular protagonismo. Goya es autor de curiosas representaciones del tema pilarista y hay también abundantes grabados muchos de ellos zaragozanos.

Partiendo de estas representaciones surgirán otras muchas en las que Santiago adopta representaciones mixtas de dos de ellas. Además otras se apartan de este cimiento y adoptan algunas soluciones singulares. Remito a mi trabajo de iconografías peculiares jacobeanas para conocer más sobre estas representaciones menos habituales<sup>2</sup>.

Me parece también oportuno hacer algunas referencias a otras circunstancias de las representaciones de Santiago y a algunas iconografías menos habituales, la de Santiago niño y la de Santiago Obispo, antes de entrar en el tema concreto del martirio.

### Las más antiguas representaciones jacobeanas

Curiosamente son ambas zamoranas y de la diócesis de Astorga las más antiguas representaciones de Santiago como Apóstol y luego como peregrino.

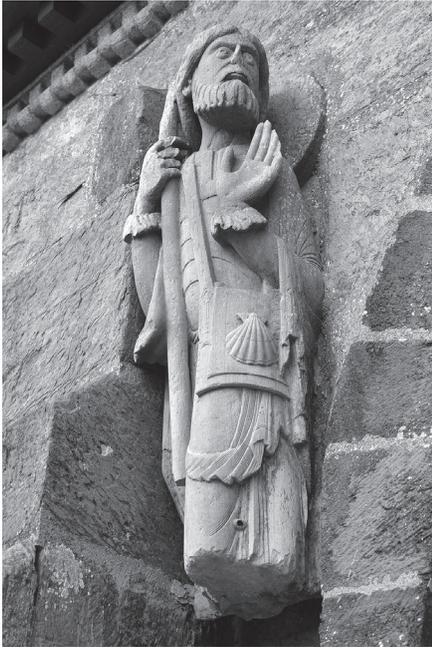
Por el momento se considera la más antigua representación la del Beato de Gerona, comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana fechado en el año 970 y escrito e iluminado en Tábara (Zamora) Aparece dentro de una representación de grupo con los demás apóstoles, identificado con la leyenda «*Jacobus Spania*». Que hace incuestionable esta adscripción iconográfica y la vinculación con España. Es muy esquemática, con aureola destacada y un libro en las manos, vestido con túnica y sobre ella otra más corta y el manta. Correspondería a una representación como apóstol. Fue el editor Moleiro quien ha subrayado esto:»*Los manuscritos ibéricos de vidas de santos no consignan ninguna imagen del Apóstol. En el Lexikon del arte cristiano tampoco existe ninguna imagen anterior. No es extraño, porque a Santiago se le*



Gerona. Catedral.  
Beato de Tabara.  
Santiago Apóstol  
fol 52 v. X

2 GONZALEZ GARCÍA, Miguel Angel Santiago el Mayor. Iconografías curiosas o menos difundidas. *Astorica* N° 28. Astorga, 2009, pp. 161-188.

*consideró santo en el siglo VIII. Fue en este siglo, entre 783 y 788, durante el reinado de Mauregato, cuando el abad del monasterio de Santo Toribio de Liébana, de nombre Beato, escribió el himno O Dei Verbum, donde por vez primera se invoca al Apóstol como patrono nacional».*



Santa Marta de Tera  
(Zamora. Diócesis Astorga)  
Iglesia. Santiago peregrino

En cuanto a la más antigua representación como peregrino por el momento sigue siendo la por ello muy conocida imagen de Santiago, de la enjuta oeste de la portada meridional de la iglesia zamorana de Santa Marta de Tera. Se data en el año 1077. Tiene una altura de 1,05 metros y al parecer anteriormente se encontraba ubicada en la antigua espadaña que estaba sobre la capilla mayor, hoy desaparecida. Esta escultura fue realizada por el mismo taller que participó en la Portada del Perdón de la Colegiata de San Isidoro de León. La figura representa a Santiago Peregrino, como lo evidencian la escarcela y la gran vieira que porta el apóstol<sup>3</sup>.

## De la familia de Jesús

Por el evangelio sabemos que Santiago y Juan eran primos de Jesús. Dentro de una iconografía de la Sacra parentela, que no es común en España y más lo es en los Países Bajos durante los siglos XV y XVI principalmente, encontramos representado a Santiago como niño, que participa en juegos con Jesús, Juan Bautista y otros miembros de esa privilegiada familia. Al pequeño Santiago ya se le identifica por su atuendo de peregrino. Son representaciones llenas de anecdotismo en las que por supuesto Santiago es un personaje secundario pero importante para subrayar las relaciones que le unirán evangélica e iconográficamente con Jesús. Valga como ejemplo una preciosa tabla de maestro anónimo alemán fechado en 1505, del Museo Wallraf-Richartz de Colonia Santiago

3 REGUERAS GRANDE, Fernando. Santa Marta de Tera. Monasterio e Iglesia, Abadía y Palacio. CE BENAVENTANOS LEDO DEL POZO. Benavente, 2005.

es representado niño con sombrero y bordón de peregrino, a los pies de su madre y con su hermano Juan al lado. Quiero destacar esta atípica representación jacobea por el valor que puede tener para la catequesis infantil descubriendo un Santiago cercano a Jesús ya desde los primeros años de su vida.



Colonia (Alemania ) Santiago niño. familia de cristo. Anonimo alemán. 1505.  
Wallarf-Richartz Museum

## Obispo

Con toda propiedad se puede representar a Santiago con las insignias pontificales. Los apóstoles son los primeros obispos e inician la secuencia de la llamada «sucesión apostólica» que es condición indispensable para la validez del sacramento del orden. Pero así como a San Pedro si se le ha representado con tiara y ornamentos pontificales con relativa frecuencia, no sucede con los otros apóstoles que se les coloque una mitra como parte de su iconografía. Por ello son raras las pocas representaciones que conocemos efigiando a Santiago con los paramentos pontificales. Una es en un complejo cuadro de Juan de Roelas «Alegoría de la Inmaculada Concepción»<sup>4</sup> del Museo Nacional de Escultura de Valladolid. La otra es una talla de madera policromada que preside la Iglesia de Bande en Luxemburgo, de la que Santiago el Mayor es titular.

4 URREA FERNÁNDEZ, Jesús. Pintura del Museo Nacional de Escultura. Siglos XV al XVIII. Museo Nacional de Escultura. Valladolid, 2001.



Valladolid. M.N. Escultura.  
Santiago obispo



Bande (Luxemburgo)  
Iglesia de Saint Jacques. Obispo.  
Siglo XIX

En el proyecto no realizado de Lucas Ferro Caaveiro para la fachada de Azabachería de 1762, conservado en el Archivo de la Catedral también efigiaba a Santiago con paramentos episcopales aunque sin mitra y con bordón en vez de báculo.

Considero importante esta identificación Santiago-Obispo, para subrayar la relación lógica que debe existir siempre entre el fenómeno jacobeo y la Iglesia, entre el magisterio y la devoción, entre la peregrinación y los sacramentos.

### **El martirio como lección y consuelo**

Y ya quiero desde ahora entrar en lo más específico de mi aportación: la iconografía del martirio de Santiago el Mayor, como algo importante también en la biografía ilustrada del Apóstol.

De algún modo toda Iconografía cristiana busca algún fin, no es un mero ornamento y muchas imágenes nacieron para ser lección. Se pretendía que las imágenes y cuadros mantuvieron un diálogo sin palabras con el espectador por eso los buenos artistas utilizan todo un código de gestos, posturas, colores, miradas, para hacer parlantes sus representaciones. Veremos y sabemos que las representaciones de los mártires

buscan la admiración de los fieles por su valentía, paciencia y perseverancia, buscan conmover y que ello lleve a la devoción y a la imitación.

No voy a hacer, ya que además no soy yo quien para hacerlo y menos en este trabajo, una teología del martirio sino recordar algunas ideas, las del Concilio Vaticano II, que pueden ser de utilidad para valorizar las representaciones martiriales de Santiago.

El mártir da a la muerte un rostro humano; paradójicamente, expresa la belleza de la muerte. Yendo a su encuentro, él la ve ciertamente como un momento dramático, aunque no trágico, de su existir, y sin embargo digna de ser vivida por ser expresión de su capacidad para saber amar hasta el fin.

Teológicamente el martirio se define como el sufrimiento voluntario de la condenación a muerte, infligida por odio contra la fe o la ley divina, que se soporta firme y pacientemente y que permite la entrada inmediata en la bienaventuranza.

El Concilio Vaticano II ofreció una visión teológica del martirio, en la que es fácil ver una articulación que se puede describir con estas características: en primer lugar, las premisas cristológicas, luego la inserción en el *escenario eclesial*, después la comprobación de la *especificidad del mártir creyente* y, finalmente, la *parénesis*, para que todos los bautizados estén dispuestos a profesar la fe incluso con la entrega de su propia vida. *«Dado que Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su amor entregando su vida por nosotros, nadie tiene mayor amor que el que entrega su vida por él y por sus hermanos (premisa cristológica). Pues bien, algunos cristianos, ya desde los primeros tiempos, fueron llamados, y seguirán siéndolo siempre, a dar este supremo testimonio de amor ante todos, especialmente ante los perseguidores (escenario eclesial). Por tanto, el martirio, en el que el discípulo se asemeja al maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, y se conforma a Él en la efusión de su sangre, es estimado por la iglesia como un don eximio y la suprema prueba de amor (especificidad del martirio). Y aunque concedido a pocos, todos deben estar prestos a confesar a Cristo delante de los hombres y a seguirle por el camino de la cruz, en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia»* (LG 42; cf. también LG 511; GS 20; AG 24; DH 11.14).

*Iconografía jacobea como memento mori o «educación para la muerte»*

Creo que no es inoportuno hacer una observación sobre una particular finalidad de toda la iconografía cristiana, que tiene como eje la Crucifixión del Señor, y es la de servir como una serena educación para el buen morir.

La muerte, marginada hoy del pensamiento y de la referencia, como algo molesto que lo mejor es no recordar, no se conjura fácilmente a base de ignorarla y su presencia abusiva para el pensamiento sin Dios, acaba por colarse de mil modos en el escenario de la existencia de todo hombre. A la muerte el cristiano desde la fe, la mira sin acritud y preparando el encuentro con ella nunca como un oscuro destino definitivo sino como la puerta que se abre al encuentro luminoso con Dios para siempre esperando un juicio misericordioso. Para no vivir en la inconsciencia de algo que es cierto e incierto a la vez, ineludible y seguro pero sin fecha conocida e imprevisible. Por ello toda la teología o pastoral del «Despertador cristiano», trataba de alertar recordando «*como se pasa la vida, como se viene la muerte tan callando*» (Jorge Manrique) y en ello el arte aporta su lección mediante las «*Vanitas*», y toda una iconografía de los Novísimos que tiene su máximo exponente en el Juicio Final de la Sixtina de Miguel Angel.

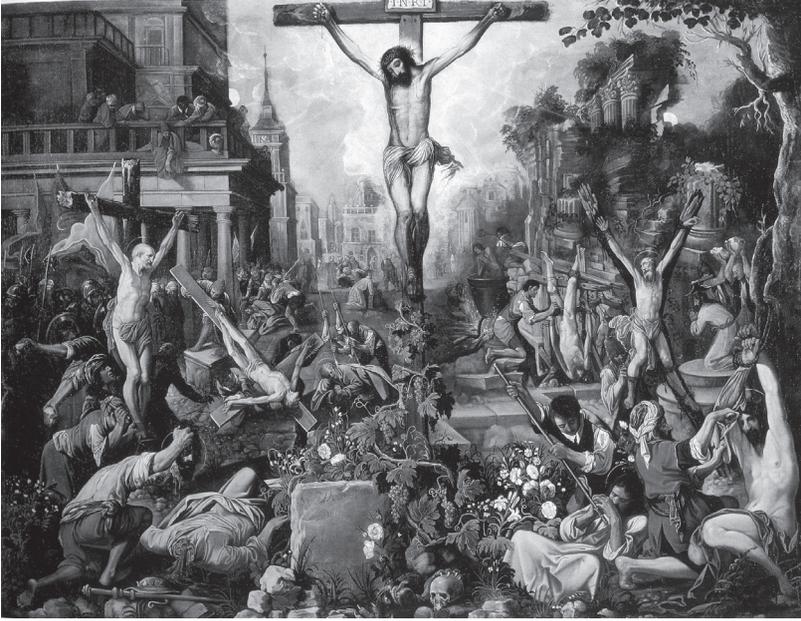
Cabe también en este contexto una lectura de la Iconografía jacobea como un recordatorio del destino final del hombre y de la conveniente preparación para la muerte.

Así la imagen de la Santiago peregrino, y de toda peregrinación, es una parábola de la propia vida, un camino que tiene una meta a la que cotidianamente nos acercamos, si el Camino es la vida, Compostela es el Cielo, en esa clave puede leerse e interpretarse el Pórtico de la Gloria. La literatura espiritual de la peregrinación insiste en esta lección.

En segundo lugar la representación belicosa de Santiago no deja de ser una búsqueda de protección contra la muerte violenta, ya que la belicosidad de Santiago es siempre defensora contra los enemigos y simbólicamente contra el mal.

Y por supuesto el martirio es la forma más generosa de morir y por tanto una elocuente manera de dar valor a la muerte que se da por Cristo y por tanto tiene asegurada la Vida.

Un martirio que no es sino compartir la muerte de Cristo para resucitar con él y lógicamente los Apóstoles son los primeros testigos obligados a esta imitación y a su vez a ser ellos modelo. Lo interpretó magníficamente en un cuadro poco conocido Francisco Ribalta en una obra en Colección particular de Madrid en la que representa la Crucifixión y al tiempo el martirio que según la tradición sufrieron los apóstoles. Esta misma idea es la que está presente en un fresco de 1601 de la Catedral rusa de Sol'vycegodsk.



Madrid. Colección particular. Crucificado y martirio de los apóstoles.  
Entre ellos Santiago Francisco Ribalta XVII



Sol'vycegodsk (Rusia) Catedral. Fresco 1601. Predicación y martirio de los Apóstoles

## *Apostolados martiriales*

El ciclo de los Apóstoles, 12 normalmente con San Pablo sustituyendo a Judas, fue un programa muchas veces repetido. El protagonismo de los mismos en el arte y en la iconografía cristiana no es necesario subrayarlo. Son los escogidos por Jesús para confiarles la tarea de evangelizar, por ello se conocen representaciones individualizadas de todos ellos formando conjunto en muchos lugares y desde luego desde el románico. Se representaron como parte de la sillería de la mayor parte de los coros catedralicios y monásticos, que llevan en los respaldos relieves de santos. En ocasiones con ellos se propone el «credo apostólico» encomendando a cada uno de ellos ingenuamente la acuñación de una de las frases que se escribe en una filacteria o en la parte inferior. También fue un ciclo con éxito para colocar en sacristías y salas capitulares. Ahí están los varios apostolados del Greco que suponen una demanda alta de los mismos. Con ellos se representa en un cuadro aparte y de dimensiones algo mayores a Cristo.

Pues en ocasiones este ciclo apostólico toma el martirio de los mismos como la escena que se representa. No voy a hacer el catálogo completo de los casos que conozco sino poner tres ejemplos que se podrían multiplicar.

El primero es el Claustro florentino del oratorio de San Pierino<sup>5</sup> sede de una cofradía de San Pedro y luego de la Anunciata, del siglo XVI. El programa iconográfico consiste en 12 tramos pintados al fresco con el martirio cada uno de un apóstol, enmarcados por figuras alegóricas de la Virtudes Cristianas, más una representación de la Resurrección del Señor. Todo un programa de vida para los cofrades, invitados a ser testigos de Cristo y a poner en práctica las virtudes allí representadas. Se encargaron entre 1586 y 1590 a varios pintores como Bernardino Poccet-



Florença (Italia) San Pierino. Claustro  
Bernadino Monaldi Martirio de Santiago

5 L. BERTANI, *Gli affreschi del Chiostro di San Pierino*, in *La Compagnia della Santissima Annunziata a Firenze. Gli affreschi del chiostro*, collana «Quaderni dell'Ufficio Restauri della Soprintendenza per i Beni Artistici e Storici di Firenze, Pistoia e Prato», Firenze, Centro Di, 1989.

ti, Andrea Boscoli, Cosimo Gheri y Bernardino Monaldi este es el que pintó el 1590 el martirio de Santiago el Mayor. Una obra colorista dentro de la estética manierista con colores vivos y complejidas de personajes y contrapostos. El verdugo levanta la espada para decapitar a Santiago que de rodillas espera sereno el martirio. Unos ángeles sobrevuelan su

cabeza con coronas de laurel y palmas para significar el triunfo y la vida.



Tui. (Pontevedra) Catedral. Sacristía.  
Decapitación de Santiago XVIII

El segundo caso es gallego y del siglo XVIII. En el programa iconográfico de la Cajonería de la Catedral de Tui que realiza en 1712 el maestro Domingo Rodríguez de Pazos, se representa el martirio de los Apóstoles, que son identificados por su nombre en la parte inferior y escenas de la Pasión del Señor, en un diálogo muy apropiado. Reduce el escultor a lo esencial cada martirio, en el caso de Santiago el apóstol arrodillado, el verdugo de pie con la espada sobre su cuello y una esquemática palmera como decoración<sup>6</sup>.

Y el tercer ejemplo es de arte contemporáneo y de una grandísima importancia artística. Se trata de la decoración mural de la Catedral de Vic (Barcelona) obra de José María Sert. El año 1906 el obispo Torras i Bages le encarga este trabajo que lleva a cabo entre 1926 a 1929, pero el incendio sacrílego de la Catedral en 1936 dejará destruida la obra. Con un esfuerzo ejemplar el pintor rehará lo destruido que concluye en 1945. La temática escogida fue el martirio de San Pedro (titular del templo) y de los apóstoles cada uno de ellos en los diversos espacios altos de los tramos en los que se articula la arquitectura catedralicia. Su técnica personal, el trabajo sobre telas, la utilización de pan de oro y plata, la fuerza musculosa de las anatomías y el movimiento con un sabio equilibrio de los espacios y la utilización espectacular de luces y colores



Vic (Barcelona) Catedral. SERT.  
Martirio de Santiago

6 A. ROSENDE VALDÉS. *La cajonería de Domingo de Fornelos en la Catedral de Tui*. Tui Museo y Archivo Histórico Diocesano vol III, 1980.

hacen del conjunto uno de los más importante empeños de la pintura mural del siglo XX. Santiago identificado con un gran letrado JACOBUS, desnudo y postrado, recibe el golpe de espada de un musculoso verdugo. A la derecha dos militares con cascos modernos aluden a todas las violencias de las guerras mundiales y civil que atormetaron el vivir contemporáneo<sup>7</sup>.

## Datos sobre Santiago el Mayor y su martirio

### *Hijo del Zebedeo y Apóstol de Jesucristo*

Santiago como personaje histórico podemos resumir que es un Apóstol de Jesús, hermano de Juan, Hijos de Zebedeo y al que el Señor distinguió como uno de sus predilectos, hecho que tiene las correspondientes representaciones en la Iconografía del Nuevo Testamento, Ciclos de la Vida Pública de Jesús, sobre todo la Transfiguración y la Oración de Jesús en Getsemaní.

Pero también en los ciclos iconográficos más intensos del Propio Santiago donde exhaustivamente se acude a cualquier referencia evangélica o legendaria para llenar un programa con muchas exigencias iconográficas como sucede en el retablo de la Iglesia de Santiago de Medina de Rioseco. Subrayo la importancia para la iconografía jacobea de este retablo donde quizá se ofrece el ciclo más completo. Las trazas las dio Joaquín Churriguera siendo ejecutado por Tomás de Sierra. Predela, y una multitud de relieves han buscado representar todas las escenas evangélicas hasta la de la madre de los Zebedeo pidiendo a Jesús los primeros puestos para sus hijos. Tema no muy habitual.



Medina de Rioseco.  
Retablo de Santiago

7 PASCUAL, Vicenç «Josep María Sert i les pintures de la catedral de Vic» Vic, 1994.

*Mártir pero poco subrayado en la iconografía española y compostelana*

En segundo lugar es un mártir, el primer mártir entre los Apóstoles y del único que consta su martirio en la Escritura, y si el hecho martirial marca la iconografía de los demás apóstoles siendo lo que en muchos casos la determina y no digamos con el protomártir Esteban y los demás de los primeros siglos, no sucede así con Santiago, en el arte español, cuyo martirio no deja de ser algo secundario a la hora de primar una representación que se decanta por las anteriormente dichas en proporción intensa.

Y es este aspecto de la iconografía jacobea el que quiero subrayar porque me parece que es fundamental ya que el mártir, el «testigo», ofrece un precioso testimonio de fe y de coherencia a la hora de estimularse en las vivencias cristianas que es el fin de la iconografía hagiográfica y no un simple pretexto decorativo.

Martirio sino ninguneado, si puesto devocionalmente en retaguardia y buena prueba de ello es que hasta el himno oficial del Apóstol, (1920) letra de Barcia Caballero: «*Santo Adalid*» evoca otras realidades de la figura de Santiago pero no su martirio y nadie lo debió de echar en falta. No se si también inconscientemente se buscaba no insistir en un hecho cuya cronología podría poner en duda la predicación hispana de Santiago.

Si, quizá porque hay que sumar estrofas, se evoca pero no habitualmente el martirio en los Gozos del Apóstol así por ejemplo en estos de Tortosa.

Después de tanta proeza  
de los Apóstoles fuisteis  
el primero que ofrecisteis  
por la fe vuestra Cabeza;  
lleváis en esto dichoso  
primacía distinguida. etc.

No sucede en otras latitudes o al menos se constata una utilización más intensa del tema cuando hay que destacar la titularidad de Santiago, así el martirio es el tema de la pintura que preside el altar mayor de la Iglesia de Santiago de Brujas, un lienzo de Bosschaert del siglo XVII, igualmente en la Iglesia de Santiago de Praga. También en la decoración de los techos, que por su privilegiada posición se destinan al titular de la Iglesia, el martirio es el tema preferido así en las Iglesias italianas de Santiago de Chioggia, obra de 1790 del pintor Marinetti, Milazzo en Sicilia, una compleja composición de 1760 o Val di Vizze (Bolzano) de



Toulouse. Museo des Agustins. Bosschaert,  
Martirio de Santiago para la Iglesia  
de Santiago de Brujas XVII



Val di Vizze (Bolzano, Italia) Iglesia, 1853  
techo Martirio de Santiago

1853. Aquí preferimos para esos lugares privilegiados a Santiago Matamoros, sobre todo y en este caso con más lógica en las Iglesia de la Orden de Santiago como es el caso de Uclés con el gran lienzo de Rizzi.

### *El Martirio de Santiago el Mayor*

Santiago el Mayor fuera de los Evangelios, sólo aparece nombrado en los Hechos de los Apóstoles (Hc 12, 2), cuando, tras una prédica, es martirizado en Jerusalén (es uno de los primeros mártires cristianos) hacia el año 43, muerto a filo de espada por orden de Herodes Agripa I, rey de Judea.

*«Por aquel tiempo, el rey Herodes comenzó a perseguir a algunos de la iglesia. Ordenó matar a filo de espada a Santiago, el hermano de Juan; y como vio que esto había agradado a los judíos, hizo arrestar también a Pedro».* Hechos 12:1-3

Este breve párrafo es toda la información del martirio y del modo. La decapitación. Quizá porque daba poco juego para escribir relatos con interés hagiográfico populares hubo que acudir a otras fuentes históricamente nada fiables pero muy ricas en detalles y anecdotismo.

## *Los apócrifos*

La tradición que sitúa a Santiago el Mayor en Jerusalén, poco antes de su martirio, la recogen diversos apócrifos neotestamentarios (*El libro de la Dormición de María*, etc.), todos ellos anteriores al «descubrimiento» de la Tumba del Apóstol. Según estos relatos, cuando María ve cerca su muerte, recibe la visita de Jesucristo resucitado. Ella le pide estar rodeada por los apóstoles en el día de su muerte, pero todos ellos están dispersos por el mundo. Jesucristo le concede su deseo y permite que sea la misma María, por medio de aparición milagrosa, quien avise a sus discípulos. La aparición de María a Santiago se habría producido sobre un pilar en Caesaraugusta (actual Zaragoza), columna que se sigue venerando en la Basílica de Nuestra Señora del Pilar, en la capital aragonesa. Si bien la literatura pilarista más bien supone la Visita de María como un regalo de aliento a un Apóstol desanimado por el poco éxito de su preocupación.

## *La leyenda dorada*

Será el obispo Santiago de la Vorágine quien en su Leyenda Dorada a mediados del siglo XIII, dará amplitud al relato martirial, con la inclusión de Hermógenes, Fileto y Josías, que tomarán como programa los artistas que abordan las representaciones de los últimos momentos y martirio de Santiago.<sup>8</sup>: *«Santiago predicó en Judea y Samaria., trasladándose a España y sembrando en sus tierras la palabra de Dios; pero viendo que el fruto era escaso y sólo había reclutado nueve discípulos dejó allí a dos de ellos y regresó a Judea. Un mago llamado Hermógenes envió a su discípulo Fileto con un grupo de fariseos para que tratase de convencer a los judíos de que todo lo que Santiago les predicaba era falso. Santiago convenció a Fileto. Éste regresó junto a Hermógenes diciéndole que tenía la intención de convertirse en discípulo de Santiago. Al oír esto Hermógenes recurriendo a sus artes mágicas inmovilizó a Fileto. Le decía con sorna: Ahora veremos si tu Santiago es capaz de devolverte el movimiento que te he quitado. Fileto envió a un criado a contar lo sucedido a Santiago. El apóstol tomó su pañuelo y se lo entregó al recadero diciendo: Vuelve donde está tu amor, entrégale esta prenda y que manteniéndola en sus manos diga: ‘El Señor levanta a los que están en el suelo y devuelve el movimiento a los miembros paralizados’. Fileto recuperó el movimiento y acto seguido se separó de Hermógenes y se fue en busca de Santiago. Hermógenes,*

8 Santiago de la Vorágine *La Leyenda Dorada*. Vol I. Alianza Editorial, 1996. cap 99, pp 396-405.

*rabioso de ira, solicitó la ayuda de demonios y les encargó que trajesen a Santiago y a Fileto maniatados. Muchos demonios se congregaron en el lugar donde el apóstol predicaba y comenzaron a aullar diciendo: Oh Santiago Apóstol! Ten compasión de nosotros! Aún no nos había llegado la hora y ya estamos abrasándonos! Santiago les preguntó: ¿A qué habéis venido? Ellos le respondieron: Hermógenes nos envió para apoderarnos de ti y de Fileto, pero un ángel nos amarró con cadenas de fuego. Santiago dijo: el mismo ángel de Dios que os encadenó os desencadenará. Id a Hermógenes, echadle mano y sin hacerle daño traédmelo. Los demonios así lo hicieron. Los demonios dijeron a Santiago: Danos potestad sobre ese hombre; queremos vengarnos.*

*Santiago les dijo: Ahí tenéis a Fileto. ¿Por qué no lo apresáis?. Respondieron: Nosotros no tenemos poder ni siquiera para arrimar nuestras manos a una hormiga. Santiago dijo a Fileto: Conforme a las enseñanzas de Cristo desata a Hermógenes. Fileto desató a Hermógenes y éste quedó confuso.*

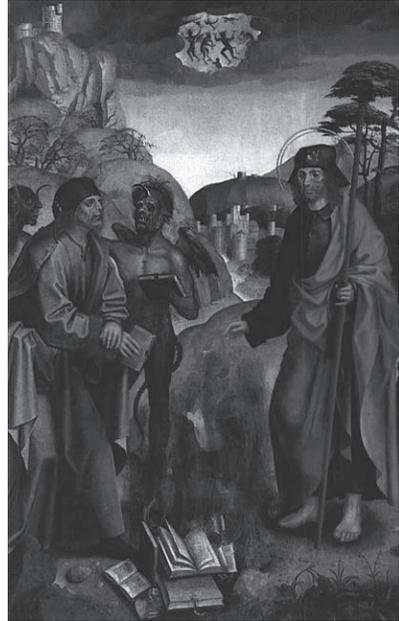
*Santiago, mirándole, le dijo: Hermógenes, estás libre. Hermógenes manifestó: No me atrevo a marcharme, porque los demonios me matarán. Ten esto —díjole el apóstol— ofreciéndole su propio bastón. Hermógenes se fue y trajo consigo todos los libros que solía utilizar para sus encantamientos y pidió a Santiago que los quemara. Santiago pidió a Hermógenes que los echara al mar. Éste se prostó a sus pies y le suplicó: ¡Acoge bajo tu protección a este desgraciado que, arrepentido, quiere vivir junto a ti! El antiguo mago se convirtió y llegó a realizar obras extraordinarias.*

*Los judíos se presentaron alborotados ante Santiago tratando de impedir que siguiera predicando la doctrina de Cristo crucificado. Santiago, empero, recurriendo a las Escrituras, les demostró como en Jesús se habían cumplido muchas de las profecías. Muchos de los judíos se convirtieron. Esto provocó tan enorme indignación en Abiatar, Sumo Pontífice aquel año, que sublevó al pueblo contra el apóstol. Algunos amotinados lograron apoderarse de él, le ataron una soga al cuello, lo condujeron a presencia de Herodes Agripa y consiguieron que éste lo condenara a muerte. Cuando lo conducían al lugar en que iban a degollarlo, un paralítico que yacía a la vera del camino comenzó a invocar al apóstol y a pedirle a voces que lo curara. Santiago le dijo: En nombre de Jesucristo te ordeno que te levantes del suelo y que bendigas al Señor. El paralítico se levantó, sintiéndose totalmente sano, y prorrumpió en acciones de gracias a Dios.*

*Al ver este prodigio, el escriba Josías, que había puesto la soga al cuello de Santiago arrojóse a los pies del santo, le pidió perdón y le suplicó que lo recibiera como cristiano. Pero Abiatar, agarró a Josías, lo zaran-*

*deó y le dijo: Si ahora mismo no maldices a Jesucristo, haré que degüellen al mismo tiempo que a Santiago. Josías respondió: A quien maldigo es a ti. ¡Maldito seas tú, y maldito todo el tiempo que vivas!! Bendito sea el nombre de mi Señor Jesucristo por los siglos de los siglos! Abiatar ordenó abofetear a Josías y envió un mensajero a Herodes solicitando el permiso para decapitarlo. Llegados al sitio Santiago pidió al verdugo una redoma con agua. El verdugo se la proporcionó. Con aquella agua bautizó el apóstol a Josías e inmediatamente ambos fueron decapitados. La degollación de Santiago ocurrió un 25 de marzo, día de la Anunciación y encarnación del Señor.»*

Este relato es un importante referente iconográfico y tienen mucha presencia en los ciclos iconográficos los detalles y personajes relacionados con este momento sobre todo la conversión de los magos Hermógenes y Fileto, así y solo es un ejemplo, el cuadro del pintor portugués Lourinha que se conserva en el Museo de arte Antiga de Lisboa. Y sobre todo en la vidriera gótica dedicada a Santiago de la Catedral de Bourges, en la que a modo de comic se desarrolla todo el relato premartirial y martirial de Vorágine, de ella es la curación del paralítico cuando es llevado Santiago al martirio.



Lisboa. Museo de Arte Antiga. Lourinha  
Santiago y el mago Hermógenes

### *Leyendas y tradiciones postmartiriales*

No entro en todo lo relacionado con el Traslado del Cuerpo a Hispania, que tuvo alta consideración interesada en toda España y más en Compostela, ya que es fundamento de su prestigio y de su atracción devota. Traslado consagrado hasta con una fiesta litúrgica y rezo que se extenderá en 1752 a toda España y con un alto interés iconográfico que de nuevo con base en Vorágine es relativamente abundante y de modo particular en el arte Compostelano, García



Bourges. Catedral. Vidriera de Santiago  
curación de un paralítico

Iglesias lo ha significado en la obra citada y expresa bien la conveniencia del tema, que tenga quizá la más amplia cronología en Compostela desde una moneda del reinado de Fernando II (1157-1188) hasta el cortavientos de la Puerta Santa realizado por Francisco Leiro en 1993.

Este territorio postmartirial tiene los siguientes capítulos que han inspirado a los artistas de diversos momentos. Los enuncio simplemente porque no son tema de mi reflexión, sino de lo acaecido según la leyenda con el cuerpo decapitado del Apóstol pero tiene interés en el arte.

1. Decapitación de Santiago y Josías.
2. Navegación milagrosa hasta las tierras de la reina Lupa.
3. Colocación del cuerpo sobre una piedra, que se funde formando un sarcófago.
4. Los discípulos hablan con Lupa, que les envía al «rey de España», que les encarcela.
5. Liberación milagrosa.
6. El puente se hunde y se convierte el rey.
7. Lupa envía a los discípulos al monte a buscar los bueyes.
8. Episodio del dragón y amansamiento de los toros.
9. Conversión de Lupa, quien transforma su palacio en iglesia.

### **El martirio de Santiago en el arte**

El momento capital y central de un relato hagiográfico de un mártir, fue el momento del martirio, destacado con todos los detalles y ello porque es el testimonio más claro y evidente de la fe que permite, ya desde la primera edad cristiana, ser los mártires puestos como ejemplo y al tiempo incorporar sus sepulcros a la memoria y al culto que en un proceso lógico acabará por incorporar su representación iconográfica que luego se extiende al tiempo que sus reliquias devotamente se dispersan.

Si esto fue así y las Actas de los mártires con sus problemas de autenticidad y de uso de lugares comunes lo acreditan, hizo que el martirio cuando las imágenes se incorporan al discurso devocional y catequético de la Iglesia durante la Edad Media, representen con mayor o menor realismo las escenas martiriales o incorporen como elementos definidores de la identidad de los mártires por un lado la palma de martirio, símbolo de su triunfo y el instrumento usado para quitarles la vida o la parte del cuerpo en la que los esbirros particularmente se centraron y

que será la que especialmente protegerán cuando los mártires se conviertan en médicos sobrenaturales.

Así se va configurando una iconografía del martirio que pervive hasta la actualidad con unos códigos inalterables, al lado de otros elementos como vestidos, adornos y coronas o incluso escenarios, aleatorios.

### *Tres ejemplos medievales*

Únicamente para constatar la presencia del tema martirial jacobeo en el arte medieval ofrezco tres ejemplos que evidentemente se podrían multiplicar.

Un capitel de la Seu Vella de Lérida en una serie de temática jacobea fechable en las últimas décadas del siglo XII y relacionado estilísticamente con obras de Benedetto Antelami y que expresa muy bien la importancia y la influencia del Camino de Santiago en los programas medievales.

Un relieve del siglo XIV de la Iglesia de San Pedro de Vitoria, representa al Apóstol vestido de peregrino, con la cabeza sobre una piedra para recibir el golpe de la decapitación.

Una pintura mural curiosa del siglo XV de la Colegiata de San Orso de Aosta, representa a Santiago, identificado con su nombre, en el momento de ser llevado fuera de la ciudad para el martirio, el esbirro le lleva atado por el cuello y sobre el hombro porta la espada.

Varias miniaturas de breviarios y libros de horas del siglo XV también buscan para la fiesta de Santiago el tema de la decapitación.

### *La contrarreforma*

Como todas las cosas también la iconografía del Martirio tiene mayor o menor protagonismo según los momentos y las circunstancias. El Padre Rodríguez de



Lerida. Catedral Vieja Capitel XIII. Martirio de Santiago



Vitoria. Iglesia de San Pedro. Decapitación de Santiago XIV



Aosta (Italia) Colegiata de San Orso. Fresco Martirio de Santiago XV

Ceballos en un trabajo de objetivo interés<sup>9</sup>, destacaba el énfasis que retoma el tema durante la contrarreforma y que el mismo lo resumía así: *«Que los mártires de la Iglesia primitiva fueran considerados héroes está fuera de toda duda. Incluso se ha sostenido la opinión de que el culto de los mártires fuese una prolongación del culto tributado por los paganos a sus héroes. A raíz de la Contrarreforma y dentro del arte Barroco, la representación del martirio y del mártir como héroe cristiano se convertirá, tanto en el ámbito católico como en el protestante, en la imagen cruda del suplicio. En España el entusiasmo casi fanático por el martirio y su representación no se manifestó en el mismo grado. Felipe II, pero sobre todo, jesuitas y cartujos exaltarán, a través del arte, la memoria de los mártires.»*

En qué medida afectó esto a la Iconografía de Santiago es interesante valorarlo, pero en realidad muy poco, ya que en esos momentos el Santiago batallador y defensor de la Cristiandad, siempre refiriéndonos a España, tiene un atractivo y una oportunidad indiscutibles, el triunfo del soldado parece tener más interés que el triunfo que se adquiere tras la propia muerte que no deja de ser una victoria, aunque coyuntural, de los enemigos de la Iglesia.

No obstante quiero destacar que una excepción y notable es la Iconografía decidida por el Rey Felipe II, para la Iglesia del Monasterio del Escorial. El martirio interesó notablemente al Rey que como subraya el P. Ceballos y yo no lo puedo mejorar: *«Felipe II, quien estuvo sin duda al tanto de la polémica sobre los mártires recientes y sobre el descubrimiento y excavación de las Catacumbas en los cuarenta últimos años de su largo reinado, se apasionó de cuerpos de mártires y por la veneración de sus reliquias; como es bien sabido, reunió en el monasterio de El Escorial una gigantesca lisanoteca integrada por 7.422 reliquias de mayor o menor entidad. De ellas, por cierto, casi ninguna provino de las catacumbas romanas, acaso porque atendió al informe del P. Juan de Mariana, quien le había advertido sobre la falsedad de muchas de ellas. No contento con las que sus embajadores le enviaban principalmente desde Holanda y Alemania, ordenó en 1572 a Ambrosio de Morales que realizase un viaje por Castilla la Vieja, León, Galicia y Asturias para averiguar qué clase de cuerpos santos se custodiaban en sus iglesias y monasterios y en qué estado de conservación se hallaban, con el fin de que algunas vinieran a formar parte de su enorme relicario escurialense. Averiguó así que en el monasterio composte-*

9 RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso. El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y la representación del martirio en Roma y España en los siglos XVI y XVII. QUINTANA N° 1. Universidad Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 2002. pgs 83-101

*lano de Santa Clara se custodiaba la cabeza de San Lorenzo. De este mártir oscense, patrono del Real Monasterio, adquirió cuantas reliquias pudo... El monasterio de San Lorenzo de El Escorial, habitado por monjes jerónimos, no era precisamente escuela preparatoria del martirio y, por ende, Felipe II no tuvo nunca la intención de representar en él ciclos completos de martirios. Únicamente dispuso que se efigiaran allí historias particulares de mártires de los que se conservaba una reliquia...» Y es bien conocido el rigor del monarca a la hora de valorar los cuadros que se encargaban a notables pintores, no en cuanto a la calidad artística, sino en cuanto a la conveniencia, «decoro» y rigor de lo representado. Ello fue la causa de rechazar para la Iglesia el Martirio de San Mauricio y la legión tebana, del Greco porque desplazaba precisamente el momento cruento del martirio a un segundo plano y eso no encajaba en la lógica del Rey.*

Y es en este contexto, en el de las Reliquias de Santiago que ha logrado para El Escorial, no de la Basílica Compostelana, que en esos momentos recordemos ante la amenaza en 1589, del pirata Francis Drake de llegar a Santiago de Compostela con objeto de destruir «*un centro de perniciosa superstición*» el rey ordenó al entonces arzobispo de Santiago, Juan Sanclemente, que escondiera las reliquias del Apóstol para que quedaran seguras. Dichas reliquias quedaron tan bien escondidas en el suelo, detrás del trasaltar de la catedral, que permanecieron ocultas hasta 1878, cuando el arzobispo Miguel Payá y Rico organizó los trabajos que permitieron su descubrimiento. Y por ello la procedencia de las reliquias escurialenses no es Compostela. Aparece relacionada en todos los inventarios del relicario escurialense «*una canilla entera del brazo que parece desde la mano al cobdo*». Su procedencia está documentada del siguiente modo: «*Noviembre 20, 1593 años. Vn testimonio de la Abbadessa y Conuento de monjas de Seyna, de la orden de San Bernardo, de la Ciudad de Colonia, sobre las Reliquias que dieron al Padre fray Baltassar Delgado, de la orden de Sant Agustín; que las Prinçipales dellas son: canilla de Sant Andrés Apóstol, canilla de Santiago Apóstol, canilla de San Sebastián, y quatro caueças de la Compañía de las onze mill vírgines; y otras muchas Reliquias. Y vna liçençia de Laurencio Fabricio, obispo Cyrinense, para poderlas sacar del dicho monasterio y Dióçesis...*» Otras reliquias de Santiago llegaron a El Escorial de Belluno, Colonia, Gertrudenberg, A.VII.42; A.VII.23,28,34,44(?); A.II.3 Lorch, París, Venecia, Véneto y A.I.11; A.IV.8; A.I.29; A.IV.7; Roma<sup>10</sup>.

10 *Documentos para la historia del monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial. Las reliquias del monasterio de El Escorial.* Documentación Hagiográfica Transcripción, introducción, notas e índices por Benito Mediavilla y José Rodríguez Díez, OSA. Ediciones Escurialenses - Real Monasterio de El Escorial 2004 pp. 710.

Reliquias y patronazgo sobre España hacían obligado en el programa iconográfico de la Basílica un altar dedicado a Santiago y dentro del programa se escogerá no lo que era más habitual un Santiago matamoros sino una escena con el Martirio del Apóstol que se encarará al pintor Juan Fernández de Navarrete.

El 6 de marzo de 1568 Navarrete «el Mudo» es nombrado pintor del rey. En 1571 envió cuatro lienzos a El Escorial entre los que se encuentra el Martirio de Santiago, su obra más significativa. El padre Sigüenza considera que lo más importante de esta obra es la verosimilitud, *«la actitud y movimiento es, cuando passa el cuchillo por la garganta del Apóstol, con tanta propiedad y naturaleza, que jurarán los que le vieren que comienza a expirar»*. En este sentido, Navarrete confiere al cuadro piadoso el realismo, la dignidad y la sobriedad que exigía la Iglesia española de la Contrarreforma y gustaba al monarca.



Escorial. Iglesia Monasterio  
Navarrete el Mudo.  
Degollación de Santiago XVI

Así, el santo aparece en primer plano junto a su verdugo, arrodillado, abriendo las manos en actitud de admitir el martirio. El verdugo exhibe su potente anatomía tomada de Miguel Ángel. Al fondo podemos advertir un fondo de lucha, envolviendo el conjunto una sensación atmosférica tomada de la escuela veneciana, especialmente de Tintoretto.

Estaba este comportamiento escurialense dentro de una corriente que la Compañía de Jesús repetirá con una voluntad educativa, siendo uno de los ejemplos más sobresalientes el programa que realiza en la Iglesia romana de San Stefano Rotondo, situada muy cerca del Coliseo en el Monte Celio, iglesia con forma circular que se construyó aproximadamente en el periodo 468-473, y en la que los jesuitas mandan pintar un ciclo de 34 frescos a los pintores Pomarancio y Tempesta en 1600 por toda la pared circular. En el llamado «Martirologio» se representan horribles martirios, persecuciones y ejecuciones de los cristianos antiguos aportando citas bíblicas y el nombre del emperador que ordenó estas condenas. Se cuenta que estas pinturas eran vistas por los jesuitas romanos que viajaban a Oriente para que conocieran cual podía ser su

destino final. Esta exhibición martirial no «funciona» es España y por tanto el martirio de Santiago no entra en ningún programa. Únicamente están en ese contexto los lienzos de Carducho para la cartuja de El Paular con el martirio de los cartujos ingleses y en los Colegios de Ingleses de Valladolid y Sevilla de los Jesuitas, retratos bastante convencionales, de los jesuitas asesinados en Inglaterra por odio a la fe.

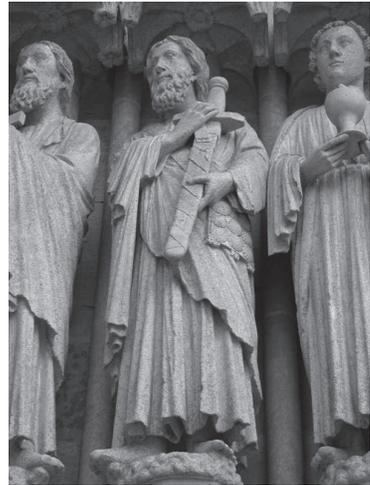
### La espada martirial en la iconografía de Santiago

Cuando la iconografía quiere identificar a un mártir le coloca como atributos una palma y el instrumento de su martirio. Santiago al ser decapitado le corresponde la espada. No son muchas las representaciones que se acomodan a estos preceptos iconográficos pero si conocemos algunas. Comparte este tipo de martirio con San Juan Bautista, San Pablo y un número alto de mártires de los primeros siglos del cristianismo. No suele llevar la palma sustituida muchas veces por el bordón de peregrino.

Me detendré a modo de ejemplo en dos representaciones muy significativas:

#### *El Apóstol Santiago del Pórtico de la Catedral de Amiens*

Forma parte del pórtico central, llamado del Juicio Final. En el parteruz, se encuentra una escultura de Cristo Salvador, *El Bello Dios de Amiens*, una magnífica representación de Cristo y a ambos lados de la doble puerta se hallan las grandes estatuas de los doce apóstoles y los cuatro profetas mayores. De izquierda a derecha sucesivamente: los profetas Daniel y Ezequiel, seguidos por Simón o Judas, Felipe, Mateo, Tomás, Santiago el Menor y Pablo. En la siguiente secuencia: Pedro, Andrés, Santiago el Mayor, Juan, Simón o Judas, Bartolomé, y los profetas Isaías y Jeremías. Obra del siglo XIII estaba terminado en 1236. [ El Santiago es una recia y varonil escultura de un hombre maduro barbado, cuya identidad es indiscutible por la escarcela que se decora con nueve vieiras, pero en la que el elemento emblemático más destacado es una enorme



Amiens (Francia) Catedral Portico.  
Santiago apostol martir

espada, símbolo de su martirio, que sujeta con ambas manos como los demás apóstoles llevan los símbolos que evocan su particular modo de ser martirizados.

## El Santiago sedente de la Catedral de Ourense

Se conserva hoy colocada en el Pórtico del Paraíso de la Catedral de Ourense una imagen que une a su antigüedad y calidad artística su rareza iconográfica que la hace prácticamente única.

Se data en el primer tercio del siglo XIII y estilísticamente está en relación con el maestro de la escultura del Pórtico del Paraíso aunque inicialmente no haya formado parte de ese conjunto.

De piedra policromada presenta a Santiago sedente, en actitud frontal se viste con túnica azulada y manto rojo, con la mano izquierda sostiene sobre la rodilla un libro abierto, mientras que con la izquierda sostiene una espada férrea, de escabel sobre el que se asienta sale un extraño animal parecido a un batracio, que puede ser una representación del mal o del pecado, sometido por el poder del Apóstol. De edad juvenil y con barba y cabello simétrica y armónicamente dispuestos.



Ourense. Catedral. Pórtico.  
Sedente. XIV

No lleva ningún elemento de la iconografía propia de los peregrinos, ya que las vieiras que aparecen en el pedestal a las que se añade en el frente la cruz santiaguista son del siglo XIX cuando se trasladó la imagen a este lugar.

Destacan en esta talla tres elementos iconográficos que destacamos:

La espada: Por ella se relacionó por Chamoso Lamas esta imagen con la llamada «Santiago del espaldarazo», del monasterio burgalés de Las Huelgas, del siglo XIV, con la que se cumplía la ceremonia caballeresca de armas caballeros a los Reyes, pero en Ourense no hubo reyes a los que armar ni por mucho que se intente se puede articular para ello. Puede tener un carácter caballeresco porque una Cofradía de Caballeros se documenta en la Catedral pero con toda certeza la espada hace alusión a su martirio, tal como exigía Molanus en su tratado de las Santa

Imágenes de 1570. Santiago fue decapitado por orden del Rey Herodes den Jerusalén. Hay una interesante relación en esto y en el libro como protagonistas de la iconografía jacobeo con una imagen, en este caso de pie, y fechada en el siglo XIV de la Iglesia de Santa Isabel de Marburgo (Alemania). La espada actual se hizo, sustituiría a otra en 1782: «112 rls, al herrero por la espada de la Estatua de Santiago». (ACO. Libro de Fabrica 1754-1787 fol 439.) Se trata de una sencilla e idealizada espada de doble filo con empuñadura de patillas curvas.

El Libro: Suele ser elemento de muchos apóstoles, sobre todo de los que escribieron a Santiago se le coloca a veces porque erróneamente se le atribuye la carta que es de Santiago Alfeo. Pero la figura sedente evoca al maestro y el libro alude a sus enseñanzas, que no son otras que las del Maestro por antonomasia Cristo. Probablemente en el siglo XIX cuando se traslada a este lugar y se policroma se da contenido jacobeo al libro con una mezcla de textos que lógicamente se aplican a Santiago. No es fácil su lectura sobre todo algunas líneas, por el deterioro y nadie lo ha transcrito. En latín habrán sido sugeridos por algún capitular: «*O sidus refulgens Hispaniae, sancte Iacobe Apostole. Fluent ad eum omnes gentes et erit sepulcrum eius gloriosus. Nam si decem milia paedagogorum habeatis in Christo, sed non multos patres, nam in Christo Iesu per evangelium ego vos genui. Rogo ergo vos: imitatores mei estote! sicut et ego Christi. I Corhint cap. 4, 11.*» El comienzo es un aleluya-invocación gregoriana que se localiza en un breviario tudense: «*O astro refulgente de España, Santiago Apóstol.*» Luego dos textos de Isaías 2,2: «*confluirán a él todas las gentes*», y 11,10 «*y su sepulcro será glorioso*». Y continúa con dos textos de San Pablo: I Cor 4,15 «*Porque aunque tengáis innumerables maestros en Cristo, sin embargo no tenéis muchos padres; pues en Cristo Jesús yo os engendré por medio del evangelio, por tanto os ruego sed mis imitadores*», completando con I Cor 11, 1, «*como yo lo soy de Cristo*»

**El ser maléfico a los pies:** Creo que es una clara alusión a los que Jesús dice a los Apóstoles y por tanto a Santiago y que recoge Lucas en 10, 19-20 «*Mirad, os he dado el poder de pisar sobre serpientes y escorpiones, y sobre todo poder del enemigo, y nada os podrá hacer daño; pero no os alegréis de que los espíritus se os sometan; alegraos de que vuestros nombres estén escritos en los cielos.*»

## Ciclos con historias y leyendas

La iconografía del Apóstol se hace narrativa para contar en ciclos pictóricos o programas de milagros algunos aspectos de su leyenda y de su vida. Retablos, pinturas murales, pechinas suelen ser espacios que

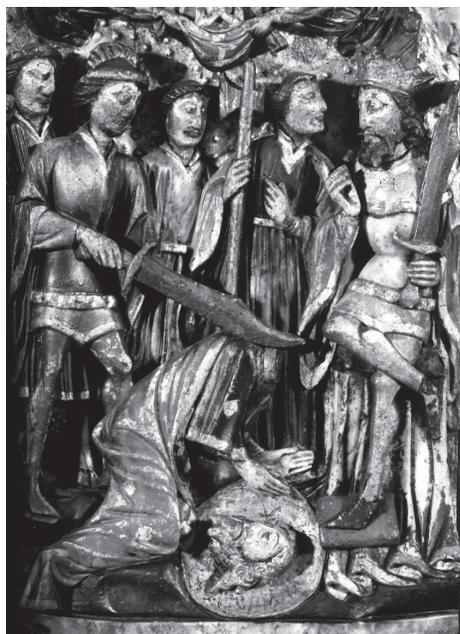
invitan a buscar diversos temas que conformen un relato plástico coherente sobre el Apóstol. Generalmente se resuelven con 4 o 6 temas y los comitentes o los propios artistas buscan en la Sagrada Escritura o en las tradiciones lo que más les conviene. No son raros estos ciclos pero tampoco son abundantes y por ello tienen interés los que se conservan. Nos referimos a ellos lógicamente por no faltar en ellos alguna escena relativa al martirio del Apóstol.

Quizá el ciclo más completo como ya he dicho es el desarrollado en el magnífico retablo mayor de la iglesia de Santiago de Medina de Rioseco, cuyas trazas dio Joaquín Churriguera siendo ejecutado por Tomás de Sierra. Predela, y una multitud de relieves han buscado representar todas las escenas evangélicas hasta la de la madre de los Zebedeo pidiendo a Jesús los primeros puestos para sus hijos. Tema que yo al menos no conozco se halla representado en otro lugar. Con el fin de concretizar los asuntos que pueden ser objeto de representación en estos programas iconográficos, hacemos un sencillo esquema de los mismos:

### *El martirio en las «biografías» plásticas de Santiago*

Porque lo manda el guión pero con un protagonismo de poca fuerza es obligada la representación del martirio en los ciclos iconográficos de los retablos que tratan de contar la vida del Apóstol o de destacar los hechos más sobresalientes de su vida. Ya he citado la vidriera de la Catedral de Bourges, pero también en el famoso y precioso retablo de alabastro inglés, hoy en el Museo de la Catedral, en los temas del basamento de la custodia de Arfe de la Catedral de Santiago, o de los púlpitos de Celma de la misma basílica y en el guardapolvo del coro de Juan da Vila y Gregorio Español, hoy en San Martín Pinario.

El martirio es tema de una de las placas argéneas del célebre retablo de la Catedral de Pistoia que desarrolla un programa amplio, no solo jacobeo. Con diversos momentos de ejecución en 1361



Santiago de Compostela (Coruña) Catedral.  
Martirio de Santiago R. Retablo Goodyear



Santiago de Compostela (Coruña). Catedral. Pulpito Celma XVI.  
Condena y degollación del Apóstol



Santiago de Compostela. (Coruña)  
San Martín Pinario. Coro de la Catedral.  
Gregorio Español Martirio de Santiago



Pistoia (Italia). Catedral. Retablo argenteo de  
Santiago. Martirio de Santiago. Leonardo di  
Ser Giovanni. XIV

se decide ampliarlo con Historias del Antiguo y Nuevo Testamento y de Santiago estas debida a Leonardo de San Giovanni que las firmó, se nota en su trabajo la influencia de Andrea Pisano en la dulzura expresiva de los personajes, todo de altísima calidad<sup>11</sup>.

Un ejemplo tan solo en el que fijarnos puede ser el retablo de Santiago de la Iglesia logroñesa del Apóstol que tiene como autores de la arquitectura a Mateo de Zaballa y su hijo Sebastián, «maestros arquitectos» de Azpeitia (Guipúzcoa) y de la escultura los «maestros escultores» Francisco de Ureta, de Asteasu (Guipúzcoa) y Diego Jiménez, de Cabredo (Navarra). Se comenzó el año 1649, continuándose en

11 FERRALI, S. L'autel en argent de St Jacques en Cathedrale de Pistoia. 1958.

años sucesivos. De estilo barroco clasicista con predela cuatro cuerpos y cinco calles. Las escenas en la predela se detienen en todo el programa ofrecido por Vorágine curiosamente cuando se procuraba, tras los rigores temáticos impuestos por el Concilio de Trento, tener como inspiración la Escritura o las Historias contrastadas. Ya en los temas de las calles figura el martirio se ve en lo alto a N. S. Jesucristo que se presenta a coronar al Santo Apóstol, que aparece sosteniendo en sus manos la cabeza ya cortada. Llama la atención la actitud del verdugo con lo espada en alto para descargar un nuevo golpe, cuando ya la cabeza está separada del tronco. Los dos espectadores son los discípulos inseparables Atanasio y Teodoro, que presenciaron su martirio y llevaron España sus reliquias.



Logroño (Rioja) Iglesia de Santiago. Retablo mayor XVI Martirio de Santiago

## A modo de conclusión

Ninguna de las iconografías de Santiago es excluyente y todas sirven para acercarnos a la memoria y a la devoción. Todo depende de costumbres y sensibilidades pero creo que la que representa a Santiago como apóstol y mártir es especialmente válida para tiempos de increencia en los que es definitivo dar la cara por Nuestro Señor, la cara y si es preciso la vida.

Hay que reconocer que la Iconografía simpática de Santiago peregrino es siempre oportuna a pesar de ser la más «secularizada» en el sentido de que es utilizada abusivamente como simple promoción turística y la más vulgarizada como «souvenir» kicht y objeto de comercio más que de devoción.

La de Santiago caballero, defensor contra los enemigos es hoy políticamente incorrecta aunque siga siendo oportuna como imagen del defensor de la fe, del santo adalid que «defiende a sus discípulos queridos y defiende a su nación» al menos el Himno oficial no ha sufrido descalificaciones politizadas y descalificaciones sectarias.

Pero desde luego Santiago seguidor de Jesús y tal como con vehemencia prometió con su hermano que sería capaz de beber el cáliz de la cruz: «¿Sois capaces de beber el cáliz que yo he de beber?». Contestaron: «Lo somos». Él les dijo: «Mi cáliz lo beberéis; pero el puesto a mi derecha o a mi izquierda no me toca a mi concederlo, es para aquellos para quienes lo tiene reservado mi Padre». (Mateo 20, 20-28) merece tome en el discurso iconográfico jacobeo una importancia mayor que la residual que hasta el presente ocupa.

## Apunte Bibliográfico

Por no dejar sin este apartado que conviene a la metodología de todo trabajo científico y con el fin de orientar mínimamente a algún lector doy algunas referencias bibliográficas que me parecen interesantes, pero remito a los dos tomos de bibliografía jacobea editados por el Xacobeo de la Xunta de Galicia para más exhaustivos repertorios.

BANGO TORVISO, ISIDRO G. *El Camino de Santiago*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1993.

Esta obra, realizada en gran formato y en colaboración con el Banco Bilbao Vizcaya, analiza la figura del santo, el fenómeno de la peregrinación y los distintos caminos que conducían a Santiago, así como las manifestaciones culturales y artísticas que en ellos se llevaron a cabo.

- CABRILLANA, NICOLÁS. *Santiago Matamoros, historia e imagen*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Diputación de Málaga, 1999. Estudio sobre la iconografía y el arte religioso desarrollado en relación con este apóstol.
- CEBRIÁN FRANCO, JUAN JOSÉ. *El apóstol Santiago*. Madrid: San Pablo, 1999. Breve trabajo sobre la vida de este discípulo de Jesucristo.
- CHOCHEYRAS, JACQUES. *Ensayo histórico sobre Santiago en Compostela*. Barcelona: Gedisa, 1999. Ensayo sobre la vida del santo, las leyendas en torno a su figura y el desarrollo del priscilianismo en tierras gallegas.
- DÍAZ FERNÁNDEZ, JOSÉ MARÍA. *Santiago, Europa y América*. Madrid: San Pablo, 1999. Obra en la que se analiza de forma somera la veneración de la que es objeto el patrón de España.
- ESTÉVEZ VILLAVERDE, EMILIA. *Santiago en la leyenda: historia del apóstol basada en la tradición*. Puenteareas: Imprenta Paredes, 1971. Repaso a la visión legendaria de la vida y obra del apóstol.
- FERRÁS SEXTO, CARLOS Y GARCÍA VÁZQUEZ, M<sup>a</sup> YOLANDA. *Santiago Apóstol en México: culto y significado en el reino de la Nueva Galicia*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998. Interesante trabajo acerca de la veneración al santo existente en el territorio mexicano de lo que fue Nueva Galicia.
- GARCÍA IGLESIAS, JOSÉ MANUEL. *Santigos de Santiago. Dos apóstoles al final del Camino*. Santiago de Compostela. 2011.
- GONZÁLEZ GARCÍA, MIGUEL ANGEL. *La iconografía del Apóstol en Astorga*. Compostellanum XXXIV. Santiago de Compostela, 1989.
- GONZÁLEZ GARCÍA, MIGUEL ANGEL. *Santiago el Mayor. Iconografías curiosas o menos difundidas*. Astorica N° 28, Astorga, 2009 pp. 161-188.
- GONZÁLEZ GARCÍA, MIGUEL ANGEL. *Iconografía jacobea en tierras de Maragatería. (Notas para un catálogo)*. En «El Camino de Santiago en la literatura» CEAMM Astorga, 2011, pp. 121-160.
- IÑIGUEZ, FRANCISCO; PORTELA PAZOS, S. Y PEDRET CASADOR, P. *Santiago en la Historia, la Literatura y el Arte*. Madrid: Editorial Nacional, 1954-1955. Exhaustivo estudio sobre la presencia del santo patrón.
- IZQUIERDO PERRÍN, RAMÓN. *Serie de artículos de iconografía de Santiago en la Revista. «Ruta cicloturística del románico»*, XXVI-XXX, Pontevedra 2008-2012.
- LEÓN AZCÁRATE, JUAN LUIS DE. *Santiago, el hermano del Señor*. Estella: Verbo Divino, 1998. Repaso a su faceta como discípulo de Jesucristo.
- OJEA, HERNANDO. *Historia del glorioso apóstol Santiago*. Santiago de Compostela: Consellería de Cultura e Xuventude, 1993. Se trata de la reproducción de la edición realizada en Madrid en 1615 por Luis Sánchez de la obra de fray Hernando Ojea. La introducción y el cuidado de la edición facsímil corrió a cargo de Ignacio Cabano Vázquez.
- PRECEDO LAFUENTE, MANUEL JESÚS. *Santiago el Mayor, patrón de España: vida y culto*. Santiago de Compostela: Arzobispado, 1985. Presentado por monseñor Antonio María Rouco Varela se trata de una aproximación hagiográfica a la vida de quien fuera hermano de san Juan Evangelista.

RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, ALFONSO. El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y la representación del martirio en Roma y España en los siglos XVI y XVII. Quintana N° 1. Universidad Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 2002. pp. 83-101.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, CLAUDIO. *Santiago, hechura de España: estudios jacobeos*. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 1993. Se trata de una reedición, prologada por el medievalista José Luis Martín, de la obra escrita por el insigne historiador español sobre la importancia que el santo tuvo en la configuración de la idea de España entre los siglos VIII y XI.

VELASCO GÓMEZ, CLODOALDO. *Santiago y España: orígenes del cristianismo en la Península*. León: Centro de Estudios e Investigación de San Isidoro, 1948. Diversas tradiciones afirman que Santiago predicó en Hispania poco antes de su muerte; de ahí su relevancia en la historia del cristianismo ibérico, tal y como se afirma en la obra.



# El proceso espiritual del peregrino: antropología y espiritualidad

MADRE PRADO HERA, OSA  
Priora del Monasterio de la Conversión

### 1. Introducción. «En el principio fue el pie»<sup>1</sup>

El alumbramiento de lo humano tuvo su señal anunciadora en un gesto único y singular: el alzamiento paulatino del animal sobre sus cuartos traseros y la marcha, sin retroceso, a estadios anteriores. En los estratos del tiempo y de la tierra quedaron guardadas celosamente las huellas de dicha marcha sin precedentes, de una novedad en su estado más primigenio, constituyendo el testimonio arcano de los instantes iniciales del proceso de hominización.

La nueva criatura que oteaba erguida el horizonte y se dirigía hacia él sin perderle de vista, que podía correr hacia él y llevar utensilios en sus manos, no sólo rompía con la horizontalidad del mundo animal sino que apuntaba ya al señorío sobre él. Por muy hostil que fuera el mundo en el que se moviera este ser era el superviviente más apto.

La bipedia y la marcha hicieron del hombre un viajero en pos del nicho biológico que le permitiese subsistir y desarrollar todas sus potencialidades y en pos de un plus de vida que le impulsó a correr todo el globo terráqueo y trazar todas las rutas posibles.

En definitiva, el hombre camina porque está hecho para un encuentro existencial y su alzamiento sobre la tierra y su apertura a lo otro no revela sino el deseo de encontrar el sentido de todo lo que le rodea y el destino en el que deba descansar. Por eso caminará hacia el último de los horizontes, atraído imperiosamente por un anhelo insaciable de felicidad.

A esa marcha primera le siguió el infinito viajar humano para concluir en ese viaje por antonomasia que es la peregrinación, que recopila todos los pasos anteriores del hombre y los interpreta el que enfrenta

<sup>1</sup> HARRIS, Marvin, *Introducción a la antropología general*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 91.

al hombre consigo mismo, con los otros, con el mundo, con la Trascendencia, con Dios. Este *viaje trascendente* es la metáfora de la vida humana sobre la tierra: un ser traído a la existencia y atraído por un horizonte, llamado aquí, capaz de recibir y de estar abierto a una búsqueda incesante y a un encuentro que culmine en un descanso definitivo, en una Patria, en un Amor que lo explique todo.

El hombre ha pateado el mundo y ha salido de él para verlo de lejos, sintiendo el estupor ante la grandeza y la afirmación de su poder sobre él. De cerca y de lejos ha comprobado también su impotencia ante la realidad y lo lejos que está él de ser su artífice y promotor. Por eso no puede dejar de viajar, pues quedan aún muchas preguntas sin respuesta, que tal vez estén más allá de la misma realidad, de lo que vemos y tocamos. Es sólo entonces, cuando el hombre no se siente poderoso sino la más humilde criatura, cuando inicia el viaje existencial, la peregrinación, en el deseo de un encuentro para el que está hecho, con Dios.

Así podemos concluir que el hombre es un ser en marcha constante, caminante, siempre viajero y, al final o en el fondo, lo que sin duda es, aún sin saberlo, es peregrino. La marcha, el viaje y la peregrinación son las distintas caras de un mismo poliedro y, a la vez, los sucesivos hitos de un único sendero porque a pesar de las diferencias, e incluso en el espesor de ellas, hay una verdad que dice sobre el hombre, una sola verdad, una certeza: que el hombre es un ser en camino, hacia un horizonte de gracia en el que le espera la plenitud del encuentro para el que estaba hecho. Una llamada nos sacó de la nada, o del anónimo, o de la postración o de la inercia de especie, y nos mostró un horizonte tan atrayente y necesario que comenzamos a caminar hacia él, con la cabeza alzada y sin perderlo de vista.

## **2. «En el principio era el camino»<sup>2</sup>. El peregrino es una persona en búsqueda**

El viaje genuino es la peregrinación porque en él el hombre vuelve a experimentar el desasosiego más propiamente humano en busca de lo que le es absolutamente necesario, más allá de lo que la misma realidad le ofrece, y porque también revela la marca de origen de ese infinito viajar, esa voz que un día llama al interior y nos levanta y empuja, o atrae, hacia el horizonte. Si hace miles de años nos señaló de entre la multitud animal el alzarnos hoy sigue definiéndonos la peregrinación como aquél ser que escucha una llamada interior a ponerse en pie, partir y caminar

2 BÉDIER, Joseph, *Lés légendes épiques*, París, Champion, 1929.

en busca de un nicho biológico que trasciende la cueva, la casa, incluso la patria, pero que se revela como el espacio definitivo que dote de sentido a la existencia<sup>3</sup>.

Quiero partir de la peregrinación como dato, pues es el viaje que nos «es dado» al hombre por ser hombre. En él la iniciativa no es tanto del que lo lleva a cabo como del que llama a realizarlo y esto quiere decir que la peregrinación, sobre todo la cristiana, no es un acto más de la vida, que programa el hombre para bien personal sino que es la metáfora del viaje definitivo, el más verdadero, la vida misma del ser humano entendida como viaje, como peregrinación, en relación con el Absoluto o hacia el Absoluto, que es Dios. Así este acto del hombre en el que parece empeñarse él mismo se inicia desde Otro que se presenta como el origen mismo y a la vez camino y meta. El hombre que parte, como todo hombre en su marcha, no pretende otra cosa que volver a casa, que descansar, sumando todo el bien recibido. Sin embargo, la clave más significativa y lo que verdaderamente constituye este viaje radical, que es el peregrinar, es que pone de manifiesto este interés y anhelo de encuentro con una Patria, con un espacio de sentido pleno y último, con un lugar de término que haga comprender y descifre el misterio de la existencia, incluso la necesaria vuelta a la casa y a lo cotidiano, pero ya con una respuesta satisfecha por la misma meta encontrada.

### 2.1. *Algunas claves de intelección*

La peregrinación es un fenómeno religioso que pone de manifiesto la relación del hombre con la divinidad en medio de lo mundano, con unos parámetros comunes a todas las culturas y, por tanto, propios del ser humano y su percepción de lo divino y propio también del modo de revelarse la divinidad al hombre.

Por una parte, la peregrinación es la respuesta a una apelación divina, a la misma revelación y llamada atrayente de Dios sobre el hombre, reconociendo en ella la primacía y la iniciativa divina en este hecho religioso. Dios, la divinidad, lo sagrado, se hace presente en el mundo y atrae hacia sí al ser humano prometiéndole un sentido, una razón de ser de todo, global, universal, un descanso, haciendo de este viaje el definitivo.

3 Novalis, en su novela *Ofterdingen*, pone esta pregunta en boca de Enrique: «¿Adónde os dirigís?», y escucha esta respuesta «Siempre a casa». La casa es en la peregrinación un término polisémico al que tal vez no lleguemos a descifrar.

Pero más allá de que la divinidad se haga presente en lo mundano o que la persona la perciba y concrete en un espacio y tiempo determinado, más allá de que el hombre esté atraído por esta presencia y a ella se encamine, la peregrinación pone de manifiesto que lo que moviliza al hombre es el exceso de sus deseos y su finitud insatisfecha<sup>4</sup> lo cual capacita al ser humano para ir en busca de infinitud, del Absoluto, que ha irrumpido en lo finito, abriendo una brecha y dejándose ver. El hombre en la peregrinación se experimenta a sí mismo como un ser de deseos y anhelos y un ser carencial y, por tanto, precario, que busca porque escasea de algo o carece de ello y pide obtenerlo pues lo considera esencial para su existencia. El deseo, la carencia y la prez son los elementos impulsores de la marcha, junto a una promesa y una esperanza que hace de esa marcha algo irrenunciable, que consolida las razones primeras para partir.

Y es esa condición precaria del hombre lo que le hace sensible a lo que se revela como plenitud, como respuesta, como promesa de lo que espera, como la esperanza misma<sup>5</sup>. Todas las civilizaciones y todas sus culturas han señalado la peregrinación como gesto propiamente religioso, roca donde la fe se sostiene, marca referencias y se constituye como medio de comunicación con la divinidad como fuerza salvadora y benefactora del hombre<sup>6</sup>.

En la peregrinación se concentran todos los intereses humanos expresados en toda traslatio y, a la vez, se orientan hacia lo más hondo de la existencia: el peregrino busca la victoria sobre la muerte, el sentido de la vida y un encuentro con aquello o Aquél que justifique la existencia

#### a) La victoria sobre la muerte

Se camina por un acto de supervivencia como nos insinúan las huellas primeras de Laetoli huyendo del volcán en erupción que nos amenaza, de un peligro y una necesidad, de ese instinto ancestral animal de zafarse de la muerte, de darle la espalda.

4 TEJERINA ARIAS, G.: La peregrinación y el Camino de Santiago. Actualidad cultural y relevancia antropológica, Universidad Pontificia de Salamanca, 2011, p. 12.

5 Cfr. HORKHEIMER, M.: *A la búsqueda del sentido*, «La añoranza de lo completamente otro», Sígueme, Salamanca, 1976, p. 110.

6 Teniendo como trasfondo esta constante presencia de la peregrinación a lo largo de la historia de la humanidad, sobre todo desde el desarrollo de lo simbólico, concretaré la atención en el universo cristiano, pues me parece que tiene una pretensión más definitiva para el hombre, más trascendente, más completa.

No sabemos cómo resolver el dilema primordial de la existencia, porque la pregunta que nos inquieta versa sobre la vida<sup>7</sup> y, por tanto, sobre la muerte o el final de aquella, arrastrando tras de sí un sinfín de cuestiones ineludibles e irresolutas. La muerte no es sólo el último destino sino aquello que está latente en la realidad cotidiana, en la misma fragilidad, caducidad y finitud de todo lo que existe. La muerte es «la amenaza inminente»<sup>8</sup> y por ello todos somos solidarios en ella, todos hemos sido arrojados a la muerte<sup>9</sup>.

La vida parece ser el viaje inexorable hacia un abismo oscuro, por ignoto y por definitivo, último. Todo en el existir lleva este sello del límite y término, todo produce una inquietante nostalgia y una melancolía y allí, entre ellas, se despierta el vértigo y la angustia ante el vacío. Es de aquí de donde parten las preguntas y la rebeldía<sup>10</sup> o, en positivo, una acción frente a la muerte. «Por la muerte, por el miedo a la muerte, empieza el conocimiento del Todo»<sup>11</sup>.

La muerte nos coloca frente a la verdad y, por tanto, ante las preguntas positivamente humanas. Sólo el hombre las formula en el variopinto y enorme conjunto de los seres ¿Hacia dónde y hacia Quién se elevan o se dirigen?

El hombre expresa estos interrogantes desde el temblor que la muerte suscita ¿Quién soy yo? ¿Qué será de mí? ¿Por qué estoy aquí? ¿Qué

7 FAVARGER, C.: El sentido biológico de la muerte, en *El hombre frente a la muerte*, Buenos Aires 1964, P. 9; Como lo señala X. Zubiri «El problema de la muerte es el problema de la pertenencia intrínseca de la muerte a la vida física y real», *Sobre el Hombre*, Madrid 1986, 660.

8 HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, Madrid, 2000, 10 edic.

9 HEIDEGGER, Martín, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Edit. Universitaria, Santiago de Chile, 1997; BALTHASAR, H. U. von; *Teodramática: la acción*, Encuentro, Madrid, 1995, p. 465; SANABRIA CEPEDA, V. H.: *La metafísica de la muerte en Maurice Blondel*, Serie Filosofía, 20, Univ. Pont. Gregoriana, Roma 2002, p. 242.

10 ROSENZWEIG, F., *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 43.

11 GAUDIUM ET SPES, Const. Past. Concil. Vat. II, 18. 22. «El enigma de la condición humana alcanza su vértice en presencia de la muerte. El hombre no solo es torturado por el dolor y por la progresiva disolución de su cuerpo, sino también, y mucho más, por el temor de un definitivo aniquilamiento. El ser humano piensa muy certeramente cuando, guiado por un instinto de su corazón, detesta y rechaza la hipótesis de una total ruina y de una definitiva desaparición de su personalidad. La semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia, se subleva contra la muerte. Todos los esfuerzos de la técnica moderna, por muy útiles que sean, no logran acallar esta ansiedad del hombre: pues la prolongación de una longevidad biológica no puede satisfacer esa hambre de vida ulterior que, inevitablemente, lleva enraizada en su corazón».

sentido tiene mi vida, la vida de los otros, la aparición de este cosmos, la vida en sí? ¿Hacia dónde me dirijo con el peso del vivir, con las alegrías y las penas, con las insatisfacciones y la esperanza, con los consuelos y desconsuelos que me acompañan siempre? ¿Por qué el final es la muerte? Y, si la muerte, ¿por qué la vida? ¿Por qué no la nada? Éstas son las preguntas que nos ponen en pie y nos empujan a buscar poniéndonos en camino con el afán de vencer el aparente triunfo del deceso sobre la vida. En su calidad de frontera, la muerte impone un dominio propio ya en la vida, porque se insinúa o se hace presente sin estarlo plenamente, incoada en el mismo instante en que la vida aparece, haciéndose su compañera cotidiana.

Pero el hecho de que la muerte nos haga entrar en la espesura de la existencia en busca de su razón de ser significa que, mientras peregrinamos hacia ella, lo que realmente hacemos es responder a la llamada de la vida porque es ésta la que se nos revela en realidad frente a la muerte como único fundamento<sup>12</sup>. Cuando se da por supuesto que, detrás de esta frontera, no hay nada o bien por comodidad, o porque se evite pensar en ello, o porque no existan pruebas suficientes para demostrar otra instancia posterior a ella, o bien porque al despojar al hombre de la esperanza se le hace más manejable, manipulable, y así se le convence más fácilmente de que nada tiene importancia ya que un día dejará de tenerla, si es que hubiera se está banalizando la muerte en sí. Sin embargo, la muerte importa, tanto que se desearía poseer un arma contra ella, a fin de vencerla, de perseguirla hasta «darle muerte». Pero querer vencerla no es otra cosa que anhelar la vida y la vida eterna, es reivindicar el vivir para siempre o la promesa más íntima de algún otro lugar que compense y recompense éste presente, siempre insuficiente, que resuelva los enigmas, que revele al fin la verdad, que disipe la niebla y nos traiga la luz más nítida, el resplandor más luminoso sin resquicio de sombras de muerte.

Mientras peregrinamos inquietos no hacemos sino buscar la respuesta a la pregunta abisal. La marcha humana, su peregrinaje milenarior por esta tierra, no es sino un zafarse de la muerte buscando la vida,

12 HEIDEGGER, M.: *op. Cit.*, pp. 200-230. El autor nos habla de que el Dasein, el ser humano concreto e individual, es un «todavía no» pero también es un ser-para-el-fin. Asumir esto plenamente adviene la angustia cuya superación está unida a alcanzar la existencia auténtica. La angustia es la forma propia de la autenticidad porque el ser auténtico se asume como infinito, temporal, caduco, limitado. El proyecto existencial incluye la muerte, al ser una parte de su resolución originaria, del querer ser auténtico mismo.

un amor que nos acoja, una Patria-Matria definitiva<sup>13</sup>. Todos tenemos necesidad infinita de descansar en algo que colme nuestras expectativas, que aquiete nuestra inquietud, que dé sentido a los pasos y estos no sean por ello «pasos perdidos», que descifre los enigmas y las cifras del misterio que nos envuelve. En el fondo, quizás, tal vez, no dejamos de buscar el nicho biológico donde vivir a buen recaudo y para siempre.

Si describimos al hombre como aquél que tiene su mirada puesta en un horizonte que no es otro que el de la vida, con sus trayectorias y sus desenlaces, hemos de decir que también es, y por eso mismo, el que tropieza inexorablemente con su final que no es otro que la muerte. En la literatura es Gilgamés<sup>14</sup> quien nos precede en este afán de perseguir a la muerte y vencerla. En las tablillas 9 y 10ª del *Poema de Gilgamés* éste no se resigna a la muerte y decide buscar la inmortalidad para lo cual acude humilde a la oración. Será el hijo del alacrán quien responda a sus ruegos: «No ha habido nadie, Gilgamés, que de la montaña haya visto el interior» ((9ª Tablilla, Columna III).

En este afán del hombre de realizar la más grande de las epopeyas, la de la victoria sobre la muerte («Si he hecho este largo viaje es por Utanapistim quiero preguntarle sobre la vida y la muerte»), el viaje es un gesto de rebeldía que se expresa en la apuesta por la supervivencia, a cualquier precio. El hecho mismo de partir es una especie de recorrido de la muerte hacia la vida desconocida, lo que realmente significa la peregrinación y la misma metáfora del camino.

El que parte realiza una ruptura sangrante con lo que le rodea y le arropa dándole seguridad y vida. Hay en el gesto mismo de partir una despedida de los nuestros, una voluntaria renuncia y un desapropio, que anticipa el momento definitivo, pues no podemos partir con todo lo que nos pertenece sino al contrario, este instante está signado con el desapropio, la desnudez, lo esencial dejando atrás lo accesorio, lo decorativo, y no sólo eso, sino también aquello que me era necesario en la vida, porque lo que va acontecer en el camino no requiere de nada de eso, muy al contrario debe emprenderse el viaje sin ese peso encima como rémora. La misma esencialidad del vestir peregrino es un atisbo de esa última

13 Es cierto que el compromiso con una postura religiosa provoca menor temor a la muerte porque se le concede un valor de sentido que consigue aminorar la angustia de este lugar fronterizo. Sobre esta cuestión destaco los trabajos de LEMING, M.R.: *Religion and Death: Atest of Humans`thesis*, Omega, 1980, 10, pags. 347- 364 y de McMOR-DIE, W.R.U.: *Religiosity and fear of death, Psychological Reports*, 1981, 49, pp. 921-922.

14 MALBRAN-LABAT, Florence: *Gilgamés*, Edit. Verbo Divino, Estella, 1983. BENZO MESTRE, Miguel, *Sobre el sentido de la vida*, BAC, Madrid, 1972, pp. 186-188.

vestimenta que está desprovista de muchas cosas y sólo se busca guardar de la vista la evidente desnudez.

La muerte está presente en el inicio pero también en el trayecto y en el final. Muchos peregrinos terminan el Camino de Santiago en Finisterre, donde ven morir el sol, donde queman las ropas y se visten las nuevas que traían o han comprado para el caso. Este rito de muerte-vida también y con más fuerza si cabe se realiza en Santiago: el peregrino, llega a la tumba del Apóstol, el que aún vive a pesar de estar muerto, el que atrae a tantos hacia su tumba, confiesa sus pecados revistiéndose de la túnica nueva y blanca del perdón de Dios, semejando a un bautismo y, sobre todo, recordándolo porque el que llega no es el hombre que parte pues se ha producido un cambio, una transformación de la muerte a la vida y así hace la profesión de fe que le une, como miembro de la iglesia peregrina a toda la iglesia celeste que ya concluyó su peregrinación.

El Pórtico de la Gloria, por el que pasa el peregrino, es el símbolo en piedra de esa victoria deseada en el camino de transformación en el que la victoria sobre la muerte se produce atravesando el dintel, recibiendo el saludo del Santo, acompañado de los cantos en piedra del coro de los ángeles.

## b) La búsqueda del sentido de la vida

Comienzo este epígrafe con el título de un libro que lleva la misma sintaxis y provocación que otros dos epígrafes de este trabajo: «En el principio era el sentido»<sup>15</sup>, porque realmente será la búsqueda de sentido lo que impulse la marcha del hombre sobre esta tierra, el seguir adelante por muchas dificultades que encuentre<sup>16</sup>.

La peregrinación se emprende tras haberse enfrentado el hombre con la vida misma por eso mismo hace referencia al sentido de la vida como significación y como dirección y así responde a la pregunta sobre la *significación* de la propia vida: ¿Por qué razón estoy aquí? ¿Qué significado tiene mi vida? Porque caminar no es otra cosa que rastrear, buscar los signos que nos hagan comprender por qué vivimos. Pero también responde a la pregunta sobre la *dirección* de la existencia: ¿hacia dónde va

15 FRANKL, Viktor. *En el principio era el sentido*. Ed. Paidós, Barcelona, 2000.

16 FRANKL, Viktor: *El hombre en busca de sentido*. Ed. Herder, Barcelona, 1991. «Uno de los postulados, básicos de la logoterapia estriba en que el interés principal del hombre no es encontrar el placer, o evitar el dolor, sino encontrarle un sentido a la vida, razón por la cual el hombre está dispuesto incluso a sufrir a condición de que ese sufrimiento tenga un sentido», p. 114.

mi vida? ¿Cuál es su destino? Así la peregrinación no pretende pasar un rato de la vida, apurar un instante sino resolver un enigma, el enigma que sobrecoge al hombre, dar con la clave de comprensión última y final<sup>17</sup>.

La «gesta teológica» se ha producido a la vez que los mitos y los ritos populares, que las altas especulaciones metafísicas, y en ellas se ha puesto de relieve la épica humana en su ardiente deseo de esclarecer la existencia. Así las culturas más estáticas han generado también las dinámicas más arriesgadas en busca de la victoria sobre la muerte, como acabo de decir, o en busca del sentido de la vida que es en realidad la búsqueda primigenia, más original.

Por tal motivo el hombre arranca a una peregrinación que le confirme en la necesidad de la conquista de la plenitud de la vida<sup>18</sup>, de la vida sobre la muerte, de la posibilidad de proseguir eternamente, frente al ritualismo y la ascesis como camino de inmortalidad en lo cotidiano, al alcance de la mano y de la voluntad del hombre. Desde el ansia de seguridad o desde el ansia de intensidad lo cierto es que el hombre emplea sus fuerzas en la búsqueda de sentido<sup>19</sup> porque el peregrino sale de lo estático, de lo conocido y seguro, para entrar en el dinamismo de la existencia más vital y de la búsqueda más empeñada y se constituye heredero de los héroes épicos, de las religiosidades más combativas y más críticas, más inquietas y menos domesticadas.

«No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es

17 BENZO MESTRE, Miguel, *Ibidem*, p. 4.

18 TEJERINA ARIAS, Gonzalo: «La meta del Camino: esperanza y encuentro», en *¡Quédate con nosotros! Peregrinos y testigos en el Camino*. X Jornadas de Teología, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 2010, pp. 263-280. «En el plano antropológico, hay que situar la peregrinación en la categoría de práctica facultativa con el valor suficiente como para enriquecer mucho la experiencia del hombre en los dos órdenes, confirmándole en la convicción de la existencia de objetivos de valor, en la posibilidad y la esperanza de alcanzarlos con su empeño y la compañía de los demás en el encuentro gozoso que alumbraba la felicidad de esta vida. La peregrinación como práctica concreta está expresando categorialmente algo que es una estructura general de la marcha de la existencia humana sobre el mundo y del mundo mismo, es decir, su finalismo. Hay peregrinación si hay meta, y esto que expresa el viaje a un lugar particular, en realidad está revelando la tesitura del vivir humano que es concebible como peregrinaje porque en el mundo y en lo humano mismo hay objetivos de valor que inducen y justifican el camino hacia ellos».

19 Cfr. FRANKL, Viktor: *La voluntad de sentido*, Conferencias escogidas sobre logoterapia, Barcelona, 1988, p. 24; GARCÍA ROJO, J.: *La pregunta por el sentido. Problemática filosófica-teológica actual*, «Revista de Espiritualidad», 48, 1989, 50 ss

responder a la pregunta fundamental de la filosofía (...) opino, en consecuencia, que el sentido de la vida es la pregunta más apremiante»<sup>20</sup>. Y así es, en cuanto que la experiencia humana del sentido o sinsentido (absurdo) de la existencia es una necesidad acuciante y se concreta en dotar de orientación a la existencia personal y social hasta lograr el sentido definitivo de la vida.

Más allá de triunfar sobre el horror de la muerte se encuentra la necesidad y el deseo de vencer también el horror que produce el aquí y el ahora cuando no se conoce la razón de ellos. La búsqueda del sentido de todo lo que ahora existe comenzando por mi misma existencia y alargando la mirada hacia el espacio infinito. La peregrinación pone así la mirada en lo que hay tomando conciencia de la panorámica de la existencia que nos rodea escudriñando el origen y la meta.

Ir en pos de un sentido es dotar a la vida de una razón de ser pero es también optar por esa razón y provocar una transformación en el centro de ella misma, es la diferencia entre vivir poéticamente o vivir prosaicamente<sup>21</sup>.

c) A la vivencia de un encuentro que justifique la existencia

El descubrimiento de una razón para estar aquí que justifique nuestra presencia y permanencia, que la haga gozosa y fecunda y que a la vez nos haga superar el terror a la muerte e incluso la trascienda a través de la esperanza, es la pretensión del peregrino y el motivo mismo de serlo. Se camina en pos de un encuentro que responda a lo anterior. Un encuentro que desde todas las culturas ha tenido como objetivo la divinidad, el hombre y el ser divino reunidos tras una larga búsqueda.

En la peregrinación cristiana se entretajan muchos encuentros hasta el encuentro último que confirma todo lo demás. Al amparo de la fe, la

20 CAMUS, Albert: *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1967, pp. 13 ss.

21 SCHAJOWICZ, L.: *Mito y existencia*, Ed. Universidad de Puerto Rico, 1990, p. 37. «Vivir poéticamente no es huir al reino de las ilusiones sino que significa tener el valor de defender las imágenes de lo divino y de lo humano en virtud de las cuales nuestra vida se espiritualiza. Lo poético no estriba en la evasión de lo real, sino en el pleno reconocimiento de la finitud de la existencia. Precisamente por sabernos finitos, nos toca dejarnos guiar por nuestras veneraciones e instalarlas en el centro de nuestro ser. Vivir prosaicamente es vivir como si no existiera la muerte, es dar la espalda al misterio, es emprender la fuga ante la inminencia del destino. Vivir prosaicamente es dejarse arrastrar por sus deseos y querer detener el instante de la satisfacción en ellos, el mal instante que paraliza el tiempo creador, el instante de la caída en lo vulgar, cuyo advenimiento espera Mefisto para triunfar de Fausto».

esperanza se acrece junto con la experiencia de un amor que está en el principio de todo y lo sostiene todo y es la meta final. Todo esto queda cuajado en un espacio y en un tiempo que abre al hombre a una dimensión nueva y trascendente, a un nivel de existencia que no empobrece sino agranda las posibilidades del espíritu humano.

Quiero citar para concluir esta clave el testimonio de un peregrino a su llegada a Compostela que puede constituir una síntesis de las palabras anteriores recogida en una vivencia auténtica.

«¿Cuál había sido, entonces, mi meta? El Apóstol había animado mi caminar, me había socorrido en las dificultades y había encendido un fuego inextinguible en mi corazón. Sin embargo, en la Catedral sucedió el milagro, del que todavía no soy plenamente consciente. La arqueta que contiene las reliquias de Santiago era, ante todo, signo de una realidad más profunda, más trascendente. Custodiaba la fe en el misterio pascual de Cristo, del cual un día participaremos en plenitud: la transformación de nuestra débil condición limitada y mortal, en la gloria del resucitado. Ya lo anunció el Señor en el Tabor. Allí mostró el esplendor que en él alcanzaremos, de tal suerte que nuestro destino no es el absurdo de la muerte y del sepulcro, sino la Vida, la Bienaventuranza perfecta en Dios, nuestro Padre. El sepulcro de Santiago no da testimonio del fracaso de una utopía, sino que modula un canto de esperanza en la promesa inmortal dicha, que Cristo nos trajo con su propia Muerte y Resurrección»<sup>22</sup>

### 3. Al encuentro con el mundo, la persona y Dios

La Peregrinación es una «situación comunicativa»<sup>23</sup> porque en ella se dan los elementos propios de un encuentro migratorio: la excitación propia de la relación con otro igual, que es inmediato, que parece tener tus mismas intenciones, que está llamado a ocupar los mismos lugares; la habitual respuesta de nuestras sociedades a estos encuentros: solemnidad al inicio, distancia saludable como prevención y defensa de la intimidad personal y una inmediatez propia que propicia la propia idiosincrasia del viaje.

Partimos de una comprensión dinámica de la vida porque el encuentro no se dará sin esa movilidad hacia lo otro que requiere de la partida. Pero también ese ir al encuentro que pide la peregrinación no significará simplemente un pasar por la vida, por las geografías diversas del exis-

22 TORRES PRIETO, Juan Antonio: *Tu solus peregrinus. Viaje interior por el Camino de Santiago*, Studia Silensia, Abadía de Silos, 1996, p. 461.

23 JASPERS, Karl; ZÄHRNT, H.: *Filosofía e fede nella rivelazione*, Queriniana, Brescia, 1971.

tir, sino que para que se dé el suceso requerido es necesaria una cierta retinencia, es decir la capacidad de retener lo que nos acontece, lo que viene a nosotros o nos sucede. Esa retinencia es a su vez consecuencia lógica de la atención propia del que va hacia algo (ad-tendere) porque malamente se podrá retener lo que no ha llamado nuestra atención y a lo que no hemos dirigido apenas la mirada.

El peregrino retiene la vida mientras va de camino porque todo en ella es indicio o atisbo de lo que ha de venir y le desvela la salvación que anhela en el encuentro final. La salvación del encuentro ha de llegarle al hombre por la vía de las más básicas y esenciales relaciones, desde las más humildes o inmediatas a aquellas que no le es posible al hombre controlar por sí mismo. Los tres encuentros más claros que la peregrinación, y en concreto la cristiana, ofrece son con el mundo, con la persona y con Dios.

### 3.1. *El mundo*

Si la vida nos es dada, también el mundo y la persona nos ha sido dada. En la Peregrinación se produce una total apertura al mundo, a la naturaleza, como no es posible llevar a cabo en la vida cotidiana. El mundo es un campo abierto al hombre y el hombre es un ser abierto al mundo de manera total hasta quedar expuesto y hacerse, por esta tremenda exposición, vulnerable.

Desde que se calza la mochila, abre la puerta y se pone a caminar el hombre inicia un afrontamiento-enfrentamiento al mundo que va a dejar huella en la interioridad, corporalidad y en la totalidad humana. Al mismo tiempo este mundo impactará contra ese hombre, a su favor o a su contra, sin tregua. El mundo en el peregrinaje es el compañero que no pasa, que no nos abandona porque va más deprisa, que no queda rezagado, que no se cansa, que no deja el camino. El mundo está ahí, como dato previo, nos precede y por eso no solo no depende de mí sino que es la parte del peregrinaje que no puede faltar. Es, por otra parte, una realidad estimulante, fascinans et tremens, nos atrae y sobrecoge, es lo que primeramente nos define como peregrinos, per agrum, se es peregrino porque se atraviesa un mundo, el campo, la calzada, un camino, una senda, un bosque, un riachuelo porque no se está en casa, bajo cobijo, sino a la intemperie y en contacto con ella<sup>24</sup>.

24 El hombre no solo es dasein «estar-ahí» sino también existencia (ex-istir), «estar fuera», por lo que a menudo la existencia humana se experimenta como vacío, como extrañeza, como desamparo. S. AGUSTÍN, *De vera religione*, 21, 4; *Serm.* 125, 11.

Y se está de un modo determinado como peregrino en este mundo: de pie, en marcha, sin estacionamientos duraderos, de paso; abierto a acoger y a ser acogido por el entorno en el que me muevo, por las personas con las que me encuentro. Saberse envuelto en un cosmos, arropado por una creación a la que al cabo se la ama, aprecia, se la conoce, se la soporta, se agradece. Será preciso en esa apertura habérselas con el mundo, llegar al abrazo místico y a la ascesis más dolorosa.

Del encuentro con el mundo hay que hacer experiencia en la Peregrinación, es decir, hay que hacer probación física de la realidad. Sin ello no hay peregrinar. Repasaré tres contactos con el mundo que son ciertamente reveladores:

a) Consideraciones sobre el espacio<sup>25</sup>, lugar y tiempo

El primer encuentro que el peregrino experimenta es con el «aire libre», saliendo de los espacios confinados en los se mueve principalmente el hombre de hoy. Hasta un punto inusitado de opresión puede llegar el ser humano a sentir el mundo físico, exterior, el mundo social y hasta el mundo interior, con su constante ir y venir de sentimientos, pensamientos, deseos, apetencias. La peregrinación saca al hombre de estos espacios y le introduce violentamente en otro muy distinto y poco frecuentado, el de la naturaleza abierta y vasta.

¿Dónde nos hallamos cuando estamos en el camino? En la Peregrinación hemos de distinguir entre *espacio* y *lugar*; el primero, es potencialidad, abstracción, forma a priori de la fantasía<sup>26</sup>, mientras que el *lugar*, en la poética del espacio, es la concreción, donde se encuentran los itinerarios y se perfilan los marcos, pero sobre todo en donde se halla presente el sujeto, el hombre, como foco de referencia. El camino es un espacio cargado de lugares que no se entienden sin la presencia del hombre que los ha levantado, que los ha trabajado, que los ha pisado, y

25 Tenemos una conciencia nueva del espacio. En este mundo nuevo en el que vivimos para muchos de nosotros el espacio ha dejado de ser un factor importante y objetivo. Ya el siglo XIX y XX se encargó de romper las medidas antiguas del tiempo y de verle como una constante. Y la explicación podríamos buscarla en la reflexión sobre el tema de Zygmunt Bauman cuando escribió: «En el mundo en que vivimos, las distancias parecen no tener importancia. Algunas veces, parece que sólo existen para cancelarlas. Como si el espacio fuese una invitación para no darle importancia, para refutarlo o negarlo. El espacio deja de ser un obstáculo, uno necesita un segundo para conquistarlo». *the Human Consequences*, Londres, pp. 12 y 77. BAUMAN, Z. *Amor líquido*, FCE, Buenos Aires, 2005. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos.

26 DURAND, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1981.

que aún sigue en él. Por esto el camino es fundamentalmente un «lugar» frente a los «no lugares» en los que no hay algo que nos identifique a los que los pisamos, ni una mínima articulación relacional con los hombres presentes o ausentes pero que han tenido contacto con este lugar o lo han dado origen, ni guardan ninguna historia, ningún itinerario, ningún monumento o ritual que anude los tiempos, pasados y presentes e, incluso, futuros. Por todo esto la Peregrinación es un lugar antropológico en cuanto que es identificatorio, relacional e histórico, no es una autopista, no es un aeropuerto, no es un Gran Supermercado, porque estos lugares «no operan ninguna síntesis, no integran nada, sirven de autoridad solamente el tiempo de un recorrido, dan coexistencia a las individualidades distintas, semejantes e indiferentes las unas a las otras, solo tiene que ver con individuos no identificados, ni socializados ni localizados más que a la entrada o a la salida»<sup>27</sup>.

Por otra parte, en este lugar es relevante el papel del tiempo. La teoría de la relatividad ofreció a M. Bajtin la intuición de que en el «camino» estaban sumamente relacionados el tiempo y el espacio formando casi una única dimensión a la que dio el nombre de «cronotopo». Ese lugar era un eje en el que confluían las multitudes, en diversos espacios temporales. Estos caminos se constituían como verdaderos lugares de encuentro.<sup>28</sup>

Ciertamente el camino en la peregrinación es un cronotopo porque en él las personas se encuentran en un mismo espacio y un mismo tiempo, participando de nociones colectivas y unitarias, comunes, compartidas, transmisibles que generan imágenes-categorías que conectan y vinculan ámbitos y planos como si fueran uno. Este lugar, sin embargo, puede albergar intereses diversos, otras muchas motivaciones que aquellas que le dan origen, y no perder por ello su singular y característica

27 AUGÉ, Marc: *Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 114.

28 BAJTIN, M., *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, «El cronotopo del camino. Generalmente en la novela los encuentros tienen lugar en el camino. El camino es el lugar de preferencia de los encuentros casuales. En el camino (el gran camino) en el mismo punto temporal y espacial se intersectan los caminos de gente de todo tipo: de representantes de todos los niveles y estratos sociales, de todas las religiones, de todas las nacionalidades, de todas las edades. En él pueden encontrarse casualmente aquellos que, generalmente, están separados por la jerarquía social y por la dimensión del espacio; en él pueden aparecer diversos contrastes, pueden encontrarse y combinarse destinos diversos el tiempo parece aquí verse en el espacio y correr por él: el «camino de la vida», «empezar un nuevo camino», el «camino de la historia», etc.: la metaforización del camino es variada y tiene múltiples niveles; pero el núcleo principal es el transcurso del tiempo» p. 394.

primordial porque, de alguna manera, todo aquél que pone sus huellas en él conviene en los mismos mapas y en los mismos calendarios, en los mismos ritos y en los mismos símbolos<sup>29</sup>.

El camino en la Peregrinación tiene un mapa propio en el que el tiempo y la continua traslación en él han ido haciendo un itinerario inequívoco, propio y singular. Este camino no puede trasladarse a otro espacio, no puede imponerse en otra región de la tierra porque tiene su propia cartografía, su paisaje propio y su historia porque es un marco fijo por el que discurren elementos transitorios, que son los seres humanos. Mientras que aquí el paisaje no es algo fluido y cambiante a no ser en lo que tiene de natural, el ser humano que los transita es de una gran diversidad aunque es cierto que a través del camino se crea entre la tierra y el hombre, entre el paisaje y su figura una curiosa y estrecha vinculación.

Por lo tanto, es posible entrar en este lugar siguiendo un plan determinado o itinerario. El peregrino suele llevar entre las manos un plano en el que se halla la representación geo-gráfica del espacio en cuanto Tierra (Geo), a la vez una abstracción del paisaje y del plan del viaje que se llevará a cabo, por eso el peregrino acude al plano con la finalidad de encajar un plan y de reconocer un paisaje en ese elemento anicónico, por lo demás objetivo, lo contrario al paisaje que provocará en el caminante un sinfín de experiencias subjetivas. Sin embargo la representación espacial será un medio o instrumento que permitirá ordenar el conocimiento y la experiencia.

Este específico lugar en el mundo que es la ruta de Peregrinación nos ha obligado a dejar lo privado por lo público de un modo tan radical que provocará en el peregrino una transformación. La relación de los seres con los espacios íntimos, interiores, es muy honda. El peregrino pasa de la habitación y de la propia casa, a la calle y al camino en medio del campo, no recuperando en el trayecto ningún espacio propio e íntimo. Será aquí sorprendentemente donde llegue a tejerse una nueva cotidianidad desconocida y que va a tener la virtualidad de ser indispensable para el encuentro definitivo, trascendente, religioso y espiritual<sup>30</sup>.

29 Las personas que se quedan adheridas al Camino y no salen de él han transformado la experiencia de peregrinación.

30 En la peregrinación se observa la importancia que ocupa la cama en el albergue al que se acude: en ella se extienden las pertenencias, actúa como mesa donde escribir o sillón donde leer, la mochila se despliega en ella y en ella se reordenan las pocas pertenencias con las que se camina.

## b) El Camino como lugar liminal

Si este lugar que es el camino puede ser transformador es precisamente porque es un lugar liminal. Este término antropológico se refiere principalmente a los rituales de paso en el que el iniciado se sitúa en una especie de umbral desde el que accede a la experiencia propia. El peregrino está instalado, por otra parte, en la primera fase de los ritos de paso, la de separación, y de una manera duradera y persistente, pues no deja de estar despidiéndose cada día de una etapa que ha de culminar.

La separación radical con lo cotidiano pone al hombre en un estado de anonadamiento (*anonadiamiento*) o despojamiento, de pérdida de identidad, de desarraigo y, por tanto, de incertidumbre. Esto convierte a la peregrinación en experiencia de frontera y de límite en la que el hombre se halla como desnudo en medio del mundo, despojado de sus roles y los atributos propios de su vida personal, familiar, profesional. Es un nuevo modo de estar en el mundo que le va a proporcionar un lugar estratégico desde el que observar y comprender la propia vida y la vida del hombre en general. Todo lugar liminal da una perspectiva única a la existencia.

Es liminal porque es una situación que propicia un cambio en la persona como en su momento fueron los desiertos<sup>31</sup>. También definiendo este argumento liminal del camino porque el hombre inicia un éxodo en el que es el trayecto precisamente lo absolutamente liminal, no solo porque se vive en la periferia de lo urbano sino porque en ese lugar se va a dar un encuentro frontal con el cosmos, con la persona y con Dios. Es ya un lugar hierofánico y revelador, anticipador de lo que ha de acontecer es su última estación.

Como en los rituales de iniciación o de purificación, el camino es liminal porque el hombre que lo transita está, aunque sea temporalmente, excluido y a la vez liberado, ha de superar multitud de pruebas, experimentar la soledad, el silencio, la lejanía de lo familiar y propio, estar expuesto a los desastres naturales y a la misma intemperie, puede encontrarse con problemáticas relaciones humanas, acosado por ladrones,

31 La vida religiosa salió de las poblaciones que era hondamente locales hacia los desiertos que serán lugares marginales, liminales donde se podía liberar el espíritu de las ataduras de la vida secular. La misma vida religiosa mantiene a través de la reclusión la liminalidad antigua de los monjes del desierto. Fue la población laica la que generó un propio modo de instalación en lo liminal a través de las parroquias, como lugar de lo sagrado, la peregrinación a los lugares o santuarios sagrados (Tierra Santa, Roma, después Santiago —s. IX— La tumba de S. Tomás de Caterbury, Nuestra Señora de Rocamador, Loreto, Czestochowa).

bandidos. Sin las armas y defensas que tiene en medio de la ciudad, sin el socorro inmediato de los suyos, sin protección asignada. Entra, de algún modo, en el campo de lo marginal sintiéndose extranjero porque el peregrino es un perenne extranjero aunque no haya salido de su propio país, siendo esta la esencia espiritual del Homo viator.

Sobre todo el Camino es un espacio liminal porque pone al hombre a prueba. El cosmos estará rozando y golpeando a este «breve universo» que es el hombre durante muchas horas de exposición en las que la soledad y el silencio propio de la naturaleza viva harán tanta huella en el interior del hombre como estos dejan en el polvo del camino. Si es duro el arranque inicial y la entrada en este ámbito más será la permanencia en él, hora tras hora, paso tras paso.

Es un lugar límite porque el hombre llega a experimentar la absoluta impotencia, el «no poder», roza la culpa, el mal, el sufrimiento, la lista de fracasos inevitables en el vivir el temor sobre la muerte que nos es vecina. En la Peregrinación brilla también la acción esforzada y sacrificada del ser humano ante el deseo más grande una conquista espiritual y religiosa. Tanto lo uno como lo otro no se puede aliviar en la Peregrinación porque la constituye y la reafirma en su valor como vivencia profundamente humana. Pero el camino es límite también porque si se acierta a encarar el reto nos abre a posiciones nuevas, se supera el subjetivismo del propio sentir y el objetivismo frío sobre las verdades propias y ajenas, y se escucha la voz de la trascendencia que nos hace dar un salto cualitativo sobre la vida.

Y es límite porque se tiene conciencia de la propia individualidad, no se puede cargar a nadie el peso de la propia vida sino asumirlo para no perderse, asumir las omisiones y las acciones. Aceptando la propia responsabilidad es cuando cobro autenticidad y me hallo en un lugar de encuentro<sup>32</sup>. Así lo dice claramente el poema de León Felipe: «Nadie fue ayer/ ni irá mañana/ hacia Dios,/ por este camino que voy yo./ Para cada hombre/ guarda un rayo nuevo de luz el sol/ y un camino virgen Dios».

El camino es límite porque pone de relieve la infirmitas que nos repliega o achica en la andadura diaria, nos muestra a veces, lo peor del hombre, lo más mezquino, pero a la vez propone la asunción de todo ello por una promesa y esperanza de sanación o salvación integral, plenaria, total. Ahora bien, en un lugar así podrá acontecer una historia verdadera.

32 Cfr. JASPERS, Karl: *Entre el destino y la libertad*, Madrid, Guadarrama, 1966, pp. 22 ss.

### c) La contemplación en la peregrinación

No existe posición mejor en el reino animal que la del hombre para ver y contemplar. La visión humana es absolutamente nueva y singular en el reino animal porque está abierta a un vasto horizonte, porque la misma anatomía humana permite observar la realidad en panorama, sin ángulos muertos, girando sobre el propio eje corpóreo apostado verticalmente en medio de lo real. El hombre lo ve todo y de ahí el dominio y la soberanía sobre lo que existe. la verticalidad humana y la visión panorámica

De esta posición soberana el hombre pasa a la consideración de lo real, atención que ofrece a lo que le rodea, y que concluirá con un acto creativo, más vivo y eficaz cuanto más se desarrolle a partir del asombro, la estima, el sobrecogimiento, el afecto a lo existente<sup>33</sup>.

La Peregrinación nos permite la contemplación de un mundo y de un cosmos en su subsistencia propia, practicar en este trayecto la famosa epoché de la fenomenología, contemplando sin más lo existente y valorándolo en silencio contemplativo, sin juicio alguno, acogiendo esa realidad que está ahí como el hombre y que pide ser tenida en cuenta. Contemplación que se inicia con el asombro y la admiración, movimientos interiores que no tienen por qué concluir en la búsqueda de ninguna explicación. El asombro es ya en sí mismo una forma de comprensión de la realidad<sup>34</sup>.

Tras este paso inicial la pregunta del filósofo surge mientras vamos de camino: ¿Por qué el ser y no la nada? Y la respuesta es una exclamación de sorpresa y silencio porque el hombre ante lo creado más que una explicación exclama: «¡Hay algo en lugar de nada!», haciendo de la respuesta una constatación y una confesión que es a su vez conciencia del ser, de las cosas, de la realidad.

El hombre es el único ser que está-ahí y que a su vez es capaz de tener conciencia de ello y esa conjunción de posibilidades en el hombre le mueven al silencio, a la atención y a la escucha, porque percibe una trascendencia huidiza que desea retener y porque el mundo guarda una palabra propia, reservada en los recovecos de cada peña y su belleza a menudo trágica y es el hombre el que puede escucharla, interpretarla y guardarla en lo más íntimo de sí mismo. Es la postura de todo contemplativo, la distancia creada por el mismo silencio y la escucha, ese paso

33 TARKOVSKY, A.: *The Great Russian filmmaker*, London, 1986. Discusses His Art.

34 En el modo como el hombre se acerca y se detiene ante las cosas, como retiene y protege lo vivido, se descubre su interioridad.

atrás que el hombre ha de dar cuando entra en la contemplación de algo. Merleau-Ponty en *Le Visible et L'Invisible* explica cómo el hombre en su intento de sobrevolar sobre las cosas y dirigirse al origen de ellas se aparta, se aleja, pierde ese contacto que le hace comprender que es uno con lo creado, que participa de la misma vida, que el mundo no es tan vasto y ajeno, que le es amigable<sup>35</sup>. Decir que algo se hace presente o visible, significa, en otras palabras, dirá Merleau-Ponty en alusión a Heidegger, que *se desoculta al ocultarse*.

Sólo cuando el hombre descubra el mundo como una casa, una oikós, aquello que le acoge en su desamparo y su soledad, con lo que puede relacionarse y amigarse, la existencia del hombre y del mundo tendrá sentido. Más tarde ese mundo se hace huella, porque es un cosmos, una realidad ordenada y significativa, y huella de algo más pues dice de Otro, pero no refiere sino que difiere, pues el que el mundo sea huella lo convierte en lugar inquietante y desvelador porque nos revela la presencia de lo que no está y ya pasó y, por tanto, va por delante. El mundo es, por tanto, huella del Creador al que de algún modo deseamos ver su Rostro. Se peregrina en pos de una huella para alcanzar un Rostro que es presencia viva de la divinidad.

### 3.2. *Persona*

Enlazando con lo anterior el Camino es un verdadero lugar, no es un espacio abstracto y difuso sino que posee una idiosincrasia muy marcada, está muy bien limitado y delimitado y, como soporte de una peregrinación, es un cronotipo pues la organización del lugar lleva paralela una organización del tiempo y todo ello conforma la experiencia auténtica.

Al ser un lugar, no un espacio simplemente, la persona que lo habita o en él se sitúa lo confirma. Solo desde este encuentro con el lugar camino pueden darse los siguientes encuentros, con la persona y con Dios, que son realmente el leit motiv de la Peregrinación, pues si se agotara la experiencia en el solo hecho de transitar por ese recorrido durante los kilómetros que fuera nada aportaría al hombre y estaría vacío del significado que le es propio.

El encuentro en el Camino con la Persona sigue un itinerario que se inicia en la propia corporeidad y concluye con la revelación del otro.

35 Cfr. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 308.

a) Corporeidad<sup>36</sup>. Nos encontramos con la realidad porque tenemos un cuerpo<sup>37</sup>, La primera revelación ineludible que hace el peregrino es que tiene un cuerpo<sup>38</sup>. y gracias a él ve el mundo, lo tienta, lo escucha, lo huele, lo saborea. Todo lo que nos llega de este continente en el que nos movemos es a través del cuerpo. Sin embargo, en esta violenta interacción entre realidad y cuerpo existe un desequilibrio: la realidad es inmutable, ahí está; el cuerpo, sin embargo, experimenta un activo despertar. La atrofia sensitiva a que estamos sometidos en la vida urbana se desbloquea por la acción de caminar en contacto con la naturaleza y el cuerpo se hace sensible y susceptible a lo que llega. Olores, volúmenes, aromas, vientos, brisas, lluvias, frío y calor, sonidos.

«Corporalidad, reciprocidad, espacialidad concreta que engloba lo familiar y lo extraño, lenguaje: todo ello son estructuras permanentes de este mundo. Arraigo, acercamiento, renovación de los vínculos e protección forman uno de sus movimientos circulares fundamentales, mientras que el otro consiste en las estructuras de distanciamiento humano, de organización con vistas a esa lucha que de continuo enfrenta a unos hombres con otros y contra el poder opresivo de las cosas. Hay, finalmente, otros soportes de nuestra existencia, también irrenunciables en un sentido muy distinto, que brindan a la vez la recóndita profundidad de lo que nos interpela: el cielo y la Tierra, lo que en las cosas de la naturaleza y a través de ellas está ya siempre ahí, de modo no fenoménico, y que en última instancia se desvela como lo abarcador de los misterios de las cosas y de la vida»<sup>39</sup>.

36 El hombre es un proyecto, no nace terminado sino que se humaniza a través de la acción. A través de la acción y percepción multisensorial (vista, oído, tacto, gusto, olfato, cinestésico) aprendemos a sentir y a pensar y es en ese momento cuando vamos tomando conciencia de nosotros mismos. Nos percibimos como ser y nos corporeizamos sintiéndonos. Este proceso se va desarrollando a lo largo de toda nuestra vida, de manera que vamos cambiando y conociéndonos según la imagen corporal que tenemos de nosotros mismos y la imagen que los otros nos devuelven sobre nuestro yo en cada momento del día y de la vida. El proceso termina con nuestra muerte, en donde dejamos de ser una corporeidad, para no ser más que un cuerpo.

37 BERNARD, Michel: *El cuerpo*, Ed. Paidós, 1985, España; DICAPRIO, N. S.: *Teorías de la personalidad*. Ed. Mc Graw Hill, 1992, México; GIDDENS, Anthony. 2000. *Sociología*. Ed. Alianza, México; PAREDES, Jesús: *Desde la corporeidad a la cultura*, Revista digital Ef deportes No. 62, Julio, Buenos Aires, Argentina, 2003; LE BRETON, David. 2002. *Sociología del cuerpo*. Ed. Nueva visión, Buenos Aires.

38 ZUBIRI, Xavier: *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986.

39 PATOCKA, Jan: *El movimiento de la existencia humana*, Encuentro, Madrid, 2004, p. 154.

A través del cuerpo<sup>40</sup> percibimos el mundo, con nuestra corporalidad específica el ser humano lo comprende y lo asume en una relación de especial interés y de estrecha cercanía. Gracias a la bipedestación de nuestra corporalidad el encuentro con lo otro se hace posible en un cara a cara inusual en el mundo natural. «La aptitud bípeda es la que mejor parece convenir a los fines específicos de nuestra naturaleza y de nuestra vida personal. Respecto al encuentro, dos son los principales beneficios que depara la posición erecta del cuerpo humano: amplía el campo de la mirada y da libertad a las manos»<sup>41</sup>.

A esta toma de conciencia de nuestra corporalidad se añade la *emergencia del Yo* que se hace presente dejando al descubierto los entresijos más celosamente guardados, consciente o inconscientemente. A menudo este es un punto donde se alcanza una quiebra psicológica y espiritual pues la experiencia de peregrinación que se inició con una desposesión se acrecienta en su desarrollo hasta el límite de dejar al descubierto, al desnudo, la propia existencia. Es la catarsis del peregrino, la clave de bóveda que puede hacer que todas las piezas encajen y se sostengan.

En una situación de este calado la persona se encuentra consigo misma, con su más íntima y personal verdad, o con sus ancestrales y erróneos miedos, lo cual no deja de ser un encuentro necesario. El camino en este instante se hace encrucijada para el hombre que, o claudica y retorna a casa, o busca con más fuerza si cabe el sentido y el lugar del descanso salvador de la existencia.

Así, la peregrinación nos proporciona la revelación de la realidad, de nuestra corporeidad, que engloba la totalidad de nuestro ser más profundo.

b) El lenguaje. Los Padres del Desierto decían que Peregrinatio es tace-re pero lo cierto es que el hombre en sus experiencias más vivas es un animal taciturnus y loquax<sup>42</sup>, lo uno y lo otro están entrelazados en todo acto humano. Y, si es cierto que la peregrinación requiere el silencio para una escucha de lo que nos rodea, también es cierto que la palabra nos posibilita el encuentro y la comunicación. Todo guarda un sentido,

40 DUQUE, D.; ESCOBAR, M.; FRANCO, S. *La motricidad humana según Manuel Sergio y Merleau-Ponty*. Documento universitario. Maestría en Educación y Desarrollo Humano, Universidad de Antioquia, 2006.

41 LAÍN ENTRALGO, Pedro, op. Cit. p. 47.

42 Cfr. LAÍN ENTRALGO, Pedro: *Ser y conducta del Hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 1996, pp. 487 ss.

un logos, una palabra, que llega a decirse, y es preciso escuchar para ir descifrando el código secreto de la existencia.

Mientras se peregrina se tejen los hilos de la vida que parecen sueltos hasta formar un tejido (textum), un texto revelador de sentido y esa actividad se lleva a cabo a través de la palabra y el silencio reflexivo y meditativo, sobre todo en tres canales de comunicación que son la lectura, la escritura y el diálogo.

La lectura<sup>43</sup> nos deja la sabiduría de los que han ido por delante y, al leerlos, adquirimos las claves de comprensión que necesitamos, además de proporcionarnos un estado de serenidad interior, que requiere por lo demás el mismo acto de leer. En la peregrinación la Palabra de Dios ilumina el día a día del caminante y es a la vez alimento interior y el verdadero mapa del peregrino que muestra el itinerario interior a recorrer.

A la par que la lectura, que actúa como instrumento objetivador al venirme de otro, o identificador por la sintonía con lo que se lee y así también reconocerse a sí mismo en ello, está la *escritura personal* de los acontecimientos que quedan verbalizados y guardados en la memoria. Decir es relacionarse. Relatar y relatarse a uno mismo lo vivido es un modo de conocer, de conocerse y de abrirse al conocimiento de lo otro y del otro. Tanto la bitácora como el diario es oro mapa de interiores que actúa como huella de la propia vivencia en un tiempo y espacio definidos.

La Palabra, en la lectura y en la escritura, es muda, el diálogo sin embargo nos abrirá al encuentro con nosotros mismos, con los demás y con Dios. En el camino hablan las piedras, aquellas que levantan un templo o en las que está tallado un símbolo del camino y este lenguaje del va guiando al peregrino y le hace no sólo orientarse sino también saberse en un lugar marcado todo él por el significado y el fin que le ha construido. Las grandes catedrales que le esperan al final de las etapas más importantes son una senda en medio de un bosque de altos pilares, de bóvedas de crucerías, entre los cuales se cuele la luz y el color. Estas piedras parecen hablar el mismo lenguaje de la naturaleza que cada día

43 Primeramente me refiero a la literatura sobre la Peregrinación cristiana que además de abundante puede proponerse como trabajo previo a la propia peregrinación con el fin de comprender el sentido profundo de la misma salida, sus motivaciones y las dificultades y retos que conlleva humana y espiritualmente la peregrinación. La lectura de un clásico como puede ser *El Peregrino* de José de Valdivieso, junto a alguna obra actual sobre el tema puede favorecer la entrada en el misterio de la Peregrinación cristiana. ALONSO, Melchor: *El camino de Santiago*, León, Edilesa, 2004; PUERTO, José Luis: *La ruta imaginada: el Camino de Santiago en la literatura*, Edilesa, 2004.

acompaña al caminante pero aportan un sentido a sus pasos y le anuncian la estación final que anhela. Así las catedrales de Burgos, León, son indicadoras de la que vendrá, Santiago de Compostela.

A la escucha del paisaje natural o urbano inserto en el camino de la peregrinación se añade la escucha del otro, con el que se vive en una estrecha inmediatez, y la escucha de la Voz de Dios, de la transcendencia, de la divinidad que se deja oír en medio del silencio contemplativo y expectante de la marcha.

### c) La revelación del otro

El hombre es fundamentalmente un ser abierto a lo otro, vertido hacia lo otro. Su apertura es lo que le mueve hacia y lo que le trae una novedad, un modo de ser haciéndose continuamente. Estos principios llevan al hombre a una comunicación con los otros que es a la vez convivencia pero que parte fundamentalmente de una atenta mirada, la mirada que ve, y de la pregunta interior que surge ante ella.

Cuando nos acercamos a un hombre, lo miramos. Y no sólo externamente, para conocer su aspecto, cómo se llama, de dónde viene y cuál es su situación civil, sino también con mirada interna: «Tú, ¿quién eres?». No sólo qué eres, para saber lo que podemos esperar de ti; sino lo más profundo: «Tú, ¿quién eres?», para conocerlo a él, para que pueda darse un cara a cara<sup>44</sup>.

En el camino el hombre reconoce a los *otros como míos, otros como yo y otros que yo*<sup>45</sup>, en una convivencia que es constitutiva es decir, no se le presenta el otro como un estatuto, una presión o una simple colaboración sino que el otro es aquél que siempre convive conmigo, está también en mi vida. Al ser un lugar límite la peregrinación esta experiencia de presencia del otro es radical y evidente, de la cual difícilmente nos podemos sustraer sin perder la misma esencia de la experiencia peregrina.

Con el otro entro en comunicación de muy diversas maneras. Parto del dato de que el peregrino es un ser abierto y vertido hacia lo otro, por lo tanto y fundamentalmente, vertido al hombre con el que convive. La primera experiencia que pueda constatarse es la del «otro que yo» en la que se destaca la diferenciación y la distancia como primer movimiento en la comunicación comprendiéndole como el otro radicalmente distinto a mí. La persona comienza a caminar junto a otros sin que parezca que medie ninguna relación de proximidad, sin apenas contactos, sin

44 GUARDINI, Romano: *Obras, III*. Cristiandad, Madrid. 1981.

45 ZUBIRI, X.: *El Hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984, p. 63.

apenas lenguaje, aunque todos realicen los mismos rituales y hagan las mismas paradas. Curiosamente el Camino nos permite observar este comportamiento humano: en ningún otro lugar desde el comienzo todos visten de idéntica manera y llevan objetos tan similares, sin embargo, dada la situación de inmediatez y proximidad obligada, se guarda una distancia prudente en la que el lenguaje verbal es mínimo a pesar de la cercanía corporal. Es este silencio verbal el que alerta de esta primera constatación del otro como diferente a mí, a mi propio yo.

Esta conciencia del otro como distinto y distanciado de mí revela la cautela de la persona humana ante todo contacto, sobre todo en su primer momento que no quiere significar indiferencia sino la necesaria actitud ante la posibilidad de una relación. La apertura del ser humano hacia el otro no es un desbordamiento porque estar vertido al otro requiere de un gesto primero de atención que se verbaliza de esta manera: «Sé que estás ahí, junto a mí, como yo junto a ti y no me es indiferente».

El segundo paso es que los otros se presentan como «otros como yo» y ahí se inicia una identificación, se advierte una analogía que conduce a una cercanía inesperada y, por supuesto, no buscada, abriéndose el espacio de comunicación de persona a persona. Se inicia el *paso de simpatía hacia el otro*, el *sympathein*, el con-sentir con el que está cerca, que me pide hasta la com-pasión<sup>46</sup>. La evidencia de un prójimo tan próximo crea una relación de comunicación en la que a menudo se acortan procesos normales de conocimiento, ritos de inicio, paulatino conocimiento. La peregrinación provoca un salto inexistente en cualquier relación humana por el que del desconocimiento total y la reserva inicial, breve, se aboca a la plena comunicación vital de persona a persona. En esto podemos decir que el camino de peregrinación cristiana es también de frontera porque permite un encuentro con el hombre en su radical existencial más pura y viva: se comparten las motivaciones más íntimas que nos han llevado a peregrinar, se expresan los sentimientos y pensamientos de un modo más desinhibido que lo solemos hacer cotidianamente, sin filtros ni frenos propios de la vida social en la que vivimos, la cercanía es intensa por el espacio exiguo en los albergues, por el mucho tiempo que se convive, sin otro quehacer que el de caminar. Todo desembarca en una situación de empatía y simpatía que cuaja en relaciones de intensa emotividad y afectividad y que llegan a tener mucha resonancia psicológica y espiritual en la vida humana.

46 Cfr. SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca 2005; «Amor y conocimiento», en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid 2010.

Concluyo con otra revelación propia del camino: *los otros son míos*. Si la empatía o simpatía es la seña del segundo estadio o paso de comunicación entre las personas que peregrinan, la compasión y la responsabilidad<sup>47</sup> constituyen el punto de mayor calado en estas relaciones. El camino te lleva a compadecerte de tus semejantes porque ya no los ves como ajenos y extraños, aunque sean extranjeros, sino como tuyos. Igual que el camino despierta el afecto a uno mismo hasta hacerle capaz de asumir sus más oscuros repliegues de conciencia, también conduce a una asunción del otro que se traduce en compañía y compasión<sup>48</sup>. La

47 MOUNIER, E.: *El personalismo*. Antología esencia. Sígueme. Salamanca, 2002. Pág. 582-583. «Y he aquí, pues, que el hombre que pasa a mi lado no es ya esta nada móvil y opaca a la que se reduce para el hombre de la indiferencia, ni ese receptáculo de sus amarguras y este blanco de su desesperación en que se convierte para el hombre de odio, sino, hablando propiamente, una hostia, un sacramento, un milagro a la vuelta de la esquina, una presencia inédita de Dios un templo «de Jesucristo». No es correcto imaginar la revelación del prójimo definiéndolo fuera de mí, como una realidad separada, por alta que sea. Su realidad no es únicamente él, frente a mí, es nosotros dos; el vínculo que nos une es una sola carne espiritual en el Cuerpo místico de Cristo es esta relación única que tengo con un ser del que ya no hablo en tercera persona, como de una cosa, sino a quien comienzo a decir: tú. No es, pues, en un aislamiento altivo, sino en el descubrimiento de este tú, como yo aprendo a conocer a la persona, a mi persona y a Dios, al uno por el otro. La búsqueda solitaria del yo, al trincar de mi vida espiritual, por su gesto mismo, una dimensión vital, me hace perderme inmediatamente lejos de mí, hacia los aspectos más decepcionantes de mi individualidad. Le falta a mi búsqueda la ascesis fecunda y dura de la comprensión del otro, el aprendizaje del amor, el encuentro de la libertad, conocida no ya como espontaneidad vaga, o como gozosa plenitud, sino como resistencia y como llamada».

48 GONZÁLEZ HERAS, M<sup>a</sup> del Prado: *Contemplación del Rostro de Cristo*, «*Facies Domini*», *Revista alicantina de estudios teológicos*, ISSN 1889-5662, N<sup>o</sup>. 1, 2009, pp. 151-168 «La mística actual no es tan proclive a marchar a los desiertos en busca de Dios porque en la sociedad lo perdía y en el encuentro con el hombre topaba con un obstáculo insalvable para la misma pretensión de la búsqueda. El camino hacia Dios pasa por el hombre. Amar lo evidente que no deja de ser un rastro o una huella de Aquél que no lo es tanto. Amar un mundo, en su candor y su belleza propia, y a la persona para poder amar a su Creador y Redentor y como aval y requisito necesario del último reconocimiento que nos valdrá la Vida Eterna... El camino hacia Dios pasa por el hombre. Será necesario haber visto al hombre, haberse parado ante él, haberse acercado, vendado sus heridas, haberle cargado sobre los hombros, haberle dado cobijo en su desamparo y desnudez y responder de él para siempre a fin de poder encontrarse con el Rostro de Dios (Lc 10, 25ss).

Éste es el camino por excelencia. La revelación del rostro de Dios pasa por ver al hombre, por el acercamiento al hombre y por el reconocimiento de su valor. La mística de hoy, como la más rancia mística de todas las épocas, reconoce esta condición: si quieres ver el rostro de Dios y contemplarlo no puedes ser indiferente ante el hombre».

revelación del prójimo es principalmente la revelación de un tú<sup>49</sup> en el que me encuentro, que me desvela mi propio yo, en un «cara a cara» y, en la relación más abierta y positiva, me hace ser («Sé que cuando te llame/ entre todas las gentes/ del mundo,/ sólo tú serás tú»<sup>50</sup>. «Por mucho que queramos analizar la oposición sujeto/objeto, el ser humano es siempre un «ser-en-el-medio» de los objetos, aunque también un «ser-con-el-otro» (U. v. Balthasar) o un «ser-para-el-otro», responsable del otro (Lévinas)»<sup>51</sup>.

Tras muchas etapas en el camino los encuentros interpersonales van creando una red amplia de estrecha relación que va vinculando entre sí a las personas hasta poder hablar de una *Communitas* peregrinante que se fragua en una percepción mutua de semejanzas que hace entablar vínculos de amistad y de unidad. Es cierto que el camino provoca una presión hacia la uniformidad y que, precisamente, los individuos se comunican más cuanto más necesidad hay de reducir las diferencias entre las personas<sup>52</sup>. En esta *Communitas* el sujeto se siente más libre para ser quien es en realidad y exponerse, actuando este momento como una catarsis de la persona, como un tiempo de liberación, porque se necesita «quitarse las máscaras, las capas, las vestimentas y las insignias de status de vez en cuando, aunque sea por aponerse la máscara liberadora de la mascarada liminal. Pero esto lo hace libremente<sup>53</sup>. Y aquí me gustaría señalar.

El fenómeno de la peregrinación cristiana es que ha tallado en el suelo de nuestra tierra un modo de caminar no solo un camino por el que llegar a la meta deseada. Solo al final de la peregrinación se fijarán los

49 Sobre este tema parto de la lectura de BUBER, M.: «Yo, Tú», Scribner, Nueva York, 1970; HEIDDEGER, M.: *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1974; ROGERS, K.: *El proceso de convertirse en persona*, Paidós, Buenos Aires, 1972, fundamentalmente.

50 SALINAS, Pedro, *La voz a ti debida. Razón de amor. Largo lamento*. Madrid, Cátedra, 2009.

51 RODRÍGUEZ NAVARRO, Eloy: Curso de antropología, «Bases de la Antropología filosófica», Tema 1, E.Magister.

52 NEWCOMB, Theodore M.: Manual de psicología social, Eudeba, Buenos Aires, 1967.

53 TURNER, Víctor W.: «Pasos, Márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la *communitas*» en BOHANNAN, P. y GLAZER, M.: *Lecturas antropológicas*, Mc Graw Hill, Madrid, 2007, Pág. 525. Turner en este capítulo relevante habla también de la ligazón existente entre *communitas*, liminalidad y status inferior, porque se crea en la peregrinación también esa igualdad en la que al suprimir los rasgos propios se concentran en los más liminales o propios del estado inferior de la cultura o la sociedad.

compromisos con todos aquellos que se han ido encontrando a lo largo del camino<sup>54</sup>.

### 3.3. Dios

a) la Peregrinación: un hecho religioso antiguo. Si el Camino es un lugar antropológico lo es también teológico porque es una vía de encuentro con Dios. En la tradición bíblica el Antiguo Testamento es rico en eximios peregrinos como Abraham, Moisés y Elías que, obedientes a la voz de Dios, emprendieron nuevos caminos que cambiaron su destino individual y el de su pueblo<sup>55</sup>. La peregrinación cristiana tiene su estampa más fiel en la llamada hecha por Yaveh a Abrahám en la que le pide que deje su casa y a su padre para llegar a un lugar designado por Dios, poniendo así la frontera diferenciadora entre el nuevo periplo que está llamado a realizar y el ideado por su padre, puro viaje migratorio. Esa iniciativa de Dios que enfatiza el texto queda evidente en la falta de lógica que tiene esa misma llamada hecha al miembro más débil, al que no puede tener descendencia, al que parte solo y sin auxilios de ningún tipo. Solo Yavéh se cuidará de que este viaje llegue a una nueva Patria. De este modo en la peregrinación se da también esta suerte de abandono en el plan misterioso y escondido que procede de Dios y que el hombre ha de descubrir<sup>56</sup>. El camino de la peregrinación es un camino así de búsqueda no tanto de la propia voluntad sino del querer de Dios para el hombre lo que se constituye para este en espacio o punto de descanso y patria íntima y espiritual que dotará de sentido y de gracia a la vida misma. Es una búsqueda no de un lugar físico aunque se concrete en él como símbolo o como imagen, sino de un lugar en el que hombre y Dios se encuentren.

En el Nuevo Testamento se encuentran numerosas alusiones a los elementos ya mencionados del Antiguo Testamento y se introducen otros nuevos. En el capítulo 11,13-16 de la Carta a los Hebreos, la historia de

54 En la peregrinación se hace el doble trabajo de la comunicación y de la soledad, como necesidad incluso para realizar el mejor encuentro. Como decía Karl Jaspers en *Filosofía II*, Revista de Occidente, Madrid, p. 56: Yo no puedo llegar a mí sin entrar en comunicación y no puedo entrar en comunicación sin estar solo».

55 A esta inicial Peregrinación se añadirá la salida de Egipto del Pueblo Hebreo, su marcha por el desierto en busca de la Tierra Prometida, y en el destierro, la gran peregrinación-retorno a Jerusalén.

56 ELIADE, Mircea: *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Emecé, Buenos Aires, 2001. En este estudio el autor presenta el paso de la religiosidad hebrea a la cristiana y cómo esta última consigue dar un sentido y un hondo significado a la existencia humana, al dolor y a la muerte.

Israel se presenta elocuentemente como un caminar de fe, erizado de peligros que logran superar gracias a su fe en Dios. «En la fe murieron todos sin recibir las promesas; pero viéndolas de lejos y saludándolas y confesándose peregrinos y huéspedes sobre la tierra, pues los que tales cosas dicen dan bien a entender que buscan la patria. Que si se acordaran de aquella de donde habían salido, tiempo tuvieron para volverse a ella. Pero deseaban otra mejor, esto es, la celestial. Por eso Dios no se avergüenza de llamarse Dios suyo, porque les tenía preparada una ciudad». En relación con lo reflexionado hasta aquí, en estas palabras se hace evidente el deseo de una ciudad en la que descansar y que se erige como promesa de Dios al hombre. Pero esa «ciudad» es muy distinta a las que conocemos porque la experiencia humana tiene el sello de la peregrinación y, por ello, constata que «no tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura» (Hebreos 13,14).

Los Padres de la Iglesia aprovechan este caudal de ideas clásicas y bíblicas que elaboran con frecuencia en sus escritos y sermones, por ejemplo, san Agustín, san Gregorio y muchos otros. Toda la teología cristiana presenta a Dios como un Dios peregrino, también Él es un Viator como lo es el hombre. El acercamiento de Dios al hombre le lleva a la visita esperada y anhelada por el hombre. Al grito humano de «¡Acuérdate de nosotros, Señor! Visítanos con tu salvación» (Salmo 105), Dios responde con el acercamiento y la visita que trae esa salvación pedida y necesitada, haciéndose peregrino para acompañar a la persona en el camino hacia la Patria. De nuevo la relación es el centro de la mejor experiencia que el hombre puede tener con los seres, especialmente con Dios, y esa relación se entabla siempre en el espacio deseado de la cercanía.

La simbología cristiana ha acompañado al peregrino en cada encrucijada, en cada hito de descanso, en cada instante. El Camino cristiano que conduce a Jerusalén, a Roma o a Santiago, como arterias claves de la fe, está jalonado de presencia del Dios que se hace compañía del hombre en la búsqueda de lo definitivo y lo verdaderamente valioso, del Absoluto de su existencia<sup>57</sup>. Capillas, albergues parroquiales, cruceiros, iglesias, se convierten en las flechas amarillas de la espiritualidad que conducen y reorientan la vida, que la dan valor y fuerza, que la conceden el perdón y la misericordia para poder reemprender el paso a pesar del cansancio

57 Cfr. TEJERINA ARIAS, Gonzalo: «Dimensión espiritual y dimensión religiosa del Camino de Santiago», en *Camino de Santiago, pilar de integración. Actas del VIII Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas, 23 a 26 de octubre, Zaragoza 2008*, 275-288.

y la derrota. Y le confieren sentido, con una orientación que le pone al hombre frente al camino de la Verdad y la Vida.

b) Dios: Morada definitiva

«El que vive es un viajero en tránsito.  
El que muere es un hombre que torna a su morada.  
Un trayecto muy breve entre el cielo y la tierra»  
Poeta Li Bai (701- 762)

En la experiencia de Peregrinación Dios es el gran referente. Todo ayuda a estrechar los vínculos de comunión entre el hombre y Dios y, por tanto, a hacer de la vivencia humana en medio de la naturaleza una experiencia religiosa. Es este el primer contacto que el hombre entabla al salir a caminar y es en ese medio donde se experimentan los signos de una auténtica experiencia de Dios que siempre estará marcada por la llamada interior a partir, el éxodo del hombre en pos de la promesa divina, el encuentro diverso y paulatino en el transcurso hacia el horizonte de gracia que se le propone en medio de la existencia humana con todos sus límites y gracias, y la llegada a un lugar en el que Dios ha dejado un sello de su presencia haciendo que lo mundano y lo sacro se enlacen sin ruptura, en una comunión que es deseada y buscada y que se convierte en descanso y sentido de todo el peregrinar.

La Creación, como la Persona, como el propio Yo, en el medio natural que es el camino hace continua referencia en el hombre religioso a Dios donde Dios se hace principio, centro y fin del breve universo humano y de todo el universo creado y eso justifica esa movilidad del hombre en busca de autor y descanso, de cobijo y sentido.

El peregrino creyente se apuesta ante la realidad confesando una Creación, la obra de Dios en la que el hombre se halla en el centro como mejor exponente y como verdadero observador y cuidador de ella. La experiencia religiosa le lleva al hombre a admirar la realidad, al asombro ante esta criatura de belleza que tiene ante sí y que procede del Creador.

La revelación máxima que acontece en toda peregrinación es el descubrimiento de la Morada que se vislumbra como definitiva. Toda la dinámica que se ejerce en este viaje esencial sigue una dirección que se inicia con la salida de la casa y la llegada a la Casa verdadera y el arco parabólico es el necesario lapso espacio-temporal que se requiere para el reconocimiento último de esta meta<sup>58</sup>. Por eso, sin camino real, es decir,

58 Cfr. DILLON, M.: *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, Londres- Nueva York, Toutledge, 1997. PLÁCIDO, D.: *Cultura y religión en la Grecia arcaica*, Madrid,

sin recorrer los pasos de la peregrinación, todos sus hitos y paradas, sin las vivencias que el camino aporta, sin el encuentro con la Creación y con la Persona, no puede haber reconocimiento, mejor, no hay llegada, no se arriba a ninguna parte. Es una ficción o una falacia, un engaño que no satisface a nadie.

Jerusalén, Roma, Compostela, son Morada para el hombre, el nicho religioso y espiritual en el que le es posible al hombre vivir y en el que encuentra los elementos propios para la supervivencia a todos los niveles que el ser humano requiere<sup>59</sup>. Cuando, por ejemplo, el ser humano atraviesa el Pórtico de la Gloria se reconoce dentro del lugar del descanso verdadero, la meta final, el punto término de la existencia que, paradójicamente, nos da las claves para seguir viviendo. Y esa Morada no es otra cosa que la fe en Dios, un Dios Amor que se constituye como el suelo firme sobre el que es posible caminar o levantar el edificio de la propia existencia. Santiago es una ciudad de piedra y ese Amor es la piedra sólida en la que poner toda la esperanza humana. Esto es lo que se confiesa, en un acto humilde de fe, cuando se entra en la Catedral románica, en la Casa que preanuncia la Casa futura.

Desde ese punto se mira atrás, al camino recorrido, y se constata el cambio con el que sella la peregrinación al hombre: que también es Morada ese mundo que nos ha acogido, en el que hemos habitado durante muchas jornadas, a cielo raso, que nos ha calentado con su sol o iluminado con sus estrellas, que nos ha ofrecido el agua, la luz, el viento que el hombre puede establecer una alianza de comunión con este Universo, Cosmos, Mundo, Creación. Y la segunda y gran constatación es que la Persona también es Morada y punto de llegada, que el prójimo, el más próximo, es adonde hay que llegar cada día de la existencia, a fin de que sea digna de fe la confesión que se realiza en la Casa- Patria, ante un Evangelio y en Jesucristo, Dios peregrino y prójimo de toda persona humana. Tanto en la realidad creada como en la persona humana Dios

---

Akal, 1989. Esta llegada al Santuario después de un largo viaje se asemeja a los viajes de los héroes, Heracles, Perseo, Jasón u Odiseo, a los extremos del mundo —¿finisterre?— Se consideraba en este mudo antiguo una pompé el viaje a las columnas de Heracles, las cuales cerraban el espacio mediterráneo.

59 La necesidad epistemológica del hombre es un modo de lograr la salud integral y el deseo innato de huir del caos hacia el cosmos y el orden. Es una necesidad innata del hombre, saber para comprender y así supervivir y sobrevivir dominando lo que parece un caos hasta lograr el ordenamiento interior gnoseológico.

«acontece» y esto no desdice del encuentro en el punto de llegada sino que lo confirma<sup>60</sup>.

La ética, la ecología y la teología tienen un punto en común. El hombre que corría para zafarse del volcán y buscó un nicho en el que vivir y desarrollarse, es el mismo hombre que viajó para comprender y comprenderse, para buscar otros nidos, y es el mismo que encuentra su Morada definitiva en la Trascendencia<sup>61</sup>.

### 3. Conclusiones

La experiencia de peregrinación cristiana no es un recorrido en solitario o individualista en el que importa la relación entre el hombre y la divinidad como el único objetivo a perseguir. La conclusión más determinante para la vida del hombre es que haber encontrado la Casa o el sentido de la vida ofrece el elemento más definitivo contra la soledad humana.

En el trayecto el encuentro con lo otro y con el otro ha ido tejiendo lazos de comunión que en el momento último cobran todo su sentido. La propia vida se transforma hasta hacerse Morada en la que acoger la vida de los otros y de todo lo viviente en un acto supremo de amor y reconocimiento. Curiosamente el hombre no se siente solo en medio del mundo porque de alguna misteriosa manera ha comprendido que esa realidad, al alcance de la mano, le pertenece y le reclama una custodia.

Cuando el peregrino sale del Pórtico mira al mundo de otra manera, con la mirada del que se ha sabido custodiado también por esa Creación que le ha amparado y abrazado mientras marchaba. Confiesa un mundo como Creación y como donación gratuita de la que no puede prescindir

60 Cfr. MANZANA MARTÍNEZ EE MARAÑÓN, J.: Ateísmo contemporáneo y teísmo filosófico, Scriptorium victoriense XXVIII, 1981, pp. 271 y 276 ss, sobre todo. Sobre la identificación entre el amor de Dios y el amor al hombre: SAN AGUSTÍN, TRACT. IN EPIST. IO., V, 7; 10; RAHNER, K.: *Escritos de Teología*, VI, Cristiandad, Madrid, 2000, p. 229.

61 Cfr. GESCHÉ, A.: *El hombre, Dios para pensar II*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 30. Sobre este tema me ha resultado muy iluminador el estudio de Jaspers sobre Trascendencia e Inmanencia en *Filosofía III*, pp. 135- 136, op cit. La Trascendencia puede ser descifrada precisamente en y por la «existencia», es en ella donde se puede leer la cifra de la Trascendencia. La cifra es el «ser de las fronteras» en cuanto que se trata del terreno intermedio entre la existencia y la Trascendencia, por todo ello una existencia es valiosa porque solo desde ella se puede captar o descifrar o aproximarse a la Trascendencia. Cfr. JASPERS, K.: *Filosofía de la existencia*, Planeta, Barcelona, 1985.

y a la que se siente llamado a custodiar<sup>62</sup>. Mil paisajes habrán quedado en la memoria del peregrino o bien por la belleza o asombro que le producían o bien por las vivencias que acontecían al paso por ellos, vivencias íntimas e interiores o vivencias de socialización y de compañía fraterna. En muchos instantes posteriores se volverá a ellos o bien con la imaginación o incluso con la presencia física del que vuelve a los lugares históricos para rememorar las gestas vividas. Es llamativo cómo muchas personas se ligan a estos paisajes y los transitan a menudo, haciéndolos parte de su cotidianeidad e insertándolos en la propia vida como elementos imprescindibles. No está solo en medio de este mundo que deja de ser hostil para ser Hermano porque se revela como criatura y como criatura donada especialmente al ser humano, sobre la que ha de ejercer no un acto de dominio y posesión sino más bien un acto de conservación y cuidado, como se hace con un tesoro encontrado y que no se puede dilapidar impunemente

Una experiencia tal hace ya para siempre al hombre peregrino, impulsado al contacto con la Creación, comprometido con ella, agradecido por su hospitalidad gratuita y siempre a punto. El peregrino nunca dejará de ser un caminante, un hombre que siente el placer humilde de caminar por ese mundo que le acoge y del que se siente parte, con el solo deseo de un contacto abierto, en ese frente a frente que la vida moderna a veces no nos permite.

De igual modo y sobremanera, en el encuentro con el otro descubre también que no está solo pues la soledad la ahuyenta la presencia de un rostro. Se va del individuo ajeno al prójimo con el que marchó durante las etapas del camino. La revelación del prójimo pone fin a una soledad empeñada en salvaguardar el solipsismo del yo. No hay auténtica peregrinación sin reconocer que nos pertenecemos mutuamente, que me pertenece la vida del otro del que me hago cargo y al que tiendo y atiendo como realización de mi ser hombre.

La proximidad es fundamentalmente el dato concluyente de que en la peregrinación emerge la más excelente bonhomía en múltiples momen-

62 J. MARITAIN, *Humanismo integral*, Madrid 1999, p. 148: «El fin que se propone el cristiano en su actividad temporal no será hacer de *este mundo mismo* el reino de Dios, sino hacer de este mundo, según el ideal histórico reclamado por las diferentes edades, y si así puede decirse, por sus propias *mutaciones*, el lugar de una vida terrenal verdadera y plenamente humana, es decir, seguramente llena de desfallecimientos, mas también llena de amor; y cuyas estructuras sociales tengan por medida la justicia, la dignidad de la persona humana, el amor fraterno, preparando así el advenimiento del reino de Dios de una manera filial, no servil».

tos que sellan el modo de relación humana, desde el saludo, la mirada, la comprensión, la compasión, al escucha, la ayuda física y espiritual. Cualquier detalle ofrecido o recibido en el Camino nos recuerda cómo se tejen las relaciones en lo diario y el valor de los gestos sencillos pero altamente comprometidos con el reconocimiento amoroso del otro como criatura amada y donada a mi vida misteriosamente.

Toda misericordia realizada por el ser humano tiene la fuerza imperiosa de romper el duro caparazón de la soledad porque es la compasión lo que nos liga al otro en beneficio de él, que siente la compañía, y en beneficio del que lo realiza porque él mismo ha salido de sí para vivir junto a otro.

Por tanto, la peregrinación inserta al hombre en un mundo que le requiere y le saca de sus soledades, de sus oquedades y oscuras y tortuosas galerías para llamarle a la intemperie, al contacto más directo con la Creación y con la Persona, sin más atributo que el de saberse hermano en la misma empresa de ir en busca de la Patria definitiva. Queda así transformada toda soledad en responsabilidad concreta y efectiva, en «esponsabilización» con la creación y con el hombre en hechos concretos que no pueden dirimirse ni olvidarse.

Pero la clave más valiosa por definitiva para la vida del hombre es que ha encontrado su Patria-Matria, su verdadera Morada, en el marco de una búsqueda que ha comprometido todo lo humano. La peregrinación pone en evidencia la crisis de filiación antropológica o emancipación del individuo que se ha sacudido toda tutela, perdiendo raíz y pertenencia. En el deseo de autonomía absoluta el ser humano ha constatado la enorme oquedad de la existencia y la soledad más radical. La lícita búsqueda por parte del hombre de una autonomía responsable le ha conducido a perder el origen y el destino de la existencia. Como consecuencia de esa crisis de filiación en el mundo actual se observa una crisis de paternidad y maternidad, que se ha dado en llamar crisis de paternidad<sup>63</sup>.

Esta visión secularista del hombre y del mundo «prescinde de la dimensión del misterio, la descuida e incluso la niega. Este inmanentismo

63 «No existen padres buenos, es la norma; no acusemos a los hombres, sino al vínculo de paternidad que está podrido. No hay nada mejor que «hacer hijos», en cambio ¡qué iniquidad «tenerlos»! Si hubiese vivido mi padre se habría impuesto en mi vida y me habría aplastado. Afortunadamente ha muerto joven» J.P. SARTRE, *Las palabras: Autobiografía de mi infancia*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 15; F. KAFKA, *Carta al padre*, De bolsillo, Madrid, 2004.

es una reducción de la visión integral del hombre»<sup>64</sup> que conduce a una antropología anémica y, sobre todo, que se opone al dato propio de la antropología humana: la filiación<sup>65</sup>, en cuanto que la emancipación radicalizada del hombre de hoy no acepta la realidad que nos precede y de la que procedemos y que, por tanto, estamos a ella vinculados en una relación que para nada ha de serle al hombre motivo de deshumanización y de empobrecimiento sino de crecimiento en la totalidad del ser.

La Peregrinación no busca un útero al que volver después de haber salido sino estrechar la ligazón existente con el Dios Amor que nos precede y nos origina pero que a la vez nos dota de la confianza básica que posibilita la libertad. Es una posibilidad a reconocer libremente el fundamento originario de mi persona pues ella es lo suficientemente conocedora de sí misma para reconocer un poder que no tiene: el haberse creado a sí misma. «Doy gracias por mi existencia, yo no soy un ser absoluto, se la debo a otro. Pero sí es cierto, igualmente, que en mí llevo un rasgo de ese origen: hay un lazo entre mi origen y yo que no me consiente ni la indiferencia ni el alejamiento»<sup>66</sup>.

Como he dicho más arriba de esa pertenencia se concluyen las demás relaciones esenciales en la vida, como es la fraternidad, la comunión con el otro que se reconoce en la misma línea de parentesco y con idéntica dignidad.

Quiero dejar para el final que todo esto deriva de una opción hecha por el hombre y que conforma la experiencia: ir a pie, caminando, hacia la meta, en el medio natural, entre otros y con otros. Ir a pie es lo que hace genuina y auténtica esta experiencia holística, total, en la que todo el ser humano está implicado pero que no sería la misma si faltase este elemento básico y original. Nada de todo ello sería posible si no nos alzásemos, mirásemos el horizonte, oteándolo, y no comenzásemos a caminar.

La peregrinación es la versión religiosa del viaje migratorio. Podríamos llamarla «el viaje entre los viajes». En él se recogen todas las razones por las que un Homo se puso en pie y comenzó a caminar, dotándolo de una perspectiva trascendente, pues en él se da un elemento religioso que se constituye como motor y principio, motivación y compañía y

64 Sínodo extraordinario 1985, Relación final II, A, 1, en L'Osservatore Romano, 1º-dic-1985, 6.

65 SELLES; J. F.: *La filiación personal humana. Estudio acerca de si lo más radical de la antropología es ser hijo*, Cauriencia, Vol. 1, 2006, pp. 210-217.

66 BALTHASAR, Hans Urs von: *Pregare*, Edizioni Piemme, 1989.

como sentido último y plenario del caminar humano. La gran aventura interior del hombre sigue requiriendo ese gesto que le es tan propio, caminar, con todo lo que conlleva.

El peregrino se pone en camino porque concibe su verdadera Patria en otro lugar y allí quiere dirigirse; porque sabe que salió del Padre y la meta es volver a Él por el Camino que es el propio Hijo; porque la existencia cotidiana tantas veces nos hace perder el sentido último y definitivo; porque los interrogantes son acuciantes y requieren una respuesta; porque la temporalidad, el dolor, el fracaso, la muerte, hablan del quiebro del aquí que, sin embargo, no anula sino que lo alimenta el deseo de algo imperecedero, definitivo y transmundano. Porque, en un punto de nuestra existencia, necesitamos y somos atraídos hacia un cambio, una conversión, y por ello el hombre es capaz de ponerse en marcha y a la búsqueda de Aquello y de Aquél Señor de la Vida y de la Historia con Quien pueda entrar en comunión y descansar. «Nos hiciste, Señor, para Ti y nuestro corazón está in-quieto hasta que descanse en Ti»<sup>67</sup>.

67 SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, I, 1, 1, BAC, Madrid, 2010.



## Notas sobre los elementos religiosos del turismo

DÑA. MARÍA NAVA CASTRO  
Directora general de la Agencia de Turismo de Galicia

### Notas sobre los elementos religiosos del turismo

Señoras y Señores,

Muy buenas tardes a todos,

Es un placer poder participar en este II Congreso Internacional de Acogida Cristiana y Nueva Evangelización aportándoles unas notas sobre los elementos religiosos desde el punto de vista turístico.

### El camino de Europa

En su obra *Ante la Historia Compostelana*, Claudio Sánchez Albornoz escribe:

«Hicieron camino los caminantes que de todos los reinos cristianos de Europa vinieron a visitar la tumba del Apóstol. Camino material sobre la faz diversa de las tierras de Navarra, de Castilla y de Galicia, desde Roncesvalles a Compostela. Y camino más sutil pero más duradero, en los caminos del espíritu; camino etéreo e invisible por donde no pasaban los cuerpos».

### Reconocimiento universal

El Camino de Santiago fue declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en la reunión celebrada en Cartagena de Indias, en Colombia, el 10 de diciembre de 1993.

Esta declaración supuso un notable **incremento de la sensibilización del público en favor del bien** y también del interés por la defensa de todos los valores que lo hacen único y excepcional.

La ciudad de Santiago había sido declarada **Bien Patrimonio Mundial en 1985** y es hoy *uno de los tres grandes centros históricos del cristianismo, junto con Roma y Jerusalén*. Las peregrinaciones de los papas **Juan Pablo II y Benedicto XVI** —así como la de Juan XXIII— reconfirmaron esta consideración y han supuesto un símbolo fundamental para el Camino de Santiago y para la propia ciudad como meta de peregrinación mundial.

## La meta del camino

Sin duda, existen pocas experiencias comparables a la sensación de llegar a la meta del Camino de Santiago. El propio Nicola Albani, peregrino italiano del siglo XVIII retrata en su Viaje de Nápoles a Santiago de Galicia su sensación, que es extensible a la de los miles de caminantes que se han dirigido a lo largo de los siglos a la ciudad meta del Camino:

«Con paso ligero me acerqué a la santa ciudad y al llegar a la puerta no me preocupé más que de preguntar por la iglesia de Santiago. Y tan pronto como con la ayuda del Santísimo llegué allí, entré rápidamente. Se me iluminaron el corazón y la mente y me sentí como si hubiese entrado en el cielo».

Su testimonio es uno de los más sobresalientes de la literatura odepórica y revela, con sorprendente actualidad, el sentimiento que durante décadas ha impulsado a los peregrinos a Santiago. En el año **2013, peregrinos de más de 150 países pisaron la Praza do Obradoiro y se arrodillaron ante el sepulcro de Santiago**. Es un río de vida que discurre por Europa y que mantiene más vivo que nunca el fenómeno jacobeo.

## Efervescencia cultural

A lo largo de doce siglos, el Camino de Santiago generó alrededor de sí mismo una gran **efervescencia cultural, artística y espiritual**. Gentes movidas por el sentimiento religioso y buscando la meta del Camino y la meta de sí mismos caminaron a Compostela y desarrollaron paralelamente la primera gran red asistencial del Viejo Continente.

Monasterios, catedrales, nuevos núcleos urbanos... la civilización surgió a las orillas de la Ruta Jacobea y fue configurando la cultura actual, material e inmaterial, asociada al Camino de Santiago.

Este itinerario está salpicado por más de **1.800 edificios religiosos y civiles de interés histórico**. Transitar por la Ruta Jacobea es recorrer **un museo abierto y cambiante**, en evolución constante y que incorpora nuevos recursos al legado jacobeo.

## Elemento diferenciador

Para Galicia, el Camino de Santiago es la carta de presentación en el mundo, es el elemento que nos sitúa en el mapa global y el principal factor de diferenciación de nuestro destino turístico.

**El Camino considerado como elemento religioso ha influido también poderosísimamente en nuestro desarrollo turístico.** Su valor desestacionalizador, su capacidad de reequilibrio territorial, su potencial de dinamización de las zonas por las que discurre y, principalmente, su gran capacidad de cohesión se han tornado fundamentales a la hora de hacer evolucionar el turismo en Galicia.

**El auge del Camino procede de la propia esencia de la Ruta:** de las vivencias que transcurren en su andadura, de las amistades que se hacen para siempre, del esfuerzo y de la recompensa de los peregrinos que emprendieron el viaje.

## Investigación y protección

Nuestra labor es la de trabajar en la **conservación de esta esencia y en la creación de mecanismos que mantengan y protejan la ruta y que ahonden en la investigación sobre la misma** y en la protección de su patrimonio cultural y artístico.

La declaración del **23 de octubre de 1987 del Camino de Santiago como Primer Itinerario Cultural Europeo** implicó la consideración del mismo como uno de los grandes espacios de la memoria colectiva intercontinental. Esta declaración proponía además

«su revitalización como base y ejemplo para acciones futuras en atención a su carácter altamente simbólico en el proceso de construcción europea».

En la declaración se hace un llamamiento a las instituciones y los ciudadanos para que **impulsen medidas de identificación, señalización, restauración, dinamización cultural e intercambio en relación con esta ruta y anima a la gente joven a conocerla.**

## 2013-2015 VIII centenario de la peregrinación de San Francisco de Asís a Santiago

Galicia conmemora este año el VIII Centenario de la Peregrinación de San Francisco de Asís a Santiago. Esta conmemoración impulsará el **acercamiento a nuestro destino desde un punto de vista cultural y religioso.**

En Las Florecillas se explica que San Francisco pasó la noche en oración en la iglesia a su llegada a Santiago tras recorrer el Camino. Allí le fue revelado que él debía ocupar «muchos lugares en el mundo». Esta revelación supuso la fundación de conventos así como el primer convento franciscano y del comienzo de la Orden Franciscana en Compostela.

La semana pasada presentamos en Santiago la primera edición en gallego de 'As Floriñas de San Francisco', un texto traducido directamente del italiano medieval y en el que se recoge precisamente este hecho.

Para el Santo de Asís, **el Camino no fue la meta, sino el principio de una peregrinación y el «comienzo de una nueva vida en la que todos somos peregrinos».**

Durante esta celebración que tiene la consideración de Acontecimiento de Excepcional Interés Público, Galicia ofrece la oportunidad de ahondar en el conocimiento sobre la figura de San Francisco.

## **Eventos culturales y congresuales**

En este tiempo, Galicia concentrará multitud de eventos culturales, artísticos, sociales, actuaciones de investigación y actividades congresuales.

En septiembre, **Santiago de Compostela será la sede del I Congreso Internacional de Peregrinaciones y Turismo**, un encuentro auspiciado también por la Organización Mundial del Turismo que reunirá en la ciudad meta de los Caminos de Santiago a representantes y expertos en los fenómenos de peregrinación mundial actual.

La hospitalidad es un elemento identificativo de nuestro destino y a través de los peregrinos hemos sido capaces de transmitirla por todo el mundo.

En todo el planeta hay más de 200 asociaciones de Amigos del Camino de Santiago. **Trabajamos para celebrar en Santiago de Compostela, en mayo el año 2015 el Primer Encuentro Mundial de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago.**

Su contribución, su labor desinteresada, su constancia y su esfuerzo en el estudio, trabajo e investigación son absolutamente merecedores de este sencillo homenaje en el que, una vez más, Santiago será la meta de nuestros mejores embajadores en el mundo.

Además de los eventos congresuales y científicos y de la edición de diferentes publicaciones que acompañan y complementan a los encuentros de expertos e investigadores sobre las Rutas Jacobeas, el VIII centenario incluye entre sus **actividades acciones dirigidas al fomento del deporte o de la participación de la ciudadanía.**

## Travesía náutica jacobea y la vuelta al final del camino

Así, por ejemplo, este verano Galicia será la meta de la primera Travesía Náutica Jacobea, que partirá de Génova y abarcará en su recorrido Mediterráneo más de 1.500 millas náuticas. Una segunda ruta, partirá de los puertos de Francia, Irlanda e Inglaterra y recalará en Bilbao para desde ahí recorrer la costa gallega hasta confluír en las Rías Baixas con la travesía Mediterránea.

Esta Travesía recalará en 14 puertos en colaboración con Asnauga —la Asociación de Clubs Náuticos de Galicia— que organiza esta peregrinación náutica que se celebrará en julio y cuyo objetivo es rememorar la Traslato del cuerpo del Apóstol Santiago a Galicia por mar, así como la propia peregrinación del Santo de Asís.

La iniciativa impulsa la puesta en valor turística de los puertos deportivos gallegos con Q de Calidad Turística y la difusión internacional de la Ruta Jacobea del Mar de Arousa y Río Ulla y rememora la Traslato del cuerpo de Santiago Apóstol a Galicia por mar.

Así, en julio, **dos flotas de 30 embarcaciones y goletas recorrerán la travesía y sus participantes se desplazarán desde la Ría de Arousa a pie hasta Santiago de Compostela.**

La travesía es una acción pionera que permitirá a los viajeros descubrir un nuevo modo de conocer la comunidad gallega y acercarse de un modo muy singular al Camino de Santiago, la meta de peregrinación.

También al final del Camino Galicia espera el final de la Vuelta a España 2014. Este año la competición se llama Provincia de Cádiz-Santiago de Compostela. El final del Camino. Y desde el 10 al 14 de septiembre recorrerá las últimas cinco etapas en la comunidad gallegas y finalizará en Santiago de Compostela con unha contrarreloj individual de 10 kilómetros. Madrid cede el testigo a la capital gallega, en la que se conocerá el nombre del ganador de la edición 2014.

## Grandes eventos expositivos

El VIII Centenario comenzó en la localidad italiana de Asís con la inauguración de la muestra *Peregrino y Nuevo Apóstol. San Francisco en el Camino de Santiago*, que se celebró en verano de 2013 y que este verano podrá visitarse en el Pazo de Fonseca en Santiago de Compostela con una versión ampliada en la que se admirarán obras de El Greco, Zurbarán, esculturas de Salzillo, Xosé Ferreiro y Salvador Carmona, así como piezas medievales de la época del Santo de Asís, procedentes de Inglaterra, Francia, Italia, Tierra Santa, Al-Andalus y Galicia. Esculturas, telas, orfebrerías, instrumentos musicales o relicarios conforman

una compilación de obras de los siglos XII al XVIII y que forman parte de su legado histórico y espiritual.

Además, varias muestras con itinerancias programadas actúan de elemento promocional de esta efeméride y acercan la figura de San Francisco a cuantas personas las visitan. Así, la exposición ***En el signo de la Tau y de la concha de vieira. De Asís a Santiago sobre las huellas de San Francisco*** ilustra el recorrido entre la ciudad de origen del santo y la ciudad meta de los Caminos, destacando lugares, recuerdos, signos franciscanos y de peregrinación a lo largo del Camino. Esta muestra ha podido visitarse ya en Asís, Rimini, Siena, Luca, Génova, Bruselas, Montpellier y Narbone.

La pasada Navidad celebramos la muestra ***San Francisco y el Belén*** en tres espacios expositivos de la ciudad del Apóstol y recibió la visita de más de 28 mil personas. Gracias a la colaboración de Turismo de Galicia con el Comune di Rieti la muestra contó con el préstamo de 3 Belenes originarios del Santuario Francesco del Presepe di Greccio, el lugar donde se representó el primer nacimiento y en cuya ermita San Francisco tuvo la inspiración de reproducir en vivo el misterio del nacimiento de Jesús.

A comienzos del verano, el Pazo de Xelmírez y el cementerio de Bonaval en Santiago de Compostela serán las sedes de la gran exposición ***On the Road, la muestra estrella del centenario*** que contará con la presencia de obras de grandes nombres de la historia del arte como Christian Boltanski, Ives Klein, Antón Lamazares; Antoni Tàpies, Francis Alys, Anthony MacCall o Richard Long, todos artistas internacionales de enorme prestigio. Se trata de una escogida muestra de arte contemporáneo que aportará una nueva visión al arte vinculado a la figura de San Francisco y que dotará al centenario de una dimensión artística internacional.

Al tiempo, la Cidade da Cultura de Galicia es en este momento el escenario de la exposición ***Auga Doce*** que ya recibió la visita de más de 10 mil personas desde su apertura.

Es una oportunidad única para contemplar obras de grandes nombres de la historia del arte procedentes de 140 instituciones nacionales e internacionales de reconocido prestigio, como el MoMA, el Victoria & Albert, el Rijksmuseum, el Musée D'Orsay, el Reina Sofía o el Thyssen-Bornemisza, además de piezas procedentes de los principales museos y colecciones gallegas, como el CGAC, el Museo de Bellas Artes de A Coruña o el Museo de Pontevedra.

Pinturas, esculturas, fotografías, vídeos, instalaciones, ingenios científicos u objetos etnográficos sumergen al visitante en una intensa experiencia estética a través de grandes nombres de la creación contemporánea como David Hockney, Gerhard Richter, Mario Merz, Louise

Bourgoise, Martín Chirino o Chema Madoz, y maestros clásicos de la talla de Piranesi, John Constable, Henry Lewis o Audubon.

El Museo de las Peregrinaciones y de Santiago acoge la exposición ***II Cammino di Francesco. Fotografías de Steve McCurry***.

La muestra de McCurry profundiza en los pueblos y las gentes que a día de hoy habitan los espacios que hace ocho siglos recorrió el Poverello en su peregrinación a la tumba del Apóstol. Las fotos evocan las rutas franciscanas que atraviesan Europa y por las que peregrinó el Santo de Asís. McCurry quiso transmitir la impronta que dejó la figura de Francisco en aquellos espacios que habitó y a los que transformó para siempre.

Su obra ha sido recogida en las revistas más importantes del mundo. Una de sus fotografías más famosas es la de la niña afgana Sharbat Gula, fotografiada por McCurry y publicada en portada de National Geographic en 1985. El fotógrafo retrató a la niña en un campo de refugiados. Hoy es una de las imágenes más famosas del mundo.

Otras muestras como ***A la luz del Calixtino: el Códice de Santiago***; y también ***Memoria de Peregrinación o Olladas no Camiño*** complementan el catálogo de itinerancias del centenario.

## **Manifestaciones artísticas**

Además de los proyectos expositivos, la efeméride se complementa con actuaciones musicales en las localidades por las que discurren las Rutas Jacobeas; como **Cultura en el Camino**, un amplio programa de actividades musicales, teatrales y de danza recorren las villas jacobeanas para dinamizar aquellos territorios surcados por los pasos de los caminantes a Santiago. *En total, 323 actuaciones se celebrarán durante los próximos meses en 81 ayuntamientos de toda Galicia. En las actuaciones participan 134 compañías y artistas gallegos que ofrecerán 74 espectáculos de magia, 60 actuaciones musicales, 29 propuestas escénicas de circo y 160 representaciones teatrales.*

## **El camino: un sentimiento vivo**

En 2013 recogieron su Compostela en la Oficina del Peregrino de la Rúa do Vilar más de 215.000 peregrinos que iniciaron su camino en 157 países diferentes. La muestra palpable de la verdadera vitalidad de un sentimiento común.

Las flechas amarillas salpican las calles de Europa, impulsan al caminante a llegar al final y se han convertido ya en un símbolo de superación, de confraternidad, de concordia.

Las huellas del Camino en la arquitectura, en la cultura material e inmaterial, en la idiosincrasia y en el carácter de las gentes se mantienen indelebles y son el mejor legado para las generaciones venideras. La meta de la Ruta Jacobea, Galicia, acoge entre sus brazos a los peregrinos que este año llegan a Santiago siguiendo también los pasos de San Francisco de Asís.

Solo Galicia es la meta de las peregrinaciones. El abrazo se produce solamente en la Plaza del Obradoiro.

Santiago de Compostela fue la meta de la peregrinación de San Francisco de Asís. Ocho siglos después, espera paciente las llegadas diarias de miles de pasos encaminados a descubrir el verdadero significado de la peregrinación y el verdadero sentido de caminar a Santiago.

### **Convenio con iglesias**

Turismo de Galicia, a través del Xacobeo trabaja en el Plan de Mejora de Atención al Peregrino. En este plan, se enmarca la renovación del convenio con la diócesis de Lugo para la apertura de las Iglesias del Camino. Un total de 15 templos situados en la Ruta Jacobea contarán entre el 15 de mayo y el 15 de septiembre con personal encargado de abrirlos en un horario prefijado para turistas, peregrinos y visitantes.

Las S.A. de Xestión do Plan Xacobeo presta así su colaboración para impulsar este servicio de apertura y de información sobre los recursos patrimoniales de la Ruta Jacobea, de modo que se pueda dar cobertura a la demanda de información en las diferentes iglesias del Camino.

Entre las actuaciones de mejora se enmarca también el acuerdo existente con los municipios del Camino Francés para la mejora de la atención e información continuada y específica a los peregrinos a través de la contratación de personal especializado en las oficinas de turismo durante los meses de verano.

De igual modo, Turismo de Galicia realizó también la propuesta de implicar a la sociedad en este objetivo a través del incentivo del voluntariado.

Se trata de dar a conocer el rico patrimonio religioso, artístico y cultural vinculado al Camino y de enriquecer la experiencia de peregrinar a Santiago al tiempo que se descubren nuestros recursos más valiosos.

# Labor apostólica en los albergues cristianos

ANTOLÍN DE CELA PÉREZ

Delegado Diocesano de Peregrinaciones de Astorga  
Rector de la Basílica de Ntra. Sra. de la Encina de Ponferrada

El peregrino vive la espiritualidad del Éxodo (Gen.12,1) y se echa al Camino en búsqueda de libertad, con ansias de tierra prometida y de encuentro con Aquel que puede llenar de felicidad su vida. Durante el recorrido rompe con el mundo, con su patria, **se autoexilia, se cansa y desencanta**, supera las pruebas de su más profunda limitación, experimenta su propia pobreza al comprobar que de poco sirve el dinero si no existe el producto o que lo que él desea no se puede comprar.

El peregrino **es un extraño sobre la tierra** que anda buscando el futuro (Hebr. 11,13 y Hebr. 13,14). Y a veces **hasta el camino se le vuelve adverso**, duro, lleno de desamor, soledad y penalidades. Algunos caminan cientos de kilómetros en medio del cansancio, la lluvia y el calor. Muchos comienzan moviendo sólo los pies a Compostela pero concluyen caminando también con el corazón hacia lo alto.

En todo caso, **todos experimentan la necesidad y la importancia de sentirse acogidos.**

## Hospitalidad y acogida

La acogida al peregrino se sitúa dentro de la Sagrada Escritura como un compromiso de atención y servicio a los huéspedes prescrito como **un valor ético, social y religioso.**

En el Antiguo Testamento aparece **la hospitalidad semita** como norma no escrita del llamado «código del desierto». Podemos recordar la escena de Abrahán hospedando en su tienda a tres desconocidos en los que reconoce la presencia del Señor junto al encinar de Mambré (Gen.18,1-16) y la acogida de la mujer sunamita con el profeta Eliseo (2Re 4,8-11) entre otros muchos ejemplos.

En el Nuevo Testamento **destaca Jesús como «maestro de acogida»** que siempre cautiva a quien se acerca a su persona por su sensibilidad y comprensión ante el sufrimiento humano. Él es el «místico de los ojos

abiertos», el «profeta de la compasión», el «amigo que ha venido a buscar y a sanar» a cualquier persona doliente que espera consuelo. Jesús busca el contacto personal, despierta en quien lo busca la confianza en un Dios bueno que nos ama. **Acoge con ternura y no excluye a nadie.**

En este ambiente cristiano la acogida esmerada del huésped es un aspecto de la caridad fraterna y de la imitación de Cristo que siempre debe de practicar el cristiano (Rom. 12, 13) **El que acoge a un peregrino, acoge al mismo Cristo** (Mt. 25,35).

En la Iglesia primitiva era normal y se valoraba mucho la hospitalidad y la acogida en las propias casas de los cristianos que no dudaban en prestar hasta para celebrar la Eucaristía.

Con el nacimiento y la implantación del monacato se va extendiendo la **hospitalidad monástica**. Las Reglas de San Isidoro de León, San Fructuoso del Bierzo y más tarde la de San Benito, insisten que a todos los huéspedes que se presenten en el Monasterio ha de acogerseles como al mismo Cristo, porque Él nos dirá un día: «Era peregrino y me hospedasteis».

Resultaría interminable enumerar las hospederías monásticas que a través de la ruta acogieron peregrinos ofreciendo desde la caridad a los «**hospes**» (huéspedes) asistencia sanitaria, la liturgia de la Iglesia y algunas viandas.

Más adelante surgieron **algunas Órdenes Religiosas y Militares** como la del Temple, la de Santiago o la del Hospital de San Juan de Jerusalén que abundaron en esta tarea de protección asistencial.

Ayer y hoy la comunidad cristiana ha valorado y apoyado la acogida a los peregrinos contemplando con simpatía y aprecio aquel que con fe y confianza, sacrificadamente, camina hacia el sepulcro del Apóstol Santiago como un auténtico buscador de Dios. En su duro caminar con sus pertenencias auestas, el peregrino se hace acreedor de la acogida generosa que debe prestarle la comunidad eclesial.

Los que lo acogen con generosidad se sienten ya un poco pagados con este gesto ya que también **ellos peregrinan un poco ayudando con su servicio a los peregrinos**. Estos últimos deben también valorar y agradecer abiertamente esta gracia.

**Nunca ha habido peregrinación sin hospitalidad** porque el peregrino necesita de estructuras de acogida que la fe cristiana ha convertido en un humanismo testimonial plagado de gestos de gratuidad, leyes escritas y no escritas y joyas de arte.

Ofrecer hoy acogida gratuita y sin ánimo de lucro a peregrinos en albergues de la Iglesia **significa proseguir una historia venerable de hospitalidad cristiana** que ha contribuido decisivamente a la creación de los Caminos de Santiago. Y en un mundo donde lo que prima es el beneficio económico constituye un maravilloso testimonio de caridad cristiana.

Se trata de compartir con los peregrinos lo que otros han compartido con nosotros. Poner gratis al servicio de los demás aquello que hemos recibido gratis, aprender a **gestionar la bondad y generosidad de los peregrinos**.

### **La identidad cristiana en los albergues de la Iglesia**

El mantenimiento de su identidad cristiana es el mejor servicio que un albergue de la Iglesia puede prestar a la Nueva Evangelización. Lo contrario constituye una contradicción. Un albergue de peregrinos sostenido por una diócesis, parroquia o institución católica de religiosos o laicos debe de representar a la Iglesia en su **testimonio de fraternidad cristiana**. Y debe proponer un testimonio de fe desde la acogida sin imponer una presencia de lo cristiano sino ofreciendo el espíritu evangélico de la gratuidad. Sin proselitismos y con profesionalidad y dignidad en los servicios y en el trato. **Los peregrinos han de experimentar siempre una gestión sincera, rigor y caridad en un albergue cristiano**. Y para esto es necesario contar con hospitaleros cristianos, debidamente formados, que sepan mantener tanto el servicio como la identidad cristiana del lugar **para brindar un testimonio creíble de la fe**.

### **Tres rasgos a cultivar en los albergues cristianos**

#### **1. El cuidado del espacio físico: limpieza, orden, sencillez, belleza.**

Desde la sencillez hay que crear un rincón para la belleza como encarnación en el mundo de la gracia de Dios. Un **entorno cuidado y limpio** dice mucho de la seriedad, afecto y voluntad de servicio al peregrino que llega cansado y con deseo de encontrar un sitio decente y acogedor.

#### **2. Presencia de signos cristianos.**

Es manifiesto que en un albergue cristiano son necesarios algunos **signos explícitos de la fe** como pueden serlo **un crucifijo**, una **imagen de María** la Madre del Señor o del **Apóstol Santiago**, una **Biblia** y una **lámpara encendida** en algún lugar íntimo, etc...

### 3. El signo de la gratuidad

Todo lo que se haga por o para los peregrinos en un albergue de iglesia ha de estar presidido por **un signo de gratuidad y servicio desinteresado** que debería ser percibido por ellos y por la sociedad entera.

Está claro que siendo coherentes con este signo de gratuidad, la gestión económica más adecuada para un albergue cristiano es aquella que no fija un precio para alojarse en él invitando a los peregrinos a **una contribución voluntaria suficiente** y a colaborar en las actividades que al servicio de todos se realicen. Y si por alguna causa hubiere que hablar de cantidades económicas, **que no sean hoy por hoy, más de los cinco euros** diarios que algunas Comunidades Autónomas marcan como frontera para calificar la diferencia entre un albergue de carácter lucrativo y otro no lucrativo. El donativo voluntario de los peregrinos es de hecho un procedimiento frecuente y casi distintivo en los Albergues de Iglesia.

Aparte de lo económico la gratuidad se hará manifiesta en una **acogida abierta y sin discriminación de ningún tipo**: económico, religioso, racial, clasista, etc... Esto obliga a los peregrinos a respetar también la identidad católica del albergue en el que se les hospeda.

Se trata de compartir con los peregrinos lo que otros han compartido con nosotros. Poner gratis al servicio de los demás aquello que hemos recibido gratis, **aprender a gestionar la bondad y la generosidad de los peregrinos**.

#### Algunas actividades concretas desde la actividad cristiana del albergue

**1. El primer momento de la llegada: la acogida.** Ha de resultar sumamente acogedor, receptivo y amable. El peregrino viene cansado y alberga toda esa ansiedad interior propia de quien llega esperando encontrar un sitio disponible, una ducha caliente y alguien con quien hablar y que a su vez le ayude a solucionar algún problema. Puede que una taza de té frío o un refresco azucarado le ayude a descansar, a romper el silencio y a **sentirse acogido y reconfortado**. Se le deja hablar y se le asigna una habitación casi siempre con nombres de santos o de peregrinos ilustres. Una buena ducha y la información sobre las actividades de ese día, así como la respuesta para solucionar las preocupaciones de esa jornada, le ofrecerán seguridad y bienestar.

**2. Tiempo para el diálogo y el encuentro:** En los Albergues Cristianos debemos de valorar el ofrecimiento de espacios para la comunicación y la convivencia en los que los hospitaleros favorezcan la cer-

canía personal y el contacto enriquecedor de los unos con los otros. El peregrino pasa muchas horas de camino en silencio y a veces *necesita hablar, comunicarse y sentirse escuchado*. Algunos de esos momentos pueden convertirse, sin pretenderlo, en *impagables gestos de formación religiosa y cultural*. En algunas ocasiones estas experiencias pueden enriquecer incluso a otros jóvenes de nuestras parroquias que practican con ellos sus idiomas e intercambian y contrastan sus puntos de vista sobre lo humano y lo divino. Algunos voluntarios locales pueden incluso acompañarlos a visitar lo que merezca la pena de su pueblo o ciudad.

### **3. Acompañamiento** para los que voluntariamente deseen conocer **el patrimonio artístico de cada lugar**.

En ocasiones hay albergues de Iglesia que apoyados en guías voluntarios ofrecen acompañamiento a los peregrinos explicándoles la Iglesia Parroquial y su significado, *retablos y patrimonio sacro-artístico* así como los monumentos más importantes del lugar. Puede resultar sumamente interesante también para la *Nueva Evangelización a través de la catequesis que posibilita arte* el poder contar con estos voluntarios especialmente preparados e interesados en este capítulo. Esta actividad nos presenta antes otros retos positivos como el que relaciona el arte sacro y el ecumenismo.

En este sentido los albergues cristianos se pueden presentar también como una especie de «profetas» que *están reclamando y manteniendo abiertas las parroquias y ermitas del camino*, recurso pastoral sumamente importante hoy para la evangelización del peregrino.

### **Actos explícitamente religiosos**

No debemos acomplejarnos y renunciar a proponer actos explícitamente religiosos en la vida de los Albergues Cristianos.

Desde la propia experiencia parece imprescindible que se celebren algunos actos religiosos en todo albergue de Iglesia:

- **La celebración de la Eucaristía:** Será posible en pocos lugares y sin regularidad. Sólo en aquellos sitios y ocasiones en los que se cuente con un sacerdote y con Capilla habilitada para ello. En otros casos se les ofrece en la parroquia más cercana que está abierta a una cierta pastoral de acogida y bendición de peregrinos.

En algunos albergues dotados de capilla propia y atendida pastoralmente en las fechas más altas de la peregrinación por religiosos especialmente dedicados a ese servicio, se posibilita la celebración de

la Eucaristía en diversos idiomas e incluso una cierta oportunidad de dirección espiritual y posible confesión sacramental diaria. Ejemplos conocidos por mí resultan los magníficos servicios pastorales que ofrecen los *Franciscanos Conventuales* en S. Nicolás de Flüe de Ponferrada; los *Franciscanos Hermanos Menores* La Faba y en la Capilla de O Cebreiro; los *Padres Agustinos* y sus servicios y experiencias como hospitaleros en Foncebadón, Ponferrada, Vega de Valcarce y El Acebo; los *Redentoristas* en Astorga, los *P. Benedictinos* de Rabanal del Camino, etc...

También puede suceder que para algunos peregrinos sumamente secularizados y poco iniciados religiosamente no sea conveniente pastoralmente sacramentalizar con la celebración Eucarística y resulte mejor evangelizarles antes y ofrecerles celebraciones de La Palabra o simplemente *«oportunidades para iniciarles» en la oración.*

- **La Oración de la noche:** Es un momento de gran interés, especialmente para quien no celebra la Santa Misa. Poco antes de retirarse a dormir, si es posible después de compartir una cena entre todos ya que ésta crea un buen ambiente de comunicación general.

En la Capilla existen dos libros donde los peregrinos pueden escribir y expresarse libre y anónimamente:

- a) Uno es para dejar mensajes, inquietudes, preocupaciones, experiencias religiosas o peticiones de oración que ellos escriben cuando la Capilla está abierta y con una música gregoriana bajita por la tarde.
- b) Otro donde se registran los que asisten a la oración y al día siguiente también se leen sus nombres para rezar por ellos y se les pide también el compromiso de acordarse de rezar por nosotros ante el Sepulcro del Apóstol en Compostela.

Poco a poco, con el tiempo, algunas capillas de peregrinos van elaborando sus recursos y hojas con salmos en distintos idiomas así como Biblias y libros litúrgicos para leer y celebrar la fe de cualquier comunidad peregrina en su propia lengua.

Por pequeño que sea el albergue una humilde Capilla con una Biblia abierta y una lámpara encendida permanentemente crea ya un espacio útil para la memoria y la oración.

- **La bendición de la mesa:** Existen albergues que compartiendo todo lo que aportan los peregrinos y algo que ponen ellos mismos organizan una cena diaria para todos los peregrinos. Otros se sienten vigilados por los restaurantes del entorno y ponen a su disposición

cocinas y cámaras bien equipadas para que ellos mismos salgan a comprar alimentos a los supermercados y preparen, a veces por grupos, su propia cena. Y en las ciudades, otros pagan sus servicios a los restaurantes de turno.

En los dos primeros casos ***no debe de faltar la bendición inicial de la mesa*** en el momento de empezar a compartir fraternalmente los alimentos.

- **Bendición de los peregrinos:** Si los peregrinos acuden a la Misa Vespertina en las Parroquias la bendición es un signo que se suele ofrecer al terminar ésta en presencia de toda la Comunidad Parroquial. Pero si se ofrece desde el Albergue la bendición debería ser por la mañana temprano antes de abandonarlo. Tendría que ***recordarnos a todos el Amor de Dios que nos guía siempre bien por el camino de la vida***. Se desea a los peregrinos que retomen su peregrinación cada día purificando su vida y acrecentando su fe, ayudados por el Apóstol Santiago.

Y termino mi comunicación. ***La Acogida Cristiana*** (ACC), formada por el Cabildo de la Catedral de Santiago y su Oficina de Atención al Peregrino, la Comisión Interdiocesana de Delegados del Camino, una serie de Comunidades Religiosas femeninas y masculinas, diversos párrocos y albergues cristianos en unión con hospitaleros que dedican su tiempo y entusiasmo a atender a los peregrinos en albergues de Iglesia e intentan acompañarles también en el camino de la fe, ***se propone revitalizar el itinerario de vida cristiana y la oportunidad de conversión y de gracia que hoy y siempre significa hacer el Camino de Santiago***.

Para nosotros la acogida del peregrino tiene un sentido espiritual ya que en él descubrimos al mismo Cristo que llega a nuestra puerta no sólo para que le atendamos sino también para enriquecernos con su presencia.

No son albergues sólo para católicos. Allí no hay imposiciones ni discriminaciones aunque queremos ***invitar a quien lo desee a ponerse en camino de otra forma***, entrando en su interior y buscando lo esencial, abriéndose al Otro y a los otros, recobrando una fe perdida, dormida u olvidada y replanteándose en libertad un auténtico ***encuentro con JESUCRISTO, CAMINO, VERDAD Y VIDA***.



## La identidad de los hospitaleros cristianos en el Camino

JAVIER FRESNO CAMPOS

Delegado diocesano para la Religiosidad Popular. Diócesis de Zamora

### Un Camino viejo y nuevo

La historia del Camino es desde su origen una historia de hospitalidad por parte de la Iglesia: monasterios, parroquias y cofradías permitirán tomar cuerpo a la peregrinación a Santiago, igual que en tiempos recientes lo harán católicos identificados como Elías Valiña o Lourdes Lluc.

Pero mirar al pasado no es suficiente. El Camino no es un parque temático medieval, un *revival* historicista. Con una apoyatura histórica indudable, que está ahí, en la geografía, en los relatos, en las tradiciones, en el arte, en mil detalles, el Camino del siglo XXI es un fenómeno absolutamente nuevo. Nuevo y sorprendente: el fenómeno espiritual actual más llamativo de Europa y seguramente del mundo entero.

Hacer la peregrinación a Santiago a imitación de nuestros antepasados es, además de un hecho sociológico y por encima de ello, una experiencia personal, totalmente diferente de la de los peregrinos del Medioevo. El peregrino del siglo XII vivía en un mundo de grandes relatos, donde la persona y la presencia de los santos, muy especialmente a través de sus reliquias, la presencia en general de lo sagrado, asomando detrás de cada acontecimiento de la vida, era algo evidente. Lo importante de la peregrinación estaba sin duda en Compostela; el Camino era en buena parte una molestia inevitable, aunque tuviera sus hitos y sus atractivos, y el hacerlo a pie aún más para la gran mayoría que no podía permitirse otros medios de transporte.

Hoy día el peregrino está menos interesado en las reliquias de Santiago, incluso en la fe propiamente dicha, y más en realizar una experiencia personal de búsqueda espiritual, de puesta a prueba de las propias capacidades o simplemente de ocio.

Pero una cosa es lo que el peregrino busca y otra lo que encuentra. Como decía D. Jenaro Cebrián tantas veces, el Camino acaba «cogiendo» al peregrino, tomándolo en brazos, y llevándolo a algo que podríamos definir sintéticamente como una renovación de sus relaciones con las cosas, con los demás, consigo mismo y con el Absoluto, con Dios. En definitiva, ya que el concepto «persona» es desde su origen un concepto relacional, el Camino produce por su propio potencial una renovación de la persona del peregrino.

Y ello a través de un sinnúmero de pequeños detalles, de experiencias que el peregrino ha de ir integrando a lo largo de todo el itinerario, al llegar a la meta y especialmente después. Cuando esa integración es positiva, cuando la renovación de las relaciones con los demás, con las cosas, consigo mismo y con Dios es efectiva, el peregrino devendrá una persona nueva.

Quiero subrayar aquí la necesidad de *interpretar e integrar* las experiencias del Camino, dos verbos que se han de conjugar adecuadamente para que la peregrinación dé fruto. En esta tarea no es accidental la presencia de los testimonios y de los testigos. Son habitualmente apoyaturas imprescindibles para un proceso que al final, es verdad, va a resultar absolutamente personal de cada peregrino.

En este campo, el de los testimonios y los testigos, situamos la acción de la Iglesia. Ella se sabe portadora de una Palabra, una verdad, que no puede ocultar, que tiene necesidad de proponer como iluminación para lo que el peregrino y todo hombre experimenta. Es la «pretensión» de verdad absoluta de la fe, y en definitiva del mismo Jesús, ante la cual no valen eclecticismos: «El que no siembra conmigo desparrama» (Mt 12, 30). Una verdad que resulta ser descanso, sanación, alegría, paz, iluminación, renovación, vida, resurrección. «La fe, que recibimos de Dios como don sobrenatural —nos dice Benedicto XVI en la encíclica *Lumen Fidei*— se presenta como luz en el sendero que orienta nuestro camino en el tiempo. Por una parte, procede del pasado; es la luz de una memoria fundante, la memoria de la vida de Jesús, donde su amor se ha manifestado totalmente fiable, capaz de vencer a la muerte. Pero, al mismo tiempo, como Jesús ha resucitado y nos atrae más allá de la muerte, la fe es luz que viene del futuro, que nos desvela vastos horizontes, y nos lleva más allá de nuestro yo aislado hacia la más amplia comunión» (LF 4).

## La Iglesia en el Camino

La Iglesia no tiene que justificar por qué está en el Camino, eso si acaso tendrán que justificarlo otros. Ha estado allí desde siempre, el Ca-

mino ha surgido de ella, dentro de ella, y ha continuado atendiéndolo cuando nadie más lo hacía. Y también ha sabido ser, en el momento oportuno, el motor de su recuperación.

Pero lo que sí debe reflexionar la Iglesia en cada tiempo, y lo hace, es *para qué* está en el Camino. Y ese *para qué* hoy ha cambiado. Cuando ninguna otra instancia ofrece albergue y acogida suficientes a los peregrinos, la Iglesia ha estado y sigue estando ahí. Por ejemplo cuando hoy día se abren nuevos itinerarios y lo primero que se encuentra disponible para dar alojamiento a los peregrinos son locales parroquiales, albergues de Caritas, conventos...

Pero cuando esa necesidad básica de los peregrinos se ve suficientemente cubierta por otras instancias, la Iglesia ya no se plantea seguir ofreciendo alojamiento porque sí, por el mero hecho de tener albergues propios. Si lo hace es por algún otro motivo. Y ese motivo no puede ser otro que la fidelidad a su misión fundamental: evangelizar. «La Iglesia existe para evangelizar» (EN 14), y en hacerlo encuentra su identidad y su alegría, como nos recuerda el Papa Francisco en su reciente exhortación *Evangelii Gaudium*. En un mundo y un Camino plurales, donde hay tanta variedad de «ofertas» espirituales, la Iglesia existe para ofrecer de forma amorosa, con respeto a otras opciones, aquella Verdad en la que cree, la que conduce a la Vida verdadera.

Evangelizar no es sólo proponer o explicar. Es ante todo dar fe de un acontecimiento: el amor de Dios que se nos ha manifestado en su Palabra hecha carne. La tarea de la Iglesia es acoger humilde y agradecidamente la Palabra que nos ama, anunciarla, celebrarla y dejar que genere en nosotros nuevas dinámicas de compromiso con los hombres.

### **La transmisión de la fe según la *Evangelii Gaudium***

En el capítulo tercero de esta Exhortación Apostólica postsinodal, el papa Francisco nos habla de la transmisión de la fe. Y comienza a hacerlo explicando que corresponde a todo el Pueblo de Dios anunciar el Evangelio. «La evangelización es tarea de la Iglesia. Pero este sujeto de la evangelización es más que una institución orgánica y jerárquica, porque es ante todo un pueblo que peregrina hacia Dios» (EG 111). «Sería inadecuado pensar en un esquema de evangelización llevado adelante por actores calificados donde el resto del pueblo fiel sea sólo receptivo» (EG 120). «En todos los bautizados, desde el primero hasta el último, actúa la fuerza santificadora del Espíritu que impulsa a evangelizar» (EG 119). Y esto es justamente porque la evangelización es acción de Dios

y no de nuestra técnica o habilidad (cfr. EG 112), «si uno de verdad ha hecho una experiencia del amor de Dios que lo salva, no necesita mucho tiempo de preparación para salir a anunciarlo, no puede esperar a que le den muchos cursos o largas instrucciones» (EG 120). Esto sin negar que «Por supuesto que todos estamos llamados a crecer como evangelizadores. Procuramos al mismo tiempo una mejor formación, una profundización de nuestro amor y un testimonio más claro del Evangelio» (EG 121). Y que «todos tenemos que dejar que los demás nos evangelicen constantemente» (EG 121).

En este mismo capítulo se detiene el Papa a considerar la fuerza evangelizadora de la piedad popular; al fin y al cabo el camino de Santiago es un fenómeno de religiosidad popular. Pero me interesa más centrarme en otro apartado, en el que nos habla de la evangelización persona a persona (nn. 127-131). Se trata de una «predicación informal que se puede realizar en medio de una conversación», pero que tiene sus características.

«En esta predicación, siempre respetuosa y amable, el primer momento es un diálogo personal donde la otra persona se expresa y comparte sus alegrías, sus esperanzas, las inquietudes por sus seres queridos y tantas cosas que llenan el corazón. Sólo después de esta conversación es posible presentarle la Palabra, sea con la lectura de algún versículo o de un modo narrativo, pero siempre recordando el anuncio fundamental: el amor personal de Dios que se hizo hombre, se entregó por nosotros y está vivo ofreciendo su salvación y su amistad. Es el anuncio que se comparte con una actitud humilde y testimonial... con la conciencia de que este mensaje es tan rico y tan profundo que siempre nos supera».

Ese anuncio, continúa el Papa, «a veces se expresa de manera más indirecta, otras veces a través de un testimonio personal, de un relato, de un gesto o de la forma que el mismo Espíritu Santo pueda suscitar en una circunstancia concreta. Si parece prudente y se dan las condiciones, es bueno que este encuentro fraterno y misionero termine con una breve oración que se conecte con las inquietudes que la persona ha manifestado. Así percibirá mejor que ha sido escuchada e interpretada, que su situación queda en presencia de Dios, y reconocerá que la Palabra de Dios realmente le habla en su propia existencia».

Concluye el Papa este punto advirtiendo que «No hay que pensar que el anuncio evangélico deba transmitirse siempre con determinadas fórmulas aprendidas, o con palabras precisas... Se transmite de formas tan diversas que sería imposible describirlas o catalogarlas»

El texto de la Exhortación Apostólica nos da las claves de cómo debe ser la evangelización de toda la Iglesia, pero muy concretamente de nuestros albergues y hospitaleros. Podríamos sintetizarlas en estos puntos:

- Una actitud de respeto y amabilidad, sean cuales sean las creencias o la situación del peregrino.
- Una escucha atenta y activa de sus vivencias, anhelos e inquietudes. Es importante que el peregrino «perciba que está siendo escuchado y comprendido».
- Una propuesta de fe que se realiza a través de signos y gestos, que incluye también el testimonio personal, y que según las circunstancias puede llegar a la lectura de algún versículo, a una oración u otro tipo de celebración.

### **Técnica y espiritualidad**

Siguiendo con el hilo argumental del Papa, en la actuación del hospitalero cristiano tenemos que distinguir dos planos diferentes. El primero es el de la técnica, y no solamente aquella, siempre necesaria, que permite una buena gestión del albergue y la adecuada atención a las diversas situaciones personales o grupales que se presenten. Me refiero a aquella técnica, o conjunto de ellas, directamente enfocada a su identidad como hospitalero cristiano, a su labor evangelizadora.

Muchos de estos aspectos son señas de identidad del propio albergue cristiano: el cuidado del espacio, la limpieza, la sencillez, la belleza; la presencia de signos cristianos; el signo de la gratuidad y la acogida incondicional; la bendición de la mesa; la propuesta de tiempos, espacios y materiales para la oración; la bendición de los peregrinos...

Otros aspectos son propios del hospitalero. Los podemos englobar en el término «escucha activa», utilizado en otras actividades humanizadoras y terapéuticas, y de amplia aplicación en varios terrenos de la pastoral. No vamos a detenernos a explicar qué cosa es la escucha activa. Pero bástenos recordar que no es lo mismo oír que escuchar. Oír es recibir pasivamente una serie de sonidos. Escuchar significa comprender lo que se nos dice, demostrar un interés tanto por el contenido de lo que se nos dice como por la persona que nos habla, por lo que está sintiendo, por sus emociones; saber empatizar con ellas.

Escuchar exige acertar a crear un clima agradable, de confianza. Mostrarle al otro que está siendo acogido y se le presta atención. Saber

cuándo interrumpir y cuándo no. Cuándo es preciso dar un consejo y cuándo no; siempre ofreciéndolo, no imponiéndolo.

En la labor evangelizadora del hospitalero es fundamental saber crear espacios de escucha y cómo desarrollar una escucha activa. Esta es una técnica, que se puede y se debe aprender y practicar. Hay cursos de escucha activa y en la formación de los hospitaleros y voluntarios cristianos del Camino le damos una gran importancia. Pero hay otro plano más profundo que no simplemente se aprende, aunque también se debe cuidar y desarrollar. Me refiero a la espiritualidad.

La espiritualidad del hospitalero nace de su propia experiencia, no sólo del Camino sino sobre todo de Dios. Nace de su propia fe, como lugar de escucha y obediencia donde él ha acogido la revelación del amor de Dios. De su propia experiencia de hombre creyente que ha encontrado signos de ese amor en su itinerario vital, que es consciente de su propia fragilidad y su pecado y también de la misericordia sanadora y renovadora del Señor. Del «amor salvífico del Señor que más allá de nuestras imperfecciones nos ofrece su cercanía, su Palabra, su fuerza, y le da sentido a nuestra vida» (EG 121).

El hospitalero cristiano ha conocido el amor de Dios, y eso le impulsa a amar a Dios «con todo su corazón, con toda su alma, con toda su mente» (Mt 22, 37), pero también a reconocerlo y amarlo en los demás, en los peregrinos, en los cansados y heridos del Camino. Sabe que a quien acoge en cada peregrino es al mismo Cristo, que en hacerlo se juega su vida: «Venid, benditos de mi Padre... porque era forastero y me acogisteis» (Mt 25, 35). Que cada vez que le acogemos en un peregrino, Él viene a nuestro encuentro para enriquecernos «Cada vez que nos encontramos con un ser humano en el amor, quedamos capacitados para descubrir algo nuevo de Dios. Cada vez que se nos abren los ojos para reconocer al otro, se nos ilumina más la fe para reconocer a Dios» (EG 272).

El hospitalero cristiano se siente llamado y enviado a esa tarea, enviado a los peregrinos. «La misión en el corazón de un pueblo no es una parte de mi vida o un adorno que me puedo quitar, no es un apéndice más de mi existencia. Es algo que yo no puedo arrancar de mi ser si no quiero destruirme. Yo soy una misión en esta tierra, y para eso estoy en el mundo» (EG 273). Y sabe que, precisamente por amor al peregrino, tiene necesidad de comunicarle el amor de Dios. «Tu corazón sabe que no es lo mismo la vida sin Él; entonces, eso que has descubierto, eso que te ayuda a vivir y que te da una esperanza, eso es lo que necesitas comunicar a los otros» (EG 121).

Siempre con la humildad de quien es voz, no Palabra; con la humildad de Juan Evangelista «Yo no soy más que la voz que clama en el desierto» (Jn 1,23). Porque quien puede hablar al corazón del peregrino no es él, sino Dios mismo. Y lo hace, lo está haciendo, a través del Camino, de las vivencias que le van surgiendo en el itinerario. Dios que habla con paciencia, sin imponerse a su libertad, respetando sus procesos personales. A veces su voz parece confusa, otras veces es luminosa y definida. Habla siempre. Dios está hablando al hombre desde el origen del mundo.

Esta espiritualidad sólo se puede cuidar y desarrollar en la propia interioridad, en la escucha de la Palabra, en la oración, en la revisión de la propia experiencia de vida, en la contemplación de lo que Dios hace en otros en el Camino, en la práctica de los sacramentos como signos eficaces de encuentro con el Señor, en la comunión de la Iglesia.

Una de las aportaciones fundamentales del Plan Pastoral de ACC ha sido considerar el Camino como una acción de la Iglesia, de toda la Iglesia. En otros momentos han podido ser intuiciones personales de algunos pioneros, «enamorado» del Camino, las que han hecho surgir albergues u otras iniciativas. Pero, cada vez más claramente, la acogida cristiana es cosa de todos: la Iglesia que está en el Camino, en cualquier Camino, y la que está a cientos de kilómetros pero de ella parten y a ella regresan los peregrinos; las comunidades monásticas y los albergues; las parroquias con sus párrocos y sus equipos de colaboradores, y los hospitaleros; los voluntarios laicos y las órdenes que se instalan en verano para acompañar espiritualmente a los que caminan; y los departamentos de pastoral juvenil, y los sacerdotes que acompañan un grupo, y los Obispos de España o de otras Conferencias Episcopales, cada vez en mayor relación. Y ¡cómo no!, Compostela: la Iglesia de Compostela que tiene la responsabilidad de ser meta e inicio, Omega y Alfa de una renovada peregrinación de la vida: la Catedral y sus servicios religiosos, la Oficina de atención al peregrino, los voluntarios españoles y extranjeros, las instituciones que colaboran, las acogidas de Compostela...

El hospitalero cristiano entiende su tarea en relación con una realidad más grande, la Iglesia toda en el Camino. Debe tener una espiritualidad de comunión «para que el mundo crea» (Jn 17, 21). Aunque no sea el último responsable de mantener la unidad, debe saber trabajar con otros agentes cristianos, locales o foráneos, permanentes u ocasionales. Y también con los demás agentes del Camino: hospitaleros voluntarios, albergues y establecimientos privados o institucionales, etc. Es un hombre de comunión.

## Concluyendo

En 2009, de cara al Año Santo del 2010, se retomaron las reuniones semestrales de delegados diocesanos del Camino, suspendidas durante años por la enfermedad y muerte de D. Jaime García Rodríguez. Desde las primeras reuniones se apreciaba que una de las principales preocupaciones de los asistentes era la identidad y la preparación de los hospitaleros, como elemento fundamental de la acogida cristiana y de la presencia de la Iglesia en el Camino. En diversos albergues de Iglesia se habían producido situaciones de desencuentro entre la identidad cristiana del albergue y algún hospitalero, y se veía necesario disponer de un equipo propio de voluntarios que tengan asumidos los valores de la acogida cristiana.

Progresivamente, en sucesivas reuniones, se irá organizando la formación de hospitaleros con identidad cristiana, y al mismo tiempo se irán definiendo más los motivos y las características de la acción de la Iglesia ante la peregrinación jacobea. En mayo de 2012 se elabora y aprueba un Plan Pastoral de la Acogida Cristiana en el Camino, que ofrece un planteamiento global de la acción de la Iglesia en este campo. A este Plan Pastoral me he ceñido.

Dentro de él, el cuidado de la preparación y la espiritualidad de los hospitaleros ocupa un lugar fundamental en orden a la calidad de la acogida, pero también al sentido último de la existencia de los albergues y de la presencia de la Iglesia en el Camino: dar testimonio de Cristo, Camino, Verdad y Vida de los hombres.

# Tareas y aportaciones a la peregrinación de la Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago

M<sup>a</sup> ANGELES FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ

Presidente de la Federación de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago

## Agradecimientos

Antes de comenzar mi exposición quiero agradecer la invitación que se ha cursado a la Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, tanto por parte del Sr Arzobispo, D. Julián Barrio, con quien tuve la agradable tarea de recoger el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia 2004 representando al Camino de Santiago, como a la Oficina de Peregrinaciones. Ambas instituciones me han proporcionado la oportunidad de poder participar en esta Mesa Redonda para hablarles de las *tareas y aportaciones a la peregrinación de la federación española*, a quien represento.

Todo comenzó allá por el año 1987 con la celebración del *I Congreso de Jaca*, cuando las primeras asociaciones existentes, junto con representantes de la Iglesia y el espíritu incansable del cura de O Cebreiro, Elías Valiña, se reunieron para poner en marcha la *revitalización del camino de santiago*, en esos momentos declarado *primer itinerario cultural europeo*. En honor a la verdad, he de recordar que en 1985, a instancias de Elías Valiña, se celebró un I Encuentro Jacobeo en Santiago de Compostela con los párrocos del Camino y uno de los temas tratados, punto 2 de las conclusiones, relativo a «Los refugios de los peregrinos» *fue muy debatido, ya que afecta directamente a todos los que están en el camino y tienen que atender a los peregrinos. Aunque insisten en la acogida en Santiago*<sup>1</sup>.

Independientemente de ese hecho, en 1987 estaba todo por hacer; por lo tanto, era una tarea ilusionante para todos y donde nadie sobraba.

1 ELÍAS VALIÑA. Los refugios de los peregrinos. *Boletín del Camino de Santiago* (1985); p. 2.

Propiciar de nuevo el paso de peregrinos por el Camino de Santiago requería trabajar en varios frentes:

- Recuperar el *camino físico*, alejando al peregrino de las carreteras.
- Recuperar la *credencial*, como documento acreditativo del peregrino.
- Recuperar la *hospitalidad* con la adecuación de albergues.
- Divulgar el Camino de Santiago y el significado de la peregrinación.

No es mi deseo exponer el papel jugado por todas y cada una de las asociaciones existentes en ese momento en la «reconstrucción» del Camino de Santiago, pues este es un Congreso sobre la *acogida cristiana* y resaltaré sobre todo el papel de la Federación Española en la *acogida*. Sin embargo, es de justicia recordar el trabajo desarrollado por personalidades de la talla del presidente de la Asociación de Palencia, Ángel Luís Barreda, periodista a la vez que presidente de la Coordinadora primero y más tarde Federación, y de asociaciones alejadas del propio itinerario oficial del Camino de Santiago situadas en ciudades importantes como Madrid o Valencia que basaban su labor en la divulgación del Camino de Santiago a través de su propia experiencia como peregrinos, impartiendo conferencias y organizando actos culturales de todo tipo, testimonios y actividades que ejercieron de efecto «llamada» hasta culminar en lo que todos conocemos hoy al aseverar, o mucho me equivoco, que no existe lugar en el mundo que no haya oído hablar del Camino de Santiago.

Como muestra de la actividad que viene desarrollando la Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, actividad siempre *voluntaria*, sin que medie contraprestación económica, es mi deseo resumir como ejemplo la actividad desarrollada durante el último año, año 2013, siguiendo la misma filosofía de sus inicios. En 2013, la Federación y sus 34 asociaciones con un total de 5.900 socios:

Se preocuparon de mantener el *camino físico*: 240 voluntarios de las asociaciones re-señalaron 4.811 Kms de los más de 10.000 Kms que se habían recuperado.

Entregaron 62.670 Credenciales.

Divulgaron el Camino de Santiago a través de la edición de 24 revistas con 55 números, 5 libros y 8 folletos, así como con la organización de 80 conferencias, 45 exposiciones, 15 cursos, 9 conciertos, representaciones teatrales y actos varios, sin olvidar las 89.814 consultas atendidas por un total de 370 voluntarios.

Más de 1.000 Hospitaleros voluntarios de la Federación hicieron *hospitalidad* acogiendo a 356.890 peregrinos en 46 albergues<sup>2</sup>.

*El camino físico.* Recuperar el *camino físico* marcándolo con la «flecha amarilla», que la Federación hizo suya, era muy importante para que el peregrino no errara el camino y para liberarlo de la servidumbre de las carreteras y del riesgo que eso entrañaba, haciendo que el Camino volviera a discurrir por espacios rurales que el Progreso había desvirtuado, de tal forma que el peregrino volviera a la tranquilidad de la naturaleza que induce a la reflexión.

*La credencial.* Recuperar la *credencial*, un símbolo que identificaba a la persona que dejaba su casa y su hacienda para ponerse en camino, era proveer al peregrino de un salvoconducto, de una identidad, de regular el acceso de los peregrinos a los albergues y que tanto y tan bien ha sido «copiada» por casi todos. La Federación fue la artífice de este nuevo salvoconducto, de esta credencial, que fue presentada en Jaca, cuya carátula es de todos conocida por su «puerta simbólica» haciendo referencia al romance popular del siglo XII («...la puerta se abre a todos, enfermos e sanos, no sólo a católicos, sino aún a paganos, a judíos herejes, ociosos e vanos; y más brevemente a buenos y profanos»). La Federación cedió el uso de la credencial a la Catedral para compartirlo, hasta que en 1999 ésta optó por tener la suya propia. Es a partir de 1999 cuando la Catedral de Santiago de Compostela comienza a decir que sin «credencial» y, sin que en ella haya sellos de instituciones religiosas o parroquias, no se entregará la «Compostela». Llegados a este punto, vuelve a ser la Federación, en la persona de Ángel Luís Barreda, quien formaba parte en ese momento de la Comisión Interdiocesana representando a la Federación, el cual, ante la negativa de entregar la Compostela a quienes no llevaran la credencial sellada por instituciones religiosas, habló de hacer entrega por parte de la Federación de una «Compostela laica» como alternativa a la Compostela oficial «*devotionis causa*». En ese momento, la Oficina del Peregrino hace entrega de una Compostela «diferente» a quienes hacían el Camino con fines diferentes a los religiosos. La que habla fue testigo del comportamiento, cuando menos «irresponsable» y carente del mínimo respeto, del sacerdote que estaba realizando la acogida, el cual hizo añicos la «credencial» de un peregrino sin que este pudiera hacer nada para remediarlo.

*La hospitalidad:* Pero lo que la Federación creyó más importante desde los inicios fue recuperar la *acogida* de los peregrinos, que no existía

como tal. Fue la Federación la que propició la creación de albergues con la rehabilitación de antiguos edificios y algunos históricos hospitales para peregrinos, cuyas obras de reconstrucción y mantenimiento fueron siempre financiadas por los propios peregrinos, algunas ayudas sorpresivas y la Providencia casi siempre. El albergue era también un símbolo para muchos peregrinos, que le permitía reponer fuerzas y curar sus heridas para poder reemprender la marcha al día siguiente. Con este sentido, la Federación recomendó a quienes pensaran poner en marcha un albergue, una distancia entre albergues de 20-25 kms para evitar los conflictos entre propietarios, quienes a la postre han terminado por convertir al peregrino en un «preciado» objeto de deseo. La Federación, con Ángel Luís Barreda y José Ignacio Díaz a la cabeza, se dedicaron literalmente a «patear» el Camino de Santiago buscando el lugar propicio donde poder instalar un «albergue de peregrinos». Se habló con ayuntamientos, asociaciones, cofradías, monasterios, parroquias... a fin de instalar «muy humildemente» un pequeño albergue, pues ciudades tan importantes en el Camino como Pamplona, Burgos, León o Ponferrada carecían de algo que no fuera la industria hotelera para acoger peregrinos; y ni siquiera las instituciones católicas querían entrar a participar en esta iniciativa en pro de los peregrinos.

Así, el tema de la *tradicional hospitalidad jacobea* figuró desde el principio en la agenda de la por entonces *coordinadora nacional de asociaciones*, tal como evidencia la 9ª conclusión del I Congreso de Jaca. Este interés por la *hospitalidad* desde el naciente mundo asociativo jacobeo explica el hecho que entre 1990 y 1992 se pasara de 1 a más de 40 hospitaleros, al mismo tiempo que se rehabilitaban y se ponían en marcha, de la mano de diferentes colectivos con más ilusión que medios, los albergues de Rabanal del Camino, Azofra y Hospital de Órbigo, entre otros. Será en octubre de ese mismo año cuando se den cita en San Juan de Ortega (Burgos) esos más de 40 hospitaleros con el fin de compartir experiencias y elaborar una forma de trabajar, una de cuyas conclusiones será la organización de un cursillo anual de «formación práctica para nuevos hospitaleros». A partir de 1996 se pusieron también en marcha «cursillos para veteranos»<sup>3</sup>. En 2013 se realizaron 12 cursillos, 6 de ellos en España, 1 en Canadá, 1 en EE.UU., 1 en Alemania, 1 en Francia y 2 en Italia.

La creación de *Hospitaleros Voluntarios* en el ya lejano 1990 pasa por que el hospitalero haya sido antes *peregrino* con lo que eso supone para

3 BARREDA A.I. Veinte años de cursos y encuentros para hospitaleros voluntarios. *Peregrino* 2013;147-148:23-30.

la acogida entre iguales. La *hospitalidad* que ejercen los Hospitaleros de la Federación está basada en la gratuidad de su trabajo y la gratuidad para los caminantes. Su actuación se basa en principios morales humanistas y cristianos: la cercanía al prójimo, la empatía con el que llega, la acogida sin distinción de credos ni modos de peregrinación. Desde el principio, la Federación, con la puesta en marcha de Hospitaleros, tuvo claro que tenía que proporcionar también soporte espiritual a los peregrinos para cubrir un servicio prácticamente inexistente salvo honrosas excepciones, que debían proveer los curas y monjas del Camino, llegando a improvisar incluso «capillas» en los albergues ante la imposibilidad de poder acceder a un templo, que se mantenía cerrado, o, en el mejor de los casos, era el propio hospitalero el que abría el templo, como en el caso de Arrés–Huesca, lo que se sigue haciendo. La aportación de la Iglesia a la peregrinación es tardía y sólo cuando comprueba en qué forma se está desarrollando esta nueva peregrinación: la llamada efectuada por la Xunta de Galicia en 1993 (en nada reprochable, ya que se trata de atraer a Galicia cuantos más turistas, mejor) con la creación de la marca Xacobeo, que resurge con cada uno de los sucesivos Años Santos, ha desvirtuado o banalizado el sentido de la peregrinación, convirtiendo el viaje en su único fin. A este respecto recuerdo las palabras del Prior de Roncesvalles en una entrevista televisiva en 1993: «*allá en Occidente nos han creado un problema aquí, en el Oriente, sin pensar si estábamos preparados para atender a tanta gente*».

Lo que más me ha llamado la atención de este Congreso, es poner el énfasis del mismo en la *acogida*, pero seguida de apellido «cristiana». Esto me ha hecho pensar y que me cuestione dos cosas: 1º qué se quiere decir al hablar de «acogida cristiana»; 2º qué tipo de acogida hace la Federación.

Según el Diccionario de la Real Academia Española (RAE), **Acoger** significa *servir de refugio o albergue a alguien; recibir con un sentimiento o manifestación especial la aparición de personas o de hechos*, siendo la «acogida» el hecho de acoger. **Cristiano** significa *perteneciente o relativo a la religión de Cristo*<sup>4</sup>.

Se llama **Hospitalero** a la «persona que ejerce la hospitalidad» y **Hospitalidad** es la *virtud que se ejercita con los peregrinos, menesterosos, desvalidos, recogiendo y prestándoles la debida asistencia en sus*

4 Diccionario de la Real Academia Española. Espasa. 2001.

*necesidades*. El diccionario ofrece como 2ª definición *buena acogida y recibimiento que se hace a los extranjeros y visitantes*<sup>5</sup>.

El Camino de Santiago no es solamente un trecho que hay que recorrer para llegar a alguna parte, no es una prueba para alcanzar una recompensa. El Camino de Santiago es parábola y realidad al mismo tiempo, porque se hace por dentro y por fuera en el tiempo concreto que duran las jornadas y a lo largo de toda la vida cuando has dejado que el Camino te penetre, te transforme, te convierta en peregrino. El Camino te simplifica, te hermana, te exige, te invita a dejarte sorprender por el milagro de la naturaleza y de Dios. Los peregrinos que recorren el Camino de Santiago lo hacen movidos por un impulso de búsqueda. Para el cristiano, la peregrinación vivida como celebración de su fe, *es una manifestación cultural que debe cumplir con fidelidad a la tradición, con profundo sentido religioso y como vivencia de su existencia pascual*. Según refiere Segundo L. Pérez, *la dinámica de la peregrinación señala claramente unas etapas que el peregrino recorre como paradigma de toda su vida personal y de fe: la partida pone de manifiesto su decisión de avanzar hacia la meta y alcanzar los objetivos espirituales de su vocación bautismal; el camino lo lleva a la solidaridad con sus hermanos y a la preparación necesaria para el encuentro con su Señor; la visita al lugar santo lo invita a la escucha de la palabra de Dios y a la celebración sacramental; el retorno, en fin, le recuerda su misión en el mundo como testigo de la salvación y constructor de la paz* (el subrayado es mío). Y continúa diciendo: *porque el hombre, que en virtud de su conciencia no puede evitar la pregunta por su origen y destino, percibe el camino de la vida con esperanza y temor, con serenidad e incertidumbres, con riesgos y seguridad... Emprender el camino significa romper con lo conocido y lanzarse a lo arduo e incierto, confiarse al futuro del itinerario y de la meta*<sup>6</sup>.

La *acogida* que realiza la Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago a través de sus Hospitaleros es una acogida voluntaria, gratuita, donde el peregrino es recibido con muestras de alegría, a quien se trata como hermano (el hospitalero también ha sido peregrino), a quien se le presta la ayuda que necesita, material y espiritual, sin esperar nada a cambio y sin marcar diferencias por razón de credos, estatus social o color. Por lo tanto, entendemos que la acogida de los hospitaleros de la Federación está dentro de los preceptos de la acogida cristiana, pues dice San Mateo «lo que hicisteis a uno de mis

5 Diccionario de la Real Academia Española. Espasa. 2001.

6 S. L. PÉREZ LÓPEZ. La peregrinación como reto pastoral en el nuevo milenio. *Compostellanum* 2013; LVIII (445-476).

humildes hermanos, a mi me lo hicisteis» (Mt 25, 40), «fui forastero y me recogisteis» (Mt 25, 43). Además, si algo ha caracterizado la cristianidad del Camino de Santiago ha sido la gratuidad de la acogida que se dispensaba en los hospitales y monasterios: «dad gratis lo que recibisteis gratis» (Mt 10, 8), ya que era la puesta en práctica de las Obras de Misericordia. Lo que tratamos de hacer desde la Federación es realizar una acogida desde lo humano para llegar a Dios, pues entendemos que no se puede llegar a Dios sin respetar al prójimo, tratándole como deseamos ser tratados.

¿Se quiere significar con el nombre de Acogida Cristiana que se hace necesario «profesionalizar» la acogida? ¿Y qué significa «profesionalizar» la acogida?

La Acogida que realiza la Federación desde hace 25 años a través de sus hospitaleros es gratuita, pero esto no significa que no sea profesional. Nuestros hospitaleros son formados a través de cursillos, para novatos, para veteranos; nuestra gestión está informatizada y disponemos de profesionales en nuestra oficina.

Conviven diferentes realidades en el Camino de Santiago y la Iglesia nunca había sido excluyente en este sentido, sino todo lo contrario, mientras que ahora, al diferenciar acogida con el apellido «cristiana» se introduce una diferencia que es excluyente. **Acogida cristiana** es lo que se viene haciendo desde hace más de 2000 años, no se está inventando nada nuevo y en el Camino de Santiago existe un grupo de Hospitaleros que forma parte de la Federación, que son voluntarios, que no reciben una contraprestación económica por sus servicios y que están realizando la *acogida cristiana* en todos los albergues a donde acuden, ya que la gratuidad siempre fue tradición en el mundo cristiano, *gratuidad* con letras mayúsculas, sin intención evangelizadora, tal como se hacía en lazaretos, hospitales, parroquias, monasterios, sin exclusión. Porque hablar y diferenciarse de otros llamándose cristiana (la acogida) es una perversión del lenguaje y debería ser llamada «acogida confesional». Desde los inicios de este nuevo florecimiento de la Peregrinación Jacobea, en los que la Federación se implicó la primera y más que nadie en la acogida, sigue siendo la Federación a través de sus hospitaleros la que acepta a cualquier peregrino en los albergues por ellos atendidos, independiente de cual sea la motivación de ese peregrino para hacer el Camino de Santiago. Y, como en la acogida cristiana que hemos aprendido de las enseñanzas de Jesús, la Federación y sus hospitaleros practican la acogida tradicional desde hace 25 años, más allá de intereses particulares, siempre contando con la venturosa colaboración de instituciones

—sí, también parroquiales o monacales— que ponen sus instalaciones a disposición de los peregrinos. Aquellos que tratan de diferenciar la *acogida* poniéndole el apellido de «cristiana» por el mero hecho de hacer visibles símbolos confesionales, están desvirtuando la verdadera *acogida cristiana*.

Reconozco que vivimos tiempos de confusión, en los cuales las palabras son manipuladas y dicen lo contrario de lo que significan. La Iglesia como institución debería ser sabia para distinguir el «trigo» de la «paja»: los hombre y mujeres que pertenecemos a ella podemos equivocarnos, pero la Iglesia está regida por representantes de Dios, supuestamente doctos en la materia, que malinterpretan los actos del pueblo llano y optan por la «pureza de sangre».

Cuando yo aprendí los *Diez Mandamientos de la Ley de Dios* el Primero era «amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo»; sin embargo, hoy ya sólo se dice «amarás a Dios sobre todas las cosas» ¿Dónde queda el prójimo, el peregrino sin nombre?

Todo comenzó allá por el año 1987 en el I Congreso de Jaca. Estaba todo por hacer: Recuperar el camino físico, recuperar la credencial, recuperar la hospitalidad y divulgar el Camino de Santiago y el significado de la peregrinación. Si he de hacer balance del trabajo desarrollado por la Federación, ésta ha cumplido totalmente. Sin embargo, hay algo que quizá no fuimos capaces de hacer aunque lo intentamos: explicar el significado de la Peregrinación, seguramente porque no era de nuestra competencia o porque no fuimos capaces de encontrar las palabras adecuadas para explicarlo. En todos estos años se ha echado en falta a la Iglesia porque entendíamos que este era su cometido y quizá fuera más necesario un congreso sobre el «significado de la Peregrinación» antes que sobre Acogida Cristiana, si la intención que subyace es marcar diferencias con los que llevan muchos años acogiendo cristianamente peregrinos en el Camino.

# EL CAMINO DE SANTIAGO, ATRIO DE LOS GENTILES PARA LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

JUAN DEL RÍO MARTÍN  
Arzobispo Castrense de España

## I. Planteamiento de la cuestión

Desde el año 813 fecha de la *inventio*, es decir, del descubrimiento de los restos del Apóstol Santiago en el campus Stellae, millones de peregrinos han acudido a venerar su sepulcro. Ese acontecimiento constituye uno de los mayores flujos de personas, ideas, vivencias humanas y religiosas, así como también de mercancías que han surcado el continente europeo. Por las diversas rutas que componen el Camino de Santiago penetraron en la Península los principales estilos arquitectónicos medievales: el románico y el gótico. Se propició la fundación de ciudades, las construcciones de puentes y hospitales, y se abrieron nuevos caminos de comunicación.

¿Qué impulsaban a tantas personas de tan diferentes orígenes sociales a dejarlo todo y arriesgarse pese a los múltiples peligros que entrañaban aquellos senderos? ¿Qué es el Camino? ¿Por qué en una época secularizada como la nuestra sigue habiendo cientos de miles de peregrinos que se sienten impulsados a seguir las huellas de sus predecesores?

En el discurso que Benedicto XVI pronunció ante la Curia Vaticana en diciembre de 2009, a propósito de su viaje apostólico a la República Checa, dijo que «las personas que se declaran agnósticas y ateas deben interesarnos a nosotros como creyentes», pues en ellas permanece la pregunta sobre Dios. Con esta intención, el Papa proponía la creación de «un atrio de los gentiles», en alusión a aquella zona del templo de Jerusalén abierto a la oración para todos los pueblos (cf. *Is* 56, 7; *Mc* 11, 17) y, al mismo tiempo, en referencia a la predicación de Pablo en el areópago de Atenas (cf. *Hch* 17, 23). Este nuevo «atrio de los gentiles», sería un lugar donde «los hombres puedan entrar en contacto de algu-

na manera con Dios sin conocerlo y antes de que hayan encontrado el acceso a su misterio, a cuyo servicio está la vida interna de la Iglesia»<sup>1</sup>.

Siguiendo esta propuesta del Papa Benedicto XVI, en esta ponencia me propongo responder a una cuestión: ¿Puede ser el Camino de Santiago un «atrio de los gentiles» donde, todos aquellos que lo recorran, creyentes y no creyentes, puedan descubrir (o redescubrir) al Dios revelado en Cristo? Muchos peregrinos que hacen este Camino son creyentes, pero cada vez son más los que lo recorren sin ninguna pretensión o fin religioso, al menos, explícitamente buscado. Sin embargo, como veremos en seguida, el Camino de Santiago tiene unas características que lo convierten en un lugar apropiado para el encuentro entre creyentes y no creyentes; donde es posible hacerse las grandes preguntas de la vida y, en palabras de Benedicto XVI, entablar un diálogo «con aquellos para quienes la religión es algo extraño, para quienes Dios es desconocido y que, a pesar de eso, no quisieran estar simplemente sin Dios, sino acercarse a Él al menos como Desconocido»<sup>2</sup>.

En primer lugar quiero presentar un análisis de la realidad del hombre de hoy y de la sociedad en la que vivimos. Este será el punto de partida de nuestro «Camino» hacia Santiago. A continuación veremos qué es lo peculiar de la peregrinación compostelana y qué ofrece a los peregrinos, independientemente de si este es creyente o no. En tercer lugar, explicaré cómo esto nos lleva a descubrir tres vías, unidas íntimamente, que nos conducen al final de nuestro Camino e introducen al peregrino por el Pórtico de la Gloria.

La conclusión a la que llegaremos es que la finalidad de la peregrinación siempre es el encuentro con Cristo, que como dice el Papa Francisco: «es la única puerta, una puerta bella, una puerta de amor, que nunca desilusiona y que siempre tiene abierta la subida hacia el Padre»<sup>3</sup>. Este es el objetivo supremo del Camino que nos conduce a la tumba de Santiago el Mayor, el hijo de Zebedeo y de María Salomé, el hermano de Juan Evangelista, *Boanerges o Hijo del Trueno*, llamado así por la fogosidad de su carácter y predicación, discípulo y compañero de Jesús de Nazaret.

1 BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Vaticana para el intercambio de felicitaciones con motivo de la Navidad* (21 diciembre 2009): <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2009/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20091221\\_curia-auguri\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20091221_curia-auguri_sp.html)>

2 Ibid.

3 FRANCISCO, *Homilía en la capilla de la Domus Sanctae Marthae*, (Ciudad del Vaticano, 22 abril 2013).

Como afirmaba Benedicto XVI en su viaje a Santiago de Compostela: «esto es lo que en el secreto del corazón, sabiéndolo explícitamente o sintiéndolo sin saber expresarlo con palabras, viven tantos peregrinos que caminan a Santiago de Compostela para abrazar al Apóstol. El cansancio del andar, la variedad de paisajes, el encuentro con personas de otra nacionalidad, los abren a lo más profundo y común que nos une a los humanos: seres en búsqueda, seres necesitados de verdad y de belleza, de una experiencia de gracia, de caridad y de paz, de perdón y de redención. Y en lo más recóndito de todos esos hombres resuena la presencia de Dios y la acción del Espíritu Santo. Sí, a todo hombre que hace silencio en su interior y pone distancia a las apetencias, deseos y quehaceres inmediatos, al hombre que ora, Dios le alumbrará para que le encuentre y para que reconozca a Cristo. Quien peregrina a Santiago, en el fondo, lo hace para encontrarse sobre todo con Dios que, reflejado en la majestad de Cristo, lo acoge y bendice al llegar al Pórtico de la Gloria»<sup>4</sup>.

## II. La necesidad de sentido

Todo hombre, creyente o no creyente, tiene necesidad de dar sentido a su vida. El hombre es un «ser en camino» (*homo viator*). Se hace preguntas y busca respuestas. Es cierto que, muchas veces, no son preguntas conscientes. Sólo surgen en momentos concretos de la vida. También es cierto que cada vez son más los que no se atreven a afrontar las grandes cuestiones que afectan a la vida: ¿de dónde vengo? ¿Qué habrá después de la muerte? ¿Qué puede dar sentido a mi vida? ¿Dónde puedo encontrar la felicidad? Muchos han renunciado a buscar respuestas, bien porque no les interesa, o porque tienen miedo a las respuestas, o porque las que han encontrado o pueden encontrar no les satisface.

Ante la gran variedad de respuestas y soluciones que el hombre encuentra en su camino, sólo aquella que satisfaga plenamente sus deseos de felicidad podrá ser la adecuada. «La cuestión de Dios podrá, pues, ser justificada solamente como el ‘por qué’ último exigido por la cuestión misma del hombre, es decir, como condición última de posibilidad e inteligibilidad de lo que el hombre vive en su relación al mundo, a los otros, a la muerte y a la historia»<sup>5</sup>.

4 BENEDICTO XVI, *Homilía de la Misa del Año Santo Compostelano* (Santiago de Compostela, 6 noviembre 2010).

5 J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, (Sígueme, Salamanca 1989), 26.

Ahora bien, debemos ser conscientes de que hoy nos encontramos con muchos hombres y mujeres, especialmente jóvenes, que miran la sociedad, el mundo en el que viven, como una decepción. Piensan que su futuro es oscuro, imprevisible, que no tienen ninguna seguridad. Si, con ocasión del mayo del 68, la liberación fue el lema que movía a los jóvenes de entonces, ese entusiasmo se ha esfumado. Se ha pasado, en palabras del sociólogo francés Gilles Lipovetsky, a la «felicidad paradójica». Sabemos que hay problemas graves: crisis económica, paro, delincuencia, drogadicción, alcoholismo, etc., pero nos resistimos a afrontarlo. Nos hemos acostumbrado tanto a la sociedad del bienestar que somos incapaces de ver que todo eso nos ha conducido al «hiperconsumo»<sup>6</sup>.

Cuanto más bienes de consumo se buscan, más aumenta la frustración y la decepción. Se hacen promesas de felicidad, de placer, pero cuando el hombre vuelve a la vida concreta, a la real, el desengaño es grande. El progreso de la modernidad, los avances científicos y técnicos, crearon la ilusión de un «mundo feliz», en el que los hombres cumplirían sus sueños más anhelados. Sin embargo, los hechos han demostrado que esas promesas no se han cumplido<sup>7</sup>.

Todo esto ha dado lugar a un determinado tipo de hombre, caracterizado por el individualismo hedonista, en consecuencia herido afectivamente, que no busca relaciones estables que afecten a su libertad y autonomía, sino que se mueve por «relaciones líquidas», flexibles y volubles, donde no puede haber nada permanente. Hay, al mismo tiempo, una gran necesidad de ser reconocido, valorado y preferido a los demás, lo que conlleva un estado de permanente insatisfacción<sup>8</sup>.

Evidentemente, todo esto también afecta al cristianismo en general y a la Iglesia Católica en particular. En las sociedades hiperindividualistas, las instituciones religiosas, que promueven y exigen un vínculo social, se debilitan. «Ante la decepción los individuos no disponen ya de hábitos religiosos ni de creencias 'llave en mano' capaces de aliviar sus dolores y resentimientos. Hoy cada cual ha de buscar su propia tabla de salvación, con decrecientes ayudas y consuelos por parte de la relación con lo sagrado»<sup>9</sup>.

6 Cfr. G. LIPOVETSKY, *La felicidad paradójica* (Anagrama, Barcelona, 2013).

7 Cfr. G. LIPOVETSKY, *La sociedad de la decepción* (Anagrama, Barcelona, 2008), 26-39.

8 Cfr. Z. BAUMAN, *Vida líquida*, (Paidós, Barcelona, 2006), 9-10; G. Lipovetsky, *La sociedad de la decepción*, 37-39.

9 G. LIPOVETSKY, *La sociedad de la decepción*, 23.

Y junto a esta decepción, nos encontramos con una dificultad añadida: ¿cómo abordar la cuestión de Dios en una sociedad multicultural? La sociedad en la que vivimos se caracteriza por la pluralidad, que se ha establecido como un dogma de la posmodernidad. Esta pluralidad se identifica con tolerancia y con libertad, frente a la unidad de la verdad y a la unidad religiosa que es sinónimo de intolerancia y totalitarismo. En consecuencia, surge inevitablemente, al menos, dos problemas. Primero, cómo mostrar la pretensión del cristianismo de ser la religión verdadera y que compromete a la totalidad de la persona. En un mundo plural, todas las religiones tienen el mismo valor, entonces cualquier intento de primar una religión sobre otra es visto con sospecha, por lo tanto, si todas las religiones son iguales, qué más da cual se profese. Segundo, «cómo la fe cristiana en Dios puede dar respuestas leales y sinceras ante la opinión pública frente a la múltiple oferta de religiones sin reducirse a una oferta más entre otras muchas, que molestan menos, aunque también mueve menos»<sup>10</sup>.

Si concretamos la situación religiosa actual en España, ¿qué nos encontramos? Durante el franquismo, y como consecuencia del final de la guerra civil, se estableció una «cultura católica» aceptada socialmente y mantenida mediante determinados controles que, con la llegada de la democracia, se mostró que había implantado un catolicismo sociológico que, muy pronto, se vio que no respondía a la realidad. Si bien es cierto que la mayoría de los españoles, durante el periodo de la transición, se declaraban católicos, ha tenido prevalencia y ha influido de forma determinante una cultura no católica que ha dado paso a una fuerte secularización que, no sólo margina la religión al ámbito privado, sino que, en algunos casos, se muestra beligerante contra la Iglesia<sup>11</sup>.

Las causas que han influido en este proceso son, fundamentalmente, tres: primero el relativismo que, con una efectiva manipulación del lenguaje, ha provocado un cambio en los valores morales. El bien y el mal, la verdad y la mentira no son realidades objetivas, sino que dependen de las circunstancias, de la ideología, del momento, de los intereses políticos o económicos, etc. Después una política claramente laicista, que presenta a la Iglesia como un enemigo de la libertad, del progreso, de la ciencia. La razón de Estado es la que, mediante la promulgación

10 KURT KOCH, «El problema de Dios en la sociedad y en la Iglesia»: G. Augustin (ed.), *El problema de Dios, hoy* (Sal Terrae, Santander 2012), 35.

11 Cfr. J.M. BURGOS-N. GÓMEZ (eds.), *¿Quién es Dios? La percepción contemporánea de la religión*, (Monte Carmelo, 2012), 19-28.

de leyes, establece una nueva moral que poco a poco modifica la mentalidad de los ciudadanos. Y, por último, no ha habido una cultura que podríamos llamar «católica». La apertura que supuso el Concilio Vaticano II no tuvo una rápida y efectiva aplicación en España y, cuando esta se produjo dio lugar, en algunos casos, a planteamientos doctrinales y morales que no se ajustaban ni a la letra ni al espíritu del Concilio<sup>12</sup>.

Este proceso ha tenido claras consecuencias en la práctica religiosa española que, progresivamente, ha descendido. En 1965 era un 83% de españoles los que se declaraban católicos practicantes; el 15% católicos no practicantes; y el 2% no creyentes. Sin embargo, en noviembre de 2013, era un 70,6% los que se declaran católicos, pero sólo un 13,4% asegura acudir a Misa «casi todos los domingos» y un 60% nunca<sup>13</sup>.

Estos datos ¿qué nos indican? Que en España todavía hay un número mayoritario de católicos, pero dentro de estos hay una gran indiferencia en materia religiosa y, al mismo tiempo, nos señalan que se está produciendo lo que Juan Pablo II llamó «una apostasía silenciosa»<sup>14</sup>. Muchos de aquellos que se dicen católicos ya no se identifican con las normas de la Iglesia<sup>15</sup>.

Ahora bien, también es interesante señalar que, a pesar de este proceso de secularización, se está produciendo una vuelta a lo religioso. Sin embargo, destaca porque es un retorno a la religión sin Dios, sin trascendencia. Este nuevo modelo religioso propugna un cristianismo en el que no haya ninguna verdad absoluta, ni habla de Misterio, y que no imponga más normas que el mandamiento del amor, como forma de fraternidad universal<sup>16</sup>.

12 Cfr. Conferencia Episcopal Española, *Instrucción Pastoral: Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II*, (Madrid, 30 marzo 2006).

13 Cfr. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, «Fe e increencia en España y en Europa»: *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012) 231; CIS, *Barómetro estudio nº 3005* (noviembre de 2013).

14 Juan Pablo II, *Ecclesia in Europa*, 9.

15 Cfr. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, «Fe e increencia en España y en Europa»: *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012) 229-254.

16 Cfr. A. CORDOVILLA, *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial*, (Sal Ter-rae, Santander 2012), 62-64.

### III. El camino de Santiago como atrio de los gentiles

Actualmente, y teniendo en cuenta esta realidad, no podemos pensar que son solo y exclusivamente creyentes, es decir, católicos practicantes, los que hacen el Camino de Santiago. Los tiempos de la gran peregrinación de 1948 ya han pasado. Muchos de los peregrinos que cruzan el Pórtico de la Gloria son ateos, agnósticos, indiferentes, católicos o personas con un sentido religioso. Entonces, como decía al principio, ¿qué puede ofrecerles el Camino de Santiago para que a unos les lleva a preguntarse sobre Dios y a otros revitalice la fe que recibieron en el bautismo?

Hay elementos del Camino que son comunes a todos los peregrinos y que pueden suscitar aquellas preguntas que lleven a creyentes y no creyentes a provocar la búsqueda de Dios y al encuentro con Cristo. Algunos de estos son: el silencio, la naturaleza, la amistad, la solidaridad, el arte y la liturgia.

#### 1. *El silencio*

El Camino, la peregrinación, favorece el silencio y la búsqueda de la interioridad. Todo hombre busca, consciente o inconscientemente, remansos de paz, tranquilidad, sosiego. Necesita el silencio para volverse a encontrar. El silencio es el arte perdido de nuestra sociedad, tan acostumbrada al ruido, al bullicio. En nuestra época parece que tenemos miedo al silencio, quizás porque ese ruido exterior evita hacerse preguntas importantes, a descubrir aspectos de la propia vida que habría que cambiar.

El silencio es un buen maestro, porque, aunque parezca contradictorio, también nos habla. No es el vacío, ni la nada. El silencio tiene un contenido. Nos conduce hacia lo más profundo de nuestro ser. En consecuencia, nos puede ayudar a salir de la superficialidad en la que tantas veces vivimos<sup>17</sup>.

El silencio exige un enfrentamiento con la realidad de nuestra propia vida. Es decir, nos lleva a mirar dentro de nosotros mismos y esto es exigente. Parece que uno se pone ante un precipicio y no nos atrevemos a movernos, no sea que me caiga, porque en el silencio descubrimos lo que debemos cambiar; o la propia insatisfacción; o lo que podríamos

17 Cfr. F. TORRALBA, *Creyentes y no creyentes en tierra de nadie*, (PPC, Madrid 2013), 55.

ser pero no somos; o lo que querríamos ser pero no logramos convertirnos en ello. Es en ese silencio donde «el corazón, tocado por el amor, convoca la libertad de espíritu para entrar en acción, y su seno es fecundado para dar fruto. Los poderes silenciosos son los auténticamente creativos»<sup>18</sup>. Porque es en el silencio donde una persona puede trascender, es decir, salir de sí misma para ir al encuentro del otro.

«En el silencio hablan la alegría, las preocupaciones, el sufrimiento, que precisamente en él encuentran una forma de expresión particularmente intensa. Del silencio, por tanto, brota una comunicación más exigente todavía, que evoca la sensibilidad y la capacidad de escucha que a menudo desvela la medida y la naturaleza de las relaciones»<sup>19</sup>.

El silencio abre al hombre a la contemplación de aquello que le rodea. Y en el Camino de Santiago, es la naturaleza la primera interlocutora del peregrino.

## 2. *La naturaleza*

En el encuentro con la naturaleza, el hombre puede descubrir fundamentalmente dos cosas. La primera que está en el mundo y, por tanto, que éste no es un hábitat prescindible, sino donde el hombre desarrolla su actividad. Necesita del mundo y de la naturaleza en la que habita. En segundo lugar, descubre que no se identifica con el mundo y, por tanto, es sustancialmente distinto y que la naturaleza tiene sus propias leyes, también independientes de la mano del hombre. «El mundo está allí ante el hombre como una realidad anterior a él, autónoma, constituida por procesos inmanentes no establecidos por él: el mundo ha acontecido y sus procesos acontecen por sí mismos, sin la intervención del hombre»<sup>20</sup>.

Esta distinción hombre-mundo parte de la propia experiencia humana. El hombre comprende que la naturaleza es una realidad diversa porque carece de autoconciencia. El ser humano tiene la capacidad de autorreflexión y actúa libremente, en consecuencia puede modificar el mundo que le rodea, transformando la naturaleza. Así la cultura y el progreso son fruto de la actuación del hombre sobre el mundo, aunque,

18 R. GUARDINI, *El Señor*, (Cristiandad, Madrid, 2005), 45.

19 BENEDICTO XVI, *Mensaje para la XLVI Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (20 mayo 2012).

20 J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 202.

también hay que decirlo, esto haya traído consecuencias trágicas para el propio hombre.

Y es precisamente esta distinción entre la naturaleza y el hombre, lo que puede llevar a éste a preguntarse sobre el origen de todo lo que existe. Es cierto que, hoy en día, las respuestas son muy variadas y que, con frecuencia, se ha presentado la fe como contraria a los datos científicos. Sin embargo, también es cierto que la biología y las ciencias experimentales no pueden explicar, con satisfacción, algunos de los elementos constitutivos del ser humano, como son las ya mencionadas capacidades de autorreflexión y la libertad<sup>21</sup>.

Ahora bien, esto exige por parte del hombre una opción intelectual previa, abierta a la trascendencia y que busque una Razón (Logos) más allá de la propia razón humana, es decir, que salga de sí mismo y se abra a la realidad. Entonces, sólo aquel que tenga curiosidad ante lo que le rodea y quiera encontrar respuestas, buscará la explicación de todo cuanto existe en Otro<sup>22</sup>. San Agustín lo explicará de una forma muy bella, comentando el pasaje de Romanos 1, 19-20: «pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras...». A este propósito escribe el obispo de Hipona:

«¿Cómo lo conocieron? A partir de las cosas que hizo. Pregunta a la hermosura de la tierra, pregunta a la hermosura del mar, pregunta a la hermosura del aire dilatado y difuso, pregunta a la hermosura del cielo, pregunta al ritmo ordenado de los Astros; pregunta al sol, que ilumina el día con fulgor; pregunta a la luna, que mitiga con su resplandor la oscuridad de la noche que sigue al día; pregunta a los animales que se mueven en el agua, que habitan la tierra y vuelan en el aire; a las almas ocultas de los cuerpos manifiestos; a los seres visibles, que necesitan quien los gobierne, y a los invisibles, que lo gobiernan. Pregúntales. Todos te responderán: ‘Contempla nuestra belleza’. Su hermosura es su confesión»<sup>23</sup>.

En definitiva, la propia fe en la creación es la que, notificando al hombre la soberanía absoluta del Creador, pone límite al señorío hu-

21 Cfr. *Ibid.*, 214-217.

22 Cfr. P. DOMÍNGUEZ, *La analogía teológica: su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Publicaciones San Dámaso, Madrid, 2009), 288-292 y 304-309.

23 San Agustín, *Sermón 241*, 2 (BAC, Madrid, 1983), 458.

mano sobre la tierra. En esta perspectiva está el conocido «Canto de las criaturas», que compusiera el patrono de los ecologistas el «poverello de Assisi», cuyo octavo centenario de su peregrinación a Santiago de Compostela estamos celebrando. San Francisco de Asís representa un verdadero modelo de cómo custodiar, respetar y admirar la naturaleza.

### 3. *El diálogo-amistad*

Demos un paso más. ¿Es suficiente el encuentro del hombre con la naturaleza? Ya hemos dicho que el hombre está en el mundo y no se identifica con él. Entonces, esta diferencia muestra que esa relación con la naturaleza no es suficiente para que el hombre se pueda realizar. Daniel Defoe describió muy bien esta experiencia en su conocida novela *Robinson Crusoe*. El protagonista cuenta cómo en la isla donde naufragó consiguió proveerse de alimentos de la tierra y juntar algunos animales. Sin embargo, escribe, «... mi único lamento consistía en que no tenía ningún contacto con otros hombres. Me quejaba de estar solo, rodeado por el océano, separado de la sociedad humana y condenada a lo que yo llamaba una vida silenciosa. Me lamentaba de que el cielo no me hubiese considerado digno de estar con mis semejantes»<sup>24</sup>.

La experiencia nos dice que el hombre necesita de los demás. Aquel que vive en completa soledad siente una especie de vacío existencial que requiere a alguien como él. Como escribe Martin Buber: «El hombre que tiene experiencia de las cosas no participa en absoluto en el mundo. Pues es 'en él' donde la experiencia surge, y no entre él y el mundo. El mundo no tiene parte en la experiencia. Se deja experimentar, pero no compromete su interés. Pues esta experiencia nada le agrega y nada agrega a la experiencia»<sup>25</sup>.

El filósofo judío explica como el hombre solo puede establecer relaciones con un sujeto como él, abierto a la trascendencia, es decir, con un *Tú*. Es una relación que se produce en el encuentro y se caracteriza porque es una relación que huye del utilitarismo, busca una estabilidad y deja huella<sup>26</sup>.

¿Qué consecuencias tiene esto? La más importante es que el hombre necesita de los demás para ser el mismo, es decir, para desarrollarse como hombre. En segundo lugar, en la relación interpersonal reconoz-

24 D. DEFOE, *Robinson Crusoe*, (Cátedra, Madrid 52010), 255-256.

25 M. BUBER, *Yo y tu* (Nueva Visión, Buenos Aires 1984), 9.

26 Cfr. *Ibid.*, 13-25.

co en el otro a alguien que tiene mi misma dignidad, al cual no puedo manipular, sino que es digno de ser respetado y amado. Y, por último, me obliga a salir de mi solipsismo. La amistad libera del anonimato en el que me encierra el «todos» y, al mismo tiempo, es apertura, porque la verdadera amistad no es celosa y busca sumar, no restar, porque no puede ser excluyente<sup>27</sup>.

Y ¿qué cualifica a alguien para ser verdadero amigo? En el caso que nos ocupa, principalmente, ser compañero de camino que es más que andar juntos, uno a lado del otro. Ese compañerismo, raíz de la amistad, no es sólo hacer algo juntos, sino que, aquello que les une es algo más profundo, más íntimo. Esto conlleva la ayuda entre los amigos, pero una ayuda que no se exige, sino que se da sólo por amor de amistad. La amistad es también lealtad; reconocer que el amigo es un regalo, que no merezco y que siempre aporta algo que me hace crecer; y es también libertad.

El escritor inglés C. S. Lewis lo expresó de una forma muy poética en *Los cuatro amores*:

«... cuando cuatro o cinco de nosotros, después de un día de duro caminar, llegamos a nuestra posada, cuando nos hemos puesto las zapatillas, y tenemos los pies extendidos hacia el fuego y el vaso al alcance de la mano, cuando el mundo entero, y algo más allá del mundo, se abre a nuestra mente mientras hablamos, y nadie tiene ninguna querrela ni responsabilidad alguna frente al otro, sino que todos somos libres e iguales, como si nos hubiéramos conocido hace apenas una hora, mientras al mismo tiempo nos envuelve un afecto que ha madurado con los años. La vida, la vida natural, no tiene don mejor que ofrecer. ¿Quién puede decir que lo ha merecido?»<sup>28</sup>.

#### 4. *La fraternidad y la unidad*

La amistad que es apertura al otro, me lleva a tomar conciencia de que pertenezco a una comunidad. Mi ser relacional no queda constreñido a una persona o a un grupo limitado de personas, sino que formo parte de algo más grande. Y lo que me vincula a esta comunidad es la *fraternidad*.

En una comunidad, todos los que la forman tienen la misma dignidad, en consecuencia, no es válido el criterio de «el todo es mayor que las partes». «La dialéctica ‘comunidad-persona’ no es, pues, la exclusión, de oposición o de absorción de una respecto a la otra, sino de mutua inclusión y de mutuo crecimiento. Cuando la persona obra para

27 Cfr. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 225-228.

28 C.S. LEWIS, *Los cuatro amores*, (Rialp, Madrid 122008) 83-84.

la comunidad, se hace más persona; cuando la comunidad contribuye al progreso de las posibilidades de las personas, se hace más comunidad. Comunidad y persona son, pues, valor en sí y valor correlativo de la una para la otra»<sup>29</sup>.

Creo importante destacar esto en lo que se refiere al Camino de Santiago, por lo que la peregrinación ha supuesto para la unión de los pueblos de Europa y la configuración de una Comunidad Europea. Sabemos por las noticias que recoge el *Códice calixtinus*, que innumerables peregrinos de todas las lenguas y culturas peregrinaban hasta la tumba del Apóstol. Como afirmaba el hoy santo Juan Pablo II: «Aquí llegaban de Francia, Italia, centroeuropa, los países nórdicos y las naciones eslavas, cristianos de toda condición social, desde los reyes a los más humildes habitantes de las aldeas; cristianos de todos los niveles espirituales, desde santos, como Francisco de Asís y Brígida de Suecia (por no citar tantos otros españoles), a los pecadores públicos en busca de penitencia»<sup>30</sup>.

Así, la peregrinación a Santiago unió espiritualmente a pueblos que tenían una diversidad de cultura y de lengua. Todos ellos, poco a poco, gracias al testimonio de los peregrinos fueron introducidos por el Camino de la fe hasta forjarse la conciencia de Europa. Así, «la historia de la formación de las naciones europeas va a la par con su evangelización; hasta el punto de que las fronteras europeas coinciden con las de la penetración del Evangelio»<sup>31</sup>.

Hoy, más que nunca, es necesario recordar esto. Durante los debates sobre la Constitución Europea, hubo un empeño particular en desterrar el nombre de Dios y negar valor a la tradición judeo-cristiana del continente europeo. Según algunos, el modo de construir una Europa unida era dejando a un lado las propias ideas religiosas. Fue, en definitiva, un nuevo intento por desterrar a Dios al ámbito privado. Sin embargo, una vez aprobada la nueva Constitución Europea, la unión se ha establecido no sobre una base espiritual común, sino sobre una economía. Ahora bien, los hechos están demostrando que Europa no está más unida que antes y que no es más solidaria que antes<sup>32</sup>.

29 J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 233.

30 JUAN PABLO II, *Discurso en el Acto Europeo* (Santiago de Compostela, 9 noviembre 1989).

31 Ibid.

32 Cfr. KURT KOCH, «El problema de Dios en la sociedad y en la Iglesia»: G. Augustin (ed.), *El problema de Dios, hoy* (Sal Terrae, Santander 2012), 39-40.

«Si Europa es una, y puede serlo con el debido respeto a todas sus diferencias, incluidas las de los diversos sistemas políticos; si Europa vuelve a pensar en la vida social...; si Europa vuelve a actuar, en la vida específicamente religiosa, con el debido conocimiento y respeto a Dios, en el que se basa todo el derecho y toda la justicia; si Europa abre nuevamente las puertas a Cristo y no tiene miedo de abrir a su poder salvífico los confines de los estados, los sistemas económicos y políticos, los vastos campos de la cultura, de la civilización y del desarrollo, su futuro no estará dominado por la incertidumbre y el temor, antes bien se abrirá a un nuevo período de vida, tanto interior como exterior, benéfico y determinante para el mundo, amenazado constantemente por las nubes de la guerra y por un posible ciclón de holocausto atómico»<sup>33</sup>.

## 5. *El arte y la liturgia*

Otros elementos que nos aporta el Camino de Santiago son el arte y la liturgia. Quienes inician la peregrinación a la tumba del apóstol pasan por pueblos y ciudades donde se combina presente y pasado. El peregrino puede descubrir, a través de las obras de arte, en su gran mayoría de inspiración cristiana, la huella del pasado y el testimonio de la fe.

Las expresiones artísticas, estoy pensando principalmente en el arte románico tan presente a lo largo del Camino de Santiago, son manifestaciones del espíritu humano. No son solo un «pedazo» de madera o de mármol, sino que son, en palabras de Benedicto XVI, «fruto de la capacidad creativa del ser humano, que se interroga ante la realidad visible, que intenta descubrir el sentido profundo y comunicarlo a través del lenguaje de las formas, de los colores, de los sonidos»<sup>34</sup>. En consecuencia, el arte manifiesta una realidad que está más allá de la mera expresión artística. Es una puerta abierta a la trascendencia.

Al mismo tiempo, el artista creyente se convierte así en testigo de la fe en la encarnación del Verbo, imagen de Dios invisible. Por medio de los símbolos hace accesible el Misterio divino que el hombre no puede alcanzar con sus solas fuerzas. La imagen se convierte entonces en una forma de evangelización que, en muchas ocasiones, tiene mucha más fuerza que las palabras<sup>35</sup>. Así, lo expresaba Juan Pablo II en la carta a los artistas:

33 JUAN PABLO II, *Discurso en el Acto Europeo* (Santiago de Compostela, 9 noviembre 1989).

34 BENEDICTO XVI, *Audiencia general* (31 agosto 2011).

35 Cfr. *Compendio del Catecismo de la Iglesia Cat*: Introdúcudel Catecismo de la Iglesia Catrza que las palabrasólca. Introducción, n. 5.

«Toda forma auténtica de arte es, a su modo, una vía de acceso a la realidad más profunda del hombre y del mundo. Por ello, constituye un acercamiento muy válido al horizonte de la fe, donde la vicisitud humana encuentra su interpretación completa. Este es el motivo por el que la plenitud evangélica de la verdad suscitó desde el principio el interés de los artistas, particularmente sensibles a todas las manifestaciones de la íntima belleza de la realidad»<sup>36</sup>.

El otro elemento que el Camino de Santiago ofrece al peregrino y que lo conduce, junto con el arte, a la comprensión del Misterio es la liturgia. La imagen del botafumeiro durante la Misa del peregrino, introduce a quien llega a la tumba del Apóstol en una atmósfera espiritual de encuentro con Dios.

A este respecto quiero traer a colación dos testimonios que nos pueden ayudar a comprender esto.

El primero es una antigua leyenda sobre el origen del cristianismo en Rusia. El Príncipe Vladimiro de Kiev quería conocer cuál era la verdadera religión para unirse a ella. Recibió emisarios del Islam, representantes del judaísmo y a un misionero enviado por el Papa desde Alemania. Sin embargo, decidió entrar en la Iglesia Ortodoxa de Constantinopla, cuando escuchó a sus legados describir la solemne liturgia en la que participaron en la Basílica de santa Sofía: «Llegamos donde los griegos y fuimos conducidos al lugar donde sirven a su Dios... No sabemos si hemos estado en el cielo o en la tierra... Hemos experimentado que allí Dios se encuentra entre los hombres»<sup>37</sup>.

El segundo testimonio es más cercano a nuestros días. Es el relato de la conversión de Paul Claudel. Era la Navidad de 1886. El escritor francés fue a los oficios de aquel día que se celebraban en Notre-Dame, con la idea de encontrar inspiración para alguno de sus relatos. Por entonces vivía un momento de desesperanza y rebeldía contra la religión. Cuando aquella tarde, durante las Vísperas, escuchó el canto del Magnificat todo en su vida cambió:

«Entonces fue cuando se produjo el acontecimiento que ha dominado toda mi vida. En un instante mi corazón fue tocado y creí. Creí, con tal fuerza de adhesión, con tal agitación de todo mi ser, con una convicción tan fuerte, con tal certidumbre que no dejaba lugar a ninguna clase de duda... De repente tuve el sentimiento desgarrador de la inocencia, de la eterna infancia de Dios, de

36 JUAN PABLO II, *Carta a los artistas* (4 abril 1999).

37 J. RATZINGER, *Obras completas XI. Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana*, (BAC, Madrid 2012), 295.

una verdadera revelación inefable... ¡Qué feliz es la gente que cree! ¿Si fuera verdad? ¡Es verdad! ¡Dios existe, está ahí! ¡Es alguien, es un ser tan personal como yo! ¡Me ama! ¡Me llama! Las lágrimas y los sollozos acudieron a mí y el canto tan tierno del Adeste aumentaba mi emoción»<sup>38</sup>.

No debemos finalizar este apartado sin mencionar cómo la experiencia del Camino de Santiago ha sido fuente de inspiración tanto para la música popular como de numerosas composiciones musicales para el culto divino y fomentar la devoción al Apóstol<sup>39</sup>.

#### IV. ¿Cómo evangelizar en el siglo XXI desde esta realidad?

Todos estos elementos nos permiten descubrir tres caminos o modos de acceso del hombre a Dios: la *via pulchritudinis*, la *via misericordiae*, la *via caritatis*.

##### 1. *Via pulchritudinis*

Escribe San Agustín en *Las confesiones*: «¿Amamos por ventura algo fuera de lo bello? ¿Y qué es la belleza? y ¿qué es lo bello? ¿Qué es lo que nos atrae y aficiona a las cosas que amamos? Porque ciertamente que si no hubiese en ellas alguna gracia y hermosura, de ningún modo nos atraerían hacia sí»<sup>40</sup>.

Consideramos bello aquello que nos atrae, que nos fascina o resulta agradable a los sentidos. Ahora bien, eso no significa que la belleza sea una cualidad que dependa del propio sujeto, sino que es una propiedad de las cosas y de las personas, es decir, hace referencia a una realidad objetiva. El mismo San Agustín dirá que lo bello se presenta como una característica de la armonía y del orden entre las partes, de tal forma que la belleza creada es un reflejo de la totalidad y unidad de la belleza en Dios<sup>41</sup>.

Ahora bien, ¿cómo se puede trascender de la belleza creada a la Belleza Eterna? Por una parte es necesario que la razón del hombre se abra a la trascendencia, es decir, que por analogía vaya de la criatura al Crea-

38 Texto en: H. JÜRGEN BADEN, *Literatura y conversion*, (Guadarrama, Madrid 1969), 91.

39 Cfr. A.J. LLEONART AMSÉLEM, *El Camino de Santiago y Europa. Contexto histórico y raíces cristianas*, (BAC, Madrid, 2007, 110-121.

40 SAN AGUSTÍN, *Las confesiones* IV, 13, 20 (BAC, Madrid, 1991) 177.

41 Cfr. B. FORTE, *En el umbral de la belleza. Por una estética teológica*, (Edicep, Valencia 2004), 17-22.

dor. Y, al mismo tiempo, que la Belleza Eterna sea quien salga al encuentro del hombre que la busca. Este movimiento de descenso de Dios por la revelación y ascenso del hombre fue lo que llevó a Agustín a la conversión, como él mismo relata en *Las confesiones*:

«¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tu creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Me retenían lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera, brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste y me abrasé en tu paz»<sup>42</sup>.

## 2. *Via misericordiae*

Escribe Dostoievski en *El idiota*: «¡Señores, el príncipe afirma que la belleza salvará al mundo!... ¿Qué clase de belleza salvará al mundo?»<sup>43</sup>.

En esta novela, el escritor ruso narra las aventuras del príncipe Myskin, un hombre que, a pesar de su riqueza, viste como un mendigo y siente gran compasión por todo aquel que sufre. El protagonista de esta novela es imagen de Cristo, «que siendo rico se hizo pobre». Es el Inocente que se compadece de todos<sup>44</sup>.

La pregunta que se hace Dostoievski sigue teniendo relevancia: ¿Qué clase de belleza salvará el mundo? Porque lo primero que se pone en cuestión es si se puede hablar de belleza ante tanto sufrimiento. La crisis, las guerras, las violencias, las catástrofes naturales provocan en el hombre una repulsión que lleva a preguntarse qué sentido tiene todo esto. Ante todo esto, la vía de la misericordia ayuda al hombre contemporáneo a descubrir que Dios está a favor del hombre y que, efectivamente, hay una belleza que puede salvar al mundo, la belleza de la misericordia divina<sup>45</sup>.

La misericordia es el camino que Dios ha querido escoger para hacerse solidario con el sufrimiento del hombre. Y esto lo ha hecho realidad mediante la encarnación del Verbo. Cristo se ha despojado de su categoría de Dios (Cfr. Fil 2,7), se ha hecho pobre, uno de nosotros, para

42 SAN AGUSTÍN, *Las confesiones* X, 27, 38 (BAC, Madrid 1991), 424.

43 F. DOSTOIEVSKI, *El idiota* (Mondadori, Barcelona 2013) 487.

44 Cfr. B. FORTE, *En el umbral de la belleza. Por una estética teológica*, 59.

45 Cfr. W. KASPER, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida Cristiana* (Sal Terrae, Santander 2013) 87-100.

enriquecernos con su pobreza. Todos los misterios de la vida de Cristo ponen de manifiesto que Dios es un Dios *simpático*, es decir, que se compadece de los hombres<sup>46</sup>.

La *via misericordiae* nos enseña que «el otro», no es solo un compañero más de camino, sino que es mi «prójimo», en consecuencia, es alguien a quien tengo que amar, independientemente de su origen, de su nacionalidad, de su lengua e incluso de su religión; y no miro si pertenece a mi familia o es mi amigo. Así aparece reflejado en la parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-27). En aquel hombre extranjero que auxilia al hombre herido no hay simplemente una pena distante, fría, sino misericordia. Lo que mueve al samaritano es la *compasión*, un «padecer con», es decir, pone en juego toda su persona, «se le conmueven las entrañas»<sup>47</sup>. La experiencia del Camino de Santiago está repleta de historias y sucesos que ponen en evidencia el mensaje de esta parábola.

Así, en aquellos que padecen tanto la miseria material como la espiritual; en los que no tienen lo más necesario para vivir y en aquellos «que han perdido el sentido de la vida, están privados de perspectivas para el futuro y han perdido la esperanza»<sup>48</sup>, se descubre el rostro de Cristo, de tal forma que sirviendo a todos aquellos que sufren la miseria, la Iglesia está sosteniendo al mismo Cristo. Así, los creyentes dan testimonio del Evangelio de la misericordia y de la esperanza. En definitiva, por medio de la misericordia la Iglesia se presenta ante el mundo como un «hospital de campaña tras la batalla» donde se curan las heridas<sup>49</sup>.

### 3. *Via caritatis*

La misericordia es el espejo de la Trinidad. Es el modo en el que Dios se da a conocer, se autocomunica. Por medio de la misericordia conocemos que «Dios es amor» (1 Jn 4, 8.16). Así, la *via caritatis* es la revelación del amor de Dios que se entrega a favor del hombre. Es un amor que me precede, de tal forma que es el encuentro con ese Amor, revelado en la persona de Cristo, lo que me lleva a creer y a amar, como lo expresa el Papa Benedicto XVI en la encíclica *Deus caritas est*: «No se

46 Cfr. W. KASPER, «Es tiempo de hablar de Dios»: G. Augustin, *El problema de Dios, hoy*, 27-30.

47 Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro* (Alianza, Madrid 1983) 365-372.

48 FRANCISCO, *Mensaje para la Cuaresma 2014*.

49 Cfr. A. SPADARO, *Entrevista al Papa Francisco*: <[http://www.razonyfe.org/imagenes/stories/Entrevista al papa Francisco.pdf](http://www.razonyfe.org/imagenes/stories/Entrevista%20al%20papa%20Francisco.pdf)>.

comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»<sup>50</sup>.

Este amor tiene su máxima manifestación en la entrega de Cristo, donde nos muestra un amor que se derrama, que se entrega hasta la muerte en la cruz. Así aparece en el diálogo con los dos discípulos que se dirigen a Emaus. Aquellos hombres esperaban un Mesías revestido de poder y de gloria, un nuevo rey David que restaurase el reino de Israel. Sin embargo, el peregrino que se les une en el camino, Jesús resucitado, les muestra que estaban muy equivocados (cfr. Lc 24, 13-34).

A través de la humanidad, Cristo se hace peregrino del hombre para reconciliarlo con Dios. En la encarnación del Verbo, la humanidad se convierte en camino de ascenso a la vida divina. ¿Cómo se puede realizar esto sin caer en un reduccionismo, es decir, sin convertir la figura de Jesús de Nazaret en un simple hombre? Acudimos también a la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI. Aquí, el Papa intenta responder a dos preguntas: ¿Es posible amar a Dios? Y ¿es posible amar al prójimo? En relación con la primera cuestión, Benedicto XVI nos muestra que el amor a Dios es posible porque Dios ha descendido, se ha revelado en la persona de Cristo. Y es este amor primero, que sana y justifica, el que permite al hombre amar a Dios.

El amor divino y el amor humano no se oponen, sino que uno y otro están relacionados formando una unidad, de tal manera que «quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don». En consecuencia, si bien es cierto que primero es el amor de Dios, el *ágape* que desciende, también hay que añadir que la experiencia del amor humano, el *eros*, puede ser camino de ascenso a Dios<sup>51</sup>. Esta unión del amor humano y amor divino está representada en la cruz, que es un camino vertical, por el que Dios desciende al hombre y éste puede llevar a las alturas de Dios; y es, inseparablemente, un camino horizontal que lleva al amor al prójimo hasta entregar la vida.

«Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento. Pero ambos viven del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero. Así, pues, no se trata ya de un 'mandamiento' externo que nos impone lo imposible, sino de una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que

50 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 1. Cfr. J.J. Pérez Soba, *Crear en el amor. Un modo de conocimiento teológico* (BAC, Madrid 2014) 209-225.

51 Cfr. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 7.

por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros. El amor crece a través del amor. El amor es 'divino' porque proviene de Dios y a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea 'todo para todos' (cf. *1 Co 15, 28*)»<sup>52</sup>.

Desde aquí se puede afirmar, con palabras del teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, que *sólo el amor es digno de fe*<sup>53</sup>. Pues el amor es fuente de renovación de la vida cristiana y, al mismo tiempo, hace al creyente testigo de ese mismo amor. Ante el ocultamiento de lo divino, el amor al prójimo muestra que Dios no ha abandonado ni al mundo ni al hombre. Muestra que Dios ha entrado en la historia. Se ha hecho cercano, porque es uno de nosotros, semejante en todo menos en el pecado. Así, el amor de Dios es, al mismo tiempo, concreto porque puedo descubrir su rostro en la imagen de Dios que hay en cada hombre; y trascendente, porque no se queda en lo humano, en lo caduco, sino que para que sea un amor verdadero es necesario que sea eterno y no esté sometido al tiempo y al espacio, y este amor sólo puede ser Dios.

El escritor francés, Maxence Van der Meersch, lo expresó de una forma muy bella en su novela *Cuerpos y almas*. El protagonista es un joven médico y ateo, que se enamora de una enferma de tuberculosis. El amor de esta mujer y la entrega del protagonista conducen a éste a la conversión. Al final de la novela, el protagonista ha encontrado el sentido de su vida a través del amor a su mujer.

«Alcanzar la verdad a través del amor es el más bello y hermoso destino que pueda darse en este mundo... Amar y hacer don de uno mismo son las palabras clave de nuestra vida. Esto es inexplicable, por lo que hay que acudir a Dios...

'Carísimos, amémonos los unos a los otros, porque el amor proviene de Dios. Aquel que ama es hijo de Dios y conoce a Dios, porque Dios es amor' ¡Esto es lo que San Juan quería decir! He aquí en todo su esplendor y su incommensurable amplitud el mensaje del apóstol al corazón sencillo...

Por haber amado, a causa de su miseria, a una víctima; por haberse compadecido de ella y aceptado compartir sus lágrimas, la indigencia y la pobreza, detrás del triste, dolido y querido rostro del ser amado, otra Imagen transparente... Detrás del amor al prójimo, está el bien, está Dios. Cada vez que el hombre ama algo que no está sujeto a él es, conscientemente o no, un acto de fe en Dios»<sup>54</sup>.

52 Ibid., 18.

53 Cfr. H. URS VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe* (Sígueme, Salamanca 2004), 53-58.

54 M. VAN DER MEERSCH, *Cuerpos y almas* (Círculo de Lectores, Madrid 1969) 610.

## V. Conclusion: el pórtico de la gloria

«Los europeos nos encontramos a la vista de un inmenso mundo de escombros... La Iglesia es esta ciudad en ruinas. Vemos la sociedad religiosa del cristianismo sacudida hasta sus fundamentos más profundos, la fe en Dios se ha derribado, la fe en el ideal ascético-cristiano lucha precisamente aún en su última batalla»<sup>55</sup>.

Nietzsche escribía esto en 1888. Hoy, podemos tener la impresión de que el tiempo le ha dado la razón. El análisis de la situación actual de la sociedad, que hemos hecho al principio de nuestra exposición, nos puede llevar a una visión pesimista e incluso apocalíptica. Sin embargo, creo que todo este proceso de secularización lo tenemos que ver, más bien, como una oportunidad que nos lleve a una auténtica purificación de la fe y a un mayor y mejor testimonio evangélico.

Es cierto que la crisis que estamos viviendo, afecta a los cimientos de nuestra civilización occidental, porque es una crisis de Dios. Y este es el gran reto al que se enfrenta el cristianismo y la Iglesia a comienzos del siglo XXI. A este propósito escribe el Presidente del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, Cardenal Koch: «A partir de aquí, la situación nos impele a volver a deletrear de nuevo la más elemental lección de nuestra fe, a saber, que el cristianismo es nuclearmente fe en Dios, que la vida es una relación personal con Dios, y que de aquí se deriva todo lo demás. Lo dicho es válido sobre todo en la sociedad actual, en la que el problema de Dios llama con toda energía a la puerta de nuestra Iglesia»<sup>56</sup>.

Esto significa que es necesario recuperar el discurso sobre el Dios que se ha revelado en Cristo. Si la Modernidad derivó en la muerte de Dios proclamada por Nietzsche y, en consecuencia, se llegó a la muerte del hombre. Ahora es necesario mostrar el verdadero rostro del hombre que se revela en Cristo muerto y resucitado, porque «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»<sup>57</sup>.

55 F. NIETZSCHE, *El gay saber*, (Austral, Madrid 1986), 259.

56 K. KOCH, «El problema de Dios en la sociedad y en la Iglesia»: G. Agustín (ed.), *El problema de Dios, hoy* (Sal Terrae, Santander 2012), 47.

57 Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 22.

El Verbo se hizo hombre para que el hombre llegue a ser hijo de Dios. Por medio de la Encarnación participamos de la naturaleza divina. Así, la carne del Verbo, su humanidad, es Camino de Dios al hombre y del hombre hacia Dios. En Cristo, imagen del Padre, el hombre encuentra la realización plena de su vocación. Creado a imagen de la Imagen, cada hombre progresa a lo largo de la historia hasta llegar al hombre perfecto a semejanza del Verbo encarnado.

«El Verbo se encarnó *para hacernos* ‘participes de la naturaleza divina’ (2 P 1, 4): ‘Porque tal es la razón por la que el Verbo se hizo hombre, y el Hijo de Dios, Hijo del hombre: para que el hombre al entrar en comunión con el Verbo y al recibir así la filiación divina, se convirtiera en hijo de Dios’ (San Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 3, 19, 1). ‘Porque el Hijo de Dios se hizo hombre para hacernos Dios’ (San Atanasio de Alejandría, *De Incarnatione*, 54, 3: PG 25, 192B)... ‘El Hijo Unigénito de Dios, queriendo hacernos participes de su divinidad, asumió nuestra naturaleza, para que, habiéndose hecho hombre, hiciera dioses a los hombres’ (Santo Tomás de Aquino, *Oficio de la festividad del Corpus*, Of. de Maitines, primer Nocturno, Lectura I)»<sup>58</sup>.

Este camino que hace el hombre ha quedado reflejado en el Pórtico de la Gloria, donde Cristo Rey, Señor de la historia, espera al peregrino. Así, cuando el hombre llega a la meta final de su viaje descubre que la «gloria de Dios es el hombre dotado de Vida; y la Vida del hombre es la visión de Dios»<sup>59</sup>.

El Pórtico es símbolo de la Puerta abierta de la esperanza y el peregrino que lo cruza puede decir: «he llegado a la meta». Quien recorre el camino con esta seguridad sabe que su vida tendrá un final feliz, porque donde está Dios hay futuro, hay esperanza<sup>60</sup>. Como afirmaba el Papa emérito Benedicto XVI: «...nosotros necesitamos tener esperanzas —más grandes o más pequeñas—, que día a día nos mantengan en camino. Pero sin la gran esperanza, que ha de superar todo lo demás, aquellas no bastan. Esta gran esperanza sólo puede ser Dios, que abraza el universo y que nos puede proponer y dar lo que nosotros por sí solos no podemos alcanzar. De hecho, el ser agraciado por un don forma parte de la esperanza. Dios es el fundamento de la esperanza; pero no cualquier dios, sino el Dios que tiene un rostro humano y que nos ha

58 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 460.

59 IRENEO DE LIÓN, *Adversus haereses* IV, 20, 7: A. Orbe, *Teología de San Ireneo IV* (BAC Madrid 1996), 299.

60 Cfr. E. ROMERO POSE, *Raíces cristianas de Europa*, (San Pablo, Madrid 2006) 323-344.

amado hasta el extremo, a cada uno en particular y a la humanidad en su conjunto»<sup>61</sup>.

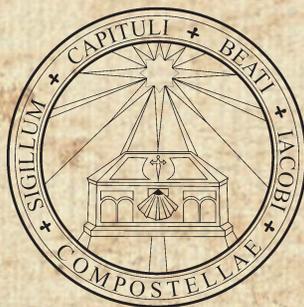
Cuando al finalizar el Camino, muchos peregrinos introducen los dedos en la columna de los «Cinco Dedos», en el Pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago, y se alza la mirada, uno puede sentir la llamada a la alegría del mensaje que predicó el Apóstol que, como dice el actual Obispo de Roma, Francisco: «esa alegría es un signo de que el Evangelio ha sido anunciado y está dando su fruto. Pero siempre tiene la dinámica del éxodo y del don, del salir de sí, del caminar y sembrar siempre de nuevo, siempre más allá...es vital que hoy la Iglesia salga a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones, sin demoras, sin asco y sin miedo»<sup>62</sup>.

61 BENEDICTO XVI, *Spes salvi*, 31.

62 FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 21.23.







Cabildo de la S.A.M.I. Catedral de Santiago