

'Ad límina Iacobi': La idea de viaje sagrado en la Peregrinación Jacobea (I)

Luis A. Grau Lobo

«Ad límina Iacobi»: la idea de viaje sagrado en la peregrinación jacobea.

Mayo '89

«Conviene saber que las gentes que caminan para servir al Altísimo reciben propiamente tres nombres: se les llama palmeros si van a ultramar —a los Santos Lugares—, de donde muchas veces traen la palma; PEREGRINOS si van a Galicia, ya que Santiago fue sepultado más lejos de su patria que cualquier otro apóstol; romeros, si van a Roma.»

«La palabra peregrino se puede entender en sentido amplio. Peregrino es todo aquel que está fuera de su patria; en sentido estricto, sólo es peregrino quien va a la casa de Santiago o vuelve de ella.»

DANTE («Vita Nuova», cap. XL).

I

INTRODUCCION

Antropología como autocrítica

Hasta hace relativamente poco, la etnología era concebida fundamentalmente con el estudio «in extremis» de la cultura tradicional de unos pueblos, llamados «primitivos» según unos baremos tecnológicos, cuya desaparición física parecía inminente, o al menos lo era su despersonalización como grupo social. La tarea consistía, por tanto, en testimoniar, muchas veces superficialmente, muchas veces como justificación de una superioridad colonialista que había llevado a tal fagocitosis cultural, muchas veces para llenar los museos europeos. Sin embargo, hemos empezado a darnos cuenta que el naufragio de la cultura occidental ha sido, al menos, tan intenso, pues la propia revolución industrial ha sabido homogeneizar la diversidad enriquecedora de los pueblos europeos, mediante el uso y abuso de los mass media, sin proponer unos modelos válidos que religuen al hombre moderno con su propio entorno, alterado hasta hacerse irreconocible.

Es por ello que la labor etnográfica, esto es, la recogida de datos sobre los «fósiles vivientes» de una cultura preindustrial que en muchos casos se ha conservado sin ningún hiato desde la

Antigüedad prerromana, se ha convertido casi en una tarea imprescindible de salvamento de los vestigios últimos, cuasiarqueológicos, a veces sepultados en unos costumbrismos estereotipados que han perdido todo aquel sentido que los hacía imprescindibles para la vida del hombre, pasando a ser recuerdos nostálgicos y espectáculos más o menos turísticos.

La documentación y descripción debe servir para recomponer en lo posible los esquemas de relación espiritual que estas culturas tenían con el mundo, su visión de éste, su Weltanschauung. En esto consiste la labor de la etnología, y, en un sentido más estricto, el que se ocupe de los patrones culturales del hombre en genérico, como abstracción, la de la Antropología cultural.

Nuestro trabajo oscilará entre ambos campos, pues nos proponemos estudiar un fenómeno tan universal como la Peregrinación, a partir de los aportes y observaciones sobre ritos y costumbres antiquísimos que se han reformalizado en la concreción histórica del camino jacobeo y teniendo en cuenta los parámetros antropológicos y religiosos que han servido a otros autores para estudiar este o similares fenómenos.

El método empleado será, por tanto, si no interdisciplinar, sí heterodoxo, pues recurriremos a fuentes escritas, históricas, etnográficas y, fundamentalmente, de historia de las religiones, además de la propia experiencia personal, que, en casos como este, siempre ayuda.

El punto de partida será el de la formalización legendaria y la manifestación histórica, epocal, del fenómeno religioso de la Peregrinación a Santiago de Compostela; pero como tal, seguiremos con un rastreo de los mitos y actitudes religiosas que explican el éxito de la misma y nos encontraremos, por tanto, con el extraordinario poder de supervivencia de los hechos religiosos en todo momento, lo que permite tirar del hilo de Ariadna en la reconstrucción de un horizonte espiritual perpetuo y común a los pueblos preindustriales.

Todo ello se hará bajo la perspectiva de la historia de las religiones, sección de la Antropología que se ocupa de lo primordial, de la religión o re-ligazón del hombre con el Todo, del lugar que ocupa ese hombre, de la idea que tiene de su origen, de su final, del mundo y de su comportamiento y actitud en el mundo. Seguiremos, en particular, el pensamiento de Mircea Eliade, pues para él la historia de las religiones es algo más que mero cientifismo académico, su misión consiste en descubrir al hombre moderno los asideros del hombre arquetípico preindustrial, para que encuentre su propio antropo-cosmos en el que la «historia no sea sino la epifanía de una condición humana gloriosa y absoluta».

II

MORFOLOGIA E HISTORICIDAD DEL MITO: GENESIS Y EXITO DEL «CAMINO FRANCÉS»

1. Leyenda y tradición sobre Santiago Apóstol: La inventio.

El término «invención» alude al redescubrimiento de las reliquias cristianas, cuyo lugar de localización fue olvidado o era desconocido, que retornan al culto por medio, normalmente, de una manifestación de la divinidad, una hicrofania, o sea, un «milagro».

El problema de la autenticidad de los restos sacralizados no es tal problema, pues sean o no auténticos su culto fue universalmente reconocido y las consecuencias del mismo son irrefutables. Para el cristiano como para el hombre religioso en general los gestos de la divinidad (y las reliquias constituyen uno más, pues tienden un camino de lo sagrado hacia el creyente) nunca son puestas en duda; son ciertas desde una creencia más allá de la comprobación, desde la fe. Es así que las distintas leyendas sobre la vida de Santiago el Mayor, hijo de Zebedeo, constituyen un mito más allá de la historia (invento moderno en su acepción historicista y científica) y su formulación, con variantes, se consagra en varios textos hasta que es recogida por Santiago de la Vorágine en la «Leyenda Dorada». Resumiremos: a la muerte de Jesús los apóstoles se dispersan por el mundo mediterráneo en su labor misionera: Santiago predica en la Península Ibérica (de Iria Flavia a Zaragoza, donde ocurre el famoso episodio del Pilar), aunque con escaso éxito y de regreso en Palestina por Herodes. A partir de entonces, muerto el apóstol, se inicia su vínculo a la tierra lejana donde recibiría sepultura. Sus discípulos, que se apoderan del cuerpo clandestinamente, son conducidos por el Mediterráneo en siete días y con una

pequeña barca, hasta Iria, y solicitan de la mítica reina Lupa un lugar donde depositar al difunto. La reina les envía maliciosamente al prefecto romano, quien los encarcela. Liberados por un ángel son perseguidos, pero de nuevo el derrumbamiento oportuno de un puente permite salir, con la intercesión divina, del apuro. La reina los acoge con buenas palabras, pero de nuevo los engaña, pues haciéndoles creer que tiene unos mansos bueyes para trasladar el cadáver llegan al monte Ilicino y deben enfrentarse con un dragón, a quien vencen con la señal de la cruz, y unos bueyes que no son sino toros bravos y, sin embargo, se enganchan mansamente al carro del santo y lo conducen hasta el palacio de la reina, lugar escogido para la tumba del apóstol. La reina, ante tales prodigios, se convierte y cede su palacio y el Monte Ilcinus, desde entonces llamado «Pico Sacro».

Varios elementos de este relato legendario contienen numerosos puntos de conexión con tradiciones míticas paganas, que en su momento analizaremos: el viaje o peregrinatio, pues peregrino es en el mundo romano aquel que está fuera de su patria, que se encuentra per-agros, fuera de la ciudad, de la civitas como célula base de la organización jurídica y social de la Romanitas; es, además, un viaje a Occidente, a las tierras remotas del Finisterre, al desconocido lugar de los muertos, donde se pone el sol. Es por ello que una vez fallecido, el santo es conducido milagrosamente (en barca, en un viaje fantástico y rapidísimo, y después, en carro) al



lugar de su misión y al lugar de su sepultura lógica.

Además, intervienen otras fuerzas: las diabólicas, encarnadas en la reina-loba, en el dragón (fabuloso híbrido clásico) y en los toros (cuyo culto autóctono es prerromano en Iberia) y, por supuesto, la ayuda divina que vence al mal en su propio terreno (veremos cómo esto sacraliza el lugar), y cuyo estandarte es la cruz, futuro anagrama constantiniano («in hoc signo vincitur»). El fracaso de la labor evangélica del Apóstol se compensa así con su triunfo post-mortem ante la monarca y sus súbditos, anuncio o mejor hierofanía (manifestación de lo sagrado) que dará sentido a la inventio del cuerpo sepultado en el arca marmórea, cuando las circunstancias lo requieran.

Esto ocurrió hacia principios del siglo IX, cuando el eremita Pelagio da cuenta al obispo de Iria Flavia de unos sucesos prodigiosos que ocurrían en el monte que habitaba. El obispo acude, descubre el sepulcro y avisa a Alfonso II el Casto, quien decide construir allí una basílica para el culto a Santiago, propagando la noticia por todo el occidente cristiano, hasta el propio Carlomagno y el Papa León IV. Pronto la vieja basílica quedó pequeña, y Alfonso III el Magno consagró la nueva hacia el 899. Los peregrinos empezaban a afluir, y algunos ya dejaban testimonio de su viaje (Godescalco, obispo de Puy, lo hizo en el 951). Desde entonces hasta que Urbano VIII, en 1631, sancione esta tradición legendaria, transcurren los momentos más vigorosos de la peregrinación compostelana.

2. La peregrinación en la historia.

Suele atribuirse a Sancho III el Mayor, de Navarra (1000-1035), la fijación y reglamentación definitiva del itinerario principal hacia Santiago, que en estas fechas suponía la entrada por Francia y de una mayoría francesa, de ahí que se le denominase «Camino Francés».

Pero esto no es más que un índice de la coyuntura política nueva y favorable a los reinos cristianos de la Península que se inscribe en un conjunto de estructura beneficiosa a los Estados europeos y que conocemos como plena Edad Media. La Europa acosada se vuelve expansiva, y en la Península la desintegración del Califato en los minúsculos Taifas, el crecimiento económico de las ciudades, el apogeo del modelo social feudalista y la pujanza primero navarra y luego castellana (en detrimento del viejo reino leonés), se acompañan de un balón de oxígeno en forma de hombres (tan necesarios para repoblar), dinero y oficios (los nuevos barrios artesanos de francos que surgen a lo largo del ca-

mino: Estella, por ejemplo, es una ciudad de francos) que provienen del norte de los Pirineos, atraídos por varios motivos de índole religiosa: la visita a la tumba del occidente cristiano y la cruzada contra el Islam andalusí.

El Camino Francés se constituye así, durante los siglos XI-XIII, en un cordón umbilical con Europa, que trae beneficios de todo tipo, a la vez que impone su marca cultural: Cluny como agente centralizador de la reforma gregoriana en contra del vernáculo rito mozárabe, el nuevo tipo artístico de edificio religioso complementado con esculturas (en un recuperado «bulto redondo» de fácil y poderosa expansividad) y otras manifestaciones artísticas que llamamos románico, etc. En definitiva, una apertura a Europa de los atípicos reinos ibéricos entendida como «el movimiento de conciencia civil que creó la única unidad de Europa aún hoy dotada de realidad» (Otero Pedrayo) en torno a la vía francigena a Compostela.

Y esto es así porque en aquel momento, ocupada hasta 1805 la sede primada peninsular (Toledo), se entendió que Santiago podía ser el impulso religioso necesario para la lucha de la conquista y ocupación de las tierras musulmanas: nuevo centro espiritual y nuevo santo protector de la lucha (Santiago Matamoros, se dice), la tradición cultural se convirtió en el catalizador de los nuevos tiempos de prosperidad y riqueza. El viejo palimpsesto viario, remozado al calor de la nueva sensibilidad, tan cara a las reliquias, llevó al Finisterre gallego, desde París (vía turonense), Vezelay (vía lemosina), Le Puy (vía podense) o Arlés (vía tolosana) y unidos desde Puente la Reina, a innumerables peregrinos ansiosos por tocar fondo en ese «Far West» medieval que era Jakobusland, la tierra de Santiago.

El camino no es sólo uno, sino un haz arbóreo que recorre la costa; es marítimo y meridional (el viejo camino mozárabe en la Vía de la Plata), y no sólo es europeo, sino reflujo hispano que trasvasa al continente gran parte de la cultura clásica a través del odre musulmán y gran parte de la propia, refinada sensibilidad de los reinos del Sur, que tanto impactó a las cortes norteñas.

Interesados como estaban los reyes y señores de este sístole y diástole transpirenaico, pronto protegieron a los caminantes de las rigurosas legislaciones privadas (privilegios) con salvoconductos y cartas o de las dificultades de la ruta (santos hubo que fueron «pontífices» sensu stricto: Santo Domingo de la Calzada o San Juan de Ortega) con puentes, rehabilitaciones viarias (que aprovechan vías romanas), fuentes, posa-

das, hospitales, iglesias y cementerios; aunque no se evitaron los «gallofos» o mandrines agazapados tras la venera, ni las atrocidades y humillaciones que sin embargo eran castigados por las frecuentes intervenciones del Santo (leyenda del gallo, entre las más conocidas).

Con el receso crítico del siglo XIV y la vocación meridiana de los reinos cristianos en su empresa bélica, el camino quedó desgajado de la vida hispana; el siglo XVI traerá la crítica a estas «citas supersticiosas»; del culto a las reliquias, por parte de los Reformistas, el XVIII marca el punto bajo de la peregrinación, denostada por el racionalismo violento de los tiempos de revolución. En nuestros días se recupera una tradición bajo un dudoso aliento de europeidad que trae, sin embargo, un renovado interés por la ruta de las estrellas, la vía Láctea que lleva al Oeste, a un lugar donde el contacto con lo trascendente y los lazos con lo absoluto se convierten en inmediatos.

III

LAS COORDENADAS DE LO SAGRADO: SENTIDO ANTROPOLOGICO DE LA PEREGRINACION

Es evidente que «no existe el hecho religioso «puro» fuera de la historia, fuera del tiempo» (Eliade); sin embargo, si podemos concebir una abstracción de las manifestaciones religiosas que nos ayude a entender tanto su valor para el hombre que las practicaba como para nosotros, herederos de la cultura que las formalizó. Así es que, una vez esbozado el escenario histórico, intentaremos aproximarnos al significado primero, al trasfondo antropológico que fundamenta lo que, una vez popularizado y probada su eficacia, las instituciones religiosas se encargan de asumir y encasillar en los anquilosados patrones del dogma ortodoxo.

Que la peregrinación en sentido amplio sea un hecho universal y definidor de todo culto es algo que por conocido se olvida con frecuencia ante la prepotencia del fenómeno cristiano. No está de más recordar que en la propia prehistoria se ha defendido brillantemente la existencia de santuarios rocosos (Leroi-Gourhan) a donde se acudiría en busca de ritos propiciatorios (mágico-simpáticos para Frazer y Breuil), o simplemente en un contacto con la perennidad expresado a través de la mano de las paredes de la gruta (Gargas, El Castillo), gesto primordial que transmite la fuerza inmortal de la roca a quien lo ejecuta. Cavernas y abrigos, a veces de difícil acceso, que llevan al hombre prehistórico de nuevo al seno materno, al útero primigenio, de

donde se sale renovado, regenerado del gastarse cotidiano, o donde se gestan, en la penumbra, las luces cosmogónicas del bien y del mal, ocurridas en «illo tempore» y reactualizadas en cada ritual simbólico y mítico.

El desplazamiento religioso a otros centros se constata en la protohistoria para cosas tan espectaculares como los Cromlech o Henges (Stonehenge en Inglaterra, quizá el lugar sagrado más longevo de la Humanidad), los alineamientos (Carnac) o los sencillos menhires, todos ellos fruto del esfuerzo y las creencias de un grupo social mediante siglos.

La genealogía del rito del desplazamiento hacia lugares donde se ha producido la teo-hierofanía, ya sea por promesa u obligación o por simple esperanza de adquirir la liberación, nos lleva a Grecia. ¿Qué son los «juegos» sino una congregación ritual en un lugar sacro? (Olimpia, Delfos, Corinto, Epidauro...) o al Lacio (Paestum, Calvi, Palestrina...), pero también entre los iberos (cerros con exvotos), los propios hebreos (templo de Jerusalén), los pueblos precolumbinos, etc.

Para todos ellos, y en particular para las peregrinaciones actuales extraeuropeas (bibliografía: Chélini y Branthome), la serie de preparativos y ritos a seguir durante la aproximación al lugar sagrado (un río —Ganges—, una montaña —Tíbet—, etc.) tienen rigurosa observancia, aunque nos interesa más este sentido último de contacto directo o vía despejada hacia el absoluto.

Quizá uno de los casos más aleccionadores es el del Islam, que incluye entre sus preceptos básicos (y los del Islam lo son en su mayoría) la peregrinación, al menos una vez en la vida, a La Meca (y Medina, la casa del profeta), lugar venerado por las tribus bereberes antes del nacimiento de Mahoma, la piedra negra o Ka'aba se concibe como el centro-pilar del mundo y el acreamiento a ésta supone la pureza y perfección del alma, que se expresa en gestos tanto internos (abstinencias, ascetismo, enmudecimiento, oración, etc.) como externos (abluciones, vestido talar de una sola pieza, no cortarse uñas ni pelo, ir descubierto, descalzo, etc.) Véase la bibliografía.

En todo caso, se trata de una práctica extensiva a todo grupo social y a todo individuo —como tal podríamos definir los modernos viajes para asistir a un espectáculo de los nuevos mitos sancionados por la televisión—, definitiva, por tanto, de la actitud propia del «homo religiosus».

1. Espacio sagrado y simbolismo del Centro.

Las sociedades arcaicas o tradicionales conciben su mundo como un microcosmos donde, por un lado, está el espacio organizado y habitado: el cosmos, su lugar, el mundo; y, por el otro, la religión desconocida, la religión de los demonios, el caos, la oscuridad y la muerte; el hombre está seguro, protegido por los dioses, mientras no salga de su espacio (no se trata de una salida física tan sólo) o el reino de las tinieblas no invada su mundo creando el desorden y la destrucción.

La experiencia de lo sagrado rompe la homogeneidad del espacio; el hombre religioso no concibe más mundo que el que conoce y con el que se relaciona a través de su culto. Para nosotros, el espacio es geometría y exactitud descriptiva y positiva, conocemos un espacio que no hemos visitado o no hemos medido con nuestros pasos, dominamos más allá de lo cotidiano, un lugar que habitamos, pero que no «vivimos».

El hombre arcaico (preindustrial, precientífico..., como queramos) concibe su espacio articulado en torno a un «Centro», lugar sagrado por excelencia, donde se manifiesta lo sagrado en su forma total, bien por hierofanías elementales o por la forma más elevada de epifanías más directas de los dioses. Este «centro» no es geométrico; las civilizaciones orientales tienen un número ilimitado de ellos, pero sin jerarquías. Todos ellos son el «centro del mundo», pues son «espacios sagrados» otorgados por la divinidad, constituyendo una geografía sagrada y mítica, escasamente acorde con la geografía profana u «objetiva». Aquélla es la real, ésta es la abstracta.

Si el espacio religioso es sagrado, el centro lo es por antonomasia, y acudir allí es «tocar» lo sagrado. Por ello su acceso tiene un valor iniciático que supone el tránsito de lo profano a lo sagrado, de lo efímero a lo duradero, de lo ilusorio a lo real. Se conquista así una nueva existencia.

En las culturas que conocen las tres religiones cósmicas (cielo, tierra, infierno), el «Centro» es la intersección entre ellas, lugar de fácil comunicación con el Cielo que en numerosas religiones recuerda a la antigua relación de proximidad entre dioses y hombres perdida por una falta grave que supuso un duro castigo y la comunicación entre intermediarios (sacerdote, chamán, etc.).

Varias tradiciones afirman esta encrucijada de lugares, auténtica «escala de Jacob» que es el «Centro»: entre los romanos, el mundus es la unión entre las regiones infernales y el mundo terrestre. El templo itálico es la unión de tres

niveles, Babilonia era Bab-ilam o «puerta de los dioses»; entre los hebreos, la roca y el templo de Jerusalén se asentaba y penetraba profundamente en las aguas subterráneas (tehom); toda ciudad oriental se asienta en el «centro del mundo», todo templo o palacio reconstruye una imagen arcaica: la Montaña cósmica, el Arbol del Mundo, el Pilar central que sostiene el orden estratificado del cosmos. Este sentido montuoso está muy extendido en relación con el simbolismo de la Ascensión ritual al cielo, viaje iniciático que supone la muerte y resurrección del neófito.

Así, en la tradición hebrea el monte Tabor es tabbur; o sea, omphalos, ombligo del mundo. En la cristiana, el Gólgota es el centro de la Creación, etc. Este territorio, por ser cima cósmica (no orográfica), se salvó del diluvio, del caos, pues es el lugar más elevado y el centro cosmogénico: Adán fue inhumado donde fue creado: en el Gólgota, donde Cristo murió. Israel es la única tierra no sumergida en el diluvio, la Ka'aba está frente al centro del cielo, según la estrella polar en la tradición, etc.

La construcción de un centro supone la recreación del mito cosmogónico sucedido en la época mítica, «in illo tempore», aunque si este centro puede ser la propia casa (casa mogol, etcétera), la dificultad para acceder a él parece contradecirse, pues si peregrinar a los Santos Lugares es difícil, cualquier visita a una iglesia es una peregrinación, y si el itinerario del Centro está lleno de obstáculos, cada ciudad, templo o palacio se hallan en el Centro. Así se confirma la necesidad del hombre de vivir en el Centro que agrupa dos tradiciones: las que sitúan su acceso fácil, pues nos hallaremos en él siempre, sin esfuerzo, y las que sitúan su logro con dificultades de tipo penitencial.

En este segundo caso se encuentra el Centro cristiano de Santiago. A pesar de que el simbolismo cristiano no remite al creyente a mitos y arquetipos, sino a la intervención histórica de la divinidad, éstos han sido recogidos por la tradición cultural de los pueblos donde se asentó, y fueron incorporados desde los primeros tiempos.

Compostela constituye, con Jerusalén (centro primero) y Roma (tumba de San Pedro, cátedra del dogma) el trípode mediterráneo de los «Centros» cristianos. Lugar cercano a las estrellas («Campus stellae» es una etimología propuesta), a donde éstos se dirigen (pues la Vía Láctea señala el camino al Oeste). Este centro posee un sentido funerario que sacraliza su localización como tierra santa; esto es, que encierra a un personaje sagrado, y como lugar de hierofanía o manifestación sagrada, como vimos en la leyenda

da. A través de las reliquias, y en particular de ésta, final y meta de las mismas, el creyente consigue «tocar» lo sagrado, participar del contacto con la divinidad que poseía el difunto.

El culto a los santos encontró cierta oposición en los primeros siglos del cristianismo, pues recogía ritos funerarios paganos (banquetes de aniversario, etc.), pero pronto fue cristianizado (hacia el siglo II), adquiriendo una nueva dimensión cuando la sacralidad de los santos mártires pasó a sus propios restos: era el nacimiento de las reliquias. Estas sirvieron muy bien para familiarizar al pueblo con el sentimiento paradójico de los misterios de la transustanciación eucarística o de la Trinidad, los sacramentos, constituyéndose en un «paralelo fácil», accesible a los laicos, que además se acompañaba de la creación de centros religiosos (basílicas y *martyriae* sobre todo desde el siglo IV). En las reliquias había parte de Cristo, pues aquéllos habían llevado su vida según la *imitatio de Christi*, y además toda inventio tenía consigo el anuncio de una amnistía divina. Los restos del Apóstol eran aún más cercanos físicamente a Cristo, y su historia proponía un «*exemplum*» de viaje como misión evangélica que el peregrino debía considerar cuando se aproximaba al lugar escogido como «Centro» del culto a los difuntos, naturalmente, el Occidente.

A diferencia de la separación definitiva de los héroes clásicos respecto a los dioses en el momento de su muerte, los santos prolongaban esta unión y se convertían así en un puente, en una ruta hacia el Cielo (acompañado de un difícil ascetismo físico durante el camino), sacralizando un lugar donde la divinidad se mostraba cercana, donde se abría la posibilidad de una ascensión mística, condición indispensable para la elaboración de un Centro.

«Centro de centros», etapa final de un rosario de reliquias, éste se sitúa, además, en el «*finis terrae*», lugar peligroso donde el Espíritu del Mal habita y el caos está cercano; es la otra puerta, la del nivel inferior, que se ha cerrado gracias a la intervención histórica de Cristo, de su Apóstol. Pues en esto se diferencia el cristianismo del resto de las religiones, en que se renuncia a la reversibilidad del tiempo cíclico en favor de una irrepetibilidad de las hierofanías: Cristo vivió una sola vez, murió y resucitó en tiempo y lugar concretos, no en tiempo mítico. El tiempo se ontologiza, el instante se hace pleno y el suceso histórico se sacraliza; la victoria del bien ha tenido lugar, pero debe ser convalidada por el comportamiento del creyente, cuya esperanza es la segunda venida de Cristo, destructora de la historia.

2. Tiempo sagrado y Simbolismo del viaje.

El tiempo tampoco es homogéneo en el mito, sino que se hace susceptible de volver mediante la fiesta. El «*illud tempus*» se inserta en el tiempo histórico y provoca varias rupturas periódicas, pues es superior, ritmándolo. En esencia, se trata de regenerar el desgastado Cosmos, de ahí que suele hacerse en primavera (en relación con la cosecha) o Año Nuevo.

En los actos de celebración se supone una regresión al período mítico, con la consiguiente entrada en crisis del orden y las barreras entre muertos y vivos, entre dioses y hombres. La forma, por el hecho de existir, se debilita, para recuperar su vigor debe ser reabsorbida en lo amorfo, regenerada en la unidad primordial del donde salió, volver al caos (plano cósmico), a la orgía (plano social), a las tinieblas (*simientes*), al agua (bautismo cristiano, Atlántida histórica, etcétera). De ahí que muchas fiestas tengan implícito el carácter de muerte o desaparición del mundo (*ekpirosis*), cuyo optimismo es básico al dotarla de normalidad y carácter transitorio. En la fiesta el hombre es el depositario de la cosmografía, y como tal debe imitar los actos primordiales que originaron el orden.

Este sentido del ritual es más fuerte en las sociedades ahistóricas, con conciencia de linealidad temporal no necesitan esta anulación del tiempo. El hombre arcaico no quiere conservar la memoria, desvaloriza el tiempo; el hombre moderno se integra en la historia, el cristiano «cae en desgracia» dentro del tiempo, abandonando el paraíso del eterno retorno de los arquetipos.

El peregrino, a su vez, sale del tiempo histórico y penetra en lo sagrado, en la eternidad, pues, además de que abandona toda forma habitual de «contar» el tiempo y debe remitirse siempre a la naturaleza que le rodea y, más allá, al cometido que posee, ese tiempo se sacraliza porque permite hallar la pureza original: el perdón de los pecados y la renovación interior, es un auténtico renacimiento espiritual.

Van Gennep, en su clásico libro, define al peregrino como alguien implicado en un rito de paso del tipo liminar, de marginación, pues éste se disgrega del tiempo y lugar paganos para ejercer una devotio temporal que se exprese a base de signos (amuletos, rosarios, conchas...) o tabúes de comportamiento (ascetismo de diverso tipo...).

Antes de emprender el camino hay que purificarse: es la penitencia un decoro del alma comparable al decoro corporal cuando se visita al señor territorial. Así, varios ritos segregan al

peregrino de su comunidad (aun manteniendo lazos e incluso pudiendo aquél representar a ésta) y le preparan para una prueba en la que deberá superar su muerte ritual (separación de la comunidad) con la resurrección espiritual (purificación total y regreso). Las propias dificultades del camino son prácticas ascéticas, «la moneda del peregrino son sus pasos» (dicen Barret y Gurgand), pero muchas veces hay penitencia añadida: a pie y descalzo, de rodillas, cargando cruces y cadenas, disciplinándose, ayuno, silencio, petición de limosna, vigilia, hábito peculiar...

La ejecución material se transforma en una purificación por la vía de la ascesis y las pruebas que supone un «lavado del alma» paralelo al que debe realizarse al llegar a Santiago en Lavacolla. El premio es, por tanto, interior; pero también se logran las indulgencias, y más si se acude en año jubilar. El jubileo compostelano (año santo) se celebra cuando la sacralidad del día del santo (25 de julio) se une a la sacralidad del domingo y fue concedido en 1434. El año jubilar es una práctica antiquísima (primeras civilizaciones agrarias) que en los hebreos se celebraba cada 50 años, liberando a esclavos y perdonando a deudores. Su sentido recoge el carácter regenerativo aun en el caso cristiano, y el ritual que se acompaña en la catedral compostelana se aviene con lo que sabemos de esta tradición: apertura de una puerta, de un umbral que actúa de límite entre el mundo sagrado y el profano, rito de traspasarlo que equivale a agregarse a un nuevo mundo, al igual que reentraban a la Urbs los generales romanos victoriosos tras pasar por el arco triunfal.

El valor simbólico de este tiempo marginal se ha usado en todas las filosofías. Para Platón, Plutarco o Marco Aurelio, la vida moral se explica con la metáfora de una peregrinatio cuyo recorrido debe precisarse y establecer las normas, las vías y las metas a seguir. Para Plotino, como los Padres de la Iglesia (que tanto le deben a nivel teórico), la vida se orienta en un ascenso o vuelta a Dios, la perpetua peregrinatio era un perpetuo exilio, fuera de la ciudad (de la Jerusalén celeste), o sea que el cristiano es un peregrino por definición, pues se halla en la vida terrena, en el exilio de su verdadera patria: el Paraíso. Lo que afirma San Pablo: «Nosotros somos ciudadanos del cielo», o Cayetano de Thiene (1480-1547): «No somos sino peregrinos de viaje; nuestra patria es el cielo». Y el mismo Jesús: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida».

El término de la peregrinación es una ceremonia de agregación al grupo social por medio de una fiesta que compensa las penas y las ce-

lebra como la vuelta al mundo profano, el renacimiento del neófito, ahora iniciado.

IV

TOPOGRAFIA DE LO SAGRADO: LA PERSISTENCIA DEL MITO

Hemos visto las coordenadas espacio-temporales en que se mueve el peregrino; nos acercaremos ahora a ciertos aspectos que dibujan la orografía espiritual del camino, mitos topográficos cuya raíz prerromana nos detendremos en destacar para comprobar la persistencia del fenómeno religioso en las nuevas concreciones cristianas.

1. Dioses de la montaña.

En todos los pueblos de la antigüedad los montes han constituido un lugar señalado por una fuerza misteriosa que rompe la planitud del suelo debido a una fuerza demoníaca o divina. Los rituales asociados a estas creencias se remontan a los orígenes de la economía neolítica y llegan a nuestros días. La situación de la gran mayoría de los megalitos dominando el espacio productivo y ambiental de las comunidades que los erigieron a manera de hitos referenciales o marcas de territorio, o la «montaña cósmica», elevada artificialmente, que se presenta en las pirámides o los zigurats, son ejemplos que tienen parangón en el Occidente clásico: desde Creta a Grecia, donde, además del Olimpo (residencia «oficial» de los dioses), se rinde culto a toda cumbre como lugar de nacimiento, o trono del propio Zeus. En Roma, el culto a Júpiter se asocia también a los montes desde época muy remota (epítetos como Apenínico, Vesuvius, Latianis...), y en el mundo céltico, aún más difundido, tiene que ver con un dios guerrero asimilado después al Monte romano (Mont-martre, por ejemplo). Este último es el caso del noroeste hispano prerromano, donde conocemos numerosos epígrafes de época romana dedicados a Mars Tilenus (Teleno), Júpiter Candamio (Candanedo, entre León y Asturias), Carouco Deo Maximo (sierra de Larouco, cerca de Chaves), etc.

Tal culto requiere tamaña popularidad en esta región, que podemos discernir una especial predilección a estos lugares sagrados que (como estudia Penas Truque en el libro de Bermejo Barrera) si bien en un primer momento el dios sincretizado es el correspondiente a la segunda función (según el esquema tripartito de Dumézil), o sea el romano Marte, divinidad del signo belicoso y guerrero; cuando Trajano y Adriano impongan el culto a Júpiter como símbolo del poder central del Imperio, muy necesario en

esta zona alejada pero próspera, las inscripciones del siglo II d. C. aludirán siempre a este dios de la primera función cuyo atributo es atmosférico o celeste (el rayo) y encarna la soberanía en su aspecto mágico y jurídico. En el siglo III volvemos a encontrar a Marte, una vez los romanos se han desentendido de la explotación minera en el Noroeste.

En el camino de Santiago tenemos varios montes señalados por la divinidad y cuyo poder se basa en una vuelta a la fertilidad de los campos a partir de la intervención del santo (muy en común se constata desde Montserrat al mismo Calvario), debido a una lucha entre las fuerzas del bien y el mal (asociación bélica heredada): Satanás y el Arcángel luchan en un monte, pero también lo hacen el dragón y Santiago en el Mons Ilcinus, que se convierte en el Monte Sacro. Este lugar tendrá desde ahora poderes curativos como ya atestigua el peregrino del siglo XV Rosmihal, que testimonia depósitos de ofrendas y exvotos y cantos: «Pico Sagro, Pico Sagro / sañame do mal que en trago».

Otros muchos ejemplos de sierras con ermitas y fuentes curativas (San Andrés de Teixido, Santiaguíño del Monte en el Padrón, San Mamede, Cebreiro, etc.), a veces asociados a viejos castros, así como el famoso «Monte del Gozo» (Montjoic, Monxoi), cuya cumbre permite ver por primera vez las torres de Santiago y llevar el nombre de «Rey» a quien la corona por primera vez.

2. Santiago como Jano bifronte.

Si seguimos el esquema de Dumézil, Santiago no tiene problemas en recordarnos a la primera función, la de soberano taumaturgo y jurisprudente cuyos atributos conocemos. En efecto, ya antes de la invasión romana Leite de Vasconcelos constata la existencia de una deidad vinculada al rayo y la tormenta, que habita en la montaña. Santiago es enterrado en un monte, pero es que él es Boanerges; «el hijo del trueno» según su leyenda, que recoge de la Vorágine, pues la potencia de su voz en la predicación era una tormenta que hacía estallar el aire a su alrededor. Además, sus poderes curativos son evidentes, y como juez valen las pruebas de intervención en ayuda de los peregrinos inocentes que relata el mismo autor.

Pero algo más ha quedado de los dioses paganos en el monoteísmo cristiano y las creencias jacobeanas; la otra personalidad de Santiago es la de Matamoros, como líder de los reinos cristianos, patrón (monarca), pero también guerrero, caballero y estandarte de la lucha. Hace años, A. Castro asimiló las apariciones de San-

tiago a caballo (Las Navas, Simancas...) con el cabalgar de los Dióscuros a la cabeza de las legiones romanas. Sea como fuere, la vieja idea del dios guerrero celta-Marte romano conserva su vigencia en la Edad Media cristiana.

3. Dioses de los caminos.

La misma región del noroeste peninsular conserva un conjunto de divinidades cuyo culto es casi exclusivo aquí y que reciben un nombre latino: «Lares viales».

El concepto de Larcs o Penates estaba perfectamente definido en Roma, pero pronto difundió su sentido en ambiguos sincretismos con las series de numina Loci indígenas. El sentido religioso de los caminos y encrucijadas es común al mundo romano, que cuidaba sus vías y puentes (recordemos el sentido original del pontifex), donde ocurrían ofrendas en ciertos puntos a un dios normalmente asimilado a Mercurio: «(Mercurio) homines transeuntes lactatis Lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt» (San Martín Dumiense en «De Correctione Rusticorum», VII, 17). Estos amontonamientos de piedra reciben aún hoy en Galicia el nombre de Milladoiros y se vinculan a la ruta jacobea en el hito cercano a Santiago y, en particular, en la cima del Monte Irago, donde está la Cruz de Ferro, cristianizando este antiguo ritual. Mercurio sincretiza el dios céltico, cuyos caracteres eran la invención de las artes, el control de los caminos y las dotes comerciales; por ello los viajeros depositan una piedra al paso por estos mojones, tanto para satisfacer al protector de los caminos como para señalar los puntos difíciles de la ruta a los futuros viajeros, etc.

Las encrucijadas, asimismo, tenían un poder curativo, y allí se expulsaban, normalmente a la vista de algún monte sagrado, las enfermedades incurables o endemoniadas (el meigallo), que deambulaban a otras tierras desde ese punto mágico.

4. Viajes míticos al Occidente.

El mundo griego situó una serie de mitos de gran importancia en el extremo occidental del mundo conocido: Prometeo y Atlas, Pandora, Gerión, el jardín de las Hespérides, luchas olímpicas —titanes—, etc. Aunque este límite fue variando según la extensión de los conocimientos geográficos de los propios griegos, la geografía imaginaria de éstos incluyó a Iberia como lugar de referencia en cuanto a «finis mundi», Limes occidental. Al Norte existía el pueblo de los hiperbóreos; al Sur, los Pigmeos; al Este, los viejos reinos tomados por Alejandro; al Oeste, lo desconocido, la Atlántida.

Además, el viaje al más allá de la literatura griega supone la Aventura con mayúsculas del héroe mítico, semidiós cuyos hechos están vedados a los mortales; a su vuelta es más sabio y magnánimo, a pesar de no haber cumplido su misión del todo (Orfeo o Gilgamesh). Este viaje del héroe mítico es imitado o parodiado en todo rito de iniciación, motivo universal del que llega al valle de los muertos y consigue volver con vida, resurrección del alma como símbolo de la renovación espiritual, ocurrida al neófito.

Hay héroes que actúan por un botín: Orfeo, Heracles, Teseo, Piritoo y otros muchos por mero afán de sabiduría, como Ulises, quizá el más clásico de los visitantes. En todo caso, el viaje al Hades es «el confín de sus erranzas, el mundo de los muertos es lo más lejos que puede peregrinar cualquier héroe (García Gual).

Estos mitos son recogidos por la tradición filosófica (Platón en Gorgias, Fedón y la República) como metáfora escatológica sobre la inmortalidad del alma (el mismo Pitágoras viajó y volvió del Hades) hasta el mundo del tardopaganismo, ya sea en su versión neopitagórica o mística (peregrinación del alma por órbitas celestes) o por la tradición religiosa cristiana, que asume el simbolismo de la victoria heroica sobre el reino de las tinieblas, en su forma de viaje al Occidente por la ruta de las estrellas.

V

LA DESACRALIZACIÓN DEL MUNDO MODERNO

El «alejamiento de lo divino» traduce en realidad el creciente interés del hombre por sus propios descubrimientos religiosos, culturales y económicos. El descubrimiento de la agricultura en el Neolítico transformó también la «economía de lo sagrado»; otras fuerzas sustituyen al dios primordial del cazador: la fecundidad-sexualidad, el mito de la mujer y la tierra, la religiosidad se hace más concreta y accesible. La revolución industrial, segundo proceso histórico a gran escala tras el Neolítico, ha vuelto a remodelar esta forma de religarse al mundo tanto a nivel material como espiritual. El hombre moderno no acepta ningún modelo de humanidad fuera de la condición humana, elimina lo sagrado como obstáculo a su libertad, se hace a sí mismo, desmitificándose, pero se coloca en una

posición trágica, arrojado sin armas en el escenario de la existencia. Sin embargo, en su subconsciente perduran las actitudes religiosas que le hacen celebrar fiestas o devociones antiquísimas bajo formas nuevas, desacralizadas hasta cierto punto.

La ruta jacobea sufre en nuestros días un proceso de revitalización cuyo sentido profundo puede ser esta reflexión de la era «posmoderna» o «posindustrial» sobre los mitos antiguos barridos por el ostentoso exclusivismo de la razón ilustrada y evolucionista. Pero también se aprovecha un viejo itinerario para favorecer tendencias ideas sobre una unión europea basada en la integración económica. Compostela es así texto y pretexto de muchos discursos europeístas interesados y de mucha visita de casulla, uniforme y portafolios en coche oficial.

VI

Bibliografía utilizada en el trabajo

- Barreiro Fernández, X. R.; Díaz Fierros, F.; Fabra Barreiro, G. y otros: "Los Gallegos". Madrid, 1976.
- Bermejo Barrera, J. C.: "Mitología y mitos de la Hispania prerromana", Madrid, 1982 (2 vols.) en este se incluyen los trabajos de Penas Truque, M. A. y Fernández-Albalat, B., muy útiles para nuestro tema.
- Blázquez, J. M.: "Religiones primitivas de Hispania". Vol. I: "Fuentes literarias y epigráficas". Madrid, 1962 y vol. II: "Religiones prerromanas". Madrid, 1983.
- Caro Baroja, J.: "Los pueblos del Norte". San Sebastián, 1973.
- Caro Baroja, J.: "Los pueblos de España". Barcelona, 1946.
- Castro, A.: "Santiago de España". Buenos Aires, 1958.
- Chélini, J. y Branchomme, H.: "Histoire des pèlerinages non chrétiens". París, 1987.
- Durkheim, E.: "Las formas elementales de la vida religiosa". Madrid, 1982.
- Eliade, M.: "Historia de las ideas y de las creencias religiosas", Vol. III, 1: "De Mahoma al comienzo de la modernidad". Madrid, 1983.
- Eliade, M.: "Lo sagrado y lo profano". Barcelona, 1985.
- Eliade, M.: "El mito del eterno retorno". Barcelona, 1985.
- Ennaifer, Ch.: "Guide du pèlerin musulman". Túnez, 1970.
- García Gual, C.: "Mitos, viajes, héroes". Madrid, 1981.
- Gennep, A. van: "Los ritos de paso". Madrid, 1986.
- Taboada Chivite, X.: "Etnografía gallega. Cultura espiritual". Vigo, 1972.
- Voragine, J. de la: "La leyenda dorada". Madrid, 1982 (2 vols.).
- VV. AA.: "Por el camino de Compostela". Santiago, 1982.
- VV. AA.: "Saint Jacques de Compostelle", monográfico de la revista "Les dossiers de l'archéologie", n.º 20, enero/febrero de 1977.

«El mundo es un objeto simbólico»

SALUSTIO