

De Madrid al Camino

Número Especial
Junio de 2009

Boletín Informativo de la Asociación de Amigos de los Caminos de Santiago de Madrid

Carretas, 14, 7.º - Teléfono 915 23 22 11 - 28012 Madrid
Http://www.demadridalcamino.org E-mail: demadridalcamino@eresmas.com

Martes y Jueves de 19 a 21 h
Miércoles de 11 a 12:30 h.

Actas del SEMINARIO

José Antonio Cimadevila Covelo
DE ESTUDIOS JACOBEO
Edición 2008

Ana María Carballeira Debasa
**LA PEREGRINACIÓN JACOBEA
EN LA LITERATURA ARABE MEDIEVAL**

Fermín de los Reyes Gómez
DOCUMENTOS EN TORNO AL PATRONATO DE SANTIAGO

Antonio Regalado
**EL CAMINO DE SANTIAGO
Y LOS ORIGENES DE LA EUROPA CRISTIANA**

Xosé Luis Barreiro Riva
**EL CAMINO DE SANTIAGO EN PERSPECTIVA INVERSA:
LA HUELLA DE EUROPA EN LA CRISTIANDAD PENINSULAR**

Conferencias que tuvieron lugar los días
del 24 al 27 de Noviembre de 2008
en la Casa de Galicia de Madrid



CASA DE GALICIA
M A D R I D

Cocina casera del Camino de Santiago



Desde 1995
haciendo Camino

TABERNA



Gastronomía Jacobea

www.tabernaultreya.com

General Pardina, 26. Madrid

Teléfono: 91 578 23 70

Parking



**SERVICIO DE
PUBLICACIONES**



2.^a Edición.
176 págs.
Mapas color
P.V.P. 17 €



2.^a Edición.
196 págs.
P.V.P. 17 €



Acta Seminario
edición 2007



278 págs.
P.V.P. 10 €



20 págs.
P.V.P. 2 €



40 págs.
P.V.P. 3 €



20 págs.
P.V.P. 3 €



20 págs.
P.V.P. 2 €



24 págs.
P.V.P. 2 €



176 págs.
P.V.P. 6 €

Nota: Las Actas que aquí se presentan corresponden principalmente al texto aportado posteriormente por cada conferenciante, que corrige, resume o sintetiza la expresión oral. Las conferencias de Ana María Carballera y Xosé Luis Barreiro se ilustraron con unas transparencias, lo cual hace que lo publicado se deba a una adaptación literaria de sus autores.

Coordinación: Angel Simón Irala y Antonio Olivera.
Transcripción: Fernando Gimeno.

Fotografía: Jorge Martínez y Alfonso Gómez.
Maquetación: Eva María Villegas.



resa de Iesus...; van añadidas todas las fiestas de las otras ciudades de Cataluña. En Barcelona: Por Sebastian Matevad. 1615.

Y este éxito de la nueva beata se vio reflejado también en la publicación de su biografía por Fr. Diego de Yepes (Lisboa. Pedro Crasbeeck. 1614), por Pablo Verdugo de la Cueva (Madrid. Viuda de Alonso Martín. 1615) y por Francisco Ribera en italiano (Cremona. Barucino Zanni. 1615).

También, por supuesto, fue un momento idóneo para la publicación de las obras de la de Ávila, como la edición zaragozana de Pedro Cabarte de 1615.

El mismo Cervantes dedicó unos sonetos a los éxtasis de la Santa.

Así pues, fue numeroso el «ruido» promovido tanto por los carmelitas como por los devotos que, de buena fe, veían en la beatificación un motivo de orgullo para la iglesia contemporánea. Incluso la misma Santiago se sumó sin saber que, años después, tendría unos efectos negativos para sus intereses. Las consecuencias iniciales fueron que tan solo un par de meses después, en junio de 1614, Felipe III solicita a su embajador en Roma que se inicie el proceso de canonización.

Primer copatronato (1617-1618)

Como es lógico, los carmelitas fueron más allá y la nombraron, en 1617, patrona particular de Alba de Tormes y Salamanca. Se estaba gestando algo más y así, el 24 de octubre de ese año, se soli-

cita en las Cortes de Madrid que, dadas las fundaciones e incluso milagros de la Santa, se la propongan para el patronato de España.

El 16 de noviembre de 1617 se la nombra como patrona de Castilla. Pablo V permitía rezar y decir misa a la beata, lo que comunica Felipe III el 4 agosto de 1618 solicitando a las ciudades que la celebren y traten como patrona el día 5 de octubre.

Pero lo que años antes había sido una acogida unánime, ahora originó motivos de disputa. El más activo fue el Arzobispo de Sevilla, Pedro de Castro Quiñones, que alegó varios argumentos en contra en un *memorial*

Un *memorial* es un escrito expositivo-descriptivo dirigido a la autoridad en determinadas ocasiones y por determinados motivos: suplicatorios, informativos, políticos, con texto en que aclaran y fundamentan hechos y razones para que sean tenidos en cuenta a la hora de tomar decisiones. Suelen ser de paginación variada, con notas, argumentos de todo tipo, alusiones a documentos, etc. De los memoriales no se debían de imprimir muchos ejemplares lo que, junto a su carácter efímero, supone que se conserven muy pocos y en lugares dispersos. De hecho, algunos han desaparecido de la memoria, mientras que otros se ubican en archivos o, en el mejor de los casos, en volúmenes misceláneos. Su localización es compleja, pero también apasionante seguir su rastro.

Volviendo a los argumentos aludidos por el arzobispo sevillano fueron los siguientes: El 5 de octubre era san Plácido; impertinencia de la forma en que se decide el patronato, por autoridades civiles

y no eclesiásticas; agravio con otros santos españoles: Marcelo, Isidoro, Torcuato, Domingo de Guzmán; que una beata no canonizada no podía ser copatrona.

A partir de este momento surge la polémica, con un memorial anónimo al rey tan contrario al arzobispo sevillano y en un tono tal, que motivó se abrieran investigaciones, aunque sin consecuencias. Los argumentos eran los siguientes:

Todos los santos son dignos de honra; Teresa es un compendio de los santos españoles: doctora, escritora, fundadora, mártir en voluntad...; el patronazgo no excluye otros; los santos no sienten envidia; no atenta contra la autoridad de los reinos.

La Inquisición ordena recoger todos los papeles relacionados con el copatronato, en una política habitual en estos casos: que no se hable de un asunto del que no interesa se difunda la información.

El principal argumento, sin duda, es que la beatificación no es suficiente para obtener el patronato. Incluso hay una defensa del arzobispo, que también se imprime, en que se propone como copatrón a San Millán, dado que también se apareció en Clavijo junto a Santiago. El cabildo de Santiago también argumenta en contra del copatronato; además, se dirige a Roma diciendo que podría dar pie a que Teresa de Jesús llegara al patronato de la Iglesia universal, compartiéndolo con los santos Pedro y Pablo.

No obstante, los apoyos a la Santa, al menos en los impresos, no fueron excesivos. Por aquella época también estaba en los papeles la cuestión de la Inmaculada Concepción de la Virgen e incluso se publicaron obras acerca de la Virgen del Pilar. Ante

la polémica suscitada por el copatronato y los argumentos en contra, el patronato quedó en suspenso a la espera, al menos, del proceso de canonización. Se había parado el primer golpe, pero el principal argumento estaba pendiente tan solo del paso del tiempo y de los trámites de la santificación.

Segundo copatronato (1627-1631)

Los años pasaron y las circunstancias cambiaron con la muerte de Felipe III, la caída del Duque de Lerma y el fallecimiento de Pablo V. El nuevo monarca, Felipe IV, también era proclive a la beata y las circunstancias harán de él un su firme defensor, al igual que su valido, el Conde Duque de Olivares, instigador del copatronazgo.

Tras fallecer Pablo V, el nuevo papa, Gregorio XV, confirmó, el 30 de octubre de 1621, el rezo de Santiago los lunes, alegría que duró poco al cabildo santiagués, pues el 12 de marzo de 1622 procedió a la canonización de Teresa de Ávila junto a tres nuevos santos españoles: Francisco Javier, Ignacio de Loyola e Isidro.

Al igual que sucediera una década antes, se realizaron numerosas celebraciones, muchas de las cuales fueron llevadas a las prensas. Se trata tanto de relaciones como de sermones. Una **relación** es un impreso de pocos pliegos en que se narran acontecimientos históricos con cierta verosimilitud, y cuya función era la máxima difusión de dichos eventos. Solían distribuirse por las calles por los ciegos y podían narrar hechos de armas, natalicios,

bodas y viajes de monarcas y príncipes, terremotos y otros cataclismos, nacimientos de niños monstruosos, acontecimientos religiosos como milagros, canonizaciones, etc. Por lo tanto, fueron muy populares y transmitían una información rápida, también interesada, a un ámbito amplio de la población. De ahí su importancia para crear un estado de opinión.

En el caso que nos ocupa, tenemos testimonios del recibimiento que se le hizo al Conde de Montreyy en Roma para la canonización; la relación de las ceremonias de canonización (también de Felipe Neri), con varias versiones, publicadas en Valencia, Sevilla y Madrid; las fiestas y ceremonias realizadas en diversos lugares de España; los sermones pronunciados en su honor, etc. Incluso hay un impreso del sermón que el jesuita Guillermo de los Ríos predicó en las fiestas en la Ciudad de México, en 1623. Los impresos se tiraron en Granada, Valencia, Málaga, Sevilla, Madrid, Salamanca, además de otros sin datos. Tienen entre dos y treinta y dos hojas:

- *Breue relacion de las ceremonias hechas en la canonizacion de los santos Isidoro [sic] Labrador, Ignacio de Loyola, Francisco Xauier, Teresa de Iesus y Filipe Neri...* En Valencia. Por Chrysostomo Garriz. [s.a.].
- *Breue relacion de las ceremonias hechas en la canonizacion de los SS. Isidro Labrador, Ignacio de Loyola, Francisco Xauier, Teresa de Iesus y Phelipe Neri: canonizados...* en 12 días del mes de março año de 1622... En Málaga. Por Iuan René, [s.a.]. Con título similar en Madrid. Por Luis Sánchez. [s.a.].

- Salvador, Juan (O.C.): *Sermon predicado en el religiosísimo convento de las monjas Carmelitas Descalças... en las solemnissimas fiestas... a la Canonización de la Gloriosa Madre Santa Teresa de Iesus...* En Sevilla. Por Gabriel Ramos Vejarano, 1622.
- Espinosa, Diego de: *Relacion de las solemnes fiestas que se hizieron en Salamanca a la canonizacion de Santa Teresa...* En Salamanca. En casa de Antonia Ramirez, 1623.

Como había ocurrido años atrás, también se volvieron a publicar biografías y obras de la nueva santa, en Barcelona (por Salvador Serra. Barcelona. Esteban Liberós. 1622), y Madrid (Luis Sánchez. 1622), como en Italia (Roma. Herede di Bartolomeo Zannetti. 1622). La Santa aparecía en innumerables papeles, continuaban editándose sus obras, hoy diríamos que estaba de moda.

Consecuencia de la canonización y de la acción del de Olivares fue la propuesta en Cortes del copatronato, en 1626, que acabó por aprobarse. La acción también se dirigió a Roma, pues escribió al cardenal Barberini con copia de la autobiografía de la Santa para que el pontífice ratificara el copatronato. Así fue y Urbano VIII, en breve de 21 de julio de 1627, refrendó la decisión de las cortes sobre el patronato de Teresa en Castilla, pero con una condición que, a la postre, sería importante: «sin perjuicio de Santiago, ni disminución de su devoción». El rey comunicó a las iglesias y a las ciudades el breve en septiembre de 1628.



En esta ocasión la propuesta contó con más apoyos, sobre todo por la condición de santa de la de Ávila. El arzobispado de Santiago había estado ocupado por un candidato promovido por el Conde Duque, pero en estos momentos estaba vacante.

No obstante, Santiago prepara su defensa y acude a su archivo en busca de documentos que sirvieron una década antes para paralizar la causa de la entonces beata.

Acciones

Las acciones no se hicieron esperar y el cabildo escribió cartas a todas las instituciones, desde el monarca hasta las ciudades, universidades y personas influyentes. Incluso pretendían entrevistarse con el rey, lo que no pudo llevarse a cabo. La lucha se había desatado y empiezan a publicarse memoriales en defensa y en contra del patronato compartido, en una guerra de papel sin parangón. Un total de ciento veinticinco ediciones de todo tipo, desde copias de los breves hasta los alegatos más encarnizados, se esparcieron para crear un estado de opinión favorable a cada una de las causas.

Las acciones se pueden rastrear en las *actas capitulares*, documentos en que se consignan las deliberaciones y acuerdos tomados por el cabildo y que se encuentran en su archivo. Además, los documentos generados por los distintos asuntos se archivaban y se conservan en legajos que hoy son fuentes inagotables de información. Aparte están los *libros de fábrica*, que hacen constar las cuentas del cabildo, donde también se encuentra información útil para ver los gastos generados por viajes, imprentas, envíos, etc.

La estrategia del cabildo santiagués se basaba en los siguientes argumentos: singularidad y antigüedad del patronato, que ningún rey había cuestionado nunca. También se eleva un memorial al papa. Mientras que en Madrid los legados santiagués no acaban de encontrar la vía más práctica, ambas partes habían conseguido recabar los apoyos correspondientes. A mediados de 1628, la situación era la siguiente:

A favor de Santiago: Iglesias, universidades y una parte de cabildos.

A favor de Teresa: mayoría de obispos, ciudades (excepto Burgos, Córdoba, León, Toledo) y mayor parte de cabildos.

Hitos santiaguistas

Ese mismo año de 1628, en cambio, se van a producir dos acontecimientos importantes en pro de los intereses de Santiago, uno más propagandístico, otro de carácter jurídico:

1) La publicación del memorial de Francisco de Quevedo a favor de Santiago a mediados de febrero de 1628.

Publicado en las prensas madrileñas de la viuda de Alonso Martín, el memorial de Quevedo,

como maestro de la Orden de Santiago, se dirige al monarca. Sustentado en documentos enviados por la catedral de Astorga y otro de Fr. Pedro de la Madre de Dios, sus argumentos son más de carácter propagandístico, es decir, con influencia social, pues se hacía entender por cualquier lector, que de peso jurídico. En efecto, la importancia del personaje y, sobre todo, la polémica que suscitó, fueron buenas para la causa santiaguista, pero la batalla, en realidad, se dilucidaba sobre todo donde se podía dar la vuelta al tema, en Roma.

Pero continuemos con el locuaz Don Francisco, que de forma vehemente, lo que sin embargo no le valió el apoyo de la catedral de Santiago; de hecho, el memorial no se encuentra en el archivo catedralicio. Belicoso contra carmelitas, teresianos y el resto de personas e instituciones que cuestionaban a Santiago, el poeta argüía lo siguiente:

Cláusula del breve de Urbano VIII, «sin perjuicio de Santiago, ni disminución de su devoción»; la inconveniencia de que en batallas se invoque a una mujer; ofensa para los demás santos españoles; disminución de la preeminencia de Santiago, quien dio los reinos a los reyes españoles: España era patronazgo antes que reino, había sido dada a Santiago como un bien castrense.

Tras el memorial, se publicaron numerosos escritos a favor y en contra, destacando entre estos últimos el de Francisco Morovelli de Puebla, de 22 de abril, que hizo que el poeta le dedicara un poema en octavas nada afectuoso, otro documento que nos aporta información sobre el asunto, aunque en esta ocasión, poco ortodoxo.

A favor de Quevedo escribieron autores como Juan Pablo Mártir Rizo, Simón Ramos, Reginaldo Vicencio y otro anónimo. A favor de Morovelli: el conde de Palma, el ldo. Rodrigo Cano, Juan de Robles, Valerio Vicencio (Fr. Gaspar de Santa María), el más duro. Por unos momentos, se desvió el foco de atención de la disputa acerca del patronazgo a la disputa personal de dos autores.

Quevedo recopiló y conservó todo lo que se publicó en relación con su memorial en un volumen, que se conserva actualmente en la Real Academia de la Historia. Aquí tenemos otra fuente de información valiosísima.

2) La comisión del cabildo de Santiago a Francisco de Villafañe para la defensa de sus intereses en Roma.

El 24 de febrero de 1628 se vio la necesidad de enviar a alguien a uno de sus miembros a Roma, siendo designado Francisco de Villafañe. En efecto, la entrevista del rey no salía adelante, el Conde Duque hacía causa con los carmelitas y escribió a los cardenales, el 24 de abril, solicitando su apoyo para la santa. El monarca, a su vez, instó a su embajador en Roma para que se ratificase el breve del copatronato.

Así pues, las acciones que debía emprender el cabildo no pasaban por España, sino por Roma, donde los legados Villafañe y Pedro Astorga del Castillo, escribieron un memorial a Urbano VIII con los siguientes argumentos:

Santiago fue el primero en predicar en España, defensor de la monarquía; alegaban el privilegio de Ramiro I (voto de Santiago): el patronato es una designación divina; nadie ha propuesto nunca copatrón y ahora se hace con notorio perjuicio de Santiago; el copatronato perjudica a la catedral, donde no acudirán si tienen santo más cerca de sus casas; unos procuradores no pueden elegir nueva patrona; polémica que ha ocasionado escándalos.

Era claro el perjuicio, de todo tipo, que afectaba a la catedral de Santiago:

- Económicos: pérdida de fieles peregrinos, donaciones, beneficios del año jubilar, votos...
- Pérdida de influencia en asuntos eclesiásticos y civiles.
- Políticos: influencia del conde duque en la iglesia española y en Roma.
- Espirituales: Santa Teresa era modelo de la nueva espiritualidad: intimidad, contemplación, mística; religión distante del combate y modelo guerrero de Santiago.

Los memoriales abundaban, el cabildo acordó financiar todos los que se hacían en defensa de Santiago, pero las gestiones efectivas eran las que se hacían en Madrid y, sobre todo, en Roma. Los legados santiagués se entrevistaron con cardenales y estaban a la espera de una audiencia de Urbano VIII en nombre del estado eclesiástico. La clave de la argumentación jurídica estaba en la cláusula del decreto del patronato, que había de hacerse «sin perjuicio de Santiago, ni disminución de su devoción».

Por otra parte, el conde de Oñate, embajador del rey en Roma, era devoto del Apóstol, lo que le supuso su destitución y sustitución por el conde de Monterrey, cuñado del Conde Duque de Olivares, al que he mencionado antes como asistente al acto de canonización de la Santa. A la par, los carmelitas, con apoyo de algunos cardenales, movían sus hilos en la Santa Sede.

Otro acontecimiento, en apariencia favorable a los intereses de los carmelitas, se acabó volviendo en su contra. Me refiero a la elección por patrona a la Santa, junto a San Ignacio y a San Francisco Javier, en Nápoles. Curiosamente el Conde Duque, molesto con la «intrusión» de los otros dos santos, defendió la imparidad del patronato de la santa de Ávila. Paradójico para alguien que defendía lo contrario en el resto de territorios españoles. De hecho, el papa se molestó por la situación de nombramientos y decretó que tenía que haber un máximo de patronos, tres o cuatro, pero en todo caso con uno principal, lo que parecía favorecer los intereses de Santiago.

Poco a poco se iban clarificando las opiniones, en Santiago se recurrió también a los favores divinos para sus intereses y se convocó misa solemne el 26 de octubre de 1629: se imprimen el edicto y el sermón de Jacinto Martínez.



Cambio de rumbo. Anulación del patronato

El cambio de rumbo comienza el 2 de noviembre, fecha en que una congregación de preladados invalida el breve de julio de 1627, aunque el papa podía conceder el patronazgo a las ciudades y diócesis que lo solicitaran, siempre con unanimidad del obispo, clero y pueblo. Suponía un espaldarazo a las pretensiones santiaguistas, pues hasta ahora contaban con un gran apoyo eclesiástico.

Los carmelitas, en una acción desesperada, consiguieron cambiar la fiesta del 5 al 15 de octubre para no coincidir con la fiesta de san Plácido, pero algunas iglesias no aceptaron el cambio de fecha ni la reforma del breviario.

El golpe definitivo vino cuando el 8 de enero de 1630, Urbano VIII anuló el patronato de la santa. Un mes después llegó la noticia a Santiago, donde se hicieron numerosas fiestas, algunas de las cuales se dieron a las prensas. Además, la Sagrada Con-

gregación de Ritos decretó que para la elección de patrón el principal requisito era el consentimiento del clero, lo que acababa con cualquier maniobra por parte de las autoridades civiles. Terminada su misión, los legados volvieron a Santiago.

Tanto el nuevo breve de Urbano VIII como el Decreto de la Congregación de Ritos, se imprimieron para dar difusión de la noticia. No obstante, los infatigables carmelitas alegaron que las copias eran falsas y pedían el copatronato. Ante los problemas surgidos, el cabildo hizo ejecutar el breve para que no quedaran rastros de la patrona:

- Aceptación en libros capitulares.
- Publicación en púlpitos y sínodos.
- Intimación a los conventos carmelitas para dejar el rezo, cancelar rótulos, inscripciones, pinturas que aludieran al patronato teresiano, lo que dio lugar a algunos abusos. Incluso se visitaron los conventos carmelitanos para comprobar que no quedaban huellas.

También se enviaron copias autenticadas del breve para que no hubiera dudas acerca de su legalidad. También se financió parte del tratado del padre Antonio Bazelar sobre la consanguinidad de Santiago con Jesucristo, publicado en Santiago en 1630.

Se continuaron publicando algunos memoriales santiaguistas y sermones, pero el asunto había concluido. De hecho, el nuevo general carmelita Fr. Esteban de San José, puso fin a la polémica por los disgustos ocasionados, como las injustas afrentas a la Santa ante el exceso de celo al borrar el rastro del patronato teresiano, y se hacen las paces entre los carmelitas y el cabildo santiagués.

Cartas, breves, relaciones, sermones, memoriales, actas, decretos... son documentos que nos han servido para reconstruir un episodio apasionante relacionado con el Apóstol y su iglesia, son testigos locuaces que, como tantos otros, están a la espera de ser interrogados.

(Madrid, 25 noviembre 2008)

Ana María Carballeira Debasa

La peregrinación jacobea en la literatura árabe medieval



Con el fin de trazar una visión de conjunto sobre la peregrinación a la tumba del apóstol Santiago a partir de los datos contenidos en la literatura árabe medieval, vamos a proceder a revisar una serie de fuentes textuales de tipo narrativo, entresacando los pasajes donde se hace referencia tanto a las rutas jacobeanas como al santuario compostelano. Para conocer la imagen que los musulmanes del medievo se habían forjado del tema en cuestión es preciso abordar la información contenida en los escritos árabes respetando el punto de vista subjetivo de sus autores.

Se trata de una docena de obras que fueron redactadas en lengua árabe por autores del Occidente y del Oriente islámico. En particular, la consulta de textos geográficos e históricos es especialmente relevante para analizar el tema objeto de este trabajo, ya que son los que proporcionan un caudal informativo más prolijo a este respecto. Era habitual que los autores incluyeran en sus obras información fruto de sus lecturas, así como noticias que les habían sido transmitidas oralmente. El hecho de copiar obras anteriores justifica la existencia de reiteraciones informativas. Además, la ausencia de una labor crítica explica que a veces del mismo hecho se ofrezcan versiones contradictorias. En el caso que aquí nos ocupa, estos autores no extrajeron datos de su propia experiencia, ya que ninguno de ellos había conocido personalmente territorio cristiano.

No se debe soslayar que este tipo de material presenta limitaciones. Por una parte, las noticias relativas al tema en cuestión se hallan fragmentadas y dispersas dentro del corpus documental objeto de estudio. Por otra parte, la perspectiva de los textos árabes puede estar limitada por la distancia geográfica y cronológica desde la que escriben sus autores. Es preciso tener en cuenta que los conocimientos de éstos sobre la geografía del norte cristiano resultan deficientes, por lo que son frecuentes las imprecisiones, inexactitudes e incongruencias. Pese a todo, el hecho de que muchos de los autores árabes que se hacen eco de la peregrinación jacobea no sean de origen andalusí, sino norteafricano u oriental, pone de manifiesto que este fenómeno había trascendido los límites peninsulares.

A continuación, abordaré los itinerarios que seguían los viajeros en su peregrinación jacobea, tal y como aparecen consignados en la obra de un autor musulmán del siglo XII. Posteriormente, traeré a colación las noticias contenidas en las fuentes árabes en relación con la ciudad de Santiago, el santuario compostelano y la figura del apóstol, incluyendo una mención especial al saqueo al que fueron sometidos esta ciudad y su templo por la autoridad andalusí a finales del siglo X.

Las rutas jacobeanas

Son varios los autores que consagran algún pasaje de sus obras a describir con mayor o menor profusión de detalles la peregrinación jacobea. En las fuentes árabes medievales son relativamente frecuentes las alusiones a la ciudad de Santiago de Compostela y a su famoso templo. Sin embargo, no se puede decir lo mismo de las noticias relativas a los diversos caminos que recorrían los peregrinos para dirigirse al santuario que albergaba la tumba del apóstol.

El célebre geógrafo ceuti del siglo XII al-Idrisi es el único autor árabe que registra una descripción detallada de las rutas jacobeanas, a la cual dedica nada menos que ocho páginas de su tratado geográfico. Por este motivo, a continuación voy a centrar mi atención en reproducir los itinerarios a Santiago, según la concepción idrisiana de los mismos.

Aunque al-Idrisi había viajado por la Península Ibérica, resulta bastante improbable que hubiese alcanzado territorio cristiano. En este sentido, cabe plantearse cómo este geógrafo llegó a trazar una descripción tan minuciosa de las rutas jacobeanas como la que ofrece a sus lectores. Es obvio que el autor en su obra geográfica no sólo recurrió a su propia experiencia, sino también a noticias obtenidas a partir de otras fuentes de información: geógrafos clásicos (como Ptolomeo y Orosio), así como geógrafos árabes del siglo X (como al-Masudi, al-Razi e Ibn Hawqal). Asimismo, al-Idrisi recabó numerosos datos referidos al Camino de Santiago de fuentes orales; en concreto, ciertas particularida-

des fonéticas presentes en su obra permiten concluir que algunos de los informantes pudieron ser navegantes galaico-portugueses, musulmanes de la zona cristiano-islámica de Coimbra, gascones nativos de Bayona y castellanos conocedores del *Códice Calixtino*.

Es preciso tomar en consideración que Compostela se hallaba en pleno apogeo en tiempos de nuestro autor, por lo que era un punto de cruce por el que transitaba gente venida de todas partes. El trabajo de al-Idrisi confirma la importancia del Camino de Santiago en el ámbito medieval cristiano en la primera mitad del siglo XII. Fue precisamente en esta época cuando esta urbe adquirió una gran relevancia en el ámbito cristiano, al obtener la categoría de sede metropolitana y al considerarse la peregrinación a este santuario tan meritoria como la realizada a Jerusalén o a Roma. Conviene recordar que el culto a Santiago se forjó en el contexto de la lucha contra el Islam y se convirtió en símbolo de la resistencia cristiana.

Los itinerarios a Compostela descritos por al-Idrisi son los siguientes: 1) Coimbra-Santiago por mar; 2) Santiago-Bayona (de Francia) por mar; 3) Coimbra-Santiago por tierra; 4) Santiago-Bayona (de Francia) por tierra.

Tal y como se puede constatar, Coimbra era el punto inicial de una vía marítima y otra terrestre que conducían a Santiago, dado de que esta ciudad enlazaba la zona cristiana con la musulmana, por lo que constituía un punto de referencia ineludible.

El primer recorrido es el marítimo que desde Coimbra se dirige a Santiago. En el al-Idrisi efectúa una descripción del litoral atlántico en dirección sur-norte. En general, estos datos son bastante uniformes en densidad y exactitud. Según las notas consignadas por el autor, desde Coimbra, navegando por el río Mondego, se llega a Montemayor. Desde allí se continúa la travesía por mar hasta la desembocadura del río Vouga y, después, hasta la del Duero. A continuación, al-Idrisi desplaza su narración a la costa gallega a partir del delta del Miño. Después, hace referencia al río Oitavén, que desemboca en la ría de Vigo, señalándose la presencia en el mar de las islas Cíes. El autor menciona

luego el río Lérez, en cuyos aldeaños emplaza el Ullia; frente a la desembocadura de este último en el mar localiza la isla de Ons. Finalmente, al-Idrisi se refiere al Ullia, informando de que en él penetra la marea, lo que explica que naves de considerable tamaño lleguen hasta un gran puente de cinco arcos —el de Cesures—, cuyo tamaño permite el paso de las embarcaciones sin abatir sus pilares. No muy lejos de Pontecesures el autor localiza una gran fortaleza: las Torres del Oeste, desde donde fija en unas seis millas la distancia a Compostela. Hay que tener en cuenta que la milla de al-Idrisi equivale a casi dos kilómetros.

Posteriormente, prosigue el itinerario marítimo de Santiago hasta Bayona en el Sur de Francia. La precisión de esta ruta es bastante satisfactoria hasta Ortiueira, pero muy sumaria y un tanto deficiente en lo que concierne a la descripción del litoral cantábrico hasta el golfo de Vizcaya. Este recorrido consta de tres trayectos bien diferenciados: el primero, de Santiago a Ortiueira, parte de tres puntos seguros: Finisterre, La Coruña y Ortiueira. El segundo tramo abarca la costa cantábrica hasta el golfo de Vizcaya; en él los topónimos mencionados por al-Idrisi son muy escasos, siendo Santillana del Mar el punto de referencia más seguro. El último trayecto de este recorrido va desde este punto hasta Bayona. Según la información consignada por nuestro autor, el viajero navegará por el Cantábrico hasta llegar al río Orobide, a orillas del cual se halla el monasterio de San Salvador de Urdax; desde allí se llega a Port-aux-Pêcheurs, al abrigo de la punta de Biarritz y al lado de la ciudad de Bayona.

El tercer camino registrado por al-Idrisi es la vía terrestre de Coímbra a Santiago. En este recorrido el autor presta especial atención a las etapas del viaje por tierras portuguesas. Según los datos que proporciona, desde Coímbra se sale hacia el pueblo de Avo, a orillas del río Alva, afluente del Mondego. Desde esta localidad se continúa hasta San Miguel do Outeiro, cerca de Viseu. El itinerario avanza hasta Vilaboa de Quires, población próxima a la confluencia de los ríos Duero y Tamega. Desde este último pueblo se llega a la ciudad de Braga, desde la cual se alcanza Tuy. Es éste el punto desde donde se enlaza directamente con Santiago. Asimismo, al-Idrisi hace alusión al enlace de este itinerario por Salamanca, Zamora y León, en referencia a la conocida como Vía de la Plata. Aunque en la descripción del camino terrestre que acabamos de reseñar no se detectan demasiados errores, la parquedad de datos a este respecto contrasta con la información más pormenorizada de la vía marítima de Coímbra a Santiago.

Finalmente, al-Idrisi ofrece al lector las noticias relativas al itinerario Santiago-Bayona por tierra. Para ello toma como principal punto de referencia la ciudad de León, abordando en primer lugar el trayecto occidental, pero sin la precisión que caracteriza al tramo oriental. Tampoco en este caso fija las etapas en territorio gallego, limitándose a apuntar que, partiendo de Santiago y cruzando numerosos pueblos y tierras cultivadas, se alcanza el monte Cebreiro, ubicado en el desfiladero de Piedrafita.

Posteriormente, la descripción del itinerario se encamina hacia el este hasta llegar a Francia, pasando por Pontferrada, Astorga, León, Sahagún, Carrión, Burgos, Nájera, Logroño, Estella, Puente la Reina, Pamplona y Roncesvalles. El autor informa de que tras los Pirineos hay que atravesar Saint-Jean-Pied-de-Port, Saint-Bertrand-de-Cominges, Morlaas y Auch. Se ofrecen luego las indicaciones para enlazar con otras ciudades galas.

Al-Idrisi no sólo abordó lo que él consideraba las principales rutas de su época, sino que en su tratado también recogió modestos senderos regionales. En este contexto, no se debe perder de vista que antes de iniciarse el año 1000 los frecuentes ataques musulmanes contra el norte peninsular hicieron insegura la peregrinación a Compostela por la ruta meridional, razón por la cual hubo de utilizarse la calzada secundaria ubicada al norte de la Cordillera Cantábrica. Más tarde, con el desplazamiento hacia el sur del centro político de al-Andalus los peregrinos pudieron retomar el camino principal.

Llegados a este punto, es preciso reconocer que los datos consignados por al-Idrisi en relación con los diversos caminos que en su época conducían a Compostela son abigarrados y multiformes. Conviene tomar en consideración que este geógrafo se encontró en la tesitura de tener que interpretar las numerosas e incoherentes noticias que había recabado de sus informantes orales o de fuentes escritas. Sin embargo, pese a la existencia de incongruencias, dudas, repeticiones e imprecisiones, no se puede negar que a veces las indicaciones de nuestro autor resultan de una verosimilitud insoslayable; tal es el caso de numerosos

datos referidos a la última vía terrestre reseñada, la que desde Compostela se dirige a Francia.

El santuario compostelano

Como ya se ha mencionado, las fuentes árabes medievales son considerablemente más prolijas en relación con noticias concernientes a la ciudad de Santiago y al santuario que ésta alberga entre sus muros. Es habitual que el renombre de Compostela aparezca supeditado a la celebridad del templo en cuestión. En general, se trata de noticias muy concisas, poco profusas en detalles, pero que muestran la relevancia religiosa que alcanzó esta ciudad dentro y fuera del ámbito medieval cristiano.

En cuanto al importante papel jugado por Compostela como meta de peregrinaciones, es ilustrativa la visita que el poeta jienense Algazel cursó a la ciudad como broche a su embajada —representando al emir cordobés Abd al-Rahman II— ante el rey de los normandos poco después de su invasión de la Península Ibérica en el año 844. Una vez cumplida su misión, Algazel abandonó la corte normanda, acompañado por embajadores del rey, quienes llevaban una carta dirigida al gobernador de Santiago y aprovechaban la ocasión para peregrinar a la tumba del apóstol. Allí permanecieron dos meses, después de los cuales Algazel regresó a Córdoba. En relación con esta anécdota, llama la atención el relato de la peregrinación a Compostela en un momento en el cual el culto jacobeo aún no estaba consolidado.





En términos generales, las noticias contenidas en los textos árabes reflejan la gran importancia que los musulmanes otorgaban a este santuario cristiano. En el siglo XI el geógrafo onubense al-Bakri indica que Compostela es la ciudad de la Iglesia de Oro, donde se celebra una fiesta a la que acuden gentes de territorio franco, Roma y de todas las regiones vecinas.

Pero es de nuevo el geógrafo ceutí del siglo XII al-Idrisi el autor que de forma más prolija se refiere a la magnificencia del templo y lo hace en los siguientes términos:

Esta iglesia es conocida como lugar de destino y peregrinación. Los cristianos acuden a ella peregrinando desde todos los lugares y no existe ninguna iglesia más imponente, a excepción de la de Jerusalén. Se parece al Templo de la Resurrección (Santo Sepulcro) por la belleza de su construcción, la amplitud de su espacio y las riquezas que atesora, fruto de las generosísimas ofrendas y limosnas. Hay en ella gran cantidad de cruces labradas en oro y plata, engastadas en diferentes clases de piedras preciosas, de jacinto coloreado y de topacio, y, además de esto, el número de cruces forjadas supera el de trescientas entre grandes y pequeñas. En ella existen cerca de doscientos retablos recubiertos de ornamentación en oro y plata. Atienden el culto cien sacerdotes, sin contar los ayudantes y otros servidores. [Esta iglesia] está construida con piedra y cal alternándose, y se halla rodeada por casas que habitan los sacerdotes, los monjes, los diáconos, los acólitos y los chantres.

Los textos de otros autores árabes proyectan una imagen similar, reflejando tanto el trascendente papel desempeñado por este santuario en todo el orbe cristiano como la singularidad que los propios musulmanes le reconocen. Tal es el caso del geógrafo almeriense del siglo XII al-Zuhri, quien emplaza el templo compostelano en medio de una isla en un golfo del mar, señalando que en ella sólo hay una entrada. En su obra no deja de subrayar la importancia de este templo, estableciendo un símil con el de Jerusalén. Este geógrafo también indica que la iglesia en cuestión recibe el nombre de uno de los apóstoles de Jesús, llamado Jacobo, lo cual le atribuye mérito suficiente para convertirse en meta de peregrinación de los cristianos de la tierra de Siria, Constantinopla, Roma, etc. Al-Zuhri destaca el hecho de que los cristianos de Oriente que desean obtener el título de peregrino deben dirigirse a Compostela, mientras que quienes se encuentran en Santiago deben acudir a Jerusalén a fin de alcanzar ese mismo mérito. En este contexto, es preciso traer a colación que, siguiendo una tradición islámica, el título de «peregrino» (en árabe, *hayy*) precede al nombre de pila del musulmán que ha efectuado la peregrinación a los Santos Lugares del Islam. El hecho de haber cumplido con este precepto coránico otorga a ese individuo un considerable prestigio social en el seno de la comunidad musulmana, cuyos miembros le profesan, a partir de entonces, un profundo respeto. De esta manera, en el pasaje anterior, al-Zuhri extrapola la importancia de la peregrinación en el Islam a la peregrinación jacobea.

Otros textos poco o nada nuevo aportan respecto a esta cuestión. De este modo, los autores musulmanes del siglo XIII no conceden especial atención a la peregrinación jacobea. De hecho, el único geógrafo que aporta algún tipo de información

al respecto, el granadino Ibn Saïd al-Magrîbî, se limita a decir que en Santiago se halla la tumba del apóstol Yago, la cual goza de gran consideración entre los cristianos.

Las fuentes árabes del siglo XIV tampoco se caracterizan por una profusión de noticias en relación con el tema que nos ocupa. Tal es el caso del autor oriental Abu l-Fida, quien atribuye al sepulcro del apóstol Yago la gran veneración que los cristianos sentían por Compostela. A su vez, el testimonio del polígrafo granadino Ibn al-Jatîb aporta ciertos matices a esta idea, precisando que se trata del santuario más importante de los cristianos tanto en la geografía peninsular como en el continente. Por su parte, el historiador magrebí Ibn Idari incluye en su obra unos apuntes biográficos de Santiago el Mayor. Informa de que éste fue uno de los doce apóstoles de Jesús y el más allegado a él, debido a los lazos familiares que unían a ambos. Afirma que, al igual que Jesús, Santiago también era hijo de José, el carpintero, motivo por el cual los cristianos llamaban a este apóstol «el hermano de Dios». Según los datos aportados por Ibn Idari, Santiago fue obispo en Jerusalén y predicó por todo el orbe. En este recorrido uno de los lugares que visitó fue Galicia, regresando después a tierra de Siria, donde fue muerto a la edad de ciento veinte años. Sus discípulos trasladaron su cuerpo al noroeste peninsular y lo sepultaron en una iglesia próxima al lugar donde él había dejado sus huellas.

Sin embargo, en el siglo XV el geógrafo magrebí al-Himyari, además de mencionar la trascendencia de este templo para los cristianos, sostiene que fue edificado sobre los restos del apóstol Yago para conmemorar una fiesta religiosa que se celebra un día señalado del año. Relata que Santiago fue asesinado en Jerusalén y que, posteriormente, sus

discípulos depositaron su cadáver en una embarcación; ésta surcó el Mediterráneo hasta adentrarse en el Atlántico y, finalmente, encalló en la costa próxima a la ubicación del templo en cuestión.

La última noticia existente a este respecto es registrada por el gran compilador magrebí del siglo XVII al-Maqqari. Éste, basándose en textos anteriores, afirma que la iglesia existente en Santiago era venerada por los cristianos, siendo equivalente a la Mezquita de Jerusalén o a la Caaba de La Meca para los musulmanes. Añade que cristianos de diversos lugares acudían a la cita anual que tenían con aquella ciudad, donde visitaban el santuario de uno de los doce apóstoles de Jesús, hijo de María, conocido por los nombres de Yago o Jacobo. Además, este autor informa de que los cristianos que realizaban la peregrinación al santuario compostelano obtenían el título de peregrino. En lo que respecta a la figura de Santiago, al-Maqqari repite los mismos tópicos que sus predecesores, limitándose a mencionar que éste fue el apóstol más querido de Jesús, que fue obispo en Jerusalén y que predicó la religión cristiana por todo el mundo; a su regreso a tierra de Siria, falleció a una edad muy avanzada, siendo sus restos mortales transportados e inhumados en el templo compostelano.

En síntesis, la imagen que se puede extraer de los textos árabes medievales sobre la peregrinación jacobea es que el conocimiento de los musulmanes a este respecto puede resultar un tanto confuso. En general, es de resaltar la riqueza espiritual que confiere a Compostela la imagen de meta de los peregrinos cristianos en Occidente. Asimismo, cabe destacar que, junto a esta riqueza espiritual, también se menciona la riqueza material que ya en el siglo XII generaba la considerable afluencia de visitantes.

La campaña militar de Almanzor contra Santiago

Fue precisamente esta riqueza espiritual lo que motivaría la famosa expedición que Almanzor, el chambelán del califa cordobés Hisham II, dirigió contra Santiago de Compostela en el año 997.

La actividad bélica de Almanzor fue especialmente intensa si tomamos en consideración las más de cincuenta expediciones militares que dirigió contra los reinos cristianos peninsulares durante los veinticinco años en los que asumió la jefatura militar en al-Ándalus. Pero, de todas las expediciones dirigidas contra territorio cristiano por Almanzor, fue la campaña contra Santiago de Compostela la que mayor trascendencia tuvo en el ámbito islámico.

La elección de este santuario gallego no fue un hecho fortuito. En el siglo X Compostela se estaba afianzando como uno de los centros religiosos de mayor prestigio de Occidente. Los andalusíes eran plenamente conscientes del simbolismo que este santuario representaba para el enemigo cristiano. Por ello su destrucción tuvo una gran resonancia en el Islam, al interpretarse como la mayor afrenta infligida al conjunto de la Cristiandad.

Recientemente, se ha demostrado que la campaña de Santiago pudo deberse a la decisión del rey leonés Vermudo II de dejar de pagar el tributo a Córdoba. Otro factor que no se debe soslayar es la crisis política interna que por aquel entonces vivía el califato omeya, provocada un año antes, en 996, por la ruptura de las buenas relaciones existentes entre Subhí, madre de Hisham II, y Almanzor. Éste, que no podía justificar su poder dinásticamente, intentó legitimar su mandato político y militar mediante el recurso a la guerra santa. El apoyo de sus súbditos dependía, en buena parte, de sus triunfos militares sobre los cristianos. De este modo, el saqueo de Santiago habría supuesto una distracción de la atención de la población andalusí de los problemas internos, además de una demostración de fuerza del chambelán de Hisham II no sólo a los ojos del enemigo cristiano sino también ante los propios andalusíes.

Según los testimonios preservados en las crónicas árabes, el 3 de julio de 997 Almanzor partió de Córdoba. En su progresión por el noroeste peninsular el ejército andalusí atravesó el Miño por Tuy. Una vez franqueado el río Ulla, Almanzor saqueó Iria Flavia, donde había un santuario consagrado al apóstol. Finalmente, el 10 de agosto el ejército andalusí llegó a Santiago de Compostela. La ciudad, que previamente había sido evacuada por sus habitantes, fue saqueada y devastada. El templo quedó arrasado, a excepción de la tumba del apóstol, que se respetó por orden de Almanzor; tampoco se importunó al monje que la custodiaba, quien dijo ser un familiar del apóstol. Culminado el saqueo, Almanzor emprendió el camino de regreso a Córdoba, llevando, junto a un gran número de cautivos, las campanas del templo de Santiago y las puertas de la ciudad. Tanto unas como otras fueron colocadas en la mezquita de Córdoba, que en ese momento se hallaba en plena fase de ampliación: las campanas serían utilizadas como lámparas y las puertas para el artesonado del techo. Sin embargo, las fuentes árabes se muestran indiferentes ante los bienes expoliados en el templo; no parece que hallasen allí riquezas mayores a las ya existentes en Córdoba y que fueran dignas de mención.

En este relato uno no puede por menos que preguntarse quién era el monje que custodiaba el sepulcro del apóstol y por qué Almanzor respetó ese lugar de enterramiento. Mientras los autores musulmanes no se pronuncian sobre la identidad del monje en cuestión, la tradición cristiana lo identifica con San Pedro de Mezonzo, por aquel entonces prelado de Compostela. En lo que se refiere al hecho de que Almanzor no destruyese la tumba del apóstol, este respeto se puede atribuir al vínculo de parentesco que, según hemos visto, los musulmanes establecen entre Santiago el Mayor y aquel a quien ellos consideran «el gran Profeta Jesús». Asimismo, con este modo de proceder es posible que Almanzor evitase ofender a sus aliados cristianos. Hay que tener en cuenta que un sector de la nobleza galaico-portuguesa estuvo implicado en la campaña de Santiago, lo que explica que los castillos de los condes aliados fuesen esquivados por el ejército an-

dalusí. Después de que Vermudo II rompiera la tregua con al-Ándalus, estos personajes se habían aproximado al todopoderoso Almanzor para garantizar la paz en sus distritos. Por su parte, Almanzor también necesitaba formar alianzas locales cristiano-musulmanas como modelo clientelar que asegurase a sus descendientes el ejercicio del poder cuando él falleciese.

Así pues, fue la enorme repercusión religiosa que alcanzó la peregrinación a la tumba del apóstol lo que motivó la campaña militar que Almanzor dirigió contra Compostela. Aunque este ataque fue dirigido de forma intencionada contra el corazón de la Cristiandad occidental, tuvo también una clara vocación política para reforzar el poder de Almanzor tanto dentro como fuera de las fronteras andalusíes y, más a largo plazo, para perpetuar el Califato omeya en manos de sus descendientes.

Al hilo del relato contenido en los textos árabes cabe preguntarse si Compostela y su santuario padecieron unos efectos tan devastadores como los que reflejan los textos árabes. En este contexto, no se debe obviar el tono triunfalista y partidista del relato. Es bien sabido que los autores musulmanes que redactan sus obras en conexión con el poder político central tienden a exagerar los resultados de las victorias obtenidas por las armas islámicas sobre el enemigo.

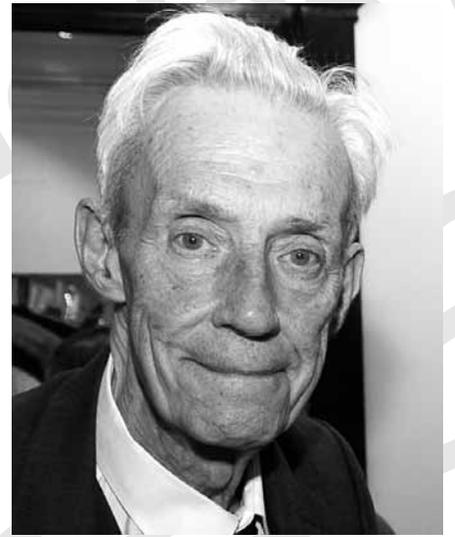
Como suele ser habitual en los escritos de los autores árabes medievales, las noticias que éstos han dejado consignadas en sus obras no son del todo fidedignas. No obstante, pese a que su veracidad pueda resultar cuestionable en algunos casos, este tipo de información es ilustrativo del grado de conocimiento que aquellos tenían del fenómeno jacobeo.

(Madrid, 24 noviembre 2008)



Antonio Regalado

El Camino de Santiago y los orígenes cristianos de Europa



Hoy día a comienzos del siglo XXI cuando el número de creyentes y de vocaciones sigue disminuyendo, no sorprende que haya sido excluida de la nueva Constitución europea la mención propuesta que reconoce las raíces cristianas de Europa. Aunque no dejan de pesar los prejuicios heredados de la Ilustración, todo historiador libre de ellos admitirá como hecho incuestionable que el cristianismo romano asimiló a los pueblos bárbaros que penetraron en el ámbito geográfico del Imperio, y que en los siglos IX, X y XI de la Alta Edad Media Europa comenzó a tomar cuerpo cuando la Iglesia convierte a los pueblos del Norte y del Este.

El historiador no tendría nada que oponer al hecho de que la Universidad fue creación de la cultura cristiana de la Edad Media y que el desarrollo de la teología y de la filosofía alimentó el escolasticismo de la Contrarreforma, pieza esencial en la configuración de la filosofía de la Modernidad. Estaría de acuerdo que el derecho canónico supuso una innovación al tomar en cuenta la intimidad del sujeto y el contexto circunstancial de sus acciones. Entendería que la mística medieval nutrió las grandes creaciones de la literatura espiritual de los siglos XVI y XVII. Se rendiría ante la sobrecogedora grandeza de la arquitectura religiosa del románico y del gótico. No pondría pegas a la influencia que tuvo el cristianismo sobre la poesía del amor cortés y en la creación de las órdenes de caballería y del *ethos* caballeresco. Admitiría como evidente el espíritu cristiano en las aportaciones de la literatura medieval a la gran tradición de las letras europeas. No negaría que los pueblos que llegan a formar Europa se constituyeron como naciones, diferenciadas por su peculiar genio aunque participes de usos y costumbres comunes o que esa comunidad de estados (cuya coexistencia no fue siempre pacífica) configuró la Cristiandad occidental cuya unidad religiosa se mantuvo sin fisuras hasta la época del Renacimiento y de la Reforma.

La perplejidad europea

La laicidad moderna, crítica de la teocracia medieval, es vehículo de velados dogmas subsumidos

en una especie de ideocracia, enmascarada en sacrosantos derechos del hombre y supuestamente legitimada a lo menos por una mayoría democrática. El rechazo a incluir en la Constitución europea la cláusula sobre las raíces cristianas de Europa, responde al racionalismo agnóstico anticristiano, determinante de posiciones de carácter político alimentadas por una conveniente fidelidad burguesa a una cómoda tradición revolucionaria. El sistema educativo no ha hecho sitio a la enseñanza de la cultura cristiana en los estudios universitarios. Los humanistas, gramáticos y teólogos que promovieron los estudios del griego y el latín y de su literatura aunque en su mayoría creyentes, no se preocuparon de hacer lo mismo con la cultura cristiana. Hoy no es necesario ser creyente para familiarizarse con la cultura cristiana accesible a las tradiciones que siguen alentando en las naciones que constituyen Europa. El término «Edad Media» acuñado en el Renacimiento para designar el período entre la Antigüedad y la renovación de la cultura clásica en el Renacimiento, adquirió el renombre de época bárbara y supersticiosa, juicio compartido e impulsado por el rechazo de los reformadores protestantes a ciertas prácticas del catolicismo, entre ellas el culto a los santos y las peregrinaciones. El racionalismo ilustrado de temple anticristiano que cristaliza en el siglo XVIII, clava la puntilla sistematizando estos pétreos prejuicios que la historiografía ha venido disolviendo, pero que han calado hondo en el ciudadano agnóstico y anticlerical y en ateos y racionalistas de fines de semana, tertulias y artículos de periódico.

La diversidad de Europa como conjunto de pueblos unidos por un orden litúrgico y sacramental y una fe en común queda reflejada en las peregrinaciones al santuario del apóstol Santiago, que superaron en los siglos XII y XIII a las de Roma y Jerusalén. Si hiciésemos una composición de lugar de la variopinta humanidad que fatigaba las sendas jacobeas, «escucharíamos» un babel de lenguas y dialectos correspondientes en su mayoría a los pueblos que formaban la Cristiandad occidental. No dejaba de oírse tampoco el hebreo en los pueblos donde había juderías y el latín, lengua de la Iglesia

y de la alta cultura y medio de comunicación entre individuos de diferentes países. En el sermón incluido en el libro primero del *Codex Calixtinus* que comienza con las palabras *Veneranda Dies*, queda reflejada la diversidad social de los peregrinos entre los que había pobres y ricos, criminales, caballeros, infantes, gobernantes, ciegos, mancos, nobles, heroes, próceres, obispos, abades, y los descalzos y cargados de hierro por motivos de penitencia. En la actualidad, cuando ya no se ven gentes descalzas o cargadas de hierro por el camino, se vuelven a oír lenguas de la vieja Europa habladas también por peregrinos que provienen de países que surgieron en tierras descubiertas y colonizadas por los europeos. El ser histórico europeo transportado a otros continentes y latitudes convocó la atención de Baltasar Gracián que llamó en *El Criticón* «portátil Europa» a las naves que cruzaban el océano hacia lejanas tierras. Hoy esa portátil Europa navega en el internet y con ella el Camino de Santiago en el universo virtual de la aldea global.

El sentido de un sepulcro

Cuando se descubre en Galicia los restos de Santiago hacia el año 834, el territorio cristiano está confinado a una franja a lo largo del norte de la península desde el Atlántico al Mediterráneo. El Islam dominaba el resto a excepción de gran parte del territorio que hoy comprende la autonomía de Castilla y León, tierra sin nadie que Menéndez Pidal calificó como «desierto estratégico» abandonado por los primeros invasores árabes y despoblado por el éxodo de sus habitantes cristianos a las tierras del reino de Asturias. Fue a lo largo del norte de este desierto estratégico donde discurrió el Camino francés, asegurado ante posibles incursiones por el proceso de repoblación en los siglos X y XI y la extensión territorial del reino de Castilla.

El dramático incremento de las peregrinaciones en el siglo XI impulsó el proceso de repoblación y abrió las puertas a la inmigración. Se hizo necesaria la labor social de la Iglesia para la creación de una vasta infraestructura hospitalaria, y la fundación de

iglesias y monasterios a lo largo de la ruta. El apoyo de la Monarquía fue también indispensable tanto como el fervor pionero de vecinos, repobladores e inmigrantes movidos por la imperiosa necesidad de ayuda mutua y el propio interés. El gran promotor del Camino francés fue Alfonso VI, rey de Castilla entre 1072 y 1109, generoso benefactor de monasterio de Cluny, la casa madre de una extensa y poderosa red de monasterios cluniacenses y fuente de todo un programa para impulsar las peregrinaciones a Compostela.

Durante el reinado de Alfonso VI ocurren acontecimientos de gran trascendencia para España y la Cristiandad, entre ellos el paso del estrecho de Gibraltar por un ejército almorávide a petición de los decadentes reinos taifas obligados a pagar parias al rey de Castilla y León. Los invasores poseídos por una interpretación literal del Corán se apoderaron del los reinos taifas expandiendo el Impero almorávide a la península. En 1086 fue derrotado Alfonso VI en la batalla de Zalaca logrando escapar malherido. Ese atardecer montones de cabezas de guerreros cristianos sirvieron de minaretes a los muecines que lanzaron la llamada a la oración. La amenaza del imperio almorávide a la Cristiandad coincidió con la primera cruzada predicada en 1095, de la que los cristianos hispanos fueron excusados por estar comprometidos a luchar contra el Islam en sus tierras.

Del año 1095, fecha de la primera cruzada, data el manuscrito más antiguo de la *Chanson de Roland*, obra maestra de la literatura en lengua vernácula y generadora de la tradición de poesía épica en Francia y en España. La nueva literatura surge en los siglos X, XI y XII destacándose las vidas de santos y la poesía heroica. De mediados del siglo XII data el *Liber Sancti Jacobi* contenido en el *Codex Calixtinus*, compilación de sermones, milagros, historias y liturgia en lengua latina ensalzando a Santiago e ideado por eclesiásticos para promover la peregrinación a la tumba del apóstol. La *Historia Turpini*, cuarto libro de la colección, narra las ficticias peripecias de los guerreros francos a lo largo del Camino francés desde Roncesvalles hasta Compostela en lucha constante con los sarracenos. Los anacronismos (Carlomagno murió años antes de que se descubriera el sepulcro de Santiago) en que abunda la *Historia Turpini*, el gran acopio de leyendas vivas durante siglos en la tradición oral de los caminos de peregrinación, no esconden el hecho de que la lucha a lo largo del camino contra los «paganos» como se llama en la *Historia* a los sarracenos, corresponde a la realidad histórica de un enfrentamiento con el Islam. La tradición épica carolingia inspirada por la *Chanson de Roland* genera varias epopeyas en las que se destacan Carlomagno y Rolando, entre las que sobresale por su valor literario la epopeya *Anseïs de Cartage*, compuesta a fines del siglo XII cuyo autor, que demuestra un conocimiento de testigo de vista del Camino francés, fue sin lugar a duda peregrino jacobeo.

Carlomagno y Rolando hicieron mella en las representaciones colectivas hasta el punto de ser

canonizados por el pueblo y por la literatura culta, apareciendo en la *Divina Comedia* como espíritus bienaventurados, protagonistas de la «dolorosa rotta» y «santa gesta». La vivencia histórica de la batalla de Roncesvalles fue otro lugar común en la memoria de los europeos. Carlomagno es recordado en la actual Unión Europea no como el acérrimo enemigo del Islam sino como el político impulsor del llamado Renacimiento carolingio, llevado a cabo por la Iglesia, y considerado como un primer paso fundacional en la forja de Europa. Carlomagno es hoy el nombre de un premio comunitario en reconocimiento a la aportación de un buen europeo: Gabriel Solana, al fantasmal proyecto de una Europa unida. El Carlomagno de la *Chanson de Roland* se dedica a luchar contra el infiel y a su lado Rolando, especie de Hércules cristiano, matamoros y mártir.

En contraste con las imágenes del Apóstol en el pacífico atuendo de peregrino, surge (a fines del siglo XI y comienzos del XII) en la iconografía y en la literatura la figura ecuestre de Santiago caballero, dimensión bélica del patrón de España apodado «matamoros» en las representaciones colectivas. El Santiago ecuestre del que abundan retablos y efigies en iglesias a lo largo el camino y en todas las partes de España y la América de habla española, poco le dice al actual peregrino, sea o no sea creyente nada predispuesto a concebir a un santo guerrero dando tajos con la espada y arrollando a los caídos con su cabalgadura. Santiago, que fue en su momento el santo más popular de Europa y patrón de soldados y cautivos, es hoy objeto de auténtica devoción por una minoría de los peregrinos. Para la mayoría, el santo es lo de menos, y sólo la excusa para «hacer el Camino».

Los motivos de un Camino

No es un azar que a lo largo del camino aparezcan en los libros de registro de los refugiados y

hasta en paredes, rocas y retretes los versos del poema de Antonio Machado popularizados por el cantautor Manuel Serrat hace varias décadas, «Camionante no hay camino/ se hace camino al andar». El sentido existencial de los versos de que la vida se hace al vivirla, satisface a los agnósticos que buscan una finalidad en el acto de caminar o vivir, y también al peregrino creyente, en tanto reafirman las palabras de San Agustín que el hombre es lo que hace, que forja su personalidad moral en la libertad de cada paso que da en este valle de lágrimas. Para la mayoría de los peregrinos de a pie y peregrinos ciclistas los versos significan que lo importante es el camino, convirtiéndose el santo en una excusa, una especie de figura folklórica. No escasean los peregrinos que quieren seguir andando tras llegar a Santiago, imposible para la gran mayoría que retornan a sus hogares por carretera, aire o vía férrea. El antiguo peregrino volvía a casa por el mismo camino de ida, feliz de haber llegado al santuario y palpado la tumba del Apóstol sobrecogido por la presencia del santo patrón y consciente de lo que indica una antigua inscripción en la tumba de uno de los primeros mártires de la Iglesia «hic locus est», aquí está el lugar.

El culto a los santos, desacreditado por la Reforma protestante, fue denostado por la Ilustración como una forma de politeísmo, reflejo de las supersticiones de la plebe a la que el escéptico David Hume calificó de masa «vulgar» desprovista de la capacidad de abstracción. A este juicio de valor sigue aferrada la plebe intelectual de la posmodernidad, pese la crítica de la que ha sido objeto por la historiografía de las últimas décadas. El culto a los santos se originó en los primeros siglos del cristianismo constituyéndose frente a las prácticas religiosas de la Antigüedad como una nueva y creativa relación del creyente con el prójimo difunto, hombres y mujeres que habían conquistado la beatitud por el martirio. En la devoción a los santos ya mártires o confesores participaban igualmente letrados e iletrados, la élite intelectual y el pueblo, ayunta-



miento que ejemplifica el juicio de Pascal sobre el cristianismo que a diferencia de las religiones paganas reunía en el culto a los inhábiles y a los hábiles.

Los abusos del tráfico de reliquias y la venta de indulgencias impulsaron a fines de la Edad Media el desprestigio de las peregrinaciones y la percepción del peregrino como un ser supersticioso desviado de la auténtica devoción. Estos juicios adoptados y desarrollados por los reformadores protestantes tendieron a soslayar el indubitable hecho de que el santo era un vivo modelo de la imitación de Cristo, capaz de provocar en muchos fieles un culto libre de elementos mágicos. El hombre moderno lastrado por criterios utilitarios ha demostrado poca sensibilidad para la grandeza del culto. A lo largo de las rutas jacobeanas se celebraba el culto común a la Iglesia entrelazado con las artes plásticas, la escultura, la música, el teatro litúrgico, la arquitectura y las devociones populares. El antiguo peregrino no se acercaba a Cristo y al apóstol por medio de conceptos, sino que se rendía en la práctica del culto ante lo excelso lo sobrecogedor y lo indecible.

Las razones de una peregrinación

En el Camino francés aparecen como contemporáneos de los pobres y peregrinos que asistieron, nuevos santos, venerados por generaciones de peregrinos que visitaban sus sepulcros camino de Compostela. Estos santos forman parte del movimiento de renovación y reforma de la Iglesia en los siglos XI y XII, que ocurre al compás del auge de las peregrinaciones jacobeanas. En el siglo XI el papa Gregorio VII, promotor de grandes reformas, abrió las puertas a la participación de los laicos en la vida espiritual. Y fue en este siglo cuando el eremita Domingo (1023-1109) contemporáneo de grandes reformadores de la vida monástica como Pedro Damián (1007-10072) y Esteban de Muret (1052-1124), se estableció en un lugar insalubre y desierto con el fin de asistir a los peregrinos. La



labor de Santo Domingo supuso un doble esfuerzo, vencerse a sí mismo y dominar la naturaleza haciéndola transitable y más seguro el paso de los peregrinos por un bosque espeso y pantanoso albergue de forajidos. Su abnegada tarea formó parte de una lucha en toda Europa para despejar el bosque, secar las zonas pantanosas y recuperar para la agricultura los terrenos baldíos.

En Santo Domingo, como en su discípulo San Juan de Ortega (1080-1163), las virtudes evangélicas constituyeron un auténtico impulso civilizador en tanto la religión no fructifica en una ciénaga, *nulla religio in stagno* en palabras de Gregorio de Tours. Cuando no existía seguridad social ni ministerios de fomento y de sanidad, estos santos varones conquistaron un espacio desolado e inculto para la misma cultura de la que ellos se habían alejado; haciéndolo habitable y transitable en una época en la que el Camino de Santiago se hizo cauce de una gran riada de gentes peregrinas fluyendo hacia Poniente y de la expansión de Castilla hacia el este. San Juan de Ortega desarrolló su labor hospitalaria en las altas y desoladas tierras de los Montes de Oca donde fundó un hospital y creó una comunidad de canónigos regulares bajo la regla de San Agustín dedicados a la asistencia de pobres y peregrinos. Ambos santos encarnaron su amor a Dios en buenas obras creando un entorno que además de proveer a una cálida acogida transformó la misma calzada en un lugar «habitable».

Las órdenes monásticas inspiradas en la regla de San Benito y en el modelo de la abadía benedictina fueron imprescindibles en la creación de la civilización europea. Los monjes misioneros desempeñaron un papel clave en la conversión de los pueblos del centro y del norte de Europa. En la Alta Edad Media los monasterios, transmisores de la cultura cristiana heredera espiritual de Israel y de la tradición intelectual greco-romana, mantuvieron una necesaria independencia frente al entorno, sustentada por el fiel cumplimiento de la regla monástica. No es un azar que los grandes papas reformadores León IX, Gregorio VII, y Urbano II fuesen monjes. La iglesia asumiendo su responsabilidad para con los enfermos y los débiles, se preocupó y se ocupó de dotar las vías de peregrinación, por donde circulaban todo tipo de necesitados, de una infraestructura hospitalaria. La regla de San Benito sentó la pauta de la hospitalidad instando a los monjes a dar una acogida especial a los pobres y extranjeros colmándolos de atenciones. La práctica de la hospitalidad iluminada por el fuego de la caridad fue el pan nuestro de cada día para los que la ejercieron y los que la recibieron. Al hospitalero ya voluntario o renumerado se le pedía como indican las nuevas constituciones de 1538 del Hospital del Rey de Burgos, «actuar con toda caridad y humanidad». Pero el fuego primordial que encendía el espíritu con el amor al prójimo no era ninguna regla, sino las palabras que Cristo enunciará en el juicio final «Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, peregriné y me acogisteis, estaba desnudo y me vestisteis, enfermé y me visitasteis, preso y vinisteis a verme» (Mateo 25, 35-36).

A comienzos del siglo XXI no es necesario el ejercicio masivo de la caridad por individuos e instituciones para hacer posible la peregrinación a Santiago a pie, en cabalgadura, bicicleta, tren, autobús, coche o avión. Los portadores son hoy una rareza en las rutas jacobeanas, (especialmente en los meses fríos aparecen vagamundos que han recibido el nombre de «carrilanos») y cuando aparece un auténtico pobre tan insólito acontecimiento no deja de alegrar a los hospitaleros deseosos de ayudar a un verdadero necesitado. Para muchos peregrinos no deja de ser una agradable sorpresa recibir alguna atención como puede ser agua fría un día de canícula, unos higos o una manzana, leña para hacer fuego en una jornada gélida en algún refugio desierto, o un sin fin de pequeños detalles como ser acogido en alguna casa o ayudado a alcanzar el refugio más cercano a causa de algún impedimento, o simplemente reconocido como peregrino con algunas palabras cariñosas.

Un contraste de conceptos para una misma realidad

El actual peregrino, habitante de grandes ciudades poco acostumbrado a que noten su existencia, se siente arropado cuando es objeto de alguna atención, produciendo en él un sentimiento que en la jerga del Camino ha recibido el nombre de *solidaridad*, término de cierta prosapia proletaria que viene a llenar el hueco de la palabra *caridad* y aun de *hospitalidad*, término todavía vigente. Dotada de un sentido más bien cívico que religioso, la palabra *solidaridad* se ha convertido en moneda de cambio entre los peregrinos ávidos de ponerla a prueba entre ellos mismos.

La restauración de las antiguas rutas de peregrinación y la actual afluencia de peregrinos a pie y en bicicleta, entre los que abundan los turistas y excursionistas, es un fenómeno peculiar de nuestro tiempo y específicamente europeo, aunque lleguen a Compostela peregrinos venidos de ultramar que proceden en su mayoría de las nuevas naciones nacidas como consecuencia de la colonización y expansión europea.

El conjunto de los itinerarios jacobeanos fue proclamado por el Consejo de Europa en la llamada declaración de Santiago de 1987, «Primer Itinerario Cultural Europeo», título significativo para el itinerario camino de peregrinación que pone al descubierto la mortal transición del culto a la cultura, como consecuencia de la transformación de la doctrina cristiana en concepción del mundo en los comienzos de la Edad Moderna.

El significado del concepto de *cultura* es moderno y alude a la actividad humana en la que se destaca el logro de los más altos valores. Si nos valemos del término *cultura cristiana* para referirnos a los logros en los diversos ámbitos de actividad impulsados de un modo u otro por la religión cristiana, tenemos que aceptar que no podemos librarlos de las connotaciones del término *cultura* ya que para el hombre medieval letrado o analfabeto no



había tal cosa como cultura ni tampoco la concepción del mundo que ésta suponía. La idea moderna de cultura es inseparable de una política de la cultura tal como ejemplifica la calificación de las rutas de peregrinación a Santiago como «Primer Itinerario Cultural Europeo» y su aprovechamiento por el Estado, la Xunta de Galicia, los ayuntamientos, diputaciones autonomías y la misma Iglesia. Las vías a Compostela en su origen y desarrollo a lo largo de varios siglos no fueron un itinerario cultural sino un camino de arrepentimiento, expiación y reconciliación, transitado por pecadores esperanzados en obtener el perdón y asegurar la salvación eterna. La resaca de la historia ha dejado en la playa de la modernidad los despojos de una creencia transformada en cristianismo de la cultura y objeto de la historiografía y de la política cultural.

En 1993 el Camino de Santiago fue declarado por la UNESCO: «Patrimonio de la Humanidad», expresión que valora las rutas y peregrinaciones jacobeanas como un Bien Cultural que ejemplifica el logro de los más altos valores. No es concebible que las peregrinaciones a la Meca sean proclamadas patrimonio de la Humanidad, porque a diferencia de la jacobea queda limitada a los creyentes y al hecho que dadas las condiciones geográficas no dan de sí una red de itinerarios y cierta unidad territorial y cultural. Esta diferencia hace pensar en lo que puede haber ocurrido en Europa para que los itinerarios jacobeanos se hayan convertido en una especie de microcosmos de la aldea global. En los países de la Unión Europea prevalecen los no creyentes y apenas una tercera parte de la población está afiliada a iglesias cristianas.

En el proceso de racionalización que se desencadenó en los siglos XVI y XVII, se sistematiza en el XVIII, industrializa en el XIX y tecnifica en el XX, el hombre europeo se independiza de la autoridad de la iglesia sustituyendo la certidumbre de la fe con la nueva certidumbre en la razón. El inevitable y cada vez más acelerado progreso que supone dicho proceso protagoniza al hombre occidental, vehículo

de decisiones que le han arrastrado a sustituir la fe y la autoridad de la Iglesia con una metódica y objetiva medida de los entes, paradójicamente subsumida por una inconcusa y absoluta subjetividad incapaz de reconocer como real lo que no admite pruebas y medidas. A la vez la promesa de felicidad en este mundo promovida por constituciones e instituciones ha sustituido el desengaño cristiano del mundo y la esperanza en Cristo.

Lo sorprendente de los tiempos modernos en el desarrollo de lo tradicional

En las magníficas basílicas e iglesias románicas en las rutas jacobeanas entran más curiosos y turistas que fieles. Queda la sensación de que los templos se han convertido en museos. El crucifijo románico ante el que se postraban el siervo y el señor, el artesano y el monje, el goliardo y el comerciante, el mendigo y el teólogo, es hoy objeto de disfrute estético en algún museo. La experiencia estética muy de la modernidad se alimenta de la belleza de las obras que pertenecieron a un culto, transformadas en objetos de estudio y de contemplación. Aunque el Camino se está convirtiendo en una pista para excursionistas y turistas, abundan los creyentes que se dirigen a Compostela movidos por un voto, por la devoción o por el deseo de convertir el peregrinar en ejercicio espiritual. No son pocos los peregrinos de tibia religiosidad que encuentran el camino de vuelta a la fe. Las peregrinaciones colectivas de grupos parroquiales, gremios y asociaciones católicas representan un incentivo para fortalecer la fe y el sentimiento cristiano de comunidad. También se ven por el Camino a protestantes de vuelta a valores religiosos de los que habían abjurado sus antepasados en la época de la Reforma, como el culto a los santos y las peregrinaciones. No es del todo infrecuente que peregrinos en ayunas de cualquier sentimiento religioso, sufran un vuelco en su concepción del mundo, un cambio de vida equivalente a una conversión aunque no sea a la fe católica.

El fenómeno de la renovación de las antiguas sendas y calzadas jacobeanas predispone a imaginar que el flujo de peregrinos al Santuario del Apóstol promete un renacimiento espiritual. En esta dirección se pueden interpretar las palabras de Juan Pablo II: «que el camino de Santiago recorrido con un espíritu cristiano llega a ser un verdadero proceso de conversión». El Papa no dejó de reiterar que las señas de identidad de Europa están profundamente arraigadas en el cristianismo. En 1999, ante el parlamento polaco aludió a la «gran comunidad europea del espíritu», esperanza que deja sitio al ecumenismo y a cierto humanismo laico nada ajeno a los valores cristianos. En 1982, Juan Pablo II ante una audiencia multitudinaria en el monte del Gozo a vista de las torres de la Catedral de Santiago, había convocado a Europa a tomar conciencia de sus orígenes cristianos, concepto que el Rey Juan Carlos I (con ocasión de la tradicional ofrenda a Santiago el 25 de julio de 1993) incorporó a su

discurso con las siguientes palabras, «En tu camino Apóstol está el origen del sueño de una Europa Unida».

Parece que el Rey aludió a la devoción a Santiago como un símbolo de unidad en momentos críticos para la supervivencia de los reinos cristianos de la península. En todo caso sus palabras parecen asumir las interpretaciones de la fe en Santiago desarrolladas por Sánchez Albormoz y Américo Castro. El primero consideró indudable que el culto a Santiago sustentó la resistencia de la Cristiandad del noroeste hispano frente al Islam del siglo X al XII. La reconquista llevada cabo por los reinos cristianos encabezada por Castilla entre mediados del siglo XI y mediados del XIII forma parte de un proceso de europeización en la que desempeñan un papel clave las peregrinaciones a Santiago. Para Américo Castro la historia de los españoles no hubiera sido la misma sin la fe en Santiago, ya que ésta fue esencial a la búsqueda de apoyo y sentido a su existencia.

Las aguas vivas de la conciencia social cristiana fluyen de una tradición evangélica que ha persistido con independencia de las vicisitudes de la historia que han abierto la puerta a integristas e inquisiciones. Sin embargo los dogmas inquisitoriales más letales han sido encarnados con sistemática y devastadora virulencia por el Estado laico del siglo XX, desprovisto de conciencia y sobrado de ciencia. La manipulación de su condición humana y de la naturaleza por el hombre, celoso de la autonomía que cree haber conquistado a expensas de la Divinidad, augura un futuro nada halagüeño, más bien siniestro y quien sabe si catastrófico.

Ante los terrores de la historia que asedian al hombre, entregado a una racionalidad calculadora y planificadora, la misma razón parece impotente. Ha sido la religión cristiana la que ha forjado el sentido del tiempo y de la libertad heredados por la Modernidad, incapaz ésta de enfrentarse a las desgracias de la historia. Sólo el cristianismo, que asume que el hombre no puede por sus medios humanos salvarse a sí mismo, se manifiesta como la religión del hombre caído sujeto a un continuo errar.

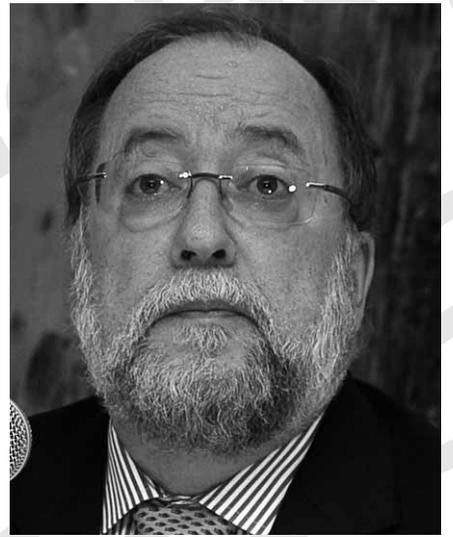
El filósofo Xavier Rubert de Ventós ha respondido de manera sucinta a la pregunta de si Europa es cristiana (*El País*, 5 de marzo 2003) partiendo de la premisa que el cristianismo «es uno de los ingredientes que configuran y acaban coagulando ese talante europeo crónicamente plural y abierto». Señala lo que los ideólogos de la social democracia no quieren reconocer, que la misma tradición cristiana que inspiró las inquisiciones y los integristas está hoy en condiciones de auspiciar una Europa porosa y alérgica a sus propias idolatrías. Reconoce la capacidad del cristianismo de resistir las tendencias más letales de la Modernidad que se resumen en la creciente imposición de un pensamiento único.

Queda por ver si Europa llegará a tomar conciencia de sus raíces cristianas o si el despertar espiritual de la humanidad sólo podrá ocurrir en otras tierras donde los europeos hace siglos llevaron la fe de Cristo.

(Madrid, 26 noviembre 2008)

Xosé Luis Barreiro Rivas

El camino de Santiago en perspectiva inversa: la huella de Europa en la cristiandad peninsular



Quiero agradecer la invitación de la Asociación de Amigos de los Caminos de Santiago, y especialmente a José Antonio Ortiz la oportunidad de dictar para todos ustedes esta conferencia. También agradezco la acogida de esta Casa de Galicia en Madrid, que ya en 1997 fu escenario de la presentación de mi libro: *La Función Política de los Caminos de Peregrinación en la Europa Medieval. Estudio del Camino de Santiago*.

1. Introducción¹

El libro que acabo de mencionar es quizá un tanto farragoso, con exceso de anotaciones, precisiones y análisis de documentos. Pero tiene la ventaja de sentar las bases para un acercamiento científico a un tema que en este momento está sitiado por tratamientos literarios y pseudo-históricos de baja calidad. También tengo que decir que después de editar este libro me he alejado un poco de esta línea de investigación. En parte porque mi condición de profesor de la Facultad de Ciencias Políticas de Santiago me obliga a estar al día en otro tipo de materias, y en parte porque estoy convencido de que el Camino de Santiago está en un peligroso momento de éxito, que todo lo acoge y todo lo convalida, pero que también lo banaliza todo.

También soy crítico —y lamento decirlo, porque Vds., la Asociación que me invita, se llama Asociación de Amigos de los Caminos de Santiago— con la idea de que la Península Ibérica está llena de «Caminos» que van a Santiago. Yo rechazo esa definición simplificadora, y sigo diciendo que el «Camino de Santiago» es importante porque hay uno solo. Tener muchos caminos no es un signo distintivo, sino el común de las ciudades. Lo que hace distinto a Santiago es tener un Camino que es especial y no tiene nadie más. Y ese camino, el que está lleno de elementos simbólicos y culturales, el

que rezuma significados políticos, el que sirvió de conexión con las culturas cristianas del centro de Europa, y el que sirvió para marcar la legitimidad de los territorios del Norte en la lucha de la Reconquista, sólo es el Camino Francés. Yo creo que el hecho de haber convertido cualquier camino en una ruta de peregrinación es el principio de la devaluación de un modelo. Y por eso definiendo la vuelta a la idea originaria, para decir que el Camino de Santiago sólo es el que generó la ciudad de Santiago e interactuó históricamente con ella.

Cuando citamos las peregrinaciones de Santiago, solemos decir que estamos ante la peregrinación más importante de la historia de la cristiandad. Pero también en esto hay discrepancias. El teólogo Hans Küng acaba de editar, yo creo que a finales de los noventa, una preciosísima historia de la iglesia en la que va repasando el significado de todos los acontecimientos que ha habido, herejía por herejía, movimiento por movimiento, Papa por Papa, hasta brindar una idea muy cabal de lo que fue la conformación de la Iglesia tal y como hoy la conocemos. Pues bien, en ese libro no aparece mencionado el Camino de Santiago. Y, aunque es obvio que Küng tampoco es infalible, acostumbro a tomar este olvido como una confirmación de mi tesis de que la verdadera importancia del Camino de Santiago no está en el campo religioso, sino en el político, y que, mientras sus aportes económicos, culturales, arquitectónicos y asistenciales son imprescindibles para explicar la historia profana de Europa, quizá no lo sean en cambio —para Küng no lo fueron— para explicar la historia de la Iglesia.

Lo que viene a decir mi tesis es que el elemento fundante del hecho jacobeo no es el religioso, sino el político, y que es el fenómeno religioso el que aprovecha los procesos políticos para crear un centro de peregrinación universal. La Peregrinación dista mucho de haber nacido en la Edad Media. Y la primera peregrinación cristiana importante tam-

co fue la de Santiago, sino la de Jerusalén. Y hasta es posible que las peregrinaciones a Santiago nunca se hubiesen producido si la invasión árabe no hubiese cortado, a partir del siglo VIII, los caminos hacia Oriente.

La novedad de las peregrinaciones a Santiago está en que son las primeras que presentan una fenomenología exterior universalista, porque la peregrinación casi siempre surge como un hecho local y en torno a lugares de culto, santuarios, reliquias de santos y espacios considerados sagrados o sacralizados expresamente, que desde sí mismos organizan un espacio local. Y lo que hace el Camino de Santiago —en su singularidad— es unificar todas esas peregrinaciones, sin suprimirlas, y encuadrarlas en un modelo de peregrinación con sentido «católico».

2. Origen histórico del hecho jacobeo

La ciudad de Santiago es el producto histórico de una sacralización tardía, de naturaleza esencialmente simbólica y cosmológica, vinculada a la ordenación del espacio de la Cristiandad occidental y a la formación de la conciencia de legitimidad que impulsó la confrontación bélica entre la cristiandad y el islamismo asentados en España².

El momento a quo de este proceso lo constituye el colapso general del Reino Visigodo de Hispania (año 711), que, al coincidir con la invasión de la Península Ibérica por los árabes, supone la sustitución de la cosmovisión cristiana por la islámica, y el asentamiento de un poder que, orientado hacia la refundación de una nueva sociedad, reclama para sí una legitimidad de naturaleza sacra, exenta de toda precondition étnica o histórica. Y esa es la razón por la que los fragmentos de sociedad circunstancialmente rescatados del naufragio de la sociedad visigoda, tienen la pronta sensación de estar abocados a la aniquilación, como si una plaga divi-

¹ Para una visión general de este tema, cfr.: Barreiro Rivas, X. L. (2009): *La fundación de Occidente. El Camino de Santiago en perspectiva política*. Madrid: Editorial Tecnos (469 pp.).

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

na se hubiese abatido sobre la compleja y diversa sociedad que la fe cristiana y la hegemonía del poder visigodo habían rescatado de la primera crisis de la Antigüedad romana.

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

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

La delimitación del espacio que se considera propio. El lugar santo de Santiago se sacraliza de acuerdo con la tradición de la diáspora, según la cual cada apóstol debía fundar una iglesia y descansar eternamente en ella. Y eso convierte a Galicia en tierra apostólica, que sólo los cristianos pueden poseer de forma legítima.

La definición de un centro que vertebra y organiza ese espacio. El *Codex Calixtinus* se refiere a esta idea cuando, haciendo una metáfora con el pasaje evangélico de los hijos del Zebedeo (Mateo, 20, 20-21) describe la cosmología cristiana como un reino con centro en Roma, donde mora el Vicario de Cristo, y con los hermanos Juan y Santiago sentados —en este caso sepultados— en las sedes apostólicas de Éfeso y Galicia.

La creación de los elementos simbólicos que facilitan la comprensión de ese nuevo orden. El camino de Santiago se describe en la *Historia Turpini* como un *axis mundi*. Un eje vertebrador que, tomando como paradigma la Vía Láctea, organiza y unifica el espacio terrenal del Reino de Cristo.

La activación de mecanismos socializadores que refuerzan la unidad social y cultural dentro del espacio. En virtud de su enterramiento en Galicia, la tumba del apóstol Santiago se convierte el vértice occidental de la Cristiandad, al que acuden, oficiando su cosmología, multitud de peregrinos de todo el Continente.

El proceso de construcción ideológica de una tierra apostólica asentada en el *Finis Terrae* atlántico se extiende entre los siglos VII y VIII, y la epifanía del lugar sagrado, vinculada a una serie tradicional de ritos de fundación y delimitación del espacio, se produce en el siglo IX, cuando el obispo Teodomiro de Iria Flavia, y el rey Alfonso II de Asturias, proclaman al mundo, en el contexto político e ideológico del Imperio Carolingio, la invención de la tumba apostólica.

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

Una interior, que sirve a la visión apocalíptica del Reino de Asturias, y amalgama y enardece a la débil comunidad cristiana del Norte peninsular que inicia la larga cruzada de reconquista contra el califato de Córdoba.

Otra exterior, que trata de situar al Reino de Asturias en el marco de las estructuras políticas y territoriales del Imperio Carolingio, y de tender un camino de unión con el papado y con la emergente Cristiandad occidental.

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

A finales del siglo X, cuando se extiende por Europa la primera crisis vinculada al milenarismo, el Reino de Asturias ya se había afianzado, la batalla de la Reconquista se hacía en la cuenca del río Tago, el condado de Castilla emergía como una potencia política y militar, y todos los movimientos políticos y económicos de la Península Ibérica empezaban su lento pero inexorable desplazamiento hacia el centro y hacia el Sur. Y de ahí se dedujo una primera crisis de la peregrinación jacobea que estuvo a punto de oscurecer definitivamente el brillo de la joven ciudad sacralizada, pero que de hecho se resolvió en una profunda transformación del culto jacobeo y en el descubrimiento de la enorme potencialidad que mostraba el culto del Apóstol para ser constantemente reformado y actualizado hasta nuestros días.

3. La evolución histórica del hecho jacobeo

El hecho de peregrinar a Santiago se mantiene en sus manifestaciones elementales desde sus orígenes hasta hoy. Pero las motivaciones de este peregrinaje han ido variando a lo largo del tiempo, con una metamorfosis sistemática que nos permite explicar la pervivencia de esta singular manifestación de fe que es el culto jacobeo. No es necesario decir que la construcción de una meta sagrada, elevada a rango apostólico desde sus comienzos, implica una enorme complejidad de símbolos y motivaciones que van eclosionando, de forma oportunista, a lo largo de los siglos, lo que nos permite clasificar su desarrollo en las seis etapas siguientes:

Etapa cosmológica (siglos IX-X): definición del espacio occidental cristiano, legitimación de las guerras que unifican y protegen ese espacio,

articulación de la Cristiandad occidental y asturiana, y apoyo a la centralidad de Roma y a sus expresiones jerárquicas y homogeneizadoras.

Etapa penitencial (siglos XI-XIV): manifestación sublimada de la religiosidad popular, y construcción del camino de perdón (*iter orationis causa*) que le sirve de expresión.

Etapa de unificación religiosa (siglos XIV-XVI), bajo la inspiración del Estado Moderno. Crisis y reforma de la Cristiandad occidental en el contexto del misticismo y de la Reforma Protestante.

El resurgir de las peregrinaciones (siglo XVII): esplendor compostelano vinculado al barroco y a la Reforma Tridentina.

Etapa de decadencia (siglo XVIII y XIX): vinculada al positivismo histórico: ocultación del sarcófago apostólico y crisis general del culto jacobeo.

Etapa de restauración romántico-historicista (siglo XIX-XXI): la visión actual del culto jacobeo.

3.1. Etapa cosmológica (siglos IX-X)

Con respecto a la primera etapa recordaremos que los contenidos cosmológicos y simbólicos dedicados a la construcción del espacio occidental y a la unificación y vertebración de la Cristiandad se reflejan de forma constatable en el esfuerzo de teorización y divulgación que precede a la invención del sepulcro apostólico en el entorno del año 829.

Las bases ideológicas de esta Etapa pueden rastrearse, entre otra abundante literatura³, en el *De ortu et obitu patrum*, de Isidoro de Sevilla, y en el himno *O Dei verbum*, atribuido a Beato de Liébana. Pero el desarrollo sistemático de estos principios ideológicos no quedó sistematizado y consolidado hasta que se compilaron las llamadas *Crónicas Asturianas*, el *Cronicón Iriense*, la *Historia Compostellana* y, de forma muy relevante, *Codex Calixtinus*, con la inclusión y adaptación de la *Historia Turpini*.

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

³ Cfr.: Barreiro Rivas, X. L. (1997): *La función política...*; op. cit., pp. 317-326.



3. 2. Etapa penitencial (siglos XI-XIV)

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

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

La imagen del Santiago Peregrino es una manifestación de proximidad protectora que hermana a los caminantes, y que tiene su mayor esplendor en las magníficas figuras mayestáticas de los siglos XII y XIII que todavía se contemplan en la catedral compostelana.

La imagen del guerrero celestial es ignorada en la literatura hasta después del año 1100, cuando la *Historia Silense* refiere el milagro de la conquista de Coimbra. Sólo a partir del siglo XII se desarrolló amplia y rápidamente su representación conocida como *Santiago Matamoros*, tomando como base la imagen del llamado *tímpano de Clavijo*, fechado hacia 1220.

La etapa penitencial, que coincide con el máximo esplendor de las peregrinaciones medievales, se basa

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

3.3. Etapa de unificación religiosa (siglos XIV-XVI)

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

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

En perspectiva sociológica se constata que las grandes masas de practicantes religiosos que habían alimentado la peregrinación medieval quedan entreveradas por los viajes organizados por monarcas, nobles, caballeros, poetas y comerciantes que personalizan las rutas y los objetivos del peregrinaje, y que convierten el viaje a Santiago en una expresión de la curiosidad intelectual y de la mundanidad profana que asoma en las elites sociales del Renacimiento.

En el orden axiológico se aprecia un aumento de las motivaciones seculares en detrimento de las

estrictamente religiosas, así como una sustitución de la organización asistencial religiosa por los servicios asistenciales prestados por los emergentes poderes estatales y municipales.

En la perspectiva política el culto jacobeo pierde su significación universalista y su fuerte influencia en la cosmología de Europa, para convertirse en una forma de legitimación de los procesos de unificación religiosa, cultural y étnica que inspira y ejecuta el Estado Moderno.

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

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

3.4. El resurgir de Santiago en la Contrarreforma (siglo XVII)

La siguiente adaptación de la peregrinación jacobea está vinculada a la Reforma Tridentina (1542-1562), cuando la Iglesia de Roma decide reforzar la veneración de las reliquias y las imágenes

de los santos y los elementos artísticos y ceremoniales que tengan expresión catequética o contribuyan a la conexión entre las estructuras de la Iglesia y la amplia masa de sus fieles.

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

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

3.5. La decadencia de las peregrinaciones en el siglo XVIII

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

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

3.6. Restauración romántico-historicista (siglos XIX-XX)

La morfología actual de las peregrinaciones a Santiago se inicia a mediados del siglo XIX, cuando la expansión de la doctrina federalista y el surgimiento del nacionalismo político en España propician la construcción de identidades regionales vinculadas a la identidad histórica y cultural:

Desde la perspectiva española, el Camino de Santiago se convierte en la prueba irrefutable del temprano protagonismo peninsular en los procesos de construcción de Europa, en vínculo de identidad y de intercambio con las culturas ultrapirenaicas y en un eslabón de continuidad de la cultura hispanorromana que pervivió frente a los poderosos efectos de la invasión árabe.

Para los gallegos, que inician la creación de su propia historia con las grandes obras de Vicetto (1824-1878) y Murguía (1833-1923), la historia de Santiago discurre en paralelo al desarrollo de las instituciones políticas, económicas y sociales del estado Moderno, vertebrada la existencia de una identidad lingüística y cultural, y llena de europeísmo y universalidad la formación del pequeño y efímero reino del Finisterre atlántico.

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

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

dura franquista, con lo que está sucediendo en la actualidad.

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

La restauración moderna de las peregrinaciones a Compostela reviste el carácter de una verdadera refundación:

Hay una invención que repite, mutatis mutandis, los elementos inspirados y las formas de confirmación del primer sepulcro apostólico: la excavación dirigida por Labin y López Ferreiro, y la posterior confirmación de la autenticidad de las reliquias (nueva invención) dictada León XIII en la bula *Deus Omnipotens*.

También se da un proceso de ideologización que se estructura en torno a las grandes obras de Fernández Sánchez y Freire Barreiro y de A. López Ferreiro.

Hay una incardinación del fenómeno en los objetivos político-identitarios del nacionalismo.

Hay un proceso de propagación universal de la noticia encaminado a restaurar la peregrinación sobre supuestos europeos.

Las líneas generales del culto jacobeo se mantienen actualmente. Pero hay que decir que, al menos en mi personal opinión, es posible que la masificación actual esté alterando de forma definitiva la realidad histórica y religiosa del santuario compostelano. Algo que prometo estudiar con motivo del Año Santo Compostelano de 2010.

(Madrid, 27 noviembre 2008)



El **Seminario José Antonio Cimadevila Covelo de Estudios Jacobeos** constituye en Madrid un lugar de reflexión sobre el Camino de Santiago y toda la diversa y rica realidad que el fenómeno de la Peregrinación ha creado a lo largo de los siglos. Nuestro Seminario abre sus puertas a cuantos ámbitos de conocimiento: historia, arte, geografía, filosofía, teología, legislación, sociología, naturaleza, ingeniería, etc, puedan ayudar en el estudio y conocimiento de la realidad jacobea. En la edición del año 2008, del 24 al 27 de noviembre, hemos contado con la participación de los siguientes conferenciantes.



Ana María Carballeira Debasa (Villalba, Lugo. 1973). Licenciada en Filología Semítica (Universidad Complutense de Madrid) y Doctora en Filosofía y Letras (Universidad Autónoma de Madrid). Ha ampliado estudios en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París. En la actualidad es Científico Titular del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en la Escuela de Estudios Árabes de Granada. Su principal línea de investigación gira en torno al estudio de la historia de al-Andalus. Una de sus obras recientes aúna su especialidad investigadora con su origen gallego: *Galicia y los gallegos en las fuentes árabes medievales* (2007). Conferencia: «La peregrinación jacobea en la literatura árabe medieval».

Fermín de los Reyes Gómez (Madrid, 1966). Doctor en Filología Hispánica (Universidad Complutense de Madrid), Master en Industria Editorial (Universidad de Salamanca). Profesor Titular Facultad de Ciencias de la Documentación (Universidad Complutense) y Vice-Decano de la misma. Director de la colección «Patrimonio Bibliográfico Complutense», y Director de la revista *Pliegos de Bibliofilia* (1998-2004). De sus obras destacan: *Bibliografía Jacobea* (coordinador, 2000); *El libro en España y América: Legislación y censura (Siglos XV-XVII)* (2000); *El libro antiguo* (2003); *Impresos en torno al Patronato de Santiago. Siglo XVII* (co-autor, 2004). Conferencia: «Documentos en torno al Patronato de Santiago».



Antonio Regalado (Madrid, 1932). Licenciado en Historia (Universidad de Harvard) y Doctor en Historia Moderna (Universidad de Yale). Profesor emérito de Literatura en la Universidad de Nueva York. Peregrino. Su labor investigadora y profesoral se ha desarrollado principalmente en Estados Unidos y se ha centrado en la relación entre filosofía, literatura, historia de las ideas y la novela de los siglos XIX y XX. Algunas de sus obras: *España en el siglo XX*; *Calderón: los orígenes de la Modernidad en el siglo de Oro*; *Un paso en el tiempo: Historias de la hospitalidad a la vera del Camino del Apóstol* (co-autor, 2006). Conferencia: «El Camino de Santiago y los orígenes de la Europa cristiana».

Xosé Luis Barreiro Rivas (Forcarei, Pontevedra. 1949). Doctor en Ciencias Políticas y Sociología (Universidad Complutense). Licenciado en Filosofía y Letras (Universidad de Comillas). Profesor de Ciencia Política y Director del Departamento de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Santiago. Diputado Parlamento de Galicia (1981-89) y Vice-Presidente Xunta de Galicia (1982-89). De sus obras destacan: *Parlamento en el desierto* (1993); *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval* (1997); *El análisis político en la prensa diaria* (1998); *A terra quere pobo* (2005). Conferencia: «El camino de Santiago en perspectiva inversa: la huella de Europa en la cristiandad peninsular».



A nuestros conferenciantes agradecemos su participación y sabiduría. Agradecimiento que también realizamos con sumo reconocimiento a: **Casa de Galicia en Madrid, Xunta de Galicia, Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago** y revista **Peregrino**, que de manera generosamente jacobea nos acogieron, asesoraron y colaboraron para que el Seminario y estas *Actas* sean realidad.

