

# SOCIOSIMBÓLICA DO CAMIÑO DE SANTIAGO

Fermin Bouza Álvarez  
Catedrático de Socioloxía  
Universidade Complutense de Madrid

## INTRODUCCIÓN

O descubrimento dos restos do Apóstolo Santiago, no século IX, coincide cun intre ben especial do desenvolvemento dun proxecto único na historia europea: o amoreamento de pobos e nacións arredor dunha idea de conquista espiritual e material do mundo, a *universitas* cristiana, que ten por obxectivo o de dar ó mundo coñecido (ata o *finis terrae*) unha fe única, unha moral única e unha filosofía única: unha unidade fundada no cristianismo fronte ó expansionismo islámico e ó paganismo. Na *universitas* está todo: o máis grande e o máis dubidoso da influencia social da Igrexa Católica, dende o apoxeo das catedrais, as universidades, ou a música, ata a negación da disidencia, xa sexa por métodos burocráticos (as varias inquisicións) ou máis indirectos ou incontrolados. Desa grandeza medieval, e desa miseria, fala o Camiño de Santiago como unha das rutas que contribuíron á creación da simbólica universalista do cristianismo medieval, que é quizais o que constitúe a capa máis fonda da nosa cultura cognitiva (formas de organizar e usa-lo noso coñecemento) como europeos. Daquelas lendas, realidades ou mitos, aínda vivimos, e o seu condicionamento é moi superior, no meu criterio, ó que nos mesmos pensamos. En certo modo, para ben e para mal, segundo se mire, *aínda somos peregrinos*.

¿Que é ser peregrino?. Quizais conveña lembrar aquí que, nalgún momento as peregrinacións foron «espectáculo de masas», logo dos primeiros séculos (K. Köster, en Almazán, V: 1992, páx. 364). Nese contexto un peregrino tiña de ser algo moi diverso daqueles primeiros camiñantes xacobeos das longas soidades do século IX ou X. Un peregrino é, pois, algo que cambia cos tempos, e cambia, probablemente, dende unha conciencia máis individualista a unha conciencia máis universalista, máis en liña coa *universitas* ou impulso universalista da igrexa. Sobre a Igrexa e a *universitas* na idade media teño escrito hai pouco (Bouza, F. 1997) e alí me remito. Cambiar dunha conciencia máis individual a outra máis colectiva ou comunitaria é pasar dun cristianismo máis individualista e misticista (contacto directo con Deus) a un cristianismo máis «eclesiástico» e regulado, no que o contacto con Deus hase facer a través da Igrexa intermediaria, da súa teoloxía, e das súas rutas de culto. O Camiño de Santiago nace nese intre no que a Igrexa comeza a regular sistematicamente o monacato e a fe en xeral. E o tempo da grande organización eclesiástica cun proxecto universal de dominio. Nese proxecto, as roitas de peregrinación van cumprir unha función de coherencia interior, de fortalecemento dos vínculos orgánicos e de expansión e internacionalización da crenza.

Por iso quixera falar hoxe non tanto da historia do Camiño, ou dos Camiños, tan interesante, coma dos elementos simbólicos que para un sociólogo teñen maior relevancia. Eses elementos simbólicos relevantes son aqueles que sintetizan nunha imaxe, nunha verba, nun acto, e nun concepto, a esencia do Camiño, aquilo que o define nun intre e que lle da a súa especificidade histórica e aínda transhistórica: elementos, pois, significantes, e que contribúen a aluma-lo significado dos actos da peregrinación. E tamén daqueles símbolos actuais, vixentes, neste renacemento do Camiño que se vive dende hai algúns anos (que se inicia na posguerra e que segue ata a actualidade), e que están vinculados a actos políticos-relixiosos, estrictamente relixiosos ou, tamén, estrictamente políticos. Pero tamén dunha clase (¿nova?) de fenómenos ben actuais, como son os turísticos e as mitoloxías das viaxes «orixinais» como alternativa ás viaxes máis reguladas das rutas habituais ou das axencias turísticas. Decía Otero Pedrayo (1982, páx. 166) no seu *Ensaio histórico sobre a cultura galega* que «Hoxe, en época de turismo, todo o mundo culto coñece Santiago, pero ¡Qué dife-

rente o espírito da moitedume de turistas que levados do motor ou do vapor procuran un repouso na sombra recóndita das pedras de Santiago, quizais o cumprimento dunha prescrición da moda, e o peregrino que deixando atrás horizontes de terra e mar, soñaba co vaporoso crepúsculo que lle ofrecía o final do camiño o ramo florido das torres e a auga lustral do perdón!». Non lle faltaba razón a don Ramón, anque hoxe tamén podemos verificar un certo renacemento do fenómeno das peregrinacións máis alá do simple feito turístico.

### UNHA PEQUENA ANÉCDOTA PERSOAL

Un día, hai xa algúns anos, debruceime nun pequeno miradoiro que tiña a farmacia da miña nai (na rúa do Vilar, en Santiago de Compostela) na sua parte de atrás e que daba á rúa do Franco. Entre a rúa e o miradoiro había un pequeno patio fóra da vista da xente, oculto por un muro alto, e no que se vía un anaco de campo: terra, herba, e unha rocha. ¿Que interese tivo isto para min?. Ben, era un cachiño do castro xacobeo (do *Liberum domum* ou *Libredón*) do que eu non coñecía nada, porque nada quedaba. Santiago era xa as rúas de pedra, as casas, as igrexas. Pero naquel mínimo espacio do centro de Compostela conservábase, oculto para a xente, unha rocha que xa estaba alí cando se producira o prodixio de Teodomiro. Unha rocha pola que terían pasado tantos séculos e tantos peregrinos. E eu ía de cando en vez a mirala e tiña a impresión de volver ó intre máxico no que quizais algún vello *lucus* (*lug-locus*) celta ou romano enchíase dunha nova substancia cultural e espiritual. ¿Conservarase aquela rocha?. Aquel pequeno espacio foi sempre para min unha «viaxe no tempo» que me abriu a curiosidade e o misterio sobre o milagre e o Camiño.

### A CREBA DOS ESPACIOS LOCAIS NA IDADE MEDIA: AS VIAXES CURTAS OU LONGAS

Un dos rasgos máis interesantes das peregrinacións medievais foi a súa contribución á creba dos espacios locais, o que o sociólogo Guiddens

(1993, páx. 32) chama, para a idade moderna, a «*desancoraxe*» («...por desanclaje entiendo el ‘despegar’ las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales»). É certo que andamos nos séculos alto-medievais en transición ós baixo-medievais, pero xa podemos trasladar as verbas do sociólogo a aqueles tempos para albiscar un dos primeiros pasos da modernización: as viaxes. Nas viaxes do Camiño de Santiago párase en mil outros lugares e fanse negocios varios, máis ou menos cristiáns, e faise intercambio cultural, e hai unha tráfega de mitos e lendas, e tamén de realidades: un cosmopolitismo medieval arredor das reliquias e os símbolos. *O mesmo camiño e xa, daquela, un símbolo de modernidade*. Dende a Escandinavia ou dende a Xermania, dende Portugal, ou Francia, dende afastados recunchos da Europa que escomenza a querer ser unitaria baixo o proxecto universalista da Igrexa, chegan peregrinos de toda condición que van ampliar os traxectos locais ós santuarios locais para emprender unha viaxe incerta na que van constatar o espírito da *universitas* na beira do camiño, nos seus refuxios, igrexas e mosteiros. Pero ese cosmopolitismo relixioso vai creando relacións e interaccións novas que propician a extensión do debate político e teolóxico, pero tamén tecnolóxico, ó teren os peregrinos que observan as variadas formas de organización agraria, de dominio das augas, de uso dos instrumentos, etc. Estamos, pois, ante viaxes que propician dalgunha forma a «*desancoraxe*» e que avivan o comercio e o intercambio en xeral.

## O CAMIÑO COMO SÍMBOLO DA VERDADE

Pero o mesmo camiño e símbolo de máis cousas. Baste considerala mesma existencia de camiños nunhas culturas tan locais coma aquelas do alto-medioevo. Un camiño, calquera camiño, é o sinal dun *alter*, unha alternativa á espacialidade ancorada en si mesma do altomedioevo. Pero un camiño que leva nada menos que á *fin do mundo* é un camiño máxico no seu mesmo enunciado, e anuncia unha aventura relixiosa, pero tamén vital: un coñecemento da alteridade. O peregrino e xa un viaxeiro case que no sentido renacentista: un viador na procura doutros mundos na Fisterra atlántica.

O Camiño, pois, como símbolo da aventura e do saír dun mesmo, e todo isto da man da ideoloxía que era entón o prototipo do internacionalismo. O proxecto da *universitas* cristiá vai abrindo as rutas da modernidade ó tempo que anuncia un certo totalitarismo unificador das conciencias e da redución do saber á tradición dos textos relixiosos. Quizais sexan esas as dúas caras do fenómeno: ó tempo que o camiño é un símbolo da nova modernidade comunicacional e transnacional, é tamén o eixo máis importante do movemento que intenta reduci-lo vello saber grego (a *sofia*) á teoloxía, nunha versión da fe cristiá moi distante do que hoxe entendemos por tal. Porque o Camiño é o símbolo desa *verdade*, que é moito máis ca unha verdade relixiosa: é unha verdade transc científica que funda a redución do saber que propón a *universitas*, e que xa pedira o apóstolo Pablo séculos atrás.

E certo que detrás do Camiño hai toda unha estratexia política, como nos narra J.L. Barreiro Rivas (1997) no seu completo e interesante libro, estratexia que interesa tanto a Roma coma ó Reino de Asturias, e, en xeral, á causa da chamada *Reconquista*, que quere unir a todos contra os mouros arredor dun símbolo hispano (Santiago). Hai unha estratexia política, pero tamén hai unha estratexia relixiosa autónoma que se insire na loita pola extensión da fe a todo o mundo, nunha manobra de absorción definitiva da sociedade civil polo aparato eclesiástico. É esa coincidencia de intereses o que lle dá ó milagre a forza do consenso. Sen embargo, creo pouco nas conxuras, sobre todo en certas conxuras de longo alcance coma estas: son unha serie de acontecementos non necesariamente controlados os que van propicia-lo gran milagre e o seu éxito social, político e relixioso. A construción da *verdade* na *universitas* medieval é un feito mixto: en parte forma parte dunha estratexia, pero en parte é só o produto das condicións sociais e culturais creadas nos séculos anteriores.

## **O FINIS TERRAE E A UNIVERSITAS: O SÍMBOLO DA UNIVERSALIDADE DO PROXECTO ECLESIASTICO**

O Camiño era tamén símbolo dos *confins terrestres*, é, polo tanto, o símbolo da *universitas*, da extensión da fe ó «finis terrae». Un lugar como

Compostela tiña a virtude de cumprir ese requisito do confín, entre outros importantes requisitos (zona libre de mouros, retagarda para organiza-la ideoloxía da Reconquista). Para o peregrino o nome de Santiago e o de Compostela ían xuntos no misterio das últimas fronteiras do mundo coñecido e do balcón cara ó mar tenebroso que marcaba o linde cun alén que era unha metáfora do propio ceo, unha metáfora do mesmo Deus, agachado detrás do sol morrente nas augas últimas. Ese *misterio do confín* dáballe ás peregrinacións un carácter de *última viaxe* que algúns peregrinos asumían, ata morrer ós pés do santo, como conta o lendario popular. En todo caso si era un *camiño iniciático*, senón no sentido máis ou menos ocultista dos textos de Charpentier, si no sentido estrictamente cristián: os camiños que facían o Camiño ían de santuario en santuario coma un vía crucis pedagóxico no que o peregrino ía camiñando a través da simbólica dos santuarios medievais, de tal xeito que cando chegaba a Compostela xa tiña aprendido e apreendido o espírito e maila letra do proxecto da *universitas*.

O fistera era o sinal, o linde do dominio. E o Apóstolo era a testemuña desa aventura espiritual que chegaba a tódalas partes. O Camiño, pois, como símbolo desa expansión e dese dominio, abranguendo as terras coñecidas e deixando ó peregrino no peitoral dese pozo infinito que era o mar das tebras, ademais do cal estaba o mesmo misterio de Deus, misterio que acada a súa versión científica con Colón e o espírito do Renacemento.

## O CAMIÑO COMO SÍMBOLO DE EUROPA

A caída do Imperio Romano foi a caída dun proxecto unificador de Europa arredor do poder dos césares. O cristianismo, expandido co Imperio (*a cruz e a espada*), non podía morrer co Imperio. E foi un proxecto autónomo ademais das puras pretensións imperiais. Nese proxecto postimperial que leva consigo a constitución de *civitas dei* de San Agustín no mesmo mundo, a modo do espírito hegeliano espallándose na historia ata acada-la súa plenitude no encontro co mesmo Deus, o cristianismo romano confúndese cos poderes locais ata facerse irremediamente necesario ós poderes civís. Ben lonxe das relixións orientais e do mesmo monacato, sempre cun pé no outro mundo, o catolicismo é pragmático porque é fillo,

en parte, da filosofía grega: quere cambia-lo mundo, e cambiar o mundo pola cidade de Deus esixe unha permanente intervención no poder civil, ata substituílo. O Camiño de Santiago forma parte dese proxecto intervencionista como o eixo de comunicación máis importante, de feito, para unificar as emocións europeas arredor da lenda xacobeá, sinal da presenza activa de Deus nese proxecto universalista que é a *universitas cristiá*. O Camiño é o *símbolo de Europa*, o seu espiñazo e a súa vea principal, camiño da fin do mundo e da fin de Europa, camiño do milagre común. Polo Camiño veñen e van os feitos marabillosos e os achados tecnolóxicos, a literatura e a ciencia. E nesa interacción cultural vai xermolando unha comunidade de espírito da que o Camiño é expresión máxima.

## O CAMIÑO COMO SÍMBOLO DE EXCENRICIDADE

A triple camiñada (Roma, Xerusalén, Santiago de Compostela) ofrece en si mesma unha visión ampla da *universitas*, e dá a Compostela unha capitalidade excéntrica que afirma na súa existencia a variedade e extensión do dominio. Santiago de Compostela será «a outra Roma» e así constituirase como centro excéntrico e *símbolo da mesma excentricidade*. A súa distancia coa Europa central e nórdica e o seu carácter de Fisterra daralle unha percepción exótica para os peregrinos afastados, afirmando a súa excentricidade nesa distancia que axiña irá enchéndose de lenda e misterio.

Os centros excéntricos dan esa idea de extensión e dominio, e tamén por aí resulta funcional o milagre e o Camiño.

### A VIEIRA:

## O CAMIÑO COMO SÍMBOLO DUN TEMPO ÚNICO

Se en todo camiño hai unha metáfora do regreso uterino (a porta santa, por exemplo), o símbolo da vieira explicita ese carácter feminino da peregrinaxe compostelá, que elixe a concavidade da cónchega para representalo Camiño, subliñando o carácter regresivo e intimista, materno e cálido, da esperanza de chegada e entrada no templo ata o fondo do miste-

rio, onde o apóstolo («o roxo», como lle chaman agora, polo seu cabelo, os empregados da Catedral) exerce de intermediario coa divindade. A metáfora da cónchega vai clarexando o misterio na medida en que anuncia unha acollida que é só un inicio, unión da fin do Camiño e principio dunha camiñada interior, tanto pola propia alma coma pola vía uterina do regreso á xénese e á Xénese: *un encontro de tódolos tempos nun tempo único*, como diría o poeta T.S. Elliot. Ben, esta última reflexión sobre a cónchega só quere ser poesía e misterio, e como tal vai aquí, sen pretensións de verdade, pero si como suxestión de mundos mentais complexos nun fenómeno das características históricas do Camiño de Santiago.

### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BARREIRO RIVAS, J. L.: *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval*, Tecnos, Madrid, 1997.
- BOUZA, F.: «Individuos, masas, colectivos, públicos», en *La novela del siglo XX y su mundo, Escuela de Noche* (Revista de la Escuela de Letras), nºs 11 y 12, Madrid, 1997.
- GUIDDENS, A.: *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1993.
- KÖSTER, K.: *Emblemas medievais de peregrinos*, en Almazán, V.: *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, Vigo, Galaxia, 1992.
- OTERO PEDRAYO, R.: *Ensaio histórico sobre a cultura galega*, Galaxia, Vigo, 1982.