



TEORÍAS Y
PRÁCTICAS
EMERGENTES EN
ANTROPOLOGÍA
DE LA RELIGIÓN

Mónica Cornejo, Manuela Cantón
Ruy Llera (Coordinador/as)

10

LA RECUPERACIÓN DE LA PEREGRINACIÓN JACOBEA: APORTACIONES AL DEBATE ACERCA DE LAS RELACIONES ENTRE TURISMO Y PEREGRINACIÓN

NIEVES HERRERO PÉREZ
Universidad de Santiago

INTRODUCCIÓN

Desde mediados de los años ochenta del siglo pasado se viene produciendo una progresiva recuperación de la práctica de la peregrinación jacobea realizada a pie siguiendo los antiguos caminos por los que los peregrinos medievales llegaban hasta la catedral de Santiago de Compostela en la que se encuentran las reliquias del apóstol que ha dado su nombre a la actual capital de Galicia. Sin embargo, esta recuperación no puede interpretarse como resultado de la participación de los peregrinos en las creencias del marco religioso en el que se inscribe este ritual (por más que sea así en el caso de algunos de ellos), sino que debe ser vista como la expresión de valores propios de la sociedad moderna y secularizada como son el turismo, el interés por las tradiciones y el pasado o las nuevas formas de espiritualidad.

Las relaciones entre el turismo y la peregrinación han sido analizadas por distintos autores.¹ Como señala Luigi Tomasi (2002) hoy en día el peregrino es al mismo tiempo un turista en la medida en que necesariamente hace uso de medios de transporte y servicios propios de la industria turística y combina los motivos piadosos con la relajación y la recreación. Por otra parte, los centros de peregrinación religiosa poseen en la actualidad para muchos turistas considerables atractivos culturales basados en los monumentos, el arte o incluso el exotismo o la espectacularidad de expresiones religiosas de las que ellos mismos no participan.

¹ Un resumen de las distintas aportaciones puede encontrarse en Ellen Badone y Sharon R. Roseman, 2004.

Pero la complejidad de las interrelaciones entre estos dos fenómenos y la dificultad consiguiente de establecer diferencias entre ellos se muestra a un nivel más profundo al que apuntan autores como Dean MacCannell (1999) o Nelson H. H. Graburn (1992). Estos autores, parten de una concepción durkheimiana de lo sagrado de acuerdo con la cual esta categoría refiere a construcciones de sentido último que son imprescindibles para los seres humanos, cuya formalidad y contenido va variando y transformándose a lo largo de la historia. Desde esta perspectiva la peregrinación y el turismo son formas de movilidad mediante las que se lleva a cabo la reconstrucción del sentido. El turismo es un equivalente o sustituto moderno de las peregrinaciones religiosas, de modo que las atracciones turísticas pueden ser consideradas como los santuarios de la modernidad.

Según Graburn, la renovación que proporcionan tanto el viaje como la peregrinación tiene que ver fundamentalmente con la estructura ritual que comparten. Ambos implican la ruptura con la vida cotidiana y el paso de un tiempo profano (la vida cotidiana) a un tiempo sagrado, totalmente diferente, en el que es posible la renovación del sentido. Este tiempo sagrado excepcional es una “microvida, con un comienzo luminoso, un centro y un fin” (Ibid.53).

En esta misma línea Eric Cohen ha desentrañado los dos temas estructurales profundos que están presentes en los dos “movimientos prototípicos no instrumentales” que son para él la peregrinación y en viaje. Mientras la primera representa el movimiento hacia el centro, el segundo representa el movimiento “hacia `lo otro´, localizado más allá de los límites del cosmos en el caos circundante” (1992: 50). La modernidad retiene, debilita y recompone la presencia de estos dos en el turismo que supone la metamorfosis de ambos, la peregrinación y el viaje y, como tal, es un fenómeno profundamente heterogéneo.

Considero que el encuadre teórico que nos ofrecen estos autores resulta valioso para analizar la complejidad de la peregrinación jacobea contemporánea. El análisis de este fenómeno nos permite observar un caso singular en el que el propio marco de sentido de formas actuales de viaje y de movilidad es tomado de una peregrinación religiosa y es resultado de la apropiación y reinterpretación secularizadora de su lenguaje simbólico y ritual.

Podríamos hablar así de la conversión de la peregrinación jacobea en un “ritual secular” cuya complejidad no puede ser abordada desde las categorías de peregrinación o de turismo sino que resulta más adecuado presentar como una práctica de movilidad resignificadora basada en la experimentación libre de sentidos culturales, religiosos o espirituales.² La versión actual de la peregrinación mantiene una estructura ritual y unas condiciones de performatividad que la vinculan a su significado religioso pero en la que se articulan al mismo tiempo referentes de sentido que son propios de la sociedad secularizada (la naturaleza, la historia, la tradición, el cuerpo, etc.) y que el marco ritual permite actualizar y experimentar intensivamente.

En esta comunicación me propongo mostrar los factores socio-culturales y actores sociales que intervienen en este proceso de recuperación secularizadora de la peregrinación jacobea, así como las condiciones y prácticas de las que depende la experimentación resignificadora y transformadora del Camino.

1. CONTEXTOS Y ACTORES DE LA RECUPERACIÓN DE LA PEREGRINACIÓN

La transformación secularizadora de la peregrinación jacobea ha sido resultado de su conversión en “patrimonio cultural”³, de la pérdida de su control por la Iglesia y de la apropiación de su capital simbólico por parte de distintos actores que proponen interpretaciones y resemantizaciones que circulan en la sociedad mediática y en la industria cultural y que el peregrino utiliza libremente para construir el sentido de su experiencia.

Se trata pues de una peregrinación sobre una peregrinación⁴ que está mediada por la reflexividad que es característica de la sociedad

² Una parte muy significativa de las prácticas de los peregrinos actuales serían encuadrables en las categorías de turismo cultural, espiritual u holístico (Melanie Smith, 2003).

³ El Camino fue proclamado en el año 1987 Primer Itinerario Cultural Europeo por el Consejo de Europa y en 1993 Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO.

⁴ En este mismo sentido Simon Coleman y John Eade en su Introducción a *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion* (2004) afirman que todas las contribuciones que contiene la obra exploran dimensiones de lo que denominan “meta-movimiento”, es decir “the

moderna, tanto por la reflexividad institucional que desempeñan los especialistas y los mediadores culturales (Mikel Featherstone, 2000) como por la reflexividad del yo (Anthony Giddens, 1995).

Uno de los factores que más han impulsado esta recuperación han sido los denominados Xacobeos, programas de promoción turística de Galicia desarrollados por el gobierno autonómico desde el año 1993 que toman como motivo central el patrimonio cultural ligado al Camino de Santiago. Los Xacobeos tienen lugar coincidiendo con los Años Santos o Jacobeos, que celebra la Iglesia católica cuando el día de Santiago (25 de julio) coincide en domingo y durante los que ésta concede indulgencia plenaria a los fieles que visiten la tumba del apóstol y confiesen y comulguen en la catedral que lleva su nombre.⁵ Desde la primera celebración que tuvo lugar en 1993 ha habido otras dos ediciones de los Xacobeos correspondientes a los años 1999 y 2004 y se prepara otra para el 2011.

El interés de las administraciones por el Camino responde a motivos económicos pero también a razones identitarias. Por una parte, los Xacobeos se inscriben en las estrategias de desarrollo turístico dictadas desde la Política Agraria Comunitaria para hacer frente a la crisis económica que la unificación europea acarrea en los sectores agrícolas de regiones periféricas como es Galicia. Por otra, en este mismo contexto europeo el Camino se descubre como un recurso muy útil para justificar las raíces históricas de una identidad -la europea-, aún débilmente asumida por los ciudadanos y que adolece de un déficit simbólico considerable. La propaganda institucional seculariza el Camino, omitiendo los sentidos religiosos e interpretándolo como un espacio de comunicación y de encuentro intercultural y una metáfora de la meta compartida por los países europeos.

Como parte de los programas “Xacobeos” el gobierno autónomo de Galicia ha llevado a cabo la recuperación progresiva de los caminos históricos por los que llegaban los peregrinos medievales a Santiago, empezando por el más conocido y concurrido, el denominado Camino

combination of movility itself with a degree of reflexivity as to its meaning, form and function” (p. 18).

⁵ El papa Calixto II institucionalizó los años santos en 1122 que tienen lugar siguiendo el ciclo de 6-5-6 y 11 años.

Francés que es, por antonomasia, el Camino de Santiago. La recuperación incluye toda una serie de medidas orientadas a hacer posible la práctica de la peregrinación a pié, como son el trazado, la señalización y la dotación de refugios para acoger a los peregrinos durante la noche. Estas medidas son de hecho una vieja reivindicación de las Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago que ellas mismas iniciaron años atrás con escasos medios y mucho voluntarismo.

El asociacionismo para la promoción del Camino de Santiago comienza en Francia en el año 1950 propagándose a distintos países europeos. En España la primera asociación jacobea nació en Navarra en 1963. Aunque este movimiento asociativo surge vinculado a la Iglesia Católica, progresivamente irá liberándose de su tutela al dar entrada a muchas personas a las que no mueven motivos estrictamente religiosos sino la defensa de los valores espirituales y culturales del Camino.

En sus primeros congresos la Federación de Asociaciones de Amigos del Camino estableció las condiciones de realización de la peregrinación buscando el entronque con su sentido tradicional. Así, se creó una credencial o carné de peregrino y se acordó la necesidad de recorrer al menos los cien últimos kilómetros a pie o bien doscientos en bicicleta o a caballo para obtener de este modo la llamada Compostela, un documento antiguo que certifica la realización de la peregrinación y que expide la Oficina de Acogida al Peregrino del Arzobispado de Santiago. Igualmente se decidió promover la dotación de refugios a lo largo del itinerario en los que los peregrinos pueden pasar la noche gratuitamente o con una contribución mínima. Los refugios se consideran esenciales para el mantenimiento de la tradición de la hospitalidad que forma parte del espíritu de la peregrinación.

El caminar y la hospitalidad son en efecto elementos esenciales de la estructura simbólica de la peregrinación. La peregrinación es una representación de la vida humana como un camino de tránsito, de renuncia y de sacrificio para alcanzar la vida verdadera mediante la resurrección. Como ritual sacrificial (Victor Turner y Edith Turner, 1978) orientado por la solicitud del favor divino o del perdón, el fin

del Camino representa la obtención de la gracia, como el fin de la vida representa la resurrección a una nueva vida. La condición actual de caminar al menos los cien últimos kilómetros, de implicar por tanto al cuerpo y su esfuerzo, se relaciona con el carácter penitencial de la peregrinación. Los refugios y la hospitalidad tienen que ver con la renuncia a las comodidades cotidianas y con la representación de la vida terrenal como tránsito.

Así pues, las administraciones públicas, las Asociaciones de Amigos del Camino y la Iglesia Católica pueden ser considerados como los tres agentes fundamentales que intervienen en la institucionalización actual de la peregrinación. Las administraciones oficializan y señalizan los trazados, restauran, crean infraestructuras y llevan a cabo acciones legitimadoras y divulgadoras. La Iglesia y las asociaciones establecen unas condiciones formales de realización que vinculan la peregrinación actual con el sentido que el ritual posee en el marco teológico del cristianismo. Los tres agentes establecen relaciones de cooperación para la recuperación del Camino pero, a la vez, de profunda discrepancia en las que se reflejan sus diferentes intereses y visiones de la peregrinación.

La Iglesia insiste en diferenciar los Años Santos de los Xacobeos que los ciudadanos tienden a identificar y recuerda el sentido religioso y cristiano de la peregrinación. Las Asociaciones denuncian lo que califican como “turistización” de la ruta que consideran como resultado de la orientación economicista de las administraciones. Éstas, a diferencia de la Iglesia, se muestran tolerantes con la diversidad de motivos de los peregrinos actuales y conceden más valor a la experiencia espiritual de hacer el Camino que a la llegada a la catedral. Por ello reivindican que la Compostela se otorgue a todos aquellos que realizan cien kilómetros del Camino y no necesariamente los cien últimos. Pero la Iglesia mantiene esta condición como un modo de resaltar la importancia de la meta y, con ello, de vincular la peregrinación a su sentido cristiano.

Mientras que la credencial del peregrino puede obtenerse fácilmente a través de las Asociaciones jacobeanas, la Compostela es de hecho el único instrumento que permite a la Iglesia mantener algún control sobre la peregrinación. Este control intenta ejercerlo mediante una

encuesta en la que los peregrinos deben declarar los motivos de su viaje escogiendo entre las alternativas de “religioso”, “religioso-cultural” o “cultural”. La Compostela representa el certificado de la realización y de la autenticidad del viaje y, como tal, tiene un gran valor para muchos peregrinos que hacen largas colas para obtenerla y que se consignan para ello en las dos primeras categorías. Aunque no todos reconocen en ellas los motivos de su viaje, saben que son las únicas que les permiten conseguir la certificación.

La dificultad de la Iglesia para ejercer el control sobre la peregrinación no es sino expresión de la pérdida de su centralidad en la sociedad secularizada. Como han señalado distintos autores, una consecuencia de ello será la “fluidificación o la diseminación de lo religioso”, es decir la “presencia de lo religioso fuera de la armadura institucional y la apropiación, uso, manipulación, etc., de los símbolos de la experiencia religiosa fuera de las instituciones especializadas de la religión” (Mardones, 1994: 154). De este modo “el capital simbólico religioso queda libre y diseminado, flotante, para adoptar formas “difusas”, implícitas”, “culturales o “seculares”, “a la carta”” (Ibid.: 166).

En el caso del Camino de Santiago, este proceso permite la intervención de las administraciones y de las Asociaciones y da como resultado una puesta a disposición de la estructura simbólica y ritual de la peregrinación. Las condiciones establecidas para su realización actual (los caminos históricos, el caminar y los refugios) se convierten en elementos generadores de reinterpretaciones y, a la vez, articuladores de referentes de sentido propios de la sociedad actual que el marco ritual permite experimentar intensivamente y dota de un carácter trascendente y un efecto transformador.

2. REFERENTES DE SENTIDO EN LA PEREGRINACIÓN ACTUAL

Las tres condiciones básicas de las que hemos venido hablando, los itinerarios históricos, el caminar y los refugios contribuyen a configurar un espacio de liminalidad, de ruptura con las categorías propias de la vida cotidiana, subrayando el carácter diferencial y

específico de este viaje. Esta peregrinación es, como hemos dicho, una peregrinación de una peregrinación. Esta profundidad histórica constituye el punto de partida explícito y asumido por los peregrinos que se hace continuamente presente en los monumentos que jalonan el itinerario y otorga una dimensión trascendente a las experiencias que se viven en el Camino. Por trascendente entendemos un sentido que sobredetermina y amplifica todos los demás sentidos con la fuerza legitimadora que la condición de lo histórico posee en nuestra sociedad (David Lowenthal, 1998).

Los tres elementos asociados a la estructura simbólica de la peregrinación actúa además, como hemos dicho, como ejes articuladores de otros referentes de sentido que han sido vistos como fuentes relevantes de la espiritualidad sincrética característica de nuestra sociedad (Mardones, 1994) que el Camino permite experimentar intensivamente mediante la ejecución ritual.

2.1. La naturaleza

El camino transcurre en gran parte por vías de comunicación marginales y caminos rurales. El peregrino se siente inmerso en el paisaje que va cambiando continuamente a lo largo del recorrido. La naturaleza se hace presente como una fuerza que se impone y condiciona el caminar: los ciclos del día y de la noche, el sol, el calor, la lluvia, el frío son elementos que determinan el ritmo y la resistencia. Estos elementos y su fuerza se experimentan directamente, sin más mediaciones que el vestido y el calzado, a través del propio cuerpo y de sus necesidades más básicas. En los testimonios de los peregrinos aparece constantemente la relevancia que tienen estas sensaciones y en general el contacto con la naturaleza. Algunos reconocen que esto fue para ellos la vivencia más importante del Camino. Al ser preguntada sobre los motivos de su viaje y sobre si estos eran de tipo religioso una peregrina de aproximadamente cuarenta años contestó: “Yo decía que venía a ver a mi madre, la naturaleza. El templo más hermoso es un bosque”.

Estos testimonios deben ponerse en relación con la sensibilidad ecológica propia de nuestra sociedad actual que da lugar a nuevas

formas de religiosidad ecológica (Danielle Hervieu-Léger, 1993). La naturaleza se presenta con connotaciones sagradas, como una realidad viva y sorprendente, que nos sobrepasa y de la que formamos parte.

2.2. El cuerpo y sus relaciones con la mente y el espíritu

El cuerpo es también un referente fundamental de la peregrinación actual pero su sentido es muy diferente al que es propio del marco religioso. Mientras en la peregrinación cristiana el cuerpo remite al marco de sentido sacrificial y penitencial, ahora el cuerpo se conecta con la problemática de la identidad con la que se encuentra directamente relacionado en el contexto de la modernidad (Anthony Giddens, 1994). La peregrinación religiosa es un ritual diseñado sobre el paradigma del vía crucis y el sacrificio de Cristo en la cruz (Turner y Turner, 1978). Frente a esto la peregrinación actual muestra las representaciones y valores que el cuerpo ha adquirido en nuestra sociedad en la que se ha convertido en un centro de atención y de cuidados y en un valor primordial.

La sensibilidad ecológica a la que hemos hecho referencia anteriormente pone el cuerpo en relación con la naturaleza y con la sensibilidad exaltadora de lo natural (Mardones, 1994: 99). Algunos peregrinos se bañan desnudos en los ríos, se tienden sobre la hierba o caminan descalzos buscando sentirse fundidos con la tierra y absorber su energía.

En el Camino se hace también muy visible la preocupación psicológico-espiritual por el ajuste entre el cuerpo y el espíritu (Ibídem.). El cuerpo es vivido como mediador de la mente y del espíritu. Sean Slavin (2003: 1) considera que el “walking body” es de hecho la base de la “reinterpretación del yo” que llevan a cabo los peregrinos. En particular, el sometimiento al ritmo del caminar es un modo de “centring the self during the pilgrimage”. En palabras de este autor:

“By submitting to the rhythm of the walk and its involuntary nature, a way of seeing and organizing thoughts and experiences emerges. Letting this system establish itself is the first step towards grounding oneself in

the present and then commending oneself to something deeper, simpler and more fundamental” (*Ibid.*: 11).

Algunos peregrinos realizan el Camino como un modo de psicoterapia, y muchos relacionan explícitamente la decisión de hacer el Camino con crisis personales o transiciones vitales. La reflexión acerca del yo y de la identidad aparece como una constante en la experiencia de los peregrinos. En esta línea podemos entender el Camino como un espacio para ejercer la reflexividad a cerca del yo, una tarea que Giddens (1994) nos presenta como característica de la modernidad. En el Camino esta reflexividad se produce a partir de los referentes simbólicos y metafóricos del marco religioso de la peregrinación como es el caso de la metáfora de la vida como un camino (Nieves Herrero, 1995).

En efecto, tal y como afirmábamos más arriba, la peregrinación cristiana puede ser vista como una representación de la metáfora del “homo viator” (Robert Plotz 1993) que es central en el marco teológico del cristianismo. Dicha metáfora condensa las ideas de esta religión acerca de la vida humana como un camino, un tránsito hacia la verdadera vida, así como la oposición entre lo material, el mundo, el cuerpo, la vida terrena, frente a lo espiritual, el alma, la vida eterna. Esto es propiamente lo que representa la escenificación de la peregrinación. Como todo rito de paso, la peregrinación representa un cambio de estado como un tránsito en el espacio desde un punto de partida o salida, a una meta o punto de llegada. El rito realiza la resignificación metafórica a partir de la representación metonímica que tiene lugar en el espacio liminal. Es decir, una parte de la vida, ese tiempo concreto que dura recorrer el Camino y, singularmente, la experiencia de sacrificio y dolor que implica, es la vida en su conjunto con un principio (el nacimiento) y un final (la muerte mediante la que se alcanza la gracia y la purificación, la resurrección a la vida verdadera).

Como ya hemos visto, tanto la condición de andar (el esfuerzo, el sacrificio) como los albergues (la hospitalidad, la indigencia, la vida como tránsito y desprendimiento) remiten a estos sentidos religiosos que son percibidos como sentidos espirituales por parte de muchos peregrinos y que brotan propiamente de la ejecución y la

dramatización ritual. Así por ejemplo, el caminar exige limitar al máximo los útiles que el peregrino puede llevar en la mochila de modo que muchos se van desprendiendo poco a poco de los que no son estrictamente imprescindibles. Esto resulta ser una experiencia muy reveladora para muchos peregrinos que motiva toda una reflexión a cerca de las verdaderas necesidades humanas, del consumismo y de la artificialidad de nuestra vida. La experiencia del camino, el esfuerzo, los límites del propio cuerpo, enfrenta también al sentimiento de la fragilidad humana y de la dependencia de los otros. Las ayudas que se reciben de los demás (los alimentos, el agua, la curación de heridas de los pies, la orientación oportuna) adquieren una gran importancia y consiguientemente la relación con “el otro” representa también un tema de reflexión importante.

El Camino proporciona un espacio para la representación y dramatización de la metáfora de la vida como un camino que es una metáfora raíz de nuestra cultura. Dicha metáfora y su ejecución ritual funciona como un eje de alusiones simbólicas y de evocaciones acerca de la vida, de la muerte, la finitud, el límite, la renovación, la resurrección, la eternidad y, en definitiva, el sentido de la vida humana.

2.3. La historia

El encuentro con la historia y el pasado resulta hoy en día una razón importante de la movilidad y el viaje (Lowental, 1998). La profundidad histórica del Camino proporciona a muchos peregrinos el motivo central de su peregrinación: sentirse parte de la historia, pisar las huellas que han dejado otros a lo largo de la historia. En algunos casos este interés por la historia va unido al interés por la religiosidad y los símbolos del pasado. Muchos peregrinos se inspiran directamente en consignas y lecturas que se enmarcan en el movimiento de la Nueva Era. El Camino de Santiago reúne muchos de los referentes de sentido que son propios de la sensibilidad ampliamente extendida que se manifiesta en este movimiento: el “ansia unitaria, armónica, por conjugar lo personal y privado con lo ecológico y lo cósmico, lo libre y sin trabas con la experiencia

profunda y natural de lo dividido en el fondo de todo” (Mardones, 1994: 123). La espiritualidad sincrética característica de esta sensibilidad que lleva a la recuperación de tradiciones, de símbolos y de cultos antiguos forma parte de los motivos que mueven hoy a muchos peregrinos a hacer el Camino de Santiago.

La recuperación secularizadora del Camino ha dado lugar a una amplísima literatura que interpreta esta peregrinación en clave esotérica refiriéndola a creencias y cultos previos al cristianismo (Mario Clavell Blanch, 2001)⁶. Algunos peregrinos se inspiran en esta literatura de modo que para ellos no realizan un ritual cristiano sino un ritual ancestral en el que late la sabiduría antigua y las variadas formas de acercamiento a lo sagrado. Desde estos planteamientos lo sagrado se contempla como “principio unificador, energía, fondo esencial; supone una capacidad perceptiva, intuitiva y una relación participativa del hombre con todo lo creado, especialmente la naturaleza” (Mardones 1994: 151).

3. LA META EN EL FIN DEL MUNDO

El proceso secularizador del Camino de Santiago y de reinterpretación de su marco simbólico-ritual religioso tiene su máxima expresión desde mi punto de vista en la propuesta de una nueva meta que no es ya la de la tumba del Apostol Santiago en la catedral. Me refiero a la que representa en cabo de Finisterre ubicado en la población que recibe este mismo nombre situada aproximadamente a 90 kilómetros de Santiago hacia el oeste, en la denominada Costa da Morte.

Desde el siglo XII existe constancia de peregrinos jacobeos que después de llegar a Compostela visitaban las poblaciones de Finisterre y de Muxía para visitar sus santuarios ligados por medio de diversas leyendas al culto jacobeo y dedicados al Santo Cristo y a la Virgen de la Barca respectivamente. Este itinerario fue recuperado y señalizado en el año 1995 por la Xunta de Galicia con la colaboración de la Asociación Gallega de Amigos del Camino de Santiago. La

⁶ La Xunta de Galicia concedió en el año 1999 la Medalla de Galicia al escritor brasileño P. Coelho por la contribución de obras como *El Peregrino de Compostela. Diario de un Mago* (1999) a la promoción del Camino de Santiago.

promoción de esta ruta ha sido directamente impulsada por agentes políticos, económicos y culturales de la Costa da Morte y se enmarca en una estrategia más amplia para la dinamización económica y el desarrollo turístico de esta zona especialmente deprimida de Galicia.

La promoción ha ido acompañada de la elaboración y difusión de una explicación de la relación histórica existente entre Finisterre y la peregrinación jacobea que puede ser considerada como un caso de “invención de la tradición” (Eric Hobsbawm y Terence Ranger, 2002). Esta relación se justifica basándose en teorías que interpretan la peregrinación jacobea como la cristianización de un culto solar previo vinculado a los límites de la tierra más próximos al lugar del ocaso del sol. En Galicia estas teorías fueron formuladas por primera vez por intelectuales nacionalistas y se inscriben en el marco más general del celtismo que defendieron y elaboraron estos autores. Galicia sería según ellos una nación celta perteneciente a la civilización atlántica europea en la cual se dieron cultos inspirados por el espectáculo de la puesta del sol en sus costas más occidentales. Los propios romanos a su llegada a la Gallaecia se habrían sentido conmocionados por esta visión y habrían instalado en Finisterre un altar de sacrificio al sol. El historiador nacionalista Manuel Murguía sitúa en Finisterre una crónica del historiador latino L. Anneo Floro en la que éste se refiere al “terror de sacrilegio” que sintieron el general Bruto y sus soldados al ver “el grandioso espectáculo del sol sumergiéndose en el océano y el fuego saliendo del agua” (1865, 2: 244). Esta crónica que, más que narrar un hecho verdadero que sucede en un lugar preciso traslada la visión del occidente propia de la cosmogonía clásica y su consideración del mismo como un lugar mágico asociado a la muerte y a la resurrección evocadas por la puesta del sol en el Atlántico, fue utilizada por los nacionalista para resultar la especificidad del territorio y fundamentar sus teorías a cerca de la identidad de Galicia.

Pues bien, estos elementos celtas y solares asociados a Finisterre por la tradición nacionalista tienen hoy un gran peso en su promoción como meta de la peregrinación jacobea. La interpretación nacionalista converge con las lecturas esotéricas a las que hemos hecho referencia

y con otras procedentes de fuentes diversas⁷ configurando un marco de sentido de naturaleza mito-poética para una experimentación de esta meta acorde con la reinterpretación secularizadora de la estructura simbólico ritual de la peregrinación de la que hemos venido hablando. El fin del Camino se experimenta en Finisterre en la llegada al Fin de la Tierra frente a la que se abre la inmensidad del océano, lo desconocido. La muerte y la resurrección se evocan aquí en el simbolismo de la puesta del sol frente al cabo que se sabe que volverá al día siguiente en una incesante renovación. Los peregrinos buscan un lugar adecuado para contemplar la puesta de sol y ritualizan la renovación quemando alguna prenda de ropa vieja o abandonando en el cabo las botas con las que han hecho el Camino.

Mientras la Iglesia considera la peregrinación hasta Finisterre como una práctica ajena al culto jacobeo, las Asociaciones argumentan que se trata de una ruta histórica en la que el peregrino puede encontrar hoy sentidos que no son incompatibles con los propios de la peregrinación cristiana (Antón Pombo y otros 2000: 41).

A lo largo de los últimos años el número de peregrinos que llegan hasta el cabo de Finisterre ha ido en aumento⁸ y distintas instituciones han contribuido a institucionalizar sus prácticas rituales instalando en el espacio diversos elementos que las evocan e invitan a su realización. Un quemador para las ropas, una reproducción en bronce de las botas abandonadas, un mirador para contemplar la puesta de sol y la estatua de un peregrino ataviado a la usanza tradicional avanzando por la carretera del cabo vinculan la peregrinación jacobea contemporánea a este espacio en el que se escenifican nuevas formas de encuentro con lo sagrado.

⁷ Algunas proceden de una tradición historiográfica y arqueológica que también defiende el celtismo, como es el caso de los diversos trabajos de Fernando Alonso Romero sobre Finisterre (1995). La propuesta de Cesar A. Molina en su obra *Viaje a la Costa da Morte* (2003) se basa en evocaciones de carácter poético y literario.

⁸ Se calcula que un tercio de los peregrinos que llegan a Santiago continúan hasta Finisterre (*La Voz de Galicia*, 20/07/2007). Según datos de la Oficina de Acogida al Peregrino dependiente de la Iglesia el número de peregrinos que recibieron la Compostela en el último año Santo-Xacobeo 2004 estuvo moi próximo a los 180.000. La Xunta de Galicia situó las cifras de utilización de sus albergues en torno a las 780.000 persoas (*La Voz de Galicia*, 2-1-2005).

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO ROMERO, Fernando (1995) “A peregrinaxe xacobeas ata Fisterra”, *Romarías e Peregrinacións, Actas do Simposio de Antropología*, Consello da Cultura Galega, pp. 43-60.
- BADONE, Ellen y R. ROSEMAN, Sharon (eds.) *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, University of Illinois Press.
- CLAVELL BLANCH, M. (2001) “Literatura esotérica reciente de tema jacobeo”, *Actas del V Congreso Internacional de Asociaciones Xacobeas*, A Coruña: Deputación Provincial.
- COHEN, Eric (1992) “Pilgrimage and Tourism: Convergente and Divergente” en A. MORINIS *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, London, Greenwood Press, pp. 47-61.
- COLEMAN, Simon y John EADE (eds.) *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, London, Routledge.
- FEATHERSTONE, Mikel (2000) *Cultura del consumo y posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GIDDENS, Anthony (1995) *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.
- GRABURN, Nelson H. H. (1992) “Turismo: el viaje sagrado” en V. SMITH (ed.) *Anfitriones e invitados. Antropología del turismo*, Madrid, Endymión, pp. 45-68.
- HERRERO PÉREZ, Nieves (1995) “Camino de Santiago, metáfora da vida humana”, *Compostelanum* (40) 3-4, pp. 465-480.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (ed.) (1993) *Religion et ecologie*, Paris, Editions du Cerf.
- HOBSBAWM, Eric y RANGER, Terence (2002) *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.
- LOWENTHAL, David (1998) *El pasado es un país extraño*, Madrid, Akal.
- MACCANNELL, Dean (1999) *The Tourist. A new theory of the leisure class*, Berkeley, University of California Press.

MARDONES, José María (1994) *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella, Verbo Divino.

MOLINA, Cesar Antonio (2003) *Viaje a la Costa da Morte*, Madrid, Huerga & Fierro.

MURGUÍA, Manuel (1865) *Historia de Galicia*, 5 vols., Lugo: Soto Freire.

PLÖTZ, Robert (1993) “Homo Viator”, en A. ALVÁREZ (org.) *Pensamiento, Arte y Literatura en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, pp. 44-51.

POMBO, Antonio y otros (2000) *O camiño dos peregrinos á fin do mundo. A prolongación Xacobeá a Fisterra e Muxía*, A Coruña, Deputación Provincial.

SLAVIN, Sean (2003) “Walking as Spiritual Practice: The Pilgrimage to Santiago de Compostela”, *Body and Society*, 9 (3), pp. 1-18.

SMITH, Melanie (2003) “Holistic Holidays: Tourism and The Reconciliation of Body, Mind and Spirit”, *Tourism Recreation Research*, 28 (1), pp. 103-108.

TOMASI, Luigi (2002) “Homo Viator. From Pilgrimage to Religious Tourism via the Journey” en W. H. SWATOS Jr. y L. TOMASI (eds.) *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism*, Westport, Praeger, pp. 1-24.

TURNER, Víctor y TURNER, Edith (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Nueva York, Columbia University Press.