

La individualización contemporánea de la noción de amor a Dios*

ELENA ZAPIONI**

Interrogarse sobre la noción contemporánea de “amor a Dios” plantea implícitamente cuestiones sobre cuál es la noción de “Dios” y cuál es la noción de “amor” orientado hacia lo trascendente. En el panorama religioso cristiano-católico contemporáneo ambas nociones parecen ser el objeto de un trabajo individual de recomposición y pluralización.

Elucidaré esta afirmación analizando un caso concreto de estudio: las creencias contemporáneas de los peregrinos que recorren a pie la ruta de Santiago de Compostela, en España, a lo largo del llamado *Camino Francés*.

El propósito de este itinerario de reflexión es observar el espacio social de la peregrinación hacia Compostela y comprender el modo en que los actores diagraman allí una recomposición del imaginario contemporáneo de la peregrinación.

Intentaré circunscribir las creencias de los peregrinos que, en su pluralidad, revelan la desarticulación de la relación de pertenencia a los dominios de la organización religiosa católica y la individualización de las nociones de trascendencia y de amor a Dios.

A continuación presentaré una especie de guía analítica de las prácticas de peregrinación contemporáneas; los datos etnográficos utilizados provienen de un trabajo de reelaboración de tres fases de observación participante efectuadas en 1998, 1999 y 2002.

En cuanto al objeto de este estudio de la noción de amor a Dios, quiero anticipar y distinguir los pilares de mi análisis: se trata de cuatro modos diferentes de hacer –pensar el “lugar-meta” de la peregrinación; experimentar las emociones durante la peregrinación; cuidar del propio cuerpo en marcha; y articular las oraciones– cuya observación permite aproximarnos a las maneras de creer.

Como veremos, la peregrinación, acto socialmente demostrativo de una devoción trascendente, deviene un asunto privado y “a la carta”: la estructura religiosa tradicional es reutilizada y las reglas

* Traducción: Juan Leguizamón. Traducido de “L’individualisation contemporaine de la notion d’amour pour Dieu”.

** Doctora EHESS, CEIFR, Paris.

del juego creyente tradicional pueden ser rediseñadas a medida por cada actor peregrino.

1. La individualización de la noción de “fin”: ¿el océano de Finisterre o la catedral de Compostela?

La primera configuración creyente que tomaré en cuenta se refiere a la noción del lugar-meta, el destino elegido por los peregrinos.

La escena actual de Compostela permite una libre elección del final del viaje, aunque quienes deseen obtener la *compostela* –certificado oficial del cumplimiento de la peregrinación cristiano-católica– deberán probar que recorrieron por lo menos los últimos cien kilómetros en Galicia y que arribaron al lugar final oficial de la peregrinación: la ciudad santa de Santiago de Compostela.

Habida cuenta de tal regla, que concierne a los actores católicos, cada caminante puede decidir dónde emprender y dónde suspender la marcha. Frente a esta autonomía logística, parece interesante dirigir la reflexión sobre el cabo de Finisterre, sobre la costa atlántica, lugar considerado como “fin” del viaje por una minoría creciente de actores en estos últimos años. Entonces, trataré de circunscribir la composición del mito de *Finis Terrae* –hasta donde me encaminé en el último trabajo de campo de 2002– y las lógicas del creer que parecen hacer de ese lugar una meta alternativa de viaje respecto del santuario.

Ese lugar mítico, largo tiempo considerado como el fin del mundo occidental, parece encarnar actualmente la proyección imaginaria de un sueño sobre un “otro mundo” más allá y una simbólica utópica que se salen de los carriles de la peregrinación institucional. A lo largo de todo el Camino, de boca en boca los peregrinos se enteran de un ritual de bautismo cósmico: la leyenda de Finisterre quiere que, una vez frente al océano, el caminante encienda una fogata en la playa donde queme sus ropas de peregrino y recién ingrese a purificarse en las aguas¹. Los dos elementos naturales, el agua y el fuego, son centrales en el ritual; permiten articular Finisterre como dispositivo simbólico, una isla de Utopía², lugar cósmico atemporal del posible renacimiento de sí mismo³.

La mayoría de los peregrinos católicos van a Finisterre en autobús desde la ciudad de Santiago de Compostela. Según ellos, la catedral de Compostela constituye el verdadero destino del viaje devoto mientras que Finisterre sólo parece suscitar un eventual interés de

¹ En los dos rituales, el de un renacimiento en la catedral y el de un renacimiento por el océano, reencontramos la distinción de Alphonse Dupront entre el “lugar santo” y el “lugar cósmico”. Este último, según Dupront, apela a una religiosidad de ecos telúricos y se distingue por su escenario cósmico. Por ejemplo, el autor indica el santuario católico de Rocamadour y su espacio favorable al *genius loci*. Alphonse Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Gallimard, Paris, 1987.

² EL espíritu de reencantamiento del mundo de los caminantes a *Finisterre*, centrado en la ley del libre arbitrio y la fe en una Vía natural recuerda a los “Utopistas”, habitantes de la isla descritos por Tomás Moro: “Las religiones, en Utopía, varían no solamente de una provincia a la otra, sino también tras los muros de una villa en particular; aquí los que adoran al sol, allá divinizan a la luna u otro planeta diferente”. Thomas More, *L'Utopie*, Paris, Libro, 1999, p. 109.

³ Cf. Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1999 (1960) « Rêverie et cosmos », p. 151-159 donde el autor indica la capacidad de integración onírica de los elementos naturales como el agua y el fuego en la construcción de una ensoñación cósmica y de una metafísica individual de encantamiento del mundo.

turismo cultural. Una psicóloga brasileño-japonesa de cincuenta años, “peregrina católica apostólica romana”, afirma:

“Voy a Finisterre como turista, a Santiago como peregrina. Cuando era pequeña solo sabía de Santiago, no de Finisterre. Peregrinar para mí tiene un sentido de oración, de encuentro consigo mismo, o peregrino es más alguien que busca.”

De igual modo, este funcionario público de Nîmes, jubilado, de cincuenta años, “peregrino” católico practicante, sostiene:

“Tré a Finisterre pero no a pie, en autobús. Es por el placer de decir: ¡llegué hasta el fin de Europa! **pero la meta es Santiago.** [...] Me transformaré de peregrino en turista. La diferencia es que no voy hasta allá en estado de oración; a Santiago, sí.”

Al contrario, la minoría de actores que eligen Finisterre como lugar-meta parecen proyectar un sueño sobre tal lugar extremo. La radicalidad geográfica del lugar alimenta la ensoñación catártica que parece reflejarse en la actitud “apocalíptica” respecto de la marcha. Estos actores, que hacen del equipaje ligero un motivo de honor y un signo de reconocimiento entre pares, delinean la figura de “puristas” de la larga marcha, intransigentes que no utilizarán otros medios de transporte que sus propios pies.

Sus trayectorias implican una doble dinámica de llegada: al igual que los “peregrinos”, los caminantes de Finisterre llegan a la catedral, aunque esta no constituye su meta inicial; después, mientras la mayoría de los “peregrinos” se quedan en este lugar-meta, ellos toman de nuevo su equipaje, se separan de los “integrados”⁴ y vuelven a partir. Decir “todavía no llegué”, abandonar la ciudad santa y la alegría de los reintegrados, para emprender otros tres días de camino en dirección al océano representa un acto de distinción. La voluntad de llegar al fin del mundo significa que uno se cualifica como “otro” en relación con la lógica oficial católica representada por la catedral, lugar afirmativo por excelencia de una memoria creyente regulada por la institución católica⁵.

La orientación hacia un mismo horizonte del “fin” no implica necesariamente una homogeneidad de la creencia⁶, y lo muestra la tendencia de tales caminantes a la individualización de su espiritualidad; sin embargo, podemos afirmar que comparten variables socioculturales. Estos actores constituyen una población proveniente sobre todo de países del Norte o del Este de Compostela,

⁴ Utilizamos este término haciendo referencia a la tripartición del rito de pasaje identificado por Arnold Van Gennep en el análisis de este tipo de ritos. Aquel que considera terminado su viaje a pie, sale de la fase de marginalidad y emprende el proceso de reintegración a lo cotidiano que se completará en la fase de regreso “a casa”. Véase Arnold Van Gennep, *Les Rites de Passage. Étude systématique des rites...*, Paris, Picard, 1981 (1909).

⁵ Sobre la reinención del lugar de la catedral más allá de la “memoria creyente” producida y controlada por la institución católica, véase Claire de Galember, “Cathédrale d’Etat ? Cathédrale catholique ? Cathédrale de la ville nouvelle ? Les équivoques de la cathédrale d’Evry”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 107, juillet-septembre, 1999, 109-137.

⁶ La orientación sobre un mismo horizonte del fin no implica necesariamente una conjunción de intenciones. Véase Jean-Paul Sartre, Bernard Lévy, *L’Espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Paris, Verdier, 1991, p. 50-51. Allí Sartre, dialogando con Bernard Lévy sobre la palabra “fin”, afirma: Simplemente, es de la intención misma que surge el radicalismo, no del fin en sí mismo. Quiero decir esto: frecuentemente, en la Historia, encontramos individuos o grupos sociales que parecen perseguir los mismos fines, que se unen, dicen las mismas cosas y, poco a poco, percibimos que persiguen fines muy diferentes. Es que las intenciones eran diferentes. Son diferentes porque, detrás de lo que parecen tener en común para los diferentes grupos, están sus verdades, y nos damos cuenta de que es una formulación más o menos incierta, que es común a todos los grupos, pero no el fin en sí mismo”.

⁷ Cf. Jean Paul Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXI siècle*, Paris, Fayard, 2004, p. 203-209. Aquí definimos como «ultramodernidad» la situación de una modernidad concluida, que sufre el contragolpe de la reflexividad sistemática que puso en funcionamiento. En esta situación de evolución de la certidumbre modernista a la incertidumbre ultramoderna «la cuestión de las finalidades vuelve al centro de la escena». La peregrinación a Finisterre, que indica una recomposición de la noción tradicional del fin de la peregrinación, aparece «ultramoderna» en el sentido de la puesta en escena de una extrema auto-regulación de la creencia.

⁸ Cf. Yves Lambert, «Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en termes de 'tournant axial'», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 109, janvier-mars 2000, p. 87-116.

⁹ En el espíritu de los caminantes de Finisterre, detectamos un eco del *Walking* como una cruzada individual descrita por Henry David Thoreau en 1862: '*For every walk is a sort of crusade preached by some Peter the Hermit in us.*' Henry David Thoreau, *Walking*, Old Saybrook, The Globe Pequot Press, Applewood Books, (1862).

¹⁰ Sobre la privatización de la creencia y la focalización de la evolución espiritual del «Sí mismo» véase Wouter J. Hanegraaff, «New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective», *Social Compass* 46 (2), 1999, 145-160.

¹¹ Notaremos el rasgo romántico precisamente en la aptitud hacia un espíritu de marcha solipsista, totalizante y «sensible». Sobre el romanticismo como crítica de la modernidad y su expresión de un «individualismo cualitativo», distinto del individualismo liberal moderno, ver Michael Löwy et Robert Sayre, *Révolution et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992, p. 30.

¹² Cf. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 (1950); Maurice Halbwachs, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972 (1941)

influenciados por la cultura protestante (en particular, Dinamarca e Inglaterra) o de «mundos lejanos». Pertenecen a la franja etaria de los jóvenes adultos o de los adultos, de sectores sociales medios-altos, y ciertamente manifiestan ejercer profesiones liberales-intelectuales. Sería posible identificar esta peregrinación ultramoderna⁷ hacia Finisterre con una necesidad social de «otro lugar» o un más allá «utópico-cósmico» que parece corresponderse con condiciones precisas de acceso a recursos culturales y con una fase de incertidumbre vital: una etapa precisa de la vida, edad de pasaje, cuando se supone que el sujeto debe tomar decisiones existenciales.

Desde la perspectiva de la creencia, con frecuencia son personas provenientes de medios católicos o protestantes que, en general, declaran sustraerse de su educación religiosa y estar experimentando actualmente una forma de espiritualidad autónoma⁸. Prefieren no definir su posición actual según un *credo* confesional; más bien, la semántica identitaria que utilizan indica trayectorias creyentes indefinidas, expresadas en términos de «camino», «búsqueda» o de «indagación espiritual-intelectual».

Estos «errantes de la peregrinación» se autodefinen como «Walkers»⁹, «viajeros» o «soñadores», antes que como «peregrinos». De este juego imaginario de auto-identificación emerge el juego imaginario proyectado sobre el escenario de Compostela, configurado como una pista para el desarrollo de una espiritualidad individual¹⁰ disociada de la creencia oficial. En este viaje solipsista de *outsiders* en los márgenes de la comunidad de los «otros» de Compostela, identificamos un espíritu de marcha romántico¹¹ que se manifiesta en la aspiración de una fusión con el universo de la ruta y una indagación de un sí mismo auténtico, instrumentadas por medio del cuerpo en movimiento.

El dispositivo simbólico del lugar de Finisterre puede concebirse mejor si consideramos, de acuerdo con Maurice Halbwachs¹² y Marc Augé¹³, que el espacio tiene una significación social. El *genio* contemporáneo del lugar consiste en su condición de *más allá* espacial: geográficamente Finisterre está más allá de la ciudad santa donde está la catedral de los peregrinos y, en consecuencia, simbólicamente *más allá*, es decir: es *otro* respecto de la ideología oficial de la peregrinación de Compostela.

1.1 Walkers Errantes. La peregrinación ultramoderna hacia Finis Terrae

‘To come down to my own experience, my companion and I, for I sometimes have a companion, take pleasure in fancying ourselves kings of a new, or rather an old, order, - not Equestrians or Chivalric, not Ritters or Riders, but Walkers, a still more ancient and honorable class, I trust.

The chivalric and heroic spirit which once belonged to the Rider seems now to reside in, or perchance to have subsided into, the Walker, - not the Knight, but Walker Errant.

He is a sort of fourth estate, outside of Church and State and People.’¹⁴

Henri David Thoreau, Walking

Trataré de elucidar la construcción social del mito de Finisterre analizando algunos casos empíricos.

Una antropóloga canadiense, de 35 años, “católica ocasionalmente practicante”, camina desde hace un mes y medio siguiendo la ruta de Puy en Vêlais y afirma querer llegarse hasta el “Fin del mundo” para concretar un sueño de la infancia:

“Es parte de un verdadero sueño de infancia. Cuando era niña leía mucho sobre Santiago y sobre la peregrinación y la Edad Media, y a los veinte años realmente me sorprendió descubrir que **todavía era posible hacer la peregrinación**, y finalmente decidimos con mi hermana hacerla para su cumpleaños de treinta y cuatro o treinta y cinco. Es por eso que estoy en el Camino este año, pero ella esta embarazada, por eso no está aquí, hubo un cambio de planes.

... Y también decidí **hacer la peregrinación a Santiago porque allí se vinculan varias tradiciones, y eso es verdaderamente interesante para mí; por ejemplo, la tradición celta, la tradición católica, la cristiana** [...] Con solo comprobar que eso atrae a muchas personas de diferentes culturas y de cultos diferentes, ya es muy atractivo para mí.

... Mi primera motivación fue, en verdad, por mí misma. **Era como un regalo que me hacía**, dejar a un lado mi trabajo y todo mi costado antropológico, porque pienso que, al tener formación antropológica, la antropología siempre está presente, y... **pero era verdaderamente por mí, por mi salud personal y espiritual**, diría... **Y también soy católica, pero no realmente practicante, porque observo todo el tiempo diferentes aproximaciones espirituales y era interesante para mí el ir a fondo, a las raíces del cristianismo y del catolicismo** [...] **y reflexionar sobre lo que es el cristianismo, examinar todo ello y además vivirlo en el camino**. Por ejemplo, compartir la autenticidad, la hospitalidad, la gratitud, el espíritu comunitario, hay muchos valores verdaderos en el Ca-

¹³ Marc Augé, *Non-Lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éd. du Seuil, 1992 ; Marc Augé, *L'impossible voyage. Le tourisme et ses images*, Paris, Payot, 1997. (viene de página anterior)

¹⁴ Para ceñirme a mi propia experiencia, mi compañero y yo –porque a veces llevo un compañero– disfrutamos imaginándonos miembros de una orden nueva, o mejor, antigua: no somos Caballeros, ni jinetes de cualquier tipo, sino Caminantes, una categoría, espero, aun más antigua y honorable.

El espíritu caballeresco y heroico que un día correspondió al jinete parece residir ahora –o quizás haber descendido sobre él– en el Caminante; no el Caballero, sino el Caminante Errante. Él es una suerte de cuarto estado, independiente de la Iglesia, la Nobleza y el Pueblo.

mino y... **No es el Catolicismo lo importante para mí, sino más aún las raíces del cristianismo.**

[...] Lo importante para mí es **llegar al Cabo Finisterre más que a Santiago, y es importante hacer la ruta entera por toda esa convergencia de tradiciones que se presentan en Compostela y Cabo Finisterre. Creo que es importante hacerlo entero y llegar hasta ahí**, sí, es una especie de... **no por el mero hecho de haberlo logrado**, pero toda vez que quise abandonar me preguntaba por qué estaba haciéndolo, y eso es lo que me ayudó muchísimo a... no sé, **es un progreso, un paso adelante en mi búsqueda personal.**

En esta configuración de la creencia, el objetivo último de llegar al “fin del mundo” no excluye la importancia de pasar por la catedral. Según esta lógica de viaje, que opera una disyunción entre la religión católica y la cultura cristiana, el pasaje por Santiago de Compostela, el lugar de la transmisión de la memoria creyente, constituye una etapa fundamental antes de proseguir la ruta en búsqueda de las fuentes del Cristianismo (*“roots of Christianity”*) y de llegar a la meta personal en el océano.

Igualmente un escenógrafo de Gales, de treinta y cinco años, afirma no identificarse con el signo “peregrino/peregrinación” católicos y describe su viaje como “*Camino*”*, revela una configuración de la creencia que pone el acento sobre Finisterre.

* En español en el original.

“... Y ahora estoy caminando de León a Finisterre y es una experiencia muy personal... Y quisiera decir que desde niño quería ir al fin del mundo y siento que este período de mi vida es muy especial al tener la oportunidad de hacerlo, y pienso que ir a Finisterre me cambiará... Tengo una conexión muy especial con este lugar.”

La acción de pasar por la ciudad santa –lugar del catolicismo– y luego ir más allá diagrama aquí un recorrido concreto y simbólico que se corresponde con una reelaboración personal de la educación cristiana recibida de una madre católica y de un padre protestante.

En esta línea de interpretación, la meta de Finisterre aparece como la meta “verdadera”, el lugar más auténtico pues existía antes de la construcción de la ciudad santa y, en consecuencia, de su culto:

“... Para mí el cristianismo es sólo uno de los aspectos del Camino, obviamente muy importante, pero también me interesa **la historia del Camino antes de que sea el Camino, esta ruta pagana hacia Finisterre...** Es esta cuestión de los **orígenes**, de cuán antiguo es el

Camino, dónde comenzaba y por qué, y Galicia, la Costa de la Muerte y **Finisterre, que también eran destinos de los peregrinos en épocas paganas.**

... Tengo urgencia de llegar a Santiago pues en cierto modo **es el final de un viaje y el comienzo de otro, más corto, de la continuación hasta Finisterre. Pero es como ir hacia atrás en el tiempo, poder llegar a una tierra en el siglo doce, y luego desde el siglo doce caminaré hasta Finisterre volviendo dos mil años atrás.**”

La dinámica del viaje hacia el “fin del mundo” puede presentarse de manera diferente: la existencia de Finisterre, ignorada al momento de partir, puede ganar un lugar en el imaginario del viajero sobre la marcha. Ese lugar puede ofrecer, a los se sientan decepcionados cuando llegan a la ciudad santa, un espacio donde situar el deseo de distinción¹⁵ insatisfecho.

La elección de Finisterre como destino final traduce, en general, una posición que afirma la peregrinación en tanto que cristiana y tiende a negarla en tanto que católica. Esta “des-catoliquización” de la peregrinación por delante de su re-cristianización¹⁶ ilustra un compromiso creyente característico de la escena contemporánea de Compostela: una “implicación paradójica que da cuenta de la capacidad (socialmente estructurada) del individuo para ser y no ser, para tomarlo y dejarlo en una situación religiosa”¹⁷.

2. Régimen de gestos y emociones de los peregrinos

“En el Camino estamos siempre en una situación de límites, sabes, de límites del cuerpo, y tu mente está percibiendo cosas que no percibía antes, y este sentimiento viene de arriba, sabes, entonces es difícil para ti mismo comprender lo que pasa contigo, sabes, entonces es más difícil comprender lo que pasa con otros.”*

Una peregrina brasileña.

Durante la peregrinación, los actores experimentan una transformación en el régimen de gestos¹⁸. Identifiqué algunos —el mecanismo del silencio, del habla y de la escritura, de las risas y las lágrimas— y observé cómo funcionan en el contexto extraordinario del camino.

¹⁵ Cf. Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit, 1979.

¹⁶ Cf. Danièle Hervieu-Léger, avec la collaboration de François Champion, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éd. du Cerf, 1986.

¹⁷ Albert Piette, « Implication paradoxale, mode mineur et religiosités séculières », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, janvier-mars 1993, p. 71.

* En español en el original.

¹⁸ Utilizamos el término “gesto” en el sentido indicado por Jean Claude Schmitt de una acción racional y culturalmente connotada, que se diferencia tanto de los *gesta* como de la *gesticulatio*. Véase Jean-Claude Schmitt: *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.

¹⁹ Enzo Pace, "Pilgrimage as Spiritual Journey. An Analysis of Pilgrimage Using the Theory of V. Turner and the Resource Mobilization Approach", *Social Compass* 36 (2), 1989, p. 229-244.

Como indica Enzo Pace, en el marco de los viajes extraordinarios tipo peregrinación se produce una intensa "movilización emocional"¹⁹. Esto resulta plenamente válido a propósito de la escena de Compostela: aquí, las condiciones de constante fatiga física determinan un régimen de emociones inestables, donde se pasa fácilmente de la necesidad de silencio a la necesidad de la palabra compartida, de las carcajadas a las lágrimas.

Esta condición de inestabilidad emocional es un rasgo colectivamente construido y legitimado por la sociedad peregrina: a lo largo de todo el Camino los peregrinos se reconocen entre sí el derecho a caminar en silencio, a la súbita solidaridad a través del intercambio de palabra oral o escrita, a expresarse por medio de la risa o a la manifestación pública de las lágrimas.

Ahora se impone el intentar comprender la relación entre el lenguaje de los gestos y la configuración de la creencia del actor que los produce.

2.1. El silencio

La práctica del silencio surge a menudo en el trayecto de los caminantes.

El silencio constituye un rasgo religioso característico de la tradición de la peregrinación cristiana: constituye un "lenguaje intersemiológico"²⁰ que marca una escansión temporal en la plegaria y confirma el misterio de la *otredad espacial* y de la alteridad de la divinidad.

La práctica contemporánea del silencio a lo largo de la ruta indica una recomposición del gesto contemporáneo de la piedad cristiana²¹: esta opción de instauración de un tiempo de "desierto personal"²², que expresa una necesidad de desconexión del mundo cotidiano y urbano, frecuentemente no se corresponde con una lógica de creencia definida. Tal dislocación de la práctica del silencio católico-cristiano se manifiesta, sobre todo, en la trayectoria religiosa de los actores pertenecientes al segmento de edad de los jóvenes-adultos, que afirman estar interesados en las nociones de silencio y de vida interior de la espiritualidad oriental.

Es el caso de este peregrino belga, ortopedista jubilado de un hospital militar, educado en la tradición cristiana pero actualmente practicante del budismo.

²⁰ Cf. Arnaldo Nesti, "Silence as Elsewhere", *Social Compass* 42 (4), 1995, p. 421-431.

²¹ Enzo Pace, *op. cit.*, 1989, p. 239.

²² Cf. Salvatore Abbruzzese, *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, Rimini, Guaraldi, 1995, véase especialmente el Cap. I, "El desierto", sobre la ascesis y la vida ordinaria; y el Cap. IV "Eresia e rifondazione mistica" sobre el tema de la visión mística y de la *devotio* moderna.

“El Camino cambia pero siempre será una metáfora de los jóvenes o los menos jóvenes que parten en busca de alguna cosa que quieren hallar en el camino, pero a mi parecer es una metáfora, en el fondo es un medio para provocar alguna cosa en uno mismo. Podríamos tomar un barco o hacer un viaje en globo, o escalar una montaña, **pero pienso que ir caminando a Compostela siempre es algo único, sobre todo porque hay una mezcla de cultura, espiritualidad, paz y silencio, si uno quiere encuentra todo eso en el camino. Obviamente, el silencio y todo eso uno tiene que crearlo por sí mismo, y es por eso que, en primer lugar, elegí andar solo**, y así es como se toma contacto con personas, asimismo evito los grupos porque son muy alborotados en el Camino. Mucho ruido, mucho... bueno, los jóvenes son jóvenes, es la edad y esa es otra historia; a los españoles no les agradan los grupos muy ruidosos, prefieren ver pasar al caminante o al ciclista solitario. Para ellos, cuando usted habla con la gente responsable de comisiones religiosas, ese es el mejor peregrino, porque no les gusta esa especie de Tour de Francia que pasa por Santiago, con esos atuendos muy coloridos, tiene aspectos... mucho ruido, con radios en las bicicletas, evidentemente son los jóvenes.”

Una posición parecida manifiesta esta psicóloga francesa, separada, madre de dos hijos, que atestigua un bricolaje espiritual de tendencia budista sobre el fondo de la educación católica recibida. El camino de Compostela, recorrido por esta “peregrina” en serie de etapas anuales, aquí está configurado como lugar de retiro:

“La razón de mi peregrinación... una de las razones es poder, por un cierto tiempo, cambiar mi ritmo de vida y de vivir al ritmo de la caminata. Tengo un ritmo de vida cotidiano muy acelerado, muy demandante y estoy siempre en una relación de ser con los otros, en una dinámica permanente con otros, y el hecho de hacer el camino de Compostela para mí es una manera de volverme un poco hacia mí misma y de entrar en un ritmo muy lento, vivir a ritmo lento. El año pasado fue algo muy enriquecedor para mí... creo que es una forma de retiro, **pienso que se camina porque es una forma de retiro...**”

Las motivaciones de regresar anualmente al Camino son primero explicitadas como una práctica de meditación en concordancia con la práctica del budismo:

“En la práctica, la tradición tibetana es algo muy meditativo, es una interiorización permanente, es el hecho de poder despejar toda esa agitación a nivel mental, al nivel de lo vivido que tenemos en la civilización actual, para reencontrarse en contacto con lo divino por me-

dio de una **interiorización** también, y en verdad uno encuentra en los edificios religiosos sobre el camino de Compostela esta conexión con lo divino. En la mayoría de los edificios religiosos hay una **serenidad**, y por medio de la arquitectura me encuentro en esta misma conexión que hallo en la práctica budista. Psicológicamente **eso me aclara el espíritu, reposa mi mente** y me procura el mismo **sentimiento** de cuando hago un **retiro espiritual**, eso calma la mente y me pone en una relación más auténtica conmigo misma y naturalmente con los demás...”

Como lo muestra ese testimonio, la arquitectura romana es un rasgo que juega un rol mayor en la actitud respecto de los caminos solitarios, siendo apreciada como reservorio de silencio y trazo visible de la memoria religiosa a lo largo de la ruta.²³

²³ Cf. Raymond Oursel, *Pèlerins du Moyen Age. Les hommes, les chemins, les sanctuaires*, Paris, Fayard, 1978.

2.2. El habla

Por el contrario, el compromiso contemplativo en el escenario es menor cuando el caminante se encuentra en compañía, implicado en una actividad de discurso: la palabra determina una escansión diferente del tiempo de la marcha.

La comunicación verbal de la sociedad peregrina presenta rasgos específicos.

En ese lenguaje hay un impulso emocional. Esta característica se explica, en primer lugar, en razón del estado físico de los caminantes: la fatiga constante determina un cambio en los procedimientos de interacción urbana. Las formalidades que marcan los encuentros verbales en la vida cotidiana²⁴ aquí desaparecen y los caminantes se descubren en una sociedad de “tu a tú”²⁵ donde aprenden rápidamente a utilizar otros códigos de comunicación. Para comprender esta situación de interacción extraordinaria es útil volver sobre un elemento: el estilo o cierta modalidad de la vestimenta peregrina. A lo largo de toda la ruta, los actores pertenecientes a diferentes sectores sociales comparten una misma condición minimalista de la vestimenta; esto implica, en general, un borroneo de la “diferencia por el modo de vestir”²⁶. Otro ejemplo de la informalidad del contexto es que se pone a los apellidos temporalmente entre paréntesis y, a menudo, solo aparecen al final del Camino cuando los actores intercambian las coordenadas de sus identidades ordinarias. Hasta ese momento, durante todo el camino se identifican entre ellos solo por sus nombres de pila. Así describe la si-

²⁴ Sobre el encuentro entre extranjeros en el contexto urbano, el arte social de las formalidades de interacción y la utilización de una máscara pública, véase Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Oxford, Blackwell, Cambridge, Polity Press, 2000, “Time/Space”, p. 91-129 ; Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press, 1977, p. 264 sq.

²⁵ Sobre este carácter de *communitas* véase Victor W. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Aldine Publishing Company, USA, 1969 ; Victor W. Turner et Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York Columbia University Press, 1978.

²⁶ Cf. Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Éd. de Minuit, 1974.

tuación de tuteo este estudiante francés, apartado de su educación católica y actualmente interesado en la meditación zen:

*“En el camino, visto que no hay más barreras sociales, el mundo está todo al mismo nivel, **todo el mundo es peregrino**, y que en la vida de todos los días las personas sean profesores, jefes o lo que sean, a todos les importa un bledo, **todo el mundo se trata de ‘Tu’.**”*

La informalidad del contexto de interacción social de los caminantes es, por otra parte, más evidente si observamos el tejido híbrido del lenguaje de la internacional peregrina, hecho de una mezcla de diferentes lenguas.

El contenido de esta comunicación internacional se refiere habitualmente al cuerpo puesto en marcha y se produce alrededor de cuestiones del tipo: “¿De dónde saliste? ¿Dónde pasarás la noche? ¿Dormiste en tal albergue? ¿Visitaste tal lugar? ¿Cuánto pesa tu mochila? ¿Viste ese señor belga cómo camina de rápido, a paso ligero? ¡Oh, no, aquél no es “verdadero” peregrino!” Este discurso temático puede desembocar poco a poco en conversaciones biográficas más personales y de tal suerte sucede que, al final de la ruta, los actores que caminaron juntos se conocen los puntos cruciales de la vida de cada uno.

Durante el recorrido, los actores pueden elegir alternar el habla y el silencio; si es posible formar sobre la marcha una “compañía” de ruta, igualmente es posible diseñar un itinerario individual que esquivе la “*comunitas*”, el “nosotros” indicado por Victor Turner como el corazón de la experiencia de la peregrinación²⁷. Como lo muestra el testimonio de este empleado de Emaús Internacional, podemos optar por mantener una trayectoria independiente de la comunidad de ruta. Este caminante, “de valores católicos”, muestra una dinámica de encuentro-y-fuga con los otros y muestra la escena de Compostela como un teatro social donde es posible oscilar entre el individualismo y el comunitarismo²⁸:

*“Yo soy un gran conversador, me gusta el contacto, fui barman, hice muchos trabajos de animación, era animador de colonias de vacaciones... y encontré en ese camino de Compostela **ese contacto con la gente**, y es por eso que me abro. Soy francés, rechazó el gran Francés, hablo inglés, trato de hablar español, hablo alemán y **me abro a los demás**...*

Camino con gente y los dejo, fabrico brazaletes de cuero y los vendo a medida que avanzo porque no tengo dinero. No puedo ir con la misma gente, me quedo dos días y le vendo al grupo que le sigue, y

²⁷ Cf. Victor W. Turner, *The Ritual Process*, *op. cit.*; Victor W. Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, *op. cit.*, 1978.

²⁸ Sobre la oscilación de la identidad contemporánea entre el polo de la soledad y el polo de una ‘community’ idealizada, véase Zygmunt Bauman, *op. cit.*

adoro cambiar, además; mi principio básico es: “Quiero cambiar de gente todas las semanas, o casi”, conocer nueva gente, no quiero quedarme con los mismos criterios. No es pánico, es que la gente repite todo el tiempo los mismos códigos que tienen entre ellos.

[...] aquí es la **apertura**, es la honestidad, la cortesía, el respeto del otro, **nos decimos: “Buenos días”, está ese valor. Pero cuando el mismo grupo se estabiliza, hay valores y jerarquías:** “¡Soy más abierto que los otros!” La gente, los líderes naturales quieren dirigir al grupo, la gente tiene tendencia a repetirse, no se ponen en cuestión totalmente, es precisamente eso de ‘me siento seguro con mi grupo’, y en tal caso no es esa **la pauta del Camino para mí.**”

En general sería posible afirmar que, actualmente, las caminatas en silencio y apartadas del resto son practicadas en las trayectorias identitarias de los “nómadas de la peregrinación” o “no peregrinos”, mientras que la peregrinación en compañía y hablándose entre sí corresponde mayoritariamente a una configuración de la creencia católica. Testimonio de ello son los caminos familiares, práctica extendida entre los europeos; en particular los españoles hacen una “peregrinación nacional” por etapas anuales de verano, en coincidencia con los años santos²⁹. La tendencia comunitaria también está representada por los grupos de jóvenes, los scout, los grupos parroquiales, que afirman apreciar esta experiencia de compromiso físico compartido y de comunicación al interior de un “nosotros” capaz de expresión colectiva.³⁰

Otro ejemplo de “peregrinación acompañada” es aquella de la *Guardia Real* española que, durante el Año del Jubileo 2004, recorrió la ruta de Compostela; la reina Sofía en persona se unió al grupo, acompañándolo hacia el santuario los últimos cien kilómetros en Galicia. Este hecho nacional, que ocupaba las páginas de la prensa gallega, subrayaba por contraste la diferencia con la lógica anónima y solitaria de los caminantes extranjeros.

2.3. La escritura

El contexto del Camino es un espacio donde los actores raramente hallan las condiciones favorables para leer. Pero el hecho de poner palabras por escrito es un “gesto” muy característico de este escenario: anotar en papel sus pensamientos emerge como una práctica de auto-reflexión que pende sobre el movimiento de la progresión personal en la marcha peregrina³¹.

²⁹ N. de t.: El papa Calixto II instituyó en el año 1122 que en adelante se tuviera por Año Santo Jacobeo todos los años en los que la fiesta litúrgica de Santiago (sant Iago: san Jacobo), el 25 de julio, coincidiera con el día domingo. Los próximos años jacobeos serán 2010 y 2021.

³⁰ Sobre la experiencia comunitaria y la movilización emocional en las peregrinaciones juveniles, véase Roland J. Campiche (éd.), *Culture jeunes et religions en Europe*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 274-283.

³¹ Toda una tradición literaria-filosófica atestigua, por otra parte, la correspondencia entre la escritura y los recorridos en peregrinación. Citemos a título de ejemplo el mecanismo pedagógico de la escuela platónica o Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Flammarion, 1964; o incluso el vínculo entre peregrinación y escritura en Arthur Rimbaud, *Illuminations*, Paris, Gallimard, 1999.

La actividad de la escritura se articula en dos variantes: la autobiográfica del diario del Camino, donde los actores anotan sus *experiri* cotidianas; y aquella de la correspondencia dirigida a otros caminantes y a la sociedad lejana de sus vidas ordinarias.

Así describe su práctica de escritura esta “peregrina” católica de Nîmes:

“Escribo postales y allá me senté en un café al lado de la ruta.

También llevo un diario pero no tiene el **costado emocional de la carta** que le escribo a alguien que quiero mucho. Es eso, allá **es como un movimiento**. Entonces mi **diario** es muy **didáctico**. Es un cuaderno que compré en Francia, quería llevar mi diario, todo el mundo dice ¡Hay que tenerlo! Y me di cuenta de que ya no me acuerdo de lo que hice ayer, y me dije ‘¿Y al cabo de treinta días?’ **Entonces, encuaderno el tiempo.**

[...] Es una locura la cantidad de personas a las que les escribo porque tengo ganas de compartirlo con la gente. Lo adapto a cada persona: es el paisaje, los monumentos, la arquitectura en el camino o las emociones interiores, y después diciendo de forma breve que ese camino aporta mucho, ¡signo de exclamación!”

La escritura del diario del Camino analiza generalmente el espacio de la percepción del tiempo vivido en ese espacio; en este sentido, funciona –según la expresión de Jack Goody– como “prueba de transacción”, un gesto de trabajo identitario³².

Es decir, en la escritura peregrina relevamos un componente que podríamos calificar como “epopeya emocional”.

Un artesano francés por los cincuenta años, divorciado, practicante ocasional, que hace su segundo Camino con su nueva mujer, propone leer un extracto de su diario, que espera publicar algún día. Elige la primera línea de la primera página:

“Tengo cincuenta años, me llamo Miguel; segundo nombre, Santiago.”

Y luego lee un pasaje donde emerge de manera manifiesta el rasgo de epopeya emocional:

“Lo invisible, un rostro tan bello de esos grandes y maravillosos amores que no existen.

Nací como el niño Jesús, el camino de Santiago así comienza bien. **Me es necesario partir de nuevo**, es preciso que haga otra vez este maravilloso camino, **yo era caracol, era tortuga...** España es como una droga, una vez que se la probó es necesario hacerlo de nuevo.”

³² Jack Goody, *The Logic of Writing, The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, 1986, donde el autor insiste sobre una propiedad mayor de la escritura, a saber: la posibilidad que ofrece de comunicarse, no con otras personas sino consigo mismo.

³³ La elección de estas dos expresiones no es casual: la imagen del caballero – sobre los cuales el imaginario va desde Carlomagno a Don Quijote, pasando por los Templarios– y aquella de Ulises figuran a menudo como metáforas del peregrino en el discurso de los caminantes.

* “Esto es un viaje emocional” [En inglés en el original.]

³⁴ Sobre el poder regenerativo de las lágrimas y su función durante el viaje de tipo identitario, se puede consultar Laura Faranda, *Le lacrime degli eroi. Pianto e identità nelle Grecia antica*, Vibo Valentia, Qualecultura, Roma, Jaca Book, 1992.

³⁵ Sobre la función social de los llantos colectivos, véase el estudio de Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino, 1975.

³⁶ Sobre la construcción socio-religiosa de los llantos, véase el estudio de Franca Romano, *Madonne che piangono. Visioni e miracoli di fine millennio*, Meltemi, Roma, 1997.

³⁷ Cf. Clara Gallini, “Le soglie del dolore dai racconti di guarigione di Lourdes”, in *Etnoantropologia*, n°2, Torino, Rosenberg & Sellier, 1993; Clara Gallini, *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Liguori, Napoli, 1998.

³⁸ Sobre la connotación cultural de los gestos corporales aparentemente “espontáneos”, véase Carpitella, Diego, “Il linguaggio del corpo e le tradizioni popolari. Codici democinesici e ricerca cinematografica”, in atti convegno “*Cinesica e cultura*”, Associazione italiana cinematografia scientifica, Roma, 1979.

³⁹ Sobre la peregrinación como espacio de “espontaneidad”, véase el análisis de la antiestructura de Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, op. cit.

Este acento “épico” de la escritura peregrina –que advertimos de manera general, a pesar de pequeñas variaciones personales– puede explicarse por la estructura en etapas del viaje; la empresa de un itinerario orientado y progresivo, y el trabajo de una iniciación mediante las pruebas vencidas alimentan un tono de canción de gesta y de Odisea personal³³.

2.4. Las lágrimas y la risa

“*This is an emotional trip*”*

Una peregrina alemana de treinta años.

Otro rasgo del lenguaje de “gestos” peregrinos se expresa por la frecuencia de la risa y de las lágrimas. Los actores, interrogados sobre este punto, afirman haber experimentado durante la marcha un estado emocional extraordinario traducido en la incapacidad de controlar una carcajada o un acceso de lágrimas. Es interesante advertir la alternancia de estos rasgos y su carácter de lenguaje intracultural: llorar y reír frente a los otros, en ruta, es un acto de comunicación.

Durante el trabajo de campo observé varias veces que las lágrimas funcionan como una suerte de entreacto teatral: un lenguaje que marca los momentos de pasaje precisos en la actividad caminante, por ejemplo: las llegadas y las salidas para una nueva etapa, los reencuentros y los adioses. El caminante llora cuando llega al albergue o al momento de partir en la mañana; llora en la ruta lágrimas que “liberan de una carga” y que ayudan a controlar la fatiga y continuar el camino³⁴; en fin, las lágrimas marcan a menudo el momento de llegada al final del viaje. La vergüenza y el pudor experimentado en la vida cotidiana frente a las lágrimas parecen desaparecer en el espacio-tiempo de la ruta; el peregrino contemporáneo deviene una figura a la cual los otros, caminantes o lugareños, le reconocen el derecho a las lágrimas³⁵.

Si las lágrimas parecen ser un “habitus” de los lugares de peregrinación³⁶, funcionando como estrategia para afirmar la presencia en el mundo individual y colectivo³⁷, el escenario de Compostela además parece caracterizarse por el gesto de la risa.

Es interesante subrayar que este acto “cultural”³⁸ funciona en la construcción social de la escena de Compostela como espacio “espontáneo”³⁹. La risa funciona en el contexto del Camino como un

lenguaje internacional para articular un comentario, un entendimiento o la situación de compartir.

La alternancia de este “gesto” con el de las lágrimas marca, a mi parecer, un rasgo específico del espacio de Compostela; el hecho de poder reír en la ruta distingue esta “peregrinación” de otras peregrinaciones internacionales contemporáneas, especialmente de la del santuario de Lourdes donde la constante visibilidad de la pena caracteriza al espíritu del lugar. Este término de comparación es útil para poner de relieve la construcción colectiva contemporánea del escenario de Compostela: a lo largo de este espacio que –según las interpretaciones– es una “peregrinación” o un “Camino”, y que está socialmente diseñado en los límites entre el itinerario espiritual, cultural o lúdico, se posee el derecho de celebrar colectivamente tanto el dolor como la felicidad.

3. Salud, cuidados y pases de Abracadabra

Luego de esta mirada sobre los gestos de los peregrinos, es útil profundizar el análisis de la individualización de la creencia peregrina considerando las técnicas de cuidado de sí y la noción de salud de los caminantes.

La indagación sobre los cuidados dispensados al cuerpo revela una variedad de actitudes ligadas con la noción de bienestar. La noción de “salud” de los caminantes se declina según la doble perspectiva del cuerpo y del espíritu. La mayoría de los actores presta una atención constante al cuerpo dado que es el instrumento de la marcha pero, en la mayoría de los casos, la motivación del viaje es la búsqueda de la metamorfosis de un estado del espíritu; los caminantes físicamente enfermos no son mayoría en esta escena de peregrinación. Esta especificidad emerge de manera patente si comparamos el contexto de Compostela con el de Lourdes. En el perímetro de la gruta de Massabielle observamos un continuo movimiento de peregrinos exponiendo sus dolencias y sus demandas de gracia para sus males físicos y espirituales. El lugar de la gruta está socialmente construido como una plaza pública de exposición del sufrimiento dentro de la ciudad de la peregrinación. Bajo la mirada de la estatua de la Virgen observamos, a toda hora del día, nuevos peregrinos esperando entrar en la gruta para tocarla y llorar pidiendo sanación.

Si comparamos la visibilidad del sufrimiento sobre las dos escenas de peregrinación, la diferencia es manifiesta: Compostela es, respecto de Lourdes, un lugar contemporáneo adonde van, en mayor

⁴⁰ Cf. Marion Bowman, "Healing in the Spiritual Marketplace: Consumers, Courses and Credentialism", *Social Compass* 46 (2), 1999, p. 184 donde la autora indica la individualización de los cuidados de sí como rasgo específico de la búsqueda espiritual contemporánea, expresando una espiritualidad heterodoxa: "Considero útil y legítimo ver la cura holística como forma de espiritualidad no alineada, 'creer sin pertenecer'" (Davie, 1994).

⁴¹ Sobre el poder taumáturgico de los santos, véase William A. Jr. Christian, (acd Paolo Apolito), *Santi vicini. La religione locale nella Spagna del sedicesimo secolo*, Napoli, L'Anfora del Mediterraneo, 2003 ; Maria Immacolata Macioti, *Pellegrinaggi giubilei. I luoghi del culto*, Bari, Laterza, 2000, «Pellegrinaggi cattolici» p. 122-143.

* N. de T.: Si bien en francés se lo denomina "Saint-Jacques", en español se lo llama "Santiago Apóstol" o "el Apóstol Santiago", sin por ello afectar su reconocimiento como santo católico institucional; asimismo, el nombre Santiago contiene "San Iago", o San Jacobo, y así posee inscrita la santidad. Sin embargo, aquí se propone traducirlo por la forma ampliada de "santo Santiago" cada vez que aparece "Saint-Jacques" en el original, pues más adelante se alude a diferentes énfasis según se lo considere como "santo", "apóstol" o "peregrino".

⁴² Cf. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, New York, 1967.

⁴³ Sobre el desarrollo individual e intramundano de la gracia, véase Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2002 (1905).

⁴⁴ Cf. Peter Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Éd. du Cerf, 1984 (1981).

⁴⁵ Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (éd.), *op. cit.*, 1996, p. 284-285.

medida, los "enfermos del espíritu". La mayoría de los caminantes, más allá de las diferencias de edad, poseen una discreta salud física; son numerosos aquellos que evidencian un cierto temor frente a la empresa de viajar a pie pero, a pesar de ello, incluso los que están "enfermos" se encuentran en condiciones de caminar.

Durante el camino, los actores deben tener en cuenta las razones del cuerpo y cada cual elabora sus propias estrategias para manejarlo durante el trayecto. El cuerpo peregrino, como ya se indicó, constituye un tema mayor de conversación, alrededor del cual se produce una comunicación continua, un intercambio constante de consejos, de ofrendas recíprocas y de cuidados. Esta plática de la internacional peregrina alrededor del cuerpo se declina según una noción de bienestar imbricada en la actitud religiosa-espiritual del caminante. Esto se vuelve evidente cuando miramos el neceser peregrino, donde encontramos tanto los remedios biomédicos como los productos de tratamiento relacionados con las terapias alternativas y las formas de espiritualidad no alineadas con la creencia católica ortodoxa⁴⁰.

Antes de examinar el contenido del neceser y la noción de bienestar, debemos subrayar dos puntos.

En primer lugar, la diversidad de maneras de proporcionarse cuidados en la ruta indica un cambio en la expresión tradicional del pedido de salud en el santuario católico, lugar terapéutico donde un santo taumaturgo sanaría a sus peregrinos⁴¹; el ejemplo de los caminantes que optan por recargar todas las mañanas su cristal a la luz del alba para obtener la energía de la vía del Camino, en lugar de pedirle la bendición de la marcha cotidiana al santo Santiago*, nos indica la tendencia contemporánea a la auto-referencialidad del sujeto⁴² y a la auto-producción de la gracia⁴³. La influencia terapéutica, en otro tiempo legitimada por el *label* [sello] eclesiástico de la catedral conteniendo las reliquias del santo⁴⁴, aparece actualmente recompuesta por la individualización de las técnicas del cuidado de sí, práctica a efectuarse antes de llegar al santuario, en la ruta. Como dice una peregrina católica de Tenerife: "*La gracia es caminando*".

En segundo lugar, esta recomposición de la influencia terapéutica del lugar sagrado y de la figura del santo Santiago por una acción individual indica una necesidad social y una protesta implícita antimoderna: el Camino de Compostela es un espacio donde proyectar las aspiraciones de una experiencia restauradora de la unidad perdida de cuerpo y espíritu que una medicina técnica, funcionalista y especializada no puede producir⁴⁵.

En la necesidad de reencantamiento del mundo expresada por los caminantes se articula una “versión secularizada de salud”⁴⁶ para efectivizar en el presente y en este mundo: los caminantes traspone-
nen en el universo extraordinario del Camino las promesas que precisamente la modernidad ordinaria es impotente de cumplir.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 286.

3.1. El contenido del neceser peregrino: aspirinas, flores y piedras mágicas

En el neceser peregrino la clásica aspirina acompaña el linimento de tigre, las flores de Bach, la tisana ayurvédica y los cristales “para trabajar la propia energía y la del universo”⁴⁷.

En la situación de eflorescencia de las creencias en el Camino, es difícil establecer una correspondencia entre las técnicas de cuidado de sí y una adhesión religiosa precisa; en líneas generales podemos admitir que los católicos practicantes se cuidan con la biomedicina mientras que los actores que afirman estar en una búsqueda espiritual, sobre todo los jóvenes adultos y adultos provenientes del Norte, del Este o de los “mundos lejanos” a Compostela, critican la medicina institucionalizada y afirman apreciar las terapias alternativas (homeopatía, aromaterapia, terapia de cristales)

Sin embargo, la situación se presenta contradictoria: algunos actores que describen las terapias alternativas como las más convenientes a sus estilos de vida urbanos optan a menudo durante su Camino por la biomedicina.

Es el caso de un asistente social austríaco, de treinta y un años, de educación católica pero “sin pertenecer actualmente a ninguna religión”:

“En casa sólo tengo remedios homeopáticos, pero aquí traigo los normales: crema para los músculos y pastillas para el dolor de cabeza, y como tuve problemas de gastritis tengo las medicinas para eso. Tengo dificultades con el idioma, aquí no sé cómo pedir. Las traigo de casa. Conviene **tener algo** cuando no estás en tu país.”

Y esta “peregrina católica” practicante de Nîmes lleva en su bolso de mano: “medicamentos, aspirinas, para los pies, para la tendinitis, para los músculos, para las indigestiones, para dolores de cabeza, y también vendas. Tenía miedo de estar en problemas, temía caer enferma en el camino. Todas las terapias, flores de Bach contra la

⁴⁷ Sobre la tendencia a la combinación de la temática de la sanación con aquella de la reconciliación con el orden natural, véase voir Marie-Jeanne Ferreux, *op. cit.*, ; Lucien Sfez, *La santé parfaite*, Paris, Éd. du Seuil, 1995.

angustia, la homeopatía, esa soy yo. Pero lo de las flores de Bach toma demasiado tiempo. No era lo que necesitaba.”

Entonces, frente al temor de dolores físicos el sistema de terapias suaves no siempre se considera efectivo: el caminante que sufre, urgido de sostener un cuerpo eficaz para proseguir su trayecto, parece dispuesto a mantenerse dentro de su sistema terapéutico habitual y prestar atención en general a los consejos de la sociedad peregrina (a saber: los otros caminantes y los *hospitaleros*) y de los agentes de salud que eventualmente puede encontrar. El resultado de ese discurso sobre sus males es, a menudo, un cambio del régimen de cuidados personales: para curarse rápidamente se usa “lo que tengo por eficaz” y “eso que otros con el mismo problema describen como eficaz”. Frecuentemente al final del viaje los caminantes describen la importancia de la verbalización durante el camino de todo aquello que concierne al estado del cuerpo, y confirman la influencia de esa palabra compartida en el ánimo. Esa “*comunitas*” de discurso sobre las técnicas de cuidado se concreta habitualmente al darse unos a otros los productos terapéuticos —desde el linimento de eucaliptos a la tisana ayurvédica, pasando por el cristal brasileño o la aspirina americana—, que se reciben en la ruta y se guardan en el neceser hasta volver al mundo cotidiano.

En general, la mayoría de los caminantes, practicantes o no, le otorga un valor terapéutico a la marcha de peregrinación. Veamos el punto de vista católico de una peregrina francesa, de alrededor de cincuenta años, viuda, jubilada como secretaria general de inspección académica en la administración nacional de la educación:

*“Conocí el Camino porque paulatinamente escuché hablar de él, y hace cinco años una amiga mía lo hizo y volvió encantada de ese viaje, pero ella lo hizo por una razón particular. Ella venía de perder a su hija que se había suicidado, dos o tres años antes, y no alcanzaba a salir de eso. Entonces hizo el camino hablando constantemente de su hija, y hablándole a su hija, y de golpe sintió que su hija la había seguido durante todo el Camino y es una mujer que **volvió totalmente transformada** con relación a eso y ahora vive normalmente. Sobre todo ella **vio, a través del viaje**, que su hija vive allí donde ella esté, y que le dijo: ‘Disfruta de la vida que tienes sobre la tierra.’*

... Pues, haciendo camino, le hablé sobre él a mi cuñada; yo quería hacerlo hace tres años, cuando me **jubilé**... Mi cuñada me dijo: ‘Espérame’. Entretanto se me fueron las ganas de ir, y cuando ella estuvo libre me dijo: ‘¡Bien, vayamos!’ Y todo el año estuve medio enferma, tendinitis en el brazo, que nunca tuve, y en las rodillas. Estaba fastidiada y se lo dije al Señor, porque soy muy católica...

Ninguno de mi familia podía venir conmigo. Mi marido falleció hace

cuatro años, cuando yo trabajaba... Luego, una semana antes de salir no estaba segura. Tenía la impresión de haber encontrado cierta **paz**. Porque hace tres años, cuando quise hacerlo, yo quería **extirpar** cierto número de cosas, **la muerte** de mi madre, la muerte de mi marido, la jubilación, el divorcio de mi hijo, y hacía falta **una terapia** y mi meta era ir a Santiago para **pasar en limpio** todo eso y **ordenarlo, poniendo las cosas en el lugar que les corresponde**. Estaba perturbada por esas cuatro cosas y era preciso que ya no me perturbaran más, sin por ello negarlas hacía falta que estuviesen en el lugar correcto [...] Estaba el esfuerzo de la marcha, el esfuerzo de extirpar lo que sea de mí misma. Eso es, la marcha para mí es una **terapia**. Era para **reacomodar las cosas** allí donde tienen que estar, no dándoles más importancia de la que deben tener, respetándolas por supuesto, y que yo pueda **vivir normalmente**.”

La marcha peregrina emerge del discurso de los actores como una empresa que concierne al mismo tiempo al aspecto físico, emocional y social de la persona⁴⁸.

Los caminantes afirman experimentar en el Camino que sus cuerpos y almas vuelven a estar entrelazados: aprendiendo progresivamente un método de conocimiento de su fatiga y de sus dolores corporales, descubren un sí mismos diferente de aquél cotidiano y, frecuentemente, una vez liberados de sus preocupaciones físicas iniciales, se desligan de la dependencia de un medicamento. Esta actitud experimental en los cuidados de sí se presenta particularmente entre la nueva población peregrina extra-europea. Estos actores, en particular los brasileños, buscan integrar a su forma cotidiana de cuidarse la “magia” de la ruta y las influencias terapéuticas locales, identificadas en lugares marcados por fuentes de energía, en la luz del alba o de la puesta del sol, en las hierbas del eventual mago o curandero del pueblo.

Lo que resalta en este panorama peregrino es la manera de concebir la noción de bienestar sobre el Camino de Compostela: persiste la idea cristiana de “peregrinación” como lugar de salud y de resurgimiento de sí⁴⁹. No obstante, la individualización social de la noción de salud determina una descomposición de la fe en el poder terapéutico del santuario y, paralelamente, una tendencia a la “sanación” por medio del proceso personal de la marcha y de la experimentación de la ruta. En otras palabras, actualmente el Camino en sí mismo, más que el santuario, parece estar construido colectivamente como médico⁵⁰ para los males del espíritu.

⁴⁸ Cf. Meredith B. McGuire, “Religion and Healing the Mind/Body/Self”, *Social Compass*, 43 (1), 1996, p. 113 donde la autora trata de la peregrinación como una experiencia terapéutica en razón de la implicación total de mente/cuerpo/self [sí mismo] que esta práctica religiosa demanda.

⁴⁹ Richard Barber, *Pellegrinaggi. I luoghi delle grandi religioni, (Pilgrimages)*, Genova, Ecg, 1991.

⁵⁰ Tomamos la definición de lugar de peregrinación como “médico” de Victor W. Turner y Edith Turner, *op. cit.*, p. 194.

3.2. Alimentación

Para los caminantes la alimentación constituye una manera de cuidarse a sí mismos. Esta actividad se desarrolla sobre el Camino de dos maneras: el momento de los alimentos consumidos durante el día, a menudo sobre la ruta, solo o con los acompañantes de marcha, y el momento de la comida de la noche cuando se llega a una población. Este momento que se revela comunitario para la mayoría de los caminantes, se desarrolla según dos grandes alternativas: se puede explorar el supermercado del lugar y cocinar en los albergues, o ir en busca del restaurante local que ofrece el *Menú del peregrino*. En ambos casos, aislarse en el momento de la cena es muy difícil. Si bien este comunitarismo conviene a los *bon vivants* que afirman comer según su buen sentido, ganas y necesidades calóricas, no obstante puede molestar a los entusiastas de lo saludable y aspirantes a ayunadores que desean hacer de su comida un momento de contemplación.

La comida compartida es, por otro lado, un argumento del ecumenismo católico de la “peregrinación”. La convivencia en la cena es promovida en ciertos albergues; es el caso del cura de San Juan de Ortega (Navarra) quien, luego de la celebración de la misa, prepara para los peregrinos que pernoctan en su albergue una sopa de ajo que se distribuye en el comedor comunitario.

Otro ejemplo de convivencia, menos integrado al patrimonio de la peregrinación institucional, es la *Queimada das bruxas*, pintoresco ritual gallego celebrado frente al público de peregrinos por Jesús Lato, el *hospitaliero* de Villafranca del Bierzo, que consiste en pronunciar un *conxuro* (conjuro) contra las míticas brujas (*las bruxas*) de la región y enseguida compartir una bebida con aguardiente flameada.

Estos ejemplos muestran un contexto de compartir comunitario bastante alejado del contexto ascético de una “santa anorexia”⁵¹ y, en general, las correspondencias constantes entre la alimentación y la adhesión religiosa no vuelven a salir de la investigación.

La noción de ascesis intramundana⁵² y el trabajo para desarrollar la virtud del autocontrol y el dominio de sí mismo, cualidades caras a la sobriedad protestante⁵³, pueden surgir tanto en la trayectoria del peregrino católico como en la del protestante o la del peregrino errante.

De todas maneras me parece posible avanzar una hipótesis: un cierto “ethos de la frugalidad”⁵⁴ parece caracterizar los caminos solitarios

⁵¹ Sobre el tema de la afirmación identitaria y las alteraciones del régimen de alimentación, véase el estudio sobre los santos católicos de Rudolph Bell, *Holy Anorexia*, University of Chicago, 1985.

⁵² Max Weber, *op. cit.*

⁵³ Cf. Gilbert Vincent, “Des mots et des mets. Protestantisme et frugalité”, *Social Compass*, 43 (1), 1996, p. 27-45.

⁵⁴ *Ibid.*

de larga duración, marcados por un espíritu de búsqueda. En este caso, la alimentación parece participar de un trayecto de elaboración de la identidad personal. Esta actitud está representada por los grandes caminantes, a menudo europeos, provenientes de Francia o del Este de Compostela, de Bélgica, de Alemania y de los Países Bajos, venidos sobre todo de un sector social medio-alto, pertenecientes a las franjas de edad de los jóvenes adultos (hombres y mujeres), adultos (sobre todo, mujeres) y jubilados (hombres y mujeres). El “gusto”⁵⁵ de estos actores, dada la frecuente elección de una alimentación de tendencia vegetariana y la abstención o sobriedad en el consumo de vino, contradice la norma cultural española, marca de entrada un espíritu de distinción⁵⁶ e indica la tendencia a la individualización de su propia trayectoria peregrina.

⁵⁵ Cf. Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit., véase en particular el Cap. III “L’habitus et l’espace des styles de vie”, p. 189-248.

⁵⁶ *Ibid.*, “La forme et la substance”, p. 197-204.

4. Maneras de orar

La noción de plegaria y la manera de orar de los caminantes representa otro punto que indica la individualización de la “peregrinación”.

La mayoría de los actores afirman “creer por sus pies” y consideran la marcha como una suerte de meditación y de plegaria personal. Frente a este dato, que no sorprende si consideramos que la resistencia necesaria para la marcha implica una “fe” en un objetivo personal, la cuestión es saber de qué tipo de creer y de qué tipo de plegaria se trata.

Del lado de los peregrinos católicos-cristianos identificamos la actividad de la oración cristiana “propriadamente hablando”⁵⁷: una meditación dirigida a Dios, María y al santo Santiago. Esta plegaria a menudo se pronuncia individualmente *in itinere* y, colectivamente, por la participación en la misa de las iglesias a lo largo de la ruta. Estas fórmulas se acompañan de plegarias espontáneas, a menudo “psicológicas”⁵⁸ por sus efectos: se reza por el logro del trayecto cotidiano y para sobreponerse a momentos de dolor.

⁵⁷ Roland J. Campiche, *Religion et jeunes en Europe*, Paris, Éd. du Cerf, 2002, «La prière», p. 138.

⁵⁸ *Ibid.*

Según los peregrinos, las oraciones litúrgicas, el rezo del Rosario o las oraciones para el santo Santiago, mezcladas con plegarias espontáneas, permiten efectuar un acto de transacción entre el espacio del Camino y el espacio del mundo ordinario, el “allá abajo” que el caminante abandonó temporalmente: por la oración se articula un discurso mental alrededor de la familia, los amigos lejanos y del sí mismo ordinario.

Del lado de los “nómadas de la peregrinación”, se nota un predominio de la plegaria libre y espontánea. El nómada, que reivindica una distancia entre su forma de espiritualidad y el *credo* de la religiosidad institucional, elige fórmulas de plegaria que difieren en sus destinatarios de aquellas de los peregrinos católicos: no se dirigen a Dios padre y juez sino que a menudo contemplan a Jesús, a su amigo el apóstol Santiago, así como a Buda, consideradas figuras ejemplares de caminantes.

Del lado de los “no-peregrinos”, la tendencia a la individualización de la noción de plegaria se manifiesta de manera más evidente. Según estos caminantes, orar significa construir un espacio de meditación personal, de introspección y toma de consciencia, actividad que uno hace caminando y “por todas partes”⁵⁹. Este “por todas partes” hace referencia al escenario entero de la marcha cotidiana: el no-peregrino afirma rezar por sus pies cruzando un puente, frente al sol que se levanta o, de igual modo, en una iglesia participando en misa.

Estas diferentes actitudes manifiestan el libre juego de la creencia que caracteriza a la escena contemporánea de Compostela donde, al lado de los “peregrinos” integrados en el sistema cristiano-católico de la peregrinación, los peregrinos “a su manera” encuentran un espacio público para “orar sin pertenecer”⁶⁰.

4.1. La participación en la misa

La participación en la misa indica la presencia mayoritaria de un público católico proveniente de países de la Europa latina (España, Italia, Francia). Al contrario, la presencia en la misa de “nómadas” y de “no-peregrinos”, en general esporádica, se manifiesta en los lugares históricos importantes del Camino⁶¹, lo que atestigua “un modo de implicación paradójica y una adhesión lateral”⁶² a la peregrinación institucional. Es el caso de esta psicóloga francesa, de unos cincuenta años, quien se alejó de la educación religiosa recibida practicando el budismo:

“Cada vez que hay un oficio religioso en un pueblo, voy siempre. Lo que aprecié mucho en Roncevaux, fue cuando hubo misa con bendición de los peregrinos; encontré eso muy, muy hermoso, lo aprecié mucho y me da pena que no tengamos en cada etapa el mismo ritual, sí, pero bueno... pero cada vez que hay un oficio religioso participo complacida; el hecho de que participe de la tradición budista no me imposibilita participar en esto de la religión cristiana, para mí es parecido.”

⁵⁹ Cf. Ulrich Beck, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma, Carrocci, 1999, p. 67 sq. donde el desanclaje del territorio es considerado por la noción de “glocalización”, fusión de “globalización” y de “localización”.

⁶⁰ Cf. La formulación de ‘creer sin pertenecer’, de Grace Davie, in Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (éd.), *op. cit.*, p. 175-194.

⁶¹ Podemos citar como ejemplos algunas etapas: Roncevaux, Santo Domingo de la Calzada, San Juan de Ortega, Burgos, León, San Santiago de Compostela.

⁶² Cf. Albert Piette, «Implication paradoxale, mode mineur et religiosités séculières», *op. cit.*

Una participación “en modo menor” en la misa se ilustra igualmente con este profesor de Dublín, formado en la religión católica, quien describe sus actuales razones espirituales como “muy vagas”:

“... Aunque tal vez, en cierta forma, tengo algunas razones espirituales puesto que entré aquí al oratorio y también estuve en la misa, algo que normalmente no haría.”

Así, el símbolo de la iglesia se interpreta de manera diferente según la configuración creyente del caminante y ese lugar, que “territorializa” la creencia institucional⁶³, puede ser considerado un símbolo entre otros a lo largo del trayecto.

⁶³ Cf. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, “Catholicisme et territoire”, 107, juillet-septembre 1999.

Esta auxiliar de enfermería de Munich, de treinta años, soltera, quien se declara “panteísta”, describe así su posición personal:

“**Cada religión es mi religión**, no puedo darle un nombre... Estoy rezando todos los días. **Rezo con palabras, con el pensamiento, sencillamente en casa, en la calle, donde sea, no necesito una iglesia, aunque también puedo rezar en una iglesia, claro...** La iglesia es un símbolo para mí también, y está bien.”

Asimismo, este caminante de New Hampshire, de cincuenta y cinco años, casado, actualmente jubilado de su profesión como emprendedor del sector automóviles, describe su participación en la misa como la de un espectador que asiste a un “rito-espectáculo” realizado por otros:

“No puedo decir que lo hago por razones religiosas. **No tengo realmente una religión. Mis padres son episcopales, pero aquí tienes mi iglesia** [gesto de la mano indicando la naturaleza]. **Siempre tuve problemas con la religión** desde que fui lo suficientemente mayor para comprender que en la India la mitad de la población musulmana puede comer todas las vacas que quiera, pero si comen un cerdo no está bien; y la otra mitad Hindú puede comer todos los cerdos que quiera, pero si comen una vaca... entonces no puedo imaginarme **una fuerza creativa de Dios –o como se quiera llamarla–** que produzca situaciones como esa, como si se pretendiera jugar con la gente. Siempre me pareció que la religión comienza con una experiencia espiritual y en cierto momento surge la necesidad de tener esta experiencia, y de hacerla a tu manera...

Me preguntaron si el Camino es una experiencia espiritual. Toda mi vida es una experiencia espiritual y esta no es más que un capítulo... El aspecto religioso no me molesta. Puedo

honrar y respetar lo que los demás reciben de ello y **voy a las misas, valoro ese aspecto también.**”

4.2. ¿Quién es para usted el santo Santiago?

“Y lo hago no por una devoción, yo soy católica, pero no lo hago por catolicismo, lo hago por una ilusión, un capricho que yo he tenido toda mi vida, quería ser una peregrina, como fuera el Apóstol Santiago, y miles y miles de personas, por eso voy a Santiago.”

Una peregrina de Viana en Navarra

Santiago es un santo “vivido” por los caminantes: su figura, su iconografía esparcida por la ruta de Compostela forma parte integrante del paisaje simbólico peregrino y se declina de manera diferente según las múltiples trayectorias de los creyentes. Santiago es nombrado en las plegarias y en los cánticos peregrinos, aparece en la escritura de los peregrinos y en los reportajes fotográficos que los caminantes hacen de su viaje.

Para los españoles, esta figura mantiene su característica cristiana de santo *peregrino*⁶⁴, patrono de España. El 25 de julio, el día de su fiesta, perdura como una fecha muy celebrada –sobre todo cuando se trata de años jubilares– y deviene una ocasión de turismo religioso fuertemente promovido durante estos últimos años por la Junta de Galicia.

La motivación tradicional del viaje, ir a rendirle votos al santo⁶⁵, está invariablemente presente hoy en día, como lo atestigua a continuación una peregrina católica de Cádiz. Habiendo emprendido el Camino para reflexionar a fin de poder operar a su regreso un cambio de vida profesional y biográfica, ella insiste en la importancia de continuar su trayecto a pesar de los impedimentos físicos que la afligen, para llegar hasta la catedral y “abrazar al santo”:

“Yo quiero llegar a Santiago. Porque yo quería llegar a Santiago y abrazar al santo, lo tengo que hacer porque si yo lo hago y lo consigo, puedo conseguir otra cosa en la vida, creo.”

La actitud general devota-afectiva de los españoles hacia el *Santiago* nacional difiere de las actitudes de los demás caminantes; si consideramos el público europeo y aquel proveniente de lugares remotos, observamos una fuerte tendencia a la individualización del santo. Cada cual parece dirigirse a “su” Santiago: hay quienes lo consideran como el apóstol “hijo del trueno” descrito en los Evangelios⁶⁶, otros que

⁶⁴ La otra imagen de santo *Matamoros* parece estar menos a la orden del día, no obstante emerger cíclicamente como símbolo de integración nacional. Lee-mos en *El Mundo* del 24-25 de julio de 2003: “Las tropas que el gobierno español envió a Irak desfilaron en Tierra Santa con la cruz de Santiago Matamoros visible en sus pendones y banderas”.

⁶⁵ Cf. Peter Brown, *op. cit.*, y en particular el Cap. I “Le sacré et la tombe” y la noción de *Prasentia* analizada en el Cap. IV “que trata del contacto entre el Cielo y la Tierra, y del rol que juegan en ese contacto los seres humanos vivientes”.

⁶⁶ Cf. Matthieu 4, 18-22, *Les Évangiles*, Paris, Gallimard, 2001, p. 30-31: “Un día, caminando por la ribera del mar de Galilea, Jesús vio a dos hermanos, Simón, llamado Pedro, y su hermano Andrés, echando la red en el mar, pues eran pescadores, y les dice: “Venid conmigo, y os haré pescadores de hombres.” Y ellos al instante, dejando las redes, le siguieron. Caminando unos pasos más adelante, vio a otros dos hermanos, Santiago el hijo de Zebedeo y su hermano Juan, que estaban en la barca con su padre Zebedeo arreglando sus redes; y los llamó. Y ellos al instante, dejando la barca y a su padre, le siguieron”. [N. de T.: “Santiago (o Jacobo) y su hermano Juan, hijos de Zebedeo, fueron calificados por Jesús de “hijos del trueno” (Marcos 3, 17), por su carácter violento (Lucas 9, 54)” en Martínez Estévez, H., “El misterio de Santiago”, en www.almargen.com.ar].

dudan de la leyenda y de la presencia de sus reliquias en la catedral y aún otros que, desinteresados de todo eso, se limitan a considerar a “Santiago” como un *walker* mítico, un “*good fellow*” —como lo llama un aspirante a escritor danés— “no perteneciente a ninguna religión”.

La figura simbólica del santo emerge en mi indagación como una figura peregrina en sí misma: aparece inscrita en un campo semántico en movimiento. Esto está articulado por los actores según dos orientaciones principales: por un lado, para los peregrinos católicos el símbolo de Santiago coincide con el de la ciudad santa de Santiago del Compostela, con la catedral y con un patrimonio ritual-devocional preciso; por el otro, para el público de nómadas y de errantes de la peregrinación la presencia divina en el lugar sagrado institucional no constituye una “verdad”. Santiago es considerado más un hombre que un “hombre santo”, un amigo de ruta cuyo *genius loci* se encuentra por todas partes *in itinere*.

El punto de vista sobre el santo Santiago de este peregrino belga, médico jubilado del ejército, que recorre la ruta de Compostela por quinta vez, expresa —mediante sus críticas a lo que considera la religiosidad popular española— una tendencia a la desarticulación de la figura del santo del sistema de la peregrinación. Educado en el catolicismo pero practicante del budismo, sostiene que:

“Para mí el santo Santiago es un truco del Papa, un truco que ellos inventaron para hacer reír a la gente y para provocar un milagro. Es mi opinión pero, para mí, Santiago mismo, el personaje... Asistí a una misa en la fiesta de Santiago, el 25 de julio, en alguna parte en la Meseta, en una capilla, y el sacerdote daba un sermón sobre el santo Santiago. Pues no podía dar crédito a mis oídos, por el nivel infantil con que aquel sacerdote le hablaba a esas gentes que comunican con la tierra, granjeros que trabajan la tierra: ‘Pero realmente hay alguien que cree en los cuentos infantiles de este hombre’, no podía dar crédito a mis oídos, y después miré a la gente detrás de mí, las mujeres estaban adelante y los hombres detrás, las mujeres prolijamente peinadas con hebillas y los hombres, rudos, tienen cabezas magníficas, todos de orejas muy grandes... entonces **me dije: ‘Como tienen orejas mucho más grandes de lo normal deben oírlo bien, pero me da la impresión de que, en el fondo, no escuchan el sermón. Es el hábito: es domingo, la gente está ahí, hay que ir a la iglesia, suena la campana, todo el mundo entra; creo que es un mecanismo. A mi modo de ver es tan impensable que la gente que trabaja la tierra, que la trabaja duro y que debe sufrir mucho para sobrevivir, crea en el sermón de este señor...’** Por ejemplo, ese cura relataba todos los milagros, todos los milagros del santo

Santiago, y que necesitamos de Santiago prácticamente para sobrevivir, y lo hallé tan divertido porque en nuestro medio no se habla de esa manera del santo Santiago. En el fondo, encontré que en cada lugar se cuenta una historia adecuada al nivel de su gente, pero me parece insultante para esa gente puesto que, al fin y al cabo, son hombres y mujeres que tienen hijos y **a pesar de todo no es que estamos en un teatro...** por qué esa gente no puede relatar algo más profundo, con un poco más de profundidad... no lo sé, no lo comprendí [ríe]

Yo miraba al sacerdote como si él fuese alguien que hacía teatro, y que quedaba él mismo contento de que haya finalizado ese sermón... Que ellos estaban tranquilos por ese domingo."

* La venera, vieira, concha del peregrino o concha santiaguesa, es un símbolo marino de la leyenda de Santiago. La vieira es un molusco típico de las costas de Santiago y los peregrinos llevan su concha como distintivo y prueba de haber efectuado el viaje hasta el final. [N. del T.]

4.3. "Hippies con la concha"* el mantra de Petit Potala y el vendedor de masajes orientales

La pluralización de la noción de plegaria atestigua la ambigüedad de la escena contemporánea de Compostela donde constatamos un "crear sin pertenecer" contemporáneo en la presencia de significados nuevos asignados a significantes religiosos tradicionales. Como afirma un caminante francés, la escena de Compostela permite que cada uno crea a su manera:

"Estoy en un **camino internacional, no importa de dónde soy**, hay gente que camina toda junta y entre ellos van los que rezan todos los días y los que dicen: '¡la plegaria me importa un bledo!' **Cada uno hace lo que quiere en este camino.**"

⁶⁷ Sobre la crisis del poder de "plausibilidad" de los clérigos como especialistas religiosos y su ligazón con la crisis de las ortodoxias, ver Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, "La 'plausibilité' du pouvoir sacerdotal", p. 93-98.

⁶⁸ En esta actitud de tolerancia de los sacerdotes podemos identificar una "estrategia de compensación" frente al desclasamiento de su rol, efecto de la devaluación de los bienes simbólicos de los que son administradores. Véase Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion, *op. cit.* Sobre la noción de "estrategia de compensación", ver Pierre Bourdieu, "Classement, déclassement, reclassement", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 24, novembre 1978, p. 2-22.

Esta libertad de estilos de interpretación que un cura del Camino criticaba en la época del año santo de 1999, al describir a los nuevos peregrinos que poblaban la ruta como los "hippies con la concha", en general es tolerada por los agentes católicos oficiales⁶⁷. Estos minimizan el individualismo religioso de los caminantes contemporáneos insistiendo sobre la participación efectiva de nuevos actores no practicantes. En otras palabras, la posición eclesial parece reaccionar a la actual recomposición de la creencia con una actitud de confianza en la capacidad proselitista de la experiencia peregrina, y dan por descontada su eficacia como práctica para despertar la fe adormecida de las "almas errantes": se considera que el Camino funciona como un "buen pastor" capaz de recobrar a las ovejas descarriadas⁶⁸.

Por su lado, los españoles autóctonos que viven a lo largo del recorrido y permanecen sujetos a una civilidad parroquial se sorprenden

den, dudan y se divierten frente a esta individualización de la peregrinación, preguntándose dónde está el “verdadero” peregrino. Al mismo tiempo, este espíritu de libertad atrae a neoresidentes que a menudo pertenecen a la franja de los adultos decepcionados por el fin de las grandes ideologías políticas. Estos actores, luego de su experiencia personal en el Camino, deciden consagrarse al sostenimiento de enclaves de espiritualidad alternativa al catolicismo oficial, interpelando a la nueva población internacional de caminantes.

Esta oleada de pequeños emprendedores de la ruta hace posible llegar, por ejemplo, a pasar la noche en un albergue llamado *Petit Potala*⁶⁹ donde *hospitalieros* de Madrid, decepcionados con la vida urbana venidos a vivir a lo largo del camino, están creando un mandala con las contribuciones eventuales de los peregrinos interesados.

Del mismo modo, se puede pensar que sobre la ruta tenemos una suerte de visión contrastante con el escenario español cuando encontramos una cabaña fabricada con planchas y paños, señalada por un cartel que dice: «Masajes orientales». En su interior, en una atmósfera de bazar creada por cojines dispuestos en el piso de tierra, el olor a incienso y el ritmo de un hit de la *world music*, el propietario propone técnicas de relajación, té ayurvédico e invita a comprar productos indios expuestos sobre una mesa. Este joven extranjero que no quiere precisar su nacionalidad –su respuesta es: “*I come from the Universe*”^{*}– recibe al caminante vestido con ropas indias y les insiste a sus clientes con la filosofía de la lentitud, mientras podemos entrever su ropa de cuero y su moto al fondo de la cabaña.

Una vez que salimos de este teatro dentro del teatro, nos tranquiliza el hecho de seguir siendo un “yo” peregrino, de seguir en España y en el *Camino* de Santiago por una flecha amarilla que indica la ruta que sube hacia Rabanal del Camino⁷⁰.

Situaciones como las que acabo de describir manifiestan una tendencia a la globalización de la peregrinación católica, levantando las críticas de los tradicionalistas (caminantes o habitantes, españoles o extranjeros). Mientras estos se quejan de la pérdida de los valores específicos del Camino, el nuevo público que reivindica la individualización de la creencia no identifica esta misma situación de pluralidad espiritual en términos de pérdida, sino de “maravilla”.

⁶⁹ El albergue está situado en la región de León, en la etapa que va de Villafranca del Bierzo a Cebreiro.

* “Vengo del universo” [En inglés en el original.]

⁷⁰ Región de León.

Conclusión

Esta inmersión en el paisaje de una peregrinación que desde fines de los años ochenta hasta hoy manifiesta una renovación espectacular pretende ser útil para la comprensión contemporánea del amor a Dios.

De esta presentación emerge que “la crisis actual no es de creencia sino del creer juntos, lo que lleva a plantear, centralmente, la cuestión de la institución”⁷¹.

En el contexto católico ultramoderno, sobre todo cuando se está en peregrinación y por lo tanto en la ruta, alejados de la estructura eclesiástica y de las coordenadas de espacio y tiempo ordinarias, pueden declinarse de varias maneras las nociones de Dios, de santo, de panteón divino. Al mismo tiempo, puede declinarse a la medida la noción de amor trascendente: la devoción, el sacrificio, la comunión con lo divino, devienen nociones personales, elaboradas y experimentadas en varios grados; paralelamente, una única institución de la creencia ya no es suficiente para reglar los códigos de sentido colectivo.

⁷¹ Patrick Michel, “Pour une sociologie des itinéraires de sens : une lecture politique du rapport entre croire et institution”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1993, 82, (avril-juin) p. 223-238 et p. 225.