

RESEMANTIZACIONES
DEL PATRIMONIO,
RECONSTRUCCIONES
DE LA IDENTIDAD:
DOS CASOS PARA
LA REFLEXIÓN
Nieves Herrero Pérez

El trabajo gira en torno a los ejes temáticos de la política del patrimonio, la recreación de la cultura y los procesos de resemantización implicados en los usos que hacen los actores sociales de elementos del pasado para la construcción de las identidades del presente. Se toman para el análisis y la ejemplificación dos casos de la Comunidad Autónoma de Galicia (España): uno se da a nivel de una pequeña parroquia rural y el otro tiene que ver con las formas actuales de la peregrinación jacobea.

Los dos casos que aquí analizaré están tomados de sendos trabajos de campo realizados en la Comunidad Autónoma de Galicia, España, para investigaciones no orientadas inicialmente por la temática del patrimonio cultural. Sin embargo en ambos he encontrado un motivo común para la reflexión acerca de las políticas del patrimonio y de sus implicaciones sociales. Considero que a menudo, como muestran estos mismos casos, las instituciones llevan a cabo actuaciones reductoras, exclusivamente diseñadas como operaciones de imagen o de oportunidad económica o política inmediata, que ignoran que la cultura no son solo cosas u objetos, sino también sus significados y que el significado es el ADN de la cultura (Machuca 1998: 34). Frente a esto, mi análisis pretende destacar la relación que los individuos mantienen con el patrimonio, mostrando dinámicas de apropiación del mismo en las que las manifestaciones del pasado son utilizadas como recursos culturales para construir las identidades del presente. Se trata de apropiaciones que toman en cuenta la estructura simbólica de esas manifestaciones, generando, en los nuevos contextos, resemantizaciones y resignificaciones por medio de las cuales se produce una verdadera incorporación del pasado en el presente.

Para clarificar mi argumento me apoyo en las ideas de M. Guillaume (1980, 1990) y más concretamente en su diferenciación entre las formas de memoria y de conservación que denomina “simbólica” y “heterológica”. Según este autor, la conservación “heterológica” es propia de la modernidad y define la práctica de las instituciones del estado. Su tendencia es convertir los elementos del pasado en realidades “otras”, separadas, extrañas, extranjeras. Se reduce el pasado a su visibilidad y materialidad, escapándose lo que tiene de inmaterial e invisible. Frente a ésta, la forma de conservación simbólica, que fue la propia de las sociedades tradicionales, “se apoya en la continuidad de las prácticas y en una memoria que se presenta como un tejido a través de los diferentes niveles de la colectividad”. El autor defiende la necesidad de articular lo heterológico y lo simbólico si queremos evitar que

la política del patrimonio sea una forma vacía, burocrática, abocada al deterioro y a disfunciones graves (1990: 18). Precisamente esta articulación, que Guillaume no nos explica cómo se hace posible en la práctica, creo que es la que podemos ver reflejada en los casos que expondré a continuación.

El primero de ellos, que llamaré de “patrimonio modesto” (Agudo Torrico 1997: 100), se refiere a la lucha de los habitantes de una parroquia rural gallega por el mantenimiento y el traslado a otro emplazamiento de la iglesia y el cementerio comunitarios, condenados a la desaparición a causa de la instalación de una mina de lignito a cielo abierto. El otro se centra en la experiencia de peregrinos que en la actualidad realizan a pie el Camino de Santiago.

Una iglesia parroquial: monumento histórico-artístico y espacio ritual

La parroquia es, desde la Edad Media, la unidad básica del ordenamiento territorial y social de Galicia. Su marcada personalidad socio-cultural se ha mantenido hasta tiempos recientes en los que las transformaciones acaecidas en el medio rural gallego a partir de los años setenta del siglo pasado han debilitado progresivamente su importancia a favor del creciente protagonismo adquirido por los ayuntamientos como centros administrativos y de servicios para las poblaciones rurales. La parroquia en Galicia no es una entidad meramente eclesiástica, si bien el elemento religioso es fundamental en su configuración como tal, pues su delimitación tiene como referente la adscripción de un territorio y de la población que lo habita a una iglesia y a un cementerio. La parroquia integra otras dos realidades: las casas, o unidades de producción campesina, y las aldeas o lugares, formadas por pequeñas agrupaciones de casas entre las cuales se da una mayor inter-relación y se intercambian ayudas en las tareas agrícolas. La iglesia y el cementerio parroquiales son el centro simbólico en relación al que se articulan estas unidades sociales menores, de modo que los rituales y símbolos religiosos actúan como elementos fundamentales en la elaboración de la sociabilidad y la identidad comunitaria. La imagen de la parroquia “dos vivos” se simboliza y ritualiza en las misas y celebraciones parroquiales, proyectándose en el tiempo en el cementerio: “a parroquia dos mortos” (Lisón Tolosana 1979).

La parroquia de As Encrobas ocupa el límite norte del ayuntamiento de Cerceda, situado en el interior de la provincia de A Coruña. En el año 1975 se inició la instalación de una mina de lignito a cielo abierto en el centro de su territorio, un valle agrícola en el que se distribuían un gran número de pequeñas aldeas que desaparecieron (Herrero Pérez 1995b). La progresiva profundización de la mina y las peculiaridades geológicas dieron lugar a su vez a importantes corrimientos de tierra que ocasionaron el agrietamiento del

terreno y el derrumbe de edificaciones y viviendas en las aldeas circundantes. Por ello, en el año 1995, éstas debieron ser también desalojadas. Algunos vecinos construyeron nuevas viviendas en el mismo territorio parroquial, mientras que muchos otros optaron por marcharse fuera de éste, buscando la aproximación a servicios educativos, sanitarios y de consumo de poblaciones cercanas a la ciudad de A Coruña, que se halla aproximadamente a unos 40 km de As Encrobas. Esta es pues, en casi todos los casos, la distancia que define el área de reubicación de los afectados. Los desalojos, junto con el decrecimiento poblacional que sufre en general todo el ayuntamiento, hicieron que el número de habitantes pasase de 1217 que había en el año 1975 a los 361 de la actualidad.

A pesar de esta dispersión de la población, la escasa distancia a la que se encuentran los desplazados hace posible el mantenimiento de las redes sociales y la interrelación entre familiares y vecinos, con encuentros periódicos a los que han contribuido de manera fundamental la conservación de la iglesia y el cementerio y la continuación en torno a ellos de las celebraciones parroquiales.

En efecto, una de las aldeas que desapareció en este último desalojo fue Gontón, la capital parroquial en la que se encontraban los elementos patrimoniales que serán objeto de nuestra atención: la iglesia parroquial con el cementerio anexo. A lo largo de un periodo que duró varios años, la empresa minera siguió una estrategia de individuación y fue cerrando tratos de compra con particulares según las propiedades de éstos se iban viendo afectadas por las grietas. Lo que dio lugar a un lento goteo de desalojos y a un desconcierto general al no saberse cual era en realidad la embergadura del problema, a cuántas aldeas y vecinos iba a terminar por afectar y si incluía también a la iglesia y al cementerio. Esto solo se reconoció y se hizo público al final cuando ya quedaban muy pocos sin vender sus propiedades. Sin embargo la noticia desencadenó una movilización general, en la que participaron también muy activamente los que ya se habían marchado, lográndose que el complejo parroquial fuera conservado y trasladado a otra aldea, más alejada del perímetro de la mina.

Dicho traslado ha sido posible a partir de un proceso de patrimonialización del complejo parroquial. Entiendo aquí la “patrimonialización” y también la “activación patrimonial”, desde las premisas que explica y sistematiza Llorens Prats en su obra *Antropología y Patrimonio* (1997). Es decir, como resultado de la atribución y el reconocimiento de valor a determinadas manifestaciones del pasado por parte de distintos actores sociales situados en contextos específicos y orientados por intereses diversos respecto al mismo, que cuentan también con poderes muy diferentes para hacer valer o imponer ese reconocimiento. Estos poderes van desde la capacidad de convencer o movilizar a los individuos de asociaciones culturales o de vecinos, como es

el caso, hasta el poder de imponer medidas de rango legal o normativo, algo que es propio de la administración del estado. Sin embargo más allá del interés que en un determinado momento las instituciones puedan tener en el reconocimiento y protección de un determinado bien patrimonial, el marco legal puede convertirse en un instrumento para la activación patrimonial en manos de los grupos o individuos con intereses concretos sobre determinadas manifestaciones.

Esto es exactamente lo que sucedió en el caso que estamos estudiando: la activación patrimonial protagonizada por los vecinos, orientada a salvar el templo y el cementerio parroquiales, va a apoyarse de manera fundamental en el marco legal que representa la ley de patrimonio histórico de Galicia que fue aprobada en el mismo año (1995) en que se desarrollaba este conflicto y a la que apelaron los vecinos para reclamar la protección y el traslado del templo ante diferentes organismos. Hay aquí, por tanto, un reconocimiento que se da a dos niveles muy diferentes y que se orienta por criterios de valor también muy diferentes. El que otorga el marco legal viene dado por la catalogación del templo como bien de interés histórico-artístico basada en su origen y trazos románicos. Ahora bien, el primero, el que pone en marcha todo este proceso, el reconocimiento del valor patrimonial por parte de los afectados, no se basó en la importancia histórico-artística del edificio, algo que la mayor parte de ellos ignoraban, sino que se cifró exclusivamente en su valor como espacio ritual, de cuyo mantenimiento se veía depender la continuidad de la parroquia como tal y, con ella, la pervivencia de un marco de referencia fundamental de la identidad.

La constitución misma del ámbito del patrimonio depende siempre de procesos de mediación y de separación y ruptura con el pasado (García García 1998, Guillaume 1980). En el caso de los vecinos de As Encrobas podemos observar muy bien la mediación en la que se gesta la conversión de la cultura en patrimonio (García García 1998), la progresiva apreciación de los elementos culturales del presente como elementos que pasan a simbolizar y condensar el pasado (Prats 1997). En efecto, la conciencia de la ruptura con el anterior modo de vida ha estado muy viva en esta sociedad local desde la implantación minera en 1975. Aunque estos cambios han afectado en general al campesinado gallego, aquí se han dado de un modo más brusco y palpable, materializándose en la destrucción del paisaje, en la desaparición física de aldeas, casas y tierras que se venían transmitiendo durante generaciones y que fueron tragadas literalmente por el industrialismo.

Si todos han podido sufrir la desarticulación de esta sociedad local, la ruptura ha sido mucho más marcada aún para los que se han ido a vivir fuera de ella. En muchos casos, éstos lo han hecho para aproximarse a los hijos que ya habían abandonado hace tiempo la aldea y la agricultura. A veces han sido precisamente los hijos, con más formación y recursos para moverse en los

ámbitos de la burocracia y para hacer frente a las situaciones de conflicto con la empresa y la administración que allí se vivieron, los que han protagonizado las reivindicaciones y han introducido una reflexividad en todo este proceso que redundará en la revalorización del pasado por parte de todos. Así, por ejemplo, en las casas se repite el gesto de recuperar y restaurar muebles antiguos que antes estaban arrumbados en los alpendres. Ahora se colocan en las nuevas casas y se muestran a los antiguos vecinos que se visitan unos a otros en los nuevos emplazamientos, dando pie a hablar del pasado y a elaborar narraciones que reconstruyen una historia compartida y permiten “ubicar el discurso de la memoria individual en el contexto de la memoria colectiva” (Pujadas 1992: 4). Los vecinos se refieren a este recurso con la expresión “contar contos” (“contar cuentos”) y son muy conscientes de su poder rector y terapéutico. Se trata del recurso que ofrecen los objetos para lo que Marc Gillaume denomina “el trabajo de duelo y de sutura” y que descansa en “sa capacité, à partir de son origine et de ses caractéristiques, de capter de multiples significations: d’être objet du discours, d’engendrer des récits et des pratiques” (1980: 62-63).

En este contexto de ruptura, se produce una reelaboración cultural a partir de la cual el complejo parroquial adquiere una nueva significación que viene dada por su instrumentalización en la reconstrucción de la identidad de los que se han ido. La conservación del centro parroquial y las celebraciones religiosas a las que acuden puntualmente muchos vecinos que ya no viven en el territorio de la parroquia, pero que se desplazan habitualmente desde sus nuevos asentamientos, ha hecho posible el mantenimiento de un espacio de encuentro permanentemente abierto a todos, en el que se desarrollan prácticas y comportamientos de sutura con respecto al trauma de la pérdida. Lo que nos interesa resaltar aquí, en relación con nuestra tesis, es que la reelaboración cultural se da a partir de la significación y el papel que la iglesia parroquial posee en el sistema socio-cultural del campesinado como espacio ritual para la construcción simbólica de la comunidad y del sentido de pertenencia e identidad. Hay pues una reelaboración a partir de una misma estructura simbólica en la que podemos ver una utilización de la tradición para construir el futuro. Los que se fueron hicieron una opción de futuro: “situarse millor” (“situarse mejor”) dicen ellos, y con esto se refieren a vivir en lugares que ofrecen más servicios, lo que se traduce en más posibilidades de formación y ascenso social para sus hijos. Pero los efectos negativos de esta ruptura, consistentes en la pérdida del marco social de referencia, se palian con la vuelta al espacio de encuentro y sociabilidad que se reconstituye al ritmo de los ritos religiosos.

Así, muchos de estos ritos, como las misas por los difuntos, o los más costosos, como las fiestas religiosas del verano, son encargados y financiados por los que se han ido. Si la participación en los rituales comunitarios hace

posible el regreso periódico a un espacio social de reconocimiento y la afirmación de identidad y de pertenencia a una comunidad, el mantenimiento y cuidado del panteón supone la afirmación de pertenencia a la casa proyectada en su continuidad generacional. De este modo, la iglesia y el cementerio representan el espacio en el que es posible mantener lo que, siguiendo a Giddens, podemos denominar “el elenco emocional de la tradición” (1994: 89).

Pero merece la pena que nos detengamos también a considerar la reelaboración cultural que está presente en la reconstrucción del complejo parroquial y que, en este caso, ha sido resultado de la intervención de técnicos y especialistas. La redefinición del espacio que ha tenido lugar en esta intervención supone una ruptura con la estructura simbólica del espacio anterior. Aquí, como en tantos otros lugares de Galicia, la sedimentación histórica había dado lugar a un espacio semántico en el que continuidad entre la iglesia y el cementerio debe ser vista como expresión de la continuidad entre la vida y la muerte que tiene otras muchas manifestaciones en la cultura rural gallega (Gondar 1989). El atrio, el espacio entre la iglesia y el cementerio, es él mismo cementerio en muchos lugares y conserva aún las lápidas visibles de los enterramientos que hasta tiempos recientes se practicaban en el suelo. En As Encrobas los nichos y panteones se construyeron a finales de los años cincuenta del siglo veinte y, algunos de ellos, propiedad de las familias más poderosas, fueron situados frente a la misma puerta de la iglesia, a tan sólo tres o cuatro metros de ésta, de modo que no solo eran un elemento fundamental de este escenario de encuentros y celebraciones que es el atrio, sino también el asiento desde el que se seguía la misa – sobre todo hombres y niños – cuando no quedaban lugares en el interior. El espacio de la muerte es pues, al mismo tiempo, el espacio del encuentro y la sociabilidad como lo fue en otro tiempo también de la fiesta, es decir, de la afirmación máxima de la vida.¹

La reconstrucción actual ha situado el cementerio tras un muro que lo separa de la iglesia.² Ésta, antes abrigada por el atrio, es ahora la edificación que ocupa el lugar más destacado, pues ha sido colocada en lo alto de una

¹ J. A. Fernández de Rota nos relata en su obra sobre el área de Monfero (A Coruña) que en algunos de los centros parroquiales del área durante “el Antiguo Sistema”, la celebración de la fiesta tenía lugar en el atrio: “Por el lugar de la fiesta se extendían las mesas de ‘quincalleiras’, ‘churreiras’, ‘rosquilleiras’, etc., se instalaban los músicos y se bailaba. En algunas parroquias, cuando el ‘adro’ era cementerio, se bailaba sobre las mismas tumbas. A parte del baile, la procesión religiosa se realizaba en torno a la iglesia y, en la mayoría de las parroquias, había también la tradición de pasear en torno a ella en los descansos del baile, paseo de fuerte impregnación ritual en que las mozas concedían una vuelta como acompañantes a los mozos que lo solicitaban. En ambos casos, cuando se enterraba en el ‘adro’, se caminaba también religiosa o festivamente sobre las tumbas” (1984: 142).

² Seguramente ha pesado en esta distribución la normativa actual para la construcción de cementerios regida por criterios de salubridad pública, si bien dicha normativa no se cumple en lo referente a la distancia que debe mantenerse entre los enterramientos y otras edificaciones o viviendas. La propia normativa admite excepciones basadas en razones de tipo histórico y cultural.

escalinata que resalta su carácter de monumento. La reconstrucción del templo ha incorporado elementos originales de estilos anteriores, hallados entre los materiales de relleno de los muros, siguiendo el principio conocido como “anastilosis”, consistente en poner de relieve la discontinuidad entre la pieza original y las aportaciones actuales. Todo ello subraya el carácter monumental del edificio y hace más visible el valor histórico-artístico del mismo. Un monolito que fue situado a la entrada del complejo parroquial, que atribuye a la empresa la conservación del monumento y data su inauguración, puede ser visto como la cifra que resume y da acceso a un espacio en el que los elementos del pasado han sido sometidos a la lógica de la explicitación y catalogación de la historia característica del tratamiento heterológico de las instituciones.

Así pues, la patrimonialización en el doble nivel al que nos hemos referido, el que viene dado por las reivindicaciones de los vecinos y el del marco legal que éstos instrumentalizan, es la condición de la continuidad del templo, la cual se da mediada por un proceso de ruptura. La continuidad física ha sido posible por su valoración como monumento por parte de las instituciones, su continuidad simbólica se basa en la valoración del mismo como espacio ritual que contribuye a mantener el sentido de continuidad con el pasado de la población dispersa. Sin embargo, esta continuidad simbólica creemos que está condenada a desaparecer. La patrimonialización lleva aquí el germen de la museización y de reducción del sentido simbólico, del dominio de lo heterológico, en definitiva.

De modo general en Galicia, la dinámica demográfica, la desagregación y distribución de la población en torno a los centros urbanos, así como la creciente secularización de la sociedad, están llevando a la pérdida de la importancia de la parroquia rural gallega en sus manifestaciones socio-culturales y religiosas. Pero además, en este caso, la conservación del complejo parroquial ha venido impuesta por la movilización vecinal y no ha sido el resultado de una planificación global por parte de las instituciones responsables orientada a conseguir que se dieran las condiciones para la continuidad de la comunidad local. Medidas tan sencillas como la planificación de la reestructuración del territorio con la explicitación del nuevo trazado de la carretera y la reubicación del complejo parroquial, hubieran actuado orientando el reasentamiento en torno a estos nuevos centros de muchos de los que se veían obligados a abandonar sus viviendas. Sin embargo, estas medidas solo se tomaron mucho después de que las familias se hubieran marchado. Las instituciones, lejos de implicarse en el cambio socio-cultural efecto de la industrialización, mostraron una permisividad casi total a las actuaciones empresariales individualizadoras y destructoras de la comunidad y solo intervinieron *a posteriori*, cuando los implicados esgrimieron sus derechos y se mostraron dispuestos a defenderlos ante la ley. El traslado del complejo parroquial es un ejemplo de esta actuación a des-

tiempo y por ello también parcial, puesto que la población de la parroquia se ha dispersado.

De este modo, si bien es cierto que el traslado del templo habrá cumplido un papel fundamental en el proceso de asimilación del cambio de la generación adulta, el recambio generacional y el arraigo de las nuevas generaciones en los nuevos emplazamientos llevarán a la progresiva desvinculación de los hijos de este centro parroquial.

La revitalización de la peregrinación jacobea

Voy a centrarme ahora en un tipo de experiencia que tiene como marco la revitalización del Camino de Santiago que se viene produciendo desde los años 80 del siglo pasado. El incremento actual de la peregrinación jacobea ha sido paralelo al proceso de patrimonialización de la ruta en la que han intervenido distintas instancias movidas por valoraciones e intenciones diferentes (Mouriño López 2002).³ Las declaraciones en el año 1987 por parte del Consejo de Europa del Camino como Primer Itinerario Cultural Europeo y en 1993 como Patrimonio Mundial de la Humanidad por la UNESCO constituyen el marco legal de todo este proceso en el contexto del cual adquiere su especificidad la peregrinación actual y, de modo particular, la que aquí vamos a considerar.

Esta especificidad está en relación directa con una serie de valores propios de la modernidad que encuentran en el camino una expresión destacada y peculiar. Me refiero a la importancia que adquieren para determinados sectores sociales las experiencias de la naturaleza, la historia y la autenticidad, así como la búsqueda de una espiritualidad secular, elaborada de forma libre y personal a partir de marcos de sentido heterogéneos que llegan a los individuos, no por su vinculación con grupos de creyentes o instituciones religiosas, sino a través de los medios de comunicación y de la industria cultural (Berger y Lukmann 1997, Mardones 1994).

Esto puede observarse en el tipo de peregrinos en los que centraré aquí mi atención, los cuales se reconocen a sí mismos como tales y para los que la peregrinación resulta ser una experiencia transformadora y resignificadora que, sin embargo, no interpretan desde el marco de referencias de la religión católica. Para calificarla recurren a términos como “religiosa” o “espiritual” que definen de forma imprecisa, asociándolos con la búsqueda del sentido de la vida y de la identidad personal.⁴

³ Me refiero aquí a la ruta denominada Camino Francés, si bien en la actualidad asistimos a la revalorización de otros muchos caminos por los que se llegaba también a Compostela.

⁴ Esto nos llevaría a plantearnos las relaciones entre la peregrinación, el viaje y el turismo así como sus transformaciones actuales, un tema en el que no podemos entrar aquí pero en el que es necesario profundizar para el análisis de las formas actuales de la peregrinación jacobea (cf. Cohen 1992).

El Camino de Santiago, por sus características tanto físicas como simbólicas constituye un marco idóneo para la experimentación de muchos de los valores actuales a los que hemos hecho referencia. Así, transcurre en gran parte por vías de comunicación marginales, espacios naturales y rurales en los que pueden contemplarse paisajes muy variados y formas de vida muy diferentes a las propias de los contextos urbanos de los que proceden mayoritariamente los peregrinos. Está igualmente jalonado por edificios, construcciones y núcleos urbanos de gran valor histórico-artístico que permiten experimentar el camino como un auténtico “viaje al pasado”, en expresión de muchos peregrinos.

Algo seguramente específico de la peregrinación jacobea es que la metáfora cristiana de la vida como un camino que representa toda peregrinación, tal y como explicaré más adelante, ha dejado aquí su huella sobre lugares, monumentos y espacios históricos que configuraron también un camino físico (cf. Herrero Pérez 1995a). De modo que a partir de su recuperación y patrimonialización, ese camino físico se convierte en un ámbito de evocaciones y significaciones vinculadas a esa metáfora (“la vida es un camino”) y no exclusivamente circunscritas a su sentido cristiano, sino más ampliamente espirituales, poéticos y filosóficos. Al mismo tiempo, la recuperación y patrimonialización del camino hace posible la apropiación de esas significaciones mediante la dramatización basada en una ejecución ritual que consiste en seguir “las huellas de la historia”. La identidad que asumen estos peregrinos es pues una identidad mediada por la reflexividad y la referencia al pasado, pero una identidad muy diferente a la que hacen posible otras formas actuales de participación y de representación de la historia como las que tienen lugar en torno a nuevas fiestas de afirmación de la identidad local que emergen con fuerza en Galicia y en las que los participantes pueden vestirse de romanos, celtas o vikingos y moverse en escenarios diseñados para la ficción. Mientras que en los otros casos queda claro que nadie puede ser ya romano, celta o vikingo, la identidad del peregrino si puede ser apropiada como experiencia real del presente. Esto es posible en la medida en que la representación o “performance” puede configurarse siguiendo lo que vengo denominando aquí la “estructura simbólica”, en este caso, del camino.

Las condiciones formales de la peregrinación y las asociaciones de amigos del camino

Entre los agentes principales de la patrimonialización actual del camino deben ser destacadas las asociaciones de amigos del Camino de Santiago que desde mediados de los años 80 del siglo pasado promovieron todo un conjunto de iniciativas orientadas a la recuperación del camino físico y, con ello, a hacer posible también la práctica de la peregrinación y la apropiación

de la experiencia de espiritualidad que ésta representa. A este movimiento asociativo pertenecen creyentes y personas vinculadas a la iglesia católica, pero también estudiosos del camino y gentes muy heterogéneas en lo que respecta a sus creencias y posición social, que se vinculan por su defensa de los valores culturales y espirituales del camino (Leira López 1999). Las asociaciones reivindicaron ante las administraciones públicas y la propia iglesia católica diversas medidas que, en muchos casos, ante el desentendimiento de éstas, llevaron a cabo sus propios miembros, como fue por ejemplo la señalización del antiguo Camino Francés con sencillas flechas amarillas pintadas en sobre árboles, muros o postes.

A las asociaciones se debe igualmente el establecimiento de las condiciones de realización de la peregrinación actual, las cuales responden a su intención de reproducción del rito tradicional. Desde nuestro punto de vista, las condiciones propuestas por las asociaciones, a las que enseguida nos referiremos, sujetan la performance del rito a la estructura simbólica básica de la peregrinación que no es otra que la metáfora de la vida como un camino.

En efecto, la peregrinación cristiana puede ser vista como una representación de la metáfora del "homo viator" (Plötz 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, y lo espiritual, el alma, la vida eterna (Mariño Ferro 1993). La representación de estas ideas en el ritual de la peregrinación sigue además, como ha señalado Victor Turner (1978), el "paradigma del vía crucis" que tiene como referente el sacrificio redentor de Cristo en la cruz. En este sentido, la peregrinación es un camino ascético a través del cual se puede alcanzar la gracia, la purificación del pecado, el perdón y, en definitiva, la resurrección a la vida espiritual verdadera.

Esto es propiamente lo que representa la escenificación de la peregrinación como un rito de paso. Como todo rito de paso, la peregrinación representa un cambio de estado (del estado de pecado al estado de gracia, de la vida terrena a la vida espiritual, de la muerte o la falsa vida a la resurrección en la verdadera), como un tránsito en el espacio (de un punto de partida o salida a una meta o llegada). Ese espacio se configura como un espacio liminal que rompe con los marcos y las significaciones convencionales de la vida cotidiana y permite vivir las nuevas significaciones a partir de las cuales se produce el cambio como transformación de la representación. En definitiva, 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), que representa en el rito cristiano la gracia y la purificación, la resurrección a la vida verdadera.

El sentido de la peregrinación actual se construye a partir de la apropiación de esta metáfora de la vida como camino que se hace posible a partir de su ejecución y dramatización ritual. Las condiciones de esta ejecución, ya lo hemos dicho, pretenden reproducir aquellas que eran propias de la peregrinación tradicional. Se trata, en primer lugar, de seguir el antiguo trazado y de hacerlo a pie, al menos, los cien últimos kilómetros o doscientos si el trayecto se realiza en bicicleta o a caballo. Si el peregrino cumple esta condición, a su llegada a Santiago, recibirá la llamada Compostelana, que es una reproducción de un antiguo documento escrito en latín con el que la iglesia certificaba la llegada a la meta. El peregrino lleva una credencial que deberá ir sellando por los distintos lugares por los que pasa y que le da derecho a pernoctar casi gratuitamente en distintos albergues que a lo largo de estos años se han ido construyendo, por iniciativa de las asociaciones, jalando las distintas etapas.

Como vemos, tanto la condición de andar como los albergues remiten a los sentidos de la peregrinación cristiana a los que ya nos hemos referido, como son la negación y la mortificación del cuerpo y la renuncia a los bienes del mundo. Los albergues se relacionan con la práctica tradicional de la hospitalidad y acogida al peregrino por su condición de indigencia y desvalimiento, que lo asocian simbólicamente con el mendigo.

Ahora bien, los sentidos que brotan de todas estas condiciones y, en general, de la representación de la metáfora, no serán ya estrictamente los del universo simbólico cristiano sino que ésta actúa ahora como un eje de alusiones simbólicas que permite incorporar ideas, narrativas o filosofías de diversa procedencia, que tienen hoy en día una amplia presencia en nuestra sociedad, las cuales pueden ser incorporados a esa significación esencial de la vida como camino.⁵ La articulación de todos esos elementos da lugar a un marco de espiritualidad sincrética, de evocaciones acerca de la vida y de la muerte, la finitud, el límite, la renovación, la resurrección, la eternidad, el sentido de la vida en referencia a la naturaleza y a la historia, a partir del cual el sentido del viaje puede construirse como resignificación de la realidad y de la identidad personal.

La patrimonialización actual del camino y las condiciones de realización fijadas a partir de esta patrimonialización configuran éste como

⁵ La literatura acerca del camino se ha incrementado muy considerablemente en estos últimos años y en ella podemos encontrar interpretaciones del mismo de naturaleza muy diversa: religiosa, histórica, literaria, esotérica, etc... Muchos de los peregrinos con los que hemos hablado reconocen abiertamente que se sienten influidos por determinadas lecturas o libros que en muchos casos leen durante la peregrinación y comentan o intercambian con otros compañeros. Es significativo el caso del gran número de peregrinos de nacionalidad brasileña que realizan el camino y que se declaran influidos por las obras de Paulo Coelho.

un espacio de liminalidad específico en marcado contraste con los contextos y significados convencionales de la vida cotidiana del peregrino. El contacto constante con la naturaleza, con entornos rurales y monumentales que son vistos como semejantes a los que pudo vivir el peregrino medieval, marcan esta ruptura y hacen que la experiencia puede percibirse también, como hemos dicho, como un viaje hacia el pasado que propicia la identificación con el peregrino tradicional y su experiencia (Mouriño López 2002). Los albergues son elementos fundamentales de esta liminalidad porque en ellos se produce el encuentro con otros peregrinos y se comparten e intercambian experiencias que sirven para construir el sentido del viaje y su especificidad.

Pero sin duda, el elemento clave en el que se basa la apropiación del sentido es el movimiento en el espacio realizado como experiencia física y corporal. Ello depende de la condición formal establecida por el rito de andar o, en todo caso, de implicar al cuerpo y su esfuerzo (en bicicleta o a caballo). Esto sitúa la experiencia al nivel más básico del cuerpo y convierte a éste en mediador fundamental del sentido de las experiencias del viaje: el ritmo aparece marcado por sus necesidades, el comer, el beber, el cansancio, el sueño, el dolor, el placer. Su fuerza y su resistencia configuran también el entorno de objetos que pueden mediar la experiencia del viaje: el primero de ellos la naturaleza, la climatología, el sol, el frío, la lluvia o el viento que condicionan el caminar. Los útiles de los que se puede valer el peregrino quedan limitados por aquello que puede transportarse en la mochila, también por la fuerza del cuerpo en definitiva. La ayuda y el apoyo que se reciben en los momentos de necesidad tematizan la problemática de la relación con el otro, de la alteridad. En definitiva, esta condición formal del rito vehiculiza el sentido de las limitaciones humanas, de las necesidades básicas, de las dependencias verdaderas y universales del ser humano frente a las artificiales, convencionales y construídas.

El cuerpo continúa siendo un elemento central de la práctica de la peregrinación sobre el que se concreta con mucha claridad el nuevo contexto de interpretación que ofrece la modernidad para las posibilidades metafóricas y simbólicas de la peregrinación y, por tanto, de su resemantización. En efecto, mientras en la peregrinación cristiana la acción de andar tiene un sentido penitencial y negador del cuerpo, en la experiencia moderna que estamos describiendo, ésta se vincula al yo y a la identidad personal. Tal y como apunta A. Giddens, la conciencia del cuerpo es central en la problemática de la identidad. En el contexto de la modernidad el yo se ha convertido en un proyecto reflejo que incluye al cuerpo

entendido como un sistema de acción más que como un objeto pasivo. La observación de los procesos corporales (¿cómo respiro?) es inherente a la atención refleja continua que el agente se ve instado a prestar a su com-

portamiento. La conciencia del cuerpo es fundamental para “captar la plenitud del momento” e implica el control consciente de la percepción sensorial del entorno (Giddens 1995: 101).

El proyecto reflejo del yo consiste para Giddens “en el mantenimiento de una crónica biográfica si bien continuamente revisada”, la cual “se lleva a cabo enfrentada la elección múltiple filtrada por sistemas abstractos” (Giddens 1995: 13). Esto quiere decir que “cada uno de nosotros no solo ‘tiene’ sino que *vive* una biografía reflejamente organizada en función de los flujos de la información social y psicológica acerca de los posibles modos de vida” (Giddens 1995: 26).

Pues bien, tal y como se refleja en los testimonios de la experiencia de muchos peregrinos, el camino aparece como un espacio para la reflexividad del yo mediada por la experiencia de la centralidad del propio cuerpo. Giddens explica la importancia que adquiere la psicoterapia en la modernidad, no por tratarse de un medio para hacer frente a nuevas angustias, sino como una expresión de la reflexividad del yo y la define con palabras que podemos aplicar muy bien a lo que es la experiencia del camino para algunos peregrinos, “una experiencia que implica el individuo en una reflexión sistemática sobre el curso del desarrollo de su vida” (Giddens 1995: 94).⁶

En el funcionamiento del camino como un espacio para la reflexividad acerca del yo, dicha metáfora actúa como eje narrativo que permite inscribir los acontecimientos y etapas de la vida en una crónica biográfica coherente elaborada a partir de la experiencia de reflexión y renovación que proporciona la performance.⁷ Así es como funcionaría, desde mi punto de vista, en casos, muy frecuentes por otra parte, de peregrinos que relacionan la decisión de hacer el camino con experiencias de crisis personales o tran-

⁶ En algunas de las obras literarias actuales sobre el camino aparece con claridad esta dimensión terapéutica de la peregrinación, como es el caso de *El Camino a Santiago* de Paulo Coelho, muy conocida entre un determinado tipo de peregrinos, o la de David Lodge que se titula precisamente *Therapy*.

⁷ Considero de gran interés en relación con este punto la aportación de Carlos Fortuna (1998), que ha puesto en conexión lo que denomina “la destrucción creadora de las identidades” propia de la modernidad, con los modos en que los “sujetos descentrados” se relacionan con las ruinas y los monumentos del pasado, a partir de los cuales reúnen elementos para dar sentido a su propio lugar en el mundo. La tesis que estoy defendiendo aquí respecto a esta experiencia de la peregrinación jacobea me obliga a distanciarme sin embargo con respecto a las ideas de este autor en la medida en que, para él, la relación de los sujetos descentrados con los espacios o monumentos históricos expresa “una indiferencia frente a la historia, el tiempo y la memoria como constituyentes de las formaciones identitarias de la postmodernidad” (Fortuna 1998: 68) y supone una relación meramente estética que surge de factores atemporales como “lo simbólico y el dramatismo de la historia que pretende revelar” (1998: 79). Según afirma con respecto a la experiencia de las ruinas se da una “libre manipulación del significado histórico de la ruina porque la hace radicar en su presente y en la búsqueda temporal de la satisfacción personal” (1998: 68). De acuerdo con mi análisis de la peregrinación actual, esta manipulación no es libre, sino que aparece constreñida por la metáfora articuladora de la vida como un camino y, por tanto, esta experiencia de la peregrinación no es completamente indiferente a su sentido histórico.

siciones vitales. Como afirma Giddens, en la sociedad post-tradicional en la que ya no existen ritos de paso:

la diferencia entre los pasajes de la vida y otros procesos análogos en situaciones tradicionales no consiste sólo en la ausencia de un ritual, más importante es aún el hecho de que tales pasajes formen parte de la trayectoria reflejamente activada de la realización del yo y sean superados por medio de ella (Giddens 1995: 104).

Las instituciones y la imagen del peregrino

Progresivamente y a partir de las reivindicaciones e iniciativas de las asociaciones del camino, las instituciones políticas fueron tomando conciencia del enorme potencial del camino en relación con estrategias y objetivos propios. Así, en el contexto de la importancia actual que adquiere el turismo para el desarrollo económico, el camino por su gran recorrido y riqueza ofrece todo un conjunto de recursos que permite diversificar la oferta y encauzar flujos de alcance europeo de los que pueden beneficiarse muchos territorios. Además, ante el reto de la construcción europea el camino aporta una simbología para poner de relieve los valores de la cultura, la comunicación, el encuentro de las naciones, la meta y los objetivos comunes que estarían en la base de esta identidad común que la ruta medieval ayudó a construir y que de este modo encuentra su legitimación en la historia.⁸

Ambos objetivos están presentes en los programas que reciben el nombre de Xacobeo promovidos directamente por el Gobierno Autónomo de Galicia con ocasión de las dos últimas celebraciones del Año Santo (1993, 1999) y que toman el camino como elemento sobre el que se articula una amplia estrategia de dinamización socio-cultural. La propia iglesia ha colaborado con la administración en organismos constituidos para llevar a cabo la revitalización del camino, si bien marcando siempre sus diferencias con respecto a las actuaciones y orientaciones de los políticos y tomando la peregrinación como un recurso para el programa de la "nueva evangelización" con la que intenta hacer frente a la desinstitucionalización de la religión característica de la sociedad secularizada, en el marco del cual el camino y su meta se presentan como materializaciones de las raíces cristianas de Europa (Mouriño López 2002: 184).

⁸ En este sentido, la declaración del camino como Primer Itinerario Cultural Europeo por parte del Consejo de Europa es muy explícita en afirmaciones como la siguiente: "La dimensión de lo humano en la sociedad, las ideas de libertad y justicia y la confianza en el progreso son principios que han ido conformando históricamente las diferentes culturas que integran la propia y peculiar identidad europea. Esta identidad se hace y se hizo posible por la existencia de un espacio europeo cargado de memoria colectiva y cruzado por caminos capaces de superar las distancias, las fronteras y las lenguas" (Corriente Córdoba 1998).

Ahora bien, mientras la relación con la peregrinación del peregrino al que nos referimos aquí, siguiendo en esto la propuesta de la Asociación de Amigos del Camino, está orientada por el interés en la “experiencia” del camino, parece claro que las instituciones políticas no tendrían demasiadas razones para interesarse por esta experiencia. La promoción del camino que realizan las instituciones políticas no se dirige a la revitalización de la peregrinación a pie. Los peregrinos, por su número y por sus niveles de consumo no son el objetivo de una estrategia mucho más ambiciosa directamente dirigida al turista consumista que utiliza los medios de locomoción y los servicios de hostelería y restauración. Sin embargo, hay algo del peregrino que si tiene un gran interés para las instituciones: nos referimos a su imagen, una imagen que es marca de especificidad y autenticidad y que la sociedad mediática puede usar a su antojo tanto para la promoción de ideas y de valores como para la venta de productos.

Así, representando y promocionando los valores de europeidad hemos podido ver por ejemplo en los medios de comunicación, en los últimos años, las fotografías de los más altos representantes de diferentes instituciones políticas y también del Papa, ataviados con los símbolos tradicionales del peregrino medieval, realizando a pie algún tramo del camino. Por otra parte, la imagen del peregrino actual y las referencias y evocaciones relacionadas con esta tradición son constantes en todos los folletos de propaganda turística de los destinos por los que pasa el camino.

En este sentido, aunque la actuación de las instituciones ha ido en el mismo sentido patrimonializador reivindicado por las asociaciones de amigos del camino hoy en día empieza a mostrarse ya la contradicción que subyace a los planteamientos de unos y de otros, la oposición entre la imagen y la experiencia del peregrino. A partir de las últimas promociones del Xacobeo, 1993 y 1999, las asociaciones de amigos del camino han venido advirtiendo las consecuencias de lo que denominan la “turistización de la ruta” (Mouriño López 2002).

En efecto, la experiencia del peregrino tiene como condición fundamental el diseño y el mantenimiento del camino como un espacio que permita la evocación simbólica de su lenguaje, algo que no siempre resulta compatible con su concepción y utilización como espacio turístico orientado por la maximización del consumo.

Podemos ofrecer algunos ejemplos de intervenciones sobre el camino que concentran las protestas de los peregrinos. Uno es el Monte del Gozo, al llegar a Santiago, cuyo nombre se debe a que era el lugar desde el que el peregrino divisaba por primera vez a lo lejos las torres de la catedral. El abandono que sufrió hasta tiempos recientes por parte de las autoridades propició una urbanización anárquica y feísta, ignorante y destructora del simbolismo de aquel espacio. Recientemente se ha construido una gran

instalación hotelera y un gran auditorio para macro-conciertos al aire libre como el que celebró el cantante Julio Iglesias, embajador del Xacobeo 93. En un foro de debate sobre el camino, un representante de la administración autonómica se defendía de las críticas a estos programas diciendo: “no podemos hacer desiertos para que vengan anacoretas”. Otro ejemplo es el que representan determinados tramos del camino que se han hecho para salvar carreteras o autopistas y en los que se han colocado bancos y árboles más propios de parques o zonas de paseo y cuya expresa artificialidad suscita el rechazo de los peregrinos. En este mismo sentido hemos escuchado también críticas a cerca del diseño de los albergues en los que se instalan microondas y comodidades que se ven como contrarias al espíritu que orienta la peregrinación: vivir con lo mínimo, reucir las necesidades, llegar a lo auténtico e imprescindible.

El diseño de las políticas del patrimonio

Considero que los dos casos estudiados, aunque muy diferentes, pueden ofrecer una perspectiva para ser incorporada a las políticas del patrimonio. Las intervenciones institucionales deberían tomar en cuenta la manera en que los actores sociales se relacionan con el patrimonio y el modo en que los recursos culturales del pasado son utilizados por los individuos para reconstruir las identidades del presente.⁹

En el primer caso, la importancia de la parroquia como marco de referencias y significaciones socio-culturales que se expresó en la lucha de los vecinos por la conservación del complejo parroquial, debería haber sido tenida en cuenta en el diseño de la transformación social introducida en As Encrobas. Hubiera sido un elemento importante para apoyar un cambio integrado que pusiese freno a los efectos de descomposición del medio rural gallego como espacio productivo y socio-cultural, generados por una modernización orientada exclusivamente por criterios estrechamente economicistas y de beneficio empresarial inmediato. El caso nos permite observar como las manifestaciones que se catalogan como patrimonio pueden ser aún realidades culturales vivas para muchas personas y el efecto de las actuaciones heterológicas de las instituciones puede ser semejante al de la bomba de neutrones: “salvan lo material pero destruyen la vida” (Guillaume 1980), si no van acompañadas de medidas verdaderamente dinamizadoras del entramado socio-cultural que valora y vivifica el patrimonio.

El segundo caso nos ofrece una transformación del sentido religioso de la peregrinación jacobea y una reelaboración de su potencial simbólico. La conservación de este potencial simbólico y los modos en los que éste puede

⁹ De acuerdo con lo que Nestor García Canclini define como “paradigma participacionista” (1998).

encontrar una expresión adecuada y significativa en el presente deberían ser elementos importantes en el diseño de los programas de conservación y promoción del camino.

Considero que deberían estudiarse fórmulas que hagan compatible la experiencia de la peregrinación con el desarrollo turístico del camino. Hablaríamos en este caso no solo de un turismo sostenible sino también apoyado el mismo en una peregrinación sostenible. Porque la consideración interesada del peregrino, si no quiere acabar destruyendo la virtualidad de su imagen como marca de autenticidad y de especificidad, debería basarse en fórmulas de consumo respetuosas, no sólo con la naturaleza sino también, en este caso, con la cultura. Fórmulas que propicien la apropiación de la experiencia del peregrino y de la evocación mitopoética que la orienta y potencien, de este modo, la capacidad resignificadora de todo viaje.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUDO TORRICO, Juan, 1997, "Patrimonio Etnológico: Problemática en torno a su Definición y Objetivos", *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 18, 97-108.
- BERGER, Peter, y Th. LUKMANN, 1997, *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido: la Orientación del Hombre Moderno*, Barcelona, Paidós.
- COHEN, Erik, 1992, "Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence", MORINIS, A., *Sacred Journeys: the Anthropology of Pilgrimage*, Londres, Greenwood Press, 47-60.
- CORRIENTE CÓRDOBA, José Antonio, 1998, *Protección Jurídica del Camino de Santiago: Normativa Internacional e Interna Española*, Madrid, Ministerio de Educación y Cultura.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio, 1984, *Antropología de un Viejo Paisaje Gallego*, Madrid, Siglo XXI.
- FORTUNA, Carlos, 1998, "Las Ciudades y las Identidades: Patrimonios, Memorias y Narrativas Sociales", *Alteridades*, 8 (16), 61-74.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor, 1998, *Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*, México, Grijalbo.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis, 1998, "De la Cultura como Patrimonio al Patrimonio Cultural", *Política y Sociedad*, 27, 9-20.
- GIDDENS, Anthony, 1994, "Vivir en una Sociedad Postradicional", BERCK, U., *Modernización Reflexiva: Política, Tradición y Estética en el Orden Social Moderno*, Madrid, Alianza, 75-136.
- , 1995, *Modernidad e Identidad del Yo*, Barcelona, Península.
- GONDAR, Marcial, 1989, *Romeiros do Alén: Antropoloxía da Morte en Galicia*, Vigo, Xerais.
- GUILLAUME, Marc, 1980, *La Politique du Patrimoine*, París, Éditions Galilé.
- , 1990, "Invention et Stratégies du Patrimoine", JEUDY, H. P. (org.), *Patrimoines en Folie*, París, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 12-20.
- HERRERO PÉREZ, Nieves, 1995a, "Camiño de Santiago, Metáfora da Vida Humana", *Compostellanum*, XL (3-4), 465-480.
- , 1995b, *As Encrobas, unha Memoria Expropiada*, Iria Flavia, Novo Século.
- LEIRA LÓPEZ, José, 1999, "As Asociacións de Amigos do Camiño de Santiago: o seu Discurso Social", ÁLVAREZ SOUSA, A., *Homo Peregrinus*, Vigo, Xerais, 129-151.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo, 1979, *Antropología Cultural de Galicia*, Madrid, Akal.
- MACHUCA, Jesús A., 1998, "Percepciones de la Cultura en la Postmodernidad", *Alteridades*, 8 (16), 27-41.
- MARDONES, José Maria, 1994, *Para Comprender las Nuevas Formas de la Religión: la Reconfiguración Postcristiana de la Religión*, Estella, Verbo Divino.
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón, 1995, "Os Santuarios e os Seus Símbolos", *Romarías e Peregrinacións: Actas do Simposio de Antropoloxía*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 87-99.
- MOURIÑO LÓPEZ, Eva, 2002, *Activación Patrimonial e Ritualización no Proceso de Revitalización do Camiño de Santiago*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, tesis doctoral.

- PLÖTZ, Robert, 1993, "Homo Viator", ALVÁREZ, A. (org.), *Pensamiento, Arte y Literatura en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 44-51.
- PRATS, Llorens, 1997, *Antropología y Patrimonio*, Madrid, Ariel.
- PUJADAS, Joan J., 1992, "Memoria Colectiva y Discontinuidad: la Construcción Social de las Identidades Culturales", *Papers d'Antropologia*, 2, 3-16.
- TURNER, Victor, 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, Columbia University Press.

Nieves Herrero Pérez

TRANSFORMING HERITAGE SEMANTICS,
RECONSTRUCTING IDENTITIES: TWO CASE
STUDIES

This paper deals with the issues of cultural heritage, recreation of culture and processes of resemantization involved in the use that social agents make of the elements of the past in their construction of the identities of the present. The paper considers two cases from Galicia (Spain): the first part shows the transformation undergone by a rural parish as a consequence of the setting of a mining industry; the second studies the forms of pilgrimage to the shrine of St. James in Compostela that take place in the present.

Universidad de Santiago de Compostela
asneves@usc.es