

LA REDEFINICIÓN DEL TIEMPO EN LAS PEREGRINACIONES

Ángel Aguirre Baztán

Universidad de Barcelona

Instituto de Antropología de Barcelona

El hombre toma conciencia del mundo a través de su cuerpo, la perspectiva espacio-temporal que nunca le abandona y que le proporciona, al decir de Protágoras, la medida de todas las cosas.

El espacio y el tiempo, como a «a priori» kantianos, fueron presentados al aprendizaje del saber como geografía e historia, como las coordenadas antropológicamente fundamentales.

Sin embargo, ya mucho antes, los mitos primitivos habían puesto de manifiesto el lugar primordial del espacio y el tiempo, sagrados y profanos, en la definición de la realidad y la actividad humanas.

1. UNA ONTOLOGÍA RELIGIOSA DEL TIEMPO

a) Los primitivos¹, comprendían la situación del hombre en el mundo a través de la doble dialéctica espacio/tiempo, sagrado/profano, no como una división estática de campos, sino como una permanente contraposición dinámica. Esta dialéctica binaria fundamental se prolongaba en numerosos pares antagónicos: día/noche, vida/muerte, hombre/mujer, cielo/tierra, próximo/lejano, etc.

Según M. Eliade, lo sagrado y lo profano son definidos por contraste: lo que es, respecto a lo que no es. Lo sagrado se *manifiesta* como lo completamente de otro y se revela, a partir de las hierofanías, como una encarnación de la historia, como una irrupción de lo divino en lo humano².

Estas hierofanías («lo sagrado que aparece y se nos muestra»), dotadas de poder («cratofonías») revelan la ontología primitiva, el ser y la realidad del mundo, el sentido auténtico del espacio y el tiempo. Los espacios sagrados son construídos, a partir de la irrupción de las hierofonías, como «centros del mundo» o ejes del mundo (axis mundi) que nos conectan con Dios. Estos centros o ejes sagrados (columnas, templos,

¹ Cfr. M. Eliade, "Simbolismos indios del tiempo y de la eternidad", en *Imágenes y Símbolos* (1952), ed. española Taurus, Madrid (1979) 63 - 100.

² M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (1957) ed. esp. Guadarrama, Madrid (1979). M. Eliade, *El mito del eterno retorno* (1949) ed. esp. EMECE. Buenos Aires.

montañas, etc. sagrados) se constituyen en signos y señales orientativas para el hombre y desde ellos el hombre realiza acciones significativas.

La definición del tiempo sagrado es mucho más difícil³. Podríamos decir que cuando se piensa el tiempo en términos de espacio (eternidad, instante) se nos proporciona «paz antropológica», mientras que la definición del espacio en términos de tiempo (ruinas, muerte, terror de la historia) nos evoca a una vivencia angustiosa. El tiempo nos remite a la finitud y a la muerte, por eso el tiempo, regenerado o sagrado, nos remite a los orígenes, al acto creador originario del «in illo tempore». El tiempo sagrado es un tiempo «ontológico», parmenideo, que supera el mero devenir.

La historia sagrada de los primitivos que narra el tiempo original es la historia cosmogónica de los orígenes del mundo.

Cuando narramos el mito cosmogónico, reactualizamos, revelamos el momento inicial del «in illo tempore» al que hay permanentemente que volver ritualmente para conservar el sentido de la vida del hombre y escapar al terror de la historia y de muerte.

En la vivencia (oral y ritual) del mito cosmogónico se realiza el paso de *caos* (historia profana) al *cosmos* (historia de los orígenes). El eterno retorno a los orígenes (ciclo del gran año), ritualizado en el paso de la *fiesta* (destrucción del tiempo viejo) al *orden* (tiempo cosmogónico), constituye la ontología fundamental del tiempo sagrado de los primitivos.

b) Pero, las religiones monoteístas y en especial la judeocristiana suponen una innovación en el concepto del tiempo sagrado⁴, con la incorporación del *mito escatológico*. El tiempo se transforma de circular, cíclico y eterno retorno, en lineal, progresivo e irreversible. Ahora, la Historia Sagrada, es aquella que tiene un origen, una redención y un juicio final irrepetibles, una cosmogonía (Génesis), una encarnación y redención (Nuevo Testamento) y un juicio final (Apocalipsis). Génesis, soteriología y escatología forman un camino lineal de la historia sagrada. Después de la destrucción final del mundo será abolido el tiempo de la historia para entrar en la eternidad («ecce quod erit in fine sine fine» dirá S. Agustín al final de *La Ciudad de Dios*).

En ese sentido el cristianismo es una religión del hombre moderno, «historizado»⁵ que toma conciencia de su ser histórico y que se afirma como forjador de progreso.

Mientras que en las religiones primitivas la revelación se realiza al margen del tiempo histórico: «in illo tempore» en que acaeció la cosmogonía, en las religiones monoteístas, la revelación tiene una fecha, se realiza en el tiempo, en un «hic et nunc», sustituyendo el *tiempo cósmico* por el *tiempo histórico*.

³ M. Eliade, *Mito y Realidad* (1963), ed. esp. Guadarrama, Madrid (1973).

⁴ M. Eliade, *El mito del eterno retorno* (1949) ed. esp. EMECE. Buenos Aires (1972) 148.

⁵ El siglo XIX puede considerarse como la fecha de irrupción del pensamiento historicista y de las grandes escuelas historiográficas.

El tiempo histórico por excelencia es la encarnación (teofanía): Dios se hace temporal, se incultura en el hombre. El hombre que imita al Dios hecho hombre, descubre la libertad de la historicidad, la responsabilidad ante la historia. Es el futuro lo que regenera y no el pasado.

c) Los antropólogos han preferido, a menudo, la quietud temporal y el aislamiento del «mundo primitivo» que permanece al margen del torbellino del tiempo del progreso. Levi Straus, utilizando las categorías saussurianas de sincronía y diacronía, habla de «sociedades frías» (primitivas, no occidentales) y «sociedades calientes» (occidentales). En las primeras, el mito del eterno retorno redime constantemente al presente desde el pasado; en las segundas, el presente-pasado es redimido constantemente por el telos del futuro.

El tiempo es camino de la muerte y hay que regenerarlo. En las sociedades tradicionales hay un rechazo de la historia, pero en las religiones monoteístas hay un año cero, un punto de partida de la nueva era, de la nueva historia, un calendario progresivo.

Sin embargo esta distinción entre las dos formas de historia no es tan clara y puede afirmarse que, en nuestras sociedades occidentales conviven las dos imágenes del tiempo.

El cristianismo, esencialmente escatológico, ha permitido y racionalizado el tiempo de los ciclos agrarios y de los ciclos circadianos lunares y equinocio-solsticiales.

Hay un superestrato patriarcal, uncido al curso solar (día y año) que refuerza la interpretación biológica del tiempo: nacer, crecer, reproducirse y morir.

El día comenzó a medirse en las horas canónicas y acabó controlándose con la aparición de los relojes comunales en las ciudades. Hoy, el reloj individual es parte de la personalidad del hombre y hasta resulta «actual» tener toda la agenda ocupada. El tiempo ha dejado de ser teológico pero no teleológico.

El año, vinculado inicialmente en los ámbitos agrarios al ciclo de las cosechas y pronto reconducido, a partir del s. XV, por los calendarios, fue consagrado por el catolicismo festivo a Jesucristo, la Virgen y los Santos y por la religión civil como calendario laboral⁶.

La medida psicológica por excelencia es la circadiana (tanto en conducta como psicopatología) y la medida fundamental del ciclo vital e industrial es el año.

En posición de substrato matriarcal está el mes de las cuatro lunaciones: «El año —o lo que se comprende por este término— equivale a la creación, a la duración, a la destrucción de un Mundo, de un Cosmos. Es muy probable que esta concepción de la creación y de la destrucción periódicas del mundo, si bien ha sido afirmada por el

⁶ W. G. McLoughlin / R. N. Bellah (Eds.), *Religion in America*, Boston (1968). H. Cox. *La ciudad secular*, Península, Barcelona (1968).

espectáculo de la muerte y de la resurrección periódica de la vegetación, no sea, sin embargo, creación de las sociedades agrícolas. Aparece en los mitos de las sociedades pre-agrícolas, y es muy verosímil que se trate de una concepción de estructura lunar. La luna, en efecto, mensura las periodicidades más sensibles, y los términos relativos a la luna son los que han servido en primer lugar para expresar la medida del tiempo. Los ritmos lunares marcan siempre una «creación» (luna nueva), seguida de un crecimiento (luna llena), de un decrecer y de una «muerte» (las tres noches sin luna)⁷.

El substrato agrícola todavía mantiene la concepción arcaica del tiempo, ahistórica, rechazando el tiempo de los políticos y afirmando su resistencia a los invasores «patriarcales» a caballo (Santiago, S. Miguel o S. Jorge) en beneficio de las serpientes, los diablos o los dragones⁸.

Pero, a partir del s. XIX, el hombre es historicidad, se ha cambiado el concepto de Naturaleza (presente en la cosmología griega) y el de Dios (presente en la teología medieval) por el de Historia (propio de la antropología moderna)⁹. Los acontecimientos históricos no tienen más valor que el fáctico (las fechas), no son hierofanías: «acontecieron» y no pueden parar la historia.

2. EN LA RUTA DEL SOL

a) Los griegos construyen una geografía mítica cuyo centro del mundo estaba en Delfos. Y, aunque Heródoto (Historia IV, 36) ironiza sobre la cartografía de Anaximandro y de Hecateo, también nos trae unas coordenadas mítico-geográficas: entre el Istro (Danubio) que atraviesa Europa y el Nilo que cruza Libia (África) está el Mediterráneo al que Platón descubriría así:

«Nosotros, los que estamos entre las columnas de Heracles y el Fasis (Gibraltar y Mar Negro) habitamos una breve porción de tierra (*la oikouméne*), viviendo en torno al mar (Mediterráneo) como hormigas y ranas en torno a una charca» (Fedón, 109b).

⁷ «Las principales constelaciones son doce y doce también son los apóstoles: el sistema cósmico tardío y el cósmico cristiano se aúnan tratando de limitar esta presencia peligrosa del mes en el conjunto del calendario, esta (...) presencia de la luna en su sistema cósmico (y mental) regido por principios solares». (F. Cardini. *Días sagrados*. Argós Vergara (1984) 88. M. Eliade. *Imágenes y Símbolos*. Taurus, Madrid (1979) 79.

⁸ M. Mandianes, *Las serpientes contra Santiago*. Sotelo. Barcelona (1990).

⁹ M. Buber. *¿Qué es el hombre?* F.C.E., México (1976).

Fuera de esta tierra habitada estaban los étnicos (bárbaros, gentiles), los que no hablaban griego y por lo tanto no poseían el *logos*¹⁰.

Esta visión cosmocéntrica es suplantada por la predicación evangélica del Cristianismo. S. Pablo abre la predicación a los «étnicos» (la Vulgata traduce «gentiles») y comienza la expansión hacia el oeste. De *Jerusalén* se pasa a *Roma* y, después, a *Compostela*. Jerusalén está en el *oriente* (ex Oriente lux); Roma es el nuevo *centro* del mundo, lugar de la «cátedra» de S. Pedro y de los papas; Compostela estará en el fin de la tierra (*finis terrae*), allí donde el sol se hace ocaso.

El evangelio será predicado «a solis ortu usque ad occasum». La ruta patriarcal del sol, que sirvió a las caballerías invasoras, desde los Hititas hasta los Bárbaros, marcó una dirección de Este a Oeste que hizo fracasar a los que la trasgredieron (Cruzadas, Napoleón, Hitler).

El sol y el caballo marcarán el camino del este al oeste, un camino que se sitúa por encima de las culturas matriarcales autóctonas, al servicio de la redefinición/religión patriarcal del hombre occidental.

La ruta del camino de Santiago será estelar: la ruta diurna del sol y la ruta nocturna de la Vía Láctea (o llamada Camino de Santiago), el «campus stellae» o Compostela¹¹.

Las tres ciudades marcarán el camino de peregrinación: a *Tierra Santa* se peregrinará para venerar los *lugares de origen*, allí donde se consumó el tiempo viejo del Antiguo Testamento y nació la nueva era del Nuevo Testamento (encarnación y pasión del Dios hecho hombre); Jerusalén es el vínculo oriental del sol naciente, allí donde nace el tiempo, donde nos «orientamos». Un punto de partida que más que una cosmogonía es una teofanía (encarnación de Dios en la historia del hombre).

La liturgia cristiana celebró la misma mirando a oriente (el ábside y el altar «orientados», lo mismo que las mezquitas islámicas), dejando las puertas de las catedrales al oeste, llenas de alegorías escatológicas, como iniciando la procesión de peregrinaje¹².

A Roma («romería», de ir a Roma) se caminaba para venerar la tumba de los apóstoles Pedro y Pablo, fundamentos de la Iglesia Cristiana y ofrendan fidelidad eclesial a sus sucesores los papas, los cuales imparten desde la «cátedra» (silla) en la

¹⁰ C. García Gual. «La visión de los otros en la antigüedad clásica» en M. León Portilla / M. Gutiérrez Estévez. *De la palabra y obra en el Nuevo Mundo*. I. *Imágenes interétnicas* s. XXI Ed., Madrid (1992) 7 - 34.

¹¹ Según algunas epistemologías, Compostela viene de «compositum tellus», tierra bien guardada. Para otros, quiere decir «compostilla». Pero el imaginario popular sigue apegado al «campus stellae», campo de la estrella, Compostela.

¹² J. A. Jungmann. *Missarum Sollemnia*, Wien (1962). C. Pozo. *Teología del más allá*. B. A. C. Madrid (1958).

«catedral» de S. Pedro en Roma la doctrina de la peregrinación evangélica. Roma es la ciudad «centro» por excelencia, la ciudad «cénit» de la ruta del sol, allí, donde, a las 12 del mediodía, se invoca a la Virgen Madre de la encarnación (angelus) y de la redención. El papa, a través del «centro del mundo» mantiene la conexión (pontifex) entre las tres iglesias: la militante («miles» = soldado), la purgante (purgatorio) y triunfante (cielo), simbolizadas en las tres coronas de la tierra con que cubre su cabeza.

Pero el viaje a Compostela, al occidente de Europa, nos prepara para la muerte, para el gran final. Situada Compostela en el «fin de la tierra», donde se oculta el sol, nos invita a ritualizar, mediante la peregrinación, el camino hacia la muerte. El hombre cristiano, definido como «homo viator», se prepara para la otra vida *purificándose* mediante la peregrinación y alcanzando mediante el «jubileo» (del hebreo, liberación temporal y espiritual), el perdón de los pecados y la promesa de la vida eterna.

El camino a Santiago es el camino del cristianismo europeo hacia occidente, un camino de luz y clarificación: el sol sale por el oriente, pero en la noche se enciende la Vía Láctea cuando el sol declina, simbolizando que la luz sobrenatural nos defiende frente al terror de la historia y frente a la muerte.

La asimilación, a partir del s. XII, del peregrinaje al purgatorio, a la redención de la «pena temporal», reafirmará el sentido espiritual y trascendente de la peregrinación.

La cuarta ciudad era el paraíso, isla situada en la lejanía, más allá del mar proceloso de las costas gallegas, a donde iba a «dormir» todos los días el sol. En este paraíso o ciudad de los muertos esperaban las almas el juicio final.

Justo en el ocaso del sol, el mito compostelano es una concentración de luz y de esperanza: la Vía Láctea, la estrella compostelana, la mansión nocturna del sol... Si hubo una estrella que guió a los RR. Magos al Nacimiento de Jesucristo (Belén), ahora hay otra estrella al oeste que guía a los hombres a la vida eterna. La cuarta ciudad, después de Jerusalén, Roma y Compostela, es la Ciudad de Dios, de la cual Compostela es su antesala.

b) La peregrinación («per agros», a través del campo) es la situación del Éxodo:

«Del mismo modo que el Israel, según la carne, que peregrinaba en el desierto, es llamado ya Iglesia de Dios (2. Esdr. 12, 1; cfr. Núm. 20, 4; Deut. 23, 1 ss.), así, el nuevo Israel que, caminando en el mundo presente, busca la ciudad futura y permanente (Cfr. Hebr. 13, 14) es llamado también Iglesia de Cristo».

(*Lumen Gentium* 2, 9. *Conc. Vat. II*)

El peregrinaje, en la perspectiva del Éxodo, fue ampliamente desarrollado por los SS. Padres¹³. La «larga marcha» del Éxodo supuso, por un lado, la cohesión y consideración del pueblo de Israel, y por otro, la redefinición del tiempo de la esclavitud, en tiempo de lucha y esperanza.

El tiempo del peregrinaje es lineal y colectivo. Como lineal, va desde la salida del sol, que simboliza el nacimiento y el bautismo, hasta el ocaso del sol que simboliza el escatón, el final de la vida terrena y comienzo de la inmortalidad.

Este peregrinaje eclesial (colectivo) en la fe intenta vencer a la muerte (tiempo profano) ritualizando el camino de la vida hacia el final, mediante la marcha peregrina del Éxodo.

La Iglesia, como el pueblo de Israel, se cohesionaba mediante la larga marcha del Éxodo mediante la peregrinación.

Este peregrinaje eclesial es, también, un peregrinaje de purificación (adelanto del purgatorio) y de promesa de vida eterna. La redención de la «pena temporal» en esta tierra conecta la iglesia militante con la iglesia purgante, lo que supone una garantía de vida eterna.

Ambos aspectos, eclesial-colectivo y eclesial-penitente son las dos dimensiones básicas del peregrinaje.

Las procesiones son como un ritual de peregrinación menor. Guiada por la cruz procesional seguida de los estandartes, la comunidad eclesial camina a través de los claustros catedralicios o conventuales y a través de las calles, como «dramatización» de la historia sagrada (escenas de la pasión o de la vida de los santos), como exaltación epifánica (cruz, corpus Christi, etc.), pero, sobre todo, como ritual de camino penitencial y salvífico (rogativas, actos penitenciales).

Las peregrinaciones han sido secularizadas en forma de «marchas reivindicativas» y las procesiones en forma de manifestaciones, donde la cruz y los estandartes devotos han sido sustituidos por pancartas y banderas, portadoras de mensajes y símbolos.

Otras veces, las procesiones han sido devaluadas como desfiles y manifestación de orden y poder.

c) En la peregrinación compostelana adquiere especial relevancia el uso de las conchas. En la imagen-logotipo del Xacobeo 93 aparece, incluso, una concha en la que se superpone una estrella fugada hacia el lado oeste de la concha, sobre sus líneas geométricas convergentes. Nos hemos referido ya a la presencia estelar (curso del sol, Vía Láctea, campus stellae, etc.) en la peregrinación compostelana, por lo que aludiremos ahora, brevemente, al significado de la concha.

¹³ J. Danielou. *Sacramentum futuri*. París (1950) 129 - 34.

La concha bivalva tiene un significado ginecológico y alude a los genitales de la mujer, creyéndose que la aparición de una perla entre sus valvas era signo de fecundidad. En la concha bivalva se advierte su origen acuático y su simbolismo lunar-femenino, siendo la perla emblema del amor y el matrimonio.

De la misma manera que las aguas amnióticas¹⁴ de la mujer son símbolo de nacimiento y purificación, las conchas favorecen la fecundación, la parturición y la posterior purificación¹⁵.

De la misma manera que Afrodita nace de las aguas en una concha, las conchas significan renacimiento espiritual. En un principio, junto a los santuarios e iglesias había fuentes para las abluciones, que más tarde fueron sustituidas por las pilas de agua bendita (a menudo en forma de concha) situadas en las puertas de los recintos sagrados. Las conchas tienen pues un simbolismo regenerador, aunque los peregrinos también pudieran usarlas para beber agua, sustituyendo a la mano.

El peregrino se coloca la concha en el frontis del sombrero, en el cayado o en el pecho, lo mismo que una mujer se coloca un collar de perlas, no sólo como adorno sino como defensa mágica. En la mujer, las conchas y las perlas eran, en la antigüedad, más que un adorno, una seguridad mágica de buena fertilidad. En el peregrino, las conchas son como un amuleto contra el mal, a la vez que un símbolo de regeneración.

Pero, aparte del simbolismo sexual y ginecológico de las conchas, su hondo sentido de regeneración las hace visibles en los sarcófagos funerarios, al deparar al difunto un segundo nacimiento. En la boca del difunto, como en una concha bivalva, se colocaba en China arroz, jade y perlas, es decir, alimento, antidescomposición y nueva vida. En numerosas cuevas prehistóricas europeas distantes del mar aparecen concheros de conchas perforadas (para collares).

El peregrino adopta en la concha y en la estrella su regeneración y su reorientación, respectivamente. La ascesis peregrina, como acto de penitencia y purificación es como un «segundo bautismo». Estrella de luz y concha acuática, como símbolos masculino y femenino forman un esquema simbólico de completitud, de un nuevo sol que alumbra una nueva vida.

3. PEREGRINAJE Y MESIANISMO

El tiempo del peregrinaje tiene elementos en común con el tiempo mesiánico. El peregrinaje es un camino espiritual, de penitencia y purificación de viático hacia la

¹⁴ A. Aguirre. "Aguas amnióticas y aguas bautismales", en J.A. González- Alcantud (Ed.), *El agua, mitos, ritos y realidades* (en prensa).

¹⁵ M. Eliade. "Apuntes sobre el simbolismo de las conchas", en su libro *Imágenes y Símbolos*. Taurus, Madrid (1979) 137 - 164.

vida eterna, el mesianismo es un viaje-movimiento que trata de implantar un nuevo orden en una nueva tierra.

a) El mesianismo nace del pesimismo sociológico y presupone un optimismo antropológico intramundano. El mesianismo nace de la *experiencia negativa* (pobreza, opresión, marginación, etc.), del *recuerdo del paraíso perdido* (edad de oro, abundancia, etc.) y proyección del paraíso perdido en forma de *utopía* (lugar que no ha tenido lugar). Cuando el colectivo oprimido toma conciencia de su «caída» en la historia (desgracia), vivencia tres momentos:

- percepción de la tríada *paraíso-caída-utopía*
- necesidad de un *líder mesiánico*
- comienzo de un *movimiento*

A menudo, el mesianismo se ha servido del modelo del Éxodo y de la esperanza mesiánica del pueblo de Israel. Ha habido en las religiones monoteístas muchos profetas y mesías¹⁶, pero es en la Edad Media, con sus calamidades, donde con más fuerza irrumpieron las esperanzas mesiánicas: se anunciaba el fin apocalíptico del mundo para instaurar un nuevo Reino de Dios *en la tierra*.

El mesianismo es, en el fondo, una creencia utópica, de retorno a un *paraíso agrícola* de orden y abundancia. El lugar utópico donde suele ubicarse la *patria prometida* suele describirse como un lugar aislado y no contaminado por el mal (isla, valle, lugar entre dos ríos, tierra descubierta y vírgen, etc.).

El *líder mesiánico* es un profeta civil, (aunque sea religioso), un «conducidor» (Mesías, Führer, Duce, Caudillo, Conducator, Guía, etc.) que acaba siendo un tirano autoritario, al diseñar el orden interior de las comunidades utópicas, como una falsa libertad con una verdad única¹⁷. El líder mesiánico construye un imaginario delirte y tiránico que conduce al pueblo a la frustración y a la radicalización.

Para conseguir esto, pone al pueblo oprimido en *movimiento*, fabricando una memoria mítica del grupo (edad de oro, patria-paraíso, etc.) radicaliza el estado de frustración y desposesión actuales, e insta al «movimiento», a ponerse en marcha para conseguirlo, transformando el tiempo en lucha (a veces, armada) y en esperanza.

Los tres elementos se interrelacionan: la larga marcha y sus penalidades cohesionan al grupo como pueblo y en ella se canta a la patria perdida que se ha de reconquistar.

Los «movimientos mesiánicos» son paranoides: no nos comprenden, conspiran contra nosotros, nos persiguen... y este victimismo paranoide intenta cohesionar aún

¹⁶ H. Desroche. *Sociología de la esperanza*. Herder, Barcelona (1976). M. I. Pereira de Queiroz. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. S. XXI Ed., México (1969).

¹⁷ F. Laplantine. *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*. Gedisa, Barcelona (1977).

más al grupo. La doctrina del *movimiento* es contada en historias-leyendas y cantada en canciones patrióticas de liberación. El objetivo, liberar la patria del yugo extranjero, de las fuerzas de ocupación, y disfrutarla en la fiesta permanente.

b) Por el contrario, el peregrinaje también es un movimiento colectivo que nace de la «caída» en la historia profana, pero es un movimiento estrictamente espiritual, de penitencia, de abandono de la vida mundana. El «homo viator» peregrino busca una «patria» que no está en este mundo, siendo su conductor un «redentor», un «apóstol», un «enviado de Dios».

Allí donde el mesianismo pone «autocrítica», el peregrinaje pone confesión y penitencia; allí donde el mesianismo se reúne en asamblea, el peregrinaje busca Iglesia; allí donde el mesianismo pone manifestación, el peregrinaje pone camino y procesión.

El mito mesiánico es en el fondo un mito agrícola, (paraíso perdido-paraíso proyectado hacia adelante), mientras que el mito escatológico defiende la transitoriedad de esta vida, el despegue de las cosas mundanas y el caminar libre de cargas materiales, a la patria espiritual. Como dice el ritual procesional: «Procedamus in pace», pongámonos en camino de paz.

El miedo al tiempo destructor, al terror de la historia, a la muerte, sólo puede afrontarse como una redefinición del tiempo, como una pasión con el tiempo, como un caminar. Si Dios se encarnó en la historia del hombre y la padeció como muerte para garantizar el futuro del hombre como eternidad, el peregrino se encarna, se «incorpora» en el camino «per-agros» (peregrino) llegando a través de esta pasión purificadora a la patria prometida en la redención.

Así, Compostela, el lugar donde limita la tierra, se transforma en la gran antesa-lada de la inmortalidad, ganada a través de la «pasión y sufrimiento» del tiempo en el duro caminar del peregrinaje.