



RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas

ISSN: 1577-239X

usc.rips@gmail.com

Universidade de Santiago de Compostela
España

Araujo Cardalda, Laureano Xoaquín
El Xacobeo 2010: una aproximación politológica al año santo compostelano
RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas, vol. 8, núm. 2, 2009, pp. 53-68
Universidade de Santiago de Compostela
Santiago de Compostela, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38011900004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL XACOBEO 2010: UNA APROXIMACIÓN POLITOLÓGICA AL AÑO SANTO COMPOSTELANO

Laureano Xoaquín Araujo Cardalda

*Universidade de Santiago de Compostela
Departamento de Ciencia Política e da Administración*

Resumen: Este trabajo intenta ofrecer algunas claves para valorar si el fomento público y la explotación política de una tradición católica como el año santo compostelano responden a las exigencias de la laicidad y de la gestión democrática de la pluralización del mapa religioso español.

Palabras clave: Relación Estado – iglesia católica en España, política y tradición jacobea, violación simbólica de la aconfesionalidad.

Abstract: This article seeks to offer some key ideas that help to evaluate whether state support for and political capitalization of the Catholic tradition of the holy year in Compostela can fit within the requirements of laicity and of democratic management of the pluralization of the Spanish religious landscape.

Key words: State – Catholic church relations in Spain, politics and tradition of the Saint James holy years, symbolic violation of the aconfessional nature of the state.

La participación en este seminario,¹ como secretario académico y como conferenciante, me ha brindado la doble oportunidad, verdaderamente impagable, de aprender muchísimo sobre el fenómeno jacobeo –de la mano, además, de algunos de los mejores especialistas– y de reflexionar sobre este tema desde mi propia perspectiva politológica.

En efecto, aunque el ámbito de mi interés son las relaciones entre el Estado y la iglesia católica desde el punto de vista de la ciencia política, hasta ahora sólo me había parado a observar la cuestión jacobea de un modo accidental. No soy, por lo tanto, un especialista en esta materia.

De modo que lo que pretendo hacer durante los próximos minutos es mostrarles algunas cosas que aprendí junto a ustedes durante estos días. Repasaré, pues, algunas de las ideas aquí expuestas y que llamaron especialmente mi atención y expondré cómo las interpreto en el marco de mi particular análisis de las relaciones entre el Estado y la iglesia católica en España.

1. UN TEMA POCO COMÚN EN LA CIENCIA POLÍTICA²

En la ciencia política, en general, la religión no es objeto de una especial atención, más allá de los estudios sobre los procesos electorales, los partidos políticos o

el Estado social. El profesor Barreiro Rivas, director de este seminario, es uno de los muy pocos politólogos que se adentran en el campo religioso, por lo que es un lujo haber podido gozar de su presencia entre nosotros durante estos días.

En Occidente, los modelos institucionales que hasta hoy han regulado las relaciones entre la política y la religión están siendo contestados, dado que obedecen básicamente a compromisos históricos entre las distintas confesiones cristianas y entre éstas y el Estado. En Europa, concretamente, están creciendo los conflictos entre la política y la religión en un contexto de pluralización del mapa religioso. Por lo tanto, las democracias europeas se enfrentan a desafíos religiosos para los que deberíamos estar en condiciones de ofrecer recursos analíticos. Pero lo cierto es que la ciencia política aún no ha articulado claramente el estudio especializado de las relaciones entre la política, la sociedad y la religión, con sus dimensiones relativas a la historia de las ideas, la teoría política y las implicaciones jurídico-institucionales.

Pero si lo que queremos es poder juzgar la pertinencia de las relaciones entre el Estado y la iglesia católica en España, son varias las preguntas que tendremos que contestar. Alguna de ellas es especialmente importante en relación con el tema que nos ha reunido aquí durante esta semana. Por ejemplo: ¿El modelo español de relaciones Estado-iglesia asegura la igualdad entre los ciudadanos y entre los grupos religiosos? ¿Y de qué modo deben ser valorados, desde el punto de vista de la ciudadanía, los acuerdos entre el Estado y la iglesia católica en materias de interés general, como la simbólica?

2. ¿QUÉ ES EL AÑO SANTO COMPOSTELANO?³

El *año santo* –o *año de jubileo plenísimo*– es una celebración católica cuyo origen se remonta al papa Calixto II, quien,

en 1122, le concedió al santuario compostelano el llamado *privilegio jubilar*. Poco después, en 1179, el papa Alejandro III ratificó la concesión en la bula *Regis aeterni*, en la que se establece que serán *años santos compostelanos* aquellos en los que el 25 de julio coincida en domingo, lo que sucede de un modo cíclico con un ritmo de 6, 11, 6 y 5 años. Hasta el momento ha habido 117 celebraciones jubilaires, dos de las cuales –la de 1885, con ocasión de la “autenticación apostólica” de los supuestos restos de Santiago, y la de 1938– fueron extraordinarias.

El año jubilar empieza el 31 de diciembre del año anterior con una ceremonia en la que el arzobispo de Santiago de Compostela abre, desde fuera, la llamada *puerta santa* o *puerta de los perdones* de la catedral –que aún pudimos contemplar el miércoles en una de las diapositivas que nos enseñó el profesor García Iglesias–, cuyo cierre no se llevará a cabo hasta el siguiente 31 de diciembre. Será a través de aquella puerta por donde los peregrinos entrarán en la basilica para beneficiarse de las llamadas *gracias jubilaires* –idénticas a las del año santo romano, aunque este tiene lugar cada 25 años–, que para el común de los fieles católicos consisten en la *indulgencia plenaria*, un eficaz mecanismo de indulto de los pecados para cuya obtención es necesaria la visita a la catedral, el rezo de oraciones –incluida alguna por el papa–, la confesión y la comunión. (Este mecanismo, por cierto, es muy interesante desde el punto de vista politológico por dos motivos. Por una parte remite al fenómeno –muy presente en Galicia– del *intercambio clientelar* de votos por favores, por beneficios materiales. El apóstol operaría así como el intermediario que, a cambio de apoyo en forma de pleitesía, concede todo tipo de beneficios. Aún ayer, el profesor Barreiro Rivas nos recordaba la interesante teoría del profesor Pintos de Ceanaharro según la cual el abrazo al apóstol en la catedral de Santiago de Compostela representa muy bien la naturaleza de la

cultura política gallega. Por otra parte, los ritos del año santo, celebrados básicamente en español, también ejemplifican muy bien la práctica desgalleguizadora de la iglesia católica.⁴⁾

Después de la *segunda invención* de Santiago –a la que volveremos más adelante–, desde los últimos decenios del siglo XIX hasta hoy, fueron los años santos los que asentaron el fenómeno jacobeo, alimentado, en los planos político y religioso, por la anual *ofrenda nacional al apóstol* y por las dos visitas del papa Juan Pablo II en los años ochenta del siglo XX, aunque lo cierto es que este proceso fue gradual, inicialmente bastante restringido al ámbito religioso y valorado sólo a partir de 1914 –después de que, tres años antes, y como nos recordaba el miércoles Juan Mario Crecente Maseda, se creara la Comisaría Regia de Turismo–, cuando las autoridades municipales compostelanas detectaron en él un factor de impulso del sector turístico. Sin embargo, el actual protagonismo de los poderes públicos es un fenómeno tardío, que se remonta tan sólo al año santo de 1993.

3. ¿QUÉ RESULTA POLITOLÓGICAMENTE LLAMATIVO DEL AÑO SANTO?

El tema de esta conferencia puede ser abordado desde muchos puntos de vista, todos ellos politológicamente pertinentes,⁵⁾ pero aquí hemos de limitar el alcance de nuestra exposición, de manera que nos centraremos básicamente en dos cuestiones: (a) la función política de la tradición jacobea y (b) la tradición jacobea en el marco de las actuales relaciones Estado-iglesia en España.

Hemos de advertir aquí que, pese a la inabarcable cantidad de trabajos que componen hoy la bibliografía sobre el fenómeno jacobeo, es relativamente infrecuente encontrarse con aproximaciones críticas que contraríen los modelos y los textos dominantes en esta materia y afir-

men sin ambages su base legendaria. Lo que de hecho predomina es la asunción interesada del mito, a menudo muy sofisticada, el diletantismo que opta por ignorar el arraigo de la creencia religiosa y la ideología, o un rigor científico alérgico a la incómoda controversia.

La llamada *ofrenda nacional al apóstol* –que es anual y, por lo tanto, no tiene lugar sólo en los años santos– no es otra cosa que la ofrenda o consagración de España a su patrón Santiago.⁶⁾ El fomento público de esta ceremonia católica, que tiene lugar siempre el 25 de julio, Día Nacional de Galicia, puede parecer desconcertante por, entre otros, dos motivos:

(a) En primer lugar, resulta paradójico por el hecho de que lo ofertado sea precisamente un país que se supone constitucionalmente aconfesional.

(b) En segundo lugar, responde a la llamada *tradición jacobea*, en cuya etiología e historia nos encontramos con el mito de Santiago el Mayor. Más allá de las leyendas e invenciones, lo único que revelan las pocas referencias bíblicas existentes sobre este prácticamente desconocido seguidor de Jesús de Nazaret es que era originario de Betsaida –un pueblo marino probablemente situado a unos 3 km al este de Cafarnaúm, en el actual territorio sirio (ocupado por Israel) de los Altos del Gólán–, que era hijo de Zebedeo y de Salomé y hermano del evangelista Juan, que vivía en Cafarnaúm, que se dedicaba a la pesca en el mar de Galilea, que se convirtió en uno de los discípulos más decididos, ambiciosos y próximos a Jesús y que fue decapitado a las afueras de Jerusalén alrededor de los años 42 o 43 por orden del rey Herodes Agripa I (de hecho, Santiago fue el primer apóstol ejecutado). La historiografía crítica cuestiona la posibilidad de que Santiago llegase nunca a predicar en la península ibérica, así como la *translatio* del cadáver del apóstol por mar desde Palestina al *finis terrae* –que se explica en el libro tercero del *Codex Calixtinus*–, la sepultura en un

mausoleo de factura romana en el lugar –periférico y aparentemente disfuncional, como observaba el miércoles el profesor Barreiro Rivas– que hoy ocupa la ciudad de Santiago de Compostela, el 25 de julio del año 44, y el descubrimiento de su tumba (la llamada *inventio*) que posiblemente tuvo lugar alrededor del año 829. Recordemos que el martes, Alejandro Barral Iglesias, a la pregunta sobre cuándo llegaron los restos del apóstol a Galicia, contestaba con un elocuente “chi lo sa?”. La *inventio*, en todo caso, no es un fenómeno aislado, ya que se produjo en un ambiente en el que ciertos hechos considerados milagrosos –como la aparición de supuestas reliquias de santos y mártires– eran muy valorados pese a su falta de verosimilitud. El profesor Barreiro Rivas observaba que la *autenticidad* de los hechos no es, desde el punto de vista politológico, tan importante como la *relevancia política* de esos hechos. En efecto, aún hoy, el carácter historiográficamente insostenible de la peripecia de Santiago tal y como nos es transmitida por la tradición no parece haber mermado para nada la eficacia del mito jacobeo, es decir, su vigencia en el plano religioso o su valor ideológico, cultural, económico, militar o arquitectónico. Si la *inventio* no era cierta, la firme creencia social de que Santiago estaba enterrado en Compostela sí era una poderosa verdad, tan poderosa que, como nos explicaba el lunes el profesor Herbers, ya había noticia de ella en Francia y en el espacio germanófono menos de un siglo después.⁷

Sin embargo, la leyenda del apóstol Santiago no carece de una importante función política, lo que, a los efectos de un análisis politológico, relativiza, como ya apuntamos, la importancia de la historicidad de la *inventio*.⁸ La pervivencia del mito del apóstol puede resultar *prima facie* enigmática a la luz de las conclusiones a las que ha llegado la historiografía crítica. Pero podemos intentar explicarla si nos fijamos en cuatro dimensiones políticas:

(a) En primer lugar –y aquí me voy a apoyar fundamentalmente en la exposición

del profesor Barreiro Rivas–, su importancia en el contexto de las transformaciones que tuvieron lugar en la naciente Europa de la Baja Edad Media y que se plasmaron básicamente en la reordenación política y en la redefinición simbólica del territorio tras la caída del Imperio Romano de Occidente. Santiago de Compostela y el Camino sólo fueron posibles gracias a la idea de Europa que nació con el *regnum christianum* de Carlomagno en el año 800. Si el profesor Losada Castro aludía el martes a una célebre cita atribuida a Goethe, según la cual Europa habría nacido en la peregrinación y el cristianismo sería su lengua materna, el profesor Herbers nos recordaba el papel central del papado en la formación de Occidente –de la que queda constancia en el *Codex Calixtinus*– y la existencia de fuentes documentales en las que Santiago aparece, no sólo como apóstol de Galicia o de la península, sino también de otros lugares de Occidente. El objetivo era, si no un ya imposible *imperio territorial*, sí al menos la creación de un *imperio ideal*, es decir, de un espacio político, jurídico y religioso suficientemente cohesionado para hacerle frente al islam. Si algo era indeseable era una experiencia de fragmentación similar a la que había sufrido el imperio occidental. En este sentido, la función de la *inventio* de Santiago no era otra que la de, por una parte, señalar el límite geográfico occidental de la cristiandad –con Jerusalén en el extremo opuesto y Roma otra vez en el centro– y, por otra parte, simbolizar el nuevo idealismo político y cultural europeo. De hecho, y como nos explicaban los profesores Barreiro Rivas y Herbers, ya en el *Codex Calixtinus* se habla de tres sedes apostólicas, Santiago de Compostela, Roma y, en vez de Jerusalén, Éfeso (en la actual Turquía, donde fue enterrado Juan, el hermano de Santiago), y se puntualiza que fue Santiago quien estableció la fe en la parte occidental del reino de Dios. Por lo tanto, era precisamente en la península ibérica, en cuyo territorio se enfrentaban el cristianismo y el islam, donde aparecía un nuevo lugar santo que debía propor-

cionar una valiosa instancia simbólica de legitimación de las aspiraciones occidentales.

(b) En segundo lugar, la pervivencia del mito jacobeo encuentra una parte de su explicación en su ubicación central en el mito del interés común por la recuperación de la unidad territorial peninsular. Como nos contaba el lunes el profesor Ruiz-de-la-Peña Solar, esta ideología ya estaba explicitada a finales del siglo IX, cuando, con Alfonso III El Magno, se formulaba claramente el programa político de la reunificación de Hispania –que se preveía inmediata– bajo la monarquía asturiana, depositaria del legitimismo godo. De hecho, la (quizás no muy correctamente) llamada *Reconquista* sólo en parte consistió en negociaciones, pactos y alianzas; en puridad, podría ser descrita como el resultado de una más que incierta política expansionista de agresión militar, conquista, anexión, persecución religiosa y limpieza étnica (sometimiento, colonización y expulsión) que debía ser *legitimada* y *popularizada*. A tal efecto, la *Reconquista* debía convertirse en una empresa política defensiva contra el tozudo y demoníaco invasor musulmán. Recordemos cómo ayer el profesor Villanueva Abelairas nos hacía escuchar una canción titulada “Los moros que son gente bárbara y fiera”. De ahí la hoy embarazosa transfiguración del apóstol en *Santiago Matamoros*, una figura guerrera y protectora de la que el profesor García Iglesias nos explicaba que se trata de una versión del Santiago ecuestre y más específicamente del Santiago soldado de Cristo, del que también existen las versiones *Mataindios* e incluso *Mataespañoles*.⁹ Es decir, la *Reconquista* se entendía como una lucha por la recuperación de unas tierras pertenecientes al cosmos occidental y *por lo tanto cristianas*, y en la que curiosamente se reclamaba el cristianismo como parte de la esencia peninsular. Decimos *curiosamente* porque –aun a pesar de que, como nos decía el profesor Barreiro Rivas, con los musulmanes llegaba a la península

una cosmovisión por completo desconocida que amenazaba radicalmente la perspectiva occidental– lo cierto es que, por sus orígenes, el cristianismo no era menos foráneo que la religión musulmana, que, en cambio, se caracterizaba como anómala, falsa, extranjera y usurpadora; de ahí que, como nos decía el profesor Ruiz-de-la-Peña Solar, la ocupación del territorio peninsular por parte de los musulmanes se viera como ilegítima y transitoria. La función de la occidentalización de la imagen de Santiago no era otra que la de deshacer esta paradoja e identificar un territorio y una fe religiosa convirtiendo al apóstol en protector de la tierra en que se hallaba sepultado. Siendo obvio que el cristianismo había nacido tan fuera de los límites peninsulares como el judaísmo o el islam, la invención de la tradición jacobea –el apóstol predicando en la península y enterrado en un lugar de Galicia que se convertiría en tierra santa– proporcionaba un recurso funcional óptimo para la arbitraria –y, por lo tanto, problemática– conexión de la historia local con la historia del cristianismo. Como nos decía el profesor Herbers, si Asturias era un baluarte contra el islam, el apóstol operaba como un elemento identitario especialmente valioso en el contexto de lo que el *Codex Calixtinus* llama *cruzada* contra los infieles sarracenos. Esta asunción desproblematizada de la identificación entre el cristianismo y la cultura local nos remite a un fenómeno que en la sociología del conocimiento se conoce como *conocimiento de sentido común* y que es consecuencia de la construcción social de la realidad.¹⁰ Es como si la naturaleza prácticamente nativa del cristianismo fuera un *conocimiento de fondo* tradicionalmente compartido por todos, *un elemento del conjunto de cosas que no se cuestionan por obvias* y que conforman la estructura de la vida cotidiana.

(c) En tercer lugar, podemos explicar la pervivencia del mito de Santiago por su peso en el estratégico proyecto papal de imposición del uniformismo romano, es

decir, de centralización de la iglesia católica. El Camino de Santiago formaba parte de un proceso de afirmación de la autoridad del papa a través de la expansión de las órdenes religiosas.

(d) En cuarto y último lugar, también encontramos una explicación de la pervivencia del mito jacobeo en su importante valor para la legitimación de la resistencia frente a Al Ándalus en el marco del conflicto ideológico entre las iglesias septentrionales, abiertamente insumisas y poseedoras ahora de una reliquia apostólica, y las mozárabes, más inclinadas hacia las fórmulas de convivencia en un entorno social crecientemente islamizado. No debemos olvidar, como nos recordaba el profesor Ruiz-de-la-Peña Solar, que la iglesia mozárabe toledana era muy poderosa, y que el objetivo de Alfonso II El Casto –en coherencia con la idea de los reyes asturianos de entenderse a sí mismos como continuadores de la monarquía toledana– era nada menos que la *restauración neogótica ovetense*. Un objetivo ciertamente ambicioso si tenemos en cuenta, como nos recordaba ayer el profesor Barreiro Rivas, que Córdoba llegó a ser la ciudad más grande de Europa, una gran potencia cultural, científica y militar.

En España, la imagen bélica del apóstol, asociada a una mitificada Corona, se reveló sumamente funcional también después de la *Reconquista*. Y no sólo durante la colonización de América, sino también en el interior. Hay dos observaciones que escuchamos esta semana que no son meros golpes de efecto retóricos. El profesor García Iglesias afirmaba que *Santiago es España*, y ayer nos advertía el profesor Barreiro Rivas que en nuestra conciencia colectiva permanece la idea central de que *si somos europeos y no musulmanes es gracias a Santiago*. Esto se debe a que el elemento religioso como parte de la esencia de España sufrió un proceso de hipertrofia, de tal manera que la disidencia en cuestiones de fe acabó operando como disidencia política dentro del propio bando cristiano. Me-

néndez Pelayo, en el epílogo de su *Historia de los heterodoxos españoles*, nos brinda una célebre muestra representativa de los modelos historiográficos nacionalistas españoles cuya base ideológica trae causa de la invención jacobea e identifica la esencia nacional española con el catolicismo: “España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de san Ignacio...; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad: no tenemos otra”. Ángel Ganivet, en su *Idearium español*, es quizás quien, desarrollando estos modelos, logra una de sus formulaciones más descarnadas: “Algunas almas sentimentales dirán de fijo que el recurso es demasiado brutal; pero en presencia de la ruina espiritual de España, hay que ponerse una piedra en el sitio donde está el corazón, y hay que arrojar aunque sea un millón de españoles a los lobos, si no queremos arrojarnos todos a los puercos”.

No debería parecernos sorprendente, por lo tanto, que, después de una larga época de decadencia, fuese a partir de finales del siglo XIX, durante la restauración alfonsina (1876 a 1931), cuando se produjo una *segunda invención* de la tradición jacobea. Atrás quedaban algunos acontecimientos muy recientes: la revolución *gloriosa* de 1868, la declaración de libertad religiosa contenida en el artículo 21 de la Constitución de la Monarquía Española de 1869 –que se considera como la primera Ley Fundamental democrática de España y como una de las más progresistas de su época– y el llamado *sexenio democrático* (entre 1868 y 1874). Mientras España se enfrentaba a la pérdida definitiva de su *status* de potencia colonial, el Estado y la iglesia querían recuperar la centralidad política del catolicismo. Este proyecto implicaba una recristianización que necesitaba, por una parte, de una movilización social –y, por lo tanto, de la recuperación de la religiosidad popular y de las peregrinaciones–, y, por otra parte, del rearme, en apariencia científico, de la tradición jacobea, que se hizo básicamente de la

mano del canónigo e historiador eclesiástico Antonio López Ferreiro, quien dirigió unas excavaciones arqueológicas de muy dudoso rigor –Alejandro Barral Iglesias nos decía, con sutileza, que fue con López Ferreiro con quien empezaron las excavaciones científicas, aunque éstas estuvieron sometidas a severas críticas– y redactó una monumental pero historiográficamente discutible *Historia de la Sacra Apostólica y Metropolitana Iglesia de Santiago*. Ciertamente, de lo que se trataba no era tanto de hacer ciencia como de reinventar y darle un nuevo aliento a una antigua tradición.

Era esperable, tras el paréntesis de la II República Española –durante la cual se suprimió la ofrenda anual al apóstol–, que en la dictadura franquista se impulsaran los estudios compostelanos para reconstruir el mito jacobeo y que las posiciones más tradicionalistas en materia jacobea recuperaran su predominancia al servicio de la causa nacionalcatólica. De hecho, Franco, representado por su hermano Nicolás, presentó la ofrenda ya en 1937, en plena Guerra Civil –concebida por los nacionalistas como una *crusada*–, al tiempo que reconocía a Santiago como patrón de España y declaraba el 25 de julio fiesta nacional. El papa Pío XI declaró el año 1938, ya mencionado, año santo extraordinario.

4. EL AÑO SANTO COMO EJEMPLIFICACIÓN DE LAS RELACIONES ENTRE EL ESTADO Y LA IGLESIA CATÓLICA EN ESPAÑA

A) Los presupuestos politológicos de nuestro análisis

La iglesia católica puede describirse, en términos politológicos, como una corporación cuya administración central –la Curia– está al servicio del papa. Éste, elegido por la elite corporativa, es un monarca vitalicio y absoluto que ejerce los poderes legislativo, ejecutivo y judicial en defensa de unos intereses de los miembros de su iglesia que él mismo determina en gran

medida. La corporación católica –patriarcal, autoritaria, piramidal, centralizada y burocratizada– se regula por un derecho positivo, es ideológicamente uniforme, dispone de un sistema de formación profesional, codifica la vida y racionaliza la carrera profesional y la remuneración de su personal, delimita los ámbitos competenciales y jerarquiza las funciones.

La iglesia combina de manera óptima un gobierno ideológicamente cohesionado y eficazmente coordinado con unos niveles intermedios y nacionales –las conferencias episcopales y las diócesis– que actúan por desconcentración o autónomamente. Como cualquier oligarquía corporativa, la jerarquía católica limita la democracia interna y actúa de un modo opaco, porque pretende conservar su capacidad negociadora y utilizar la corporación como un instrumento de sus intereses.

En la democracia española, la iglesia ha sido capaz de consolidar, en varios campos de importancia estratégica, una posición central estable que le sirve para conseguir un trato privilegiado y gozar de influencia ideológica. La iglesia fue expresamente constitucionalizada al tiempo que los cuatro acuerdos del 3 de enero de 1979 quedaron sólidamente incrustados en el ordenamiento jurídico.

La Constitución, los acuerdos concordatarios y la legislación en materia religiosa satisfacen la necesidad de la iglesia de reinventar la tradición nacionalcatólica estatalizando la religión, es decir, creando y corporatizando una función religiosa del Estado. Se institucionaliza así la intervención de la corporación católica en la formulación e implementación de políticas públicas en varios campos, entre los que destacan el tributario y financiero, el educativo y el simbólico.

Preocupado por la gobernabilidad y la estabilidad política, el Estado incorpora la iglesia al proceso de toma de decisiones. Aunque el control estatal sobre la iglesia es limitado –porque una reforma cons-

titucional o la denuncia de los acuerdos concordatarios serían demasiado onerosas para cualquier gobierno que las intentara-, la asunción de potestades delegadas del Estado fuerza a la iglesia a actuar en beneficio del sistema, de modo que experimenta una desprivatización funcional y una merma de su autonomía: el Estado la somete a una fiscalización permanente que la obliga a medir las consecuencias de su comportamiento. El mantenimiento de este *statu quo* se explica por el *interés que comparten el Estado y la corporación católica en que su mutua dependencia siga resultando beneficiosa para ambos*. Esto, como veremos, es lo que explica en esencia el peculiar fomento público del año santo compostelano.

Sin embargo, la rigidez institucional de este arreglo fundamenta la sospecha de que podríamos estar ante un caso de *corporatismo cerrado*, cuya compatibilidad con la democracia liberal es discutible. Se perpetúa la desigualdad entre los ciudadanos y los grupos en función de sus creencias; se deja indefensa a una parte de la ciudadanía, el amparo de cuyos intereses está en manos de unos representantes que son sistemáticamente preteridos; se concede a la iglesia un acceso privilegiado a las instancias de toma de decisión política; se crea un segundo circuito de representación funcional que escapa al control ciudadano; y se convierte a la iglesia en un actor dotado de potentes recursos de oposición al Gobierno de España. Es obvio que esto no supone un cuestionamiento del carácter liberal-democrático del sistema político *per se* –no desaparecen el pluralismo político, los derechos civiles y la representación democrática–, pero sí niega la naturaleza propiamente laica del modelo de relación Estado-religiones.

B) El aspecto simbólico de las relaciones Estado-iglesia en España

En el ámbito simbólico, el arreglo corporatista entre el Estado y la iglesia cató-

lica se plasma en múltiples manifestaciones particularmente relevantes, entre las que destacan, por una parte, la participación masiva y sistemática de las autoridades públicas en ceremonias religiosas cuya importancia social puede ser relacionada con el comportamiento electoral, y, por otra parte, en la coloración confesional de las festividades y los actos públicos más solemnes, que tienen un valor ejemplar y deberían fomentar la cohesión de la comunidad política, pero en nuestro caso legitiman ante la ciudadanía la corporatización de la función pública religiosa.

Del artículo 16.3 de la Ley Fundamental¹¹ sería posible deducir que las autoridades públicas no pueden comparecer, como tales, en ceremoniales o cultos religiosos. De hecho, hay algún jurista que se pronuncia muy tajantemente sobre esta cuestión, argumentando que el Estado español no puede asumir confesión alguna en ninguna de sus dimensiones, ya sea dogmática, ética, jurídica, ceremonial o de otra naturaleza.¹²

Sin embargo, en la práctica se hace evidente –como en el caso del año santo compostelano que aquí nos ocupa– que las instituciones públicas son muy poco escrupulosas a la hora de evitar teñir sus actos con una coloración católica. Este hecho no nos puede dejar indiferentes desde un punto de vista laico. Si nos podemos imaginar que una práctica militantemente atea de los poderes públicos tendría como efecto el extrañamiento de los creyentes, no nos sorprenderá que una práctica militantemente confesional de los poderes públicos tenga los mismos efectos sobre los no católicos. Esto es precisamente lo que está detrás del postulado de que el Estado se abstenga de organizar sus ceremonias en una iglesia.¹³ Especialmente significativas son las comparecencias públicas de las jefaturas del Estado y del Gobierno de España, en las que la pretendida aconfesionalidad constitucional del Estado parece a menudo preterirse en favor de una tradición nacionalcatólica rediviva. No se podrá

negar que esta práctica simbólica es coherente con el modelo español de corporatización de la función pública religiosa, pero el respeto a la tradición oculta una confesionalidad potencialmente intolerante.¹⁴

C) ¿Cómo se viola simbólicamente la aconfesionalidad del Estado?

Podemos intentar dar una posible respuesta a esta pregunta con la siguiente lista:

(a) En primer lugar, las manifestaciones confesionales católicas de la jefatura del Estado (Juan Carlos de Borbón y sus descendientes se casaron en ceremonias de Estado oficiadas según el rito católico, v.g.).

(b) En segundo lugar, la toma de posesión del presidente del Gobierno de España y de los ministros ante un ejemplar de la *Biblia* y un crucifijo. En estos actos cabe el uso de diferentes fórmulas: por una parte, para los católicos, el *juramento*, y, por otra parte, para los que no se manifiestan como católicos, la *promesa*. La toma de posesión del presidente del Gobierno de España y de los ministros tiene lugar en la sala de audiencias del palacio de La Zarzuela. En una mesa se sitúan la Constitución, un crucifijo –que representa la ejecución de Jesús de Nazaret– y un valioso ejemplar de la *Biblia* –de 1791, que perteneció al rey Carlos IV– abierto por el libro titulado “Números” (cuyo capítulo 30, por cierto, contiene una detallada y patriarcal regulación del valor de las manifestaciones de la voluntad de la mujer). Estos dos últimos elementos, propios del universo simbólico católico, incluso se colocan cuando *ninguno* de los integrantes del Gobierno de España jura su cargo, como sucedió tras las elecciones legislativas generales del 9 de marzo de 2008. ¿Qué pasaría si alguien pidiera expresamente la retirada de los símbolos católicos o la presencia de símbolos de otras confesiones? Curiosamente, la propia norma jurídica que regula esta toma de posesión¹⁵ no alude en ningún

momento a la colocación de símbolos religiosos en el lugar en el que se realiza el acto, por lo que estaríamos ante una muy discutible pero significativa decisión protocolaria. De un modo similar, el 21 de julio de 2008 los miembros del Estado Mayor de la Defensa tomaron posesión, en el patio de armas del Ministerio de Defensa, ante una Constitución, un ejemplar de la *Biblia* y un crucifijo.

(c) En tercer lugar, la presencia de los miembros de los gobiernos de España y autonómicos, los alcaldes, los concejales y demás autoridades en todo tipo de manifestaciones religiosas celebradas en espacios públicos. En Galicia, por ejemplo, destacan la procesión del *Cristo de la Victoria* en Vigo y el *Voto de la Virgen del Rosario* en A Coruña.

(d) En cuarto lugar, la participación de las fuerzas de orden público y de las fuerzas armadas en procesiones católicas. En muchas de estas procesiones se interpreta el himno nacional español.

(e) En quinto lugar, la consagración de las fuerzas armadas a la virgen del Pilar.

(f) En sexto lugar, la presencia institucionalizada de curas en cuarteles, hospitales y centros penitenciarios.¹⁶ En estos momentos hay unos 69 sacerdotes católicos que trabajan como capellanes en el Servicio de Asistencia Religiosa de las fuerzas armadas.¹⁷ El arzobispo castrense tiene categoría de general de división. Además, la virgen María goza de rango militar y es patrona de armas y cuerpos del ejército, y existe la llamada *pascua militar*.¹⁸

Un problema recientemente debatido en los medios de comunicación es el de la participación de los capellanes en los comités asistenciales de ética de los hospitales públicos. ¿Es lícito, desde un punto de vista laico, que un representante de la corporación católica sea miembro, como tal, de un órgano encargado de emitir recomendaciones para la resolución de las dudas éticas surgidas en la práctica médica?

Si respondemos afirmativamente, ¿estamos reconociendo a los curas, como tales, la condición de expertos en cuestiones éticas? Y si respondemos negativamente, ¿estamos atentando contra el pluralismo moral negándole la palabra a un representante de la confesión religiosa mayoritaria entre los pacientes?

(g) En séptimo lugar, la fijación del calendario laboral y escolar con una muy especial atención a las celebraciones religiosas católicas.¹⁹ El estudio de los últimos calendarios laborales en la Comunidad Autónoma de Galicia revela que la mayor parte de las fiestas laborales previstas son celebraciones católicas. Desde el punto de vista del análisis de género, es especialmente interesante reparar en el hecho de que el Día de la Mujer no es fiesta laboral, pero sí el de la *inmaculada concepción de la virgen María*. En el ámbito escolar se puede constatar que más de cuatro de cada cinco días de vacaciones escolares dentro del período de actividades lectivas corresponden a celebraciones católicas; a estos días hay que sumar las fiestas previstas en el calendario laboral, así como las fiestas laborales de carácter local que coincidan en el período de actividades lectivas.

(h) En octavo lugar, la utilización de santos y vírgenes como patronos oficiales de ciudades y pueblos. Aquí también podríamos mencionar la utilización de símbolos católicos con fines cívicos, como sucede, *v.g.*, en el caso del escudo de Galicia.²⁰

(i) En noveno lugar, el uso de espacios gratuitos en las televisiones públicas, sobre todo por parte de la corporación católica (programas confesionales, retransmisión de ceremonias religiosas, los domingos y durante la semana santa, etc.).

(j) En décimo lugar, la simbología católica aún presente en muchos espacios públicos. Es interesante encontrarse con testimonios de obispos católicos que abogan abiertamente por la presencia pública de símbolos católicos aduciendo razones difícilmente compatibles con el carácter

supuestamente aconfesional del Estado y descubriendo un grave defecto argumental de cara a alguno de los posibles problemas a los que España tendrá que enfrentarse como país de inmigración. Así, por ejemplo, el prelado Asenjo Pelegrina opina:

Personalmente estoy en contra de la eliminación de los crucifijos en la escuela pública, en los hospitales y en las cárceles si los usuarios de estos servicios o sus padres, en el caso de los niños, desean mantener estos símbolos. Es un derecho que nace de la misma libertad religiosa. Lo que no me parece de recibo es que haya que retirar un crucifijo, símbolo de los sentimientos más nobles, la piedad, la compasión y el amor más grande, porque un padre o dos así lo decidan. Y porque estoy en contra de la eliminación unilateral de los crucifijos, también estoy en contra de que se impida el uso del velo en la escuela, que en definitiva es otro símbolo religioso.²¹

(k) En undécimo lugar, los funerales de Estado, celebrados según el rito católico. Así sucedió tras el atentado del 11 de marzo de 2004 en Madrid, a pesar de que muchas víctimas no pertenecían a la iglesia católica. El último ejemplo es el funeral de Estado, que tuvo lugar el 8 de mayo de 2008, por el ex presidente del Gobierno de España, Leopoldo Calvo Sotelo, fallecido el día 3. La ceremonia, exclusivamente católica y *oficiada por el arzobispo* de Madrid y presidente de la Conferencia Episcopal, Antonio María Rouco Varela, se celebró en la catedral de La Almudena de Madrid con la *asistencia* del jefe del Estado y de las máximas autoridades parlamentarias y gubernamentales. Ni el jefe del Estado ni el jefe del Gobierno de España *presidieron* la ceremonia. Apenas se suscitó un debate público sobre la conveniencia de separar el funeral de Estado, libre de connotaciones confesionales, de una eventual ceremonia católica privada. También se celebran según el rito católico los funerales por los soldados muertos en acto de servicio o con

ocasión de otros hechos luctuosos de alcance público.

(l) Y en duodécimo lugar, por supuesto, y como ya hemos señalado, la intervención solemne del jefe del Estado o de un delegado regio, como tales, en la llamada *ofrenda nacional al apóstol* que tiene lugar en Santiago de Compostela.

D) Las políticas públicas de fomento del año santo compostelano

El Xacobeo es hoy la marca de prestigio –después de todo, el componente esencial del año santo son las ya milenarias peregrinaciones– que sustenta una estratégica operación de mercadotecnia turística, cultural y religiosa de la que se benefician los poderes públicos, la iglesia católica y el sector privado. En los medios de comunicación no son infrecuentes los llamamientos a impulsar el Xacobeo 2010 por motivos económicos.

El Gobierno Gallego, con ocasión de la reciente creación de la Comisión de Coordinación del Xacobeo 2010, ha sido muy explícito: “La organización del Xacobeo 2010 constituye [...] la mejor oportunidad para promocionar nuestra comunidad más allá de nuestras fronteras, reforzando la dimensión internacional del Camino de Santiago para posicionar definitivamente a Galicia como un foco de interés mundial”.²² Más allá de la pomposidad de la fórmula empleada, queda claro que el Camino de Santiago es despojado, en apariencia, y desde luego formalmente, de su componente católico, para convertirse simplemente en un acontecimiento cultural y en un recurso turístico estratégico. María del Carmen Pardo López, secretaria general para el Turismo del Gobierno Gallego, nos hablaba hace un momento del *producto Camino de Santiago*. En esto, la Xunta de Galicia tiene muy en cuenta que, como nos recordaba aquí Juan Mario Crecente Maseda, el turismo es la primera industria mundial (siendo España su segunda

potencia) y el turismo cultural es uno de los sectores con mayores posibilidades de crecimiento. De hecho, la Xunta de Galicia calcula –como nos recordaba María del Carmen Pardo López– que la aportación del sector turístico al PIB gallego se incrementará en 1,5 puntos y que el año santo atraerá como mínimo unos diez millones de peregrinos, es decir, más de 27.000 personas al día. Esta estimación oficial no parece plausible, por no hablar de los gravísimos problemas infraestructurales que, de ser cierta, se plantearían.

En la valoración del Xacobeo como un acontecimiento de primer orden, la Xunta de Galicia parece coincidir con los partidos de la oposición parlamentaria y con la iglesia católica. En efecto, si los socialistas gallegos le recriminan al gobierno autonómico su falta de iniciativas de cara al año santo de 2010, entendido como un instrumento de atracción turística, el BNG ya había empezado con la planificación del Xacobeo 2010 cuando todavía estaba en el ejecutivo y tenía bajo su responsabilidad la Sociedade Anónima de Xestión do Plan Xacobeo. Por su parte, el arzobispado de Santiago de Compostela daba a entender recientemente –aunque con cierta discreción– que el Xacobeo es un festival moderno ajeno a su iglesia, que se siente molesto por los conciertos, la manifestación anual del BNG y otros actos no religiosos que tienen lugar en la Praza da Quintana –que es donde se encuentra la *puerta santa* y debería estar, por lo tanto, reservada para actos religiosos–, y que el Gobierno Gallego podría dedicar más esfuerzos al año santo en su dimensión propiamente religiosa.²³

También el rey Juan Carlos I, a instancias del nuevo presidente de la Xunta de Galicia, manifiesta su disponibilidad a apoyar este acontecimiento protagonizando la *ofrenda nacional al apóstol* el 25 de julio de 2010, mientras la presidenta del Parlamento propone celebrar en Galicia en el 2010 la reunión anual de la Conferencia de Presidentes de Parlamentos Autonómicos.

Incluso el Consello da Cultura Galega se involucra en el año santo proponiendo una intervención planificada sobre los caminos que llegan a Santiago de Compostela, así como varias actividades de promoción (congresos, exposiciones, conciertos, etc.).

El Consejo Jacobeo, un órgano de cooperación presidido por la ministra de Cultura, tiene por finalidad facilitar la comunicación entre la administración general del Estado y las comunidades autónomas que forman parte del mismo, a efectos de coordinar y colaborar en los programas y actuaciones que se prevean en relación con el Camino de Santiago y con la celebración de los años jacobeos. Todas las comunidades autónomas pertenecientes al consejo utilizan el mismo logotipo oficial del Xacobeo 2010.²⁴

El sector privado, como ya apuntamos, también se beneficia del Xacobeo, y no sólo por los ingresos derivados de la afluencia de visitantes a Galicia y especialmente a Santiago de Compostela. En efecto, el Xacobeo 2010 ha sido declarado acontecimiento de excepcional interés público a los efectos de la aplicación de beneficios fiscales en la Ley de Presupuestos Generales del Estado para el año 2009. Para los gastos de propaganda y publicidad están previstas deducciones de la cuota en el Impuesto sobre Sociedades, en el Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas y en el Impuesto sobre la Renta de los No Residentes, y, además, los contribuyentes de todos estos impuestos tendrán derecho a deducciones por las donaciones y aportaciones que realicen a favor de las entidades encargadas de la realización de programas y actividades relacionadas con el Xacobeo 2010. Finalmente, las actividades de carácter artístico, cultural, científico o deportivo realizadas durante la celebración del año santo, en el marco de los objetivos y planes del programa establecidos por el Consejo Jacobeo, tendrán una bonificación del 95% de las cuotas del Impuesto sobre Actividades Económicas, y las operaciones relacionadas exclusiva-

mente con los objetivos de los programas citados tendrán una bonificación del 95% en los impuestos y tasas locales (excepto el Impuesto sobre Bienes Inmuebles y el Impuesto sobre Vehículos de Tracción Mecánica). De este modo, el Gobierno Gallego espera que el sector privado aporte un 30% del volumen presupuestario del Xacobeo 2010, aunque desde el propio sector trasciendan quejas –como las muy recientes de la Confederación de Empresarios da Hostalaría de Galicia, de la Asociación de Empresarios da Hostalaría de Santiago de Compostela e Comarca y de la Federación Galega de Comercio– acerca de la incorrecta, lenta e insuficiente implementación de la promoción del año santo por parte de los poderes públicos, especialmente grave en un contexto de profunda crisis económica.

Es interesante, y desde luego coherente con la concepción gubernamental del Xacobeo como un acontecimiento en apariencia desligado de su componente religioso, que el nuevo director gerente de la Sociedade Anónima de Xestión do Plan Xacobeo sea quien estaba al mando del FIB (Festival Internacional de Benicàssim) como director ejecutivo.²⁵

E) Conclusión. El Xacobeo en el modelo español de relaciones entre el Estado y la iglesia católica

Nos hacíamos, al comienzo de esta exposición, dos preguntas que ahora deberíamos intentar contestar. Por una parte queríamos saber si el modelo español de relaciones Estado-iglesia es discriminatorio o no para los ciudadanos y los grupos religiosos. Creo que si algo ha quedado claro con el ejemplo del Xacobeo es que este modelo no responde a la pluralización del mapa religioso español y nos dificulta, como comunidad, afrontar los desafíos que nos plantea, con creciente intensidad, la pérdida de la homogeneidad religiosa. ¿Insistir acriticamente en conservar la tradición es un modo eficiente de afrontar los

cambios religiosos de nuestra sociedad? A este respecto, hay una anécdota compostelana que debería incitarnos a una seria reflexión, y a la que ya aludió aquí el profesor García Iglesias. Últimamente, el cabildo catedralicio ha decidido esconder tras una enorme jardinera las figuras de los desgraciados y maltrechos musulmanes que, rendidos a los pies del célebre caballo blanco, están a punto de probar el sable del dieciochesco Santiago Matamoros de José Gambino.

Lo segundo que nos preguntábamos al comienzo era cómo debe la ciudadanía valorar los acuerdos entre el Estado y la iglesia católica en materia simbólica. Para empezar, debemos reconocer que no es la iglesia católica la única interesada en atentar simbólicamente contra la supuesta aconfesionalidad del Estado. Porque, aunque a menudo lo disimulen para no traspasar los límites de la corrección política –como en el caso del Xacobeo, despojado, como ya indicamos, de toda connotación religiosa–, las autoridades civiles tienen interés en hacerse visibles en las manifestaciones confesionales católicas, que conciben como recurso para la obtención de apoyos electorales.²⁶

Por otra parte, y a la luz de esta imbricación perfecta entre lo público y lo religioso que se puede observar en el ejemplo del año santo compostelano –y a la que los ciudadanos estamos tan acostumbrados que no solemos cuestionarla–, deberíamos preguntarnos si, en España, las funciones oficiales del Estado son efectivamente ejercidas conforme a los principios de la laicidad. ¿Se abstiene el rey, en el ejercicio de sus funciones, de otorgarle a sus convicciones personales una dimensión pública? No olvidemos que su actitud es ejemplarizante. ¿Realmente logra, con sus actos, simbolizar la unidad del Reino? ¿Y qué decir del resto de las autoridades? ¿Actúan a favor de una cultura democrática y tolerante? ¿Fomentan la conciencia de pertenecer a un Estado que se supone no confesional y en el que las diferencias coexisten

pacíficamente? ¿Afirman día a día su adhesión a principios superiores en los que todos –creyentes de cualquier confesión o no creyentes– pueden reconocerse?²⁷

Por lo tanto, creemos que todas las instituciones públicas deben dotarse de un código protocolario exquisitamente no confesional, y que, de este modo, (a) evite cualquier coloración religiosa de los actos y las ceremonias públicas, y (b) regule razonada, equilibrada y restrictivamente la presencia de los representantes de las instituciones públicas, como tales y siempre en un plano discreto, en ceremonias religiosas como la *ofrenda nacional al apóstol*, de tal manera que no pueda producirse una identificación entre la autoridad pública y una determinada confesión.

Aunque urge un debate público riguroso sobre las costumbres simbólicas de las autoridades políticas, el modelo actual es el producto de unos arreglos corporatistas más propios de la política *de Estado* que de la *gubernamental*, de modo que no es realista esperar de los ejecutivos, siempre pendientes del calendario electoral, que asuman los costes políticos inherentes a una reordenación de las relaciones con la iglesia. Ello supondría un consenso difícilmente imaginable en el actual campo político español, en el que el PSOE no muestra intención alguna de cuestionar el *statu quo* –probablemente lo podamos constatar cuando por fin tengamos acceso al borrador del proyecto de nueva Ley Orgánica de Libertad Religiosa que con tanto secretismo está elaborando el Ministerio de Justicia– y el PP está fuertemente escorado hacia posiciones confesionales.

El ejemplo del Xacobeo 2010 nos muestra lo difícil que es encontrar un equilibrio entre, por una parte, las exigencias de la no confesionalidad o laicidad que se suponen propias de nuestro ordenamiento constitucional y, por otra parte, la a todas luces innegable tradición católica española. No podemos ni debemos desterrar la religión católica de todos nuestros espacios públi-

cos, porque ello sería tanto como negar o disimular una marca identitaria central, pero es preciso que seamos conscientes de que nuestro modelo de relaciones Estado-iglesia nos puede llevar muy fácilmente a olvidar que *se supone que nuestro Estado no es confesional*. Quizás el Xacobeo sea una muestra elocuente de hasta qué punto se puede originar una dinámica colectiva –que engloba a los poderes públicos, a la iglesia católica y al sector privado– que es posible considerar muy problemática desde un punto de vista laico.

Habrán podido constatar, a lo largo de mi exposición, que mi descreimiento ante el sepulcro de Santiago –muy impropio, según nos aseguró el martes el profesor Bouza Álvarez, de los compostelanos, y yo lo soy de adopción–, así como mi valoración crítica de la explotación política, religiosa y económica del culto jacobeo, no es menor que mi interés por el fenómeno que este mito desencadenó. Con todo, es posible que desvelar mi falta de fe con tanta claridad no sea, a la postre, demasiado inteligente. Desde luego no es nada chovinista, y por lo tanto, parafraseando al profesor Bouza Álvarez, nada compostelano. Porque, después de todo, la fe en el apóstol ha hecho mucho más que mover montañas: ha dado lugar nada menos que a la maravillosa ciudad en la que vivo y al Camino que lleva su nombre, dos lugares que sólo les puedo recomendar.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, Ignacio (2007), “El islam y la identidad española: de Al-Ándalus al 11-M”, en Taibo Arias, Carlos (dir.), *Nacionalismo español. Esencias, memoria e instituciones* (pról. de Carlos Taibo Arias), Madrid, Los Libros de la Catarata, 259, 267-290.
- BARREIRO RIVAS, Xosé Luís (2004), “O camiño de Europa. Unha análise politolóxica do fenómeno xacobeo”, *Grial. Revista Galega de Cultura*, XLII, 161, xaneiro, febreiro, marzo, 34-43.
- (2009), *La fundación de Occidente. El Camino de Santiago en perspectiva política*, Madrid, Tecnos, Colección Ventana Abierta.
- CARBALLO CARBALLO, Francisco (1995), *A Igrexa galega*, Vigo, Promocións Culturais Galegas, Colección Historia de Galicia, 7.
- CARRO OTERO, José I. (1993), “O Ano Santo: O seu significado relixioso-eclesial”, en VV.AA., *O Apóstolo Santiago e a súa proxección na Historia. 10 temas didácticos*, Santiago de Compostela, Comisión Diocesana del Año Santo, 59-66.
- FRAGUAS FRAGUAS, Antón (1974), “Ano Santo”, *Gran Enciclopedia Gallega*, Santiago de Compostela/Gijón, Silverio Cañada, II, 200-202.
- GONZÁLEZ GARCÍA, José Antonio (1993), “Santiago, o Maior, Fillo de Zebedeo, na tradición do Novo Testamento”, en VV.AA., *O Apóstolo Santiago e a súa proxección na Historia. 10 temas didácticos*, Santiago de Compostela, Comisión Diocesana del Año Santo, 7-14.
- HERBERS, Klaus (2006²), *Política y veneración de santos en la Península Ibérica. Desarrollo del “Santiago político”* (trad. española de Rafael Vázquez Ruano), [Pontevedra,] Fundación Cultural Rutas del Románico, Colección Historia y Arte.
- MIGUÉLEZ DÍAZ, Xosé A. (1999), “O xacobeo e a relixiosidade popular. Poder mediático”, *Terra e Tempo*, 11 (II Época) (número monográfico: *O papel da Igrexa na Galiza*), Maio a Agosto, 39-43.
- REY CASTELAO, Ofelia (2006), *Los mitos del apóstol Santiago*, Santiago de Compostela/Vigo, Consorcio de Santiago / Nigra Trea, Colección Biblioteca Científica Compostelana / Libros da Brétema, 6.
- RIDAO, José María (2008), “Prólogo”, en *id.* (ed.), *Por la gracia de Dios. Catolicismo y libertades en España* (pról. de *id.*), Barcelona, Círculo de Lectores, Colección Galaxia Gutenberg, Serie Ensayo, 7-28.

VILLARES PAZ, Ramón (2004), "A segunda invención de Santiago", *Grial. Revista Galega de Cultura*, XLII, 161, xaneiro, febreiro, marzo, 12-17.

PRENSA CONSULTADA

Galicia Hoxe, esp. 30 de abril, 5, 20 y 30 de mayo y 29 de junio de 2009.

El País (ed. Galicia), esp. 30 de abril, 2, 5, 14, 26 y 27 de mayo, 10 de junio, 25 de julio y 13 y 18 de agosto de 2009.

Público, 18 de agosto de 2009.

La Voz de Galicia, esp. 30 de abril, 8 de mayo y 6 de julio de 2009.

Xornal de Galicia, esp. 29 de abril, 23 y 30 de mayo, 24 y 29 de junio y 5, 10, 12 y 13 de agosto de 2009.

NOTAS

1 Este es el texto de una conferencia pronunciada el viernes, 21 de agosto de 2009, en el marco del seminario "El Camino de Santiago y la fundación de Occidente: una revisión actualizada del fenómeno jacobeo", que, organizado por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, tuvo lugar en Santander entre el 17 y el 21 de agosto de 2009 bajo la dirección de Xosé Luís Barreiro Rivas y la secretaria académica de Laureano Xoaquín Araujo Cardalda.

2 V. Minkenbergh, Michael, y Ulrich Willems, "Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten", *Das Parlament* (separata "Aus Politik und Zeitgeschichte", B 42 - 43 / 2002), 21. Oktober 2002, 6-14.

3 V. Carro Otero, 1993, *Fraguas Fraguas*, 1974, Miguélez Díaz, 1999, Rey Castelao, 2006, y Villares Paz, 2004.

4 Sobre el tema de la lengua gallega en la iglesia católica, v. Ferro Ruibal, Xesús, *A Igrexa e a lingua galega (Ensaio)*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 1987, López Muñoz, Daniel (dir. y coord.), *O idioma da Igrexa en Galicia*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, Colección de lingüística, 1989, López Muñoz, Daniel, y Bernar-

do García Cendán, *Receptividade do galego na liturxia. Estudo de opinión e actitudes sobre unha eventual introducción do idioma galego como vehículo ordinario da liturxia en Galicia*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2000, y López Muñoz, Daniel, "Galego e Igrexa. Posibilidades e atrancos", en Consello da Cultura Galega, *Actas dos IV Encontros para a Normalización Lingüística*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, Colección Base, 2002.

5 V. Rey Castelao, 2006, 13.

6 V. Herbers, 2006², y Rey Castelao, 2006, 60-76.

7 V. Barreiro Rivas, 2004, 36, y 2009, 25, González García, 1993, Herbers, 2006², 27-30, Miguélez Díaz, 1999, 41, y Rey Castelao, 2006, esp. 25-26 y 162.

8 V. Álvarez-Ossorio Alvariño, 2007, Barreiro Rivas, 2004 y 2009, Carballo Carballo, 1985, 40-44, Rey Castelao, 2006, esp. 18-19, 32, 62-63 y 219-228, Ridao, 2008, y Villares Paz, 2004.

9 V. también Herbers, 2006², 95-97.

10 Berger, Peter L., y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London, Allen Lane/Penguin, 1976⁶ [1967].

11 "Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones."

12 López Alarcón, Mariano, "La 'cuestión religiosa' como tema clave de la transición política española. Su expresión jurídica", *Anales de Derecho*, 22, 2004, 289.

13 Peña-Ruiz, Henri, *La laïcité*, [Paris,] Flammarion, Colección Dominos, 183, 1998, 73.

14 Álvarez Espinosa, Daniel Francisco, *Cristianos y marxistas contra Franco* (pres. de José Sánchez Jiménez y pról. de Julio Pérez Serrano), Cádiz, Universidad de Cádiz, 2003, 202.

15 Real Decreto 707/1979, de 5 de abril, por el que se establece la Fórmula de Juramento en Cargos y Funciones Públicas (BOE de 6 de abril).

16 V. el artículo IV del Acuerdo de 3 de enero de 1979 sobre Asuntos Jurídicos firmado entre el Estado español y la Santa Sede, así como el Acuerdo de 3 de enero de 1979 sobre Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas y Servicio Militar de Curas y Religiosos firmado entre

el Estado español y la Santa Sede. El derecho de presentación de obispos aún aparece recogido en el artículo III de este último acuerdo concordatario, así como en el artículo I.3 del acuerdo de 28 de julio de 1976. V. también Álvarez Espinosa, *op. cit.*, 202-203, Casanova Ruiz, Julián, "A vueltas con los símbolos religiosos", *El País* (ed. Galicia), 19 de abril de 2008, 37-38, y González Barón, Juan Francisco, "Concordato: la realidad de un Estado confesional", en VV.AA., *Laicidad en España. Estado de la cuestión a principios del siglo XXI*, Motril, Ayuntamiento de Motril, 2001, 70.

17 Junquera, Natalia, "A sus órdenes, mi capellán", *El País* (ed. Galicia), 26 de octubre de 2008, 26-27.

18 Castellano Cardallaget, Pablo, *Por Dios, por la Patria y el Rey. Una visión crítica de la transición española*, Madrid, Temas de Hoy, Colección Grandes Temas, 2001, 82-83.

19 En el artículo III del Acuerdo de 3 de enero de 1979 sobre Asuntos Jurídicos firmado entre el Estado español y la Santa Sede se prevé: "El Estado reconoce como días festivos todos los domingos. De común acuerdo se determinará qué otras festividades religiosas son reconocidas como días festivos". Los acuerdos de cooperación de 1992 entre el Estado español y las confesiones evangélica, judía y musulmana también recogen previsiones sobre los días festivos, pero con una redacción mucho más laxa (sobre todo en el ámbito laboral, donde se exige un acuerdo entre las partes).

20 Artículo 3 de la Ley 5/1984, de 29 de mayo, de Símbolos de Galicia (DOG de 23 de junio):

El Escudo de Galicia trae, en campo de azul, un cáliz de oro sumado de una hostia de plata, y acompañado de siete cruces recortadas del mismo metal, tres a cada lado y una en el centro del jefe.

El timbre corona real, cerrada, que es un círculo de oro, engastado de piedras preciosas, compuesto de ocho florones de hojas de acanto, visibles cinco, interpoladas de perlas y de cada una de sus hojas salen 5 diademas sumadas de perlas que convergen en un mundo azul, con el semimeridiano y el ecuador de oro, sumado de cruz de oro. La corona, forrada de gules, o rojo.

21 Asenjo Pelegrina, Juan José, "Juan José Asenjo Pelegrina", en Catela Marcos, Isidro, *En-*

trevistas con doce obispos españoles (intr. de Isidro Catela Marcos), Madrid, La Esfera de los Libros, 2008, 56.

22 Resolución de 15 de junio de 2009, de la Consellería de Cultura y Turismo, por la que se hace público el acuerdo del Consello de la Xunta de 11 de junio de 2009 por el que se crea la Comisión de Coordinación del Xacobeo 2010 (DOG de 22 de junio). Encontramos exactamente la misma fórmula en el Decreto de la Consellería de Cultura y Turismo 370/2009, de 23 de julio, por el que se regula la utilización de la imagen corporativa del Xacobeo 2010 (DOG de 10 de agosto).

23 Tanto el alcalde de Santiago de Compostela como el BNG manifestaron su disconformidad ante las opiniones del arzobispado.

24 La Consellería de Cultura y Turismo de la Xunta de Galicia ha abordado esta materia en el Decreto 370/2009, de 23 de julio, por el que se regula la utilización de la imagen corporativa del Xacobeo 2010 (DOG de 10 de agosto).

25 Tengo que lamentar aquí que la Sociedade Anónima de Xestión do Plan Xacobeo no haya contestado a ninguno de mis tres detallados mensajes de correo electrónico solicitando información sobre la historia del organismo (creación, implicación en otros años santos compostelanos, etc.), sus objetivos, la composición de su capital social y de su consejo de administración, su organigrama, su personal, su presupuesto (incluidas las previsiones para 2010), su integración en otros órganos, entidades e iniciativas relacionadas con el año santo compostelano, los convenios de colaboración firmados, sus vías de colaboración específicas con la iglesia católica, su plan o su programa para el Xacobeo 2010, etc. Tampoco mis llamadas telefónicas y mi presencia física en la sede de la Sociedade Anónima de Xestión do Plan Xacobeo surtieron efecto alguno.

26 Fernández Fernández, Gerardo, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española* (pres. de Honorio M. Velasco), León, Edilesa, 1999, 190-191.

27 Peña-Ruiz, Henri, *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999. Se cita por la traducción española de Teresa López Pardina y Beatriz Simó Roig, *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad* (pref. de Luis María Cifuentes Pérez), Madrid, Laberinto, Colección Hermes, 18, 2001, 154-155.