

La costa del fin del mundo en la cosmovisión jacobea y la devoción mariana: la peregrinación a Padrón, Fisterra y Muxía

Francisco Singul
S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

Resumen: La continuación de la peregrinación jacobea a Padrón, Fisterra y Muxía es un fenómeno histórico y cultural vinculado al culto al apóstol Santiago y a la Virgen María. En ello influyen las tradiciones de la evangelización de *Hispania* por Santiago el Mayor y el relato de la traslación de sus restos desde Jaffa a Iria Flavia. Este estudio explica estos orígenes medievales y desarrolla la historia de este apéndice del Camino de Santiago en sus momentos más significativos, atendiendo al pensamiento, la cultura, la tradición y la mentalidad de cada época.

Palabras clave: Culto precristiano a las piedras, Peregrinaciones jacobeanas, Santuarios marianos de Fisterra y Muxía, Tradiciones y lugares de culto en Padrón, Fisterra y Muxía.

The coast of the end of the world in the Jacobean worldview and the marian devotion: the pilgrimage to Padrón, Fisterra and Muxía

Abstract: The continuation of the pilgrimage to Padrón, Fisterra and Muxía is a historical and cultural phenomenon linked to the cult of the Apostle St. James and the Virgin Mary. This is influenced by the traditions of the evangelization of *Hispania* by St. James the Elder and the story of the translation of his remains from Jaffa to Iria Flavia. This study explains these medieval origins and develops the history of this appendix of the Way of St. James in its most significant moments, based on thought, culture, tradition and mentality of each era.

Key words: Pre-Christian cult to the stones, Jacobean pilgrimages, Marian shrines of Fisterra and Muxía, Traditions and places of worship in Padrón, Fisterra and Muxía.

A costa da fin do mundo na cosmovisión xacobea e a devoción mariana: a peregrinación a Padrón, Fisterra e Muxía

Resumo: A continuación da peregrinación xacobea a Padrón, Fisterra e Muxía é un fenómeno histórico e cultural vinculado ao culto ao apóstolo Santiago e á Virxe María. Niso inflúen as tradicións da evanxelización de *Hispania* por Santiago o Maior e o relato da translación dos seus restos desde Xaffa a Iria Flavia. Este estudo explica estas orixes medievais e desenvolve a historia deste apéndice do Camiño de Santiago nos seus momentos máis significativos, atendendo ao pensamento, a cultura, a tradición e a mentalidade de cada época.

Palabras clave: Culto precristián ás pedras, Peregrinacións xacobegas, Santuarios marianos de Fisterra e Muxía, Tradicións e lugares de culto en Padrón, Fisterra e Muxía.

Introducción

A lo largo de la historia de las peregrinaciones jacobegas, una vez realizada la visita piadosa a Compostela, y tras haber orado en su catedral, muchos peregrinos continuaron su ruta devocional hacia determinados espacios sacros de la costa atlántica –Padrón, Fisterra, Muxía–, con la intención de pisar y orar en unos lugares ligados a las tradiciones jacobegas de la evangelización de Hispania por Santiago el Mayor y el traslado de su cuerpo desde Jerusalén a Galicia. Lo hicieron desde la Edad Media, tras lograr su regeneración espiritual ante el sepulcro del Zebedeo, donde aspiraban a un reencuentro con Cristo, Dios y Hombre¹, prolongando con su visita a unos espacios sagrados de honda espiritualidad la experiencia de ascesis experimentada en la peregrinación a Compostela; un camino en el que ya habían visitado determinados santuarios contenedores de reliquias y cuerpos santos, como bien documenta el “Calixtino”². Aunque en los siglos XIV y XV fue intensa la experiencia de la peregrinación marítima de ingleses, escoceses, irlandeses, bretones y otros pueblos de la

1 Davies H. y Davies, M. H., *Holy days and holydays. The Medieval Pilgrimage to Compostela*, New Jersey, Bucknell University Press, Associated University Press, 1982, p. 17-48; Plötz, R., “La peregrinatio como fenómeno alto-medieval. Definición y componentes”, *Compostellanum*, XXIX (1984), p. 239-265; Romero Pose, U., “Apuntes para una teología de la Peregrinación”, *Lumieira. Revista galega de pastoral*, VIII, nº 22 (enero-abril 1993), p. 11-26; Caucchi von Saucken, P., “Vida y significado del peregrinaje a Santiago”, en *Santiago. La Europa del peregrinaje*, Barcelona, Lunewerg, 1993, p. 91-99; Fontaine, J., “La aportación de San Agustín a la espiritualidad de la peregrinación”, en *Actas del I Congreso de Estudios Jacobeos*, Santiago, Xunta de Galicia, 1995, p. 308-310 y 314-315; Sumption, J., *The Age of Pilgrimage. The medieval journey to God*, New Jersey, Hidden Spring, 2003, p. 369-372; Péricard-Méa, D., *Compostela e il culto di san Giacomo nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 217-240; Márquez Villanueva, F., *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, Bellaterra, 2004, p. 83-95; Singul, F., *El Camino de Santiago. Cultura y pensamiento*, Santiago, Bolanda, 2009, p. 112-120.

2 Su Libro V animaba a estas visitas en el capítulo titulado “De los cuerpos de los santos que descansan en el Camino de Santiago y que deben ser visitados por sus peregrinos”; véase *Liber Sancti Jacobi*, “*Codex Calixtinus*”, trad. de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, nueva ed. actualizada por M.J. García Blanco, Santiago, Xunta de Galicia, 2014, Libro V, cap. 8, p. 553-578.

fachada atlántica europea, la vía terrestre fue la más seguida –en especial el Camino Francés–, entendida como un espacio sagrado³ capaz de transmitir los valores espirituales y culturales propios de la cristiandad medieval occidental⁴.

Tras las críticas erasmistas y luteranas a las peregrinaciones, la cultura trentina incentivó el culto a los santos y a María, recuperando las manifestaciones exteriores de la devoción. Con ello se revitalizó la visita piadosa a Compostela y a sus epílogos, los lugares sagrados de Padrón y los santuarios marianos de Muxía y Fisterra, en consonancia con el culto mariano, que cobrará mayor y popular impulso en época barroca. A fines del siglo XIX, a partir del segundo descubrimiento de las reliquias del apóstol (1879) y la proclamación de la bula *Deus Omnipotens* (1884), se logró una reactivación de los lugares jacobeos de Padrón, en íntima relación con la promoción de peregrinación a Santiago.

Y aunque a lo largo del siglo XX estos santuarios de la Costa da Morte y las celebraciones de Padrón contaron con altos niveles de participación popular local, en especial con las romerías asociadas a la celebración de los días de fiesta, será a principios del siglo XXI, con el Camino de Santiago consolidado como ruta de peregrinación transnacional, cuando la continuación al *finis terrae* se conformará como un itinerario espiritual destinado a ofrecer un recorrido de quietud y paz a una audiencia internacional que busca retomar un tiempo de reflexión tras su visita a Compostela⁵. Queda todavía pendiente la recuperación de la tradición del epílogo padronés como lugar de visita tras la peregrinación compostelana, no únicamente como parte del Camino Portugués.

1. Una vía estelar hacia Occidente

En la Edad Media, el camino terrestre que conduce hacia el *Paradisus* de la ciudad de Santiago⁶ dirige a los peregrinos hacia Occidente, en paralelo a una vía estelar trazada en el cielo nocturno, que para la cosmovisión medieval conformaba un camino de almas guiadas por el apóstol Santiago con destino al Paraíso⁷; una dimensión psicopompa de posibles raíces pitagóricas, que mantuvo su vitalidad en el folclore galaico-

3 Singul, F., *El Camino...*, *op. cit.*, p. 92-112; Herbers, K., "Les chemins de Saint-Jacques. Une conception de sacraliser l'espace et le temps", *Ad Limina*, 3 (2012), Santiago, Xunta de Galicia, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, p. 133-148.

4 Díaz y Díaz, M.C., "La espiritualidad de la peregrinación en el siglo XII", en *De Santiago y de los Caminos de Santiago. Colección de inéditos y dispersos reunida y preparada por Manuela Domínguez García*, Santiago, Xunta de Galicia, 1997, p. 249-260.

5 Margry, P. J., "To be or not to be... a pilgrim. Spiritual pluralism along the Camino Finisterre and the urge for the end", en C. Sánchez-Carretero (ed.), *Heritage, pilgrimage and the Camino to Finisterre. Walking to the end of the world*, Cham (Switzerland), Springer, 2015, p. 175-211.

6 Descrito en el *Liber Sancti Jacobi*, "Codex Calixtinus", *op. cit.*, Libro V, capítulo 9, p. 586-588.

7 Creencia documentada en Francia en 1320; véase Jacomet, H., "Pèlerinage et culte de saint-Jacques en France: bilan et perspectives", en *Pèlerinages et croisades. Actes du 118e congrès national annuel des sociétés historiques et scientifiques (Pau, octobre 1993)*, Paris, Éditions du CTHS, 1995, p. 191.



La Vía Láctea, paralela al Camino de Santiago.

portugués⁸. De acuerdo con esta mentalidad, el destino final de estas almas se situaría en un ámbito supraterrrenal localizado en un indeterminado lugar situado más allá del horizonte visto desde el cabo de Fisterra o el santuario rocoso de Muxía, espacios ligados a una ritualidad asociada con lo divino. Esta mística estelar presenta una lectura que no tiene su origen en una interpretación astrológica de carácter abstracto⁹, pues la Vía Láctea se había hecho camino concreto y explícito con la indicación precisa que Santiago el Mayor le ofrece a Carlomagno, confirmándole en sucesivos sueños al emperador, tal y como relata el Libro IV del “Calixtino”, el carácter de guía de ese camino celeste que conduce hasta la tumba apostólica, en el extremo occidental de Europa. La precisión del gesto del apóstol en las miniaturas que acompañan al texto, señalando de modo inequívoco el camino de estrellas que conduce hasta su sepulcro, para después perderse en el horizonte del mar tenebroso donde habitan, refuerza con la elocuencia de la imagen el mensaje de Santiago en Aquisgrán:

Caminus stellarum quem in cello vidisti, hoc significat, quod tu cum magno exercitu ad expugnandam gentem paganorum perfidam, et liberandum iter meum et tellurem, et ad visitandam basilicam et sar-

8 Alonso Romero, F., “A peregrinaxe xacobeá ata Fisterra”, en Fraguas Fraguas, X. A., Fidalgo Santamariña y González Reboredo, X. M. (coords.), *Romarias e peregrinacións. Simposio de Antropoloxía (Santiago, outubro de 1993)*, Santiago, Consello da Cultura Galega, 1995, p. 47-50.

9 Se interpretaba esta vía luminosa como un camino de almas, no como un conjunto de astros celestes con poder e influencias mágicas sobre los humanos; los textos mágicos no eran infrecuentes en los monasterios medievales –en especial los libros de astrología, astronomía y alquimia de los siglos XII y XIII–, como los de la abadía de San Agustín de Canterbury; véase Page, S., *Magic in the Cloister. Pious motives, illicit interest and occult approaches to the medieval universe*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2013, p. 5-30, 79-82 y 103-108.

cofagum meum, ab his horis usque ad Galleciam iturus es, et post te omnes populi a mari usque a mare peregrinantes, veniam delictorum suorum a Domino impetrantes, illum ituri sunt, narrantes laudes Domini et virtutes eius, et mirabilia eius que fecit¹⁰.

El camino de estrellas que viste en el cielo significa que desde estas tierras hasta Galicia has de ir con un gran ejército a combatir a las pérfidas gentes paganas, y a liberar mi camino y mi tierra, y a visitar mi basílica y sarcófago. Y después de ti irán allí peregrinando todos los pueblos, de mar a mar, pidiendo el perdón de sus pecados y pregonando las alabanzas del Señor¹¹.

El texto obtuvo gran difusión en la Edad Media, al ser parte del capítulo inicial de la llamada crónica de Turpín de Reims, uno de los libros del “Calixtino” integrados en buena parte de las copias que se hicieron del mismo¹², de suerte que la imagen de Carlomagno siguiendo la Vía Láctea para llegar a Compostela causaría admiración e inspiraría a no pocos peregrinos, que seguirían los pasos del emperador en ese periplo “de mar a mar”, con el objetivo de alcanzar un santuario apostólico situado en el confín occidental de Europa, en un *finis terrae* capaz de simbolizar el ecumenismo de la Iglesia y el universalismo del Imperio de Occidente¹³.

2. Espacios rituales en una costa sagrada

Un confín occidental que, según el *Breuiarum apostolorum*, había sido el destino de la predicación de Santiago el Mayor¹⁴, y que por lo tanto le otorgaba a Galicia, y

10 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Lib. IV, capitulum I, transcripción de K. Herbers y M. Santos Noya, Santiago, Xunta de Galicia, 1998, p. 201 (f. 164v).

11 *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, *op. cit.*, Libro IV, capítulo 1, p. 412-413.

12 La difusión del *Liber* durante los siglos XII y XIII alcanzó a muchas partes de Europa, pero en una versión abreviada denominada *Libellus Sancti Jacobi*. Se compone este *Libellus* del Libro III, con la narración de la *Translatio* y la epístola del papa León sobre el mismo tema; le sigue el Libro II, el de los milagros, con algunos más de los que aparecen en el “Calixtino”; continúa con el Libro IV o “crónica de Turpín”, y se cierra con la supuesta bula del papa Inocencio II, con la que se pretendía autenticar la autoría de Calixto II. En el siglo XIII el *Libellus Sancti Jacobi* se traduce a diversas lenguas europeas, e incluso se reduce más, limitándose al Libro II, algo más ampliado, y al Libro IV; véase Díaz y Díaz, M. C., *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago: estudio codicológico y de contenido*, Santiago, Centro de Estudios Jacobeos, 1988, p. 38-42 y 132.

13 Barreiro Rivas, J. L. *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval. Estudio del Camino de Santiago*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 298.

14 *Breuiarum apostolorum ex nomine uel locis ibi praedicauerunt, orti uel obiti*; en este catálogo difundido en el siglo VII se incluyen los datos básicos de todos los apóstoles, las tierras evangelizadas por cada uno de ellos, y el lugar de muerte y sepultura; véanse Gaiffier, B. de, “Le Breuiarum Apostolorum (BHL 652). Tradition manuscrite et oeuvres apparentées”, *Analecta Bollandiana*, nº 81 (1963), p. 89-116; Van Herwaarden, J., “The Origins of the Cult of St. James of Compostela”, *Journal of Medieval History*, 6 (1980), p. 1-35; Díaz y Díaz, M. C., “Literatura jacobea hasta el siglo XII”, *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia 1983)*, Perugia, Università di Studi, 1986,

más concretamente a sus indómitos lindes occidentales, bañados por un mar fronterero con lo supraterráneo, el carácter de una geografía sagrada¹⁵ construida en un paisaje de frontera que podía encerrar cierto peligro¹⁶; una tierra santa donde la hierofanía –el acto de manifestación de lo sagrado– se presentaba de distintos modos, en unos espacios sacros con estructura y consistencia¹⁷. No es difícil pensar que a esa costa occidental fueron llamados los peregrinos, en mayor o menor número y según las épocas, a recoger conchas de vieira¹⁸ para prenderlas de sus ropas –otros las compraban en las tiendas de *concheiros* de Santiago–, además de unas determinadas caracolas marinas que hacían sonar, según el Libro III del “Calixtino”, aumentando entre las gentes la devoción de la fe¹⁹. El significado simbólico de las conchas de vieira y de las “caracolas de Santiago” queda acreditado en los textos del *Codex*, constituyendo su recolección en las playas un aliciente añadido a la curiosidad humana de pisar la última frontera del mundo físico²⁰; una frontera, de acuerdo con el *Breviarum apostolorum*, conocida y hollada por el propio Santiago en su viaje evangelizador, nítidamente dibujada en la costa occidental gallega, de la que el puerto de Iria Flavia también debía incluirse como parte de ese confín, pues Carlomagno, “Inde visitato sarcophago beati Iacobi, venit ad Petronum sine contrario, et infixit in mari lanceam, agens Deo et santo Iacobo grates, qui usque illuc introduxit, dicens quia in antea ire non poterat”²¹ (Después de haber visitado la tumba de Santiago, llegó a Padrón sin

p. 225-250; el mismo texto aparece en Díaz y Díaz, M. C., *De Santiago y de los caminos de Santiago*, op. cit., p. 191-209; Carracedo Fraga, J., “El Breviarum Apostolorum y la historia de Santiago el Mayor en Hispania”, *Compostellanum*, XLIII (1998), p. 569-587. El texto del *Breviarum* destaca que Santiago el Mayor predicó en la parte occidental de España y que sus restos reposan en el lugar denominado *Achaia Marmarica: Iacobus, qui interpretatur subplantator, filius Zebedei, frater Iohannis. Hic Spaniae et occidentalia loca praedicatur et sub Herode gladio caesus occubuit sepultusque est in Achaia Marmarica VIII Kalendas Augustas*; véase Carracedo Fraga, J., “El Breviarum Apostolorum...”, op. cit., p. 586-587.

15 En 1993 recordaba el deán de la catedral de Santiago, Jesús Precado Lafuente, el viaje misionero de Santiago hasta Fisterra, en Precado Lafuente, M. X. “Peregrinación compostelá: realidade e símbolos”, in A. Fraguas, X.A. Fidalgo Santamariña y X.M. González Reboredo (coords.), *Romarias e peregrinacións...*, op. cit., p. 34.

16 Una naturaleza salvaje bañada por un mar peligroso e insondable que linda con el Más Allá; no cabe duda que se trata de la versión occidental de lo que el sur de Italia -con “un paisaje de volcanes ardientes, imponentes montañas y un mar traicionero”- representa para la peregrinación medieval a Tierra Santa, según Oldfield, P., *Sanctity and Pilgrimage in Medieval Southern Italy, 1000-1200*, New York, Cambridge University Press, 2014, p. 191-194 y 209-214.

17 Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967, p. 26-34 y 40-46.

18 Tras cumplimentar las exigencias penitenciales y rituales en la catedral de Santiago, los peregrinos demostraban su renovación espiritual regresando a sus casas con una concha de *vieira* prendida en sus ropas, simbolizando así, según informa el sermón *Veneranda dies* del “Calixtino” (*Liber Sancti Jacobi*, “*Codex Calixtinus*”, op. cit., Libro I, capítulo 17, p. 195), las buenas obras en las que debe perseverar hasta el fin de sus días; sobre el valor simbólico de la *vieira* véanse Moralejo, S., “Concha de peregrino”, en *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Santiago, Xunta de Galicia, 1993, p. 356-357; Castiñeiras, M., *La vieira en Compostela: la insignia de la Peregrinación Xacobeá*, Santiago, Xunta de Galicia, 2007.

19 *Liber Sancti Jacobi*, “*Codex Calixtinus*”, op. cit., Libro III, capítulo 4, p. 405.

20 Según la cosmovisión medieval el mundo era un orbe inmóvil, ubicado en el centro de un universo finito que se simbolizaba como la yema del huevo cósmico; véase Simek, R., *Heaven and Earth in the Middle Ages. The Physical World before Columbus*, Woodbridge (Suffolk, UK), The Boydell Press, 1996, p. 6-23.

21 *Liber Sancti Jacobi*, *Codex Calixtinus*, op. cit., Lib. IV, capitulum II, p. 202 (f. 165r.).

hallar resistencia y clavó una lanza en el mar, dando gracias a Dios y a Santiago por haberlo llevado hasta allí, y dijo que ya no podía ir más adelante)²².

Estos lugares de frontera con el mundo supraterrrenal permanecen ligados a la memoria jacobea –a las tradiciones de la predicación y de la *Translatio*–, pero también son espacios de especial significación ritual para la religiosidad popular, algunos de ellos cristianizados tras un remoto y dilatado pasado litolátrico²³ y animista²⁴, como sucede en Muxía, en la Cama de San Guillermo (Fisterra) y en el padronés monte de San Gregorio (Santiaguiño do Monte)²⁵. Espacios naturales que representan ideas y creencias que los trascienden, donde los valores religiosos precristianos reconocieron en determinadas piedras una particular estructura de la sacralidad de la naturaleza, pues las piedras, en cuanto a hierofanías, eran expresión del poder y de la permanencia de lo eterno²⁶; y con ellas y en torno a ellas se celebraron una serie de rituales perpetuados como expresiones populares de la religiosidad. De hecho, esta mentalidad popular mantuvo desde tiempo inmemorial tradiciones precristianas relacionadas con la forma y carácter de dichas rocas, atendiendo a su función sanadora, al pasar a través de sus orificios (Santiaguiño do Monte) o bajo ellas (Muxía, *Pedra dos Cadrís*), por su poder adivinatorio, en función de su movimiento u oscilación (Muxía, *Pedra de Abalar*), o su dimensión sacra ligada a la fecundidad (Cama de San Guillermo). Rituales, en suma, que aseguraban una comunicación directa con lo divino, y que todavía estaban vigentes en pleno siglo XX, tanto en las rocas de Muxía, como en el Santiaguiño do Monte y el eremitorio de San Guillermo en Fisterra²⁷, aunque en este último la “cama” propiamente dicha había desaparecido en el siglo XVIII, como se verá más adelante.

Prácticas que eran rescoldos de unas creencias precristianas performativas²⁸, combatidas en el siglo VI por san Martín Dumense²⁹ y muy posiblemente también

22 *Liber Sancti Jacobi*, “*Codex Calixtinus*”, *op. cit.*, Libro IV, capítulo 2, p. 415.

23 Alberro, M., “El agua, los árboles, los montes y las piedras en el culto, creencias y mitología de Galicia y las regiones célticas del noroeste atlántico europeo”, *Anuario Brigantino*, nº 25 (2002), p. 11-38, especialmente 34-38.

24 Se trataba, en suma, de formas populares de religiosidad en las que una serie de supersticiones y símbolos animistas se resistían a desaparecer; véase Díaz, P. C., *El reino suevo (411-585)*, Madrid, Akal, 2011, p. 234-235.

25 Lugares sagrados supuestamente elegidos en una remota antigüedad, en función de su orientación y alineamiento geoastronómico, en relación con un calendario precristiano, solar y lunar, en el que se valoraban los solsticios, equinoccios y las fiestas de media estación, es decir los primeros de febrero, mayo, agosto y noviembre, según. Bouzas, A., “Espacios paganos y calendario céltico en los santuarios cristianos de Galicia”, *Anuario Brigantino*, nº 36, 2013, p. 43-73, especialmente 48-57.

26 M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, *op. cit.*, p. 114-115 y 152-153.

27 El folclore popular de Cornualles, Gales, Bretaña y Galicia emplea piedras oscilantes en prácticas adivinatorias y piedras horadadas –en Gales, Irlanda, Inglaterra, Francia, Lituania y Galicia– utilizadas como medios curativos; véanse X. Taboada Chivite, *O culto das pedras no Noroeste peninsular*, A Coruña, Real Academia Galega, 1966, p. 12-28 (el mismo texto se ha publicado en *Ritos y Creencias Gallegas*, A Coruña, Ed. Sálvora, 1980, p. 167-168); Alonso Romero, F., *Santos e Barcas de Pedra*, Vigo, Xerais, 1991, p. 15; Fraguas Fraguas, A., *Romerías y Santuarios de Galicia*, Vigo, Galaxia, 2004, p. 59-60.

28 Rappaport, R. A., *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Akal, 2016, p. 158-166.

29 Las supersticiones, adivinaciones, augurios y el culto a piedras, árboles, fuentes y encrucijadas de caminos fueron prácticas combatidas en la *Gallaecia* sueva del siglo VI por san Martín de Dumio (Panonia,



Pedra dos Cadrís. Muxía.

por las comunidades cristianas de Iria Flavia³⁰ y Moraime, durante los siglos VI-VII³¹, que procuraron un cambio de creencias paganas, que nunca del todo se extinguirían, al culto cristiano. No obstante, sea en su formulación pagana, o formando

ca. 510/15-Braga, 579/80), en su sermón *De correctione rusticorum*, escrito tras el Concilio II de Braga (572) a petición de Polemio, obispo de Astorga; véanse Flórez, H., *La España Sagrada. Theatro geográfico-histórico de la Iglesia de España*, t. XV. *De la provincia antigua de Galicia*, Madrid, Oficina de Antonio Marín, 1759, p. 425; Torres, C., *Galicia Sueva*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1977, p. 213 y 304; Sotomayor Y Muro, M., "La Iglesia en la España romana", en García-Villoslada, R., *Historia de la iglesia en España*, I, Madrid, B.A.C., 1979, p. 393-397; Freire Camaniel, J., *Gallaecia. Antigüedad, intensidad y organización de su cristianismo (siglos I-VII)*, A Coruña, Fundación Barrié, 2013, p. 406-411.

30 Las fuentes del siglo XII –el *Cronicón Iriense* y la *Historia Compostelana*– sugieren que el primer obispo iriense fue Andrés, que participó en el I Concilio de Braga (561), aunque varios autores suponen la existencia de obispos en Iria anteriores; véanse López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. I, Santiago, Imprenta del Seminario Conciliar Central, 1898, p. 374-375; Cebrián Franco, J.J., *Obispos de Iria y arzobispos de Santiago de Compostela*, Santiago, ITC-Agencia Gráfica, 1997, p. 39-44; sobre la investigación arqueológica: Chamoso Lamas, M., "Noticia sobre la importancia arqueológica de Iria Flavia", *Archivo Español de Arqueología*, XLV-XLVII (1974), p. 125-132; Suárez Otero, J., "Sobre las laudas de doble estola en Santiago de Compostela e Iria Flavia: apuntes cronológicos e iconográficos", *Abrente*, 29 (1997), p. 41-77.

31 Documentos arqueológicos e histórico-artísticos de esta comunidad cristiana, como una pequeña cruz griega de bronce, fragmentos de un plato decorado con una cruz (procedente del norte de África) y un espectacular crismón labrado en relieve en piedra caliza, importado de la *Gallaecia* bracarense, en: Chamoso Lamas, M., "Excavaciones en Moraime", *Noticiero Arqueológico Hispánico. Arqueología*, IV, Madrid, 1976, p. 337-350; Brañas, R., "Cruz de Moraime. Muxía, A Coruña, siglos VI-VII", *Hasta el confín del mundo: diálogos entre Santiago y el Mar* (catálogo de la exposición), Vigo, Xunta de Galicia/Concello de Vigo/Consorcio Zona Franca de Vigo, 2004, p. 79; López, C., "Fragmentos de terra sigillata africana, Moraime, Muxía, A Coruña, siglos IV-VI", en *Hasta el confín del mundo...*, *op. cit.*, p. 71; Suárez Otero, J., "Crismón de San Pedro de Leis, Muxía, siglo VI", en *Hasta el confín del mundo...*, *op. cit.*, p. 91.



Orificio de paso en el Santiaguño do Monte, Padrón.

parte de la cosmovisión cristiana medieval, o bajo la ortodoxia católica contrarreformista, este camino al fin del mundo tiene como metas unos espacios que son puertas del Cielo abiertas a una frontera sobrenatural, propiciatoria en los tres casos de un metafórico renacimiento espiritual³² para quienes buscan esa comunicación con lo ultraterreno.

3. *Translatio Sancti Iacobi Apostoli*

La visita piadosa a estos lugares de la costa gallega está impulsada en época medieval por la tradición de la traslación del cuerpo del apóstol desde Jerusalén a Galicia, explicando por medio de dicho traslado el hallazgo en el siglo IX de las reliquias jacobea en el Libredón. Según el relato de la *Translatio* transmitido por la Epístola del papa León³³ y el Libro III del *Liber Sancti Iacobi*³⁴, Iria Flavia, Padrón y las tierras que conducen al *Fimisterrae*, en particular Duio y Negreira, conforman una parte significativa de la geografía sacra vinculada a las agitadas vivencias de los discípulos de Santiago en la traslación y sepulcro de los restos de su maestro. La narración de tan miríficos acontecimientos fue transmitida por tradición oral en la Compostela de los siglos X y XI, pasando a texto en el XII, en las citadas partes del *Codex*, al tiempo que se fueron organizando cada 30 de diciembre en la catedral compostelana celebraciones litúrgicas específicas³⁵. La imagen también participará en la difusión de la creencia: la iconografía de la *Translatio* formará parte del acervo cultural occidental medieval, tanto en escultura como en pintura; una imagen que incluso pasará de mano en mano, formando parte de la vida cotidiana del reino de León, pues a partir de la segunda mitad del siglo XII estará en circulación una moneda de vellón, acuñada en la Compostela de tiempos de Fernando II (1157-1188), cuyo reverso muestra la más antigua representación del traslado del cuerpo de Santiago en barco, en compañía de dos discípulos³⁶, mientras que en un ámbito más local, la iglesia de Santiago de Cereixo (Vimianzo), próxima a la Costa da Morte, tendrá como imagen pública un tímpano con la escena de la nave que porta el cuerpo del Zebedeo en compañía de

32 En este simbolismo cósmico, según Mircea Eliade, la hierofanía revela un centro, un punto fijo absoluto, un escenario iniciático donde se manifiesta lo sagrado y es posible participar de un renacimiento espiritual: Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, *op. cit.*, p. 194-195; una revisión del concepto "muerte y renacimiento" en las metas de peregrinación cristiana en Eade, J. y Sallnow, M.J. (eds.), *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Londres, Routledge, 1991, p. 4-5 y 23.

33 *Liber Sancti Iacobi*, "*Codex Calixtinus*", *op. cit.*, Libro III, capítulo 2, p. 395-397; Díaz y Díaz, M. C., "La epístola Leonis pape de translatione sancti Iacobi in Galliciam", *Compostellanum*, XLIII (1998), p. 517-568.

34 *Liber Sancti Iacobi*, "*Codex Calixtinus*", *op. cit.*, Libro III, capítulo 1, p. 387-394.

35 *Ibidem*, Libro I, capítulos 17-19, p. 177-235.

36 Carro Otero, J. "Moneda del rey D. Fernando II de Galicia-León y 'ceca' compostelana con el tema de la 'Traslación' del cuerpo del Apóstol Santiago (1157-1188)", *Compostellanum*, XXXII (1987), p. 575-594.

un grupo más numeroso de seguidores³⁷. No obstante, a partir de la segunda mitad del siglo XIII el texto con la narración del milagroso traslado gozará de una promoción masiva, al formar parte de la *Leyenda Dorada* (ca. 1264) del dominico genovés Iacopo da Varazze, obra que además difundirá la creencia del viaje evangelizador de Santiago a Hispania³⁸.

Contando con tan ricas fuentes, tanto textuales como iconográficas, evolucionaría de modo natural el interés de no pocos peregrinos medievales por conocer los lugares relacionados con esta predicación y con la llegada a Galicia de los restos apostólicos, siendo Iria Flavia y Padrón, por su significación y cercanía a Compostela, espacios privilegiados donde mostrar tal devoción. Los testimonios más elocuentes de la tradición de la *Translatio* los hallaban los peregrinos en la *villa Patrono*, cuya formación se remonta al siglo IX, y que en 1164, en tiempos de Fernando II, adquiere la categoría de burgo³⁹. La reliquia más célebre vinculada a la *Translatio* es el pedrón –en origen un ara romana dedicada a Neptuno⁴⁰–, pieza que ya estaría custodiada en el templo de Santiago fundado por el obispo Gudesindo (920-924)⁴¹ y reedificado en 1133 por el arzobispo Diego Gelmírez (1100-1140)⁴², sustituyendo a la pobre iglesia altomedieval, edificada a orillas del Sar, donde se creía que había sido depositado el cuerpo del apóstol al salir de la barca que lo transportaba⁴³. En la iglesia gelmíriana, de tipología basilical de tres naves y cabecera de tres ábsides, el prelado había consagrado los tres altares: el central, dedicado al apóstol, “cuyo cuerpo allí mismo había recibido sepultura”, según creencia del momento; y los laterales, a santa María

37 Yzquierdo Perrín, R., *Arte Medieval, I. Galicia. Arte*, t. X. A Coruña, Hércules, 1995, p. 391-392.

38 De la Vorágine, S., *La leyenda dorada*, I, Madrid, Alianza Forma, 1996, p. 399-400.

39 Padrón aparece constituida como villa en la donación de la misma, por parte de Ordoño II, en 912, al monasterio de San Martiño Pinario; sobre el Padrón medieval véanse García Oro, J., *Galicia en los siglos XIV y XV, t. II: Galicia urbana. Ciudades episcopales, villas señoriales, municipios realengos*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1987, p. 153-154; López Alsina, F., “La formación de los núcleos urbanos de la fachada atlántica del señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela en el siglo XII: Padrón, Noya y Pontevedra”, *Jubilatio*, t. I, Santiago, USC, 1989, p. 111, nota 17.

40 La célebre ara, de 167 x 75-60 x 75-63 cm, tenía la inscripción Nept- / uno / For(o) i(ri)- / e(n)ses / d(e) s(uo) p(osuerunt); véanse Bouza Brey, F., “Sobre el ara de Padrón y las deidades marítimas de la Galicia romana”, *Boletín de la Real Academia Gallega*, 25 (1953), p. 431-436; Pereira Menaut, G. (dir.), *Corpus de Inscripciones Romanas de Galicia*, Santiago, Consello da Cultura Galega, 1991, p. 49-50.

41 Gudesindo de Iria-Compostela le concede al clero de la iglesia de Santa Eulalia de Iria la mitad de los derechos de este nuevo altar jacobeo; véase López Alsina, F., “La formación de los núcleos urbanos de la fachada atlántica del señorío de la Iglesia de Santiago...”, *op. cit.*, p. 112 y nota 20.

42 El epigrafe fundacional del templo románico está encastrado en el muro del lado del Evangelio de la iglesia actual; las lecturas realizadas coinciden en lo esencial: *Didacus, Compostellanae Ecclesiae Praesul reconstruxit in aera millesima centesima septuagesima prima*; es decir, Diego, Prelado de la Iglesia Compostelana, la reedificó en la era de 1171 (año 1133), según Fernández Sánchez, J. M. y Freire Barreiro, F., *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación á estos y otros santos lugares de España, Francia, Egipto, Palestina, Siria, é Italia, en el Año del Jubileo Universal de 1875*, t. I, Santiago, 1880 (ed. facs., Santiago, Xunta de Galicia, 1999), p. 305, nota 2; otra lectura, algo diferente, dice: D(idacus) C(com)P(ostellane) ECC(lesi)E PRIMUS A(chiepiscopus) IN ERA MILLESIMA CENTESIMA SEPTUAGESIMA PRIMA; es decir, Diego primer arzobispo de la Iglesia Compostelana en la era de 1171 (año 1133); véase López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, I, Santiago, Imprenta del Seminario Conciliar Central, 1898, p. 231.

43 *Historia Compostelana*, Libro III, cap. XXXVI, edic. de E. Falque Rey, Madrid, Akal, 1994, p. 557.



Pedrón. Iglesia de Santiago de Padrón.

Salomé y a san Juan Evangelista⁴⁴. En el altar jacobeo se encontraba el pedrón citado en el sermón *Veneranda dies* del “Calixtino”; la roca sobre la cual, según decían unos –apunta el sermón–, había viajado el apóstol a Galicia en misión evangelizadora, y que, según otros, había llegado en la barca en la que viajó ya muerto Santiago. Una curiosa piedra que, sin embargo, era propia de Galicia, según comentario del autorizado autor del texto, pero que merecía ser reverenciada por dos causas:

Duo tamen sunt, quibus beati Iacobi petronus digne venerandus est: Alterum, quia corpus apostolicum translacionis sue tempore a discipulis, ut fertur, ad portum Hiriensem desuper positum est. Alterum, quia eucaristia sedule, quod maius est, celebrata est⁴⁵.

No obstante, hay dos motivos de que debidamente haya de venerarse el antedicho peñasco: uno, porque es tradición que en tiempos de la traslación, al desembarcar los discípulos en el puerto de Iria el cuerpo del Apóstol lo colocaron sobre él. Otro motivo, que sin duda es mayor, porque en él se celebró devotamente el sacrificio de la Eucaristía⁴⁶.

En ese mismo siglo XII ya se había iniciado la peregrinación a la costa más occidental, agreste y turbulenta de Galicia, aquella frontera con lo sobrenatural donde, desde antiguo, se manifestaba lo sagrado. En aquellas apartadas soledades próximas a Muxía, donde ya residía una comunidad cristiana en los siglos VI-VII, habitaban desde 1095 los monjes de San Xulián de Moraime⁴⁷, dando hospitalidad a los peregrinos que quisieran visitar el santuario rocoso, los restos de la nave de piedra en la que había viajado la Virgen para animar la predicación de Santiago. Parece significativa, al respecto, la donación que en 1119 realiza Alfonso VII a Moraime, por la cual agradecía a su comunidad el cobijo que le había brindado en su adolescencia y mandaba reconstruir el cenobio, que había sufrido un devastador ataque musulmán, con el fin de sostener a los monjes pero también a los pobres y peregrinos que llamasen a su puerta⁴⁸.

Poco después de esta ayuda a Moraime se documenta la presencia, a mitad de camino entre Compostela y Santa María de Fisterra, del hospital de peregrinos de Logoso (Santa Baia de Dumbría), situado entre las localidades de Olveiroa y Hospital.

44 *Idem*; sobre esta dedicación a la familia jacobea véase Castiñeiras, M., “La Santa Parentela, los dos Santiagos y las tres Marías: una encrucijada en la iconografía medieval”, en Rucquoi, A. (coord.), *Maria y Iacobus en los Caminos Jacobeos. IX Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago, 21-24 de octubre 2015)*, Santiago, Xunta de Galicia, 2017, p. 124-125.

45 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus, op. cit.*, Lib. I, capitulum XVII, p. 87 (f. 76r.).

46 *Ibidem*, 2014, Libro I, capítulo 17, p. 181-182.

47 La iglesia románica se construye a finales del siglo XII en el solar de una necrópolis cristiana de las épocas sueva y visigoda; véase Yzquierdo Perrín, R., *Arte Medieval, I...*, *op. cit.*, p. 451-456.

48 “...ad restorationem ipsius cenobii, quod nostris temporibus destructum est a Sarracenis, et ut proficiat ad victum et sustentationem monachorum, pauperum et hospitum seu peregrinorum...”; véase López Ferreiro, A. *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, III, Santiago, Imprenta del Seminario Conciliar Central, 1900, apéndice XXXVI, p. 107-109.

Un centro asistencial fundado entre 1200-1209 por un clérigo local de nombre *Stephanus de Ulgoso* (Esteban de Logoso), que en septiembre de 1209 dona dicho hospital con su capilla al Cabildo compostelano:

Stephanus presbiter dictus de Ulgoso dono et concedo vobis dominis meis capitulo compostelano ecclesiam de Ulgoso et hospitale cum omnibus suis directuris et pertinenciis tam in ecclesiastico quam in laicali tam habitis quam habendis quod ego fundavi et acquisivi ut vos habeatis, possideatis, custodiatis ad honorem Dei et beate virginis et gloriosissimi apostoli Jacobi et refectioe pauperum transeuntium...⁴⁹.

Con esta donación y su posterior renovación en 1230, Esteban intentaba perpetuar en ese punto de la ruta a Fisterra la atención de los *pauperum transeuntium* (pobres y peregrinos), vinculando la figura del administrador del hospital de Logoso a la cofradía u ordo del hospital de Santiago⁵⁰; un compromiso que Esteban, en su papel de prelado vitalicio del centro, junto con su ayudante el presbítero *Martinus* y el Cabildo de la catedral de Santiago demostraban con los peregrinos que en el siglo XIII continuaban a Fisterra. La difusión del episodio de la *Translatio* a partir de textos como el *Libellus* y la *Leyenda Dorada* será determinante para que muchos jacobitas, tras su visita al sepulcro de Santiago, transiten por estos caminos del fin del mundo.

Por su parte, desde un lugar tan relevante de esta narración como es Padrón, con la reconstrucción en 1133 de su iglesia jacobea, con el pedrón bajo el ara del altar mayor, Diego Gelmírez reivindica la apostolicidad de la Iglesia de Santiago, asumiendo la traslación del cuerpo del apóstol de Jerusalén a Iria Flavia, narrada como se ha dicho en los Libros I y III del *Liber Sancti Iacobi*⁵¹. Una vez logrado en 1095 el objetivo del traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela, la Iglesia de Santiago reintroduce a partir de 1110 el tema de la *Translatio* en la primera parte de la *Historia Compostelana*⁵², y en el “Calixtino”, silenciando la tradición de la predicación jacobea en Galicia; una actividad misionera que en el siglo XII no gustaba reconocer a la Iglesia romana, pero reivindicada por autores de época barroca preocupados por la

49 ACS, Tumbo C, fol 85r. (6-febrero-1209), cit. por López Alsina, F., “*Pes fui claudo et oculus caeco*: el hospital medieval y la hospitalidad de la sede compostelana con los peregrinos jacobeos”, en Almazán, V. (coord.), *Actas del II Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Ferrol, septiembre 1996)*, vol. II, Santiago, Xunta de Galicia, 1998, p. 135, nota 32.

50 López Alsina, F., “*Pes fui claudo et oculus caeco...*”, *op. cit.*, p. 136-137.

51 A finales del siglo XI la Iglesia compostelana no quería entrar en conflicto con Roma, renunciando a la tradición de la predicación jacobea y asumiendo la labor de los varones apostólicos enviados por san Pedro. Diego Peláez admitía poseer el cuerpo de Santiago, pero evitaba hablar de la predicación jacobea en Hispania. Se intentaba así no entrar en conflicto con el Papado, cimentando la apostolicidad de la sede compostelana en la posesión del cuerpo del Zebedeo; estrategia para conseguir el traslado definitivo de la sede de Iria a Compostela, conseguido en 1095; véase López Alsina, F., “Urbano II y el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela”, en *El Papado, la Iglesia Leonesa y la Basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la Sede Episcopal de Iria a Compostela en 1095*, Santiago, Consorcio, 1999, p. 107-127.

52 *Historia Compostelana*, Libro I, cap. I, *op. cit.*, p. 66-69.

cuestión del patronato de Santiago y a fines del XIX por el arzobispo compostelano Martín de Herrera. Se recupera con Gelmírez, no obstante, la tradición de la intervención de los discípulos de Santiago en la construcción, en el bosque Libredón, del edículo sepulcral que habría de contener el cuerpo apostólico⁵³.

En este contexto se presenta la revaloración del pedrón como reliquia jacobea vinculada a la *Translatio*; y como tal reliquia su ubicación en un lugar preferente de la iglesia de Santiago de Padrón, bajo su altar principal. Allí habrían de verlo multitud de peregrinos y viajeros a lo largo de los siglos, dejando sus ofrendas en el Arca de la Obra, documentada en el siglo XIV⁵⁴. Dicha capilla mayor puede verse en un grabado de 1852, en el que también se aprecia el pedrón, custodiado bajo la mesa del altar⁵⁵, pues aunque el templo fue reconstruido sustancialmente a mediados del siglo XV se conservó la capilla mayor románica hasta la destrucción total de la fábrica medieval en el siglo XIX.

4. La costa del Fin del Mundo y sus Puertas del Cielo

La simbología mítica de Fisterra y Muxía, ligada a los valores religiosos vinculados a las tradiciones jacobea en estos lugares de la costa atlántica, incentivaron el viaje piadoso al fin del mundo. Tanto en el viaje de ida a estas costas, o a su regreso a Santiago, los peregrinos podían evocar en el trayecto –en especial al pasar A Ponte Maceira, cuyo gran puente sobre el Tambre se construye en los siglos XIV-XV a instancias de la Mitra de Santiago⁵⁶– otro episodio de las peripecias de los discípulos del apóstol narrado en el Libro III del “Calixtino”. Tras huir de la prisión donde los había encerrado el “rey que vive en Duio”, los santos varones cruzan un puente que cae derruido durante el paso de los perseguidores, cuyos cuerpos, caballos y arreos militares vieron sucumbir en las aguas del río, como antaño había sucedido con el ejército faraónico⁵⁷. A fines del siglo XIX el canónigo e historiador compostelano Antonio López Ferreiro propuso que los restos de este puente podrían ser los pilares de

53 López Alsina, F., “Urbano II y el traslado de la sede...”, *op. cit.*, p. 120.

54 En 1374 se documentan las ofrendas de los peregrinos “na iglesia de Santiago de Padrón, ante o altar de Santiago, hu se a arca da Obra”; véase Manso Porto, C., “El código medieval del convento de Santo Domingo de Santiago (I)”, *Archivo Dominicano*, III (1982), p. 156.

55 Imagen que ilustra la visita a Padrón de los duques de Montpensier –la infanta doña Fernanda, hermana de Isabel II, y su marido, el duque–, con motivo de su viaje a Galicia para protagonizar en Santiago la ceremonia de la Ofrenda Nacional, el 25 de julio del año santo 1852; véase el grabado, por ejemplo, en Arias, J., *Viajeros por Galicia*, Sada (A Coruña), Ed. do Castro, 1998, p. 126; Singul, F., “Proyecto, estilo y función en la iglesia de Santiago de Padrón”, in Almazán, V., (coord.), *Padrón, Iria y las tradiciones jacobea*, Santiago, Xunta de Galicia, 2004, p. 135.

56 Alvarado Blanco, S., Durán Fuentes, M. y Nárdiz Ortiz, C., *Pontes históricas de Galicia*, Santiago, Xunta de Galicia/Colexio Oficial de Enxeñeiros de Camiños, Canais e portos, 1991, p. 145-148.

57 *Liber Sancti Jacobi*, “*Codex Calixtinus*”, *op. cit.*, Libro III, capítulo 1, p. 391.



A Ponte Maceira.

una fábrica denominada Ponte das Pías, localizada en el Tambre, próxima a la aldea de Ons (Brión), aunque también había tradición de la existencia de tal infraestructura en las parroquias de Viceso y Liñaio⁵⁸.

Una vez en la costa, si se dirigían al Cabo Fisterra, los peregrinos pasaban por la playa de A Langosteira, entre las parroquias de San Vicente de Duio y San Martiño de Duio, donde podrían evocar la existencia de la ciudad en la que habitaba el llamado rey de *Dugium*, a cuya presencia habían sido enviados por la reina Lupa. Además de recoger conchas en la arena, los peregrinos todavía podrían hallar por aquellos lugares algunos vestigios de incierta antigüedad, como los que aún podían encontrarse a fines del siglo XIX⁵⁹. Poco antes de A Langosteira, en Corcubión, podían visitar la iglesia de San Marcos⁶⁰, construida en la segunda mitad del siglo XIV; y ya en Fisterra, la iglesia de Santa María das Areas, cuya advocación está asociada a fines

58 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, I, *op. cit.*, p. 247-251.

59 *Ibidem*, p. 143 y 252-254.

60 Fernández-Oxea, X. R., "Dos iglesias fisterranas", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XI (1956), p. 205-217.



Playa de A Langosteira.

del siglo XII al topónimo *Finibus Terre*⁶¹. El templo, de origen románico, fue muy remodelado en la segunda mitad del Trescientos, aunque supuestamente fundado en el terreno de un antiguo santuario solar⁶², nada menos que por el apóstol san Pablo,

61 En el siglo IV el topónimo *Finibusterre* se aplicaba a Hispania, en general, concretándose en el siglo XII al lugar que hoy conocemos como Fisterra, pues en el testamento de doña Urraca Fernández, de 1199, se cita por primera vez la *ecclesie Ste. Marie de finibus terre*; Peter Jan Margry ha destacado recientemente que la aparición de esta denominación en este lugar concreto y en esa época quizá sea consecuencia de la peregrinación jacobea, que en ese siglo posiblemente ya tenía allí su complemento, como sugiere la existencia del hospital de Logoso en Dumbria, fundado a inicios del siglo XIII; véase Margry, P. J., "Imagining an End of the World: Histories and Mythologies of the Santiago-Finisterre Connection", en Sánchez-Carretero, C. (ed.), *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre...*, op. cit., p. 42.

62 Creencia muy posiblemente de origen medieval, documentada en el siglo XVI por Mauro Castellá Ferrer, autor que inició la escritura de su historia del apóstol Santiago en 1588, dándola a la imprenta en 1610; en Fisterra destaca que los discípulos de Santiago "fueron à el que residia en la ciudad de Duyo junto a Finisterrae, no lejos del gran Templo, a que llamauan Ara del Sol, adonde aora està la Yglesia de nuestra Señora de Finisterrae"; una vez convencida la autoridad romana de Duio de la santidad de los discípulos del apóstol, tras el episodio de su huida y del puente destruido, mandó llamarlos para que retirasen "...la estatua del Sol del Templo de Ara Solis, y le consagrarían a nuestra Señora, a ymitacion del que su Maestro le auia consagrado, y desde entonces auia quedado intitulado de nuestra Señora de Finis Terrae"; véase Castellá Ferrer, M., *Historia del Apóstol de Iesvs Christo Santiago Zebedeo Patrón y Capitán General de las Españas*, Madrid, Oficina de Alonso Martín de Balboa, 1610 (ed. Facsimil Santiago, Xunta de Galicia, 2000), fol. 130 r./v.

según creencia popular recogida por el obispo armenio Martiros de Arzendján, que visita Fisterra en 1491⁶³. Martiros deja admirados a los lugareños cuando reparan que el fatigado peregrino había salido airoso de su encuentro con un ser mítico y terrorífico denominado *vakner*, una bestia fabulosa capaz de poner en fuga a una compañía de veinte hombres, pero que por inexplicables razones desdeña acometer al intrépido obispo armenio⁶⁴. Creencias cuya naturaleza parecen emanadas de una peculiar mentalidad colectiva, fruto de la marginalidad y aislamiento de estas tierras de frontera extrema a fines de la Edad Media.

A poca distancia de la iglesia mariana, que custodia la imagen del santo Cristo de Fisterra y en cuyo entorno inmediato cada domingo de Resurrección se celebra un auto sacramental con festiva y populosa concurrencia, se encuentra el promontorio del cabo, espectacular atalaya desde la que se admira la inmensidad del océano, y otro de los espacios sagrados de esta costa: el eremitorio de san Guillermo, donde se practicó el anacoretismo y, por parte de la población local, una suerte de ritual de fertilidad celebrado sobre una roca plana, identificada popularmente como la *Cama de San Guillermo*, desaparecida algo antes del viaje de fray Martín Sarmiento en 1745, pues en ella:

Se echaban a dormir marido y mujer, que por estériles, recurrían al santo y a aquella ermita, y allí delante del santo engendraban. Y por ser cosa tan indecorosa, se mandó por visita, quitar aquella gran piedra, pilón o cama, y se quitó el concurso⁶⁵.

En el siglo XIV todavía mantenía el eremitorio cierto prestigio como retirado lugar de ascetismo y oración, pues tras la peregrinación a Santiago del joven húngaro Jorge Grisaphan, en 1353, inspirada por su arrepentimiento y un espíritu penitencial que lo llevó a renegar de su violento pasado en la guerra de Nápoles, solicita información a los canónigos compostelanos sobre algún lugar aislado donde po-

63 Procedente de Norkiegh (Armenia), entre 1489-91 visitó Constantinopla, Venecia, Roma, Colonia y Santiago. Hay que destacar la brillante y sintética descripción del Pórtico de la Gloria que nos regala el obispo Martiros, donde (“...está sentado Cristo en un trono, con una representación de los acontecimientos después de Adán y de todo lo que sucederá al fin del mundo”); tras pasar casi tres meses en Santiago se pone en camino, “...y llegué al fin del mundo, a la playa de la Santa Virgen, (a una iglesia) la cual edificó el apóstol Pablo con sus propias manos y que los francos llaman Santa María Fenedirna (*Finisterre* en García Mercadal; *Finistiera* en Nabel Pérez); véanse García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Aguilar, 1952, p. 425; Nabel Pérez, B., *Armenios en el Nuevo Mundo*, Quito, Ed. Abya Yala, 1998, p. 70; Plötz, R. y Herbers, K., *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al fin del mundo*, Santiago, Xunta de Galicia, 1998, p. 137-138.

64 Se vincula la creencia en el *vakner* con el mito del hombre-lobo y el temor que producía este ser salvaje y fabuloso entre las gentes de Fisterra en Alonso Romero, F., “A busca do vakner polos montes de Cee”, en Cores Trasmonte, B. (dir.), *Historia de Cee*, Cee, Concello, 1999, p. 79-98.

65 Pensado, J. L. (ed.), *Fr. Martín Sarmiento. Viaje a Galicia. 1745*, Pontevedra, Museo de Pontevedra, 1975, p. 79; Pombo, A., “Fisterra y Muxía: sendas jacobea hacia el ocaso”, *III Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas* (Oviedo, 1993), Oviedo, Principado de Asturias y Asociación Astur-Leonesa de Amigos del Camino de Santiago, 1994, p. 226; Alonso Romero, F., “A peregrinaxe xacobea ata Fisterra”, *op. cit.*, p. 52-53.



Cabo Fisterra.

der ejercitar una vida eremítica de ayuno, meditación y oración⁶⁶. El lugar sugerido no fue otro que el eremitorio que tradicionalmente había ocupado san Guillermo, próximo al cabo Fisterra, donde el peregrino magiar pasó cinco meses alimentándose de pan y agua, antes de dirigirse a Irlanda, ante la molesta fama de santidad que estaba adquiriendo entre la población local, según apunta el protagonista en sus *Visiones Georgii*⁶⁷.

66 Sobre el concepto de peregrinación como vía de penitencia y reconciliación véase el capítulo “Le pelerinage penitentiel” del libro de Vogel, C., *En rémission des péchés: recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Eglise latine*, Norfolk, Variorum, 1994, p. 113-153.

67 En Irlanda tendrá una visión sobre el Purgatorio de San Patricio; véase Hammerich, L. L., *Visiones Georgii: Visiones quas in Purgatorio Sancti Patricii vidit Georgius miles de Ungarra, A.D. MCCCLIII. Historisk-Filologiske Meddelelser*, XVIII, 2, Kopenhagen, 1931; se comenta su estancia en Fisterra en el estudio de Pombo, A., “Fisterra y Muxía: sendas jacobea...”, *op. cit.*, p. 228-229.

5. Peregrinos y viajeros en el siglo XV

La celebración periódica durante el siglo XV de los jubileos compostelanos, más frecuentes que los romanos, incentivó en estos años de gran perdonanza la peregrinación jacobea. A los caminos terrestres hay que sumar en esta época el significativo aporte de peregrinos llegados en barco, sobre todo al puerto coruñés, desde las Islas Británicas, la fachada atlántica europea y el Báltico⁶⁸. No debe dudarse de la relevancia de Compostela como meta de peregrinación en este período de recuperación, tras los desastres del siglo XIV⁶⁹. Un testimonio elocuente de la afluencia de peregrinos a mediados del XV la ofrece en 1446 el patricio ausburgués Sebastian Ilsung, quien afirmó tras visitar la catedral de Santiago que en ella “tiene lugar la gran peregrinación más grande que existe en la cristiandad, excepto la del Santo Sepulcro. Y todos los días se realizan grandes milagros. Allí llegan muchos peregrinos a pie, solamente unos pocos a caballo, pues lo primero constituye un gran esfuerzo”⁷⁰.

La mayor parte de los peregrinos de la época seguía siendo gente del común que llegaba andando: campesinos, artesanos, comerciantes y burgueses. Como dice Ilsung, solo unos pocos peregrinaban en monturas, por lo general altos clérigos, gentes nobles y caballeros inspirados por su devoción a Santiago y su afán de aventuras, miembros de una casta guerrera y aristocrática ávidos de viajes, torneos, cruzadas y peregrinaciones guiadas por la fe, la curiosidad y el gusto por ver tierras lejanas. Mientras unos continuaban su peregrinaje hasta Iria y Padrón, otros seguían hasta los santuarios marianos de Fisterra y Muxía, experiencias narradas en diversos relatos de viaje y peregrinación de una época⁷¹ en la que esta costa brumosa y áspera del Atlántico seguía cubierta por un manto de misterio, prestigiado en el imaginario popular por unos santuarios ubicados en el fin del mundo conocido.

Uno de los nobles que a mediados del siglo XV se sintió atraído por la fama de Santiago fue el barón León de Rosmithal, cuñado del rey de Bohemia. En su viaje diplomático, acompañado de un séquito de cincuenta personas y un coche de cámara, tuvo ocasión de acudir en 1467 a Padrón antes de llegar a Compostela –habían llegado por el Camino Portugués–, visitando después Muxía y Fisterra. El grupo de Rosmithal puede ver en Padrón los hitos jacobeos bien conocidos por peregrinos y muy valorados por vecinos y autoridades eclesiásticas. Dos fueron los relatores del

68 Rucquoi, A., “El siglo XV: nuevo apogeo de las peregrinaciones a Santiago”, en *El Mediterráneo en el origen. IX Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas* (Valencia, 20-23/10/2011), Valencia, Asociación Amigos del Camino de Santiago de la Comunidad Valenciana, 2012, p. 381-398.

69 Singul, F., “La peregrinación jacobea en el contexto real e imaginario del siglo XIV”, *Rudesindus*, 10 (2017), p. 179-196.

70 Plötz, R. y Herbers, K., *Caminaron a Santiago...*, *op. cit.*, p. 90.

71 Alonso Romero, F., *O Camiño de Fisterra*, Vigo, Xerais, 1993; Pombo, A., Fernández Carrera, X. y Yáñez, J. M., *O Camiño dos Peregrinos á Fin do Mundo. A prolongación xacobea a Fisterra e Muxía*, A Coruña, Deputación Provincial, 2000; Pombo, A., “Fisterra y Muxía: sendas jacobeadas...”, *op. cit.*, p. 231-236; Castro, X. A., *Muxía, finisterre da ruta xacobea e santuario de culto ás pedras*, Pontevedra, Pedra D'Abalar Edicións, 1997, p. 34-39; Plötz, R. y Herbers, K., *Caminaron a Santiago...*, *op. cit.*, p. 52-231.

viaje del barón; por una parte Wenceslaus Shaschek, su secretario, quien anotó con precisión e inmediatez los acontecimientos vividos día a día y los escribió en forma de diario; el otro fue Gabriel Teztel, quien redactó sus impresiones años después del viaje, ofreciendo un texto escrito desde la memoria, o a partir de notas tomadas en el momento. Por su inmediatez parece más fiable el diario de Shaschek, quien resalta la tradición de la evangelización jacobea en Padrón, aunque Santiago solo había convertido a dos hombres, destacando el Santiaguíño do Monte como lugar de retiro y habitación del apóstol:

En el monte que domina la ciudad hay una iglesia en el mismo sitio en que predicaba Santiago, y junto a ella un gran risco que tapa la boca de una cueva, y a este risco llaman la peña de Santiago, porque en aquella cueva solía el santo retraerse⁷².

Quien entrase en aquel santo lugar con devoción podía alcanzar el perdón de muchos pecados; Shaschek y otros compañeros del grupo pudieron entrar, pero quedó atascado uno de ellos en la entrada, quedando liberado tras grandes esfuerzos. Esto desanimó al barón de Rosmithal a intentar pasar por el reducido hueco que conducía al refugio jacobeo. Cita también Shaschek la capilla del Santiaguíño, al parecer dedicada a María Magdalena, y la fuente que allí mana milagrosamente, gracias a la intervención del apóstol, quien un día “hirió la tierra con su báculo y al punto brotó en aquel lugar un río que puede mover un molino, y se ha labrado allí una hermosa fuente, donde suelen beber los peregrinos que llegan”⁷³.

También se hace eco Shaschek de la tradición de la *Translatio*, en una versión muy parecida a la del Libro III del “Calixtino”, afirmando que el cuerpo del apóstol regresó con ayuda de varios discípulos a la tierra de Padrón, donde había residido durante su misión evangelizadora. Una de las reliquias jacobea más relevantes que Rosmithal y sus compañeros pueden admirar, según el diario de Shaschek, es la peña reblandecida donde se habían depositado los restos mortales de Santiago al llegar a tierra firme; una roca “en la que está impresa la figura del cuerpo, la cual se ve todavía como si estuviera acabada de hacer, y habiendo oído el Pontífice que los peregrinos quebrantaban por todas partes aquella peña, la sumergió en el agua y labró unos escalones desde donde pudiera la gente contemplarla, y aunque el agua es harto honda es tan clara que se ve bien la peña desde aquellos escalones”⁷⁴.

Una decisión tomada por el arzobispo de Santiago, no sabemos cuál, que convierte al río Sar en una suerte de relicario, en naturaleza sacralizada que cobija una reliquia apostólica en peligro de grave deterioro. No hay constancia de la época exacta de tal solución, pero se produciría varios decenios atrás, en la primera mitad del siglo XV o incluso antes. En la evocación que Gabriel Tetzcel realiza tiempo después de

72 García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal...*, op. cit., p. 275.

73 *Ibidem*, p. 276.

74 *Idem*.



Sarcófagos altomedievales de Iria Flavia.

su viaje con Rosmithal reitera la creencia de la evangelización de Santiago en tierras gallegas, cuyo fruto se reduce a dos personas cristianizadas, y recuerda la visita del grupo a la capilla del Santiaguíño do Monte y a la fuente del apóstol, donde todos probaron un agua de milagrosa fama. Cuando se refiere a la visita al río Sar, dice que en su lecho puede verse “una gran piedra que se ha cubierto de agua por orden del Papa, porque los peregrinos se llevaban grandes trozos, y todavía se ve muy bien en el agua. En esta misma piedra vino por la mar el cuerpo de Santiago, y siempre sobrenadaba. Todavía se ve en la piedra la huella de su cuerpo que ha quedado impresa milagrosamente como en cera”⁷⁵.

La descripción de ambos autores parece obedecer a uno de los sarcófagos altomedievales, del siglo VI, que abundan en la necrópolis de Iria Flavia, transportado a Padrón en tiempo indefinido, tal vez con ánimo de ser reutilizado, y posteriormente identificado como reliquia jacobea. Aunque parece que se nutre de la misma

⁷⁵ *Ibidem*, p. 300; Plötz, R. y Herbers, K., *Caminaron a Santiago...*, *op. cit.*, p. 118.

fuente que Shaschek, resaltando las heridas sufridas por la piedra ante una devoción generalizada y exagerada, irrespetuosa con la pieza, Tetzl incurre en el error de pensar –por fallo de memoria o de sus notas, o porque así se lo dijeron– que se trataba de la barca de piedra que había transportado desde Jaffa el cuerpo santo, en lugar de ser una roca local que se reblandece para dejar impresa “como en cera” la huella de Santiago.

Tras haber visitado piadosamente la tumba apostólica en la catedral compostelana, el grupo de Rosmihal viaja hasta *Stellam obscuram* (“Estrella Oscura”), según Tetzl mala traducción del nombre de Fisterra por parte de los peregrinos alemanes, que llamaban al lugar *Finsteren Stern* (“Estrella Oscura”). Shaschek ilustra sobre la llegada del grupo a la Costa da Morte y la viva impresión que les causa ese mar “cuyo término nadie más que Dios conoce”, además de la visión en la costa de Muxía de “una nave con sus remos, cables y demás aparejos, hecho todo de piedra, (pues) (...) aseguran que esa nave transportó a Dios con su madre”⁷⁶.

Tetzl evoca su asombro ante un paisaje espectacular de cielo y mar, recogiendo además noticias sobre supuestos navíos que se había atrevido a navegar hacia el horizonte y que jamás habían regresado, pues el océano, según los lugareños, no puede ser surcado y atravesado⁷⁷.

En julio de 1484, tras peregrinar a Compostela, continúa también hasta el santuario de Muxía el noble alemán Nicolás de Popielovo, procedente de Breslau, Baja Silesia (en la actualidad Wrocław, Polonia). Al igual que el grupo de Rosmihal, el aristócrata silesio sucumbe a la fascinación de “Nuestra Señora de la Barca, donde he visto un barco destrozado, hecho de pura piedra, con un mástil y una vela colgada, ambos de piedra. El mástil tendrá la altura de tres hombres, y su volumen tres hombres apenas podrían abrazarlo. Sin embargo yo y otros pudimos mover esta piedra con una mano, y esto parece un gran milagro”⁷⁸.

Popielovo certifica el carácter sobrenatural de la oscilación de la piedra *de abalar*, creencia que en el futuro incrementará la fama de un espacio sacro como el de Muxía, donde se producirán otros “prodigios” que también atraerán la atención de los fieles. El peregrino silesio continúa hasta Fisterra, admirado por el paisaje salvaje y su situación de límite del mundo, pues “más adelante ya no hay tierra”, pero también por su importancia espiritual, porque “allí mismo se ganan indulgencias plenarias en la iglesia de Nuestra Señora, donde muestran también un brazo de San Guillermo”⁷⁹.

Las reliquias potencian el carácter sobrenatural de una iglesia mariana como la de Fisterra, cada vez más célebre a medida que avanza el siglo XV, pues en este templo “construido por la propia mano del Apóstol San Pablo”, como afirmó el obispo

76 García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal...*, op. cit., p. 279.

77 Plötz, R. y Herbers, K., *Camaron a Santiago...*, op. cit., p. 117.

78 García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal...*, op. cit., p. 309.

79 *Idem*.

Martiros de Arzendján⁸⁰, los peregrinos ya pueden venerar al santo ermitaño sin necesidad de acudir a su eremitorio, en las soledades del monte del cabo. La tradición oral de la que se hace eco el obispo Martiros amplifica el carácter sagrado de este templo mariano mitificando sus orígenes, un proceso que en estos años afecta por igual al de Muxía y a los espacios padroneses vinculados a las tradiciones jacobas. En diciembre de 1494 llega a Padrón desde Lisboa el médico de Nüremberg Ieronimus Münzer, acompañado por tres jóvenes, hijos de mercaderes alemanes con intereses comerciales en Portugal. Al llegar a la villa verán aquellas reliquias citadas por los compañeros de Rosmithal algunas décadas atrás. En primer lugar acuden a “visitar la iglesia de Santiago, en cuyo altar mayor hay una columna de piedra con cierta concavidad, en la que dicen estuvo el cuerpo del Apóstol. Fuimos luego a la orilla del río en donde fondeó la nave que, sin remos, condujo desde Judea el cuerpo del Santo acompañado de algunos de sus discípulos, y que al ser colocado sobre una peña operó el prodigio de que ésta se derritiese como cera para recibirlo en su seno”⁸¹.

Continúan después hacia el Santiaguño do Monte, maravillándose con la vista de un privilegiado espacio donde se había desarrollado la evangelización de un apóstol:

Pasado el puente, ascendimos al monte en que está el sitio desde el que Santiago predicaba a los gentiles, especie de pirámide de piedra con una losa en la cúspide a guisa de cátedra. Visitamos en seguida la ermita en donde brota el manantial que, según dicen, hizo surgir Santiago⁸².

En este pequeño laberinto devocional creado por la tradición oral local y las interpretaciones de emisores y receptores del relato, la silla de Santiago se encuentra en el Santiaguño, pero también puede ser el propio pedrón, mientras que la piedra-sepulcro deviene barca de piedra en la que navegó el apóstol desde Tierra Santa.

La devoción a la Virgen en Fisterra, *Nosa Señora das Areas*, y Muxía, *Nosa Señora da Barca*, iniciada en época incierta, se documenta bien desde principios del siglo XV, época en la que se realiza la imagen de madera de castaño policromada que se veneraba en el santuario medieval de *A Barca*, anterior al donado en el XVIII por el conde de Maceda. La imagen gótica de la Virgen de Muxía representa a María de pie, con el Niño en brazos, ambos en sutil y amoroso diálogo, siguiendo la iconografía francesa de mediados del siglo XIV, difundida por un taller portugués que trabajó en Compostela y A Coruña⁸³. En cuanto a Fisterra, en una célebre crónica caballe-

80 Véase nota 63.

81 García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal...*, op. cit., p. 383; el *Itinerarium sive peregrinatio* de la Biblioteca de Munich ha sido traducido y publicado también por López de Toro, J., *Viaje por España y Portugal de Ieronimus Münzer*, Madrid, Aldus, 1957. La visita a Padrón de Münzer también puede verse en Garrido, G. A. *Aventureiros e curiosos. Relatos de viaxeiros estranxeiros por Galicia, séculos XV-XX*, Vigo, Galaxia, 1994, p. 52; Plötz, R. y Herbers, K., *Caminaron a Santiago...*, op. cit., p. 146-147.

82 García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal...*, op. cit., p. 384.

83 Se pone en relación la imagen de Muxía con la de *Nosa Señora do Portal* del compostelano convento de Belvís y con el apóstol sedente de la iglesia de Santiago de A Coruña; véanse Castro Fernández, X. A., “Vías de influencia

resca castellana, *El Victorial* o *Crónica de Don Pedro Niño*, texto histórico-biográfico y caballeresco escrito hacia 1436 por Gutierre Díez de Games⁸⁴, buen conocedor de los mares del norte y noroeste de la península ibérica, se ofrece un cuadro devocional al que se aferraban los marineros gallegos y castellanos cuando se hallaban en medio de un mar embravecido. En esas aguas era donde “alli faziam los honbres, con el miedo de la muerte, botos e prometimientos, unos a Santa Maria de Guadalupe, otros a Santiago de Galizia, otros a Santa Maria de Finisterra, otros a Fray Pero González de Tui, e otros a San Biçente del Cavo. E plogo a Dios de los oyr, e doblaron el cavo, fallaron la mar mansa, e non tanto viento” (LXXXIX, 279)⁸⁵.

Una cita que evidencia la devoción marinera hacia Santiago y la Virgen de Fisterra, dos santuarios que en pleno siglo XV siguen nutriéndose de fieles locales y peregrinos extranjeros.

En otro orden de cosas, la literatura épica bajomedieval, que popularizó la idea de los viajes místicos protagonizados por intrépidos caballeros que visitaban el Purgatorio de San Patricio –lugar situado en un espacio impreciso más allá de Irlanda–, también envió a alguno de sus personajes hasta los confines occidentales de Galicia. Ese mundo de ficción literaria, mezcla de invención artística, leyenda y mito, potenció en Francia y en los Estados de las penínsulas itálica e ibérica el imaginario caballeresco de finales de la Edad Media y del Renacimiento, impulsando una mística guerrera y aventurera de la que también participó el camino de Santiago y su continuación al fin del mundo. En 1410 se publica en Florencia una novela de caballerías titulada *Guerrino il Meschino* (*Guarino Mezquino*), de Andrea da Barberino. Las aventuras de este caballero andante, descendiente del emperador Carlomagno, gozaron de gran éxito en los siglos XV y XVI, a partir de sus ediciones en italiano y castellano, siendo la versión española la que sale a la luz en Sevilla en 1512, 1527 y 1548 con el título de *Corónica del muy noble cavallero Guarino Mezquino*. Los primeros capítulos del sexto libro de la novela describen el itinerario del caballero; un viaje que le lleva desde Italia a tierras de Aragón, Castilla y Portugal, antes de llegar a Santiago y continuar después hasta Fisterra; una de las aventuras guerreras de Guarino es la lucha que emprende contra unos ladrones que atacaban a los peregrinos, limpiando de peligros la ruta compostelana. Al tratarse de un texto muy difundido en el final de la Edad Media y durante el Renacimiento –lo cita también Cervantes en la primera

de la imaginaria gótico-francesa del siglo XIV en Galicia. Estudio a través de una pieza singular, la Virgen de la Barca en Muxía (A Coruña)”, *El Museo de Pontevedra*, 34 (1980), p. 261-284; Manso Porto, C., “La escultura gótica y renacentista en Galicia”, en Filgueira Valverde, X. (ed.), *La escultura gallega: el centenario de Francisco Asorey (Mosteiro de Poio, 26-28 xullo, 1989)*, Santiago, Fundación Alfredo Brañas, 1991, p. 40-41; *Idem*, “Relevos e retábulos. Imaxinería”, in *Arte Medieval, II. Galicia. Arte*, t. XI. A Coruña, Hércules, 1996, p. 445; Valle Pérez, X. C., “A arte tardogótica galega e Portugal. Algunhas consideracións”, en *Do Tardogótico ó Manierismo. Galicia e Portugal*, A Coruña/Lisboa, Fundación Barrié/Fundação Gulbenkian, 1995, p. 56 y 66.

84 Navarro González, A., *El Mar en la Literatura Medieval Castellana*, La Laguna, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1962, p. 74-81 y 439.

85 Díez de Games, G., *El Victorial*, estudio, ed. crítica, anotación y glosario de R. Beltrán Llavador, Salamanca, Universidad, 1997, p. 394.

parte del Quijote⁸⁶-, sus aventuras inspirarían a no pocos lectores, otorgando una dimensión literaria y caballeresca a la espiritualidad y el ánimo curioso de aquellos caballeros consumidores de novelas que, por diversas razones, guiados por su devoción y la particular cosmovisión de la época, devienen peregrinos.

Fuesen ávidos lectores o incultos iletrados, a fines de siglo todavía hay peregrinos que se acercan a las costas del fin del mundo para recoger en sus playas conchas de vieira para adornar ropas y sombreros, recomendación ofrecida en 1480 por el dominico alemán Félix Faber, quien después de haber llegado a Santiago con un grupo de peregrinos de Suabia continúa hasta Fisterra⁸⁷, en cuyas playas se había entregado con sus compañeros de ruta a la recolección de tan emblemáticas piezas.

6. Humanismo, indulgencias y peregrinación

Durante la primera mitad del siglo XVI continuaron desarrollándose las prácticas piadosas vinculadas con la peregrinación a Santiago⁸⁸, aunque en sus primeras décadas la nueva sensibilidad religiosa de los humanistas, íntima y cristocéntrica, rechazó el exceso de las manifestaciones exteriores, como era el caso de las peregrinaciones⁸⁹. Sin llegar a generalizar una crítica hacia el fenómeno de las peregrinaciones, Erasmo de Rotterdam ironizó sobre ellas en su *Coloquio* "Peregrinación religiosa" (1518), publicado en España en 1529⁹⁰. Es bien sabido que el magisterio erasmista influirá en humanistas españoles como Juan de Valdés⁹¹, y por supuesto en la literatura espiritual de la época, en particular en autores como fray Luis de Granada y su *Guía de pecadores* (1556-57), donde el sarriano ponía en relieve la superioridad de las virtudes interiores –la caridad, la mayor de ellas–, sobre las exteriores, como era el ayuno, el silencio o la peregrinación⁹².

No obstante, entre esta élite humanista que busca una depuración formal de la religiosidad, no faltaron peregrinos entregados al azar, la aventura y la fe, en un viaje largo y complejo con destino a Compostela y los santuarios marianos de la

86 Cervantes, M. de, *Don Quijote de la Mancha*, I, capítulo 49 (ed., introducción y notas de M. de Riquer), Barcelona, RBA, 1994, p. 583-584.

87 Van Herwaarden, J. "Le pèlerinage a St-Jacques de Compostelle (XIIIe au XVIIIe siècles)", en *Santiago de Compostela, 1000 ans de pèlerinage européen: Europalia 85, España*, Bruselas, Crédit Communal, 1985, p. 73.

88 Miecz, I., "A peregrinación a Santiago de Compostela entre 1400 e 1650. Resonancia, transformación de estructura e crise", en Almazán, V. (ed.), *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, Vigo, Galaxia, 1992, p. 309-311.

89 Erasmo criticaba el abuso de las formas exteriores del culto; expresiones puramente formales, desprovistas de una verdadera piedad; tampoco condenaba las peregrinaciones, pero criticaba a quienes las hacían abandonando en el hogar a mujer e hijos; véase Bataillon, M., *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 125-127; *Idem, Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 28.

90 Rotterdam, E. de, *Coloquios familiares*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. XXXV.

91 Bataillon, M., *Erasmo y España. Estudios...*, op. cit., p. 395.

92 *Ibidem*, p. 598-599.

costa atlántica gallega. Uno de los más conocidos fue el veneciano Bartolomeo Fontana, erudito influido por el pensamiento erasmista⁹³, que entre 1538-39 emprende su peregrinación a Compostela siguiendo el itinerario clásico del Camino Francés; en León toma el desvío a San Salvador de Oviedo y después continúa por Avilés y Ribadeo, costeando hasta Muxía, para seguir después hasta Fisterra, y concluir tan peculiar itinerario en Santiago. En el relato que publica en 1550 describe con admiración el paisaje de la Costa da Morte, habla con devoción de la nave de piedra de la Virgen de Muxía, cita unas ceremonias penitenciales en el santuario de *A Barca* y el ritual de pasar bajo la *pedra dos cadrís*; en Fisterra se detiene Fontana en la ermita de San Guillermo y visita la iglesia de Nosa Señora das Areas, así como el cercano hospital de peregrinos, fundado en 1479⁹⁴.

La sutil crítica introducida por la *devotio moderna* con respecto a los excesos de las prácticas devocionales exteriores, como era el caso de las peregrinaciones, será retomada con virulencia por Martín Lutero. No se anda por las ramas el reformador, al afirmar que peregrinar a Santiago podía ser considerado un acto de idolatría y blasfemia, un modo directo de llegar al infierno, y que solo los locos ponían en práctica. Para Lutero la peregrinación era una excusa para evitar cumplir un deber superior, agitando con su pernicioso práctica la vulgar curiosidad, la sed personal de aventuras, el deseo de cometer algún pecado o de obtener dinero con la mendicidad⁹⁵. Diversos sermones de Lutero critican la creencia en el poder mediador de los santos y exponen la aversión del reformador hacia la peregrinación jacobea⁹⁶. Esta vigorosa crítica ocasionó un descenso en el número de peregrinos, sobre todo procedentes de los países donde había triunfado la Reforma. Pero también tuvo un impacto negativo la desconfianza hacia los extranjeros por parte de las administraciones y determinadas instituciones de la España de la época –en especial durante el reinado de Felipe II (1556-98)⁹⁷–, sospechosos de vagancia, delincuencia, herejía o espionaje. Pese a su fama, la acción de la Inquisición, instalada en Santiago en 1574⁹⁸, no fue

93 Petrocchi, M. "Sulla 'peregrinatio religiosa' nel Cinquecento: Bartolomeo Fontana a Santiago de Compostela (1539)", en *Una 'devotio moderna' nel Quattrocento italiano?*, Firenze, Le Monnier, 1961, p. 83-100; Fucelli, A., "The shadow of Erasmus on Bartolomeo Fontana, pilgrim of the Renaissance", en *Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle dans la culture européenne*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1992, p. 28; Caucci von Saucken, P., *Santiago e i Cammini della Memoria*, Perugia, Edizioni Compostellane, 2006, p. 53-56. *Idem*, "El Pilar de Zaragoza y la barca de Muxía: María en España", en Rucquoi, A. (coord.), *Maria y Iacobus...*, *op. cit.*, p. 241.

94 Caucci von Saucken, P., *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e diorama sulla Galizia*, *Quaderni del Seminario di cultura gallega*, vol. 5, Perugia, Università degli Studi, 1983, p. 46-52; *idem*, *Santiago e i Cammini della Memoria*, *op. cit.*, p. 65-66.

95 Almazán, V., "Lutero y Santiago de Compostela", *Compostellanum*, XXXII, n° 3-4 (1987), Santiago, p. 539.

96 *Ibidem*, p. 540-542.

97 Felipe II persiguió tanto a erasmistas como a luteranos; véanse Febvre, L., *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 106-107; González Novalín, J. L., "La Inquisición española", en García-Villoslada, R., *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI. Historia de la Iglesia en España*, III-2º, Madrid, B.A.C., 1979, p. 160-174 y 203-246.

98 Instalada en el palacio de Monterrey, la institución luchó contra la heterodoxia de los campesinos gallegos, la presencia de portugueses judaizantes y la influencia de libros luteranos y de viajeros o comerciantes

tan determinante en este descenso de peregrinos como el estallido bélico entre España y Francia, ni por supuesto como la guerra civil francesa de la segunda mitad del siglo XVI⁹⁹. Pese a ello, la visita a Compostela y a los santuarios marianos de su epílogo gozó de altos niveles de participación popular de diversa procedencia, como prueban las instalaciones hospitalarias de dichas rutas¹⁰⁰.

Pese a las dificultades bélicas, en esa segunda mitad del XVI –sobre todo en el tercio final del siglo– las circunstancias abren de nuevo la posibilidad a los europeos para peregrinar a Compostela, movidos por el rearme ideológico que promueve la Contrarreforma católica¹⁰¹, con el regreso a unas prácticas de piedad en consonancia con la tradición. El Concilio había terminado en 1563 y desde entonces, paso a paso, retornan los peregrinos católicos de Francia, Alemania e Italia, en su mayoría campesinos con una renovada vivencia de la religiosidad, mezclados, eso sí, con pobres atraídos por las limosnas que obtenían en las calles, conventos y monasterios de los caminos de peregrinación¹⁰². Acuden con renovada fe, animados por las disposiciones trentinas relativas a las bondades de una peregrinación devota, libre de excesos y supersticiones, ligada al culto a las reliquias y la consecución de indulgencias¹⁰³.

7. Retorno a un paisaje sagrado

El Renacimiento fue un tiempo en el que la religiosidad popular se orientó hacia el culto mariano y devociones particulares como san Antonio y el arcángel san Miguel, de acuerdo con las apariciones documentadas en la época¹⁰⁴. Por eso acuden nuevos flujos de peregrinos a los templos y santuarios que guardan reliquias jacobea y marianas, tras haber visitado el sepulcro de Santiago. En el proceso de revalorización de una geografía sacra extrema, como es la Costa da Morte, siguió apreciándose la

procedentes de Flandes, Francia e Inglaterra, que entraban por A Coruña, Tui, Baiona y otros puertos. En Compostela, no obstante, son raras las sospechas de la Inquisición hacia los peregrinos; véanse Contreras, J., *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia, 1560-1700. Poder, sociedad y cultura*, Madrid, Akal, 1982, p. 60-65 y 80-89; Pita Galán, P., "Las nuevas casas de la Inquisición en Santiago de Compostela: del palacio de Monterrey a la sede de porta da Mámoa", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LIX, nº 125 (2012), p. 157-191.

99 Mieck, I., "A peregrinación a Santiago...", *op. cit.*, p. 338-342 y 345-349.

100 Pombo, A., "Los hospitales del fin del mundo. Los hospitales para peregrinos en la ruta jacobea de Santiago a Fisterra", en *Actas del II Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas: Camino de Santiago, Camino de Europa*, Estella, 1990, p. 38-78; *Idem*, "Hospitales de peregrinos entre Santiago e Fisterra", *Libredón*, 2 (1999), p. 41-44.

101 González Novalín, J. L. "La Inquisición española", *op. cit.*, p. 165.

102 Mieck, I., "A peregrinación a Santiago...", *op. cit.*, p. 349-353.

103 Sforza Pallavicini, P., *Compendio de la Historia del santo Concilio de Trento*, t. II, Barcelona, Herederos de la Viuda Pla, 1851, p. 173.

104 Christian, W. A. Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, University Press, 1981, p. 188-222.

belleza indómita del litoral y el paisaje eremítico en el que habían morado en el pasado san Guillermo y Jorge Grisaphan. El respeto a esta atmósfera supranatural no decayó tras el descubrimiento del Nuevo Mundo, puesto que los lugares sagrados de Fisterra y Muxía revalorizaron su condición de Puertas del Cielo a las que se accede por la acción mediadora de María y de las reliquias ligadas a las tradiciones jacobea de la evangelización y la *Translatio*.

El licenciado Bartolomé Sagrario Molina, canónigo de Mondoñedo, cuya *Descripción del Reyno de Galicia* se publica en 1550, se detiene con devoción en la barca de piedra de Muxía y cita un fenómeno de apariciones que quizá obedezca a la mentalidad trentina y a su tolerancia con las prácticas piadosas de la religiosidad popular. Un fenómeno que se concreta en la aparición de símbolos religiosos en las conchas de las piedras que hay próximas al mar, sobre todo cruces¹⁰⁵, una sugestión que se mantiene y enriquece en los siglos siguientes, en especial en época barroca, en la que siguen manifestándose y multiplicándose tales “prodigios”¹⁰⁶. La sensibilidad de Fontana y Molina hacia este paisaje adusto y espectacular, en el que son frecuentes las manifestaciones sobrenaturales, armoniza con la visión ascética de la naturaleza relacionada con la piedad humanística y la espiritualidad de los Padres del Desierto que inspiró los elogios de Petrarca y Erasmo hacia la vida solitaria y piadosa, y a no pocos pintores italianos y flamencos de fines del Quinientos, cultivadores de un paisaje eremítico que en aquel momento se pone de moda¹⁰⁷.

También las reliquias jacobea de Padrón cuentan con un embellecimiento en la segunda mitad del XVI, en concreto el pedrón, identificado indistintamente como la silla de Santiago –en el sentido apostólico y episcopal– de la época de su predicación, o el pilar al que fue atado el barco que transportó su cuerpo desde Jaffa, o la piedra que sirvió como base del ara del primitivo altar de la iglesia¹⁰⁸. La piedra reblandecida cuenta en la obra del licenciado Molina (1550) con una precisa aclaración: no se trata de la barca de piedra, como aseguran erróneamente los padroneses, pues se trata de una roca natural que acogió el cuerpo de Santiago y que fue arrojada al río, donde todavía puede verla el licenciado. El texto del canónigo mindoniense recoge la tradición de la *Translatio*, asegurando que el primer milagro de Santiago tras su martirio en Jerusalén fue llegar a Padrón en una pequeña barca sin velas ni remos,

105 Molina, B.S. de, *Descripción del Reyno de Galicia, y de las cosas notables del, con las Armas, y Blasones de los Linages de Galicia, de donde proceden señaladas Casas de Castilla*, Mondoñedo, 1550, tercera parte, fol. 22r./v. (puede verse también la ed. facsímil, Valladolid, Maxtor, 2005, fols. 22-23 y 28).

106 La Contrarreforma toleró determinadas manifestaciones de la religiosidad popular que, en sentido estricto, no podían considerarse ortodoxas, si con ellas se beneficiaba el culto mariano y se insistía en aspectos doctrinales de peso; véase Burke, P., *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza, 1991, p. 305-307.

107 Prosperetti, L., “Crafting repose: aesthetic and cultural aspects of the hermitage landscape by Jan Brueghel the Elder”, en R.L. Falkenburg, W.S. Melion and T.M. Richardson, *Image and Imagination of the Religious Self in Late Medieval and Early Modern Europe*, vol. 1, Turnhout (Belgium), Brepols, 2007, p. 351-378.

108 Las tradiciones sobre la piedra reblandecida y el pedrón aparecen reflejadas en las descripciones del licenciado Molina (1550), Ambrosio de Morales (1572) y Erich Lassota (1581); puede verse una síntesis de sus impresiones en López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, I, *op. cit.*, p. 231-239.

siendo su segundo milagro el obrado al llegar a tierra “en vna gran peña, donde fue echado, que luego que sus discipulos le sacaron de su barca, y le pusieron en aquella piedra, ella misma se abrió, y se hizo vn sepulcro perfecto, segun oy dia lo vemos en este puerto: Y esta piedra no es la barca en que afirma el vulgo que vino el Apostol, sino donde fue echado, la qual se abrió luego como hemos dicho”¹⁰⁹.

A partir de los relatos de Shaschek y Tetzal, se conoce desde 1467 la solución de convertir el Sar en un relicario para salvaguardar la sagrada piedra y evitar el deterioro que suponía arrancarle trozos para llevarlos como reliquias o recuerdos. Pero las crecidas anuales de las aguas, el acarreo de materiales y la sedimentación de los mismos produjeron la desaparición de la pieza en el lecho del río¹¹⁰. La reliquia se funde con el relicario. En 1572 Ambrosio de Morales ya no puede verla, pues ya se encontraba sepultada, unida a esa naturaleza sacralizada; expone, no obstante, una completa relación de la tradición que en la villa se cuenta sobre la pieza y del muelle que se había construido para que los peregrinos pudiesen observarla con facilidad:

En el lugar o portecico donde llegó y aportó el Santo Cuerpo está una peña sobre que le pusieron y dicen se abrió milagrosamente, tomando forma de sepultura. Esta yo no la vi, porque ya el agua del río la ha cubierto y el arena también la cubre con cualquier avenida, y aunque tienen cuidado en descubrirla, entonces estaba muy cubierta. Lo que vi es hecho allí un muelle harto agradecido, aunque pequeñito, con sus gradas hacia el agua, dicen que para que se pueda abajar a ver aquella concavidad de la peña, y su humilladero hay allí, y se visita todo aquello por los peregrinos con gran devoción¹¹¹.

En cuanto a la reliquia jacobea de la iglesia de Santiago de Padrón, Morales concreta que “debajo del Altar Mayor, que es hueco, está una gran piedra, más alta que un hombre: es berroqueña, y tuvo forma de pedestal, sino que los Romeros lo han descantillado lo mas de las molduras. Tambien le han quitado mucha parte de las letras Romanas que tenía; las que agora le quedaron son estas muy grandes, y con la mejor forma que tuvieron las letras Romanas: ...NO / ORI / SES / D.S.P.”¹¹².

109 Molina, B.S. de, *Descripción del Reyno de Galicia...*, *op. cit.*, tercera parte, fol. 12v. (puede verse también la ed. facsímil con introducción, transcripción, notas y comentarios de J.A. Parrilla, A Coruña, Ed. Maxtor, 1998, p. 76).

110 A estos motivos habría que sumar el paso del tiempo, el olvido de los naturales y los cambios de rumbo en el cauce del Sar. Sobre la localización del *sarcófago* del apóstol, se hizo un informe a finales del siglo XX a instancias de la Corporación Municipal de Padrón, según el cual quedó fijada la posible ubicación de la piedra reblandecida al norte del Campo da Barca, en el barrio de A Trabanca de Arriba, a unos cien metros de la iglesia de Santiago; la finalidad de este intento de recuperación se propuso como medida previa a la construcción de un aparcamiento público en dicho campo”; véase Botrán, C., “Donde duerme el Apóstol”, *El Correo Gallego*, Área de Compostela (28 de octubre de 1999), p. 50.

111 Flórez, H., *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey D. Phelipe II a los reinos de León, y Galicia y Principado de Asturias, para reconocer las Reliquias de Santos, Sepulcros Reales, y Libros manustritos de las Cathedrales y Monasterios*, Madrid, Antonio Marín, 1765, p. 137-138.

112 *Ibidem*, p. 136.

El autor toma nota de la tradición local sobre el significado del citado pedestal romano, reconvertido en amarre en tierra para embarcaciones, pues “esta piedra dicen fue la en que estuvo amarrada la Barca en que venía el Santo Cuerpo cuando aportó y surgió allí en el Río Sar harto cerca desta Iglesia, y muestran allí en la ribera el lugar donde esta piedra estaba. Visitanla los Peregrinos y andanla al rededor, besandola por todas partes: y siendo tan manifestamente piedra Romana y teniendo tan perfecta forma en las letras, lugar da à creer que pudo ser del tiempo del emperador Claudio, en que vino acá el Santo Cuerpo”¹¹³.

Algo después, en 1581, durante la visita a Padrón del noble alemán Erich Lassota de Steblovo, se constata que las viejas tradiciones de paso en las rocas del Santiaguino siguen vivas, como en los tiempos de Rosmithal (1467) y desde mucho antes, enriquecidas ahora por la identificación de rocas concretas a las que se denomina cama, cátedra (desde la que predicaba), escudo y altar:

Aquí, en Padrón, por arriba del río que corre primeramente a la villa llamado Río de Padrón, se ve en una elevación una roca que se abrió algunas veces para recibir a Santiago, perseguido por los paganos, donde, encerrado, evitaba sus persecuciones. La piedra en que acostumbraba dormir se llama la *Cama de San Yago*. Existe también otra piedra que le servía para predicar, y otra tercera de altar. Una se llama *Escudo de San Yago*, porque perseguido por los infieles, se escondía detrás de ella; se ve todavía cómo la piedra cedió para dar lugar a su cabeza y su brazo derecho y poderse esconder dentro. También se puede ver un pozo de Santiago, que hizo con su cayado, cerca de una capilla; con este milagro convirtió a una reina al cristianismo¹¹⁴.

La insistencia mitificadora de la tradición local sobre la piedra reblandecida, convertida en barca de piedra, se refleja también en el relato de Lassota. Aunque con un cambio significativo, pues deja de ser la nave de la *Translatio* que había llevado el cuerpo de Santiago desde Jaffa a Iria, para retrotraerse a los tiempos de la predicación del apóstol, identificándose ahora, a fines del XVI, con una barca de río que usaba Santiago para cruzar el Sar y retirarse en su refugio del monte de San Gregorio, donde residía y se ocultaba en época de persecuciones:

Además, en la parte superior del río, cerca de la villa, se ve en el agua un barco de piedra que sirvió algunas veces a Santiago para pasar el río, cuando los paganos lo perseguían; por eso se llama *Barca de San Yago*. No lejos de allí se encuentra una columna baja de piedra, con un agujero arriba, en su centro, que servía a Santiago de estandarte, llevándola sobre su cayado¹¹⁵.

113 *Ibidem*, p. 137.

114 García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal...*, op. cit., p. 1266.

115 *Ibidem*, p. 1267.



Santiaguíño do Monte, Padrón.

La tradición oral había perturbado por completo el sentido de la piedra reblandecida, al parecer visible de nuevo en el fondo del Sar, y que ahora, según el informador de Lassota, no es más que una barquita pétrea de la que se servía el apóstol en vida. La imaginación popular no deja de sorprender con ese peculiar “estandarte” de piedra que cargaba el Zebedeo en sus predicaciones. Cuando pasa Lassota a la iglesia de Santiago, el peregrino se encuentra con la cátedra de Santiago en la capilla mayor y con un sepulcro en medio de la nave, que supuestamente pertenece a un santo, en torno al cual rezaban y dormían los peregrinos; un templo que en estos días potencia su capacidad ritual, pues “se halla, en el altar mayor, la imagen de Santiago, con una corona en la cabeza que acostumbra ponérsela los peregrinos. Bajo el altar mayor hay una columna de piedra, sobre la cual, sentado Santiago, algunas veces predicó”¹¹⁶.

El pedrón parece cobrar significado y protagonismo en su papel de cátedra apostólica, afianzando el carácter de un templo que guarda memoria de la evangelización de Hispania por Santiago. De esta suerte, el ara romana, la barca de piedra y las rocas del monte de San Gregorio, conforman a fines del XVI un conjunto de reliquias y espacios ligados a la vida de Santiago, a su predicación en los confines occidentales que le habían tocado como tierra de misión.

En 1588, Fabrizio Ballarini y Silverio Rettabeni, dos personajes notables de Perugia que peregrinan a Compostela, en su inmediata y posterior visita a Padrón acuden devotamente al Santiaguíño do Monte, donde toman nota de ciertos rituales ligados a las rocas y a las aguas, que identifican como prácticas de posible origen pagano¹¹⁷. La cama, la silla y la cueva de Santiago, junto con el agua que miríficamente había brotado al golpe de su cayado, constituían a fines del XVI un tesoro sacro conservado en unos espacios que también eran objeto de culto, como lo habían sido en tiempos remotos, aunque con otro significado, ahora ligado a la vida pública del apóstol en los confines de Occidente. En el Monte de San Gregorio, en el río Sar y en la iglesia de Santiago de Padrón se manifestaba lo sagrado, inspirando unas prácticas derivadas de la religiosidad popular hacia esas rocas, de suerte que se habían restaurado, reinterpretado o reiventado unos ritos que conectaban con la vieja creencia en una hierofanía elemental¹¹⁸.

116 *Idem*.

117 Caucci von Saucken, P., *Santiago e i Cammini della Memoria*, *op. cit.*, p. 89-90.

118 Si la suprema hierofanía para un cristiano es la encarnación de Dios en Cristo, la más elemental hierofanía para una sociedad primitiva sería la manifestación de lo sagrado en una piedra o un árbol, de acuerdo con el trabajo clásico de Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, *op. cit.*, p. 19-21.

8. La glorificación de la maravilla y los comportamientos de la tradición en la cultura barroca

La cultura barroca europea maduró y alcanzó su plenitud en el siglo que media entre 1650 y 1750, en una tensión permanente creada por una conciencia de crisis en un marco socio-cultural de tipo conservador, restaurador, espectacular y popular¹¹⁹. En este ambiente, en el que la conciencia colectiva asume el concepto y los modos de lo trágico y lo violento, como respuesta a una generalizada sensación de desorden e inseguridad de tipo político y económico¹²⁰, la fantasía y el gusto por lo maravilloso ofrecen una evasión a un pueblo encantado con el asombro y el espectáculo de lo sagrado. En ello intervienen la brillantez y riqueza de la liturgia eclesiástica y la teatral escenificación de la fiesta¹²¹. Será este aparato ceremonial, fastuoso y emotivo de esta cultura de masas controlada por las élites el que combata con su fascinación la inquietud del pueblo ante las guerras y calamidades¹²². La religiosidad popular gana impulso, favorecida por la Contrarreforma católica, orientada a toda forma de piedad cultural para honrar a la Virgen María y los santos. En España se revalorizan las reliquias y las imágenes antiguas de reconocido poder taumatúrgico, sobre todo las marianas y las de Cristo crucificado, cuya veneración se atendía desde hacía siglos en santuarios, catedrales, colegiatas e iglesias¹²³. Un contexto psicosocial alentado por los mandatos tridentinos, como el referente a *La invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes* (sesión XXV celebrada en 1563)¹²⁴, que reafirma la tradicional creencia en la intercesión de María y los santos, de su invocación, de la honra de sus reliquias y del uso de sus imágenes. Las peregrinaciones a santuarios prestigiosos, contenedores de reliquias e imágenes taumatúrgicas, son manifestaciones populares renovadas, a pesar de ciertas críticas del alto clero que afectaban a los religiosos, cuya vida debía transcurrir en el sosiego del claustro¹²⁵.

119 Maravall, J. A., *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1990, p. 131-175.

120 Se dio durante esta época una generalizada sensación de desengaño y pesimismo, que derivó en una crisis de conciencia y una caída de los ideales colectivos; véanse Sánchez Lora, J. L., *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, p. 270-272; Flor, F. R., de la, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2002, p. 56-59; en España y Portugal esta conciencia de crisis ya se destaca a principios del XVII, con la "flaqueza general en el cuerpo de Rey y Reino" reconocida en 1617 por las Cortes de Castilla; véase Rodríguez-San Pedro Bezares, L. E., *Lo Barroco: la cultura de un conflicto*, Salamanca, Plaza Universitaria Ediciones, 1988, p. 23.

121 Campa, R., "Il Barocco e la glorificazione della meraviglia", en L. Strappini (dir.), *I Lioghi dell'Immaginario Barocco*, Napoli, Liguori Editore, 2001, p. 221-228.

122 Maravall, J. A. *La cultura...*, op. cit., p. 178 y 202-204.

123 Ramallo Asensio, G., "La imagen antigua y legendaria, de aparición o factura milagrosa. Imágenes con vida. Su culto en las catedrales españolas durante el Barroco", en *La catedral, guía mental y espiritual de la Europa Barroca Católica*, Murcia, Universidad de Murcia, 2010, p. 37-100.

124 Véanse las reflexiones sobre la incidencia de Trento en la vivencia religiosa de época barroca en Sánchez Lora, J. L. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad...*, op. cit., p. 359-363 y 366-369.

125 El jesuita toledano Alfonso de Andrade, miembro del Consejo Supremo de la Santa y General Inquisición, opinaba en 1644 que, en efecto, los religiosos "en general, deben andar recogidos, sin salir de casa apenas, menos aún de noche, evitando peregrinaciones y romerías ("porque de romera a ramera ay poquísima

A pesar de la opinión de los manuales y guías de la virtud, prima en la cultura barroca la vivencia popular de un espectáculo sagrado que influirá en la reactivación de las peregrinaciones a Santiago y su continuación a Muxía, Fisterra y Padrón, lugares ligados a la tradición, favorecidos con la suerte del milagro y del aparato propagandístico de una cultura preocupada en el período barroco por su revalorización. Abundaron en la historiografía española de 1570-1630 los textos projacobeos, relacionados con el culto a Santiago y las tradiciones de su predicación en España y del traslado de su cuerpo a Galicia, como respuesta a la supresión en el Breviario romano de Clemente VIII del rezo sobre la evangelización de España por Santiago. Destacados intelectuales santiaguistas, como Ambrosio de Morales, Juan de Mariana, el duque de Arcos, Quevedo, Mauro Castellá Ferrer y otros, lucharon con su ingenio para mantener al apóstol como santo patrono del reino, hasta que Urbano VIII (1623-44) restituye al fin, en el Breviario romano, la tradición de la predicación de Santiago en España.

En este marco de revalorización de las tradiciones sagradas se impulsa el culto al apóstol y se vigorizan las peregrinaciones a Compostela y su epílogo a Padrón, Fisterra y Muxía. Desde principios del XVII hasta mediados del XVIII se suceden los textos reivindicadores de la evangelización jacobea de España, en los que se destaca también su presencia en estos puntos de la costa gallega, reforzados por los emotivos relatos de peregrinos que enaltecen tan apartados lugares, que se elevan como destinos prioritarios de devotos jacobeos y marianos, tras haber completado la peregrinación al sepulcro del apóstol. El rearme ideológico cuenta con autores preocupados por documentar y justificar las tradiciones, resaltando aspectos cotidianos que devienen maravillosos. Así, las supuestas figuras –cruces mayormente– que en el siglo XVI se veían en las rocas próximas al santuario de Muxía, se siguen viendo a principios del XVII, como atestigua el cardenal Jerónimo del Hoyo, quien también cita la presencia del casco, vela, mástil y timón de la pétrea nave mariana y del prodigioso movimiento de una de sus gigantescas piezas, logrado “con un dedo”¹²⁶.

En este proceso de magnificación o mirificación de lo común y corriente, como sucede con las formas que, en Muxía, surgen en las conchas de las rocas próximas al mar, se banaliza el pedrón, que pasa de ser ara o silla del apóstol, a identificarse con un vulgar pilar donde los discípulos de Santiago amarran la nave que transporta a tierra el cuerpo del Zebedeo. En su visita a Padrón en 1607, Jerónimo del Hoyo puede ver el pedrón bajo el ara del altar de la iglesia de Santiago, reproduciendo esta tradi-

distancia’). El padre Andrade añadía que tampoco debían las personas religiosas acudir “...a bodas, convites, comedias, toros, juegos de cañas, torneos, fuegos, carreras de caballos, etc.”; véase Andrade, A. de, *Libro de la guía de la virtud, y de la imitación de Nuestra Señora*, Segunda parte, Madrid, Francisco Maroto, 1644, libro IV, cap. XXXIII, p. 209-211; citado por Caro Baroja, J., *Las formas complejas de la vida religiosa*, vol. I, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1995, p. 252.

126 Hoyo, J. del, *Memorias del Arzobispado de Santiago*, Santiago, 1607 (ed. de A. González Rodríguez y B. Varela Jácome, Santiago, Porto y Cía. Editores, 1952), p. 373-374.

ción local, pues ahora se trata sin género de dudas de la piedra “donde dicen se açió la barca donde vino el cuerpo del Apóstol”¹²⁷.

Un concepto repetido en 1610 por Mauro Castellá Ferrer en su historia de Santiago el Mayor¹²⁸, texto que detalla la narración de la *Translatio*¹²⁹. Cinco años más tarde, en 1615, ve la luz el libro del padre dominico fray Hernando Oxea, otro defensor de la venida y predicación de Santiago en Hispania, con noticias presuntamente cimentadas en una fuente oriental del siglo XI: un Breviario armenio escrito en Jerusalén en 1054 y traducido en Valladolid en 1603¹³⁰. El vínculo de Santiago con María lo explica el padre Oxea basándose en esta fuente hierosolimitana:

Salio el glorioso Apostol Santiago del puerto de Iafa, y vino a la Isla de Cerdeña, y de allí a España; adonde desembarco en Cartagena (ciudad del Reyno de Murcia.) De alli fue a Granada adonde predico, y le martirizaron a vn discipulo suyo. De alli fue a Iaen, luego a Cordoua, y a Merida: y por Portugal, y Braga entró en Galizia, adonde predico y residio buen espacio de tiempo. Al cabo del qual le aparecio la Virgten Nuestra Señora: mandole boluiesse a Ierusalem, y el lo hizo assi. Llegando a Zaragoza de Aragon, le aparecio la Virgen otra vez, y le mando fundasse alli vna yglesia: la qual dedicasse a su nombre. (...) Hasta aquí son palabras del breuiario Armenio¹³¹.

No localiza el Breviario armenio citado por fray Hernando el lugar preciso de la aparición de la Virgen a Santiago, laguna que intenta cubrir la historiografía con el Cronicón de Walfrido, otra supuesta fuente de mediados del siglo XI, citada en el opúsculo histórico sobre el santuario de Muxía de Luciano de Roa y Lema:

In mari Callaico Arotebrarum appareuit B.B. Maria Beato Jacobo in Cymba lapidea (En el mar Galaico del Promontorio Ártabro apareció la Virgen María a Santiago en un barco de piedra)¹³².

Un dato que tendrá repercusión, reforzando el carácter jacobeo del santuario de *A Barca* e inspirando varias creaciones artísticas de la cultura barroca en la colegiata

127 *Ibidem*, 1607 y 1952, p. 156.

128 “Tienese por tradicion, q. saltando en tierra los Discipulos de Santiago, la ataron (la barca) a un grueso pilar de piedra. q. estaua en el desembarcadero, el qual està aora en la Yglesia de Santiago, q. està a dozientos passos deste desembarcadero, debaxo del Altar mayor, adonde es visitado, y reverenciado por este respeto de todos los Peregrinos”: Castellá Ferrer, M., *Historia del Apostol de Iesus Christo Sanctiago Zebedeo Patron y Capitan General de las Españas*, Madrid, Oficina de Alonso Martín Balboa, 1610 (ed. facs. Santiago, Xunta de Galicia, 2000), fol. 119r./v.

129 Castellá Ferrer, M., *Historia del Apostol de Iesus Christo Sanctiago Zebedeo...*, Madrid, *op. cit.*, fols. 118r.-133r.

130 Oxea (O.P.), Fr. H., *Historia del Glorioso Apostol Santiago Patron de España: de su venida a ella, y de las grandezas de su Yglesia, y Orden militar*, Madrid, Luis Sánchez, 1615 (ed. facs., Santiago, Xunta de Galicia, 1993), fols. 21r./v.

131 *Ibidem*, fols. 21v.-22r.

132 Roa y Lema, L., *Opúsculo histórico de Nuestra Señora de la Barca. Refutación de las causas á que se atribuye el movimiento de la piedra*, Santiago, 1864, p. 42; citado por Otero Pedrayo, R., *Guía de Galicia*, Vigo, Galaxia, 1954, p. 218; López Añón, E.V., *Arte religioso en el Arciprestazgo de Nemancos (A Coruña), siglos XVII-XX. Arte mueble* (Tese doutoral, Facultade de Xeografía e Historia), Santiago, USC, 2007, p. 476.

de Iria Flavia: unas pinturas de los siglos XVII y XVIII con el tema de la *Aparición de la Virgen a Santiago en Iria*, iconografía que se repite a principios del XVIII en un relieve de la fachada de la colegiata iriense y en el grupo escultórico de la Virgen con Santiago orante que preside su retablo mayor¹³³. La evangelización de las tierras irienses por el apóstol está sobradamente destacada en la obra del padre Oxea, difusor también de la idea de la residencia de Santiago en Padrón, donde “conuirtio alli alguna gente, aunq no tanta como quisiera, cô q començo a consolarse, y dexò dispuesta otra mucha para quando Dios le diesse la mano, q fue presto despues de su muerte cô la venida de sus dicipulos. En esta ciudad de Iria, o del Padrón, residio el glorioso Apostol, aquí tuuo recurso lo mas del tiempo que residio, y anduuo por este Reyno: y aquí se muestra en vn cerro, o môtañeta, que se leuanta sobre vna hermosa llanada los lugares adonde el santo residia mas de ordinario, señalados cô humilladeros, o cruces. Y en particular la celda y oratorio adonde se recogia y dezia Missa (en que aora està hecha vna yglesia, debaxo de cuyo altar mana vna hermosa fuente de agua muy saludable) el pulpito en que predicaua, y otro lugar de mucha deuociô en que acudia a orar. Todo lo qual tienen los moradores de aquella tierra por tradicion certissima deriuada de padres en hijos, desde los principios de la Yglesia, sin auer auido jamas cosa en contrario. Y assi tienen aquellos lugares muy adornados y decentes: los quales visitan los peregrinos con singular deuocion y sentimiêto, considerando en todos ellos al glorioso Apostol en estos exercicios santos”¹³⁴.

Fray Hernando regala también a sus lectores la clave para comprender el sentido apostólico y episcopal de la cátedra de Santiago en la iglesia de Padrón, puesto que “puso aquí la silla de su dignidad y Apostolado, y que el fue el primer Obispo desta Yglesia, como fue el primer Apostol y Patriarca de la ley Euangelica en España”¹³⁵.

El dominico plantea un paralelismo de Santiago el Mayor con san Pedro, cuya cátedra apostólica estuvo en Antioquía, durante el tiempo que allí residió y después en Roma, estando la cátedra del Zebedeo en España y más concretamente en Padrón, donde ejerció “actos Sacerdotales y Pontificales”, puesto “que alli la fundò adonde predicò y residio mas tiempo. Y porque aunque predicò tambien en Iudea, no la fundò alli por no ser de su distrito, ni tenerse noticia dello, ni menos se sabe la aya fundado en ninguna otra parte del mundo, ni en ninguna de España predicò ni residio mas tiempo de su Apostolado, que en Galizia, y en ella en la ciudad de Iria, o del Padrô (...) bien se sigue que alli fundò la Yglesia, y puso la silla de su dignidad”¹³⁶.

A mediados del siglo XVII la generalizada creencia entre los habitantes de Muxía en la prodigiosa aparición de cruces, cálices e instrumentos de la Pasión

133 Paz Fernández, M., “Aproximación a la iconografía jacobea propia de Padrón: memoria de la presencia del Apóstol Santiago en Galicia”, *Compostellanum*, LI, nº 3-4 (2006), p. 475-481; *Idem*, “El Pilar de Zaragoza y la barca de Muxía...”, *op. cit.*, p. 244.

134 Oxea (O.P.), Fr. H., *Historia del Glorioso Apostol Santiago Patron de España...*, *op. cit.*, fol. 23r./v.

135 *Ibidem*, fol. 24r.

136 *Ibidem*, fol. 24v.



Muxía. Santuario de A Barca.

en las rocas próximas a la ribera del mar continúa guiando la sensibilidad y las emociones de los peregrinos que acuden al santuario de *A Barca*. Un pensamiento mágico que influye en personas de todo rango y condición, que asisten al espectáculo de lo maravilloso en las rocas de Muxía lamidas por el mar, impregnadas de un aura de milagro que parece emanar de los restos de la nave de la Virgen. Todo un Magister en Filosofía y prelado de la catedral de Wiener Neustadt (Austria) Christoph Gunzinger, quien de camino a Santiago –llega el 21 de julio de 1654– anota con admiración el milagro eucarístico de O Cebreiro¹³⁷, queda también maravillado con los signos sobrenaturales que aparecen en las rocas de Muxía, sobre los que le había advertido un sacerdote compostelano. Tras celebrar en Santiago la fiesta del 25 de julio, el austríaco continúa su peregrinación hasta Fisterra y Muxía, inspirado sobre todo por su devoción mariana. En Fisterra honra las mi-

137 La interesante *Peregrinatio Compostellana* de Christoph Guzinger se publica en Viena en 1655; véase Plötz, R. y Herbers, K., *Caminaron a Santiago...*, *op. cit.*, p. 271.

lagrosas imágenes de la Virgen y del Santo Cristo, en “la espléndida iglesia de S. Maria in finibus terrae (próxima al mar cuya orilla está cubierta de conchas), de moluscos de los que suelen llevar colgados los peregrinos”¹³⁸.

Al llegar al santuario de Muxía, situado en una solitaria orilla, constata las reducidas dimensiones de un templo que, no obstante, le parece hermoso, en cuyo altar se venera la imagen de la Virgen con el Niño que, según los informadores locales, había llegado por mar, en el barco de piedra. Gunzinger describe los restos del bajel, sin grandes diferencias con respecto a lo dicho por anteriores peregrinos, salvo algún cambio en la identificación de las partes de la nave. Pero más que la propia barca, lo que deja perplejo al austríaco es la particular cosmogonía del lugar, pues las formas que los pequeños crustáceos adheridos a las rocas de la costa forman cada día, “figuras que se parecen las más de las veces a cruces sencillas o dobles, a la cruz de Cristo, a la de san Pedro o a la de san Andrés, y también forman algo parecido a la inscripción IHS”¹³⁹.

En los espacios intermedios de las rocas, entre los símbolos que dibujan los pequeños crustáceos, aparecen hostias, cálices y copones, de modo que esta incomparable “obra milagrosa de Dios” que surge en la naturaleza, según la observación de Gunzinger, anuncia un poder sobrenatural con el “ruido comedido” que producen los diminutos crustáceos, que de esta suerte dan alabanzas al Creador¹⁴⁰, haciendo a Dios accesible de un modo natural.

Atraído por la fama de Santiago, Padrón y Fisterra, acudió a estos lugares en 1666 y 1670 el boloñés Doménico Laffi, autor de un relato de peregrinación publicado en Bolonia en 1673¹⁴¹. En Fisterra se acoge a la maravilla del milagro, tomando nota con admiración de la leyenda de cierto atacante musulmán que había quedado paralizado al intentar golpear con su cimitarra la imagen del Santo Cristo de Nosa Señora das Areas¹⁴². Sensible a la memoria de las tradiciones jacobea relativas a la evangelización y del traslado de sus restos mortales desde Palestina, Laffi se hace eco del desembarco de los restos de Santiago en Padrón, antigua ciudad de Iria Flavia, detalla la ubicación de la barca –supuestamente de mármol– en el fondo del río, según le cuentan los paisanos, ya que no puede verla¹⁴³, y certifica que el apóstol fue colocado “sobre una gran roca, la cual de repente, como si fuese de cera,

138 Plötz, R. y Herbers, K., *Caminaron a Santiago...*, op. cit., p. 277-278.

139 *Ibidem*, p. 279.

140 *Ibidem*, p. 279-280.

141 Laffi, D., *Viaggio in Ponente à S. Giacomo di Galitia e Finisterrae*, Bologna, Giovanni Battista Ferrari, 1673; Caucci von Saucken, P., *Il Cammino italiano...*, op. cit., p. 376; *idem*, “Domenico Laffi, Viaggio in Ponente à S. Giacomo di Galitia e Finisterrae”, en *Santiago Camino de Europa...*, op. cit., p. 462-463; Crespo Caamaño, C. (prólogo, trad., notas), *Viaje a Poniente. Doménico Laffi Boloñés*, Santiago, 1992; Gambini, D., “La Galizia nel Viaggio a Ponente di Domenico Laffi”, en *I Testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*, Perugia, 1983, p. 79-109; Hall, J., *A Journey to the West by Domenico Laffi. The Diary of a Seventeenth-Century Pilgrim from Bologna to Santiago de Compostela*, Leiden, Primavera Pers, 1997.

142 Laffi Boloñés, D., *Viaje a Poniente* (prólogo, trad. y notas de C. Crespo Caamaño), Santiago, Sildavia, 1992, p. 142-143.

143 *Ibidem*, p. 144.



Santo Cristo (siglo XIV). Iglesia de Santa María das Areas de Fisterra.

hizo cama a aquel santo cuerpo, reduciéndose en forma de sepulcro, como si fuese un ataúd¹⁴⁴.

Prácticamente la misma información –quizá procedente de la misma fuente– recibe en 1672 el peregrino francés Albert Jouvin de Rochefort, oficial de los ejércitos de Luis XIV, pues comenta de los padroneses que “dicen que Santiago llegó hasta allí y que allí desembarcó de su pequeño barco, con el cual había atravesado los grandes mares, y dicen también que era de piedra, de una toesa y media de largo¹⁴⁵, y ancho en proporción. Nos enseñaron el sitio donde abordó, y donde esa pequeña barca permanece oculta bajo las arenas que el mar hasta allí ha arrastrado¹⁴⁶.”

Enterrada desde hacía largos años en las arenas del fondo del río, los peregrinos del siglo XVII ya no podían ver en la aguas del Sar la piedra reblandecida, la reliquia jacobea que la tradición local de Padrón insistía en confundir con la propia barca de piedra; no obstante, en la villa se continuaba mostrando el lugar donde se hallaba soterrada, en el lecho del río, relatando una historia adornada en exceso, con la confusión o intención de identificarla con la nave que había transportado el cuerpo del apóstol. Una mitificación fruto de un error o equivocación que continúa a principios del siglo XVIII, pues los padroneses siguieron fieles a su propia tradición oral, señalando a viajeros y peregrinos el lugar donde habían desembarcado el cuerpo del apóstol, fuera de las murallas de la villa, y apuntando en el fondo del río el emplazamiento donde reposaba la piedra reblandecida, cuya memoria en 1717 se seguía confundiendo con la barca de la *Translatio* “di marmo bianco”, según noticia del peregrino carmelita Giacomo Antonio Naia¹⁴⁷.

En ese mismo año de 1717, que se celebraba jubileo en Santiago, peregrina Gian Lorenzo Buonafede Vanti desde Bolonia; un viaje que combina la navegación hasta Sevilla y la peregrinación a pie, pasando por Lisboa y continuando por el Camino Portugués. Tras un encuentro en Compostela con el conde de Maceda, este lo anima a seguir hasta Muxía para asistir a los cotidianos milagros y prodigios que se suceden en el santuario de la Virgen y en los restos de la barca de piedra. Vanti obedece y en Muxía constata la aparición en la rocas próximas al mar de toda suerte de cruces, estrellas, ruedas de santa Catalina, cálices y símbolos de la Pasión (escalera, tenazas, martillo, esponja...), tras lo cual viaja a Fisterra, donde se conmueve ante el Santo Cristo de la iglesia de Santa María das Areas y con los restos del eremitorio de san Guillermo¹⁴⁸.

En estas décadas iniciales del XVIII se promueve la fama del santuario de Muxía como meta de peregrinación en dos publicaciones: la obra anónima de un devoto

144 *Ibidem*, p. 154.

145 1,5 toesas de largo representaban unos 2.924 m.

146 García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal, II. Siglo XVII*, Madrid, Aguilar, 1959, p. 787.

147 Había peregrinado desde Rávena; véase Caucci von Saucken, P., *Santiago e i Cammini della Memoria, op. cit.*, p. 159.

148 Caucci von Saucken, P., *Santiago e i Cammini della Memoria, op. cit.*, p. 188-195; *idem*, “El Pilar de Zaragoza y la barca de Muxía...”, *op. cit.*, p. 241-242.

de la milagrosa imagen aparecida de *Nosa Señora da Barca* (1719) y el *poema historial sagrado* del licenciado Antonio Rioboo y Seixas (1728), texto que asume también la tradición del Breviario armenio citado por el padre Oxea sobre la aparición de la Virgen a Santiago que, según Rioboo, había acontecido sin duda en Muxía¹⁴⁹. El anónimo de 1719 sobre el santuario de *A Barca*, publicado en Madrid por un desconocido devoto mariano, recoge testimonios de paisanos locales y de ilustrados clérigos compostelanos, como los de don Diego Jacinto Romero Moscoso y Caamaño, canónigo magistral de la catedral de Santiago; el doctor don Pablo Ángel de Aldao, catedrático de Teología de la Universidad de Santiago y rector del Colegio de San Jerónimo; el doctor don Andrés de Espiño y Andrade, canónigo maestro-escuela de la catedral; o el también canónigo compostelano don Juan Varela Mariño de Goyanes; testigos prestigiosos que aseguraron haber visto en sus respectivas visitas, en las décadas finales del siglo XVII o en aquellos inicios del XVIII, los mismos prodigios que aprecian naturales y peregrinos: el movimiento de la piedra *de abalar*, exceptuando los años de guerra entre España y Portugal (1640-1668) en que permaneció quieta, las imágenes del Crucificado acompañado de Santiago peregrino, que en el crepúsculo se pueden ver bajo la misma roca, y por supuesto las diversas cruces –de san Andrés, santo Toribio, Caravaca, etc.–, cálices, símbolos de la Pasión y los nombres de Jesús, María y José “que se dexan ver sobre algunas peñas, que están contiguas al Mar, y enfrente de la Capilla de Nuestra Señora (...) por ser el cebo mas delicioso de curiosidad de los Peregrinos”¹⁵⁰.

Recoge también el anónimo de 1719 la imposibilidad de repintar la imagen de la Virgen, la milagrosa aparición en determinadas ocasiones de músicas celestiales en la capilla, e incluso de una fuente de aceite bajo el altar donde residía dicha imagen titular, cuyo semblante podía cambiar, según la situación, de alegre a triste, o de sereno a turbado¹⁵¹. Tanto la *Relación verídica* de 1719 como *La Barca más prodigiosa* de Rioboo y Seixas, de 1728, reivindican la antigüedad del culto mariano en Muxía y el origen jacobeo de su santuario, destacando su vinculación con la peregrinación a Compostela, la venida de Santiago a España y la aparición de la Virgen al apóstol evangelizador en este lugar de la Costa da Morte¹⁵².

Los mismos prodigios y milagros que resaltaban estos textos sobre *A Barca* de Muxía se recogen también en una obra sobre los santuarios marianos de España del

149 Rioboo y Seixas, A., *La Barca más prodigiosa (poema historial sagrado)*, Santiago, Imprenta de Andrés Frayz, 1728, p. 37-38, 117 y 175; véase también Castro, X. A., *Muxía, finisterre da ruta xacobea...*, op. cit., p. 41-44.

150 *Relación verídica, y autenticada por autoridad del Ordinario de la Ciudad, y Arçobispado de Señor Santiago, unico Patrón de España, de las maravillas, prodigios, y milagros, que Nuestro Señor obra, y ha obrado por medio de la Devotísima Imagen de N^{ra} S^{ra} de la Barca, colocada en sv capilla... de la Villa de Mugia, en el Reyno de Galicia, Arçobispado de Santiago*, Madrid, Diego Martínez Abad, impresor de libros, 1719, p. 6-21 y 25.

151 *Relación verídica, y autenticada...*, op. cit., p. 22-24.

152 López, R. J., “Ermitas y santuarios marianos en Galicia en la Edad Moderna”, en Meloni, M.G. y Schena, O. (dir.), *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella Penisola Iberica tra Medioevo ed Età Contemporanea*, Genova, Brigati, 2006, p. 258-260.

jesuita Juan de Villafañe (1740)¹⁵³. Tras explicar la milagrosa llegada por mar de la imagen de la Virgen con el Niño que se venera en el templo, al parecer del padre Villafañe llegada por decisión de la Divina Providencia en una *maquina de piedra*, pasa a describir las distintas partes de la misma, varada en una costa permanentemente enfurecida y dada a los prodigios, y no se olvida de comentar como hecho maravilloso el movimiento de la *pedra de abalar*, como demostración milagrosa del contento de la Virgen ante las devotas manifestaciones de los fieles. Como ya destacaba el anónimo de 1719, no acaban ahí los prodigios, pues “al ponerse el Sol, si se mira por debaxo de esta piedra, aparece esculpida en ella una Imagen de un Santo Christo, otra efigie de Santiago, Patron unico de España, con esclavina, bordón y sombrero en la cabeza, y también se han visto, yà un Cáliz, yà un bordón como de peregrino”¹⁵⁴.

Tras el recuerdo de varios milagros relativos a la imagen de María que custodia el templo –cuya faz, en efecto, cambia de expresión, presentándose serena o turbada, pasando de la tristeza a la alegría–, Villafañe cita como los autores precedentes el hecho maravilloso de la aparición de misteriosas figuras en las rocas de la orilla del mar, realizadas por *soberano Artifice*:

Al crecer el mar, y cubrir aquellas peñas, se forman imperceptiblemente diversas figuras de ciertas conchas muy pequeñas que se crían en las mismas rocas, à las quales apellidan los naturales con nombre proprio, y municipal Arneyron. Yà aparecen aspás al modo de las de San Andrés: yà Cruces formadas a la manera de las de Caravaca, yà como son las de Santo Toribio; yà otras vezes se ve una Cruz grande en medio, y à los dos lados otras dos mas pequeñas. Veces hai en que se ven formados Calices cubiertos con Patenas: otras aparecen los Instrumentos de la Pasión del Redemptor, como clavos, tenazas, martillo, sogá, escalera, manopla, y los demas; como tambien un corazon. Otras vezes se ven formados los luminares mayores del Cielo, Sol, Luna, y Estrellas: otras se registran Veneras de Santiago: veces hai que se forman los Dulcísimos Nombres de Jesus, Maria y Joseph (...). También han aparecido formados algunas vezes caracteres Griegos, que leídos por personas inteligentes de aquella lengua, dixeron significaban, y querían decir Casa Santa¹⁵⁵.

153 Villafañe, J. de, *Compendio histórico en que se da noticia de las milagrosas y devotas imágenes de la Reyna de Cielos y Tierra María Santísima que se veneran en los más célebres santuarios de España*, Madrid, Imprenta de Manuel Fernández, 1740, p. 113-120.

154 *Ibidem*, p. 115.

155 *Ibidem*, p. 115-116.

9. De la crítica iluminista a la revitalización

En 1745, cinco años más tarde de la publicación del *Compendio histórico* del santuario de Muxía, el racionalismo ilustrado del sabio benedictino fray Martín Sarmiento (1695-1772), con su observación crítica y desmitificadora, choca con el discurso barroco de los autores de la primera mitad del siglo y con la crédula cultura popular que atribuía poderes sobrenaturales y prodigiosos sucesos a los restos de la barca, asegurando falta de movimiento en la imaginaria nave pétreo e inexistencia de milagros, puesto que para fray Martín no eran más que piedras corrientes como las que abundan en la costa gallega¹⁵⁶. Apuntes racionalistas destilados en el *Viaje a Galicia* (1745), que también afectan al pedrón:

Estuve en Padrón en la Iglesia de Santiago. Debajo del altar hay una columna con letras. Allí dicen (unos) que estuvo y es la silla del Apóstol, los otros que es el poste donde se amarró la barca en que vino el Apóstol. Para creer que fuese la silla es preciso que se crea por fee y para que fuese el poste, que se crea de ligero. Creo que es una columna miliar de los romanos u otra semejante¹⁵⁷.

En la segunda mitad del siglo XVIII y a lo largo del XIX continuaron las peregrinaciones jacobea con significativo aporte internacional¹⁵⁸, a pesar de revoluciones y guerras. Parte de estas peregrinaciones pasaban por Padrón, con aporte significativo de portugueses, que todavía en la década de 1870 acudían al Santiaguíño do Monte con la devoción de repetir el ritual medieval de las rocas de paso¹⁵⁹, el mismo que documenta en 1467 la visita de Rosmithal. Por otra parte, es numerosa la aportación de las parroquias locales y próximas a las romerías jacobea de Padrón y a los templos marianos de Fisterra y Muxía. La erudición decimonónica ya explica el pedrón como ara romana dedicada a Neptuno, reutilizada como base del altar del templo padronés¹⁶⁰; pero un ara pagana con un significado jacobeo concreto, “al cual discípulos del Apóstol ataron la barca en que traían desde *Joppe* el cuerpo de su santo Maestro...”¹⁶¹.

156 Pensado, J. L. (ed.), *Fr. Martín Sarmiento. Viaje...*, op. cit., p. 76-80.

157 *Ibidem*, p. 53-54.

158 Pugliese, C., *El Camino de Santiago en el siglo XIX*, Santiago, Xunta de Galicia, 1998; S.D. PACK, “Revival of Pilgrimage to Santiago de Compostela: The Politics of Religious, National and European Patrimony, 1879-1988”, *The Journal of Modern History*, 82, 2010, p. 335-367.

159 Fernández Sánchez, J. M. y Freire Barreiro, F., *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación á estos y otros santos lugares de España, Francia, Egipto, Palestina, Siria, é Italia, en el año del Jubileo Universal de 1875, t. I: De Santiago á Jaffa*, Santiago, Imprenta del Boletín Eclesiástico, 1880 (facsimil, Santiago, Xunta de Galicia/Constructora San José, 1999), p. 307.

160 Fita, F. y Fernández-Guerra, A., *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, Madrid, Imprenta de Lezcano y cía., 1880 (ed. facsimil, A Coruña, Librería Arenas, 1993), p. 29-30.

161 Fernández Sánchez, J. M. y Freire Barreiro, F., *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación...*, t. I, op. cit., p. 304.

Tras el segundo descubrimiento de los restos del apóstol Santiago (1879) y la confirmación papal de su autenticidad, a través de la bula *Deus Omnipotens* (1884) de León XIII, Compostela regresa a una escena internacional más amplia tras varias décadas en las que la presencia extranjera casi se limitaba a los portugueses. Un relanzamiento de las peregrinaciones iniciado bajo el pontificado del cardenal Payá y Rico¹⁶², que contó con el entusiasmo del arzobispo Martín de Herrera (1889-1922), gran impulsor de las fiestas de Padrón, por ser lugar donde la tradición señalaba su predicación. En estos encuentros anuales con el prelado se contaba con gran concurso de fieles procedentes de la villa y de las parroquias del entorno, eligiendo para ello tres días de agosto, un *solemne Triduo* que mudaba de días según el año. Estas celebraciones padronesas tenían lugar en la iglesia de Santiago, reconstruida entre 1859-67, en tiempos del cardenal García Cuesta, manteniendo el pedrón en una ubicación preferente, bajo el presbiterio¹⁶³, y continuaban con una solemne procesión al *Monte de Santiago*, denominación preferida por Martín de Herrera a la popular “Santiaguíño do Monte”, donde en agosto de 1890, como cada año, “predicó el Excmo. Sr. Arzobispo, desde el mismo lugar que, según tradición, lo hacía el Santo Apóstol”¹⁶⁴.

En esos años se desarrolló así la valoración por parte del arzobispado compostelano hacia estos lugares padroneses secularmente vinculados a las tradiciones jacobea de la evangelización y la *Translatio*, con preferencia para la romería del Santiaguíño y la visita piadosa al altar de roca –señalada con una cruz de piedra¹⁶⁵–, a la “pirámide” de piedras donde predicaba el apóstol, a la capilla construida sobre el curso de agua, surgida por decisión del Zebedeo, y a la milagrosa fuente jacobea, “lugares tan llenos de tradiciones relativas á la venida personal del Apóstol Santiago á esta tierra gallega”¹⁶⁶.

Una romería espiritualmente reforzada en 1895, a ruegos de la Mitra compostelana, con la concesión de León XIII de “*Indulgencia Plenaria* á cuantos reciban la Sagrada Comunión en el Monte de Santiago y recen allí en la Capilla algunas oraciones por la intención de Su Santidad”¹⁶⁷.

La recuperación de la peregrinación internacional a los lugares jacobea de Padrón está ligada, en los finales del siglo XX e inicios del XXI, a la revitalización del Camino Portugués y en menor medida a la creación de la ruta marítimo-fluvial de

162 Una reciente y valiosa síntesis en Pazos, A. M. “La *reinventio* de la Tumba de Santiago en 1879: objetivos y logros”, en *La renovación de las peregrinaciones a Santiago de Compostela en el siglo XIX: entre la tradición y la modernidad. Monografías de Cuadernos de Estudios Gallegos*, Santiago, CSIC/Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, 2017, p. 65-86.

163 Singul, F., “Proyecto, estilo y función...”, *op. cit.*, p. 138-204.

164 Presas Barrosa, C., *Martín de Herrera (1889-1922). El Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Santiago, Xunta de Galicia, 2000, p. 52.

165 Publican un grabado de la misma Fernández Sánchez, J. M. y Freire Barreiro, F., *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación...*, t. I, *op. cit.*, p. 308.

166 Presas Barrosa, C., *Martín de Herrera (1889-1922). El Boletín...*, *op. cit.*, p. 46.

167 *Ibidem*, p. 124.



Puesta de Sol en Cabo Fisterra.

Arousa y río Ulla. Hasta la fecha pocos peregrinos conocen Padrón e Iria Flavia como destino complementario de su peregrinación a Compostela, siendo importante lugar de paso del Camino Portugués hacia Santiago; pero falta esa promoción y el reconocimiento oficial de Padrón como epílogo tras la peregrinación compostelana¹⁶⁸. No sucede así con el Camino a Fisterra y Muxía, pues es bien conocido su éxito en los últimos años, como complemento o epílogo de dicho peregrinaje¹⁶⁹; primero, al abrigo de una cierta mitología de supuestos orígenes célticos, con cierto éxito a mediados de la década de 1990¹⁷⁰; y posteriormente, como resultado de una pluralidad

168 Rodríguez, M. F., “Santiago e ‘as outras metas’ do Camiño”, *El Correo Gallego* (sábado 31 de diciembre de 2016), p. 46.

169 Sánchez-Carretero, C., “To walk and to be walked... at the end of the world”, en *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre...*, *op. cit.*, p. 1-20; Vilar, M. “Analyzing narratives about the Camino: from claims in support of local elements to the success of the Xacobeo”, in Sánchez-Carretero, C. (ed.), *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre...*, *op. cit.*, p. 53-92.

170 Quienes promovieron esta reactivación en las décadas de 1980 y 1990 lo hicieron con respeto a la tradición,

espiritual¹⁷¹ con vocación de representar a todo el género humano, a la que, por otra parte, no es ajena ninguna de las demás rutas jacobea.

Conclusión

A lo largo de la Historia, con los matices sociales y culturales propios de cada época, los peregrinos celebran en este epílogo devocional a Padrón, Fisterra y Muxía las tradiciones jacobea de la evangelización de Hispania por Santiago y el traslado de su cuerpo desde Palestina al puerto de Iria. En esta sensibilidad pesan significativamente la evocación de las peripecias de los discípulos del apóstol por buscar un digno lugar de sepultura, según la narración del “Calixtino”, el *Libellus* y la *Leyenda Dorada*, pero también el recuerdo piadoso de la predicación de Santiago en los confines occidentales del mundo antiguo, un *Finisterrae* representado y evocado en el lugar donde la Virgen se aparece al evangelizador –Muxía o las tierras irienses–, en las ariscas soledades del mítico cabo de Fisterra, refugio del eremita san Guillermo, o en las riberas padronesas del Sar, donde Carlomagno define una frontera infranqueable y clava su lanza en el mar.

La devoción piadosa a María y a Santiago es el motor que dinamiza esta peregrinación de origen medieval, reactivada tras la crisis del siglo XVI, con vitalidad constatable a lo largo del Antiguo Régimen y en parte recuperada a fines del XX e inicios del XXI. Un viaje devocional que conduce a los peregrinos hasta los orígenes de la fe cristiana en el extremo más remoto de Occidente; a unos lugares de culto dotados de una doble dimensión mítica y escatológica, cuya visita complementó y reforzó durante siglos el extraordinario papel renovador del santuario jacobea, conformando una de las más significativas topografías sagradas de la peregrinación occidental.

Fecha de recepción/ *date of reception*/ data de recepción: 2-II-2018

Fecha de aceptación/ *date of acceptance*/ data de aceptación: 16-III-2018

aunque para muchos peregrinos de fines del siglo XX fue la mitología ligada al celtismo uno de los motores dinamizadores de este epílogo jacobea, según N.L. FREY, *Pilgrim stories on and off the road to Santiago*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 172-175.

171 Margry, P. J., “To be or not to be... a pilgrim. Spiritual pluralism along the Camino Finisterre...”, *op. cit.*, p. 183-186; además del concepto de pluralismo espiritual que se vive en la ruta, según Peter Jan Margry también es importante en esta peregrinación-epílogo la idea de preparación para el regreso a la vida cotidiana, a través de un itinerario trazado en una naturaleza más agreste y auténtica que la que hoy presentan otros caminos jacobea; una ruta de gran quietud y paz que favorece la reflexión y una especial conexión con todo lo creado, finaliza en el cabo Fisterra con un ritual de quema de ropas u otros objetos, interpretado como un rito de pasaje del peregrino que retorna a su vida cotidiana, según Margry, P. J., “To be or not to be... a pilgrim. Spiritual pluralism along the Camino Finisterre...”, *op. cit.*, p. 191-192 y 198.