



# **Santuario da Virxe da Barca: devoción, literatura e propaganda**

Grao en Historia

Diego Diz Cancela

Directora: Ofelia Rey Castelao, Departamento de Historia Moderna

Curso 2024/2025

**Resumo:** Este traballo aborda a obra dun autor galego tardo-barroco, Riobóo y Seixas, sobre un coñecido santuario, o da Virxe da Barca, coa que contribuíu a revitalizalo. O traballo entra así nun ámbito de estudo entre a relixiosidade "popular" ou "local" e a piedade culta e trata de poñelas en relación. O interese sobre este santuario débese á revitalización recente como destino xacobeo, aproveitando a política turística e o interese social pola viaxe a pé como unha nova forma de espiritualidade ou reflexión persoal.

**Palabras chave:** santuarios, relixiosidade popular, relixiosidade local, Riobóo y Seixas, devocións.

**Resumen:** Este trabajo trata de una obra de un autor gallego tardo-barroco, Riobóo y Seixas, sobre un conocido santuario, el de la Virgen de la Barca, con la que contribuyó a revitalizarlo. El trabajo entra así en un ámbito de estudio entre la religiosidad “popular” o “local” y la piedad culta y trata de ponerlas en relación. El interés sobre este santuario se debe a la revitalización reciente como destino jacobeo, aprovechando la política turística y el interés social por el viaje a pie como una nueva forma de espiritualidad o reflexión personal.

**Palabras clave:** santuarios, religiosidad popular, religiosidad local, Riobóo y Seixas, devociones.

**Abstract:** This study focuses on Riobóo y Seixas, a late Baroque Galician author, and his work on the well-known shrine of the Virgin of the Barca, to whose revitalization he contributed significantly. The research situates itself at the intersection of “popular” or “local” religiosity and cultivated piety, aiming to engage with both dimensions. The renewed interest in this shrine is closely tied to its recent promotion as a Jacobean pilgrimage destination, supported by tourism policies and a broader social trend that embraces pilgrimage as a form of spiritual and personal reflection.

**Keywords:** sanctuaries, popular religiosity, local religiosity, Riobóo y Seixas, devotions.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
1. RELIXIOSIDADE POPULAR OU LOCAL? QUERELA CONCEPTUAL .....	4
2. ACTITUDES RELIXIOSAS EN GALICIA DESPOIS DO CONCILIO DE TRENTO ..	7
3. XEOGRAFÍA SAGRADA: LOCALIZACIÓN DOS SANTUARIOS GALEGOS.....	13
4. MUXÍA E O SANTUARIO DA BARCA EN ÉPOCA MODERNA.....	16
5. <i>LA BARCA MÁIS PRODIGOSA</i> : DEVOCIÓN E AMBICIÓN .....	19
6. DA ROMARÍA AO FINAL DO CAMIÑO: O IMPACTO RECENTE DO SANTUARIO.....	26
CONCLUSIÓNS.....	28
FONTES DOCUMENTAIS.....	30
FONTES IMPRESAS .....	30
PÁXINAS WEB.....	30
BIBLIOGRAFÍA.....	30
ANEXOS.....	33

## INTRODUCCIÓN

A elección do tema deste traballo de fin de grao responde á unha experiencia vital profundamente arraigada. Crecer en Moraña significa vivir dende neno un calendario marcado por romarías. Unha das máis significativas é a dos Milagres de Amil a onde cada ano se acode en peregrinación durante a novena e na xornada grande. Estas vivencias permiten coñecer de preto elementos rituais que superan o marco litúrxico. Algo similar sucede na romaría de Santa Xusta, onde podemos percibir prácticas diferentes como a dos allos contra o meigallo. Acudir como “ofrecido” a diferentes devocións lévanos a realizar actos de fe como tocar a imaxe sagrada cun pano e pasalo polo corpo como elemento de protección ou curación. Estas e outras experiencias xeran unha curiosidade por comprender mellor o fenómeno da relixiosidade popular, especialmente daquelas prácticas que, a priori, parecen rozar o pagán e que en cambio, conviven coa doutrina. Ben é certo que este tipo de estudos podería relacionarse coa Antropoloxía, pero o feito de situalo nun espazo e tempo concretos permítenos abordalo dende unha perspectiva histórica.

O obxectivo principal deste traballo é analizar as manifestacións da relixiosidade popular en Galicia durante a Idade Moderna a través do estudo dos santuarios, entendidos como lugares de culto onde convive o “oficial” co “popular”. Búscase comprender como as prácticas de devoción se integraban na vida cotiá e se relacionaban co sagrado. Para desenvolver esta análise de forma viable, escolleuse o caso do Santuario da Virxe da Barca, en Muxía, un espazo de gran relevancia dentro do panorama relixioso galego ata hoxe mesmo.

A fonte principal empregada foi a obra *La Barca más prodigiosa* de Antonio Riobóo y Seixas publicada en Compostela en 1728, un texto de cento noventa páxinas que tivo notable sonda no seu momento e valorada positivamente en estudos recentes, mais non de forma unánime<sup>1</sup>. O certo é que o valor artístico desta obra é menos importante para os nosos obxectivos que o seu contido. A través da súa lectura crítica analizamos o discurso eclesiástico que buscaba lexitimar certos lugares de culto, permitindo así unha aproximación ao modo no que se articulaban a relixiosidade popular coa doutrina formalizada no Concilio de Trento. Ademais desta obra, recorreremos a outras fontes como son *As Memorias del Arzobispado de Santiago* (de finais do século XVI e principios do XVII), redactadas polo andaluz e cóengo da catedral de Santiago Jerónimo del Hoyo, como forma de complementar a información e o Interrogatorio do Catastro

---

<sup>1</sup> AGUILAR PIÑAL, Francisco, *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, Trotta Editorial, Madrid, 1996, pp. 43 e ss. CABAÑAS, Juan E., *A literatura galega dos Séculos Escuros e do Prerrexurdimento*, Tese de doutoramento, Universidade de Vigo, Vigo, 2010.

de Ensenada, para reconstruír o contexto económico e social de Muxía no século XVIII. A metodoloxía empregada para o estudo da obra de Riobóo, ao tratarse dun traballo sobre un texto histórico-literario, é a única posible, a narrativa e analítica; partimos dunha lectura crítica do texto como construción discursiva prestando atención ao contido explícito e ás estratexias simbólicas e retóricas que sosteñen a súa lexitimación relixiosa.

O traballo organízase en seis capítulos que abordan o fenómeno da relixiosidade dende diferentes perspectivas. En primeiro lugar, presentamos o debate historiográfico en torno aos conceptos de *relixiosidade popular* e *relixiosidade local* a partir das aportacións de autores como William Christian ou Peter Burke, co fin de establecer un marco teórico. A continuación, analizamos o impacto do Concilio de Trento nas actitudes relixiosas de Galicia, especialmente no relacionado ao control eclesiástico das prácticas relixiosas e á adaptación ao novo ideario tridentino. Nun terceiro capítulo, examinamos a localización e características dos santuarios na Galicia Moderna. A partir de aí, o traballo céntrase no estudo da vila de Muxía na Idade Moderna, para contextualizar historicamente o santuario da Virxe da Barca. O quinto capítulo está dedicado á análise e estudo da obra *La Barca más prodigiosa* na que se describen os milagres e a historia do santuario. Estudamos os seus contidos e intentamos comprender as motivación do autor e o impacto que esta tivo. Finalmente, o traballo péchase cunha reflexión sobre a evolución recente do santuario e da súa reorientación a consecuencia da súa integración nas rutas xacobeas.

## **1. RELIXIOSIDADE POPULAR OU LOCAL? QUERELA CONCEPTUAL**

O estudo da relixiosidade na Idade Moderna ten xerado moitos debates historiográficos e con ampla participación da antropoloxía cultural, entre os que estivo, e está, o que se desenvolve en torno ás categorías de “relixiosidade popular” e “relixiosidade local”. Neste apartado ofrecemos unha breve visión centrándonos especialmente nas aportacións que consideramos máis axustadas á nosa problemática: as de William A. Christian Jr. e Peter Burke, cuxas perspectivas foron fundamentais para comprender como se vivía realmente a práctica relixiosa nos contextos rurais como é caso de Galicia. Os dous pronunciáronse cando aínda estaba en vigor a historia das mentalidades colectivas, produto, sobre todo, da historiografía francesa.

O norteamericano e historiador das relixións, William Christian propuxo en 1989 unha visión do catolicismo como un sistema flexible que sabe adaptarse ás circunstancias sociais, culturais e xeográficas de cada lugar, aos tempos e á mentalidade de cada momento, sendo esta a clave da súa continuidade, e o Concilio de Trento (1545-1563) sería o exemplo máis acabado

desa adaptación<sup>2</sup>. No seu estudo sobre a relixiosidade no reinado de Felipe II, Christian analiza como as prácticas relixiosas locais, vinculadas a imaxes, santos e rituais colectivos, non só sobreviviron aos intentos de estandarizar a relixión promovidos en Trento, senón que conviviron coa ortodoxia, chegando incluso a configurala.

Christian critica o uso do termo “popular” ao consideralo cargado de connotacións pexorativas, xa que a miúdo se asocia co rural, primitivo ou tradicional<sup>3</sup>, incluso vinculándose ao concepto de “populacho”, e marcando unha distinción entre clases baixas e altas. No seu lugar, propón o uso do termo “local” para describir aquelas prácticas relixiosas que non están sometidas aos preceptos da Igrexa universal, senón que se centran nos elementos concretos dunha comunidade: lugares, imaxes, santos e reliquias que adquiriron un significado específico e que forman parte da identidade local<sup>4</sup>.

Peter Burke, un dos grandes mestres da historia cultural, e autor de unha obra de referencia sobre este tema publicada en 1978, considera o concepto “popular” como negativo cando se refire á cultura, xa que o vincula co “non oficial”<sup>5</sup> e con grupos que non son da elite. Con todo, emprégao igualmente debido á dificultade de atopar un concepto que supere os problemas asociados ás propostas que se teñen feito. Outros autores intentaron substituílo por conceptos como “culturas populares” ou “cultura das clases populares”, co fin de resaltar esa heteroxeneidade, considerando tamén Burke que a utilización do termo “popular” implica a creación dun modelo cultural de dous niveis: o das elites e o das clases populares<sup>6</sup>. Unha idea que Burke rexeita xunto co emprego de termos como “relixiosidade dende arriba” ou “dende abaixo”, xa que considera que estes son conceptos ambiguos e non conseguen transmitir plenamente a realidade<sup>7</sup>. Pola contra, no lugar de buscar unha alternativa perfecta, prefire seguir usando o termo “popular”, a pesar das súas limitacións, porque recoñece que todas as demais propostas xeran novos problemas.

Neste sentido, nunha das reedicións do seu libro posterior á publicación da obra de Christian, fixo ás súas matizacións sobre a proposta deste, amosándose reticente cara a súa proposta de “relixiosidade local”. Segundo Burke, este enfoque tende a establecer unha separación entre un centro, representado por Roma, e unha periferia, a relixiosidade heterodoxa da España moderna; advirte, ademais, da problemática que xera, pois establece unha xerarquización que non se

---

<sup>2</sup> A obra foi pronto traducida: CHRISTIAN, William, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Nerea, Madrid, 1991, p. 12.

<sup>3</sup> CHRISTIAN, William, *Religiosidad local...*, opus cit., p. 215.

<sup>4</sup> CHRISTIAN, William, *Religiosidad local...*, opus cit., p. 17.

<sup>5</sup> BURKE, Peter, *Cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza, Madrid, 2014, p. 17.

<sup>6</sup> BURKE, Peter, *Cultura popular...*, opus cit., p. 27.

<sup>7</sup> BURKE, Peter, *Cultura popular...*, opus cit., p. 28.

axusta á realidade histórica. De feito, argumenta que “las devociones poco ortodoxas eran algo común en la ciudad santa, como en cualquier parte”<sup>8</sup>. Desesta maneira, opina que o termo de “local” non soluciona o problema no estudo da relixiosidade, senón que crea novas limitacións interpretativas.

Está claro que non resulta sinxelo establecer conceptos que reflexen a complexidade coa que a Igrexa católica, no marco da Contrarreforma, intentou consolidar unha doutrina oficial que eliminase os elementos máxicos e supersticiosos característicos das devocións locais, mentres que ao mesmo tempo toleraba e incorporaba aquelas prácticas que máis lle interesaban. Pese ás críticas de Burke, poderíamos dicir que a aportación de William Christian é a máis acorde para interpretar esta dinámica. Debemos ter en conta que moitas das desviacións xorden das necesidades prácticas da poboación, que busca unha resposta espiritual ante situacións que superan o control humano<sup>9</sup>. É por isto que opta polo concepto “local” pois son distorsións da relixiosidade oficial que nacen en contextos concretos e que acaban asociándose a devocións propias.

Coincidimos con Burke en que a súa proposta non queda libre de fallos, pero a concepción que fai este a través do binomio centro-periferia, non ten por que ser a única perspectiva dende a que se analice. Tamén pode entenderse como unha oposición entre unha relixiosidade oficial, representada pola doutrina romana, e unha relixiosidade adaptada, deformada polas circunstancias e necesidades específicas de cada comunidade. O que si queda claro é que se debe evitar calquera distinción social, dado que, as prácticas heterodoxas, como o culto ás reliquias, non eran exclusivas das clases baixas. Un exemplo disto é a ansia de Felipe II de dotar ao Mosteiro de El Escorial dunha enorme colección delas, ou o caso de Carlos I, que, logo de curarse de malaria, acudiu a barrer a igrexa de Santiago seguindo unha tradición como calquera súbdito común<sup>10</sup>.

En resumo, o debate entre Burke e Christian dá mostras da complexidade de trazar uns límites claros á hora de estudar a relixiosidade en época moderna. Lonxe de establecer unha dicotomía, é preciso entender unha rede onde a doutrina oficial e as prácticas locais se entrelazan. A relación continua entre norma e experiencia mostra como a relixiosidade non se debe entender dende criterios xerárquicos, senón como unha construción dinámica e compartida.

---

<sup>8</sup> BURKE, Peter, *Cultura popular...*, opus cit., p. 31.

<sup>9</sup> CHRISTIAN, William, *Religiosidad local...*, opus cit., p. 14.

<sup>10</sup> CHRISTIAN, William, *Religiosidad local...*, opus cit., p. 192-193.

No caso do norte peninsular sobre o que traballamos, o debate foi tomado por Tomás Mantecón, formado na historiografía anglo-saxona e promotor dunha ampla discusión ao respecto<sup>11</sup>, aínda que máis no que se refire á cultura popular que á relixión<sup>12</sup>. No caso concreto de Galicia o debate introdúcese nos anos oitenta do século pasado, momento no que estiveron máis de moda os estudos sobre a mentalidade e a busca da actividade colectiva. Convén ter en conta as aportacións que fixeron autores como I. Dubert, C. Fernández Cortizo, D. González Lopo, O. Rey Castelao ou R.J. López López. Durante uns anos a temática decaeu ante a chegada de novas tendencias historiográficas sen chegar a perder importancia. Entre os autores mencionados debemos destacar a D. González Lopo, pois foi quen máis traballos realizou neste eido. Con todo, Anxo Rodríguez Lemos, recentemente, reactivou a temática facéndoa máis ampla e introducindo novos elementos de análise e perspectivas para afondar en cuestións que quedaran incompletas e facendo fincapé nos santuarios que existiron ou aqueles non natos.

En conxunto, a historiografía galega concorda con que cara 1680, nunhas dioceses primeiro e logo noutra e dependendo moito das iniciativas dos bispos, conseguise ir completando o programa relixioso de Trento. A aplicación do concilio, en xeral, foi moi difícil, pero no caso de Galicia e o norte de Portugal foi aínda máis por diversas circunstancias: pequenas parroquias, dispersión da poboación, falta de formación do clero parroquial, ignorancia popular, falta de control dos bispos sobre o clero debido á existencia da presentación das parroquias, etc. De tal forma que só lentamente se conseguiu que os principios tridentinos se asentasen, para iso foi moi importante o control exercido sobre os sectores populares a través de confrarías, promoción do culto á Virxe e o control das romarías e peregrinacións; de tal forma que a relixiosidade entrou nun progresivo encauzamento.

## **2. ACTITUDES RELIXIOSAS EN GALICIA DESPOIS DO CONCILIO DE TRENTO**

A implantación da reforma tridentina en Galicia non se pode entender unicamente como a aplicación dunha nova doutrina relixiosa impulsada dende Roma. O Concilio de Trento non só fixou os piares dogmáticos da ortodoxia católica fronte ás críticas protestantes, senón que puxo en marcha un ambicioso proxecto de transformación global que afectou ao clero, á vivencia do sagrado, ao uso do espazo e do tempo e á sociabilidade. No caso galego, este proceso desenvolveuse de forma complexa e empregando ferramentas variadas. Este apartado analiza

---

<sup>11</sup> MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A., *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Universidad de Cantabria, Santander, 1990.

<sup>12</sup> MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A. (ed.), *Bajtin y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*, Universidad de Cantabria, Santander, 2008.

como se introduciu a reforma católica na realidade galega a través de múltiples dimensións examinando un proceso no que a ortodoxia se impuxo, pero tamén se viu forzada ao pacto con aquilo que pretendía corrixir.

Unha das primeiras preocupacións do Concilio foi a renovación do clero, esencial para garantir a ortodoxia doutrinal e moral do pobo. Esta reforma traducíuse nunha serie de medidas que buscaban formar un clero máis instruído, disciplinado e moralmente exemplar. A importancia da súa formación, as visitas pastorais, os sínodos e as constitucións convertéronse nas ferramentas clave para recuperar o control da vida relixiosa<sup>13</sup>. A actuación sobre o clero consistía en potenciar unha “clericalización”<sup>14</sup>, de tal maneira que a súa figura se diferenciase do resto da sociedade<sup>15</sup> e adquirise unha identidade sagrada acorde ao que representaba. A sacralización do clero non só buscaba unha mellor formación e un maior control para evitar os abusos e excesos cometidos, senón que tamén afectaba aos aspectos externos: vestimenta, hixiene, tonsura, etc. O clero configúrase como a figura clave en todo este entramado por ser o encargado de difundir a nova doutrina entre os fieis. A súa posición sitúao como intermediario entre a elite e o pobo<sup>16</sup>, sendo aceptado grazas á estrutura parroquial galega e á súa orixe maioritariamente rural<sup>17</sup>. O clero parroquial e o das ordes mendicantes sobre todo, foron os que asumiron a responsabilidade de adoutrinar aos niveis máis populares. Ademais, o clero asumía a dirección espiritual mediante a catequese e a predicación, pasando a ser unha figura central e presente nos momentos máis importantes da vida das persoas<sup>18</sup> exercendo, así, un control ao longo do ciclo vital.

Unha vez establecida a reforma do clero, a reforma tridentina proxectouse sobre o espazo e o tempo. O calendario litúrxico converteuse nunha ferramenta de orde moral e social: pretendíanse diferenciar os ciclos profanos dos de maior relixiosidade. Ao mesmo tempo, estableceron os “días santos” nos que quedaba prohibido traballar ou realizar feiras, co

---

<sup>13</sup> GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “Mentalidad religiosa y comportamientos sociales en la Galicia Atlántica (1550-1850), *Obradoiro de Historia Moderna*, N.º 11, 2002, pp. 223.

<sup>14</sup> DUBERT GARCÍA, Isidro y FERNÁNDEZ CORTIZO, Camilo, “Entre el regocijo y la bienaventuranza: Iglesia y sociabilidad campesina en la Galicia del Antiguo Régimen” en NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. (coord.), *El rostro y el discurso de la fiesta*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1994, p. 240.

<sup>15</sup> LÓPEZ LÓPEZ, Roberto J., “Iglesias y religiosidad en el siglo del Barroco”, en FLORISTÁN, Alfredo (coord.), *Historia Moderna Universal*, Ariel, Barcelona, 2016, p. 284.

<sup>16</sup> DUBERT GARCÍA, Isidro, “A cultura popular na Galicia rural do Antigo Réxime, 1500-1830. Ofensivas e resistencias”, *Grial*, N.º 122, 1994, pp. 238-239.

<sup>17</sup> DUBERT GARCÍA, Isidro, *Cultura popular e imaxinario social en Galicia*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2007, pp. 46-49.

<sup>18</sup> GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., *Los comportamientos religiosos de la Galicia del Barroco*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2002, pp. 686-687.

propósito de evitar os abusos morais nestas ocasións<sup>19</sup>. É neste contexto onde vemos a verdadeira intención da Igrexa: difundir unha nova doutrina para facerlle fronte á Reforma protestante ao tempo que modelaba unha sociedade de acordo con ela. O espazo sacro tamén foi obxecto dunha reforma profunda, igual que co clero e o tempo, buscaron marcar dúas tipoloxías diferenciadas: o sacro fronte ao profano. As igrexas modificaron o seu aspecto coa renovación de retablos e a regulación de espazos determinados para facer a separación entre clero e fieis e entre homes e mulleres<sup>20</sup>, todo para conservar a moralidade do lugar sagrado. Este espazo sacro non só se limitaba ao interior do templo tamén incluía atrios, alamedas ou carballeiras por onde se estendía a sacralidade, chegando a superar os seus límites por medio das procesións<sup>21</sup>.

A pesar da vontade dos pais conciliares, a implantación efectiva desta nova vivencia do sagrado foi lenta, desigual e chea de matices. A reforma tridentina non se impuxo de forma homoxénea en Galicia, a súa penetración dependeu de factores como a duración dos mandatos dos bispos, os longos períodos de sé vacante, a resistencia do clero, etc.<sup>22</sup> Neste sentido, é posible distinguir dúas grandes fases. A primeira dende finais do Concilio (aínda que as reformas xa se intentaran con anterioridade) na que se asentaron as bases e se comezaron a aplicar as medidas de forma parcial. A segunda, a partir de finais do século XVII, caracterízase por unha verdadeira expansión e consolidación dos mecanismos tridentinos. Foi nesta segunda ofensiva onde se puido apreciar un maior grao de éxito grazas a unha organización máis eficaz e á presenza dun clero dinámico e numeroso, ademais de producirse un cambio na estratexia que xa non buscaba erradicar elementos heterodoxos senón que intentaba depuralos. Para isto xerouse un sistema cada vez máis articulado de medios de control e educación relixiosa. Pese a estes cambios, seguíronse percibindo diferencias entre episcopados de costa fronte aos de interior a onde a reforma chegou máis tarde e de xeito menos intensa<sup>23</sup>. Neste proceso a imprenta xogou un papel clave como mecanismo de difusión, a través dela difundíronse sermonarios, estampas ou vidas de santos cos que expandir unha devoción. Pola contra, para acadar aos sectores analfabetos recorreron á forza expresiva da palabra na predicación como vehículo para difundir os novos principios doutrinarios e morais propios desta “piedade barroca”.

---

<sup>19</sup> DUBERT GARCÍA, Isidro y FERNÁNDEZ CORTIZO, Camilo, “Entre el regocijo y la bienaventuranza...”, *opus cit.*, pp. 247-249.

<sup>20</sup> DUBERT GARCÍA, Isidro y FERNÁNDEZ CORTIZO, Camilo, “Entre el regocijo y la bienaventuranza...” *opus cit.*, pp. 246-247.

<sup>21</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste de la Península Ibérica: cultos populares y lugares santos, siglos XVII-XIX*, Univesidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 374 e 416.

<sup>22</sup> REY CASTELAO, Ofelia, *A Galicia clásica e barroca*, Galaxia, Vigo, 1998, pp. 146-158.

<sup>23</sup> DUBERT GARCIA, Isidro, “A cultura popular na Galicia rural...”, *opus cit.*, pp. 241.

Tanto as elites como os sectores populares foron obxecto dun proceso de transformación das mentalidades onde a morte ocupou un lugar central ao entenderse como o momento decisivo entre a salvación ou a condena eterna. En Galicia, ao igual que no resto de territorios católicos, promoveuse un modelo de “boa morte”: unha morte confesada e asistida polos sacramentos, sen renunciar á esperanza da misericordia divina. O medo a unha morte repentina, que impedise acadar ese ideal, levou a que dito modelo se espallase a toda a vida: exhortábase a vivir como se cada día fose o último<sup>24</sup>. A través desta nova sensibilidade, o clero buscaba orientar as prácticas funerarias e moldear a conciencia moral dos fieis.

No relativo ás devocións buscouse un culto máis espiritual, centrado na figura de Deus e apartando os elementos supersticiosos. Así, potenciouse especialmente o culto eucarístico ao Santísimo Sacramento, promovido pola xerarquía eclesiástica a través da creación de confrarías sacramentais, presentes en case todas as parroquias galegas<sup>25</sup>. Non obstante, o catolicismo non abandonou o culto á Virxe nin aos santos, atacados polos protestantes, senón que os reforzou converténdoo en pilares da identidade católica. Dentro destas devocións, o culto mariano adquiriu un protagonismo capital. Recuperáronse antigas advocacións medievais e promovéronse outras novas, ademais das locais, as máis destacadas foron as Dores, o Rosario e o Carme<sup>26</sup>. Todas elas foron impulsadas principalmente a través das misións populares. No caso da Virxe do Rosario, a súa importancia derivou do establecemento universal do rezo do rosario, promovido polos dominicos, así como polo seu papel de protectora ante dúas ameazas: o protestantismo e os otománs<sup>27</sup>. A Virxe das Dores, pola súa parte, representaba a actualización dun culto orixinario de Colonia que acadou unha gran difusión en Galicia durante o século XVIII<sup>28</sup>. En canto á Virxe do Carme, a súa expansión debeuse ás predicacións carmelitas e ás indulxencias asociadas ao escapulario, xunto coa súa relación co Purgatorio e o mar (en substitución de San Telmo como protector dos mariñeiros).

En canto ao santoral, o Concilio promoveu novos santos contrarreformistas, como Santa Tareixa de Xesús ou San Francisco de Borja<sup>29</sup>, cuxa relixiosidade mística non logrou unha ampla acollida popular debido á súa escasa aplicabilidade práctica para os problemas cotiás dos

---

<sup>24</sup> GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “Mentalidad religiosa ...”, *opus cit.*, pp. 222-224.

<sup>25</sup> GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “Mentalidad religiosa...”, *opus cit.*, p. 235.

<sup>26</sup> LÓPEZ LÓPEZ, Roberto J., “Devociones y cultos marianos en Galicia durante la Edad Moderna”, en GONZÁLEZ CRUZ, David (ed.), *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Universidad de Huelva, Huelva, 2022, p. 57.

<sup>27</sup> GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “Mentalidad Religiosa...”, *opus cit.*, p. 229.

<sup>28</sup> GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “Onomástica y devoción. La difusión de nuevos cultos marianos en la Galicia meridional durante los siglos XVIII y XIX: el obispado de Tuy”, *Obradoiro de Historia Moderna*, N.º 1, 1992, p. 168.

<sup>29</sup> REY CASTELAO, Ofelia, *A Galicia clásica e barroca*, *opus cit.*, p. 178.

fiéis. Fronte a estes, os santos tradicionais, especializados, seguiron dominando a devoción popular, a pesar de estar no punto de mira polos elementos supersticiosos que se configuraron ao seu redor. Pese a iso, poden observarse desprazamentos no santoral: San Sebastián foi substituído progresivamente por San Roque, San Antonio Abade cedeu paso fronte ao seu homónimo franciscano, San Antonio de Padua, quen chegou a asumir características do anacoreta. Tamén se fomentaron os santos familiares e, en menor medida os santos autóctonos<sup>30</sup>. Tanto o culto mariano como o haxiográfico foron presentados como modelos morais a imitar. As *vitae sanctorum*, reeditadas ou adaptadas, ofrecían figuras que exemplificaban virtudes cristiás, reforzando non só o comportamento individual senón tamén o colectivo<sup>31</sup>.

Ao redor destas devocións gravitaban prácticas controvertidas dende o punto de vista doutrinal: uso de reliquias, indulxencias, peregrinacións... todas elas sinaladas pola Reforma protestante. Por iso, os santuarios, espazos onde confluían, convertéronse en lugares clave na disputa relixiosa. Dende Trento, e sobre todo a partir do século XVIII, obsérvase un interese en fortalecer os santuarios medievais ou crear outros novos, ben pola chegada de reliquias ou por milagres acontecidos<sup>32</sup>. Estes centros permitían canalizar o fervor popular dentro do marco tridentino ao redor dun santo “avogoso” cuxo poder taumatúrxico se manifestaba a través de “elementos santos” como a auga ou as pedras<sup>33</sup>. Ese poder taumatúrxico tamén se facía tanxible a través das reliquias dos santos, entendidas como vínculo físico e emocional entre o devoto e a divindade<sup>34</sup>. A Igrexa tridentina permitiunas pero aplicando un control e depuración sobre elas, sobre todo en torno ao culto dos corpos incorruptos, considerados como signo de santidad. Tratouse de evitar que calquera cadáver incorrupto se convertese automaticamente en obxecto de veneración non autorizada<sup>35</sup> ao tempo que no século XVIII se levaba un maior control sobre a súa autenticidade.

O culto aos santos e ás novas devocións acabaría controlados polas confrarías que pasaron a ser nun dos instrumentos máis eficaces para aplicar nas parroquias a reforma relixiosa. A Igrexa viu nelas unha oportunidade para estruturar a relixiosidade popular dentro da ortodoxia, promovendo devocións, prácticas disciplinadas e formas de sociabilidade. O seu apoxeo deuse

---

<sup>30</sup> GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “Mentalidad Religiosa...”, *opus cit.*, pp. 231-23.

<sup>31</sup> LÓPEZ LÓPEZ, Roberto J., “Religiosidad y comportamientos religiosos en la España Moderna”, *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, N.º 17, 2017, pp. 102-103.

<sup>32</sup> LÓPEZ LÓPEZ, Roberto J., “Religiosidad y comportamientos religiosos...”, *opus cit.*, p. 64.

<sup>33</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, *opus cit.*, p. 486.

<sup>34</sup> GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII”, en *Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Universidad de Murcia, Murcia, 1992, p. 248.

<sup>35</sup> GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “El papel de las reliquias...”, *opus cit.*, p. 251.

entre 1630 e 1740, coincidindo coa segunda ofensiva tridentina, grazas a unha mellor aplicación dos decretos conciliares e polo despegue económico de Galicia. Neste contexto, o estímulo eclesiástico e a boa acollida entre os fieis facilitaron a súa proliferación, ata o punto de que o número destas institucións se multiplicou<sup>36</sup>. O seu éxito debeuse ao carácter utilitario<sup>37</sup>, para a xerarquía eclesiástica representaban un medio eficaz para consolidar a doutrina e controlar a sociabilidade; mentres que para os fieis ofrecían protección e asistencia relixiosa. O clero foi o principal impulsor das confrarías como a do Santísimo Sacramento, a do Rosario ou a de Ánimas do Purgatorio, que remataron sendo unha tipoloxía común nas parroquias galegas<sup>38</sup>. Aínda que as confrarías non tiveron unha presenza substancial nos santuarios, si estiveron ligadas ao sostemento das ermidas. Nos grandes centros de culto con edificio propio ou non existiron, como no caso de Muxía, ou tiveron unha implicación puntual. Un exemplo ilustrativo foi o intento de creación dun santuario dedicado á Virxe das Dores en Fruime, promovido por Diego Antonio Cernadas de Castro, no que unha vez falecido o párroco comezou a decrecer o número de confrades<sup>39</sup>. Pola contra, esta non foi unha norma universal, pois no Santuario da Divina Peregrina de Pontevedra atopamos o exemplo dun santuario erixido a partir da confraría<sup>40</sup>, o que demostra que a confraría sostiña un culto e podía chegar a institucionalizalo.

Outro dos aspectos que o Concilio de Trento permitiu manter, aínda que con modificacións, foron as peregrinacións. A pesar de ser unha práctica tradicional, o novo espírito esixía regulalas para evitar desviacións doutriniais e para corrixir os comportamentos considerados inmorais que se producisen nelas. Ademais, hai que ter en conta que a peregrinación de longo recorrido non estaba ao alcance de todos: abandonar o fogar durante varios días era incompatible coas obrigas dunha sociedade rural. Foi por iso que a Igrexa potenciou unha versión máis accesible e controlada: a romaría<sup>41</sup>, a peregrinación de curta duración a un santuario próximo, normalmente no mesmo día. A romaría tiña un esquema de peregrinación cíclica, camiño de ida, estancia no santuario e retorno, e realizábase como agradecemento a unha graza concedida ou de forma anual pedindo que o seguinte ano fose bo<sup>42</sup>. Neste sentido algúns autores consideraron que a peregrinación funcionaba como un exvoto inmaterial, expresión simbólica da devoción do

---

<sup>36</sup> GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia y el Norte de Portugal en época moderna”, *Obradoiro de Historia Moderna*, N.º 22, 2013, p. 69.

<sup>37</sup> REY CASTELAO, Ofelia, *A Galicia clásica e barroca*, *opus cit.*, pp. 174-175.

<sup>38</sup> GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “Las cofradías en la formación religiosa...”, *opus cit.*, p. 72.

<sup>39</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, *opus cit.*, pp. 147-161.

<sup>40</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, *opus cit.*, pp. 161-170.

<sup>41</sup> FUENTES ALENDE, José, *Los exvotos en Galicia. Su significación en la religiosidad popular: de la cera a los cuadros votivos*, Museo de Pontevedra, Pontevedra, Tomo I, 2024, p. 50.

<sup>42</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, *opus cit.*, p. 365.

fiel<sup>43</sup>. Con todo a Igrexa intensificou unha ofensiva durante o século XVIII contra certas expresións como podía ser a práctica de durmir no interior do santuario. Unha loita que chegou a prolongarse ata o século XIX en lugares como no Santuario dos Milagres de Amil, onde estas medidas provocaron disturbios en 1824 e 1825<sup>44</sup>.

Durante o século XVIII a Igrexa católica logrou consolidar unha relixiosidade e unha moral que se foi impondo progresivamente grazas ao desenvolvemento dunha “pedagogía de masas”<sup>45</sup>, baseada en prácticas accesibles a todos como as misións populares, a predicación oral ou as confrarías. Con todo, non estivo libre de resistencias o que se uniu ás propias contradicións do reformismo dando lugar ao “anticlericalismo devoto”, unha posición que non renegaba da fe nin da doutrina senón que cuestionaba aos que a xestionan e a difunden<sup>46</sup>. Pese a isto, resulta evidente o éxito que chegou a ter a implantación da Reforma católica.

### 3. XEOGRAFÍA SAGRADA: LOCALIZACIÓN DOS SANTUARIOS GALEGOS

No marco da Reforma impulsada polo Concilio de Trento, os santuarios adquiriron unha renovada importancia como espazos privilexiados para difundir a nova doutrina e o control eclesiástico. Neste apartado propoñémonos analizar as orixes e localización dos santuarios galegos durante a Idade Moderna e facer unha distinción entre a costa e o interior.

Para William Christian, os santuarios son ermidas que atraen unha gran cantidade de devotos e que “tenían especial consideración en la devoción de las gentes”<sup>47</sup>. O termo procede do latín *sanctuarium* e pode entenderse como o edificio sagrado cunha espiritualidade característica e que é centro de peregrinación para pedir a intercesión do santo “avogoso” ou darlle grazas por ela<sup>48</sup>. Os tipos de santuarios son moi numerosos e varían segundo os criterios que se apliquen, de feito un mesmo santuario podería corresponderse con varias tipoloxías á vez. A clasificación pode facerse en relación ao lugar de emprazamento ou segundo o culto. Así, imos atopar santuarios rurais e urbanos, situados en catedrais, mosteiros, igrexas ou illados; ou, segundo a devoción, epifánicos, marianos, de reliquias, etc.<sup>49</sup>. Durante o século XVIII, época da súa maior efervescencia, predominaron os marianos, pero dende finais da centuria, e no XIX, comezan a rexurdir os santuarios de reliquias grazas á chegada dos santos catacumbais. Pese a que chegaron a Galicia dende o século XVI, impulsadas pola aristocracia, non se fundaron

---

<sup>43</sup> FUENTES ALENDE, José, *Los exvotos en Galicia*, Tomo I, *opus cit.*, p. 51.

<sup>44</sup> RODRÍGUEZ FRAIZ, Antonio, *El Santuario de Nuestra Señora de los Milagros de Amil*, Tipografía Faro de Vigo, Vigo, 1962, pp. 86-87.

<sup>45</sup> DUBERT GARCIA, Isidro, “A cultura popular na Galicia rural...”, *opus cit.*, p. 246.

<sup>46</sup> GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “Mentalidad Religiosa...”, *opus cit.*, p. 241.

<sup>47</sup> CHRISTIAN, William, *Religiosidad local...*, *opus cit.*, p. 97.

<sup>48</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, *opus cit.*, p. 53.

<sup>49</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, *opus cit.*, p. 70-77.

santuarios na súa honra, haberá que esperar a unha segunda onda para ver cambios na relixiosidade<sup>50</sup>.

A consolidación dos santuarios prodúcese pola relación entre o imaxinario e o real, xerándose unha historia que se transmite. Estas lendas empregáronse para a difusión dunha nova devoción, ao tempo que se lexitimaron cultos de orixe medieval<sup>51</sup>. As *inventio* tendían a seguir un esquema común, no que o suceso extraordinario lle sucede a un pastor ou arrieiro<sup>52</sup>, como sucede en Amil, onde un arrieiro pide a intervención da Virxe ante a falta de auga. No caso das imaxes aparecidas, tamén se repite un patrón común: descubrimento da imaxe, aviso do sucedido, traslado á igrexa, retorno ao punto inicial e construción do santuario en dito lugar<sup>53</sup>. Moitas destas lendas foron recollidas e argumentadas por membros do clero, é o caso da obra que aquí tratamos, *La Barca más prodigiosa*, coa que se buscaba potenciar o culto á Virxe da Barca. Non se trata do único caso, a Virxe dos Ollos Grandes de Lugo ou a Nosa Señora das Ermidas (O Bolo, Ourense) tamén contan con obras similares<sup>54</sup>. A elección do emprazamento do novo santuario respondía a criterios propios do entorno. Preferían lugares limiares: liñas divisorias de auga, monte común ou zonas de paso<sup>55</sup>, é o caso da Escravitude en Padrón, aos pés do camiño real que ía de Pontevedra a Santiago. En relación a isto, as advocacións marianas, en moitas ocasións, adoptan o nome do lugar, como ocorre coa Nosa Señora dos Milagres de Amil, o que tamén permitía unha distinción coas homónimas<sup>56</sup>.

En Galicia, pode establecerse unha diferenciación entre santuarios de costa e de interior, xa que presentan características diferentes. O vínculo de Galicia co mar explica que os santuarios de costa teñan unha maior afluencia e predominio, estes non se limitan aos veciños senón que tamén recibían a estranxeiros<sup>57</sup>. Na costa dedúcese unha relixiosidade máis intensa que no interior, algo que se pode explicar pola difusión do ideal da “boa morte”, que intensificou o temor á morte repentina, moi fácil de atopar no mar. Ante o perigo que supón embarcarse, os mariñeiros mantiñan unha relación especial con estes lugares de devoción nos que practicaban

---

<sup>50</sup> BOUZA ÁLVAREZ, José L., *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990, pp. 166-176.

<sup>51</sup> LÓPEZ LÓPEZ, Roberto J., “Religiosidad y comportamientos religiosos...”, *opus cit.*, p. 92.

<sup>52</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, *opus cit.*, p. 80-81.

<sup>53</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, *opus cit.*, p. 82.

<sup>54</sup> LÓPEZ LÓPEZ, Roberto J., “Ermidas y santuarios marianos en Galicia en la Edad Moderna”, en MELONI, María G. y SCHENA, Olivetta (ed.), *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna en ella Penisola Iberica tra Mediovo ed età contemporánea*. Genova: Instituto di Storia dell’ Europa Mediterranea, Brigati, Génova, 2006, pp. 250-263.

<sup>55</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, *opus cit.*, pp. 70-71.

<sup>56</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, *opus cit.*, p. 74.

<sup>57</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, “La devoción de las gentes del mar en los santuarios de Galicia”, en GARCÍA HURTADO, Manuel R., *Soltando amarras. La costa noratlántica ibérica en la Edad Moderna*, Universidade da Coruña, A Coruña, 2019, p. 285.

un culto específico, como se pode ver nos exvotos. A tipoloxía dos exvotos é moi variada como mostra J. Fuentes Alende nos seus estudos. Para el, os exvotos son aquilo que se lle ofrece a unha devoción en cumprimento dun voto realizado ou prometido<sup>58</sup>. Os máis comúns son os de cera, pero tamén existen os pictóricos ou as maquetas de barcos. Este último tipo de exvotos é moi común nos santuarios costeiros ou próximos ao litoral, como no caso de Muxía, onde se perderon logo do incendio do 2013, ou o de Amil onde aínda se poden ver. Os exvotos constitúen unha acción de grazas, un *do ut des*, co que se establece un “contrato” entre o fiel e a devoción<sup>59</sup>. Este tipo predomina na costa, pero existen excepcións no interior como no caso dos Milagres do Monte Medo (Baños de Molgas) ou no Santuario das Ermidas<sup>60</sup>. Do mesmo xeito, os rituais asociados a moitos santuarios son diferentes na costa, onde, por exemplo, era común a práctica de colocar a tella da ermida na dirección do vento desexado para navegar<sup>61</sup>.

Son moitos os santuarios que se poden atopar no litoral galego así que só destacaremos algúns entre os que sobresaen o noso protagonista, o Santuario da Virxe da Barca. Comezamos polo Santo Cristo de Fisterra, que mantén unha relación estreita con Muxía, pois ambos constitúen centros de peregrinación xacobeá. O seu culto remóntase ao século XV e comparte varias características co santuario da Barca: lugares de cultos antigos e un marcado misticismo<sup>62</sup>. Outro exemplo é o da Lanzada, de cuxa orixe se conservan poucos datos, pero do que podemos ter en conta prácticas populares como os elementos de fecundidade e meigallo<sup>63</sup>. Un dos que tamén poderíamos destacar é a Nosa Señora de Guadalupe de Rianxo, unha devoción importada dende Extremadura por parte dun monxe que fixo unha imaxe similar á extremeña en papel<sup>64</sup>, a cal acabaría por constituír unha nova advocación local nesta vila mariñeira. Estes exemplos permítenos detectar un tipo de relixiosidade propia destas áreas, onde os mariñeiros se encomendaban a estas devocións locais pedindo a protección no mar e non só á Virxe do Carme, tradicional protectora.

Poderíanse sinalar outros elementos diferenciadores, como a maior presenza da orde franciscana que articulou unha rede de influencia entre os seus conventos, cuxo epicentro se situaba en Herbón. Non obstante, aquí só ofrecemos un percorrido panorámico por aqueles elementos máis perceptibles, xa que nin a extensión nos permite afondar máis nin existen demasiados estudos específicos do tema. Pola contra, convén sinalar tamén unha diferenza que

---

<sup>58</sup> FUENTES ALENDE, José, *Los exvotos en Galicia*, Tomo I, *opus cit.*, pp. 77-78.

<sup>59</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, “La devoción de las gentes del mar...”, *opus cit.*, pp. 287-296.

<sup>60</sup> FUENTES ALENDE, José, *Los exvotos en Galicia*, Tomo I, *opus cit.*, pp. 176-177.

<sup>61</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, “La devoción de las gentes del mar...”, *opus cit.*, p. 294.

<sup>62</sup> CEBRIÁN FRANCO, Juan J. *Santuarios de Galicia*. Compostela, Santiago de Compostela, 1992, pp. 28-38.

<sup>63</sup> CEBRIÁN FRANCO, Juan J. *Santuarios de Galicia*, *opus cit.*, pp. 69-73.

<sup>64</sup> CEBRIÁN FRANCO, Juan J. *Santuarios de Galicia*, *opus cit.*, pp. 83-87.

se pode intuír dos estudos de J. L. Bouza Álvarez. A chegada de santos catacumbais leva a aparición de novos santuarios entre os que destacan os de San Campio e Santa Minia, cuxos cultos, ao igual que outros similares como Santa Plácida ou San Fidel, expandíronse pola áreas atlánticas, impulsados pola acción dos párrocos. En definitiva, os santuarios galegos na Idade Moderna constituíron un fenómeno complexo que articulaba unha rede de devocións con particularidades de cada zona.

#### 4. MUXÍA E O SANTUARIO DA BARCA EN ÉPOCA MODERNA

Durante a Idade Moderna, Muxía, situada na Costa da Morte, experimentou unha evolución significativa grazas á súa localización atlántica e á crecente relevancia que foi acadando como núcleo relixioso e simbólico. A pesar da súa modesta dimensión demográfica e urbana, o seu emprazamento costeiro e a proximidade con Santiago de Compostela convertérona nun lugar de tránsito para peregrinos. No contexto de reorganización espiritual posterior ao Concilio de Trento no que nos encadramos, Muxía consolidouse como un enclave de devoción vinculado ao culto mariano.

Aínda que as súas dimensións eran reducidas, Muxía gozaba da consideración de vila, tal e como recolle Jerónimo Del Hoyo nas súas *Memorias de este arzobispado de Santiago*<sup>65</sup>. A súa orixe remóntase á Idade Media en estreita relación ao Mosteiro de San Xiao de Moirame, ao que tamén se lle atribúe a fundación do primeiro templo dedicado á Virxe da Barca<sup>66</sup>. Esta vinculación monástica deixou a súa pegada na toponimia, xa que o actual nome deriva de “monxía”, terra de monxes<sup>67</sup>. A economía local sustentábase fundamentalmente na actividade pesqueira e agrícola. Non obstante, o interrogatorio do Catastro de Ensenada permite observar unha pequena diversificación profesional, pois documéntase a presenza de oficios como xastres, taberneiros ou canteiros<sup>68</sup>. Estas ocupacións, pola contra, deben entenderse como actividades complementarias das tarefas agrícolas, propias dunha sociedade rural marcada polo autoabastecemento.

Neste contexto, o Santuario da Virxe da Barca erixiuse como o principal referente espiritual da vila, a maiores da igrexa parroquial, consolidándose dende a Idade Moderna como un centro destacado de devoción mariana. Pese a que a súa orixe, como se sinalou, está vinculado aos monxes de Moirame, o culto á Virxe na península rochosa onde se sitúa o santuario ten raíces

---

<sup>65</sup> HOYO, Jerónimo del, el Hoyo, *Memorias del Arzobispado de Santiago*, Edición facsímil, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2016, p. 350v.

<sup>66</sup> FERNÁNDEZ, Xan, *A romería da Barca*, S.E., A Coruña, 2007, p. 23.

<sup>67</sup> FERNÁNDEZ, Xan, *A romería da Barca*, *opus cit.*, p. 25.

<sup>68</sup> ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, Dirección General de Rentas, Catastro de Ensenada, Libro 254.

moito máis antigas. A localización e o entorno danlle ao lugar un carácter místico que foi aproveitado por pobos precristiáns para a veneración das súas deidades. Coa chegada do cristianismo, estes espazos asociados a cultos pagáns foron reformulados da cordo coa nova fe en Cristo<sup>69</sup>. No caso que nos ocupa, o elemento máis destacado son as grandes laxes de pedra que rodean o templo, xunto coa forza mariña propia da zona, e que, ao longo da historia, incluso na actualidade, constituíron un dos principais atractivos da zona. En torno a estas pedras desenvolvéronse as lendas fundacionais do santuario.

A lenda máis difundida explica que a fundación do santuario baixo a advocación da Virxe da Barca remóntase aos primeiros tempos do cristianismo, cando o apóstolo Santiago predicaba nesta terra do noroeste hispano. Segundo a tradición, ante as dificultades para converter á poboación local, a Virxe aparecéuselle en carne mortal sobre unha barca de pedra conducida por anxos, co propósito de alentalo na súa labor evanxelizadora. Esta narrativa engade que, ao marcharse, a Virxe deixoulle unha imaxe súa, á cal o Apóstolo lle erixiu unha pequena capela no oco dunha das rochas do lugar. Existe, pola contra, unha variante menos coñecida que, pola súa relevancia para este estudo merece ser mencionada. Nesta versión, a imaxe da Virxe aparece de forma milagreira entre as pedras, sen que se mencione a figura de Santiago<sup>70</sup>. A primeira vista pode parecer unha diverxencia menor, propia da transmisión oral das lendas populares, pero máis adiante evidenciárase a importancia simbólica que esta variante adquire no contexto do santuario.

Máis alá da intervención directa ou non da Virxe ante o Apóstolo, o que resulta incuestionable é o desenvolvemento progresivo dun culto mariano en Muxía que se foi consolidando co paso do tempo, acadando o seu maior impulso durante a Idade Moderna. En concreto, foi no século XVIII cando este culto acadou o seu apoxeo, no marco do rexurdimento xeral de devocións e a expansión dos santuarios promovida polas directrices de Trento. Como se sinalou, este fenómeno intensificouse dende finais do século XVII, en consonancia co fortalecemento da relixiosidade barroca.

O santuario experimentou diversas fases construtivas ata acadar a configuración actual, herdada do período de maior esplendor vivido na Idade Moderna. A primeira ermida documentada data do século XII, sendo reconstruída no século XV<sup>71</sup>. Durante esta época, Muxía consolidouse como un lugar de atracción para numerosos devotos que peregrinaban para

---

<sup>69</sup> FERNÁNDEZ, Xan, *A romería da Barca*, opus cit., p. 15.

<sup>70</sup> RIVADULLA PORTA, José E., *Notas históricas del Santuario de Nuestra Señora de La Barca (Muxía)*, S.E., A Coruña, 1974, pp. 12-13.

<sup>71</sup> RIVADULLA PORTA, José E., *Notas históricas del Santuario de Nuestra Señora de La Barca*, opus cit., pp. 23-24.

venerar á Virxe, moitos dos cales deixaron constancia escrita da súa visita. É o caso de Bartolomé Fontana, quen en 1539 mencionaba a existencia dunha pequena capela<sup>72</sup>. Do mesmo xeito, o cóengo Jerónimo del Hoyo, nas súas memorias, fai referencia á “hermita de nuestra Señora de la Barca que esta muy cerca de la mar”. Así mesmo, sinala a gran afluencia de fieis durante as celebracións na honra á Virxe e destaca as emblemáticas pedras que rodean o templo, “que dicen son la una la vara y las otras bela mastil y timon” da barca na que supostamente chegou a Virxe<sup>73</sup>.

A edificación que hoxe se conserva foi iniciada en 1716 baixo o padroado dos condes de Maceda, os cales tamén financiaron o retablo maior, obra de Miguel de Romay e pintado en 1726 por Domingo Antonio Uzal<sup>74</sup>, destruído no incendio do ano 2013, conservándose unicamente unha reprodución. Pese a que o edificio que hoxe conservamos se corresponde con esta construción, en 1958 foi modificada coa incorporación das dúas torres que franquean a fachada<sup>75</sup>. O santuario foi tamén obxecto de diversas manifestacións literarias, entre as cales destaca *La Barca más prodigiosa*, de Antonio Riobóo y Seixas, texto que forma parte do corpus estratéxico de difusión impulsado dende o Concilio de Trento para consolidar a doutrina e expandir a influencia dos centros de culto coma este. Nesa estratexia tamén atopamos outros medios de difusión como poden ser as novenas, medallas ou estampas, feitas na imprenta dos Aguayo en Compostela<sup>76</sup>.

Grazas a diversas investigacións, actualmente contamos con datos relevantes sobre a xestión e funcionamento do santuario durante o Antigo Réxime. Por exemplo, temos documentado como en 1792 se lle encargaba o cargo de mordomo a unha muller ante a ausencia do seu marido<sup>77</sup>. Do mesmo xeito, sabemos que en 1726 houbo un intento de encomendar a dirección e o control do templo aos monxes da Trinidad de Redención de Cautivos Calzados de Burgos, coa finalidade de que actuaran como confesores e residisen na casa contigua ao santuario<sup>78</sup>. A importancia do santuario durante o século XVIII queda reflexada nos encargos como o dunha nova ande procesional, realizada en 1756 por Juan Antonio Domínguez de Estivada, peza que formaba parte do rico programa iconográfico que se manifestaba nas romarías<sup>79</sup>.

---

<sup>72</sup> FERNÁNDEZ, Xan, *A romería da Barca*, opus cit., p. 29.

<sup>73</sup> HOYO, Jerónimo del, el Hoyo, *Memorias del Arzobispado de Santiago*, opus cit., p. 351r.

<sup>74</sup> FERNÁNDEZ, Xan, *A romería da Barca*, opus cit., pp. 36-37.

<sup>75</sup> RIVADULLA PORTA, José E., *Notas históricas del Santuario de Nuestra Señora de La Barca*, opus cit., p. 31.

<sup>76</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, opus cit., pp. 460-479.

<sup>77</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, opus cit., p. 134.

<sup>78</sup> FERNÁNDEZ, Xan, *A romería da Barca*, opus cit., p. 39.

<sup>79</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, opus cit., p. 417.

O interrogatorio do Catastro de Ensenada tamén fai referencia a un hospital destinado aos peregrinos que acudían a este centro de devoción mariana, aínda que a súa renda era moi deficitaria<sup>80</sup>. As dificultades económicas para o seu mantemento levaron a que este se acabase convertendo na casa reitoral do santuario<sup>81</sup>. O mesmo documento alude á presenza de só dous clérigos na vila, mais, ao igual que no resto de áreas rurais, o clero víase incrementado a través das misións que desenvolvían as ordes relixiosas, principalmente as mendicantes, que como vimos resultaron fundamentais na difusión da doutrina e dos ideais tridentinos. Entre estas ordes, os franciscanos destacaron polo éxito das súas misións e predicacións no ámbito rural galego, especialmente na costa atlántica. O Seminario de Misioneiros de Herbón erixiuse como o principal centro de formación de frades franciscanos dedicados á labor misioneira<sup>82</sup>. A súa influencia tamén chegou ata a Barca en alomenos cinco ocasións: en 1740, 1747, 1756, 1763 e 1776<sup>83</sup>

## 5. LA BARCA MÁS PRODIGOSA: DEVOCIÓN E AMBICIÓN

Como dixemos este traballo ten como obxecto de estudo a obra do licenciado Antonio Riobóo y Seixas, *La Barca más prodigiosa: poema historial sagrado de la antigüedad invención, y milagros de el célebre Santuario de N. S. De la Barca*. Trátase dunha obra especialmente destacada dentro do ámbito literario, de devoción e, poida que, ata histórico, pois moi poucos santuarios contaron cunha obra de características similares. Neste apartado realizaremos a súa análise para intentarmos comprender as motivacións do autor para a súa publicación e o impacto que tivo.

Antonio Riobóo y Seixas y Villardefrancos (1685-1755) foi un presbítero galego que descendía das casas de Allo e Villardefrancos, familias de ilustre estirpe. Con todo, el pertencía a unha rama secundaria, de aí que a súa aspiración fose igualar a súa posición á do seu apelido empregando diferentes métodos, que iremos desenvolvendo nas seguintes liñas. Recibiu formación en Santiago de Compostela, cidade natal, onde foi colexial no Colexio de San Xerome e “graduado en ambos derechos en la insigne universidad de dicha ciudad”. A pesar da súa formación xurídica, non conseguiu facer carreira eclesiástica, limitándose ao cargo de

---

<sup>80</sup> ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, Dirección General de Rentas, Catastro de Ensenada, Libro 254.

<sup>81</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, opus cit., p. 383.

<sup>82</sup> REY CASTELAO, Ofelia, “El colegio de misiones de Herbón y su contexto socioeconómico a mediados del siglo XVIII”, en DE HEROSA, Fr. Antonio, et al., *Memorial de las cosas notables de este Colegio de Herbón*, El eco franciscano, Santiago de Compostela, 2020, p. 48.

<sup>83</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, opus cit., p. 290.

presbítero, aínda que si chegou a ser “predicador con licencia general y perpetua de este arzobispado”<sup>84</sup>.

Toda a súa produción literaria abarcaba diversos temas relacionados con Galicia, a maioría dos seus escritos consérvanse, inéditos, na Real Academia da Historia, institución da que foi nomeado membro honorario en 1748. A súa vinculación coa Academia levouno a realizar unha labor documental e bibliográfica, que deu como resultado a primeira bibliografía de escritores galegos, un punto de partida para futuros dicionarios. Entre as súas publicacións máis destacadas, ademais de *La Barca más prodigiosa*, obxecto de estudo neste traballo, atópanse: *Analysis Historica-Chronologica de la primitiva erección, progresos y diversas reedificaciones de la Santa Iglesia de Santiago* (1747), *Historia de la Galicia Ilustrada* ou *Descripción Geográfica y Topográfica del Reino de Galicia*.

O caso que nos compete, *La Barca más prodigiosa*, publicouse en 1728 na imprenta compostelá de Andrés Fraiz. Este accede ao oficio por vía matrimonial, facéndose co control dunha das dúas imprentas que existían na Idade Moderna en Santiago. A súa produción centrábase principalmente en encargos para a catedral, o Hospital Real, a Universidade e a impresión de reais ordes<sup>85</sup>. Tal e como indica a obra que aquí se estuda, Andrés Fraiz ostentaba, dende 1727, o título de “impresor de la Santa Inquisición”, o que lle outorgaba recoñecemento, así como certo prestixio profesional dentro do gremio. A imprenta foi fundada por Antonio Fraiz y Piñeiro, quen comezou a súa carreira como libreiro antes de ser impresor. Naceu vinculada á familia do Campo, e nela aprendeu o oficio Antonio Aldemunde, figura a través da cal se conectou coa segunda familia de impresores compostelás: os Aguayo<sup>86</sup>. Cómpre destacar que Galicia non constituía, nin de lonxe, un gran centro impresor dentro do conxunto da monarquía hispánica; máis ben o contrario, tratábase dunha actividade de escasa relevancia económica, con rendementos baixos. É por isto que a maioría do mercado editorial galego era abastecido por obras de importación. As imprentas que lograron consolidarse na rexión fixérono de forma tardía e, en gran medida, grazas ao impulso da Igrexa e, en parte, da Universidade. Así, Compostela converteuse no único centro impresor galego relevante durante o período moderno<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> RIOBOO Y SEIXAS, Antonio, *La Barca más prodigiosa: poema historial sagrado de la antigüedad, invención y milagros de el célebre santuario de Nuestra Señora de la Barca, colocado en los confines del puerto de Mugía en el Reyno de Galicia*, Imprenta de Andrés Frayz, Santiago de Compostela, 1728, p. 1.

<sup>85</sup> REY CASTELAO, Ofelia, *Libros y lectura en Galicia. Siglos XVI-XIX*, Bibliofilia de Galicia, N.º 19, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2003, pp. 95-101.

<sup>86</sup> REY CASTELAO, Ofelia, *Libros y lectura en Galicia...*, opus cit., pp. 98-102.

<sup>87</sup> REY CASTELAO, Ofelia, *Libros y lectura en Galicia...*, opus cit., pp. 488-493.

A obra que Riobóo “ofrece al culto theatro de los doctos y alumnos de las musas para incentivo de la devoción” revela unha clara intención de conducir ao lector cara unha forma de coñecemento que non se limita unicamente ao intelectual, senón que abarca tamén a devoción. Este “poema historial sagrado” componse de tres partes, ademais das licencias precisas, a dedicatoria e a aprobación do ordinario. Cada unha destas partes, denominadas *declamaciones*, están formadas por 106 octavas reais, ao longo das cales se dá conta dos milagres da Virxe da Barca. Aínda que foi publicada en 1728, a obra garda moita relación cos poemas relixiosos do século XVII, tendencia literaria na que tamén atopamos obras como *Isidro* de Lope de Vega. Desta maneira, unha vez que lemos a obra recoñecemos unha estrutura e un estilo propios dun Barroco tardío. Podemos ver unha relación co estilo gongorino: recargado e cunha linguaxe exornada con metáforas complexas, latinismos (“copioso”) e cambios na orde das palabras creando expresións retóricas grandilocuentes. Ao longo de toda a obra atopamos outros recursos como pode ser o asíndeto, que prescindindo das conxuncións consegue unha maior forza nas imaxes que transmite. Pola contra, toda a opulencia empregada polo autor, co fin de dar unha imaxe culta de distinción e elegancia intelectual, pode chegar a dificultar a comprensión da obra afastándose da sinxeleza e claridade.

A primeira declamación relata a chegada en carne mortal da Virxe ao porto de Muxía, descrito con todo detalle, para visitar ao Apóstolo. Na obra preséntanse os misterios que a Virxe lle relatou a Santiago, unha visión profética que lle anticipaba o seu martirio a mans de Herodes. Non é o único que lle anuncia, senón que mostra os grandes momentos da historia tanto de Galicia como de España, dende a consolidación do cristianismo ata o seu rexurdir como “fénix divino” na “Arabia de Occidente”<sup>88</sup>. Grazas a isto, esta variante da lenda acabou por converterse na máis aceptada.

Na segunda declamación, o autor describe como a Virxe deixou unha imaxe súa no porto e a creación da primeira capela, da man do apóstolo, nun penedo. Ademais, pon énfase nos prodixios que se sucedían no santuario, facendo fincapé no movemento de grandes pedras de forma milagreira e como o mar deixaba elementos da Paixón sobre elas. Isto ten moita importancia, pois era o elemento que se utilizaba para asentar a devoción popular. Aproveitábanse eses fenómenos “máxicos”, intensificados pola xeografía e a climatoloxía adversa da zona, e unha mentalidade preocupada pola morte repentina, sobre todo no mar.

Na derradeira declamación recóllense varios milagres atribuídos á imaxe: a defensa ante un ataque inglés ou o naufraxio na India dun capitán francés. Tamén se menciona a concesión de

---

<sup>88</sup> RIOBOO Y SEIXAS, Antonio, *La Barca más prodigiosa...*, opus cit., p. 22.

indulgencias por Clemente XI ou a construción da capela. Finalmente, o conxunto da obra péchase cun apartado en prosa titulado “Anclas de la Barca más prodigiosa”, no que se expoñen os argumentos históricos que a sosteñen.

En canto ás dedicatorias, atopamos dúas. A primeira está dirixida a Frei García de Pardiñas Villardefrancos, bispo de Tarazona e mecenas do autor, grazas a cuxa intervención puido publicarse o libro. Un eloxio á súa liñaxe, que non deixa de ser, na realidade, a do propio Riobóo y Seixas. A segunda dedicatoria, un romance hendecasílabo, ten como protagonista ao Apóstolo Santiago. Xunto coa obra, preséntanse varios textos que revelan a rede de apoios e lexitimacións que a acompañan. Por un lado, unha carta dirixida ao autor por don Nicolás Maceda y Aguiar, rexedor de Betanzos, figura que resultará de particular interese neste estudo. Por outro, unha salva métrica composta por don Bernardo Ribera y Collazo, rexedor de Santiago, e finalmente, un romance hendecasílabo firmado por don Diego Antonio Cernadas Castro y Ulloa.

Esta obra, coa que o autor busca propugnar “una tradición inmemorial”, ten como obxecto construír unha historia do santuario a partir de diversos precedentes que o tomaran como protagonista, “procurando formar un ramillete” con todos eles. Estas palabras reflexan o interese por articular unha narrativa histórica en torno ao santuario. Faise evidente, en primeiro lugar, polo feito de presentar a obra como un “poema historial” e, en segundo lugar, polo tratado co que conclúe, cuxo propósito é expoñer os “motivos, fundamentos, y razones históricas y legales en que se apoya la tradición de la aparición de Nuestra Señora en persona al Apóstol Santiago en el Puerto de Mugía”<sup>89</sup>. Polo tanto, apreciamos un claro desexo de construír unha historia, con certo grado de rigor, tanto no que respecta á explicación das fontes como no intento de marcar unha argumentación sólida que as sosteña.

Riobóo y Seixas baseouse na *Relación verídica de las maravillas, prodigios y milagros que Nuestro Señor obra y ha obrado por medio de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Barca*, impresa en 1716 por Antonio Aldemunde en Santiago de Compostela. Podemos asegurar que esta serviulle de modelo, pois tanto o gravado como a narración presentan claras similitudes. Este gravado calcográfico representa á Virxe co Neno sobre pedestal sostido por un anxo, a modo de atlante, xunto con outros dous orantes, os edificios do complexo sacro e os símbolos que o mar, de forma milagreira labra sobre as pedras<sup>90</sup>. Inscríbese, polo tano, dentro do modelo de libros de milagres, que recollían os feitos considerados como milagreiros dunha imaxe a través das testemuñas co fin de difundilas, dar maior fama a un santuario e potenciar o

---

<sup>89</sup> RIOBOO Y SEIXAS, Antonio, *La Barca más prodigiosa...*, opus cit., p. 111.

<sup>90</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, opus cit., p. 99.

seu culto<sup>91</sup>. Poucos santuarios posuiron exemplos así, no caso galego a Virxe de Ollos Grandes de Lugo tamén tivo un, *Argos Divina*, escrita polo cóengo Juan Pallares Gayoso e publicada en 1700 de forma póstuma<sup>92</sup>, a cal intentará superar o propio A. Riobóo y Seixas.

Trátase, en consecuencia, dunha obra orientada ao fomento do culto, pero tamén cun claro intento de elaboración dun estudo histórico, como demostra o interese por referenciar as súas fontes e traballar cunha notable variedade delas. Entre estas fontes, ademais da *Relación* mencionada, figuran autores que trataran previamente sobre o santuario, como o licenciado Molina, o P. Fernando de Oxea, Castellá Ferrer, o P. Nieremberg, Erich Lassota de Steblovo ou León de Rosmilthal, autores clásicos, os santos pais e as referencias das Sagradas Escrituras. Non obstante, a gran fonte que lle serviu ao noso autor como canteira de información é o chamado *Cronicón de Walafrido (Vvalfrido)*, un falso cronicón ao que accedeu a través do xa mencionado Nicolás Maceda y Aguiar, quen o copiou durante a súa estancia no mosteiro de Meira, mentres cursaba os estudos de Artes. Para entender o uso deste tipo de materiais é necesario ter en conta que o acceso ás fontes por parte dos “historiadores profesionais” era moi limitado; de aí o recurso á imitación e incluso aos falsarios<sup>93</sup>. Non en van, a produción historiográfica do momento era escasa e desenvolvíase a partir de crónicas oficiais. Resulta significativo que Riobóo recorre a dous falsos cronicóns, o mencionado *Cronicón de Walafrido* e o *Breviario Armenio*, nun momento no que a súa crítica xa estaba amplamente difundida grazas aos novatores<sup>94</sup>.

No desenvolvemento da historiografía moderna xogaron un papel fundamental os xesuítas, que incluíron esta disciplina dentro da súa *ratio studiorum*<sup>95</sup>. Unha orde de importancia capital na formación de Riobóo y Seixas, pois estudou no Colexio dos Irlandeses de Santiago de Compostela, controlado pola Compañía de Xesús. A formación xesuítica, baseada na oratoria e na retórica<sup>96</sup>, impregnou as súas obras históricas como podemos ver no caso que nos ocupa. O P. Álvarez Sotelo, seguindo ao P. Vázquez e a O’Sullivan, buscaba destacar o carácter “antiquísimo, nobilísimo y catolicísimo” de Galicia, característica que tamén herdou Ribóo y Seixas<sup>97</sup>. A combinación de retórica, oratoria e unha rica composición literaria permitía a

---

<sup>91</sup> RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “Milagros y libros de milagros en los santuarios andaluces”, *Alcanate*, N.º 10, 2017, p. 94.

<sup>92</sup> LÓPEZ LÓPEZ, Roberto J., “Ermitas y santuarios marianos en Galicia...”, *opus cit.*, p. 251.

<sup>93</sup> REY CASTELAO, Ofelia, *Libros y lectura en Galicia...*, *opus cit.*, pp. 548-585.

<sup>94</sup> REY CASTELAO, Ofelia, *Libros y lectura en Galicia...*, *opus cit.*, pp. 618-623.

<sup>95</sup> REY CASTELAO, Ofelia, *Libros y lectura en Galicia...*, *opus cit.*, p. 552.

<sup>96</sup> REY CASTELAO, Ofelia, *Libros y lectura en Galicia...*, *opus cit.*, p. 554.

<sup>97</sup> REY CASTELAO, Ofelia, *Libros y lectura en Galicia...*, *opus cit.*, p. 663-669.

difusión da historia como xénero de entretemento en competencia con outros. Por iso, Antonio Riobóo pasou á historia non tanto como un historiador rigoroso, senón como un notable literato.

Para comprender as motivación que o levaron a facer a mencionada obra é necesario ter en conta unha serie de factores. O simple feito da súa publicación revela un claro interese en dar a coñecer os milagres concedidos pola Nosa Señora en Muxía, sendo estes fenómenos “sobrenaturais” o trampolín para a expansión dunha devoción, e, sobre todo, un medio eficaz para atraer peregrinos<sup>98</sup>. Se temos en conta que a publicación da *Relación Verídica* de 1716 coincide co inicio das obras do novo santuario<sup>99</sup>, podemos deducir un obxectivo concreto: difundir os prodixios acontecidos no lugar coa finalidade de aumentar o número de devotos, os cales, á súa vez, contribuirían á financiación do edificio. Un obxectivo presente de forma clara na terceira declamación, onde se invita aos fieis a que “concurran a finalizarla”.

Pola contra, a cuestión é máis complexa. Non se trata unicamente de ampliar o radio de influencia dunha devoción local, senón de proxectala máis alá. A publicación da *Relación* en 1716 non foi casual, senón que respondeu a unha estratexia de difusión coidadosamente planificada. O ano 1717 era Ano Santo Xacobeo, o que implicaba unha notable atención cara a cidade do Apóstolo e unha maior afluencia de peregrinos. Segundo os estudos de Pena Sueiro, ponse en evidencia un itinerario de expansión literaria que arranca en 1716 e logrou traspasar fronteiras grazas ao impulso das peregrinacións. En 1718, a obra reedítase en Madrid, na imprenta de Diego Martínez Abad; ese mesmo ano, en Bolonia, G. Buonafede Vanti publicaba o seu *Viaggio occidentale a S. Giacomo di Galizi, Nostra Signora della Barca e Finisterra per il mare Mediterraneo, Oceano, Algarbe Portogallo, Spagna e Francia*, na imprenta de Constantino Pisarri<sup>100</sup>. O obxectivo de difundir a existencia deste “célebre santuario” cumprírase de forma extraordinaria, ata o punto de que o papa Clemente XI concedeu indulxencia plenaria durante vinte cinco días ao ano, o que tamén favorecía o aumento de devotos<sup>101</sup>. Vemos así como Riobóo retomou esa labor de promoción do santuario nun momento no que o culto xa acadara unha importante notoriedade e recibía excelentes beneficios. Todo indica, polo tanto, que os intereses do autor ían máis alá do puramente relixioso.

---

<sup>98</sup> RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “Milagros y libros de milagros en los santuarios andaluces”, *opus cit.*, pp 87-93.

<sup>99</sup> FERNÁNDEZ, Xan, *A romaría da Barca*, *opus cit.*, p. 34.

<sup>100</sup> PENA SUEIRO, Nieves, “Algunas consideraciones sobre el itinerario y la difusión de la literatura informativa en el Siglo de Oro, con el ejemplo de una relación de milagros”, *Artifara: revista de linguas y literaturas ibéricas y latinoamericanas*, N.º 11, 2011, p. 50.

<sup>101</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, *opus cit.*, p. 102.

Por outra parte, *La Barca más prodigiosa* está dedicada ao Apóstolo Santiago, “único y singular patrón, tutelar de España”, nun momento no que este padroado era obxecto dunha intensa disputa. Este conflito político e relixioso reavivouse con forza nas primeiras décadas do século XVIII, o que deu lugar a numerosas publicacións en defensa do culto xacobeo. Tendo en conta que Riobóo nacera e vivira na cidade do Zebedeo, non resulta difícil intuír cal podería ser a súa postura en dita querela, nin que utilizaría a súa obra como argumento para reforzala. Basta con atender ao milagre “fundacional” desta devoción: a aparición da Virxe en carne mortal ao Apóstolo durante a súa predicación en España. Esta advocación de tradición apostólica outorgaba unha maior lexitimidade ao Padroado de Santiago. Pero, independentemente desta idea, se nos desprazamos ata Zaragoza encontramos novas claves que poden axudarnos a deducir os obxectivos reais da obra. O Santuario do Pilar, “irmán” do de Muxía por compartiren unha orixe fundacional baseada no mesmo milagre, foi obxecto de varias recompilacións de milagres durante o século XVII<sup>102</sup>. Tamén estivo envolto no conflito polo padroado, xa que, ao estar vinculado ao culto xacobeo a súa tradición foi cuestionada en máis dunha ocasión.

Cabe resaltar que o santuario zaragozano gozaba dunha posición moito máis favorable que o de Muxía: aspiraba a ser sé metropolitana e conseguiu grandes beneficios tanto do papado como da monarquía, que “puso bajo su protección el nuevo templo” iniciado en 1681<sup>103</sup>. Como se sinalou, o Pilar foi obxecto de ataques durante o século XVII, precisamente no momento de auxe dos libros de milagres do santuario, e volveu selo coa reactivación do conflito no século XVIII. Non foi ata 1720 cando cesaron eses ataques, grazas á intervención de don Diego de Astorga, arcebispo de Toledo e inquisidor xeral, quen mediante decreto prohibiu “cualquier anónimo sobre la tradición de la venida de la Virgen del Pilar”<sup>104</sup>. Por este motivo, Riobóo y Seixas cerra a súa obra cunha advertencia na que deixa claro que nada do que menciona sobre a advocación do Pilar ía encontra do “Decreto del Excmo. Señor Cardenal de Toledo”.

Atopámonos así ante dous santuarios fundados en torno a unha mesma tradición, pero con traxectorias institucionais moi diferentes. Un, o Pilar, con forte respaldo papal e real, que en 1723 obtivo de Inocencio XIII “Oficio propio”<sup>105</sup>; e outro, o de Muxía, con unha influencia

---

<sup>102</sup> SERRANO MARTÍN, Eliseo, “Milagros, devoción y política a propósito de la virgen del Pilar en la edad moderna”, *E-Spania: Revue interétudes disciplinaire d’études hispaniques médiévales et modernes*, N.º 21, 2015, pp. 1-26.

<sup>103</sup> SERRANO MARTÍN, Eliseo, “*Silentium facite*: el fin de la polémica y el discurso en torno a la Virgen del Pilar en la Edad Moderna”, *Hispania*, Vol. 74, N.º 248, 2014 e “Milagros, devoción y política a propósito de la virgen del Pilar en la edad moderna”.

<sup>104</sup> SERRANO MARTÍN, Eliseo, “*Silentium facite...*”, *opus cit.*, p. 688.

<sup>105</sup> SERRANO MARTÍN, Eliseo, “*Silentium facite...*”, *opus cit.*, p. 707.

máis limitada, de carácter local, cuxo padroado recaía nos condes de Maceda. Esta comparación revela que Riobóo, plenamente consciente das dinámicas de poder e do contexto de disputa simbólica, non só pretendía reforzar a devoción local, senón incluía dentro do mesmo marco de lexitimación que xa favorecera a outros centros de culto, como o do Pilar. En definitiva, levar ao santuario muxián á posición máis elevada. Mais, o seu interese non se limitaba a acadar fama e gloria para o santuario, senón que tamén buscaba o seu propio recoñecemento.

No contexto de difusión da “literatura informativa” estudado por Pena Sueiro, o desenvolvemento da prensa durante época moderna abría novas portas á propaganda. Os estudos de François López e do seu discípulo Jean-Marc Buiguès lévannos a descubrir un anuncio en *La Gaceta de Madrid*, o periódico máis relevante do seu tempo baixo control rexio, que daba noticia, en 1729, da publicación de *La Barca más prodigiosa*. Este descubrimento é revelador tanto da importancia crecente da prensa e dos medios de publicidade<sup>106</sup>, como do desexo explícito de Riobóo por difundir o seu nome no círculo público. É evidente que a súa intención era conseguir o cobizado posto de cronista oficial do Reino de Galicia, un cargo arrebatado en 1736 por Huerta y Vega, autor de *Anales del Reyno de Galicia*<sup>107</sup>.

En definitiva, *La Barca más prodigiosa* non pode entenderse unicamente como unha obra de devoción ao servizo do culto mariano. Riobóo y Seixas, mediante unha coidada composición poética revestida de erudición e lexitimada supostamente por fontes históricas, construíu un texto que aspiraba tanto a consolidar unha devoción local como a situarse dentro do xogo de poder simbólico que marcou o século XVIII. Baixo un estilo barroco cargado de recursos simbólicos, atópase o desexo do autor que, sentíndose relegado, buscou presentarse como un intelectual refinado. Porén, a súa ambición non elimina o contido da devoción, todo o contrario, elevou a figura da Barca para darlle prestixio ao seu culto. Lonxe da imaxe dun simple clérigo local, Riobóo preséntase como un autor ambicioso que, pese non conseguir o título de cronista, deixou unha pegada singular. É nese dobre sentido, o persoal e o da devoción, onde radica a idiosincrasia desta obra.

## **6. DA ROMARÍA AO FINAL DO CAMIÑO: O IMPACTO RECENTE DO SANTUARIO**

Nas últimas décadas, o Santuario da Virxe da Barca experimentou unha notable reactivación, froito da consolidación do Camiño de Santiago. Este novo contexto concedeulle ao santuario

---

<sup>106</sup> BUIGUÈS, Jean Marc, “Los anuncios de impresos poéticos en *La Gaceta de Madrid* (1697-1750), *Bulletin hispanique*, vol. 113, N.º 1, 2011, pp. 331-366.

<sup>107</sup> REY CASTELAO, Ofelia, *Libros y lectura en Galicia... opus cit.*, p. 671.

unha renovada visibilidade, reorientando en parte as súas dinámicas tradicionais. Neste apartado analizamos o impacto desta reactivación contemporánea do lugar.

Como vimos, a peregrinación constitúe un elemento fundamental na configuración dos santuarios, sen ela o santuario perde sentido<sup>108</sup>. Na época moderna, a peregrinación ao santuario de Muxía realizábase, xa fose por devoción á Virxe ou por vinculación co culto xacobeo. Tras a Reforma esta práctica foise limitando á romaría, sen afluencia de peregrinos procedentes de lugares remotos. Na actualidade conviven dúas dinámicas: a romaría tradicional e a peregrinación de longo percorrido impulsada pola consolidación do Camiño Muxía-Fisterra, concibido como unha prolongación máis alá de Compostela. Desta maneira, Muxía pasa a compartir con Fisterra o dereito simbólico da fin do camiño. Esta reactivación do santuario como centro de peregrinación garda relación co impulso que lle deron as administracións galegas ao Camiño de Santiago dende as últimas décadas. Cada ano, o número total de peregrinos crece, e Muxía tamén se ve beneficiada. Así o reflexan os datos da Oficina de Acollida ao Peregrino<sup>109</sup>, pois dende o ano 2011, cando 202 persoas optaron por continuar ata a costa, vense observando un crecemento constante. No Ano Santo do 2010, foron 1.797 os peregrinos que elixiron a ruta Muxía-Fisterra; no 2019, a cifra situábase en 1.548, moi próxima á dun Ano Santo. A partir dese momento, as circunstancias excepcionais provocadas pola pandemia, xunto cos dous anos santos consecutivos (2021-2022), alteraron a evolución dos datos. Unha vez superado ese ciclo, o crecemento recuperouse con cifras exponenciais. No 2023, lonxe de verse unha caída como ocorrera no período 2010-2011, as cifras continuaron aumentando, o que evidencia a consolidación de Muxía como un dos destinos finais do Camiño. Á hora de interpretar estes datos cómpre ter en conta que, no caso de Muxía, as cifras poderían estar duplicadas, porque moitos dos que optan por este itinerario xacobeo teñen a Fisterra como destino e non Muxía. Para saber con certeza o éxito da peregrinación recente ao Santuario da Virxe da Barca habería que facer un reconto exhaustivo das *Muxianas* emitidas.

O recente éxito está vinculado a un cambio nas motivacións ideolóxicas dos peregrinos. Xa non se trata unicamente de razóns relixiosas, senón que emerxen novos atractivos que antepoñen cuestións como a natureza, a paisaxe ou novas formas de espiritualidade. Ao consultar diversas páxinas web que fomentan a peregrinación a Muxía ou que ofrecen visitas turísticas a esta localidade, advírtese un patrón común: a motivación relixiosa pasa a un segundo plano. Agora pasan a destacar razóns como a vivencia espiritual vendo na peregrinación unha

---

<sup>108</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, opus cit., p. 78.

<sup>109</sup> Datos obtidos das estadísticas da Oficina de Acollida ao Peregrino <https://oficinadelperegrino.com/estadisticas-2/> [consultado 26/06/2025].

“experiencia transformadora” ou o atractivo turístico dunha viaxe diferente que combina natureza, cultura e gastronomía<sup>110</sup>. A peregrinación perdeu a súa esencia relixiosa coa que foi concibida en favor da economía do turismo, algo que resulta evidente tamén para a xerarquía eclesiástica<sup>111</sup>. Con todo o máis destacado é que estas páxinas insisten no carácter máxico e espiritual facendo fincapé en elementos que, no seu momento, utilizara A. Riobóo y Seixas para fomentar o culto á Virxe: as pedras e a relación co mar. As pedras son un dos principais reclamos que ten a zona, o propio Concello recalca na espectacularidade do lugar cun adro “que se estende máis aló do murete, cara a onde están as pedras máxicas”<sup>112</sup>. Na época moderna, estes elementos eran interpretados como espazos sagrados, vinculados a prácticas de curación ou de adiviñación, como sucede coas famosas *Pedra de Abalar* e *Pedra dos Cadrís*<sup>113</sup>. Outra cuestión a destacar é como Riobóo y Seixas empregou o recurso do culto xacobeo para darlle antigüidade ao santuario, mentres que hoxe recórrense a datos históricos que aporten evidencias da existencia desta peregrinación xacobeá a Muxía, é dicir, Riobóo y Seixas empregou o Xacobeo para consolidar o santuario e hoxe o Xacobeo recorre a el para consolidar dita peregrinación.

En definitiva, esta reinterpretación non supón unha ruptura co pasado, senón unha nova visión dos elementos tradicionais á luz das novas sensibilidades. As pedras sagradas, os relatos lendarios e a localización do santuario actúan agora como vehículos de conexión emocional non só relixiosa. A herdanza da Virxe da Barca segue funcionando como eixo que articula a devoción e a ambición, sendo neste caso unha ambición turística e económica.

## CONCLUSIÓNS

Este traballo comezou coa inqueda de comprender como convivían a relixiosidade popular de Galicia na Idade Moderna coa doutrina marcada pola xerarquía eclesiástica. Ao longo do estudo, non só logramos responder a esta cuestión, senón que conseguimos comprender como a Igrexa empregou o púlpito para exercer un control sobre a sociedade.

A análise das posturas de William A. Christian e Peter Burke permite comprender a complexidade conceptual que rodea ao estudo da relixiosidade na Idade Moderna. Ambos

---

<sup>110</sup> EL CAMINO CON CORREOS, *Razones para hacer el Camino de Santiago*, 2025, <https://www.elcaminoconcorreos.com/es/blog/razones-para-hacer-el-camino-de-santiago> [consultado 26/06/2025].

<sup>111</sup> POMBO, Antón, “El papa Francisco duda de las motivaciones de los peregrinos jacobeos”, *Gronze*, 2025, <https://www.gronze.com/noticias/papa-francisco-duda-motivaciones-peregrinos-jacobeos-34408> [consultado 26/06/2025].

<sup>112</sup> CONCELLO DE MUXÍA, “Santuario da Virxe da Barca”, <https://concellomuxia.com/item/santuario-da-virxe-da-barca/> [consultado 26/06/2025].

<sup>113</sup> RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, *Religiosidad local en el noroeste...*, opus cit., p. 407-410.

coinciden en sinalar as limitacións do termo de “relixiosidade popular”, pero difiren na solución proposta. O que queda claro é que se debe superar a idea dunha cultura dominante e unha dominada, a doutrina oficial e as prácticas relixiosas populares fusiónanse e cada unha colle elementos da outra modificándoos ou adaptándoos. De tal maneira que o debate permanecerá aberto mentres non se atope un concepto que consiga representar esa relación.

A aplicación da Reforma tridentina en Galicia non foi unha imposición directa, senón que foi un fenómeno complexo, gradual e profundamente “negociado” coa relixiosidade popular. O culto aos santos e á Virxe, así como dos diferentes elementos considerados supersticións, foron reforzados polos pais conciliares polo seu sentido práctico, pois permitíalle gañar posición fronte ao protestantismo, que ao rexeitalos estaba a quitarlle aos fieis as últimas esperanzas fronte a determinados problemas. Neste proceso o clero xogou un papel fundamental como mediador e transmisor da nova doutrina empregando mecanismos variados como os que vimos desenvolvendo ao longo do traballo. A pedagogía empregada pola Igrexa permitiulle introducir a doutrina no marco da convivencia diaria así como un mecanismo para moldear a conciencia dos fieis.

Na Galicia do Antigo Réxime, os santuarios configuráronse como espazos clave para a apropiación e canalización da relixiosidade popular dentro do marco reformador. Funcionaron como centros de culto ao tempo que eran espazos de sociabilidade onde a Igrexa empregaba a tradición oral e escrita para consolidar novas devocións.

Durante a época que tratamos, Muxía consolidouse como un enclave de devoción na Galicia atlántica grazas á estratexia da súa localización e ao impulso que recibiu o culto da Virxe da Barca. Aínda que, de modestas dimensións e marxinada, a vila adquiriu relevancia relixiosa, grazas ao desenvolvemento da tradición mariana. No caso do Santuario da Virxe da Barca, o seu despegue no século XVIII, nese contexto de reforma católica, veu dado polo recurso á imprenta e á literatura. *La Barca más prodigiosa*, lonxe de ser un simple acto de devoción, é unha clara mostra da implicación do autor na consolidación dunha historia relixiosa co obxectivo de potenciar o culto e o santuario desta advocación. Ademais, nela conflúen aspiracións de promoción intelectual e persoal do autor, que sentíndose nunha posición marxinal atopou nesta literatura relixiosa un medio de afirmación social.

Queda claro que este santuario viviu unha revitalización nos últimos anos grazas ao auxe do Camiño Muxía-Fisterra, combinando tradición relixiosa con novas formas de turismo espiritual e cultural. Elementos simbólicos como as pedras sagradas e as lendas manteñen a súa presenza, pero reinterpretados para conectar cos peregrinos actuais, que buscan experiencias fóra da fe. Desapareceu a figura do peregrino como se entendía na Idade Moderna e foi substituído por un

turista con ansias de vivir novas experiencias e novas formas viaxe. Grazas a isto, o santuario segue sendo un espazo vivo que articula tradición, cultura e turismo.

En definitiva, o Santuario da Virxe da Barca reflexa a evolución dun espazo que, dende as súas orixes medievais ata a actualidade, soubo mesturar tradición, devoción e cultura. A súa historia e a reactivación que está vivindo van collidas da man, pois a primeira é un dos piares básicos sobre os que se suxeita a segunda.

### **FONTES DOCUMENTAIS**

ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, Dirección General de Rentas, Catastro de Ensenada, Libro 254.

### **FONTES IMPRESAS**

RIOBOO Y SEIXAS, Antonio, *La Barca más prodigiosa: poema historial sagrado de la antigüedad, invención y milagros de el célebre santuario de Nuestra Señora de la Barca, colocado en los confines del puerto de Mugía en el Reyno de Galicia*, Imprenta de Andrés Frayz, Santiago de Compostela, 1728.

HOYO, Jerónimo del, el Hoyo, *Memorias del Arzobispado de Santiago*, Edición facsímil, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2016.

### **PÁXINAS WEB**

EL CAMINO CON CORREOS, *Razones para hacer el Camino de Santiago*, 2025, <https://www.elcaminoconcorreos.com/es/blog/razones-para-hacer-el-camino-de-santiago> [consultado 26/06/2025]

CONCELLO DE MUXÍA, “Santuario da Virxe da Barca”, <https://concellomuxia.com/item/santuario-da-virxe-da-barca/> [consultado 26/06/2025].

### **BIBLIOGRAFÍA**

AGUILAR PIÑAL, Francisco, *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, Trotta Editorial, Madrid, 1996.

BOUZA ÁLVAREZ, José L., *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990.

- BUIGUÈS, Jean-Marc, “Los anuncios de impresos poéticos en la Gaceta de Madrid (1697-1750)”, *Bulletin hispanique*, vol. 113, N.º 1, 2011, pp. 331-366.
- CABAÑAS, Juan E., *A literatura galega dos Séculos Escuros e do Prerrexurdimento*, Tese de doutoramento, Universidade de Vigo, Vigo, 2010.
- CEBRIÁN FRANCO, Juan J. *Santuarios de Galicia*. Compostela, Santiago de Compostela, 1992.
- DUBERT GARCÍA, Isidro y FERNÁNDEZ CORTIZO, Camilo, “Entre el regocijo y la bienaventuranza: Iglesia y sociabilidad campesina en la Galicia del Antiguo Régimen” en NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. (coord.), *El rostro y el discurso de la fiesta*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1994, pp. 237-262.
- DUBERT GARCIA, Isidro, “A cultura popular na Galicia rural do Antigo Réxime, 1500-1830. Ofensivas e resistencias”, *Grial*, N.º122, 1994, pp. 235-254.
- DUBERT GARCÍA, Isidro, *Cultura popular e imaxinario social en Galicia*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2007.
- FERNÁNDEZ, Xan, *A romería da Barca*, S.E., A Coruña, 2007.
- FUENTES ALENDE, José, *Los exvotos en Galicia. Su significación en la religiosidad popular: de la cera a los cuadros votivos*, Museo de Pontevedra, Pontevedra, Tomo I, 2024.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII”, en *Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Universidad de Murcia, Murcia, 1992, pp. 247-260.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia y el Norte de Portugal en época moderna”, *Obradoiro de Historia Moderna*, N.º 22, 2013, pp. 63-92.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “Mentalidad Religiosa y comportamientos sociales en la Galicia Atlántica (1550-1850)”, *Obradoiro de Historia Moderna*, N.º 11, 2002, pp. 221-246.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., “Onomástica y devoción. La difusión de nuevos cultos marianos en la Galicia meridional durante los siglos XVIII y XIX: el obispado de Tuy”, *Obradoiro de Historia Moderna*, N.º1, 1992, pp. 165-183.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., *Los comportamientos religiosos de la Galicia del Barroco*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2002.
- LÓPEZ LÓPEZ, Roberto J., “Devociones y cultos marianos en Galicia durante la Edad Moderna”, en GONZÁLEZ CRUZ, David (ed.), *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Universidad de Huelva, Huelva, 2022, pp. 49-88.

- LÓPEZ LÓPEZ, Roberto J., “Ermitas y santuarios marianos en Galicia en la Edad Moderna”, en MELONI, María G. y SCHENA, Olivetta (ed.), *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna en ella Penisola Iberica tra Mediovo ed età contemporánea*. Genova: Instituto di Storia dell’ Europa Mediterranea, Brigati, Génova, 2006, pp. 232-273.
- LÓPEZ LÓPEZ, Roberto J., “Iglesias y religiosidad en el siglo del Barroco”, en FLORISTÁN, Alfredo (coord.), *Historia Moderna Universal*, Ariel, Barcelona, 2016, pp. 281-305.
- LÓPEZ LÓPEZ, Roberto J., “Religiosidad y comportamientos religiosos en la España Moderna”, *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, N.º 17, 2017, pp. 81-112.
- MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A. (ed.), *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*, Universidad de Cantabria, Santander, 2008.
- MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A., *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Universidad de Cantabria, Santander, 1990.
- PENA SUEIRO, Nieves, “Algunas consideraciones sobre el itinerario y la difusión de la literatura informativa en el Siglo de Oro, con el ejemplo de una relación de milagros”, *Artifara: revista de lenguas y literaturas ibéricas y latinoamericanas*, N.º11, 2011.
- POMBO, Antón, “El papa Francisco duda de las motivaciones de los peregrinos jacobeos”, *Gronze*, 2025, <https://www.gronze.com/noticias/papa-francisco-duda-motivaciones-peregrinos-jacobeos-34408> [consultado 26/06/2025].
- REY CASTELAO, Ofelia, “El colegio de misiones de Herbón y su contexto socioeconómico a mediados del siglo XVIII”, en DE HEROSA, Fr. Antonio, et allí., *Memorial de las cosas notables de este Colegio de Herbón*, El eco franciscano, Santiago de Compostela, 2020.
- REY CASTELAO, Ofelia, *A Galicia clásica e barroca*, Galaxia, Vigo, 1998.
- REY CASTELAO, Ofelia, *Libros y lectura en Galicia. Siglos XVI–XIX*, Bibliofilia de Galicia, N. 19, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2003.
- RIVADULLA PORTA, José E., *Notas históricas del Santuario de Nuestra Señora de La Barca (Muxía)*, S.E., A Coruña, 1974.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “Milagros y libros de milagros en los santuarios marianos andaluces”, *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, N.º 10, 2016 – 2017, pp. 87 – 106.
- RODRÍGUEZ FRAIZ, Antonio, *El Santuario de Nuestra Señora de los Milagros de Amil*, Tipografía Faro de Vigo, Vigo, 1962.
- RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo, “La devoción de las gentes del mar en los santuarios de Galicia”, en GARCÍA HURTADO, Manuel R., *Soltando amarras. La costa noratlántica ibérica en la Edad Moderna*, Universidade da Coruña, A Coruña, 2019, pp. 269-299.

RODRÍGUEZ LEMOS, Anxo: *Relixiosidade local en el noroeste de la Península Ibérica: cultos populares y lugares santos, siglos XVII-XIX*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2021.

SERRANO MARTÍN, Eliseo, “Milagros, devoción y política a propósito de la virgen del Pilar en la edad moderna”, *E-Spania: Revue interétudes disciplinaire d’études hispaniques médiévales et modernes*, N.º 21, 2015 <https://doi.org/10.4000/e-spania.24814> [consultado 08/04/2025].

SERRANO MARTÍN, Eliseo, “Silentium facite: el fin de la polémica y el discurso en torno a la Virgen del Pilar en la Edad Moderna”, *Hispania*, Vol. 74, N.º 248, 2014, pp. 687-714.

## ANEXOS



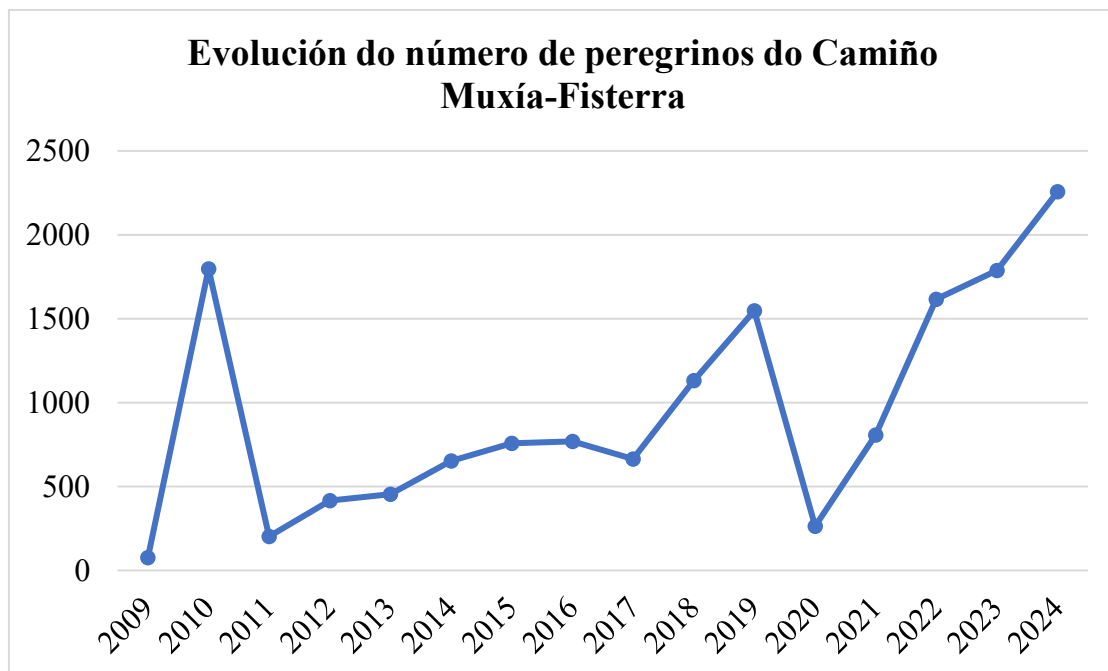
**Anexo 1:** Gravado da aparición da Virxe ao Apóstolo Santiago que acompaña a obra de Antonio Riobóo y Seixas *La Barca más prodigiosa*, 1728.



**Anexo 2:** Maquetas de barco en forma de exvoto no Santuario da Virxe dos Milagres de Amil



**Anexo 3:** Maqueta de barco feita con cunhas en forma de exvoto do Santuario dos Milagres de Amil (FUENTES ALENDE, J. *Los exvotos en Galicia. Su significación en la religiosidad popular: de la cera a los cuadros votivos*, Museo de Pontevedra, Pontevedra, Tomo I, 2024, p. 183).



**Anexo 3:** Gráfico coa evolución do número de peregrinos do Camiño Muxía-Fisterra elaborado a partir dos datos estatísticos da Oficina de Acollida ao Peregrino.