

La atracción turística de un espacio mítico: peregrinación al cabo de Finisterre

Nieves Herreroⁱⁱ

Universidad de Santiago de Compostela (España)

Resumen: El artículo analiza el proceso de producción del “sentido del lugar” del cabo de Finisterre situado en la Comunidad Autónoma de Galicia, de cara a su constitución como destino turístico. Se ponen de manifiesto los factores globales y locales así como la pluralidad de actores sociales que intervienen y sus diferentes intereses y actuaciones. Se resalta en particular el papel de la narrativa mítica creada por los precursores de la tradición nacionalista gallega que identificaron Galicia como un Finisterre atlántico. Esta narrativa permite a la población de Finisterre proponerse como meta de la peregrinación jacobea, beneficiándose así de la promoción turística de Galicia basada en el patrimonio cultural del Camino de Santiago. De este modo, la semántica de este espacio se vincula en la actualidad a una experiencia secularizada de la peregrinación jacobea y a las prácticas rituales que los peregrinos realizan en el cabo inspiradas en la narrativa mítica.

Palabras clave: Patrimonio cultural; Turismo; Peregrinación; Desarrollo rural; Identidad cultural.

Abstract: This article analyzes the production of the “sense of place” of Finisterre - Cape situated in the Autonomous Community of Galicia (Spain) - and the way it is used to promote its namesake village as a tourist destination. The essay highlights the global and local factors as well as the plurality of social actors that intervene in this process and their different interests and actions. Moreover, it shows the role played in this by the mythic narrative created by the forerunners of the Galician nationalist tradition who identified Galicia as an Atlantic Land’s End. This narrative allowed actors to propose this village as the goal of the pilgrimage to Saint James of Compostela so that it could benefit from the tourist promotion of Galicia largely based on the cultural heritage of the Pilgrim’s Way. The meaning of this place today is related to a secularised experience of the pilgrimage and to the pilgrims ritual practices inspired in the aforesaid myth.

Keywords: Cultural heritage; Tourism; Pilgrimage; Rural development; Cultural identity.

ⁱⁱ • Nieves Herrero es profesora titular del Departamento de Filosofía y Antropología Social, Universidad de Santiago de Compostela. E-mail: mnieves.herrero@usc.es

Introducción

Como han puesto de relieve distintos autores, la constitución de destinos turísticos implica la elaboración de imágenes, narrativas y representaciones orientadas a su diferenciación en un contexto global de fuerte competencia. Así, por ejemplo, J. Urry (1995: 25) siguiendo a R. Shields, señala como esta elaboración se basa a menudo en imágenes culturales que resulten atractivas. En efecto, R. Shields ha analizado los procesos que han llevado a convertir determinados lugares marginales (places on the margin) en espacios míticos (place-myths) (Shields, 1991: 61). Según este autor un "place-myth" se crea a partir de una serie de "place-images" que se relacionan con "the various discrete meanings associated with real places or regions regardless of their character in reality" y es un producto a la vez de elementos, prácticas y procesos tanto discursivos como no discursivos. (Shields, 1991: 7, 60). Los "place-myths" están siempre cambiando y mitos que pertenecen a contextos sociales diferentes se superponen frecuentemente unos a otros.

D. Massey se refiere por su parte a la relación que existe entre las narrativas dominantes de un lugar y su identidad cuando afirma: "the identity of places is very much bound up with the *histories* which are told of them, *how* those histories are told, and which history turns out to be dominant" (1995: 186). Estas narrativas pueden ser usadas para dar forma a la "mirada turística" de la que nos habla Urry (1990), representan un "enmarque" en el sentido de MacCannell (1999: 44), un modo de apreciar e imaginar el espacio así como de comportarse y relacionarse con el mismo.

Mi intención es analizar el proceso de producción de la narrativa mítica referida a Finisterre y reflexionar acerca del papel que ésta juega y puede jugar en el desarrollo turístico incipiente que se está produciendo en la zona. Mostraré la presencia que tiene en este proceso la recuperación y adaptación de la representación de Galicia como un Finisterre atlántico elaborada por la tradición nacionalista. Dicha tradición sitúa el origen de la peregrinación jacobea

en un culto solar celta que, supuestamente, se practicó en el cabo. Esta teoría permite a la población de Finisterre articularse a la promoción actual del Camino de Santiago ofreciendo un marco de sentido para la experiencia de la peregrinación más apropiada y atractiva para las formas de espiritualidad características de la sociedad secularizada y las diferentes formas de turismo.

El artículo pretende analizar las claves del contexto socio-cultural en el que se produce este proceso, en el que interactúan factores globales y locales, así como mostrar la pluralidad de actores sociales que intervienen en el mismo. Los factores globales tiene que ver con las condiciones económicas en las que se enmarcan las políticas de la Unión Europea, que obligan a regiones periféricas como Galicia a reconvertir su economía productiva hacia el turismo. Estos factores globales actúan por la mediación de programas como los denominados Xacobeos, o los que promueven el desarrollo rural, que afectan directamente al caso que estudiaremos. Al mismo tiempo dichos programas se concretan en contextos locales que poseen una historia propia y unas condiciones sociales y culturales específicas, que condicionan directamente las formas que adoptan en cada caso las reconfiguraciones del espacio y las transformaciones de las identidades locales impulsadas por el desarrollo turístico (Bueno y Aguilar, 2003).

Este trabajo se basa en una investigación antropológica iniciada en el año 2000 y que continúa abierta en la actualidad¹. Se ha seguido por tanto una metodología cualitativa, consistente en la realización de periodos discontinuos de trabajo de campo en la zona, entrevistas semidirigidas (a diversos actores sociales relevantes, así como a peregrinos y turistas), observación participante (interacciones cotidianas, realización de la peregrinación, asistencia a celebraciones y actos sociales), análisis de documentación (seguimiento de la prensa diaria y medios de comunicación, documentos oficiales emitidos por la administración y otras instituciones, guías y folletos turísticos, literatura sobre la zona y el Camino), así como consulta de otros estudios

elaborados desde distintas disciplinas (historia, geografía, arqueología, estadística y demografía, etc...).

Finisterre y la Costa da Morte

El cabo de Finisterre está situado en el noroeste de España, en la Comunidad Autónoma de Galicia. Su nombre proviene de su consideración de extremo más occidental de la Península Ibérica, si bien hoy se sabe, a través de mediciones más precisas, que es el cabo portugués de Roca el que posee esta característica y que el denominado Touriñan, que se encuentra tan solo unos kilómetros al norte de Finisterre, se adentra también un poco más hacia el Atlántico.

La carretera por la que se accede al faro parte de la periferia de la pequeña población denominada también Finisterre de 3.071 habitantes que es, a su vez, la capital del ayuntamiento de Finisterre (5.009 hab.). Éste forma parte del territorio más amplio denominado en la actualidad Costa da Morte. Esta es una denominación reciente, con la que a principios del siglo pasado la prensa de la ciudad próxima de A Coruña empezó a identificar el peligroso arco costero que va desde Malpica a la Punta dos Remedios de Lira (Carnota) en las noticias que informaban de los numerosos naufragios que tenían lugar en la zona (Lema Suarez, 2002:37). Progresivamente la denominación ha ido ampliándose hasta abarcar otros ayuntamientos no solo costeros sino también interiores contiguos, según una delimitación imprecisa y variable que oscila entre doce y diecinueve .

Esta imprecisión tiene que ver con el hecho de que la Costa da Morte refiere a una identidad emergente impulsada por las nuevas estrategias de territorialización que fomenta la Unión Europea a través de sus programas de desarrollo rural, así como otros programas que ponen en funcionamiento los gobiernos español y gallego enmarcados igualmente en las líneas directrices de la Política Agraria Comunitaria (PAC). De hecho un agente importante en la consolidación actual de este nombre ha sido el grupo de acción local (GAL) denominado Neria que se constituyó en el año 1992 para optar a los programas Leader

de la Unión Europea y ha sido beneficiaria del Leader II y del Leader Plus ².

El desarrollo turístico basado en los recursos del patrimonio cultural y natural que demandan hoy en día las poblaciones urbanas, se va a erigir en una línea de desarrollo estratégica para la zona. En este contexto el cabo de Finisterre va a ser contemplado como un recurso de primera importancia y un referente destacado de la identidad de la Costa da Morte. Su puesta en valor pasará por la recuperación, reelaboración y difusión de imágenes y representaciones culturales atractivas asociadas históricamente al cabo, entre las que destacan las elaboradas por los primeros ideólogos del nacionalismo gallego.

Como señala H. Velasco (1990), el discurso del turismo cultural de determinados territorios se alimenta en ocasiones del discurso patrimonializador de las tradiciones folclóricas o nacionalistas que se dieron en ellos. Esto no es extraño si tenemos en cuenta que ambos (nacionalismo y turismo) mitifican las manifestaciones culturales y construyen identidades ideales.

El nombre de Finisterre connota también la marginación de un territorio periférico, alejado de un centro social hegemónico. La mitificación de Galicia como Finisterre por parte del nacionalismo buscaba promover la superación de las condiciones seculares de marginación y atraso de Galicia, subvirtiendo las connotaciones negativas de este nombre y convirtiéndolo en signo positivo de identidad. En un nuevo contexto histórico, la recuperación y promoción de este sentido mítico tiene un propósito semejante. En este caso se trata de una identidad que persigue superar las condiciones de marginación del ayuntamiento de Finisterre y, en general, de la Costa da Morte, una de las más deprimidas de Galicia, por medio del turístico.

La narrativa mítica del Finisterre

La idea del Fin de la Tierra o Finisterre³ forma parte del imaginario de la cultura occidental y se vincula a sus afanes de conocimiento y conquista del mundo. Tiene que ver con la delimitación de los continentes y de los océanos y es una representación mítica y móvil que se ha ido concretado históricamente en distintos lugares de la

tierra. Hoy en día el nombre se aplica genéricamente a diferentes cabos que comparten la característica de representar los puntos más extremos de los continentes con respecto al mar⁴. Estos lugares han sido con frecuencia objeto de elaboración simbólica. Aspectos como su carácter límite o la bravura y la peligrosidad del mar han permitido interpretarlos como espacios liminales, asociados a lo desconocido y al más allá. Su localización y sus connotaciones los convierten en lugares de atracción visitados por viajeros y ávidos conocedores del mundo en distintas épocas históricas (Vilar, 1997).

Aunque el cabo de Finisterre no fue denominado así hasta la Edad Media, en él se han localizado descripciones de escritores y geógrafos greco-latinos como Estrabón, Ptolomeo o Plinio, así como referencias procedentes de las crónicas sobre la conquista romana del territorio más occidental de Hispania al que éstos llamaron Gallaecia. Pero estas referencias, por su carácter escueto e impreciso, no pueden ser ubicadas en ningún lugar concreto⁵. Como nos explica J. Arce, para los romanos “el límite occidental estaba en la Hispania que da al Océano. Este es un finis terrae y es el comienzo por Occidente del mundo habitado. (...) Pero para llegar a encontrar esa definición de finis terrae estrictamente hay que esperar hasta el siglo IV d. C., en el autor de la *Expositio Tutius Mundio et Gentium*. (...) Los límites dependen del progreso de la presencia romana. Y no resultan fijos. Pero desde el punto de vista geográfico toda la Península es el fin del mundo. Desde luego la Gallaecia o la Asturias no reciben la denominación de finis terrae en la Antigüedad, si no es por su inclusión en el conjunto de tierras que se consideran globalmente en el extremo de lo conocido” (1996:73).

Como topónimo Finisterre es de origen medieval, siendo del siglo XII el primer documento en el que aparece⁶. Sin embargo este nombre, por su raíz latina, concentra la fuerza evocadora de la cosmología clásica y ha permitido que algunas de estas primeras narraciones sobre la Gallaecia hayan podido ser localizadas con posterioridad en este extremo incorporándose definitivamente a la particular construcción del sentido de este espacio. El nombre se convierte así en el gran capital cultural⁷ que le per-

mite a esta población apropiarse de todas las narraciones y referencias míticas al Fin del Mundo de la antigüedad.

En este proceso es destacable la aportación de los historiadores e intelectuales galleguistas del siglo XIX iniciadores de la tradición historiográfica y literaria del celtismo que será continuada por las diversas manifestaciones del galleguismo político y cultural del siglo XIX en adelante (Villares, 2003: 170). Para estos autores el cabo de Finisterre representa una metáfora del conjunto del territorio de Galicia que es considerada, ella misma, un finisterre atlántico.

Manuel Murguía autor de la primera *Historia de Galicia* (1865) utilizará las referencias de los escritores clásicos a la Gallaecia para elaborar un relato mítico acerca de los orígenes del pueblo gallego y de su peculiaridad territorial que servirá de base legitimadora al nacionalismo. Aunque actualmente el celtismo es rechazado por la historiografía académica dominante y no tiene ya presencia en los discursos políticos nacionalistas, lo celta ha pasado a ser un elemento de identificación de Galicia. Muchas personas, tanto gallegas como foráneas, identifican como celtas manifestaciones de la cultura gallega como algunos tipos de música, determinadas creencias y rituales, monumentos prehistóricos como los castros, etc. Como afirma el historiador Ramón Villares, ello pone de manifiesto el peso de lo que la tradición novecentista convirtió en un “paradigma explicativo de la identidad de Galicia” (2003.: 169).

Según la tesis celtistas, Galicia comparte unas mismas raíces celtas con otras regiones atlánticas europeas como Bretaña, Gales o Irlanda, en las que se sitúan otros tantos finisterres atlánticos. El atlantismo es un corolario del celtismo y ambos se convierten para estos autores en elementos de identificación y de contraste con respecto al carácter mediterráneo español.

Vicente Risco, representante destacado de la Generación Nós, continuadora de esta tradición, desarrolló toda una teoría acerca del sentimiento de la tierra propia de los gallegos estableciendo una relación entre el carácter celta y el carácter atlántico del territorio gallego (1920). Afirmó que los

celtas, procedentes de las regiones del norte de Europa, se sintieron fascinados por el paisaje de Galicia, tan semejante al de sus naciones de origen, quedando fijados a este territorio y estableciendo con él una simbiosis peculiar. Esta fascinación tendría que ver con la presencia que tienen en Galicia las fuerzas de la naturaleza, como la que se expresa, por ejemplo, en la visión cotidiana de la puesta de sol sobre el mar. Experiencias como éstas serían igualmente para estos autores el motivo central de la religiosidad panteísta de los celtas.

En este mismo sentido M. Murguía argumentaba en su *Historia de Galicia* que cuando los romanos llegaron a Galicia también se sintieron asombrados por esas fuerzas de la naturaleza. Para poner esto de relieve utilizará la crónica del historiador latino L. Anneo Floro, que describe la llegada del general romano Décimo Julio Bruto con sus tropas a algún lugar impreciso del noroeste de la Península Ibérica (un acontecimiento que tuvo lugar en el año 138 a. de C.) y se refiere al “miedo y terror de sacrilegio” que éstos sintieron al ver “el grandioso espectáculo del sol sumergiéndose en el océano y el fuego saliendo del agua” (1865: 22,44).

No podemos considerar que esta cita de Floro esté reflejando exactamente una realidad pues, como señalan Romero Masía y Pose Mesura, “la referencia al sol cayendo en el mar provocando un ardor como de fuego aparecía también en Estrabón, autor que criticaba a Artemidoro y a Posidonio por mantener cuentos y leyendas sin base sobre estos supuestos efectos del sol en el mar” (1988: 94). Así pues, en esta crónica de Floro se proyecta en realidad la representación del occidente característica de la cultura clásica como el lugar del ocaso del sol y, por ello, como un espacio mítico en el que se situaban regiones desconocidas y fantásticas, bordeadas por el “mare tenebrosum” (Vilar Álvarez, 2001).

Será pues más exacto pensar que la cita de Floro le proporciona a Murguía un recurso idóneo para mitificar el territorio de Galicia y construir su especificidad. Con la cita de Floro, Murguía parece querer resaltar la sensación que asalta a las tropas romanas de estar violando un territorio sagrado en el que estas fuerzas se imponen a la experiencia humana. Por otra parte,

aunque en la actualidad sabemos que el río Miño, situado al sur de Galicia en la frontera con Portugal, fue el punto más extremo alcanzado por Bruto por la costa (Villanueva Acuña 2001: 87), Murguía traslada este acontecimiento al cabo de Finisterre, considerado el cabo más extremo de la Península Ibérica y más próximo, por tanto, al ocultamiento del sol. Basándose igualmente en referencias imprecisas de Ptolomeo, Plinio y Mella (Romero Masía y Pose Mesura, 1988:58), sostiene también que los mismos romanos habrían levantado en las inmediaciones de este cabo un Ara Solis o altar de sacrificio al sol⁸.

Así pues, en la obra de Murguía, la puesta de sol sobre el mar en el extremo de la tierra, queda establecido como un elemento que concentra el carácter mítico del territorio. Este elemento le servirá también para explicar la relación que une a Finisterre con el Camino de Santiago.

Los vínculos de finisterre con la peregrinación Jacobea

La existencia de peregrinos jacobeos que una vez que llegaban a Santiago se trasladaban a las poblaciones costeras de Finisterre y Muxía (situadas a algo menos de cien kilómetros de Compostela y a treinta entre sí) para visitar sus santuarios, dedicados respectivamente a las imágenes del Santo Cristo y de la Virgen de la Barca, está documentada desde el siglo XII (Herbers y Plötz, 1998). No lo están en la misma medida las razones que permiten explicar cómo se estableció el vínculo de Finisterre con el culto a Santiago.

Las leyendas de la traslación del cuerpo del Apóstol desde Palestina y la de su predicación en España, establecen respectivamente un vínculo con Finisterre y con Muxía, aunque el de la primera es menos claro que el de la segunda. La primera leyenda se refiere a la ciudad de Duium a la que se dice que se dirigieron sus discípulos para pedir permiso a la autoridad romana para enterrar el cuerpo del Apóstol. Hoy no existe ninguna ciudad en Galicia con este nombre, pero algunos autores han supuesto que habría estado situada en el territorio de la parroquia finesterrana denominada actualmente Duió. La leyenda de la predicación dice que la Virgen de la Barca que se

venera en el santuario del mismo nombre situado en Muxía, se apareció para consolar al Apóstol, desanimado por los pocos frutos que obtenía su mensaje en la zona

El establecimiento de vínculos entre santuarios por medio de leyendas fue un recurso habitualmente utilizado por la Iglesia Católica para derivar parte de la gran afluencia de peregrinos que concentraban los grandes santuarios hacia otros más pequeños y periféricos (Insua y Castiñeira, 1998). Sin embargo Murguía en su *Historia de Galicia* nos propone una explicación diferente, basada en la propia leyenda de la traslación del cuerpo de Santiago. Apoyándose en análisis de tipo simbólico y etimológico, el autor defiende que en muchos elementos que aparecen en esa leyenda están presentes los rastros del culto al sol representado en el Ara Solis que él mismo situara en Finisterre. De esta manera, el culto al sol sería el sustrato original de la peregrinación cristiana, la cual vendría a ser una asimilación de aquel. Pero los argumentos de Murguía, además de estar basados en una leyenda son especulativos y traslucen una vez más su planteamiento nacionalista, su afán por mostrar los estratos históricos más básicos sobre los que se asienta la identidad y la impronta del simbolismo solar original sobre las superposiciones históricas.

La explicación historiográfica dominante del fenómeno jacobeo tiene poco que ver con las tesis de Murguía. Así, por ejemplo, el politólogo gallego X.L. Barreiro rebate explícitamente dichas tesis e interpreta el culto jacobeo como una “inventio” plenamente explicable a partir de la lógica del desarrollo del cristianismo medieval y como estrategia de unificación y fundamentación del occidente cristiano medieval, así como del reino de España frente a los árabes. El autor considera que la tesis que sitúa su origen en un culto solar previo únicamente “sería aceptable si hubiese noticia de una sustitución de dicho culto sin solución de continuidad –como sucedió en Éfeso, en Roma o en el Monte Gárgamo-, o si hubiese perdurado la memoria de un antiguo culto de importancia general que hacia los comienzos de la Edad Media plantease todavía un problema para la completa cristianización de la zona. (...) Sin embargo, eso no parece así, ya que la ausencia de vestigios

sólidos, y la falta de referencias literarias concluyentes no permiten pensar más que en un culto de importancia local que, pese a que pudo verse incentivado por la influencia de las mitologías griega y romana, no consta que llegase a constituir una referencia universal de la sacralidad del Imperio” (1997: 254).

A pesar de que la falta de refrendo documental y con independencia de los afanes identitarios del nacionalismo, la teoría del origen solar del culto jacobeo otorga a Finisterre un lugar preeminente en el contexto de la recuperación de la peregrinación jacobea que comenzó a producirse a partir de los años ochenta del siglo pasado. Por ello no es extraño que, en torno a estas mismas fechas, la tesis de los nacionalistas haya encontrado eco entre importantes agentes de la localidad. Anico y Peralta siguiendo a Urry (1990) señalan el papel patrimonializador que suelen cumplir las clases medias locales y su interés en “prevenir que el progreso lesione aquellos elementos que definen el carácter distintivo de la localidad y sirven como factores de atribución de prestigio a quienes los detentan o preservan” (2005:33).

Podemos considerar que ésta es la intención de los eruditos finisterranos Esmorís Recamán y Benjamín Trillo autores diversos trabajos que desarrollan y profundizan en los vínculos de Finisterre con la peregrinación jacobea. La obra de este último titulada *Las huellas de Santiago en la cultura de Finisterre. Mitos y leyendas*, será publicada precisamente por el ayuntamiento en el año 1982. El autor, además de citar ampliamente las ideas de los nacionalistas a las que hemos hecho referencia, recoge todo un conjunto de leyendas a las que se refieren las crónicas de diversos viajeros que llegaron a Finisterre en distintas épocas, en las que encuentra una referencia constante al tema de la fecundidad. Según Trillo, dicho tema repite y transforma el simbolismo original de la muerte y la resurrección del sol, que tiene a su vez su última y más depurada expresión en la resurrección cristiana predicada por el apóstol Santiago⁹ y simbolizada por el Cristo que se venera en la Iglesia de Finisterre. Las representaciones de la Semana Santa que se han mantenido en Finisterre, en las que se escenifica la resurrección de Cristo y

que constituyen hoy uno de sus atractivos turísticos, son para él “una actualización vital de los ritos del pasado” (Ibid.:76) y la demostración de que “el pueblo de Finisterre, sin saberlo, siguió conservando las viejas tradiciones” (Ibid.: 73).

A continuación mostraré la importancia y el desarrollo que adquirirán estas tesis en el contexto de los programas para la promoción del Camino denominados Xacobeos.

Los “Xacobeos” y la recuperación de los caminos históricos

La recuperación de la peregrinación jacobea no responde a motivaciones religiosas, sino que debe ser explicada con relación a un contexto sociocultural en el que el complejo simbólico articulado históricamente alrededor de la peregrinación jacobea adquiere nuevos valores y se descubre como un rico capital cultural que empieza a ser apropiado por distintos actores sociales con intereses y orientaciones diversas.

Las Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, las distintas administraciones del Estado y la Iglesia Católica, actuarán como los grandes artífices de la patrimonialización actual del Camino de Santiago manteniendo entre sí relaciones a la vez de cooperación y de conflicto, derivadas estas últimas de las contradicciones que surgen entre los intereses culturales, económicos y religiosos a los que responden más directamente sus respectivas propuestas y actuaciones.

Las Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago surgen en España vinculadas a la Iglesia Católica. Sin embargo, la amplia definición de sus objetivos centrados en la defensa de los valores culturales y espirituales del Camino, va a permitir que progresivamente se integren en este movimiento personas de diferentes creencias e ideologías. Al tiempo que la Iglesia va perdiendo el control sobre las asociaciones, sus respectivas interpretaciones del significado de la peregrinación se distancian, llegando a plantearse serios desacuerdos entre ambas instituciones en algunos aspectos, como el que se refiere al reconocimiento de la ruta a Finisterre al que aludiremos más adelante.

En la medida en que la Iglesia Católica ha perdido su capacidad de imponer la in-

terpretación ortodoxa de la peregrinación se reduce también su interés por el Camino como instrumento para la función pastoral. Sin embargo, en el contexto de la unificación europea y de la estrategia de la “nueva evangelización”, el Camino le permite a la Iglesia poner de relieve la importancia del cristianismo y de sus valores en la configuración de la identidad europea (Mouriño López, 2001).

En el caso de las administraciones públicas, serán dos sus centros de interés respecto al Camino, uno de tipo económico y otro de carácter político. Desde el punto de vista económico, por la variedad de manifestaciones culturales y de destinos que articula, el Camino se presenta como un recurso turístico de primera importancia. En lo que se refiere al interés político, las administraciones utilizan el Camino como un símbolo legitimador de las raíces históricas identidad europea y como expresión de los ideales compartidos, de la meta común, del encuentro y la comunicación entre los pueblos¹⁰.

El foco de las administraciones está centrado en realidad en el turista consumista que utiliza medios de transporte y servicios de hotel y restauración. Tanto por su número como por sus niveles de consumo, los peregrinos que hacen el Camino a pie no reportan un gran rendimiento económico¹¹. Sin embargo, la imagen del peregrino sí tiene un gran valor para las administraciones en la medida en que puede ser usada en la sociedad mediática para transmitir mensajes relacionados con sus verdaderos intereses. Por una parte, el peregrino es la expresión de la continuidad de una tradición centenaria que no se perdió y que por eso mismo configura el Camino como un destino diferente. Un destino que atrae al turista, al que se le ofrece la posibilidad de apropiarse de sus sentidos específicos a través de diferentes formas de consumo. Por otra, la acción de peregrinar se asocia a la afirmación de los valores europeos y de la “fe” en Europa. Este es el mensaje que transmiten las imágenes de los diferentes representantes de la política y de los gobiernos gallegos, español y europeo recorriendo el Camino que aparecen en los medios de comunicación, especialmente durante los jacobeos.

En el año 1993 el Gobierno Autónomo de

Galicia puso en marcha los programas denominados Xacobeos concebidos como instrumentos de dinamización sociocultural y de promoción turística de Galicia basados en el patrimonio cultural vinculado al Camino de Santiago. Dichos programas se reeditaron en los años 1999 y 2004 paralelamente a la celebración por parte de la Iglesia de los Años Santos que tienen lugar cuando el veinticinco de julio, festividad de Santiago Apóstol, coincide en domingo. En el marco de estos programas, respondiendo a las reivindicaciones de las Asociaciones de Amigos del Camino y, muchas veces en colaboración con éstas, se llevaron a cabo actuaciones para la recuperación de los itinerarios históricos y la dotación de refugios coincidiendo con las etapas del recorrido a pie.

El Camino es, por antonomasia el denominado “Camino Francés” que se adentra en España por los Pirineos y transcurre por las regiones interiores del Norte de la Península Ibérica. Su importancia durante la Edad Media como vía principal de acceso a Galicia, se expresa en las infraestructuras de las que fue dotado como iglesias, hospitales, puentes, etc., elementos que conforman precisamente hoy su gran riqueza artística y monumental. Este fue el primer itinerario recuperado y habilitado. Progresivamente las actuaciones se extendieron a otras vías por las que se llegaba también a Santiago.

El camino al fin de la Tierra

Como explicamos en un apartado anterior, en los años 90 del siglo pasado se iniciaron en el territorio de la Costa da Morte, en el que se integra Finisterre, políticas para desarrollo rural enmarcadas en las directrices de la Política Agraria Comunitaria en las que el turismo basado en el patrimonio natural y cultural se contempla como una línea estratégica (Aguilar Criado, 2003).

En este contexto van a surgir toda una serie de dinámicas e iniciativas promovidas por diferentes agentes sociales para poner en valor diversas manifestaciones culturales de la zona. Un gran impulsor de estas dinámicas será el grupo de acción local Neria, receptor y gestor de las ayudas Leader al que ya nos referimos, que aglutina a

un gran número de ayuntamientos de la zona así como a una gran variedad de agentes individuales y colectivos representativos de diferentes sectores sociales: empresas, sindicatos, asociaciones culturales y de vecinos, etc. La recuperación del camino de Santiago a Finisterre y Muxía¹² y la potenciación de esta peregrinación será uno de las iniciativas por las que trabajarán conjuntamente Neria y la Asociación Gallega de Amigos del Camino de Santiago, integrada ella misma en el grupo de acción local. La Asociación participó además activamente en el plan de actuaciones para la delimitación física de este itinerario convocada por el Gobierno gallego en el año 1995 e (Pombo y Otros 2000: 54-55).

El gobierno municipal que dirigió el ayuntamiento de Finisterre entre los años 1991-1995¹³ inició también un plan de promoción turística que concedía una especial relevancia a la idea del Fin de la Tierra y a los vínculos de la población con el Camino de Santiago (Sierra Rodríguez, 1997). Las tesis de Murguía, continuadas por Trillo, que vinculan el Camino de Santiago con el culto solar que supuestamente se practicó en Finisterre, servirán para presentar a la población como “Fin del Mundo y Fin del Camino”. Este será precisamente el eslogan del primer folleto turístico que se editó en el ayuntamiento, que aparece enmarcado en una impresionante foto aérea del cabo adentrándose hacia el océano. En el anverso de este folleto se incluye una referencia a la cita de L. Anneo Floro en la que se basó Murguía, acerca de la experiencia del general romano Décimo Junio Bruto al contemplar la puesta de sol sobre el mar, que invita al visitante a participar del sentido mítico de este espacio elaborado pola tradición nacionalista: “Singularmente destacable es la zona del Cabo, último punto de la Costa da Morte, donde se tiene la sensación de haber alcanzado el final del mundo. Asomarse aquí, ante la inmensidad del mar abierto para contemplar la puesta de sol – como hiciera el conquistador romano Décimo Julio Bruto-, es algo que no puede hacer sin estremecerse.”

Como parte de este plan de dinamización turística se abrió en el centro del pueblo un albergue para peregrinos que sirve al mismo tiempo como oficina de turismo y que es expresión de la importancia que se

concede a la peregrinación en dicho plan. Apoyando estas actuaciones del ayuntamiento y para promocionar este itinerario, la Asociación Gallega de Amigos del Camino y el Grupo de Acción Local Neria convocaron en el año 1997 una peregrinación desde Santiago a Finisterre que se celebró en años sucesivos hasta el 2004.

Estas iniciativas impulsarán también la publicación de todo tipo de obras de divulgación y guías de viaje que justifican los vínculos de Finisterre con la peregrinación jacobea y proponen interpretaciones para la experiencia de los peregrinos basándose en las tesis del culto solar precristiano. Así el propio ayuntamiento financió la reedición trilingüe (gallego, castellano e inglés) de la obra de Benjamín Trillo (1999) que ya hemos comentado. La teoría encontrará un nuevo desarrollo y legitimación en las obras de F. Alonso Romero autor que, aunque alejado de los planteamientos nacionalistas de los novecentistas, se adscribe a la corriente historiográfica del celtismo e interpreta numerosas manifestaciones arqueológicas y etnográficas de Finisterre (1995, 2002) poniéndolas en conexión con una misma cultura atlántica europea, de raíz celta, a la que fueron comunes los cultos astrales vinculados a los lugares límite del territorio desde los que se creía que las almas accedían al Más Allá, al Paraíso o a la tierra de la Juventud.

Todas estas interpretaciones sitúan a Finisterre como una meta de peregrinación muy atractiva para las nuevas formas de religiosidad en las que se refleja la espiritualidad sincrética característica de la sociedad secularizada, de acuerdo con la cual el sentido se busca y se elabora de manera libre por parte de los individuos a partir de marcos simbólicos y tradiciones religiosas diversas (Mardones, 1994). Este sincretismo que se expresa en sensibilidades como la de la New Age cuya presencia es relevante en la peregrinación jacobea actual, se alimenta también de toda una amplia literatura de carácter esotérico (Clavell Blanch, 2001) de la que forman parte, por ejemplo, los libros de escritor brasileño Paulo Coelho a quien el Gobierno Autónomo concedió en el año 1999 la Medalla de Galicia por la contribución de sus obras a la promoción de Galicia y del Camino de Santiago.

La Iglesia no reconoce este itinerario y

ha publicado un opúsculo titulado *Camino de Santiago y esoterismo* (1992) que es por sí mismo expresivo de la fuerza que tienen estas ideas en la peregrinación actual. En él se fija la interpretación ortodoxa de la peregrinación y su auténtica y exclusiva meta ante la tumba del Apóstol en la catedral de Santiago. Desde sectores próximos a la Iglesia se han convocado peregrinaciones de Finisterre a Santiago, es decir, en la dirección contraria a la que promocionan las administraciones públicas y los agentes seculares a los que me he referido.

La peregrinación cristiana puede ser vista como la ritualización y la dramatización de la metáfora de la vida humana como un camino. Desde esta perspectiva, la llegada a la meta equivale simbólicamente a la muerte y a la resurrección a una nueva vida (Turner y Turner, 1978). Esta metáfora es tomada por muchos peregrinos como un eje simbólico al que asocian sentidos muy diversos y sobre el que construyen de manera libre y reflexiva la experiencia de la peregrinación (Herrero Pérez, 2005)¹⁴. El marco interpretativo que hemos presentado sitúa a Finisterre una meta apropiada para la experimentación de esta metáfora abierta a todo tipo de interpretaciones de naturaleza espiritual y mito-poética. El final del Camino se concreta aquí en la llegada al fin de la tierra frente a la que se abre la inmensidad del océano, lo desconocido. La muerte y la resurrección se evocan en el simbolismo de la puesta de sol frente al cabo que se sabe que volverá al día siguiente en una incesante renovación. De acuerdo con estos sentidos, los peregrinos realizan rituales como quemar las ropas viejas, abandonar las botas con las que han hecho el Camino y contemplar la puesta del sol.

En la peregrinación jacobea contemporánea se expresan con claridad las nuevas formas de movilidad y de turismo que confieren centralidad a las imágenes, a los símbolos y a las nuevas preocupaciones por el ambiente, la cultura y los propios sentimientos (Lash y Urry, 1998). De igual forma una gran parte de los peregrinos actuales serían encuadrables en la categoría del turista experiencial-reflexivo propuesta por E. Cohen (1992) que persigue una clarificación de su propia condición y se apropia de sentidos y significados mediante los cuales la propia identidad resulta definida y re-

contextualizada (Fortuna, 1995).

Los diversos sentidos del lugar y la identidad

El plan de desarrollo turístico del ayuntamiento de Finisterre iniciado en 1997 se basaba en la experiencia de los sentidos y los significados asociados a la idea del Fin del Mundo (Sierra Rodríguez, 1997). Utilizando la categorización que nos ofrece Urry podríamos considerar que el proyecto estaba orientado por el ideal de la "mirada romántica". Como afirma Urry, en la "mirada romántica" el énfasis se pone sobre la soledad y la relación privada, semi-espiritual con el objeto de la mirada (1990:43). Este mismo autor señala también que esta mirada no es ajena a las clases posibles de organización de las industrias relacionadas con el turismo. La planificación basada en la mirada romántica debe imponer restricciones al desarrollo turístico de modo que la masificación no destruya las condiciones de soledad y tranquilidad que exige esa relación con el espacio. El proyecto inicial era sensible a estas condiciones así como a la necesidad de acondicionar el entorno para evocar los sentidos asociados al Fin del Mundo y las interpretaciones que he venido comentando.

El plan se proponía limitar el acceso al cabo de coches y autobuses organizando un transporte municipal y habilitando el antiguo sendero que transcurre paralelo a la actual carretera para uso peatonal. En la salida del pueblo hacia el faro se contemplaba la creación de un centro de interpretación que orientara la visita y propusiera recorridos por lugares situados en los montes del cabo relacionados con diversas leyendas que se mencionan en las obras a las que hemos hecho referencia y que se difunden actualmente en numerosas guías, pero cuyos accesos no están preparados ni señalizados.

Una de las primeras actuaciones consistió en ocultar y precintar el basurero municipal que estaba instalado en los acantilados del cabo y cuya visión chocaba fuertemente con la interpretación mito-poética del finisterre. Éste se trans-

formó en un mirador sobre el mar. La ubicación del basurero es ilustrativa de la representación que existía entre la propia población de Finisterre acerca del cabo y de su contraste con la representación mitopoética de acuerdo con la cual se pretendía rediseñar el espacio. De las entrevistas y conversaciones con diferentes personas he podido deducir que para muchos habitantes de Finisterre el cabo era un lugar sin demasiado interés, marginal y periférico con respecto al espacio habitado, inhóspito una gran parte del año debido al viento y al mal tiempo, al que en el pasado reciente solo acudían algunas personas vinculadas al funcionamiento y el mantenimiento del faro.

Esta representación del faro como espacio periférico intervino también de modo decisivo en el fracaso de la actuación estrella del plan de 1997. Ésta consistió en el diseño de un cementerio municipal que, en la línea de la apuesta por la arquitectura de autor que tantos rendimientos está aportando al turismo en muchos lugares, se encargó al prestigioso arquitecto gallego César Portela. El proyecto, que solo llegó a realizarse en su primera fase y permanece inacabado, representa una apuesta novedosa y rupturista con las formas tradicionales de los cementerios gallegos y se concibe como un espacio abierto y de paseo por el lado este del cabo al borde del mar.

El cementerio, situado frente a la salida del sol, redonda en el mensaje de la muerte y la resurrección asociado al cabo del que hemos venido hablando. Aunque su autor pretende haberse inspirado en señas de identidad como el sentimiento de la naturaleza propio de los celtas o la vinculación al mar de los marineros (Portela, 1997), el cementerio fue muy discutido en la población en la que hemos escuchado voces que lo rechazan precisamente por su carácter periférico y por la gran ruptura que presenta con respecto a la tipología tradicional que integra el cementerio en el espacio comunitario¹⁵. El proyecto fue reconocido con varios premios internacionales, pero fue paralizado por el gobierno municipal que sustituyó al que lo había encargado. El cambio en el gobierno municipal que devolvió el poder al Partido Popular no fue ajeno a los conflictos que generó en la población el plan que estamos comentando así como a

la falta de identificación de la población con la identidad que en él se proyectaba.

El cementerio es precisamente un punto crítico que nos permite observar el conflicto de identidades que puede generar el desarrollo turístico cuando la identidad que se proyecta es ajena a los verdaderos referentes sobre los que asienta la identidad local. La concepción del lugar de la muerte que inspiraba este cementerio se mostró muy alejada de la representación que del lugar para su propia muerte existía entre los habitantes de la población. Un conflicto semejante se expresa en el nombre de la “Costa da Morte” que suscita igualmente rechazo entre la población local de la zona. Se supone que el turista se sentirá atraído por la contemplación de una costa abrupta y de un mar embravecido, pero para la población local ese nombre alude a algo más que a un paisaje. Alude a unas condiciones de vida muy duras y a un mar que se ha cobrado efectivamente la vida de familiares o vecinos. Algunas propuestas turísticas fomentan la interpretación de la muerte en referencia a la puesta del sol, quizás como un modo de superar estas connotaciones negativas para la población. La misma intención parece apreciarse en eslóganes como el de Turgalicia (el portal institucional de promoción turística de Galicia) que reza “Costa da Morte, un mar de vida Atlántica”¹⁶.

Las intervenciones en el cabo de cara a convertirlo en un destino turístico no se han detenido, aunque han avanzado lenta y descoordinadamente. La semantización del espacio sigue articulada a la narrativa mítica y a la conexión del cabo con la peregrinación jacobea. En esto han venido jugando un papel fundamental las prácticas de los peregrinos que llegan hasta el faro, su propia presencia y sus rituales. Las instituciones han ido a remolque de estas prácticas con actuaciones que contribuyen a institucionalizarlas, pues al darles una presencia permanente en el espacio invitan también a su realización por parte de peregrinos y turistas. Así, un quemador para las ropas, unas botas de bronce y la estatua de un peregrino ataviado a la usanza tradicional avanzando por la carretera que conduce al faro, son otros tantos elementos en los que se materializa la representación del cabo como meta del Camino de Santiago.

Otras actuaciones se muestran más alejadas del modelo de desarrollo turístico que inspiraba al plan de 1997 y han sido criticadas desde diversos sectores, como el aparcamiento para autobuses y el edificio para tiendas de recuerdos que se han llevado a cabo en el marco del Plan de Dinamización Turística de la Costa da Morte. El pasado año 2006 el Consejo de Europa otorgó el reconocimiento de Patrimonio Cultural Europeo al cabo de Finisterre, un hecho que fue considerado como un fruto del camino que se emprendió en el año 1997 para su puesta en valor y como un nuevo impulso para continuarlo.

A lo largo de estos años hemos observado manifestaciones que podemos considerar como una progresiva identificación de la población con la narrativa mítica del Finisterre y con su consideración como meta del Camino de Santiago. Así se han llevado a cabo acciones reivindicativas de esta condición frente a la localidad vecina de Muxía que también se la atribuía basándose en la leyenda que la relaciona más directamente con el culto jacobeo. Coincidiendo con la celebración de la peregrinación organizada por Neria y la Asociación gallega de Amigos del Camino de Santiago muchos propietarios de comercios de Finisterre empapelaron los cristales de sus negocios con la frase “Finisterre el único Fin del Camino”.

También se han producido cambios con respecto al cementerio del cabo. Ocho años después de la terminación de la primera fase del cementerio y a instancias de la oposición municipal que utilizó como argumento el reconocimiento internacional que posee el proyecto, el gobierno local, dirigido aún por la misma fuerza política que criticó el encargo y lo mantuvo paralizado durante todo este tiempo, dio finalmente cumplimiento a los trámites burocráticos para proceder a la continuación de la obra.¹⁷ Considero que podemos interpretar estos hechos (algunos como hemos visto, significativamente protagonizados por el sector comercial) como la expresión de que existen en la población expectativas abiertas hacia el desarrollo turístico y una mayor confianza respecto a los beneficios que puede aportar.

La dimensión mítica del Finisterre es una identidad construida desde el exterior por tradiciones literarias e intelectuales

desconocidas hasta ahora por una gran parte de la población, pero que forma parte de la historia de Galicia y de Finisterre. La identidad es, no obstante, una realidad dinámica y estratégica, que incorpora elementos que se revelan útiles y significativos para proyectar el futuro. Desde mi punto de vista el reconocimiento de esta identidad exterior por parte de la población, pasa necesariamente por la comprobación de su eficacia simbólica, es decir, por la comprobación de que es un instrumento útil para superar las condiciones seculares de marginación sufridas por este territorio.

Conclusiones: la gestión de la semántica del espacio como patrimonio cultural

A lo largo de estas páginas he tratado de mostrar la complejidad de procesos y actores sociales que intervienen en la creación de un destino turístico. He destacado en particular el papel de la construcción de narrativas e imágenes y su relación con las identidades y la transformación y resignificación de los espacios. A diferencia de otros casos en que los destinos se construyen con imágenes y representaciones sugerentes creados por el *márketing*, la imagen del Fin de la Tierra procedente de la tradición nacionalista gallega, representa ella misma un elemento patrimonial propio y exclusivo del territorio que permite configurar la especificidad del destino en torno a la semántica del viaje al Fin de la Tierra¹⁸ y a una interpretación secularizada de la peregrinación jacobea.

Estrategias museísticas innovadoras como las del espacio temático patrimonial o el territorio museo que se ha llevado a cabo en el marco de proyectos europeos de desarrollo¹⁹ (Martín Jiménez, 2005) proponen presentar el patrimonio de una zona bajo un marco conceptual o unidad de representación común. Dicha unidad posee la virtualidad de dotar de contenido a la "imagen de marca" a la que hoy se atribuye un papel decisivo en el éxito de los destinos turísticos (2002:5). La metodología del territorio-museo parte de una concepción del patrimonio como un todo e implica "planificar la gestión del patrimonio, ordenar la oferta, interpretarlo y hacer que el importante patrimonio de la zona deje de ser un conjunto de importantes elementos estáticos

para conformar una oferta global que fabrique un sentido como producto cultural"²⁰.

En el caso que hemos analizado, la idea del Fin de la Tierra proporciona el sentido unitario o eje semántico que permitiría articular manifestaciones culturales propias y específicas que se configuraron en la marginalidad y en el carácter periférico de este territorio. Para ello una gestión turístico-patrimonial adecuada debería presentar no solo las dimensiones míticas del Finisterre, sino también las dimensiones reales que afectaron a la vida cotidiana las personas y que tienen que ver con cuestiones como la vida en el mar, la emigración, la persistencia de una cultura campesina de autosubsistencia, etc.

Con la conceptualización que se impone en los ámbitos de la tutela patrimonial como la UNESCO podríamos hablar en el caso de la idea del Fin de la Tierra de un patrimonio inmaterial que, como tal, se caracteriza por su fragilidad y por las exigencias de una gestión cuidadosa y rigurosa, basada en la intervención de especialistas y en recursos de interpretación adecuados. La variedad de actores sociales que intervienen en la actualidad en su activación, la improvisación y descoordinación de sus actuaciones, la prioridad que se concede a los intereses económicos a corto plazo, así como el propio desapego de la población respecto a esta imagen, cuestionan la calidad y la eficacia de su puesta en valor.

Tal y como se afirmaba recientemente en las conclusiones de un foro sobre turismo e identidad celebrado en Galicia²¹, es urgente promover una gestión coordinada que fomente la cooperación y la participación desde la búsqueda de espacios comunes y actitudes de responsabilidad compartida (Blanco Herranz, 2009). La comunidad local tendría que involucrarse más activamente en la definición de las políticas turísticas y en la creación y difusión de las imágenes que las acompañan (Yunis Ahués, 2009). Como nos propone LL. Prats, en la planificación de los proyectos de turismo cultural es necesario considerar el patrimonio como un instrumento integral de planificación local, como eje vertebrador del desarrollo en todos los sentidos pero básicamente económicos, urbanísticos y simbólico-identitarios. En lo que se refiere a este último aspecto, hay que actuar en un doble

frente: educando y sensibilizando a la población en valores culturales que en muchos casos ignora pero, al mismo tiempo, “convirtiendo lo que es culturalmente significativo para la comunidad en patrimonialmente relevante” (Prats 2005: 25). Por eso es importante profundizar en el estudio y la recuperación de la memoria local para que ésta pueda nutrir el patrimonio desde los significados culturales y los contextos sociales en los que se inserta, de modo que éste no resulte algo ajeno a la población. Solo así podremos acercarnos a los objetivos que proclama el turismo cultural: servir de instrumento para el conocimiento del otro y el reconocimiento de lo propio.

Bibliografía

- Aguilar Criado, E.
2003 “La cultura como recurso en las políticas de desarrollo rural. Una lectura desde la globalización”. *Cultura y política Actas 9 Congr s d’ antropología*. Barcelona: CDRom, ICA/FAAEE.
- Alonso Romero, F.
1995 “A peregrinaxe xacobeata Fisterra”. *En Romar as e Peregrinaci ns, Actas do Simposio de Antropología* (pp. 43-60). Santiago: Consello da Cultura Galega .
- Alonso Romero, F.
2002 *Historia, leyendas y creencias de Finisterre*. A Coruña: Briga.
- Arce, J.
1996 “Orbis Romanus y Finis Terrae”. En *Los Finisterres Atl nticos en la Antigüedad  poca Prerromana y Romana* (pp. 71-74). Gij n: Electa.
- Anico, M y Peralta E.
2005 “A activaci o turístico-patrimonial: uma análise dialógica” (pp. 27-38). En Santana Talavera A. y Prats Canals Ll. (Coords.) *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*. Sevilla, Fundación el Monte, FAAEE, ASANA.
- Barreiro Rivas, X.L.
1997 *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval*. Madrid: Tecnos.
- Blanco Herranz, F.J.
2009 “Algunas reflexiones sobre identidad y actividad turística en tiempos de incertidumbre”, *Foro Turismo e Identidade*, Museo do Pobo Galego, www.museodopobo.es/foro
- Bueno, C. y Aguilar E. (Coords.)
2003 *La expresiones locales de la globalización: México y España*. México: Universidad Iberoamericana.
- Clavell Blanch, M.
2001 “Literatura esotérica reciente de tema jacobeo” En *Actas del V Congreso Internacional de Asociacións Xacobeas*. A Coruña: Deputación Provincial.
- Cohen, E.
1992 “Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence”. En Morinis, A. *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage* (pp. 47-61). London: Greenwood Press,.
- Fortuna, C.
1995 “Turismo, autenticidade e cultura urbana”. *Revista crítica de Ciencias Sociais*, 43:11-45.
- García Canclini, N.
1993 “Los usos sociales del patrimonio cultural”. En Florescano, E., *El patrimonio cultural en México* (pp. 41-61). México: F.C.E.
- Giddens, A.
1995 *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Herbers, K y Pl tz R.
1998 *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al “fin del mundo”*. Santiago: Xunta de Galicia.
- Herrero Pérez, N.
2005 “Novas metas e novos significados para o Camiño de Santiago. Transformacións seculares dun vello ritual relixioso”. En *Congreso Un tesouro invisible* (pp. 97-114). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Insua, E. y Casti neira V. M.
1998 “La prolongación del Camino de Santiago hacia el Finisterre: una realidad histórica recuperada”. En Pombo A. (COORD). *V Congreso Internacional de Asociacións Xacobeas* (pp.543-559). A Coruña: diputación Provincial da Coruña.
- Lash, S, y Urry J.
1998 *Economías de signos y espacios*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lema Suarez, X.M.
2002 *Caminando entre D lmenes. Arquitectura megalítica de la Costa da Morte*. Cee: Neria.

- MacCannell, D.
1999 *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley: University of California Press.
- Mairal Buil, G.
1993 "Cementerios y ciudades. En Lisón Arcal J. C. *Espacio y cultura* (pp. 143-158). Madrid: Coloquio.
- Mardones, J.M.
1994 *Para comprender las nuevas formas de la religión: la reconfiguración post-cristiana de la religión*. Estella: Verbo Divino.
- Martín Jiménez, M.I.
2005 "El programa Terra, una experiencia de cooperación para la ordenación territorial", *Boletín de la A.G.E.* 39: 285-305.
- Massey, D.
1995 "Places and Their Past". *History Workshop Journal*, 39: 183-192.
- Mouriño López, E.
2001 *Activación patrimonial e ritualización no proceso de revitalización do Camiño de Santiago*. Universidade de Santiago, Tese de Doutoramento.
- Murguía, M.
1865 *Historia de Galicia*. 5 vols. Lugo: Souto Freire.
- Oficina del Peregrino de la Catedral de Santiago
1992 *Camino de Santiago y esoterismo*
- Pérez Naya, A.M.
2005 "El cementerio rural gallego en la actualidad. Panorámica de una situación". *Sémata, Ciencias Sociales y Humanidades*, 17: 541-562.
- Pombo, A. y Otros
2000 *O camiño dos peregrinos á fin do mundo. A prolongación Xacobeá a Fisterra e Muxía*. A Coruña: Deputación Provincial.
- Portela, C.
1997 "Un proyecto para el Cabo" En Varios, *Finisterrae. Un proyecto para el confín del mundo* (pp. 109-118). Santiago de Compostela: Finisterre Seguros.
- Prats, LL.
1997 *Antropología y patrimonio*. Madrid: Ariel.
- Prats, LL.
2005 "Concepto y gestión del patrimonio local". *Cuadernos de Antropología Social*, 21: 17-35.
- Risco, V.
1920 "O sentimento da terra na raza galega". *Nós: Boletín mensual da Cultura galega*, ed. facs. 1: 4-9.
- Romero Masiá A. y Posse Mesura, X.M.
1988 *Galicia nos textos clásicos*. A Coruña: Museo Arqueolóxico e Histórico Provincial.
- Serra Cabado J. y LL. Pujol Marco
2001 "Los espacios temáticos patrimoniales: una metodología para el diseño de productos turísticos culturales". *Estudios turísticos*, 159:57-81.
- Shields R.
1991 *Places on the Margin. Alternative geographies of modernity*. London y New Cork, Routledge.
- Sierra Rodríguez, X.C.
1997 "Sentidos, significados y valores". En Varios, *Finisterrae. Un proyecto para el confín del mundo* (138-158), Santiago de Compostela: Finisterre Seguros.
- Steen Jacobsen, J.K.
1997 "The making of an attraction. The Case of North Cape", *Annals of Tourism Research*, 24 (2):341-356.
- Trillo Trillo, B.
1982 *Las huellas de Santiago en la cultura de Finisterre*. Sada: O Castro.
- 1999 *As pegadas de Santiago na cultura de Fisterra*. Santiago: Concello de Fisterra-Fundación Caixa Galicia.
- Turner, V. y Turner E.L.B.
1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture, Anthropological Perspectives*. Nueva York: Columbia University Press.
- Varios
1997: *Finisterrae. Un proyecto para el confín del mundo*. Santiago de Compostela: Finisterre Seguros.
- Urry, J.
1990: *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage.
- 1995: *Consuming places*. London y New York: Routledge.
- Velasco Mahillo, H.
1990 "El folklore y sus paradojas". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 49:123-144.
- Vilar Álvarez, M.
1997 "Un paisaje con historia". En Varios, *Finisterrae. Un proyecto para el confín del mundo*, Santiago de Compostela (pp. 15-56), Santiago: Finisterre Seguros.
- Vilar Álvarez, M.
2001 "Fisterra nos límites do mundo coñe-

cido". En *II Simposio de Historia da Costa da Morte. Nas orixes da nosa identidade* (pp.133-142). Cee: Neria.

Villanueva Acuña, M.

2001 "As fontes clásicas e a súa aportación ao coñecemento da área fisterrá", en *II Simposio de Historia da Costa da Morte. Nas orixes da nosa identidade* (pp. 87-102). Cee: Neria,

Villares, R.

2003 "Celtismo". En *Gran Enciclopedia Galega IX*, (pp.169-171). El Progreso-Diario de Pontevedra,.

Yunis Ahués, E

2009 "Consideraciones sobre las relaciones entre identidad y turismo en las sociedades del siglo XXI", *Foro Turismo e Identidade*, Museo do Pobo Galego, www.museodopobo.es/foro

NOTAS

¹ En el marco del proyecto de investigación titulado "Patrimonio cultural y turismo en Galicia: iniciativas de recuperación y procesos de identificación" financiado por la Xunta de Galicia (PGI-DIT07PXIB263141PR).

² El territorio que abarca Neria está formado por doce ayuntamientos: los de Cabana de Bergantiños, Camariñas, Carnota, Cee, Corcubión, Dumbría, Fisterra, Laxe, Mazaricos, Muxía, Vimianzo y Zas. La población total comprende 81.125 habitantes. El Plan Galicia que puso en marcha el Gobierno Español presidido por el Partido Popular para paliar los efectos del desastre del Prestige sobre la Costa da Morte se aplicaba a diecisiete ayuntamientos. Y el Plan Costa da Morte que aplica el Gobierno Gallego actual para el periodo (2006-2010) integra diecinueve, siete en más que el denominado "territorio Neria"; son los de Carballo, Coristanco, A Laracha, Malpica, Ponteceso, Carnota y Muros. Comprende una población de 146.907 habitantes.

³ Finisterre se traduce como Fin de la Tierra y como Fin del Mundo.

⁴ Los lugares más extremos de Europa en Cornualles (Land's End), la Bretaña Francesa (Finistère) e Irlanda (Dingle), tienen también esta consideración de Finisterres aunque igualmente se aplica el nombre a otros lugares como la isla de Tierra de Fuego en el extremo sur de Argentina o Cape North en la Península Escandinava. Cfr. sobre el desarrollo turístico en este último caso Steen Jacobsen (1997).

⁵ Así por ejemplo, algunos autores sostienen que el cabo al que escritores como Pomponio Mela o Plinio denominan promontorio Céltico y otros como Estrabón, Ptolomeo y el mismo Plinio en

otros lugares llamaron Nerion, sería el cabo de Finisterre, aunque se han propuesto también otras localizaciones (Romero Masía y Pose Mesura, 1988: 56).

⁶ Es el testamento de Dña. Urraca Fernández de Traba de 1199 en referencia a la iglesia de Finibus Terre. El dato aparece bajo el epígrafe "Notas Fisterranas" y el pseudónimo de "O" en *La Voz de Galicia* 02-04-2003; el artículo tiene como trasfondo la polémica que surgió en la población entre partidarios y detractores de cambiar el topónimo oficial en lengua gallega de Fisterra por el español de Finisterre. El argumento de los primeros se basaba en que este último posee un reconocimiento y una proyección más universal.

⁷ El concepto de "capital cultural" de Bourdieu ha sido aplicado al patrimonio cultural por García Canclini (1993).

⁸ Al templo al sol hace también referencia Castellá Ferrer, un autor del siglo XVI que escribe una obra sobre al Apóstol Santiago titulada *Historia del Apóstol de Iesus Christo Santiago Zebedeo, Patrón y Capitán General de las Españas* (1610: 129-130). Seguramente es la tradición que recoge también el padre Catoira en un opúsculo publicado en 1744, citado por J. E. Rivadulla Porta en sus "Notas históricas. Santuario Nuestra Señora de la Barca (Muxía), según la cual dicho altar pagano habría sido destruido por el propio apóstol Santiago durante su predicación en España y sustituido por la Ermita de Finisterre. Tomo esta última referencia de Barreiro (1997:254).

⁹ Santiago es uno de los tres apóstoles que contemplaron la transfiguración de Cristo en el Monte Tabor. En esto parece basarse Trillo para establecer el vínculo de Santiago y con la resurrección, Cfr. 1982, p. 69.

¹⁰ Este es el sentido de la declaración del Camino de Santiago como Primer Itinerario Cultural Europeo por parte del Consejo de Europa en el año 1987.

¹¹ Según datos de la Xunta de Galicia el último año xacobeo (2004) trajo a Galicia 6'5 millones de turistas. La cifra de peregrinos que recorrieron el camino a pie es más difícil de calcular. Según la Oficina de recepción de peregrinos de la catedral de Santiago fueron 18.000 los que recibieron la Compostela, el documento oficial que ésta entrega a los que declaran motivos religiosos. La Xunta por su parte cifra en 780.000 los que hicieron uso de los albergues.

¹² El trazado de este itinerario generó conflictos entre estas dos poblaciones por la preeminencia que se le dio a Finisterre y su consideración de meta. Esta preeminencia, basada en el propio atractivo que ejerce entre los peregrinos, tiene que ver con

el simbolismo que aquí estamos analizando. Muxía esgrime su vínculo más explícito con la peregrinación en la leyenda, pero éste es un elemento religioso que no permite la elaboración y apropiación mitopoética y secularizada que se da en el caso de Finisterre.

¹³ Su composición era tripartita, estando presidido por un alcalde el Partido Socialista de Galicia y apoyado por el Bloque Nacionalista Galego y Unión de Centro Democrático.

¹⁴ La reflexividad ha sido señalada por diversos autores como una característica esencial de la sociedad contemporánea que expresa la capacidad de las personas de tomar en cuenta, regular y evaluar diversos aspectos del mundo en que viven, entre ellos su propia identidad. La reflexividad acerca del yo de la que nos habla por ejemplo Guiddens (1995) se hace visible en la experiencia de la peregrinación actual.

¹⁵ A. M. Pérez Naya sugiere también como razón del rechazo del cementerio por parte de la población la ausencia de límites que acoten el espacio sagrado de la muerte. Cfr. en este sentido Mairal Buil (1993) a propósito de la concepción del cementerio como “ciudad de los muertos” que se diseña de modo semejante a la ciudad de los vivos .

¹⁶ Cfr. ,por ejemplo, la guía turística de la Asociación Neria en Internet
www.dicoruna.es/neria/entradacosta.html

¹⁷ *La Voz de Galicia*, 22-11-2006.

¹⁸ El Gobierno de Galicia constituido en mayo del 2005 ha replanteado el polémico proyecto cultural de la Ciudad de la Cultura que se está construyendo en Santiago de Compostela y ha elegido como lema para su nueva presentación la frase “La cultura del país del Fin del Mundo”. Creemos que no es irrelevante el hecho de que la Consellería de Cultura esté dirigida por el sector nacionalista de dicho gobierno y se identifique con este elemento legado por la tradición que aquí hemos analizado.

¹⁹ Se ha llevado a cabo en la región del Prepirineo Aragonés en el marco del proyecto Terra Incógnita, del programa Terra de la Unión Europea.

²⁰ <http://ciderprepirineo.org/tmuseo/tm/tmpro.htm>

²¹ www.museodopobo.es/foro

Recibido: 3 de enero de 2008

Reenviado: 11 de noviembre de 2008

Aceptado: 21 de febrero de 2009

Sometido a evaluación por pares anónimos