

Las leyendas de apariciones marianas y el imaginario colectivo

The Legends of Marian Apparitions and the Collective Imaginary

Salvador Rodríguez Becerra

Universidad de Sevilla (España) ¹

Becerra@us.es

Resumen

En tiempos medievales y modernos se crearon leyendas en la Península Ibérica que justificaban la presencia sobrenatural de imágenes marianas en ermitas y santuarios, sobre todo rurales, que obedecían a modelos culturales creados por frailes. Las imágenes de la Virgen aparecidas, han sido un poderoso instrumento de identificación local, a la vez que un sistema de protección de los vecinos frente a la adversidad, y sus leyendas han permanecido en el imaginario colectivo.

Abstract

In medieval and modern times, legends were created in the Iberian Peninsula that justified the supernatural presence of Marian images in chapels and shrines, mostly rural, which were due to cultural models created by monks. The images of the Virgin appeared, have been a powerful instrument of local ownership, as well as a system for the protection of the residents in the face of adversity, and its legends have remained in the collective imaginary.

| 101

Palabras clave

Leyendas, apariciones marianas, santuarios, área devocional, imaginario, Península Ibérica

Key words

Legends, Marian Apparitions, sanctuaries, devotional, imaginary, Iberian Peninsula

1.- Este trabajo nace del proyecto titulado: "Corpus de leyendas sobre las apariciones marianas en Andalucía" en el que hemos trabajado un grupo de investigadores con el propósito de rescatar estas leyendas, dispersas por numerosas publicaciones de muy distinta índole, para, posteriormente, contrastar esta información con el conocimiento que actualmente se tiene sobre ellas. Han participado a lo largo de años Salvador Rodríguez Becerra, Salvador Hernández González, Juan Antonio Conde Zambrana y María del Carmen Medina San Román y ha sido financiado por la Fundación Machado, la Dirección General de Bienes Culturales de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y últimamente en el ámbito del Grupo de Investigación y Estudios de la Religiosidad en Andalucía (Giesra) de la Universidad de Sevilla (SEJ-432).

Introducción

Los hombres han mantenido contacto directo con fuerzas, seres sobrenaturales y dioses desde la noche de los tiempos, y de esta forma se han comunicado con ellos de forma “real”, en algunos casos se habla de aparición en “carne mortal”, imaginada o en sueños. En el cristianismo se han aparecido Jesús, la Virgen, los santos y desde luego el Demonio. A partir de la introducción en el mundo occidental de la Virgen hacia el siglo XIII, como figura central en el cristianismo, se ha aparecido en infinidad de ocasiones que han quedado registradas en numerosos *corpus*. No ha ocurrido nada semejante con la figura de Jesús. Son muchos los pueblos que creen o han creído en la posibilidad de esta comunicación directa y personalizada, aunque no sea cotidiana ni generalizada y siempre selectiva. La mayoría de los creyentes dudan pero no niegan, pues aceptan la posibilidad de estos hechos portentosos en razón del poder del que se manifiesta. Niegan estos fenómenos los ateos y aquellos creyentes en cuyos planteamientos racionales de su fe no encaja la posibilidad ni la necesidad de estas visiones de lo sagrado.

De la importancia del fenómeno de las apariciones marianas entre cristianos en el pasado quedan infinidad de documentos de miles de apariciones históricamente datadas que en el caso de España, el temor al tribunal de la Inquisición contuvo durante los siglos de vigencia; en la tiempos recientes los tres millones de peregrinos a Lourdes y el millón a Fátima en la década de los setenta son suficientemente ilustrativos. El fenómeno de las apariciones marianas, que no las de Jesús, sigue ocurriendo, en las últimas décadas un cierto renacer entre católicos conservadores. Sin duda, estamos ante un modelo casi universal con variantes y especificaciones sociohistóricas que es necesario abordar, aunque el mundo académico no ha mostrado mayor interés por estas manifestaciones, a pesar de que las apariciones no sólo tienen interés como fenómeno religioso, sino también como fenómeno social y cultural por cuanto incide en la identidad local y regional, en la creación de sentido vital, en grupos sociales y en el turismo religioso, entre otros.

102 |

Se observa, cada vez mayor interés por estudiar las apariciones desde la segunda mitad del siglo XIX con los sucesos de Lourdes y Fátima en el siglo XX en que el panorama estuvo dominado por las interpretaciones religiosas de los jesuitas, verdaderos expertos oficiales de esta problemática: Chirón, Staehlin, Laurentin, Pilón; tampoco faltan trabajos desde la Historia y la Antropología: Barnay, Morelli, Claverie, Eade, Sallnow, Blackbourn, Turner, Apólito y otros; otro tanto ha ocurrido en nuestro país desde una perspectiva histórica-antropológica en el último tercio del pasado siglo: Christian, Velasco, Roma Riu, Prat, Fernández Suárez y nosotros mismos. Estos trabajos muestran preocupación por la naturaleza de las relaciones entre los seres humanos y los seres sobrenaturales tanto en ámbitos rurales como urbanos. Abunda la literatura panegirista, emanada de los propios círculos de los videntes y la literatura sensacionalista de la prensa, que tiende a ridiculizar y poner de manifiesto el fraude. La reciente obra del periodista Jesús Torbado es una excepción.

Los criterios de verdad o falsedad de estos fenómenos no nos corresponde como científicos sociales, por tanto no los tratamos, sino la aceptación o rechazo por parte de sectores sociales, su implicación y significados. Un hecho fundamental es que la Iglesia católica ha aceptado explícita o tácitamente unas apariciones, afirmando que en estos sucesos había intervención sobrenatural, no demoníaca ni de mala fe, mientras que rechaza otras por fraudulentas.

Impulsado por la hipótesis de que el criterio de autoridad eclesiástica, por fundado que este estuviera, no podía ser el que explicara la permanencia en el tiempo de la devoción a ciertas apariciones, y que las diferencias y semejanzas entre las antiguas y modernas son circunstanciales y no estructurales, y que podía establecerse un *continuum* entre unas y otras, y, convencidos de que la aceptación de las apariciones por la sociedad o parte de ella y, sobre todo, su consolidación en el tiempo y su difusión, estriba más en las estrategias y mecanismos de control que en la naturaleza sagrada de las mismas, decidimos abordar esta expresión actual e histórica de la religiosidad.

Una aparición es la visión por una o varias personas de una figura divina o santa en forma “real”, efígie o espíritu, con la que los videntes mantienen diálogos y reciben mensajes. Es por tanto una comunicación directa, con apariencia de verosimilitud e inesperada, e implica, traslado espacial; la virgen u otros ser sagrado o santo vendría del cielo al lugar de la aparición haciéndose visible. Estos sucesos, opinan los sicólogos y no pocos teólogos, no tienen una realidad extramental, solo ocurren en la mente del vidente, a pesar de que son vividas como manifestaciones reales y factuales y como a tales las tratan sus protagonistas.

Las apariciones surgen siempre en un contexto cultural determinado y se desarrollan utilizando los instrumentos mentales existentes en las culturas y la psicología humanas, por tanto nada *ex novo*; tienen, además, una gran homogeneidad, tanto las antiguas como las recientes y son detectables las influencias de unas en otras. Los seres sobrenaturales manifiestan en sus apariciones y a través de sus mensajes, las preocupaciones más profundas sentidas por las sociedades o parte de ellas, en las que ocurren. Por ello, se convierten en cierta manera en un espejo cóncavo o convexo de la sociedad en la que se producen. Para la sociedad estamental del Antiguo Régimen las apariciones eran una forma de conseguir protección ante guerras y calamidades haciéndose por un ser sobrenatural que se hacía presente para dar protección de aquellos que le prestaban devoción; así lo expresa el cronista de la aparición de la virgen de la Cabeza de Andújar en el siglo XVII: “*Y así, de común consentimiento, con generales voces la aclamaron por Patrona de esta Ciudad [Andújar], suplicándole tomase desde aquel día a su cargo el amparo, y patrocinio de su recién conquistada República*” (Salcedo Olid, 1677: 228).

En el mundo contemporáneo las actitudes ante estos fenómenos van desde la aceptación más entusiasta o la curiosidad, a la negación más contundente, consecuencia de la falta de fe en fenómenos sobrenaturales o paranormales y, en ocasiones, como reacción a la ola de credulidad que creen percibir en la sociedad, alimentada por los creyentes de nuevo cuño que encuentran en lo paranormal un campo abonado. Algo sucede en las apariciones – dicen- para lo que la ciencia no tiene respuesta y la iglesia calla o prohíbe, según los nuevos apóstoles de lo “mágico”, lo paranormal y extraordinario. Estos catastrofistas, encuentran en los mensajes de la virgen la advertencia contra la descristianización, la secularización creciente en el mundo occidental e incluso las hecatombes naturales, y por ello, la necesidad de prestarles atención, si el mundo quiere salvarse. Y argumentan los fundamentos teológicos por los cuales no se pueden negar estas manifestaciones sobrenaturales, aunque al no estar sometidos a la autoridad de la Iglesia, a pesar de que se sienten dentro de ella, la critican por su pasividad ante el fenómeno.

El mundo actual está viviendo, en el discurso de estos nuevos apóstoles, las catástrofes anunciadas en las profecías bíblicas; los videntes –dicen- son instrumentos del cielo que

adverten sobre lo que puede suceder al mundo, si no cambian de comportamiento para con Dios, los hombres y la naturaleza. Estos mensajes son idénticos en esencia, contenido o lenguaje, a los históricamente anunciados, sin oponerse a la fe, pues muy al contrario, recomiendan los medios tradicionales para la salvación de los hombres, como son los sacramentos, la oración y el ayuno. Los castigos anunciados no son para intimidar, sino para que sean conocidos y se atengan a sus consecuencias.

La postura oficial de la Iglesia católica se fundamenta en el principio de que la revelación, base y fundamento del cristianismo, no puede ser reemplazada por la razón sino someterse a ella, pues es palabra de Dios transmitida a los hombres de diversas maneras y condensada en el Antiguo y Nuevo Testamento. La revelación pública -válida para todos los creyentes- se habría cerrado con el libro del Apocalipsis de San Juan. Posteriormente, ha habido revelaciones privadas -reafirma la Iglesia en el Vaticano II- que no tienen carácter universal y por tanto no obliga al conjunto de los cristianos; no obstante, deben ser aceptadas por útiles. Las apariciones de la Virgen pertenecen a este tipo y deben ser seguidas, siempre que hayan sido aceptadas por el ordinario y aprobadas por el Vaticano. Actualmente, la Congregación para la Doctrina de la Fe (ex-Santo Oficio) archiva para su estudio más de mil casos, cuarenta de ellos de España. Por si todo lo anterior no fuera suficiente, los creyentes en las apariciones recientes están perplejos pues razonan del modo siguiente: si se acepta la creencia en la aparición de la virgen del Rosario a santo Domingo de Guzmán, la de virgen de la Cabeza en Sierra Morena y, finalmente, por no seguir la relación que sería interminable, la de Guadalupe en tiempos medievales, así como las de Lourdes, Fátima o Medjugorje en tiempos contemporáneos, ¿por qué duda hoy la autoridad eclesiástica de las apariciones de nuestro tiempo? y sobre todo ¿por qué se aceptan unas y se niegan otras?

Sobre el concepto de leyenda.

Leyenda es una narración oral o escrita que generalmente quiere hacerse pasar por verdadera o está ligada a un elemento de la realidad. Se transmite habitualmente de generación en generación, casi siempre de forma oral –aunque se puede poner por escrito-, lo que le da firmeza, aunque no evita los añadidos y modificaciones. Etimológicamente, refiere a una narración puesta por escrito para ser leída en voz alta y en público, bien dentro de los monasterios, durante las comidas en el refectorio, o en los sermones dentro de las iglesias, para edificación de los fieles en las fiestas de los titulares. En las leyendas la precisión histórica pasa a un segundo plano en beneficio de la intención moral o espiritual. Posteriormente, la palabra se desacraliza, pasando a designar una historia con valor poético que, a pesar de hacer referencia a personajes o lugares reales, no se atiene a los hechos históricos. Durante el Romanticismo, la leyenda se vuelve sinónima de lo conocido en el siglo XIX como tradición popular.

La leyenda, a diferencia del cuento, se desarrolla habitualmente en un lugar y un tiempo precisos y reales; comparte con el mito la tarea de dar fundamento y explicación a una determinada cultura, y presenta a menudo criaturas cuya existencia no ha sido probada; está generalmente relacionada con una persona, una comunidad, un momento, un lugar o un acontecimiento cuyo origen pretende explicar (*leyendas etiológicas*). Las leyendas contienen casi siempre un núcleo básicamente histórico, ampliado en mayor o menor grado con episodios

imaginativos. La aparición de las mismas puede depender de motivaciones involuntarias, pero también de la acción consciente de personas que, por razones interesadas, necesidad de adaptar lo general a lo local, o puramente estéticas, desarrollan el embrión original.

Mito es un relato tradicional que refiere acontecimientos prodigiosos, protagonizados por seres sobrenaturales o extraordinarios, tales como dioses, semidioses, héroes o monstruos. El término griego *mythos* significa aproximadamente ‘discurso’, por oposición a actos. Los mitos forman parte del sistema de creencias de una cultura o de una comunidad, la cual los considera historias verdaderas. Su carácter fantástico ha hecho que se considere a los mitos como ficciones y por ello se utilizan ambos términos como sinónimos. Sin embargo, los mitos sólo son entendibles en su contexto. Para una persona ajena a éste, los mitos de cierto grupo resultarán inentendibles o absurdos. Todos los grupos humanos tienen mitos y ellos se refieren a distintas dimensiones de la vida humana y social. Desde que en la Antigüedad grecolatina las explicaciones filosóficas y científicas entraron en competencia con las míticas, la palabra *mito* se cargó en ciertos contextos de un valor peyorativo, llegando a utilizarse como sinónimo de patraña o creencia extendida pero falsa.

A menudo se suele confundir el mito con otro tipo de narraciones como los cuentos, fábulas o leyendas. Las leyendas, se presentan, al igual que los mitos, como historias verdaderas y tienen a menudo una función etiológica; sin embargo, a diferencia de los mitos, suceden en un tiempo real, histórico, en lugares reconocibles por el oyente o lector y a menudo con protagonistas reales. Una misma trama puede aparecer en un mito, un cuento o una leyenda, dependiendo de cómo se presente la historia (como verdadera o ficticia) y cuál sea su función (etiológica, didáctica o entretenimiento). En consonancia con lo dicho anteriormente quizás las narraciones de las que aquí tratamos debieran ser denominadas *leyendas míticas sobre la aparición de la Virgen*.

Los textos de las leyendas destacan que las imágenes fueron escondidas en lugares apartados para huir de la iconoclasia musulmana -período considerado como una interrupción de la historia-, lo que sin duda explicaba su origen en tan inusitados lugares y que no fuera necesario consagrarlas por ser imágenes antiguas ya veneradas. La conquista cristiana encontraba en estas leyendas el discurso de continuidad que reclamaba la ideología conquistadora, aunque tiene excepciones, como la aparición en batallas y otras circunstancias. La actitud de los reyes conquistadores, especialmente Fernando III, Alfonso X y Jaime I que, según la tradición, fueron “sembrando” de imágenes y ermitas los territorios conquistados, abona esta tesis.

Las leyendas de imágenes son racionalizaciones de un discurso erudito apoyado en varios recursos que exploramos a continuación:

a) *La identificación con modelos extraídos de los relatos bíblicos*: Jonás sobrevivió varios días en la boca de una ballena, Jesucristo estuvo tres días enterrado en el sepulcro y las imágenes halladas estuvieron ocultas o enterradas durante siglos. Estos referentes aportan sin duda ortodoxia a las leyendas. Los Turner (1978) quieren ver en el “modelo de los pastores”, elaboraciones alegóricas de las autoridades eclesiásticas para afianzar su papel de mediadores entre la divinidad y los hombres, lo que reforzaba su poder. No puede negarse que estos modelos explicativos han sido instrumentos del poder eclesiástico, aunque con frecuencia las hermandades y cofradías han dificultado el control de las imágenes y santuarios por las

autoridades eclesiásticas. Más correcto sería hablar de una lucha larvada o abierta desde muy antiguo por el control de las principales ermitas y santuarios. De suerte que los concilios provinciales desde la Edad Media prohíben crear ermitas sin permiso del ordinario y por ejemplo el cabildo de la catedral de Sevilla tenía en su seno la dignidad de prior de las ermitas, que las gestionaba al margen del arzobispo. Los archivos están llenos de pleitos entre ambos sectores. La hermandad de Andújar de la virgen de la Cabeza consiguió una bula papal que le otorgaba el privilegio de nombrar capellanes al margen del obispo.

La Iglesia habría manipulado estos materiales de tradición oral transformándolos. No obstante, habría que tener en cuenta que las leyendas explicitan una clara confrontación entre pueblo y jerarquía por el rechazo de las imágenes a entronizarse en las parroquias, lugares de ejercicio del poder de la institución eclesiástica, frente al santuario, más alejado de su control. Las ermitas y santuarios han permanecido en gran parte en manos de hermandades y cofradías, aunque no puede negarse que en origen estuvieron relacionadas directa o indirectamente con las órdenes mendicantes, que no siempre representaban el poder jerárquico de la Iglesia sino los intereses de la orden religiosa a la pertenecían. La oposición entre curas y obispos por un lado, órdenes religiosas por otro, y poderes públicos y pueblo llano por un tercero, ha sido una constante histórica y no es el lugar aquí para insistir en ella. Conviene recordar, sin embargo, que la supervivencia de las órdenes religiosas dependía de su propia estrategia mientras que la mayoría del clero secular vivía de los impuestos y de los derechos de estola por misas y pie de altar.

106 | Las leyendas de imágenes ajustándose en la manera de lo posible a los discursos hagiográficos llegaron a ser confirmadas por la Iglesia. En ocasiones no se trata de apariciones de la persona sino de la imagen -aparecidas-, esto implica la atribución a la imagen de iniciativas, confundida con la persona sagrada por lo que se acentúa su carácter sagrado. En este caso no hay que explicar que fueron ocultadas sino que se aparecen por deseo personal y ello, teológicamente es posible pues el poder de lo sagrado en la concepción cristiana no tiene límites; dicho de otra manera, hace de las imágenes equivalentes a un sacramento, como ocurre en la concepción de la Iglesia oriental. En la concepción de la Iglesia romana las imágenes servían como biblias para iletrados, divulgadoras de las doctrinas abstractas, constituyéndose así en el principal fundamento de la pastoral eclesiástica, en contraposición a los ortodoxos y protestantes y como apoyo de las verdades fundamentales o dogmas: Encarnación, Asunción o Concepción Inmaculada. No es posible sustraerse a la idea de que la difusión del culto a las imágenes tenga que ver con la política pastoral de la Iglesia que, a través de sus símbolos más relevantes hacían aceptable su doctrina y el sometimiento a su autoridad, ni a la idea de que las implicaciones entre Iglesia y Estado encontraran en las imágenes de María y Cristo vías para su institucionalización (Velasco, 1996:98).

b) La apropiación de las imágenes como símbolos sagrados por parte de las poblaciones. Invariablemente las leyendas inciden en la vinculación de las imágenes con un lugar en el término de una población, convirtiéndose con el tiempo en el núcleo de los procesos de identidad. La inconcreción y modificaciones de los términos municipales, el mantenimiento de derechos adquiridos sobre pastos, fuentes y otras fuentes de riqueza, junto a aspiraciones a alterarlas o a mantenerlas, derivarán en litigios que han llegado hasta nuestros días y que simbolizan las relaciones entre las comunidades y las imágenes. Esta situación litigiosa está

expresada en los casos en que no coinciden el territorio donde se aparece la imagen y la localidad de origen o domicilio del vidente. Como el icono sagrado es indivisible, surge la pugna entre los distintos núcleos de población por el control del símbolo, resolviéndose el conflicto, siempre latente, mediante acuerdos y armisticios: permanencia por períodos precisos de tiempo en cada una de las poblaciones, residencia en la de mayor importancia con prerrogativas para las entidades menores, confluencia conjunta en la fiesta, reparto del camino, etc. De hecho ninguna población de cierta importancia carece de un símbolo y un santuario propios. La superación de los límites locales obedece a situaciones medioambientales y/o administrativas y de la divulgación de los méritos de la imagen y suele producir efectos contrapuestos. La permanencia en el lugar preciso es el principal mensaje que la imagen transmite a la comunidad, lo que a su vez, como ha mostrado Christian (1981) supone una culturización de la naturaleza “agreste” y una forma de delimitación territorial con hitos tan poderosos como los santuarios. Los conflictos que muestran las leyendas son expresión de los existentes en torno al poder y a la importancia de la propiedad de lo sagrado.

La imagen aparecida o hallada hace su primera demostración de poder emitiendo señales que denotan el lugar donde se encuentra, o inspirándolo en alguna persona, para a continuación hacer una nueva prueba que garantizara la solvencia del pobre pastor que, sin su apoyo no sería creído. Con ello se inicia una relación mutua entre la imagen que otorga favores y la comunidad que le da culto y difunde su fama. Estos actos prodigiosos son condición indispensable para el mantenimiento de la relación; y de hecho, las historias locales y de imágenes aparecen con apéndices en los que se narran algunos o los más antiguos relatos recogidos de ellos, así como exvotos y ofrendas que se cuelgan en los santuarios y se inventarían con ocasión de las visitas de inspección o con la transferencia de poderes de unos mayordomos a otros. Cuando es la comunidad en su conjunto la que cree haber recibido un bien, ésta suele responder haciéndole ofrendas que van creando un patrimonio propio de la virgen, fijando una nueva fiesta o rogativas y estableciendo un voto perpetuo.

Esta relación suele reforzarse con una declaración solemne como patrona por el cabildo civil con la clerecía, lo que resuelve la relación asimétrica y la apropiación de una forma permanente y a la vez mantiene una relación personalizada y comunitaria. Es de notar que la relación se establece con la imagen de la Virgen y no con el Niño que tiene un tratamiento de párvulo y no como ser divino; en los relatos no suele nombrársele y no es objeto de peticiones ni ofrendas. La apropiación de los símbolos sagrados crea una tensión entre los devotos y la Iglesia que constituye una de las claves para comprender lo que comúnmente llamamos religiosidad popular, que define las relaciones de dependencia pero también de autonomía entre ambos polos. La institución eclesiástica, concedora de esa identificación con lo cercano y propio, ha utilizado esta apropiación como instrumento pastoral en el pasado y en el presente.

Las imágenes locales han convivido mediante el sistema de advocaciones con otras devociones que se identificaban con un grupo social, una determinada orden religiosa que las extendía por donde quiera que se establecían o una corriente devocional más universalista; así la virgen del Carmen por parte de los carmelitas, la del Rosario por parte de los dominicos; los franciscanos difundieron la Pasión de Jesucristo como centro de ella. A pesar del carácter ecuménico de algunas imágenes adquirieron un carácter local que las diferenciaba incluso iconográficamente de las genéricas. En cualquier caso, siempre existió una tensión entre las

devociones locales que identificaban a una comunidad, territorio o entidad política y las advocaciones universalistas que preconizaban la Iglesia y las órdenes religiosas y que algunos han dado como síntesis de la historia de la institución eclesiástica. Esta tensión ha tenido inflexiones e intentos de reconducirla y así, la vieja tendencia de considerar y tratar como patrona a la imagen que, según la leyenda se había aparecido en el término de la población y fue siempre una competencia tanto del cabildo eclesiástico como civil, como consta en las actas capitulares, fue alterada a veces tanto por falta de un icono incuestionable como por influencias eclesiásticas externas.

Esta potestad pasó a ser una prerrogativa vaticana a partir del siglo XIX decretándose los patronazgos de pueblos, ciudades, diócesis y provincias, cuando no creaba problemas de competencia con otras imágenes, y sobre todo, coronando a las imágenes de especial relieve en una comunidad, proceso que aunque iniciado a comienzos del siglo XX se ha multiplicado en las últimas décadas. De esta manera han asociado ciertos santuarios a la Iglesia universal, a la vez que se empezó a ver con simpatía las apariciones que congregaban a fieles en torno a un santuario. Igual sentido tendrá la difusión de la práctica de la comunión los nueve primeros viernes de mes y los cinco primeros sábados de mes con los cuales se garantizaba la salvación, una vez que habían quedado superadas la compra-venta de indulgencias, aunque se siguieron otorgando por los obispos y hasta muy recientemente indulgencias por actos piadosos ante determinadas imágenes y plenarias por el papado ante ocasiones excepcionales como jubileos y peregrinaciones a Roma y a otros santos lugares.

Santuarios marianos

El fenómeno de las apariciones marianas es especialmente intenso en la mitad sur de la Península Ibérica, aunque se da en otros muchos lugares del área mediterránea y desde luego en la América hispano-portuguesa (Sales, 2009, 2011, 2013), adaptado en líneas generales al lugar en el que se levantan los templos en los que estas imágenes reciben culto. Estos santuarios que comparten en común la dedicación al culto mariano, supuestamente a raíz de la aparición o hallazgo de la imagen titular, están ligados a la conquista y repoblación cristianas de la Península, y posteriormente a la colonización americana, en unas fechas inciertas. Ofrecen una amplia diversidad de modelos nacidos de los procesos históricos que les dieron origen, su adscripción eclesiástica y topografía. Dentro de esta variedad de situaciones, podemos establecer a nivel operativo, dos grandes bloques: santuarios rurales y urbanos:

a) *Santuarios rurales*. Estos santuarios ofrecen una serie de rasgos que los hacen más propicios para convertirse en el escenario de las apariciones marianas: aislamiento en lugares apartados del casco urbano, a los que se accedía por caminos tortuosos de una accidentada topografía; emplazamiento en parajes naturales de espectacular belleza, donde lo religioso se une al paisaje natural; la presencia de cuevas y nacimientos de aguas vinculados al hallazgo de la imagen titular, que crean un escenario ideal para la manifestación de la Virgen o *mariofanta*, a través de la aparición. A este modelo ideal, que lógicamente está matizado por la presencia o ausencia de ciertos componentes, suelen ajustarse la mayor parte de los santuarios. Muchas de estas ermitas o santuarios quedaron incorporados a monasterios o conventos por su atractivo devocional y económico, casos de Guadalupe (jerónimos/franciscanos),

Montserrat (benedictinos), Peña de Francia (dominicos), Gracia de Carmona o del Valle de Écija (jerónimos), Consolación de Utrera (mínimos), Aguas Santas de Villaverde del Río (franciscanos), Regla de Chipiona (franciscanos), de los Milagros en Palos/La Rábida o de la Fuensanta en Villanueva del Arzobispo (trinitarios), Virgen del Puerto de Plasencia (cabildos catedral y civil, franciscanos y actualmente servitas), aunque la mayoría permanecieron bajo la custodia y gestión de hermandades y cabildos locales: Cabeza de Andújar, Rocío de Almonte, Ángeles de Alájar, Remedios de Fregenal, Ara de Fuente del Arco, Montañas de Cáceres, entre otras muchas.

b) *Santuarios urbanos*. En los núcleos urbanos el fenómeno de las apariciones se expresa en menor medida. En estos desaparece ese modelo ideal de santuario rural en agreste emplazamiento para dar paso a una gran variedad de situaciones, pues la propia diversidad de los protagonistas de los hallazgos o visiones y los lugares en que se produce el hecho, determinan el destino final de la efigie calificada como milagrosa. Así, la imagen de la Virgen hallada puede recibir culto en templos de distinto origen y naturaleza, especialmente en función de la jurisdicción eclesiástica a la que pertenezca y de los grupos de poder que lo monopolicen. De esta forma, el santuario mariano urbano tiene su sede en templos tan variados en sus dimensiones, tipologías arquitectónicas y funcionamiento institucional como ermitas o capillas, tanto intramuros como extramuros, templos conventuales y excepcionalmente parroquias y sedes colegiales y catedralicias en algunos casos. Si bien estos santuarios carecen, salvo excepciones, del espectacular escenario natural en el que se inscriben los rurales, compensan la ausencia de este factor geográfico con la potenciación de los elementos artísticos y la oferta devocional, lo que sin duda los convierte en foco de atracción devota, donde se produce una fuerte simbiosis entre arte y religiosidad.

El espacio rural y urbano de la mitad sur de la Península Ibérica está sembrado de santuarios de influencia local, comarcal o regional de los que en general desconocemos los datos concretos de su erección y entronización de las imágenes allí residentes. Estas imágenes disponen desde hace siglos, sin embargo, de textos legendarios que explican su presencia en estos lugares. Esta explicación se presenta tan real como si respondiera a hechos comprobados, y durante siglos ha sido suficiente para justificar la presencia de una imagen en un lugar del que los propios actores habían perdido la noción del tiempo de su creación. Aparentemente estos textos parecen iguales, porque responden a modelos establecidos cuya unidad cultural es indudable, que han sido aplicados a las circunstancias de cada imagen en concreto.

Un hecho histórico es común a todos los casos: las imágenes encontradas o aparecidas, fueron más bien reaparecidas, pues según el discurso de las propias leyendas, las imágenes ya existían con anterioridad y recibieron culto durante la etapa que los documentos llaman gótica o de los godos. Es por tanto el hecho de la conquista e islamización de la península Ibérica y la cristianización posterior con la conquista cristiana el hecho fundamental del que parten todas estas narraciones. Entendemos pues que es una forma clara de decir que con anterioridad este territorio fue cristiano, lo que no quiere decir mariano, y que de nuevo – tras la conquista cristiana- volvía a serlo. Sabido es que la expansión de los reinos cristianos peninsulares por conquista fue vivida, al menos por sus líderes militares y religiosos, bajo la ideología de “reconquista”, de “vuelta a casa”.

También es sabido que cuando se produce la conquista del sur peninsular entre los siglos XIII y XV la devoción a la virgen estaba en auge en Europa y en los reinos cristianos

peninsulares, y que los propios reyes llevaron el nombre de María por todo *al-Andalus*, poniendo bajo su protección las mezquitas convertidas en parroquias mayores y catedrales y sembrando de imágenes y ermitas todo el territorio conquistado. En esta misma línea, de unir el pasado cristiano romano y visigodo con la nueva cristianización, olvidando el paréntesis islámico, deben situarse, aunque ya en momento posterior, los supuestos hallazgos de reliquias de los mártires en Arjona, Baeza y Granada, los llamados plomos del Sacromonte y los textos conocidos como falsos cronicones.

Las leyendas marianas de aparición

La distinción entre apariciones “reales”, aquellas en las que existen o han existido testigos que afirman haber tenido la visión y “legendarias”, aquellas otras inventadas y de las que no existe rastro documental alguno de la época del suceso, puede ser pertinente. En el primer caso se trata de un hecho histórico: una persona o personas afirman haber visto una imagen en unas determinadas condiciones -hecho que se hace público-, lo que obliga a las autoridades a intervenir abriendo una investigación o proceso para establecer la “verdad”, lo cual deja testimonios escritos. Muchas de estas apariciones no pasarían del comentario entre vecinos y por tanto, quedaron en el anonimato. Las leyendas no tiene un referente específico que los sitúe en el tiempo, aunque sí en el espacio; pues, si bien en algunas de estas apariciones, se incorporan en el devenir del tiempo nombres de personas y fechas, éstas son posteriores a la existencia de la propia leyenda. Existe la posibilidad de varias versiones y muchas de ellas fueron escritas por clérigos.

110 |

Estas leyendas cuando fueron editadas ya se consideraban ocurridas en un tiempo pasado e impreciso. Algunos opinan que se formaron entre los siglos XIII y XV para Cataluña (Yunyet citado por Christian, 1990:35), así las recogidas por Camós (1657) ya existían cuando se produjeron las primeras publicaciones. Los textos surgen con posterioridad, a veces después de mucho tiempo al suceso de referencia, nacidos de una devoción y santuario preexistentes que tratan de justificar o dignificar. Ninguna advocación local en poblaciones de cierta importancia carece de ella. En este caso entran la mayoría, si no todas, de las recogidas en el *Corpus* que hemos realizado, mientras que de las “reales”, las documentadas coetáneamente se conocen muy pocas. En este tipo hay que incluir todas las apariciones que se han dado en los últimos 150 años que nos son conocidas fundamentalmente por la prensa. Las leyendas no son del todo relatos “populares”, sino popularizados, que intentan racionalizar los acontecimientos y evitar las acusaciones de idolatría y las condenas por herejía, así como el posible engaño demoníaco (Velasco, 2000:91).

Para este antropólogo las leyendas marianas, primariamente son “*dotaciones de sentido para objetos especiales, reconocidos como imágenes, de los cuales predicán su carácter de sagrado. El conjunto de motivos con los que se hilan las leyendas remiten a las categorías de constitución de lo sagrado, estableciendo a la vez un contraste inequívoco, por un lado entre las imágenes cristianas y los ídolos paganos y, por otro, entre los objetos de culto y las meras elaboraciones del arte*” (Velasco, 2000:96). Por otra parte, estas leyendas deben ser consideradas como mitos, en cuanto que los acontecimientos son considerados como hechos reales; son modelos míticos con numerosas variantes, extendidos por Europa y América, que atestiguan el comienzo de cultos locales y

devociones que irradian fuerza sagrada. Es posible que a partir de los siglos XII-XIII, cuando la figura de la virgen adquiere un importante papel en el panteón religioso cristiano, fuera cuando este conjunto mítico ritual adquiriera su estructura que se ha conservado hasta nuestros días (Quijera, 1988:193).

Las leyendas se fueron elaborando a partir de la selección de una serie de motivos ya existentes en la tradición occidental en la literatura oral y escrita de lo maravilloso (Obsecuente, 1994). Casi ninguna es singular y única sino que son clichés; sin embargo, la variedad de motivos contribuye a dar la sensación de singularidad que los devotos otorgan a sus imágenes. A reforzar esta singularidad contribuye también la iconografía, que es también muy variada, así como el sistema de advocaciones que es ilimitado, aunque también responde a modelos (Vesga, 1988). Los motivos centrales son pocos pero los secundarios son muy amplios y específicos, lo que contribuye al mismo objetivo. Las leyendas son reiterativas cuando se consideran en conjunto pero, téngase en cuenta que esto raras veces ocurre y en todo caso, no preocupaba en absoluto a los devotos; “su virgen” está por encima de toda sospecha. Porque las distintas versiones van dirigidas a distintos destinatarios y dan relieve a acontecimientos diferentes.

Aunque el modelo de aparición-hallazgo de una imagen en un paraje a niños pastores, lo que De la Fuente (1877) llamó “el ciclo de los pastores”, es uno de los motivos legendarios más conocidos, no es el único, y ni siquiera el más generalizado en ciertas regiones (Velasco, 2000:91). Este modelo sugirió a los mariólogos del siglo XIX el establecer que los elementos indispensables en los hallazgos-apariciones eran: pastor, luz y milagro. El pastor, hombre sencillo y no contaminado con la maldad por su vida idílica en el campo; la luz, signo de la verdad, que señala el sitio donde está la imagen; y finalmente, el milagro, señal de intervención de lo sobrenatural, necesario para que los demás crean la narración del pastor. Este modelo, cargado de referencias bíblicas era fácilmente aceptado por la oficialidad, según apuntó Turner (1978).

| 111

Las leyendas relatan igualmente y en cierto modo la implantación y difusión de un culto. Leyenda y santuario son historia y a la vez vehículo de la difusión de un culto, pero son modalidades distintas del discurso de lo sagrado. Antes de narrar la construcción de un templo o la llegada de los grupos religiosos que implantan el culto, se explica la presencia de la imagen por el hallazgo o la aparición. La imagen es previa al templo, aunque está demostrado que los templos son al menos coetáneos y más permanentes que las devociones a imágenes. Las imágenes son su principal contenido y aunque no todas las imágenes llevan aparejadas leyendas, éstas acompañan a todas las imágenes de gran devoción y especialmente a aquellas de mayor antigüedad. Las historias más documentadas cuentan con narraciones históricas semejantes a las leyendas. De cualquier manera, toda leyenda acaba en la construcción de un templo y la celebración de una fiesta, por lo que adquieren la categoría de histórica e institucionalizada.

El culto mariano debió iniciarse en la Península Ibérica, como ya hemos notado anteriormente, hacia los siglos XII-XIII, pues no se ha encontrado ninguna imagen anterior a esa fecha en territorio tan septentrional como Navarra, constatándose además, que éstas fueron hechas para las iglesias y no al contrario (Fernández Ladreda, 1989). Probablemente fue así, pero en los casos de imágenes ligadas a leyendas, imagen y templo son inseparables, aunque estos últimos -como espacios sagrados- han mantenido este carácter previa y posteriormente a la imagen vinculada a la leyenda. Las órdenes religiosas habitualmente fundaban sus

casas conventuales sobre ermitas preexistentes desde donde difundían la devoción de una determinada imagen en la localidad y a veces en la comarca. La principal diferencia entre un santuario y un templo parroquial está en que en este último hay imágenes para una enorme variedad de devotos, pues allí tienen representación numerosas imágenes que además pueden ser cambiantes en el tiempo en función de devociones particulares o generales, mientras que en un santuario es la imagen por excelencia la que recibe culto, las demás son secundarias. Así, a raíz de la generalización de la devoción al Sagrado Corazón y posteriormente a la Virgen de Fátima en el siglo XX, las reproducciones de estas imágenes de escayola aparecieron en todos los templos parroquiales, pero en absoluto en las ermitas, santuarios y capillas de hermandades con titulares de gran devoción.

112 | Los relatos más extensos, de los que se conservan más versiones, corresponden a las imágenes más populares. De la mayoría de ellos sólo existe una breve referencia que indica el lugar de aparición, el cómo ocurrió y el oficio del vidente o autor del hallazgo. Estos textos recogidos de la tradición oral, a veces romanceados, carecen generalmente de detalles y se repiten una y otra vez en las historias locales. Son escasos los textos anteriores al siglo XVII, y desde luego no existen documentos coetáneos del supuesto fenómeno de la aparición. El caso de la virgen de la Capilla, aparecida en la ciudad de Jaén es una excepción. También en este tipo de información las versiones más antiguas corresponden a las grandes advocaciones marianas de la Península, tales como las de Guadalupe en Extremadura², Pilar de Zaragoza, Peña de Francia en Salamanca, Montserrat en Barcelona, Puig en Valencia y Cabeza en Andújar, recogidas en repertorios marianos de amplio alcance, episcopologios, y otros tratados recopilatorios, realizados siempre por eclesiásticos. Posteriormente, los frailes a través de la predicación y los cronistas locales se han ocupado de estas imágenes enriqueciendo las leyendas con datos basados en la tradición oral y otros que, aunque carecen de fundamento histórico, añaden coherencia al texto.

Detrás de estos textos que responden a modelos básicos con variantes están la pluma y los sermones de los frailes que los usaban continuamente. A este respecto son pruebas evidentes, el hecho de que el manuscrito de la Rábida (Santiago, 1990/1714), no es sino una acumulación de relatos de apariciones y milagros de distintos autores adjudicados a las imágenes marianas en cuyas fiestas predicaban los frailes de este convento. Igual puede decirse de lo que le ocurrió a un fraile franciscano del convento de san Buenaventura de Baeza que fue a predicar a la fiesta de la virgen de Linarejos (Linares), y “al no encontrar los hermanos [de la cofradía] el original de la *Historia*,... el cual en los sermones de dicha fiesta, siempre predicaba la *Historia* de María Santísima”, por lo que tuvieron que hacer una copia; se refiere a la “*Historia de la Milagrosísima Imagen de María Santísima de Linarejos...*” (1857) de Antonio Cobo y Velasco, como antes lo hiciera cada año el trinitario descalzo agregado a la parroquia de Linares. Y es que estas historias se exponían en los púlpitos y sólo en los casos de santuarios de cierta importancia pasaron a la imprenta en sermones, novenas y estampas y

2.- Para este caso puede verse el capítulo “El discurso histórico preantropológico. Siglos XVI-XVII y XVIII” de la obra: *La construcción de la antropología social extremeña. Cronistas, interrogatorios, viajeros, regionalistas y etnógrafos* (1995), de Javier Marcos Arévalo. De especial interés son las páginas 75 a 78, donde se reflexiona sobre las versiones de las leyendas, la especialización de las imágenes y acerca de los Libros de Milagros.

desde luego en historias locales. Por su parte Gregorio López Pinto, obispo de Covaleda, en su manuscrito titulado “Festín que la villa de Linarejos...” (1669) que incluye el “Romance de la aparición”, dice: “*Escritores de los tiempos / hacen poca relación / por lo puesto en olvido / se tiene menos razón*” y sigue, “*Si el jesuita no halla / ni escribiera, en conclusión / tan oculto se quedara / cuanto ha sido confusión*” (citado por Eisman, 2006). En la fiesta de San Fernando de Sevilla hace unos años, hemos oído al canónigo magistral en su homilía contar la historia de este santo exactamente como lo escribiera Ortiz de Zúñiga en *Los Anales Eclesiásticos y Seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla* (1795).

La razón más generalizada para explicar el hallazgo o aparición, según los textos, se centra en el hecho del peligro que se creó en el reino visigodo tras su derrota y la consecuente invasión musulmana y la “rápida” huida de los cristianos hacia el norte, hechos no corroborados en todos los casos por la historia. Estos cristianos, por el peso físico de las imágenes, las enterraron u ocultaron, hecho que no se compadece con la realidad, puesto que las imágenes de esta época conservadas son de pequeño formato y por tanto fácilmente transportables. En otras ocasiones, se cita la inseguridad de la frontera en la que vivieron algunas villas y ciudades durante decenas de años. La diferencia entre hallazgo y aparición, que en principio pudiera ser significativa, consistiría en que en el primer caso sería la casualidad la que llevaría al afortunado campesino o pastor al encuentro con la imagen y en el segundo es la voluntad de la imagen de manifestarse. En la práctica se homogeneizan las diferencias por el hecho de que en ambas circunstancias el ser sobrenatural es el que ejerce su voluntad de mostrarse, bien apareciéndose o emitiendo señales y pistas que conducen al afortunado vidente hasta el lugar exacto. Existe una gran coincidencia sobre los fenómenos extraordinarios que revelan los documentos: la luz cegadora es sin duda el signo más generalizado y simbólico de lo sagrado, aunque se utilizan otros como campanas; en otros son animales que no pueden arrastrar la imagen o caen muertos en lugar preciso, la visión en sueños, etc.; las imágenes aparecen o son halladas en cuevas, árboles, socavones, bajo el arado, en forma de paloma o simplemente en un hallazgo casual.

En algunos estudios sobre santuarios se ha puesto de manifiesto el valor simbólico de estos sucesos y las ermitas a que dieron lugar, como marcadores de límites entre comunidades, en las pugnas por los derechos y aprovechamientos agrícolas, ganaderos o forestales. Son varias las leyendas que recogen esta competencia fundada en los derechos sobre el territorio o término y la distinta vecindad del vidente. Las imágenes deciden su residencia utilizando el poder sobrenatural de trasladarse durante la noche desde la iglesia mayor, donde se la deposita, en un natural deseo de los cabildos civil y eclesiástico por hacerlas urbanas, para volver una y otra vez al lugar de aparición o hallazgo; otras veces es el excesivo peso que impide su traslado, lo que hace desistir en el empeño humano de elegir mejor templo para la imagen hallada; o la elección de una yunta que se detiene en un lugar concreto. De esta manera, la voluntad divina se manifiesta a través de seres irracionales, lo que excluye la voluntad humana. No hay que olvidar, como ya hemos anotado con anterioridad, que estas narraciones son textos contruidos a posteriori sobre situaciones preexistentes, de forma que tratan de explicar la presencia de la imagen y la ermita en un determinado espacio con fines diversos: recristianización del espacio, establecimiento de límites, refugio en puertos y lugares despoblados, etc.

El fenómeno y los modelos de apariciones-hallazgos, como otros tantos aspectos de la cultura, fueron adaptados con funciones y características peculiares en Iberoamérica. Con el

nombre de *remanecido/a* se designan en Colombia a una imagen de una virgen o un santo hallada de forma inesperada dentro del término de una localidad. Es un objeto extraño en el que al principio no se reconoce siquiera a la imagen que representa y a la que se otorga carácter de ente vivo y sagrado que progresivamente se transforma en la base del sentido de la devoción local. Su carácter sagrado no se origina en la imagen que representa sino por ser en sí mismo un objeto sagrado anterior a él. Remanecimiento por tanto, es el hallazgo relatado por una leyenda conocida públicamente a nivel local. La leyenda habla de la cosa hallada, no de la imagen; el énfasis está en la acción del hallazgo. “El relato presenta elementos que permiten relacionarlo con una estructura mítica asociada a la fundación de pueblo”, proceso que se dio en el siglo XVIII y está asociado con la transformación del pueblo de indios en parroquia de blancos (Zambrano, [1996]:4 y sgts.).

Los elementos y circunstancias utilizados en las leyendas de apariciones pueden agruparse, siguiendo a Velasco (2000:92), en las siguientes tipologías:

- a) Hallazgos de imágenes. Avisos y señales: movimientos de estrellas, luces, sonidos, aromas, etc.; Personas: pastores, cazadores, leñadores, carboneros, y en menor medida eclesiásticos, monjes, ermitaños, viajeros y caballeros; Lugares: árboles, cuevas, fuentes, montes, peñas, oquedades, despoblados, ruinas, etc.; Participación de animales: toros, ovejas, cabras, palomas, ciervos, liebres, perros, serpientes, etc.; Otras señales: campanas, cirios, imágenes; Enterradas en el campo, pozos, aljibes, huecos en muros; Halladas por labradores, albañiles, alfareros, niños, devotos, clérigos, etc.; Halladas por animales: bueyes, vacas, etc.; Halladas flotando sobre el agua: alta mar, ríos, orillas, cajas, arcas, barcas, navíos, etc.
- b) Aparición de imágenes. Personas: pastores, niños, reyes, tripulación, eclesiásticos, devotos; Lugares: árboles, cuevas, batallas, alta mar, interior de templos, espacios domésticos; Pruebas con entrega de objetos: casullas, cintas, imágenes, hábitos.
- c) Reproducciones de imágenes: cortezas de árboles, frutos, bulbos de plantas, piedras, etc.
- d) Realizadas por: ángeles, artistas peregrinos, impresas, pintadas por San Lucas, esculpidas por Nicodemo.
- e) Manifestaciones de las imágenes: semovientes, expresivas, llorando, sudando, sudando sangre, miradas, movimiento de brazos y manos, mensajes, haciéndose pesadas, inmóviles o livianas.
- f) Salvadas: de incendios, inundaciones, hundimientos, terremotos, destrucciones, profanaciones.
- g) Donadas y traídas: de los Santos lugares, de Roma, etc., por personas de prestigio, peregrinos, eclesiásticos y rescatadas de tierras de moros, herejes, etc.

Metodología, técnicas y fuentes históricas y etnográficas.

La producción escrita sobre religión y religiosidad es abundantísima, especialmente para la Edad Moderna. Las instituciones eclesiásticas y la importancia de la religiosidad en el conjunto de la sociedad hispánica, dio lugar a gran cantidad de escritos impresos que en su día

estuvieron en las bibliotecas episcopales, catedralicias y universitarias y en los numerosísimos conventos de las distintas órdenes, repartidos por toda la geografía hispánica. Muchas de estas publicaciones se han conservado, aunque otras muchas desaparecieron en el proceso de exclaustación y extinción de las órdenes religiosas y su posterior traslado a instituciones diocesanas y universitarias. En nuestro trabajo hemos utilizado estas fuentes contrastadas con datos etnográficos, que se sustentan solo en la tradición oral, aunque en algún momento, siempre con bastante posterioridad al supuesto acto primigenio, fueron puestos por escrito. Las leyendas de apariciones marianas antiguas forman parte de la memoria colectiva local o comarcal y aunque la duda razonable acerca de su veracidad está muy extendida, el hecho es que estas se repiten una y otra vez, plasmándose en cuantas publicaciones se refieren a la imagen y a la historia local. Estas leyendas dan razón de la existencia de las imágenes de María y los santuarios que las albergan.

Para el acceso a los materiales que contienen las leyendas de apariciones, hemos recurrido a la consulta tanto de catálogos, en su doble modalidad informática y manual, como a la revisión de grandes repertorios bibliográficos de carácter especializado. De estos últimos han sido de utilidad obras de catalogación y descripción de fondos bibliográficos antiguos y raros, como los clásicos trabajos de Simón Díaz (1972) y Aguilar Piñal (1981-2002), dedicados a los siglos XVII y XVIII, respectivamente, y la monumental obra de Palau y Dulcet (1948). También ha resultado de utilidad el repertorio de Herrero Salgado (1971) sobre la oratoria sagrada española, dado que algunos de los relatos de apariciones marianas se recogían en sermones y oraciones panegíricas, pronunciadas con motivo de la celebración de la fiesta.

Las referencias facilitadas por estas obras enciclopédicas se han completado y ampliado con otras procedentes de repertorios limitados al estudio de determinadas topo –bibliografías, es decir, a la producción bibliográfica de determinados marcos geográficos-. Buena parte de estas bibliografías regionales y locales se recogen en la útil recopilación de Delgado Casado (2003), en la que aparecen identificadas y clasificadas por regiones, así como el clásico vademécum de Muñoz Romero (1858) y el más reciente de Simón Díaz (1976), ambos referidos al ámbito nacional. Para la localización en bibliotecas concretas de los títulos objeto de análisis hemos utilizado no sólo los instrumentos bibliográficos citados, sino también la consulta en línea de catálogos muy especializados, tales el *Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español*, la *Biblioteca Digital Hispánica* o la *Biblioteca Virtual de Andalucía*, que en el caso de los dos últimos brindan además la posibilidad de acceder a obras a texto completo. Los fondos abordados son obras de muy diversa naturaleza, que podemos clasificar grosso modo en tres grandes bloques temáticos:

a) *Bibliografías eclesiásticas*. En este apartado incluimos obras de mariología, historia eclesiástica de España y monografías marianas. Entre estas destacamos algunas por su antigüedad y visión global del fenómeno. Ya en el Antiguo Régimen surgieron los primeros ejemplos de este tipo de obras, representadas por títulos como *Flos Sanctorum* (1588) de Alonso de Villegas, cuya primera parte del libro II está dedicada a la Virgen; la monumental *“Chronica general de los templos y casas milagrosas de la Virgen”* [ca. 1622], obra manuscrita del clérigo Jaime del Portillo y Sosa, el *Jardín de María plantado en el Principado de Cataluña* (1657) del dominico Narciso Camós, la *España Triunfante* (1682) del carmelita fray Antonio de Santa María, organizada por reinados, lo que la hace difícil de consultar, y el *Compendio*

histórico... de las milagrosas y devotas imágenes de... María Santísima, que se veneran en los más célebres santuarios de España (1740) del jesuita Juan de Villafañe.

Para el caso de Andalucía y Extremadura contamos con el manuscrito, todavía inédito, de Juan de Ledesma sobre las *Imágenes de María Santísima de Andalucía y Extremadura* [1633], de la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla. Igualmente el texto de las *Religiosas estaciones que frecuenta la religiosidad sevillana* del Abad Alonso Sánchez Gordillo (1630–1632); la *Historia de los célebres santuarios del Adelantamiento de Cazorla y milagrosas...* (1699) de Fernando Alonso Escudero de la Torre; y la *Relación de algunas cosas insignes que tiene este reyno y obispado de Jaén* (1614), de Gaspar Salzedo de Aguirre. En las últimas décadas ha visto la luz el *Libro en el que se trata de la antigüedad del convento de Nuestra Señora de la Rábida y la Virgen de los Milagros* (1714), manuscrito en el que el franciscano Fray Felipe de Santiago traza un recorrido por las advocaciones marianas de la zona onubense. Este tipo de obras se localiza en centros bibliotecarios de naturaleza eclesiástica y en los universitarios, herederos de las bibliotecas conventuales. El material oscila obviamente en cantidad y calidad de una región o provincia a otra, en razón de la desigual producción historiográfica, derivada de la importancia de las ciudades y obispados y de la diferente riqueza de manifestaciones marianas entre las distintas zonas del país.

116 | En el siglo XIX contamos con grandes recopilaciones: *Vida de la Virgen María con la historia de su culto en España* (1871) de Vicente de la Fuente, la *Nueva historia de la Santísima Virgen María Madre de Dios y Señora Nuestra* (1859) de Moreno Cebada, el *Año de María* (1875) de Pallés y Llordés, las *Advocaciones de la Virgen y sus imágenes más veneradas* (1886-87) de Castellanos y Velasco, y la enciclopédica *España Mariana*, cuyo planteamiento se recoge y actualiza en el siglo XX *El Libro de la Virgen* (1995) coordinado por Celada García. Parecido enfoque enciclopédico adopta también la *Historia de la Santísima Virgen María* (1902), de Pérez San Julián y Gil Ribas. Planteamiento mucho más sintético ofrece *El culto mariano en España* (1943) de Sánchez Pérez y *La Devoción a la Virgen María en España. Historias y leyendas* (2003) del sacerdote Simón Pardo. Una visión actual de conjunto sobre los santuarios españoles organizados por diócesis de autores eclesiásticos, en quince volúmenes la ofrece *María en los pueblos de España. Guía para visitar los santuarios marianos* (VV.AA.). Son también de obligada consulta las historias de las diócesis, episcopologios y santorales diocesanos que recogen relatos de interés sobre las apariciones marianas.

b) Bibliografías civiles. Incluimos en este apartado las informaciones nacidas de interés civil, especialmente económico, promovidas desde la Corona, funcionarios y particulares que incluían en sus interrogatorios o cuestionarios preguntas relativas a la organización eclesiástica, conventos y monasterios, fundaciones pías, santuarios y ermitas de los reinos de la Corona de Castilla, dirigidos a autoridades civiles o eclesiásticas. Las respuestas, que no siempre se han conservado para todos los lugares, se conservan en los archivos y bibliotecas nacionales, e incluyen noticias sobre apariciones y devociones. El conjunto más antiguo lo constituyen las “Relaciones geográficas de Felipe II”, el conocido como “Diccionario de Tomás López”, geógrafo real, publicados en gran parte por provincias o comunidades autónomas, y de menor interés a este propósito, el “Catastro de Ensenada”, también publicado por localidades, la rica información promovida para la creación de reales audiencias, como es el caso de la de Extremadura (Barrientos, 1991). Así mismo, son importantes las obras promovidas por particulares como el *Diccionario geográfico*

y estadístico de España y Portugal (1826-1829), de Sebastián Miñano, el *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar* (1845-1850) de Pascual Madoz, el *Atlante Español* (1778-1795) de Espinalt García, amén de corografías provinciales.

c) *Bibliografías locales*. La mayoría de las versiones de apariciones han encontrado acomodo en la historia local. Las obras bajo este común denominador del localismo adoptan diversas tipologías: Monografías de historia local propiamente dicha; Historias de templos, ermitas y santuarios; Historias de hermandades y cofradías; Guías histórico-artísticas; Piezas de oratoria como sermones, oraciones, panegíricos, pregones, etc.; Publicaciones ocasionales como programas de fiestas y ediciones religiosas y civiles, como boletines de hermandades, revistas municipales, revistas de feria, folletos y trípticos informativos, etc.

Conclusiones

La hipótesis de la que partimos y que creemos haber demostrado, es que las leyendas que justifican las apariciones de la virgen y los hallazgos de sus iconos son un sistema de vinculación de una determinada imagen con una población concreta; una y otra quedarán unidas por lazos que obligan tanto a la comunidad, ofreciéndole oraciones y sacrificios, celebrando su fiesta y dándole el culto debido, como a la imagen, ofreciendo protección y remedio a los males de la comunidad. La necesidad de protección cuyo referente más cercano y fuerte era el pueblo, ha contado con numerosas experiencias; así, es fácil encontrar muestras colectivas de agradecimiento a la virgen María por epidemias, sequías o plagas del que la población no se ha visto afectada o en menor medida que a los pueblos vecinos. Una prueba evidente de esta vinculación es que la mayoría de ellas han sido declaradas patronas de la localidad, lo que no debe confundirse con la titular de la iglesia parroquial, que obedece a causas de política eclesiástica y juegos de poderes de la sociedad estamental.

| 117

Los textos legendarios se construyen a posteriori para dar cuenta de la existencia de ermitas donde se veneran estos iconos y su importancia está en función de su capacidad de atracción. Aquellos iconos que superan el nivel local tienen muchas posibilidades de ser mejor conocidos y sus textos engrosados y perfilados con más datos. La mayoría de las ermitas dedicadas a María se han convertido en santuarios, algunos de los cuales se hicieron regionales o nacionales. La forma organizada de concurrencia, se hace mediante hermandades filiales y otras modalidades de peregrinaciones periódicas organizadas por los conventos-santuarios que las albergan, ello no quiere decir que gentes de los pueblos vecinos no acudan a la romería por devoción a la imagen y la fiesta que conllevan estas celebraciones.

Las imágenes de la Virgen, según la tradición, fueron escondidas tras la conquista árabe, lo que presupone una amplia devoción a María antes del siglo VIII, lo que no está históricamente demostrado, pues no existe imaginería mariana de época visigoda. Es simplemente una táctica ideológica para otorgar antigüedad al culto mariano. Histórica y artísticamente se trata en la mayoría de los casos de pequeñas esculturas góticas, ligeramente inclinadas, correspondientes a los siglos XIII-XV. Y es que la tradición de la presencia de los llamados varones apostólicos en tierras andaluzas, en donde se crearon los primeros obispados, incluye que estos primeros obispos trajeron imágenes de la Virgen desde Jerusalén, por tanto más antiguas, más sagradas y cercanas al modelo vivo.

De la mayoría de las leyendas no se conserva el nombre y apellidos del vidente o autor del hallazgo, que en otros casos, han sido añadidos en el transcurso del tiempo por religiosos y eruditos en un claro intento de añadir veracidad y cercanía al común del pueblo, aunque sí su oficio o actividad: pastores, agricultores o cazadores y en algunos casos, como ocurre entre los de Jaén el día, mes y año de la aparición. Estas fechas se fijaron en referencia a otros eventos notables, como la fecha de conquista de la villa o ciudad. Los videntes que dudan ser creídos, por su bajo nivel social, de las maravillas que han presenciado tratan de cumplir con lo ordenado por la Señora y se dirigen a las autoridades religiosas y civiles de la ciudad o villa.

La fecha de construcción de las ermitas es generalmente desconocida, y su datación aproximada es compleja en muchos casos, dadas las muchas reformas a las que han sido sometidas, por la calidad constructiva de las mismas. En todo caso, puede darse una fecha aproximada por referencias indirectas, pues no se conservan documentos primarios. El hecho de la aparición no se pone en duda y se alega como explicación a la ignorancia, descuido o abandono de los antiguos. Las ermitas existían, y sólo cuando adquirieron cierta notoriedad dentro de la localidad es cuando surgen las leyendas de aparición. Las imágenes fueron custodiadas en ermitas y santuarios rurales y sus cultos organizados por hermandades y cofradías. En algunos casos fueron entregados a las órdenes religiosas que los engrandecieron y en ocasiones, los abandonaron cuando no consiguieron su propósito. Varias imágenes están relacionadas con los legendarios “varones apostólicos” que según la tradición, las trajeron consigo de Roma, una vez que fueron ordenados obispos por los Apóstoles. Es frecuente que en el suceso portentoso intervengan dos personas de distintas comunidades, lo que deja en el aire o al menos introduce dudas sobre la titularidad.

Referencias bibliográficas

- Aguilar Piñal, F. (1974): *Impresos sevillanos del siglo XVIII: adiciones a la tipografía hispalense*. C.S.I.C. Madrid.
- Aguilar Piñal, F. (1981-2002): *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, vols. C.S.I.C. Madrid.
- Barrientos Alfageme, G. (1991): *La provincia de Extremadura al final del siglo XVIII. Extremadura por López, año de 1798*. Asamblea de Extremadura. Mérida.
- Camós, N. (1992 [1657]): *Jardín de María plantado en el Principado de Cataluña*. Joseph Bró, impr. Gerona.
- Castellanos y Velasco, J. (1886-87): *Advocaciones de la Virgen y sus imágenes más veneradas, narraciones histórico-religiosas*. Álvarez Hermanos, Madrid, 3 vols.
- Celada García M. (ed.) (1995): *El Libro de la Virgen*. Centro Bíblico Católico.
- Christian, W. (1976): “De los santos a María”, en *Temas de Antropología Española*, 49-105. (C. Lisón, ed.). Madrid.
- Christian, W. (1998): “Six hundred years of visionaries in Spain: Those believed and those ignored”, en Hanagan, Moch y the Brake, (eds.): *Challenging Authority*. University of Minnesota Press. Minneapolis/London, pp. 107-119.
- Christian, W. A. (1990 [1981]): *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Nerea. Madrid.
- Christian, W. A. (1997): *Las visiones de Ezkioga: la Segunda República y el Reino de Cristo*. Ariel. Barcelona.
- Cobo y Velasco, A. (1857): *Historia de la milagrosísima imagen de María Santísima de Linarejos, obispado de Jaén, y antigüedades de dicha villa, 1799 Ms. Santuario de N^a. S^a. de Linarejos*.

- Delgado Casado, J. (2003): *Las bibliografías regionales y locales españolas. (Evolución histórica y situación actual)*. Ollero y Ramos. Madrid.
- Domínguez Guzmán, A. (1992): *La imprenta en Sevilla en el siglo XVII. (Catálogo y análisis de su producción, 1601 – 1650)*. Universidad de Sevilla.
- Eisman Lasaga, C. (2006): “Manuscritos acerca de la Virgen de Linares. El llamado ‘Libro de don Martín de Zambrano y Chacón’ y las dos crónicas de Antonio Cobo y Velasco”, *Elucidario*, 1: 61-80.
- Escudero de la Torre, F. A. (1699): *Historia de los célebres santuarios del Adelantamiento de Cazorla y milagrosas...* Fernando de Villa-Diego. Madrid.
- Espinalt y García, B. (1778-1795): *El Atlante español ó Descripción general Geográfica, Cronológica, e Histórica de España, por Reynos, y Provincias; de sus ciudades, villas, y lugares más famosos...* Imprenta de Antonio Fernández. Madrid. (14 vols).
- Fernández Ladreda, C. (1989): *Imaginería medieval mariana*. Gobierno de Navarra. Pamplona.
- Flores Muñoz, A. (2003): “Advocaciones marianas de gloria en la bibliografía cordobesa”, en *Actas del I Congreso Nacional Las advocaciones marianas de gloria*, tomo I, pp. 529–543. Cajasur. Córdoba.
- Fuente, V. de la (1877): *Vida de la Virgen María con la historia de su culto en España*. Montaner y Simón. Barcelona.
- Góngora, A. de (1976): *Materiales para la historia de la M. N. y M. L. Ciudad de Jerez de la Frontera*. Centro de Estudios Históricos Jerezanos. Jerez de la Frontera.
- Herrero Salgado, F. (1971), *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*. C.S.I.C. Madrid.
- Iglesias Tais, M.; Flores Muñoz, A. (1986): *Catálogo de incunables e impresos del siglo XVI de la Biblioteca Pública de Córdoba*. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Córdoba.
- Laurentin, R. (1991): *Apariciones actuales de la Virgen María*. Rialp. Madrid.
- Ledesma, J. de [1633], *“Imágenes de María Santísima Ntra. Sra. en esta Ciudad de Sevilla y su Reinado y distrito de Andalucía y Extremadura, ...”* Ms. Institución Colombina. Sevilla.
- López Castro, M. Del M.; Jiménez Pelayo, J. (2001): *Fuentes de información sobre Andalucía: guía de obras de referencia y consulta*. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Granada.
- López Pinto, G. (1669): *Festín que la villa de Linares hizo a la Virgen Santísima de Linares, Señora nuestra, quando la llevaron a su casa nueva. Año 1666*. Ms. Santuario de N^a. S^a. de Linares.
- López, T. [XVIII]: *“Diccionario Geográfico de Tomás López”*. Mss. Biblioteca Nacional de España.
- López-Huertas Pérez, M. J. (1997): *Bibliografía de impresos granadinos de los siglos XVII y XVIII*. Universidad de Granada, (3 vols.).
- Madoz, P. (1845-1850): *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Madrid.
- Marcos Arévalo, J. (2011): “Los localistas y las monografías históricas de los pueblos: voluntarismo, etnocentrismo e invención de la tradición”, en *La cultura sentida*, 293-314. Signatura Demos. Sevilla.
- Marcos Arévalo, J. (1995): *La construcción de la antropología social extremeña. (Cronistas, interrogatorios, viajeros, regionalistas y etnógrafos)*. Universidad de Extremadura. Madrid.
- Melgares Raya, J. (1998): “Diócesis de Jaén”, en *Santuarios marianos de Andalucía oriental*, 211-294. (Carrasco Terriza, coord.). Ed. Encuentros. Madrid.
- Miñano y Bedoya, S. (1826-1829): *Diccionario geográfico y estadístico de España y Portugal (1826-1829)*, 11 vols. Madrid.
- Molina Prieto, A. (1987): “Ensayo sobre una historia mariana giennense”, *Boletín Instituto Estudios Giennenses*, 131, pp.17-61.
- Moreno Cebada, E. (1859): *Historia de la Santísima Virgen María Madre de Dios y Señora Nuestra* Imp. de D. Juan José Martínez. Madrid.
- Muñoz Romero, T. (1973, 1858): *Diccionario bibliográfico-histórico de los antiguos reinos, provincias, ciudades, villas, iglesias y santuarios de España*. Madrid (Edición facsímil. Atlas. Madrid).

- Obsecuente, J. (1994): *Libro de los prodigios*. Clásica. Ana Moure, editora. Madrid.
- Ortiz de Zúñiga, D. (1677): *Anales Eclesiásticos y Seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*. Madrid.
- Palau y Dulcet, A. (1948): *Manual del librero hispanoamericano: bibliografía general española e hispanoamericana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos...* Librería Anticuaria de A. Palau. Barcelona.
- Pallés y LLordés, J. (1875): *Año de María o Colección de Noticias históricas, leyendas, ejemplos, meditaciones, exhortaciones y oraciones para honrar a la virgen Santísima en todos los días del años*. Imp. Heredero de D. Pablo Riera, 6 vols. Barcelona.
- Pérez San Julián, J. y Gil Ribas, J. (1902, 1998): *Historia de la Santísima Virgen María, del desarrollo de su culto y principales advocaciones*, 4 tomos. Instituto Monsa de Ediciones. Sant Adriá de Besós.
- Portillo y Sosa, J. del [ca. 1622]: “*Chronica general de los templos y casas milagrosas de la Virgen*”, Ms. Biblioteca Nacional de España.
- Prat i Carós, J. (1989): “Los santuarios marianos en Catalunya: Una aproximación desde la etnografía”, en *La Religiosidad popular, III. Hermandades, romerías y santuarios*, pp. 211-252. (Álvarez, Buxó y Rodríguez Becerra, coords.). Anthropos-Fundación Machado, Barcelona.
- Quijera Pérez, J.A. (1988): “El tema mítico de las apariciones de imágenes en La Rioja”. *Revista de Folklore*, 84, pp. 190-194. Valladolid.
- Ramírez de Arellano, R. (1921-1922): *Ensayo de un catálogo biográfico de escritores de la provincia y diócesis de Córdoba con descripción de sus obras*. Madrid.
- Rodríguez Becerra, S. (2001): “El milagro en la religiosidad de los andaluces”. En *La Religiosidad popular y Almería*, pp. 33-49. Ruiz Fernández y Sánchez Ramos (eds.). Instituto de Estudios Almerienses. Almería.
- Rodríguez Becerra, S. (1995): “Santuarios y milagros en la religiosidad de Andalucía”. *Demófilo*, 16: 47-58. Fundación Machado. Sevilla.
- Salcedo Olid, M. (1677): *Panegírico historial de N. S. de la Cabeza de Sierra Morena...*, Julián Paredes, impresor de libros. Madrid (Andújar, 1994).
- Sales, L. (2013): “A Legitimação das aparições da Virgem Maria: estratégias e agências”, *Etnográfica*, 17 (2): 317-339.
- Sales, L. (2011): “As aparições de Nossa Senhora em Jacareí: continuidade e modelagem”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e religião*, ano, 13, nº 14: 67-92.
- Sales, L. (2009): “Redes e peregrinações: A circulação nas manifestações marianas”, *Ciencias Sociales/Ciências Sociais e Religiao*, ano 11, nº 11: 59-91.
- Salzedo de Aguirre, G. (1614): *Relación de algunas cosas insignes que tiene este reyno y obispado de Jaén*. Pedro de la Cuesta. Baeça.
- Sánchez Pérez, J.A. (1943): *El culto mariano en España*. C.S.I.C. Madrid.
- Santa María, Fr. A. de (1682): *España triunfante y la Iglesia laureada por todo el globo del mundo por el patrocinio de María Santísima en España...*, religioso descalzo de Nuestra Señora del Carmen. Madrid.
- Santiago, fray F. de (1990 [1714]): *Libro en que se trata de la antigüedad del convento de N^a. S^a. de la Rábida y de las maravillas y prodigios de la Virgen de los Milagros*, Convento de la Rábida. Palos de la Frontera.
- Simón Díaz, J. (1950): *Bibliografía de la literatura española*. C.S.I.C. Madrid.
- Simón Díaz, J. (1972): *Impresos del siglo XVII: bibliografía selectiva por materias de 3500 ediciones príncipes en lengua castellana*. Instituto Miguel de Cervantes. Madrid.
- Simón Díaz, J. (1976): *Bibliografía regional y local de España. I. Impresos localizados (siglos XV – XVII)*. C.S.I.C. Madrid.
- Simón Pardo, J. (2003): *La Devoción a la Virgen María en España. Historias y leyendas* Ediciones Palabra. Madrid.
- Turner, V.; Turner, E. (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia University. New York.
- Velasco, H. M. (1989): “Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad

- popular como religiosidad local”, en *La religiosidad popular*. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona.
- Velasco, H. M. (1996): “La apropiación de los símbolos sagrados. Historia y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV-XVIII)”, *Revista de Antropología social*, 5, pp. 83-114. Madrid.
- Vesga Cuevas, J. (1988): *Las advocaciones de las imágenes de la Virgen veneradas en España. Ensayo de una teología popular mariana en España*. CEPUSA. Valencia.
- Vilches F. de, S. I. (1653): *Santos y santuarios del obispado de Jaén y Baeza...*, Domingo García y Morrás. Madrid.
- Villafañe, J. de, S. I. (1726): *Compendio histórico en que se da noticia de las milagrosas y devotas imágenes de la Reyna de los cielos y tierra, María Santísima, que se veneran en los celebres santuarios de Hespaña...* Imprenta de Eugenio García. Salamanca.
- Villegas, A. de (1588): *Flos Sanctorum*, Vda. de Juan Rodríguez. Toledo.
- VV. AA. [1990-2000]: *María en los pueblos de España. Guía de Santuarios Marianos*. Editorial Encuentros. Madrid, 17 vols.
- Warner, M. (1991): *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto a la Virgen María*. Taurus. Madrid.
- Zambrano, C.V. [1996]: *Remanecidos. Vírgenes y santos en el Macizo colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá.

Biografía del autor

Salvador Rodríguez Becerra, catedrático de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, donde ha enseñado Antropología de la Religión y de Andalucía. Cursó estudios de Historia y Antropología en las universidades de Sevilla, Madrid y Pennsylvania. Ha realizado trabajos de campo en Guatemala, Aragón, Extremadura y especialmente en Andalucía. Es autor y/o editor de 25 libros y más de 250 artículos y capítulos de libros y dictado cursos y conferencias en varias universidades. Sus áreas de interés son: fiestas, religiosidad popular, patrimonio antropológico y órdenes religiosas. Entre sus libros cabe destacar: *Exvotos de Andalucía* (1980), *Guía de fiestas populares de Andalucía* (1982), *Las fiestas de Andalucía* (1985), *La Religiosidad popular*, 3 vols. (1989 y 2004), *Santuarios andaluces* (1995), *Religión y cultura*, 2 vols. (1999), *Religión y Fiesta* (2000), *La Religión de los Andaluces* (2006) y *El fin del campesinado* (2009). Ha dirigido *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía* (1987-2001), coordinado el área de cultura del foro “Andalucía en el nuevo siglo” (1998-2000) y el *Proyecto Andalucía. Antropología* (2001-2005), 12 vols. Actualmente dirige el Grupo de Investigación y Estudios sobre la Religiosidad de los Andaluces (GIESRA).