

*La apropiación de los símbolos sagrados.
Historias y leyendas de imágenes y santuarios
(siglos XV-XVIII)*

HONORIO M. VELASCO

Con Italo Signorini en el recuerdo

I

Existen al menos cuatro versiones del hallazgo de la imagen de Ntra. Sra. del Cubillo en Aldeavieja (Ávila). La primera aparece en un impreso de 1612, titulado *Historia del origen, antigüedad y fundación del lugar de Aldeavieja y de los milagros de Ntra. Sra. del Cubillo y de San Cristóbal, sus patronos*, cuyo autor fue Francisco García, clérigo, natural de Aldeavieja. En ella se dice que allá por los años mil y trescientos, uno de los pastores que solían llevar sus rebaños a los campos de Azálvaro y colgar de los árboles los cubos de ordeño, al acercarse al árbol donde había colgado su cubillo, vio con extrañeza a

“Nuestra Señora como metida en él y que no se le parecía sino desde la cintura y hablaba con él y le dezía que dixesse a los del pueblo hiziessen allí un santo templo a honor de la Virgen Santa María”.

La segunda es un protocolo notarial redactado por Pedro José Cano Gutiérrez, Regidor eclesiástico de Ávila y todo su Obispado en 1726. Reproducía una tabla votiva que estaba colgada a la entrada de la Ermita y decía así:

“Apareciosc Nuestra Señora del Cubillo año del Señor de 1454 siendo Rey de Castilla Don Juan el segundo...Un pastor del lugar de Aldeavieja muy devoto de Nuestra Señora hallándose en este parage a, Pazentando sus cabras tenía este Pastor todas las mañanas luego que se levantaba la Devozion de rezar el Rosario a María Santísima; y una

mañana a primeros de mayo reparó que con desusada Nobedad estaban los campos mas alegres que otras veces y Puesto de Rodillas hizo Oración a Nuestra Señora y mirando a un Arbol a donde ponía un cubo en donde ordeñaba sus cabras vio una Imagen de Nuestra Señora en el mesmo Cubo Sentada en una silla Zercada de Resplandores el Pastor cayo en tierra la Reina del Cielo Alentandole le dijo que fuese a dar aviso a dicho lugar de Aldeavieja para que la colocaran en este Punto. Fue el Pastor al Lugar dio aviso y no le creían. Pero haziendo instancia salio el capellan y otras personas llegando aquí la hallaron en el Arbol sentada en silla y debajo el rebaño haciendo Razon de estado a Nuestra Señora. Partió el capellán a Párreces dio notificación al Prior y Canonigos los cuales vinieron y Queriendo colocarla en Párreces la depositaron en San Cristobal y viniendo por la mañana a visitarla no la hallaron y vieron que venia el Pastor a dezir que la habia visto en el mismo Arbol. A la Novedad concurrio mucha Gente de Avila de los lugares vecinos y en procesion la llevaron a Aldeavieja llevandola de mañana a la Ermita.”

Concluye el Notario Cano Gutiérrez que el Rey dio gran limosna para la fábrica del templo y que en él se coloca la imagen el 10 de julio de dicho año.

La tercera, en verso, la compuso un tal Manuel Jorge Herrero, vecino de Villacastín, en 1880. Aunque cita a la historia, sitúa el episodio en un indefinido “cuatro siglos han pasado”, describe cómo un día las ovejas miraban todas hacia un punto y balaban dulcemente. El pastor se acercó hasta allí:

“Aproxímase admirado
y cuando ya cerca estuvo
de aquel sitio iluminado
ve una imagen, que en su cubo
celestial trono elevado.”

Narra luego cómo el pastor fue al pueblo a notificar el suceso y cómo la autoridad religiosa edificó una ermita. El poema termina con el relato de dos milagros atribuidos a “aquella imagen bendita”.

La cuarta versión puede leerse en un novenario publicado en 1987, aunque dice seguir lo que se cuenta en un cuadro que se halla en el santuario. El devoto pastor al que en ella se alude, una mañana de mayo nota cierto resplandor y mira al árbol donde tenía colgado el cubo con el que ordeñaba a sus cabras. Y allí contempla con admiración a una imagen de Nuestra Señora

“sobre el mismo cubo como pedestal, sentada en silla y circundada de luz y de celestial fulgor”.

La Virgen le dice que desea que le veneren en ese lugar. El pastor corre al pueblo a transmitir el mensaje, etc. (Jiménez, 1987).

Cada versión iba dirigida a distintos destinatarios y da peculiar relieve a determinados acontecimientos o detalles. La primera es una historia de devoción y subraya la presencia habitual de los pastores en el lugar del hallazgo. La segunda, un protocolo notarial realizado a petición del Obispado de Ávila, si bien este territorio disputado pertenecía entonces al Real Monasterio de San Lorenzo, describe a un pastor piadoso, señala la fecha precisa del acontecimiento y contiene algunos otros elementos clásicos de leyendas de invenciones de imágenes tales como una primera reacción incrédula del pueblo y el retorno milagroso de la imagen al lugar del hallazgo. La tercera se recitaba durante la romería, confiere un especial protagonismo a los animales e incluye al final del romance una relación de los principales milagros atribuidos a la imagen. Y la cuarta puede leerse en un libro a medio camino entre la divulgación histórica y la devoción. Pero no puede haber pasado inadvertido que de una a otra versión la posición de la imagen en el cubo en el momento del hallazgo ha ido desplazándose: de estar metida *en* él como un objeto por el cubo contenido ha pasado a estar *sobre* él, como *sobre* un trono. De estar metida *en* él, asomando a medias, ha pasado a estar *sobre* él, utilizándole como pedestal. La relación entre continente y contenido se ha ido modificando como si se entendiera que la jerarquía que comporta debiera ser invertida. Incluso en las representaciones gráficas puede verse cómo la imagen ha ido engrandeciéndose y el cubillo se ha reducido de tamaño hasta aparecer simplemente a sus pies (Jiménez, 1987). No se trata sólo de un desplazamiento hacia una posición más adecuada. Hay otras implicaciones. La imagen metida en el cubo insinúa que *pudo haber sido colocada* allí, la imagen sobre el cubillo implica que *se colocó allí*. En suma, de la imagen que asoma por la boca del cubo a la imagen que se eleva sobre él va la distancia que hay entre un objeto y un símbolo sagrado.

La primera versión a la que se ha aludido no es un hecho aislado. La historiografía de las imágenes y santuarios de advocación mariana comienza en España en el siglo xv, aunque hay antecedentes del siglo xii, se generaliza en el xvi y continúa en el xvii y xviii hasta la actualidad. Antes de recopilaciones generales como el *Jardín de María plantado en el Principado de Cataluña* de Narciso Camós y publicado en 1657, el *Compendio historial de la provincia de la Rioja, de sus santos y milagrosos santuarios* por Mateo de Anguiano en

1704, o el *Compendio histórico descriptivo de las milagrosas y devotas imágenes de la Reina de los Cielos y Tierra...* de Villafañe, publicado en Salamanca en 1727 y del Aragón, *Reino de Cristo y Dote de María Santísima fundado sobre la columna inmóvil de Nuestra Señora en la Ciudad de Zaragoza*, de Roque Alberto Faci, publicado en Zaragoza 1739, habría que destacar historias particulares como la de P. de Burgos, *Historia y milagros de la V. de Montserrat*, de 1550, la de Alonso de Espinosa sobre la Virgen de la Candelaria, de 1592, la *Historia general de los santos de Cataluña*, de A. Domenech, en 1602, la *Historia del santuario de Codes*, de J. de Amiax en 1608, la *Historia de la V. de Valvanera* de Bravo de Sotomayor, en 1610, el *Tratado de la Antigüedad de la milagrosa imagen de Ntra. Sra. de Camposagrado*, de F. Álvarez de Miranda en 1614, la de la V. de Villaviciosa, de Pérez de Valenzuela, en 1622, la de N. S. de Atocha, de F. de la Quintana en 1637, la *Historia de la Santa Cinta*, de Martorell, 1626, la *Divina Serrana del Tormes* de Sánchez Tejado, 1629, etc. El examen de estas historias revela un cierto estilo en el modo de relatar la implantación y difusión de un culto. En buena medida la historiografía religiosa regional de la Iglesia católica parece haber narrado un proceso en el que distintos elementos que básicamente podrían sintetizarse en un héroe (un santo o a veces un rey, un obispo, un grupo religioso...), un templo, o una imagen han asumido el papel central. Una hagiografía tiene algunos puntos en común con la historia de un santuario, y ambas han podido ser historia y a la vez vehículo de la difusión de un culto, pero son modalidades distintas del discurso sobre lo sagrado.

A diferencia de las imágenes de los santos, muchas de las imágenes de la Virgen María y de Cristo que se veneran en los numerosos santuarios repartidos por la geografía ibérica han sido historiadas siguiendo esta pauta característica: antes de narrar la construcción de los templos o la llegada de los grupos religiosos que implantan el culto, se marca y justifica la presencia de la imagen por medio de un relato legendario de hallazgo o aparición. La imagen es previa al templo. Esta precedencia —que para otro tipo de relatos de difusión de culto no es siempre ni necesariamente subrayada— revela una diferencial concepción de las relaciones entre las manifestaciones de lo sagrado. Tales imágenes no son tomadas como simples objetos que ocupan un espacio sagrado, el templo, sino su contenido más relevante. La relación entre imagen y cubo en las versiones que se acaban de reseñar viene a reproducir metafóricamente, aunque evidentemente en transformación compleja, la relación entre imagen y templo que explicitan las historias de estos santuarios. Historias que —como indica la mayoría de sus títulos— precisa e intencionalmente lo son más de la imagen que del mismo templo. Ciertamente no

todas las historias de imágenes de Cristo y de María veneradas en los santuarios españoles incluyen una leyenda de origen, pero son peculiarmente numerosas. Además, aparecen en las de los principales santuarios casi sin excepción y esperablemente en las de aquellos cuya pretensión de antigüedad y de relevancia es mayor. Aún más, aquellas historias de santuarios más documentadas no están exentas de elementos narrativos cuya función es análoga al papel de las leyendas. De todos modos, la interpenetración entre leyenda e historia llega a ser tan estrecha que todo relato de origen acaba con la erección de un templo y la celebración de una fiesta, aparentemente acontecimientos inequívocamente históricos, pues son innegablemente institucionales.

En otros contextos, y sobre todo en Italia (Rivera, 1988), algunos de los modelos legendarios de fundación de santuarios marianos se centran en el templo. Es el caso de Loreto, por ejemplo. Un santuario recreado a partir de la errante Casa de Nazaret, llevada por los ángeles primero a las costas dálmatas y luego a distintos enclaves de la Italia interior. Y con el templo vino la imagen. Pero las leyendas de origen de muchos santuarios españoles, aunque se engarzan en la historia de la consagración de un templo, están centradas en la imagen y suelen comenzar tratando de explicar su presencia allí.

Las dos modalidades básicas de justificar esa presencia, y han sido así apreciadas por los tratadistas mariólogos, son por hallazgo o aparición. (Hay no obstante otros modos: donación, encargo...). En algunos relatos la diferencia entre uno y otra es difícil de precisar, pues se atribuye a la imagen inequívocas acciones tales como hablar, trasladarse, etc. En otros, la aparición es siempre una figura activa, fijada definitivamente en una imagen. La distinción finalmente tiene escasa importancia. La atribución de un principio activo a la imagen convierte el hallazgo prácticamente en una aparición. La condición de signo de la imagen se desvanece. No puede dejar de destacarse entonces que se trata de imágenes ya construidas, imágenes otorgadas. Para estos relatos es completamente irrelevante el proceso de construcción material de la imagen. En algunos casos, las historias subrayan intencionadamente que no se sabe con precisión de qué materia han sido fabricados, en otros que se desconoce qué tipo de madera sea y en algunos casos se supone que es de un material significativo —en cuanto a su procedencia—, el cedro. No se hace mención alguna de posibles autores, ni se dan indicaciones sobre rasgos de estilo que pudieran ser identificatorios de escuelas o épocas. La irrelevancia del proceso de construcción material es tan significativa que en alguno de los tipos legendarios (en la modalidad de encargo el carácter de signo sería en principio inequívoco), bastante común entre los santuarios levantinos, se dice que ciertos desconocidos peregrinos, sabedores del deseo de la población de tener una

imagen, se ofrecieron a hacerla y pidieron como condición que les dejaran en un lugar cerrado donde nadie podía entrar. Al cabo de dos o tres días —a veces en una sola noche— y como no daban señales de vida, entra gente del pueblo y no hallan ya a nadie. Los peregrinos habían desaparecido tan misteriosamente como vinieron dejando una preciosa imagen.

Parece como si la irrelevancia del proceso de construcción material de la imagen fuera el modo (omitido) por el que las historias y leyendas se configuraran en fórmulas para explicar no cómo se fabrican imágenes, sino cómo se construyen los símbolos o más propiamente cómo se constituyen los símbolos sagrados. Por eso tales imágenes sobrevienen a las comunidades ya hechas, completamente construidas. Todo ocurre como si sus rasgos materiales tuviesen que ser obliterados, como si el significante debiera ser absorbido por el significado. En estos símbolos parece haber una relación de subordinación del significante al significado, y en cierto modo pudiera entenderse que la atención prestada al significante pudiera subvertir su dependencia del significado.

Resulta inevitable, cuando se plantea el culto a las imágenes, una referencia explícita a la iconoclasia. Estas leyendas tienen como trasfondo explícito o implícito las distintas formas de iconoclasia y muchas son en buena medida reacciones a ellas. Desde esta perspectiva, resulta obvio afirmar que por el contrario algunas iconoclasias consisten precisamente en reducir los símbolos sagrados a significantes. Formulaciones críticas de la época de la Reforma enuncian muy acertadamente este tipo de reducción iconoclasta. En 1512, un abulense, Alonso de Madrigal, el Tostao, en su Confesional, escribía...

“De aquesto se siguen grandes pecados y errores y escándalos y el pueblo a menudo se torna hereje idólatra, ca puesto que algunas imágenes por revelación de Dios fueron falladas en peñas o fosaduras de tierra o en corazonces de árboles, en lo qual hay muchas mentiras y muy pocas verdades, mas fue y es lo mas dello introducido por sacar el dinero de bolsas ajenas. Empero dado que fuesse así en verdad, aquella imagen no es de mas virtud que las otras, ca por manos de hombres es fecha y no de ángeles, ni menos cayó del cielo, porque allá no hay piedras ni maderas...” (Madrigal, 1512.)

La iconofilia, por el contrario, sobredetermina el significante desde el significado, las imágenes se muestran activas induciendo una indistinción entre ellas y las personas a las que representan,... y como reacción o como prevención a la reducción iconoclasta otras historias refuerzan la sobredeterminación, la “resignificación”. Por ejemplo, de algunas de estas imágenes, los

relatos narran cómo ciertos insensatos que osaron causar daño a la imagen recibieron posteriormente las mismas o similares heridas o males que ellos la hicieron.

Los estudios de iconografía religiosa han planteado desde el análisis de la controversia iconoclasta la teoría de la representación que subyace al culto de las imágenes. Grabar (1979) ha tratado de mostrar las diferencias entre la Iglesia de Oriente y la Iglesia de Occidente respecto a las imágenes como representaciones. En Oriente, la legitimidad del culto a las imágenes de Cristo, María y los santos se amparaba en que su naturaleza humana les hizo visibles y por tanto representables. Pero la imagen de Cristo no era una simple representación de su naturaleza humana, ni las de María y los santos eran sólo representaciones de su apariencia corporal. Las imágenes llevaban la huella de la naturaleza divina de Jesús y de la santidad. Y cita a Teodoro Studita, que explicaba que así como la impronta del anillo sobre el lacre está comprendida en el sello y así como el objeto está en la sombra que proyecta, cualquier icono de Cristo, de la *Theotokos* o de un santo, contienen en sí mismos una parte de la gracia propia de ellos. El icono asegura una presencia suprarracional del personaje que muestra y con el que tiene en común una parte de su esencia sobrenatural. Reproduce alguna de las funciones atribuida a las imágenes de los emperadores romanos. En los tribunales, las sesiones estaban presididas por una imagen suya, imagen que sustituía a la presencia física. Y del mismo modo un icono significaba la presencia de la persona sagrada en el lugar donde se encontraba. En la Iglesia de Occidente, sin embargo, el papel de las imágenes, formulado por el Papa Gregorio el Grande, era la de libro de los iletrados (*biblia pauperum*). Es decir, se atribuía a las imágenes una estricta función pedagógica. En los círculos carolingios se enunció un segundo aspecto. Las imágenes hacían recordar a las personas o acontecimientos. No obstante, Grabar acaba reconociendo la existencia en Occidente durante la Edad Media de un grupo de imágenes que llama populares y culturales y que recibían los mismos tipos de manifestaciones de devoción que los iconos en Oriente. La Iglesia ni las fomentó ni las desaprobó, pues no contenían contradicción a la doctrina. Sugiere que se transfirieron hacia ellas usos inmemoriales. Una forma eufemística de decir que vinieron a recibir antiguos modos de culto similares a los que se prestaba a ídolos paganos. No es fácil pronunciarse sobre esto, pero es posible que la diferencia tan clara que percibe entre la teoría de la representación que mantenían las Iglesias de Oriente y de Occidente no fuera tanta, pues el culto a las imágenes fue en todo caso extensivo en las penínsulas Ibérica e Itálica y en Francia al menos.

Las leyendas sobre imágenes en España y las múltiples referencias a lo largo del tiempo, incluidos los informes etnográficos actuales, revelan un significativo modo de relacionarse los creyentes con ellas (con algunas de ellas, al menos) que implica un tratamiento de personificación. El tránsito de ámbitos de realidad entre la imagen y lo que representa está facilitado por un comportamiento metonímico que no sólo convierte a la imagen en sujeto de actividad, sino que se la involucra en un circuito de reciprocidades. Hay sobradas razones para considerar que estas historias-leyendas pueden haber alcanzado una gran popularidad, pueden haber sido transmitidas por oralidad, pero en todo caso fueron igualmente literarias, es decir, insertas, y transmitidas por tradición escrita y aún más sujetas a una cierta racionalidad ilustrada.

Como ha notado P. Brown (1973), la controversia sobre el culto a las imágenes y por lo tanto sobre la concepción de las imágenes, incluidas las teorías de la representación que suponen, han sido fundamentalmente controversias sobre la noción de lo sagrado. Y no es tanto que algunas formas de iconoclasia tengan un restringido sentido de lo sagrado, mientras que las de iconodulia parecen tenerlo más amplio. Más bien se sitúan de modo distinto en el sistema de signos con el que unos y otros conciben la relación religiosa, es decir, la relación de los hombres con Dios. (Un sistema de signos en el que parecen haberse producido desplazamientos en la densidad de lo sagrado entre el Libro, la cruz, el pan y el vino, las reliquias y las imágenes.) La cuestión puede remitirse como propone P. Brown a la noción de qué sea lo que constituye y cómo se constituye lo sagrado. Resultan reveladores los modos de consagración reconocidos por los iconófilos en el siglo VIII. Un primer criterio era que el objeto o imagen proviniera de un origen divino inmediato, es decir, que no hubieran sido hechos por la mano del hombre (*archeiropoietoi*), otro criterio asumía como consagrado aquello que hubiera tenido todo un largo pasado de culto. A éstos se les creía originados en el entorno inmediato de la persona sagrada a quien representaban o producidos al contacto con ella. El prototipo fue el paño con el que la Verónica enjugó el rostro de Cristo, en el que quedó impresa su imagen. Por otro lado, suponían que iconos y evangelio eran contemporáneos, pues San Lucas envió a Teófilo junto con su Evangelio un retrato de la Virgen pintado del natural y además ilustraciones sobre la vida de Cristo.

Estos criterios se encuentran también desarrollados en las leyendas e historias del origen de las imágenes en España. El origen de algunas de ellas, las menos, se postulaba proveniente de lo alto. La obliteración del proceso de construcción material se entiende entonces necesaria. Una forma de negar explícitamente que hubieran sido realizadas por la mano del hombre. El

esquema aparece en parte desplazado a la entrega de determinados objetos en el marco de apariciones. Es el caso del Pilar en Zaragoza, la Cinta en Tortosa o más tarde el Rosario. Otras imágenes disfrutaban de la categoría de “imágenes apostólicas”, de las que se postulaba que habían sido traídas de Oriente por el mismo San Pablo o por sus discípulos directos, en algún caso atribuidas al propio San Lucas, o bien —y como se reconocía que la obra de San Lucas había sido básicamente pictórica y tratándose de esculturas— se atribuían a Nicodemus y se reconocía la intervención de San Lucas sólo en su pintura. Es el caso, por ejemplo, de la Virgen de Montserrat, la Virgen de la Cabeza en Andújar, o la de Soterraña en Ávila. La racionalidad del discurso histórico que implicaba postular este origen exigía en ocasiones mostrar detalladamente el o los sucesivos traslados de la imagen indicando quiénes intervinieron en concreto. En algunas ocasiones, la proveniencia oriental parece ampararse en el propio período iconoclasta del Bizancio del siglo VIII, lo que justificaría el traslado como un acto de salvaguarda del símbolo sagrado. Pero la mayoría de las leyendas e historias de las imágenes tienen como referencia otro tipo muy distinto de iconoclasia, el atribuido a la otra religión en confrontación directa con el cristianismo, el islam. Es sabido que la invasión musulmana y el período de dominación posterior en España ha cristalizado en la tradición oral y escrita como una especie de período de ruptura del tiempo, de ruptura de la historia. Los relatos de origen de las imágenes subrayan insistentemente que fueron halladas en lugares apartados, en lo alto de serranías, en las oquedades de los árboles, en lo profundo de cuevas, en el fondo de aljibes o pozos, emparedadas en muros ruinosos o enterradas en los campos. La lógica del discurso histórico habría de dar respuesta racional al hallazgo en tan inusitados lugares, lo que conllevaba la evidente conclusión de que fueron allí intencionadamente ocultadas.

¿Ocultadas de quién y por qué y ocultadas por quiénes? Las respuestas invariablemente son las siguientes: se trata de imágenes veneradas en la antigüedad por los cristianos de “estas tierras”, de estas poblaciones, quienes, ante la invasión musulmana y para salvarlas de ser profanadas o destruidas por los moros, pensaron en ocultarlas en parajes inaccesibles o mediante métodos efectivos (emparedadas, enterradas, sumergidas en pozos, etc.). Las historias de las imágenes de los siglos XV al XVIII, que seguramente recogían tradiciones orales fragmentarias, forjaron, elaboraron y refinaron esta lógica como un modelo de constitución de los símbolos sagrados. Tales respuestas se ajustaban al antiguo y aceptado criterio de la consagración por el pasado. Se suponía que las imágenes habían sido ya entonces objeto de veneración, lo que evidentemente hacía ocioso el acto de bendición al hallarlas y, lo que

es más importante, se tendía una línea de continuidad por encima de la ruptura del tiempo y se recuperaba la historia vinculando a las comunidades de católicos, que las veneraron desde que las hallaron, con las antiguas comunidades de cristianos, de quienes expresaban el derecho a reconocerse como descendientes. La reconquista y repoblación de la península, que tuvo lugar entre los siglos XI al XV, tenía así en las leyendas de origen de las imágenes el necesario discurso de continuidad de la cristiandad que reclamaban poblaciones nuevas que venían a ocupar o reocupar territorios que habían estado y en algún caso siguieron estando poblados por musulmanes durante algunos siglos.

La racionalidad del discurso histórico del hallazgo tiene sin embargo algunas excepciones. Muchas de las leyendas de origen de las imágenes y santuarios del norte de la península están ligadas más bien a intervenciones directas (apariciones) de la cruz, de los santos o de María en batallas victoriosas contra los moros. Es el caso de Covadonga, de Camposagrado, etc. Cuando por otra parte se postula un origen posterior a la reconquista o repoblación, como en el caso de las imágenes de santuarios levantinos, éstas están asociadas, como se ha hecho mención anteriormente, a la intervención de misteriosos peregrinos que las fabricaron allí mismo.

Posiblemente no sea ocioso hacer aquí un breve apunte iconográfico. No hay demasiados estudios de iconografía religiosa de la España de la primera mitad del Medioevo, pero algunos como el de Fernández Ladreda (1989), restringido al Reino de Navarra y por extensión al área navarro-aragonesa, no deja ninguna duda sobre las posibles fechas de construcción de las imágenes marianas. Supone que el culto mariano debió extenderse hacia el siglo X. Uno de los monasterios de la época, el de Santa María de Fuentfría, estaba dedicado a María y además lo estaban otras cuatro iglesias. El primer dato iconográfico concreto conocido es una Virgen con Niño integrada dentro de una escena de la Epifanía que figura en la miniatura de un códice riojano, el Códice de Roda. Del siglo XII se conocen dos representaciones también de la Virgen con el Niño, una en el frontal de Aralar y otra en el tímpano de Santa María de Sangüesa, pero

“ninguna de las tallas marianas actualmente existentes en Navarra —y se transcribe literalmente su conclusión— es anterior al siglo XII, y más concretamente a su segunda mitad, correspondiendo probablemente la prioridad a la titular de la sede catedralicia de Pamplona”.

Más adelante asegura tal vez con demasiada firmeza que

“las imágenes fueron hechas para las iglesias y no al contrario, como podría uno sentirse inclinado a creer en base a la lectura de innumerables relatos más o menos legendarios”.

La lógica de la leyenda llevó a los historiadores del xv al xviii a plantearse dos peculiares cuestiones, que son ejemplos del funcionamiento “en vacío” de la propia lógica. Una, la justificación del hallazgo, enunciada así por Faci, teniendo como fondo el peligro iconoclasta:

“Y si aquel pueblo había de volver al dominio de los Moros, no aparecía la Santa Imagen, como esperando el mejor tiempo de su seguro culto. Y este orden parece que siguió el Cielo en manifestar estas santas Imágenes no sólo entonces sino en tiempos modernos.”

Y a continuación cita el relato del mercedario Alonso Remón sobre los franciscanos misioneros en Japón, quienes comenzaron a edificar una iglesia y abrieron los cimientos y

“con haber pasado tantos siglos de infidelidad aquella tierra, hallaron una imagen de N. Sra. pero con las palabras de los Cánticos, cap. 8 : *Ne suscitatis neque evigilare faciatis, donec ipsa velit*. No, decía nos la Escritura. Leída ésta, cesaron de edificar disponiéndose para el martirio... y fue como avisarles Ntra. Sra. que no era tiempo de manifestarse su imagen, pues había aquella tierra de ser dominada otra vez por los bárbaros y el culto de Ntra. Sra. había de durar poco tiempo”.

Otra es la cuestión que se planteó con el hallazgo de imágenes en Canarias. En el caso de La Candelaria, de la que se decía que había sido hallada “ciento cinco años antes de que la isla fuera de cristianos” y como el argumento de continuidad no podía ser utilizado, Fray Alonso de Espinosa recogiendo la tradición de haber sido encontrada a la orilla del mar, negó que se hubiera perdido de algún navío que la llevase, pues no se navegaba entonces por allí con libertad y además si eran cristianos no la iban a haber dejado entre riscos y piedras siendo “una de las más lindas piezas y mas perfectamente acabada que se ha visto”. Concluye entonces y lo tiene por “cosa averiguada” que fue “por ministerio de ángeles a esta isla traída y por sus manos labrada” y lo deduce a partir de la traza, estatura, colores e ininteligibles letreos que adornaban la talla. Da luego otras interesantes explicaciones de por qué los guanches no la destruyeron, sino que la conservaron hasta que, tras la

llegada de los cristianos, fue reconocida por éstos como una imagen de la Virgen y viniendo de Fuerteventura se la robaron —“precioso e inestimable robo” le califica Espinosa— y la pusieron en el templo. Pero al siguiente día yendo a verla la hallaron vuelto el rostro a la pared y las espaldas al pueblo y así ocurrió otras tantas veces, confusos pues “la sabrían ellos mejor venerar y servir que los gentiles guanches donde había aparecido”. Y para desengañarles Dios les envió una pestilente enfermedad de modorra, de la que muchos murieron. Y entonces se dispuso volver y restituir la imagen “a su asiento y antigua morada que ella había escogido”.

Ajustadas a los aceptados criterios de lo sagrado, las leyendas e historias de las imágenes siguen otro conjunto de pautas no menos significativas de la “constitución de los símbolos sagrados”. Pese a recopilaciones generales realizadas a fines del XVII y el XVIII, el reconocimiento de que se daban reiteraciones en ellas no llega hasta los autores mariólogos del XIX. Vicente de La Fuente en su *Vida de la Virgen María e historia de su culto en España* (1879) tipificó un conjunto de leyendas como “el ciclo de los pastores”. El hallazgo milagroso de imágenes por parte de pastores, vaqueros o agricultores iba acompañado de rasgos comunes tales como luces misteriosas, músicas celestiales, demostraciones de respeto y veneración por parte de animales, intentos de llevarse las imágenes privadamente, incredulidad por parte del pastor, pruebas de identificación, incredulidad por parte de la población cuando se les cuenta el hallazgo, intentos de traslado a lugares más accesibles y adecuados, retorno repetido y milagroso de la imagen al lugar de la aparición, decisión final de construirle allí un templo y comienzo del culto. De modo más sucinto, el jesuita José Pallés en su *Año de María o colección de noticias históricas, leyendas, etc.*, publicado en 1876 lo expone así:

“Muchas de las historias de santuarios de la Virgen Santísima en nuestra patria tienen episodios comunes en los que suele figurar una luz, un pastor y un milagro, porque por medio de la luz se da a conocer providencialmente la existencia de la imagen a un pastor, hombre sencillo y lleno de fe que por frecuentar poco el mundo no se halla corrompido y un milagro para que viendo los fieles la sencillez del pastor y juzgando como regularmente juzga el mundo no dejase de dársele crédito por hallarse comprobadas sus palabras por un portentoso; portentoso que a la vez es una voz del cielo que escita a los fieles a acudir a la santa imagen para conseguir de ella las gracias que María desea vivamente dispensar”.

Constatadas las coincidencias habría que suponer la existencia de un *corpus* de episodios legendarios comúnmente difundido en la Europa de la Baja Edad Media. No debe olvidarse la existencia de numerosas leyendas de hallazgos de tesoros ocultos en España. Curiosamente muchos de los tales tesoros se atribuyen a los moros que, obligados a abandonar precipitadamente las tierras conquistadas por los cristianos, tuvieron que dejar ocultos con la esperanza de un retorno en algún tiempo futuro. No faltan tampoco leyendas de aparición de personajes diversos.

Los signos maravillosos que aparecen en las leyendas de hallazgos de imágenes pueden corresponder a una concepción previamente asentada sobre el modo de comunicación de lo sagrado. Luces, resplandores, músicas y aromas se entendían como señales de lo sobrenatural. También imágenes que sangraban, sudaban o lloraban. (Un compendio de señales puede hallarse en *El libro de los Prodigios* de Julio Obsecuente, un clásico del siglo II con numerosas informaciones de hechos maravillosos en tiempos de la república romana que tuvo una gran difusión en la Europa del XVI.) La metáfora de la luz está tan inserta en el lenguaje de la creencia que se tiene como el propio signo de ella. La intervención de determinados animales sigue modelos por un lado, pero por otro la lógica de verosimilitud de la leyenda, pues se trata de animales de pastoreo o animales de labor, habituales en los lugares de hallazgo. En las versiones antes narradas de la Virgen del Cubillo intervienen las ovejas. En leyendas de santuarios en Cataluña, Aragón, islas Baleares, Castilla, etc. intervienen los toros. Pero, por otro lado, los animales muestran hacia el objeto hallado actitudes de reconocimiento y veneración que en el discurso de los historiadores a lo divino le son debidos a los Señores de la creación y que muy probablemente recogen un trasfondo mítico pre-cristiano de interpretación, sin embargo, variada.

Todos estos elementos son racionalizados por el discurso erudito de las historias-leyendas y movilizados en principio por medio de dos series de recursos: el primero consiste en modelizar el relato con episodios del Antiguo o el Nuevo Testamento (Moisés llamado al Sinaí, la zarza ardiendo, Jonás en la ballena, la anunciación a los pastores, la búsqueda del Mesías por parte de los Reyes Magos, los animales en el portal, Jesucristo en el sepulcro luego resucitado y aparecido a los apóstoles, etc.). Se trata de un modo doctrinal que busca establecer una continuidad en la historia del pueblo cristiano (en realidad un pueblo cristiano concreto y diferenciado como población local) como historia del pueblo elegido. Un discurso a salvo de ataques iconoclastas, pues utiliza las Escrituras como fuente de legitimación. Esta modalidad de discurso no proporciona plausibilidad, proporciona ortodoxia. Utiliza un pro-

cedimiento analógico característico estableciendo equivalencias entre elementos de la misma categoría (resituados en el contexto de encuentros de los seres sobrenaturales con los hombres). El procedimiento a la vez induce la indistinción entre la imagen y el modelo. Y fundamenta además una cierta adhesión incondicional a estos relatos.

V. y E. Turner (1978) han sugerido otra interpretación del procedimiento analógico, centrándose en los significados del “pastor” en las Escrituras, que supondría una plena implicación de la Iglesia en estas manifestaciones religiosas. Asumen los relatos legendarios como elaboraciones alegóricas y especialmente tratan la figura de los “pastores” —tan frecuente en los relatos— como un trasunto de los obispos y autoridades eclesiásticas, quienes encontrarían en las apariciones y hallazgos de imágenes un recurso para afianzarse en su papel de mediadores ante la divinidad y por tanto un modo de reforzar su poder en las comunidades especialmente en tiempos de crisis. La Iglesia habría “manipulado” así materiales de la tradición oral, transformándolos a lo divino. La tesis de los Turner confirma la estrecha vinculación entre imágenes y clero que percibieron muchos movimientos iconoclastas de los primeros y de los posteriores tiempos y que convirtieron casi sistemáticamente en doble objetivo de su reacción. (En el lenguaje de los Reformistas “destruyendo ídolos”, “liberando conciencias”.) Tal vez sea asumible esta interpretación alegórica, si bien en numerosos casos los hallazgos y apariciones de imágenes evidencian una explícita confrontación entre las comunidades locales y las autoridades eclesiásticas, entre unas instituciones religiosas y otras, entre el pueblo llano y los poderes públicos, etc. Curiosamente la combinación de la racionalidad histórica y la racionalidad ortodoxa en los relatos permite contemplar a los “pastores” como un polivalente, pero ambiguo, *status* de la marginación por un lado y de la jerarquía por otro.

Algunas de las conexiones historicistas o alegóricas propuestas parecen un tanto forzadas, pero en todo caso parecen tratar de ajustar el modo de constitución del símbolo sagrado a la doctrina de Iglesia Católica (especialmente después del Concilio de Trento), intentando una aprobación y reconocimiento explícitos que en muchos casos —aunque no en todos— llegó en forma de concesión de indulgencias a los fieles devotos de estas imágenes. Del mismo modo que las hagiografías llegaron a forjar modelos discursivos de santidad sancionados por la Iglesia, las historias de imágenes han llegado igualmente, asumiendo incluso pautas de las hagiografías, a convertirse en discursos sancionados de lo sagrado.

En muchos casos, las imágenes no son estrictamente halladas sino aparecidas. No exactamente se trata de apariciones de la persona, sino de aparicio-

nes de la imagen. Eso implica en la lógica de la leyenda, con más riesgo respecto a los cánones aceptados pero también con mayor ambición, la atribución a la imagen de una iniciativa. Indefectiblemente confundida con la persona, su carácter sagrado se hace entonces aún más incuestionable. Las imágenes parecen haber convocado a los elegidos a un lugar concreto, a veces junto a una fuente, a veces desde el fondo de una cueva, o entre las ramas de un árbol. Cuando las imágenes son aparecidas, no tiene sentido figurar que alguien las puso en ese lugar. El “estar allí” está basado en un supuesto, ese que se asienta en su condición de imagen-persona. Posiblemente sea éste el más relevante criterio para caracterizar a un símbolo sagrado. En ellos la *imago* y su referente están fundidos, confundidos. Las imágenes no son entonces simples simulacros. Y en este sentido el discurso histórico se arriesga a contradecir los dictámenes teológicos, pues en buena medida tales concepciones hacen equivaler las imágenes a sacramentos. (En la concepción oriental del icono esta equivalencia es casi un supuesto, Ouspensky, 1992.)

Es útil hacer aquí otro breve *excursus* iconográfico. La tipificación de temas marianos y cristológicos es variada y compleja (Trens, etc.). La iconografía mariana en España comienza con representaciones de la Virgen con el Niño, posiblemente reproducciones de la *Theotokos* bizantina, llamadas aquí “Majestades”. Son imágenes hieráticas, primero, con el Niño sentado sobre las piernas de María, luego se adoptaron diversos temas, algunos, como la *Tota Pulchra*, desarrollados a partir de textos del Apocalipsis. En el período gótico se dan imágenes con actitudes más afectuosas, más humanizadas. El Niño sobre el brazo izquierdo de María, o siendo amamantado por ella, etc. Mucho más tarde aparece el tema de la Piedad y otras variantes como la Virgen de los Dolores o la Virgen de las Angustias, etc. La complejidad del análisis iconográfico desde Mâle y con los estudios de Forsyth, Grabar, Sebastián y otros hace injustificable cualquier breve referencia, pero interesa subrayar al menos de qué modo las imágenes pueden haber servido de “biblias” para iletrados, haciendo concretas, es decir, corporalizando las doctrinas abstractas. Muchos autores, incluidos V. y E. Turner, no han dejado de señalar que la *Theotokos* incorpora el dogma de la Encarnación y conecta con el dogma de la Trinidad. La Virgen es mostrada como el instrumento de que Dios se sirvió para hacerse carne. Y se entiende que la difusión de su culto haya sido parte de la pedagogía pastoral de la Iglesia cristiana en principio como salvaguarda contra herejías distintas, desde los concilios de Nicea y efeso y posteriormente, como, reafirmación del dogma de la Trinidad frente a los musulmanes. Del mismo modo otros dogmas como la Asunción y la Inmaculada pueden haber sido “ilustrados” con otros temas iconográficos. Y el reforzamiento de la acción

salvadora de Cristo en la época de la Reforma tiene su representación iconográfica en la difusión de imágenes de Virgen de las Angustias, Remedios, Desamparados, etc. (Vesga Cuevas, 1988). La intervención de ordenes religiosas, obispos y sacerdotes en la difusión del culto a las imágenes, no demasiadas veces aludida en las historias, se supone evidentemente decisiva. Además, y desde el marco de referencia de la Reconquista como restauración del culto y como diferenciación de los infieles, no pueden dejarse de mencionar leyendas e historias sobre imágenes que proceden de donaciones de reyes cristianos a las poblaciones. En Andalucía sobre todo atribuidas a Alfonso X y a Fernando III, en Levante a Jaime I. Finalmente, Victor y Edith Turner encuentran en los pastores una extensión metafórica de sacerdotes y obispos en tanto de guardianes de la fe, mensajeros del dogma, garantes de la creencia, testigos privilegiados de la manifestación de lo sagrado. No es posible, pues, sustraerse a la idea de que la difusión del culto a las imágenes tenga que ver con la política pastoral de la Iglesia de los dogmas y la jerarquía que proporciona sus símbolos más relevantes y universales a las poblaciones locales como vehículos para la aceptación de la doctrina y la adhesión incondicionada a su autoridad, ni a la idea de que las implicaciones entre Iglesia y Estado hayan encontrado en las imágenes de María y Cristo, más que de los santos de la primera época, que tenían una radicación particularista acentuada, medios para asegurar su acción institucionalizadora.

II

Pero el lenguaje explícito de los relatos histórico-legendarios de imágenes y santuarios muestran otros relieves. Entre ellos tal vez el que más resalte sea la apropiación que las poblaciones y comunidades, los grupos sociales, las órdenes religiosas e incluso asociaciones diversas, hicieron de estos símbolos sagrados de la Iglesia universal. Las imágenes halladas o aparecidas fueron tomadas por poblaciones y comunidades como *sus* símbolos sagrados. Todas las leyendas e historias inciden invariablemente en la radicación concreta e inequívoca de las imágenes en un lugar y en la vinculación primera —preferente en todo caso— con una población. El bloque de episodios que se repite indefectiblemente en la segunda parte de leyendas e historias parece justificar y legitimar la apropiación de los símbolos sagrados. Las señales que anticipan un hallazgo o aparición ya marcan un lugar. Los hallazgos lo corroboran y el hecho no se considera en modo alguno un azar. Al contrario que las leyendas de hallazgo de tesoros escondidos, los elementos narrativos de los

hallazgos de imágenes son expresivos de intenciones y por tanto el mismo hallazgo se atribuye a la imagen-persona. Además, en muchas de ellas la imagen manifiesta verbalmente su deseo de que se le erija allí mismo un templo. Ése es principalmente el mensaje que el pastor ha de comunicar al pueblo y a las autoridades. Halladas en terrenos agrestes y apartados, suponen, como ha mostrado W. Christian (1981), una colonización de la naturaleza. Pero no sólo se trata de “naturaleza”, sino de definición de “territorio” (Velasco, 1989; Rivas, 1994).

Posiblemente, tras la Reconquista, los repobladores se hallaron con un espacio indeterminado. En el proceso de reconstrucción y delimitación del territorio ningún terreno llegó a ser *terra nullius*. Tampoco después, cuando la despoblación afectó a determinadas zonas, en tiempo colonizadas y con iglesias y santuarios de culto (Rivas, 1994).

Muchas de las leyendas e historias de hallazgos y apariciones de imágenes parecen convertirse en discursos de definición territorial. El hallazgo casi siempre ocurre a pastores u otros cuya presencia en ese terreno es esperable y legítima y que son a su vez vecinos y miembros pertenecientes a determinadas comunidades locales. El primer acto de apropiación corresponde a quien encuentra la imagen. En la lógica de la acción cobra entonces especial importancia su *status*. Ese paradigmático pastor no es tanto, o no es sólo, una metáfora de la autoridad eclesiástica como sugieren los Turner, sino como Pallés vislumbraba, “una persona sencilla”, o más bien dependiente, alguien con quien significar que la apropiación de un símbolo sagrado, a diferencia de la apropiación de un tesoro, no puede ser privada. Pastores, vaqueros, jóvenes en su mayoría, sujetos a un amo, pueden ser por tanto los actores más adecuados del drama del hallazgo. Su presencia allí no es anómala, y el hallazgo, aunque supuestamente intencionado por parte de la imagen-persona, debe ser mostrado como un azar por parte de quien lo realiza, y además, dado su *status* social, lo que hallen no les corresponde. En algunas leyendas enseguida surge la obligación de contar el hallazgo al amo y en todas el acontecimiento debe ser comunicado inmediatamente al sacerdote, al obispo y a la población. Tanto que hasta se abandona el cuidado del ganado, que mientras tanto queda allí, aún mejor guardado, por la imagen-persona. En muchas leyendas los pastores no llegan o no se atreven a tocar la imagen hasta retornar con gente del pueblo y con autoridades eclesiásticas, que generalmente intentan entonces el traslado a la parroquia, a la población.

Otras leyendas narran un comportamiento más osado o más inconsciente por parte del pastor que se torna un acto de apropiación indebida: toman las imágenes, las introducen en el zurrón y las llevan al pueblo al tiempo que

recogen el ganado. Algunos antes de llegar, otros al enseñar su hallazgo ya sea a su familia o al cura, otros al día siguiente una vez depositada la imagen en la parroquia, descubren que la imagen no está donde ellos la pusieron. El bien hallado excede la capacidad del pastor para poseerlo y la insistencia de la imagen en permanecer en un lugar desplaza el derecho de pertenencia a un sujeto social, el pueblo o comunidad al que se adscribe el lugar como territorio propio. La apropiación pasa a ser un acto colectivo. Eso es lo que se intenta colectiva y solemnemente, una vez que el pastor es creído y autoridades y pueblo se trasladan al lugar del hallazgo. En las historias de imágenes suelen justificarse estos traslados con el argumento de que los símbolos sagrados deben estar colocados en lugares adecuados, en poblaciones y no en montes, campos o bosques sin guarda ni protección, en iglesias y no en espacios no controlados. Pero de todos modos los traslados se muestran indebidos. Las imágenes retornan “milagrosamente” al lugar donde se hallaron, dando a entender así que ese lugar debe ser convertido en templo.

Y en consecuencia eso supone, como también ha señalado Christian, que se generan así nuevos lugares de culto. Las leyendas e historias de imágenes acaban siendo de una u otra manera justificaciones para sustituir o incrementar los lugares de culto. El carácter de apropiación del símbolo sagrado que se revela así cobra especial relieve cuando las leyendas e historias indican, a veces veladamente, la confrontación de dos derechos —confrontación muy común en los hallazgos de tesoros—, el derecho que asiste al propietario del terreno y el que asiste a la persona que lo encuentra. Como las apropiaciones devienen colectivas, eso significa el enfrentamiento entre dos pueblos. Se discute la primacía del territorio o de la persona. El símbolo sagrado es indivisible y la confrontación no admite soluciones distributivas. Y del mismo modo que se dirimieron en su momento la pertenencia de las reliquias de los santos, se ha de dirimir la pertenencia de las imágenes.

Existen varias modalidades para resolver estos conflictos. A modo de ejemplo puede valer el de la Virgen de la Sagrada (Faci). Un pastor del pueblo de Monzalbarba encontró una imagen de la Virgen en el término de La Muela. La llevó a la parroquia, pero desapareció y la volvió a encontrar esta vez a medio camino entre uno y otro pueblo. El pastor afirmó que la encontró mirando hacia Monzalbarba. Pero finalmente acabó haciéndosele una ermita a las afueras de La Muela. Sin embargo, todos los años el día 25 de marzo, los de La Muela la llevaban en romería hasta Monzalbarba, allí se hacía la fiesta y volvían luego con ella al atardecer. (Los ejemplos de resolución de este tipo de conflictos son muy numerosos.) Es sintomático que los conflictos por la propiedad de las imágenes ocurrieran de modo no poco frecuente entre una pobla-

ción grande y otra pequeña, los templos en los que se guardan las imágenes a veces quedan en terrenos de la población mayor a cambio del reconocimiento de ciertos privilegios en el acceso a ellas para los del pueblo menor. Es el caso de la Virgen del Castañar entre Béjar y La Garganta, el de la Virgen de la Vega entre Piedrahita y Mesegar y el de la Virgen de la Rábida entre Sanlúcar y El Granado, y de algunos otros. Se trata de imágenes que han llegado a proponerse como patronas de una demarcación territorial, que coincide aproximadamente con el ámbito de influencia de la ciudad que se apropió de ella, y cuyo culto y devoción está tramado sobre el mismo sistema de interrelación que asegura la dependencia de las pequeñas poblaciones de una determinada zona rural respecto a la ciudad centro de mercado, administración y servicios.

A veces el oscurecimiento de la importancia de un santuario en una población debe ser atribuido al apoyo institucional que ha recibido otro erigido después, pero más próximo a la ciudad en cuyo entorno se sitúa. Así los conflictos de apropiación se definen tanto a través de episodios legendarios como a través de procedimientos que se dejan entrever en los discursos históricos y que revelan una lógica de la acción cuya contradicción central a resolver es la pertenencia de un objeto cuya naturaleza es sagrada. El objeto-imagen es mucho más que un simple objeto y la relación religiosa al formularse en realidad invierte la atribución de pertenencia. La contradicción podría enunciarse como el resultado de la superposición de dos tipos de relaciones (sociedad humana-objeto, sociedad humana-ser sagrado) sintetizada en la pertenencia de una imagen-persona sagrada. Una contradicción que se revela históricamente constante.

Los conflictos de definición de territorio son sólo el aspecto más superficial de la apropiación, que tampoco puede ser tenida sólo como pretensión de poblaciones, de comunidades locales, sino también de grupos religiosos institucionalizados, obispados, clero secular, órdenes, cofradías, etc. El tipo de conflictos que se muestra a través de los relatos histórico-legendarios es también ilustrativo de los tipos de conflictos en torno al poder y de la importancia y centralidad de la pertenencia de lo sagrado. Apropiación tanto o más que definición exclusiva de territorio, significa en cuanto pertenencia de lo sagrado acceso diferencial, restringido y en todo caso preferente. (Además, es el núcleo de los procesos de identidad, ya suficientemente señalados en numerosos estudios recientes.) Uno de los mensajes más explícitos de apropiación en las historias de imágenes quizá sea el que apareció en el arca que trajeron las olas a las playas de Santa Pola. El vigía que la encontró, al abrirla, halló una imagen de Santa María, la consueta que se escenifica el día de la Asunción, y un papel con un breve escrito que decía: "*Soc per Elig*" (Soy para Elche).

El carácter contradictorio de la pertenencia de lo sagrado no parece ser estrictamente formulable (pues la relación religiosa se supone absolutamente asimétrica), pero no es menos resueltamente pretendida. La contradicción es solventada a través de la lógica del discurso histórico-legendario, en el que las apropiaciones adoptan invariablemente el lenguaje de la donación. La imagen-persona es a la vez el donante y el propio don (una de las identificaciones reservadas para lo sagrado). Entendidas las imágenes como dones tal vez se comprenda mejor su carácter indistinto de las personas a quienes representan (como ya sugirió M. Mauss). Dones, además, con destinatarios designados.

La apropiación del símbolo sagrado es un proceso complejo. Comienza, y los relatos lo indican específicamente, con la justificación de la radicación del símbolo sagrado en un lugar concreto, (también es la justificación de la vinculación con un grupo social concreto) y continúa a través de un conjunto de actuaciones de la colectividad respecto a él. La apropiación se objetiva en muchos casos por medio de la atribución de un nombre (por ejemplo, Vega, Valle, Fuencisla, Fuensanta, Valvanera, Guadalupe, Montaña, Llanos, Zarza, Encina, etc.). A los nombres de las personas sagradas que las Escrituras les otorgaron se añade otro específico, diferenciador. La lógica de la denominación de los símbolos sagrados, sin embargo, se comporta de modo distinto con los santos que con la Virgen o Cristo. Estos, símbolos de la Iglesia universal, son susceptibles de recibir innumerables nombres locales. Aquéllos, hombres y mujeres nacidos en el seno de comunidades concretas conocidas, no parecen admitir ese tipo de adscripciones particularizadas, tal vez porque su adscripción de naturaleza les incompatibiliza para recibir cualquier otra. (Aunque a veces la adscripción de territorio puede llegar a oscurecer su procedencia, por ejemplo, San Antonio de La Cabrera, etc.) La flexibilidad de los símbolos universales se muestra en que admiten las más diversas denominaciones: nombres de poblaciones, de lugares, de parajes y, sobre todo, nombres comunes, de elementos de la naturaleza o de instrumentos culturales que son así elevados a la categoría de nombres propios y, tras ser asociados al símbolo sagrado, pasan en ocasiones a la corriente de los nombres propios. (El catálogo de nombres y su sistema es demasiado amplio para exponerlo aquí.) Lo que al menos y diferenciadamente ha ocurrido más con los nombres locales de María, pero no tanto con los nombres locales de Cristo. En principio todos estos nombres particularizadores son tenidos como singulares a pesar de la coincidencia con advocaciones veneradas en otras poblaciones. Y no se trata de los casos de santuarios menores que se erigieron más tarde como centros secundarios de un santuario mayor. Aunque coincida la denominación, particulariza la distintiva figura, pero finalmente lo que particulariza es la posesión de la imagen, capaz

siempre de encontrar diferencia, singularidad. Algo que se revela, por ejemplo, en algunos historiadores de la Virgen de la Cinta en Huelva que, conocedores de la existencia de la Virgen de la Cinta en Tortosa y para marcar diferencias, han llegado a escribir que la veneración a la “otra” no se centraba tanto en la imagen como en “la cinta” (Díaz Hierro, 1989).

La apropiación conlleva no sólo conflictos territoriales, sino confrontaciones de competencia, a lo que ya aludía Alonso de Madrigal, que se traducen entre otras cosas en la elaboración de discursos históricos que muestren la mayor antigüedad, sacralidad y efectividad de patronazgo de una u otra imagen. La lógica de la acción formula como objetivo la construcción de un templo para la imagen, lo que al fin y al cabo no es otra cosa que un medio de expresar y ejercer esa apropiación. Aunque ciertamente no es el caso de todos los santuarios marianos y dedicados a Cristo, las historias de éstos dan prioridad en el tiempo y se entiende que también primacía a la imagen sobre el templo. Las relaciones entre imagen y templo son concebidas de modo que la imagen es un don de lo alto y el templo la contraprestación de la comunidad a ese don.

En el discurso histórico-legendario el templo marca el final de la fase de constitución del símbolo sagrado y la expresión del ejercicio duradero de la apropiación colectiva. El proceso convertido en pauta suele partir de la construcción de una pequeña capilla, luego una ermita, que finalmente, a veces pasados siglos, se reconstruye o se amplía hasta formar un complejo arquitectónico, globalmente llamado “Santuario”. Este proceso es objeto del discurso histórico y revelador de las oscilaciones y relevancia del culto a lo largo del tiempo. En la construcción primera, algunas leyendas narran un primer intento llevado a cabo en determinado lugar supuestamente adecuado, que sin embargo aparece invariablemente destruido por la noche, hasta que se decide construir sobre el lugar que la imagen-persona ha elegido. Es el caso, entre otros muchos, de la ermita de la Virgen de la Sierra en Cabra, etc.

En buena medida la fijación del templo en un lugar opera como un marcador territorial y se constituye en centro que redefine un espacio. W. Christian ha utilizado la expresión “territorio de gracia” para designar estos espacios focalizados hacia un determinado santuario. La geografía religiosa no puede decirse que sea una reproducción directa de la ordenación espacial basada en centros económicos, pero sigue algún paralelismo con ordenaciones espaciales político-administrativas. Además, admite relaciones de inclusividad y jerarquía entre centros y, por lo tanto, entre territorios religiosos. Y es posible distinguir en ellos distintos niveles.

Por otra parte, la situación relativa en el espacio religioso convierte a los santuarios en objetivos de apropiación por parte de grupos de poder e institu-

ciones. No han sido escasos los conflictos producidos entre distintas órdenes religiosas, o entre una determinada orden religiosa y el clero diocesano. Algunos pueden haberse dado después de que el culto hubiera alcanzado un cierto rango, después incluso de que algún tipo de templo hubiera sido construido. El caso de la Virgen del Mar en Almería es, sin embargo, ilustrativo de un conflicto de apropiación entre instituciones religiosas y de las posibilidades de reevaluación que el hallazgo de una imagen puede tener para templos ya consolidados. La imagen fue hallada a la orilla del mar —como suele ser pauta en comunidades costeras— y el acontecimiento fue comunicado por el vigía que la halló al prior del monasterio de Santo Domingo, que acudió a buscarla. Enterado el Cabildo, se prepararon para su recepción en la ciudad dos comitivas. Al saberlo, el prior del monasterio tapó con trapos la imagen, modificó el trayecto de entrada a la ciudad y accedió al monasterio por la parte de atrás y espoleando al viejo mulo que le transportaba saltó la tapia del monasterio admirado —según se cuenta— de la agilidad del mulo y de él mismo. El deán acudió en pleito al arzobispo de Granada, que falló en favor de los padres dominicos, con alguna concesión al clero diocesano, tal como la facultad de poder sacarla en procesión de rogativas (Tapia, 1987).

En la mayoría de casos, los hallazgos en tierras alejadas de las poblaciones, la fijación explícita del símbolo a un lugar concreto, con la al menos sorprendente negativa por parte de la imagen a ser guardada en parroquias ya establecidas y la posterior construcción de un templo supuso, como ya se dijo, la multiplicación de lugares de culto. Se generaron así focos excéntricos de culto, y como consecuencia se produjo una redimensionalización de la geografía religiosa. Las pautas tardomedievales de concentración de las comunidades en parroquias insertas en los núcleos de población y de dispersión —temporal— hacia los grandes centros de peregrinación extraterritoriales (Tierra Santa, Roma, Santiago, etc.) fueron modificadas. Los nuevos centros de culto estaban situados en lugares alejados de los núcleos de población por lo que exigían un desplazamiento pero dentro de los límites territoriales. Se generaron así o se potenciaron característicos desplazamientos —siguiendo pautas previas— que se renombraron como “romerías”. A diferencia de las parroquias no estaban fundados sobre la posesión de reliquias —lo que redujo su tráfico y mitigó los conflictos de pertenencia—, sino sobre la apropiación de imágenes constituidas en símbolos sagrados. Los nuevos centros vinieron a sustituir en parte a cultos rutinarios a los santos, pero sobre todo, en la lógica de la acción de apropiación, particularizaron las figuras religiosas universales. Muchas de las parroquias establecidas en España tras la Reconquista y repoblación estaban dedicadas a la Asunción de María o a alguna de sus advoca-

ciones genéricas (Concepción, Purificación, Visitación, Encarnación, etc.). Tomando como fuente el Diccionario de Madoz, en las dos Castillas, casi el 80 % de ellas. Por el contrario, la mayoría (92 %) de las ermitas y santuarios erigidos con posterioridad tienen advocaciones particulares.

El complejo arquitectónico de estos nuevos centros se fue generando de acuerdo a las nuevas exigencias. Como suelen encontrarse situadas en lugares agrestes o descampados a varias horas de camino de las poblaciones, las ermitas no sólo sirvieron para guarda del símbolo sagrado sino para acoger a romeros y peregrinos. Suele así justificarse en las historias que se hizo necesario encomendar su cuidado y vigilancia a “santeros”. Un rol que no debe ser confundido con el de ermitaño, aun cuando a veces puede haber estado superpuesto. En ocasiones, el cuidado de la imagen y el templo fue otorgado a órdenes religiosas. Las múltiples funciones de las ermitas en cuanto a organización del territorio plantearon nuevos conflictos, cuya resolución institucional, tal vez inteligible como intentos de neutralizar pretensiones indebidas, fue construir hospederías, casas de santeros o conventos anejos al templo. A fines del XVII y durante el XVIII en algunos santuarios de Castilla, Extremadura y Andalucía (Fuente Santa en Medinilla, La Vega en Piedrahíta, El Espino en Hoyos, etc.) se hicieron también plazas de toros. En Castilla la Nueva y en Andalucía —y en otros lugares— el espacio exterior al santuario era temporalmente convertido en lugar de mercado, pues se hacía coincidir la celebración de la romería con la feria.

En la lógica de la acción, el templo —como lugar de culto regularizado— puede también ser contemplado como una forma de dar perennidad a otro modo fundamental de apropiación del símbolo sagrado, un modo ritual. Las historias de imágenes narran una primera conducta procesional que tras la noticia del hallazgo emprende la población de conjunto, incluidas las autoridades religiosas y civiles. Esta primera expedición de apropiación es tenida como modelo originario de la posterior fiesta y romería que la conmemora anualmente. Existe una cierta variedad en estos desplazamientos rituales. No siempre se desplaza la población hacia el santuario una sola vez y en romería. A veces se da un primer desplazamiento colectivo que toma la imagen de la ermita y la conduce temporalmente a la parroquia, donde reside durante un tiempo y luego la retorna procesionalmente a su templo. Otras, se comisiona a un grupo que va por ella y la traslada al pueblo, donde es recibida por todos. El retorno puede hacerse tanto colectivamente o a cargo de un grupo. No está de más destacar que estos comportamientos rituales que se instituyen en fiestas no están fijados temporalmente del mismo modo que las fiestas de los santos. Éstas, como se sabe, generalmente celebran el *dies natalis*. Sin embargo,

estas romerías generalmente no se sitúan temporalmente en las fechas en las que se supone o consta que ocurrió el hallazgo o aparición y no sólo porque generalmente se desconoce —contrasta claramente la indefinición temporal del hallazgo de la imagen con la extrema concreción del lugar, e incluso del objeto, donde se dio—, sino que se acomoda a la programación festiva de la iglesia universal para fiestas marianas o de Cristo. La mayoría de las advocaciones locales de Cristo se celebran superpuestas a la Exaltación de la Cruz en septiembre. Y la mayoría de las advocaciones locales de María se celebran superpuestas a la Natividad también en septiembre, otras, en menor número a la Asunción en agosto, y otras a la Visitación en julio e incluso alguna a la Anunciación en marzo o a la Purificación en febrero. La determinación de la fecha puede haber variado en el tiempo, pero tendiendo a concentrarse en estas fechas. La apropiación del símbolo sagrado supone explícitamente la ocultación de la celebración de la advocación universal. Instituidas en algunos casos según documentación y en otros posiblemente por autoridades religiosas, estas fiestas y romerías que son conmemoraciones del primer acto colectivo de apropiación vienen a sintetizar reveladoramente una cierta y generalizada superposición entre la ordenación del tiempo a escala local y la ordenación del tiempo a escala de iglesia universal.

La eficacia de la construcción de un templo y del desplazamiento ritual como mecanismos de apropiación son sólo el relieve más objetivado de lo que constituye la trama social básica de la apropiación del símbolo sagrado, su implicación en los acontecimientos y azares de la comunidad y de los grupos e individuos que las integran y que es contenido pautado de las historias de las imágenes y santuarios. La intervención de la imagen-persona en la vida social está ya anticipada en el relato de las circunstancias de su hallazgo. A veces el pastor-mensajero es curado por ella de una dolencia, o resucita a un animal de su rebaño (por ejemplo, Virgen de Chilla en Candeleda —Ávila—), a veces es marcado por ella y la marca debe ser interpretada como señal de creencia. Otras, interviene decisivamente en una situación de peligro, como la V. de la Vega en Piedrahíta —Ávila—, que salvó a la joven que la halló de ser corneada por un toro. En otras, el hallazgo se produce durante una epidemia de peste, que cede cuando la población acude al lugar. Los milagros y portentos, como decía Pallés, “recitan la piedad de los fieles”, pero sobre todo inician y consolidan una cadena de auxilios y favores; por parte de la imagen-persona hacia la población, y de culto y veneración, por parte de la población hacia la imagen-persona.

Las historias de imágenes suelen contener una relación larga de milagros que le son atribuidos y también de los exvotos y ofrendas que se acumulan en

paredes y dependencias del santuario y que son testimonio de sus intervenciones. Cuando las colectividades solicitan su intervención, en tiempos de sequía, plagas o peste, se le hacen solemnes rogativas y se la traslada procesionalmente a los campos o poblaciones correspondiendo siempre con fiestas y con el mantenimiento o engrandecimiento del templo. Se va haciendo así a la imagen sujeto receptor de bienes y se forma para ella un patrimonio. El símbolo sagrado se distancia también así del mundo de los objetos convirtiéndose en sujeto social (y legal) al que se atribuyen propiedades. Una de las formas de apropiación consiste, pues, en atribuirle un patrimonio radicado en el lugar, cuya guarda y mantenimiento es consecuentemente responsabilidad de la comunidad en general, de un grupo local organizado en forma de cofradía, o de una orden a la que se encomienda su custodia.

La relación básica de intercambio en la que se le involucra se consolida a través de un proceso progresivo —pero también cambiante— de consolidación de relaciones sociales. Por un lado, los devotos se consideran “servidores” suyos y estar al servicio del símbolo sagrado es tenido como un *status* de excelencia moral. La apropiación del símbolo sagrado genera así relaciones sociales inversas a las que genera la apropiación de otros bienes. El símbolo sagrado se concibe situado en posiciones de preeminencia, de superioridad y de dominio. Una de las formas empleadas en hacerlos socialmente reductibles es resemantizar el título de “Señores”. Los títulos genéricos de “Nuestra Señora” o de “Nuestro Señor” son apropiados —porque se restringe socialmente su dominio, el subrayado está en *nuestro*— y además activados en las representaciones iconográficas. Sería demasiado simple decir que las imágenes han sido instrumentos en manos de la Iglesia Católica para el dominio de los pueblos. Entre otras razones porque la jerarquía eclesiástica se ha visto frecuentemente sobrepasada por la intensa vinculación que los pueblos establecen con sus respectivas imágenes. Y también por la peculiar disociación que muchas veces puede darse entre la dependencia reconocida respecto a los símbolos sagrados localmente adscritos y la dependencia reclamada por la jerarquía eclesiástica. Evidente, por ejemplo, en el caso de Valdejimena (en Horcajo Medianero —Salamanca—) con un ya largo conflicto entre obispado y pueblo (Sánchez Vaquero, 1962).

Por otro lado, la relación con la imagen-persona entendida genéricamente en la cristiandad como una relación de parentesco, es retomada en términos de pertenencia, pero modificando un cierto componente asimétrico. La tonalidad del intercambio que se adquiere desde esta perspectiva tiende a tipificarse como reciprocidad, ejercicio del don, acompañada de actitudes afectuosas bien explícitadas por los autores de las historias, pero contribuyendo a entender la

relación como perenne. No sólo a María se le atribuye el título de “Nuestra Madre”, sino también a Cristo el de “Nuestro Padre”. El esquema de relación está también reflejado y de modo profuso en la iconografía. Y aún más caracterizado si cabe por medio de las múltiples representaciones de la Virgen con el Niño. Habría que hacer notar que si bien los tratados de iconografía suelen prestar precisa atención a la doble figura, sin embargo los relatos histórico-legendarios generalmente se centran en el hallazgo de una imagen de Nuestra Señora como si fuera imagen única. Y del mismo modo habría que hacer notar que la percepción de la relación de intercambio —las peticiones— se centra casi exclusivamente a ella. La presencia del Niño en brazos de la Virgen no es necesariamente marcada. Y habría que hacer notar que los distintos temas iconográficos desarrollados desde el siglo XII al XVII, Majestad, *Tota Pulchra*, Inmaculada, Piedad, Angustias, Dolorosa, etc., parecen ser irrelevantes respecto al tipo de relación social en la que se la involucra. (También es evidente en la variedad iconográfica de una sola advocación, por ejemplo, la de la Virgen de los Remedios —Aranda 1995—, pues el comportamiento general de los devotos no tiene en cuenta tales caracterizaciones, sino las derivadas de los tipos de relación social que establece con ella.)

Otro modo de relación social es el de patronazgo. Una de las caracterizaciones del intercambio que traduce claramente posiciones asimétricas entre los devotos y los símbolos sagrados, y se asienta en una duradera relación de protección. Conlleva además un aspecto que no puede dejarse de subrayar. En la lógica de la acción de apropiación, el patronazgo es un tipo de relación que resuelve muy sutilmente la contradicción entre relación asimétrica y pertenencia e, inequívocamente, implica una cierta responsabilización ejercida sobre una colectividad claramente restringida, delimitada. El título de Patrona o Patrono que les es atribuido siempre tiene una referencia social o territorial. El título del patronazgo, habiendo las imágenes sobrevenido a las comunidades posteriormente a otros cultos ya establecidos, ha exigido una declaración solemne y por tanto sancionada institucionalmente, pues podría implicar un conflicto de fidelidades. El doble patronazgo que aparece en muchas poblaciones es expresión gráfica del advenimiento y en cierto modo sustitución de un nuevo culto sobre otro ya asentado.

Sobre María no son éstos los únicos títulos acumulados; además, y puesto que su atribución suele haberse solemnizado, están los más modernos y genéricos de “Reina” —muchas imágenes han sido coronadas desde el siglo XIX hasta la actualidad—, pero también los más particulares de “Alcaldesa de honor”, “Capitana”, etc. Tales títulos no conllevan estrictamente modelos diferentes de relación social, pero sí lo son de racionalidad política.

Hay otro título aún, que no se suele solemnizar, el de vecindad, es decir, está implícito en todas las historias de imágenes que pertenecen al lugar, o lo que es lo mismo, que están integradas en la comunidad, o en la colectividad territorialmente definida. La apropiación de los símbolos sagrados, al hacerlos socialmente reductibles, los hace vecinos.

Este abanico de relaciones sociales que van desde el parentesco al patronazgo las entiende generalmente entremezcladas y no sólo reafirman la consideración del símbolo sagrado como imagen-persona, sino que le sitúa en una singular posición social que valida tanto las vinculaciones relativamente privadas de los grupos domésticos y de los individuos con ellos, como las de la comunidad, más públicas y formales. Ambos ámbitos son perfectamente compatibles e integrables. Es una de las escasas posiciones sociales cuyas fidelidades no generan conflictos. No puede achacársele a la imagen-persona deslealtades o favoritismos. Y se entiende generalmente que el uso del poder está suavizado por el afecto y generalmente orientado como ejercicio de bondad, tampoco se le puede achacar dureza, intransigencia o humillación.

III

La apropiación, el intercambio y la trama social que lo consolida está en buena medida soportado por la posición mediadora y de intercesión que la doctrina cristiana otorga a María y a los santos. Los historiadores mariólogos han explicado la expansión del culto a María amparándose en su privilegiada posición de Madre de Cristo, lo que significa un acceso más directo al destino final de las plegarias de los devotos, que según la doctrina cristiana no debe ser otro que Dios. Como se ha hecho notar por Grabar y otros, las imágenes de María no describen tanto a la Virgen de los Evangelios, cuanto a la Virgen bienaventurada que ocupa un lugar relevante en los cielos. Es posible, sin embargo, que el origen iconográfico de la Virgen con el Niño sea una focalización (un término empleado por Brown) derivada de ilustraciones del Evangelio y en concreto de la Adoración de los Reyes Magos.

Por un lado, y ya se ha hecho mención de ello, la iconografía y el culto mariano han debido contribuir a la pedagogía e internalización de los dogmas de la Iglesia universal. Sin embargo, la focalización, es decir, la autonomización de las figuras, el amplio desarrollo de la iconografía y la reproducción incesante de imágenes apuntan en la misma dirección que las historias admiten veladamente y lo corroboran los datos etnográficos: de la misma manera que ocurre con los santos, la Virgen María y éstos son tomados por los devo-

tos no tanto como mediadores, sino como destinatarios de sus plegarias y sobre todo involucrados en relaciones preferenciales, cuando no exclusivas. Es así como más que simplemente el hallazgo o aparición de la imagen-persona, más que simplemente su capacidad de protección efectiva, la pertenencia y singularidad del símbolo sagrado objeto de apropiación es en buena medida el contenido de un dogma particular o local. Las leyendas e historias de imágenes revelan la existencia de un sistema de creencias locales apoyado en la doctrina cristiana. Creencias focalizadas sobre determinadas imágenes-personas que pueden llegar a ser formuladas como dogmas, que son añadidos o superpuestos a los dogmas católicos —universales— y que son mantenidos por las colectividades que se han apropiado de ellas. No es lo más relevante que tales dogmas, al menos en episódicas confrontaciones, puedan llegar a ser excluyentes. Sino la frecuencia en constatar que tales dogmas locales se asumen con más firmeza y convicción que los dogmas católicos universales. Uno de los enunciados más explícitos de un dogma local se encuentra en el Concordato que en 1848 (manuscrito no publicado) suscribieron los representantes de Hondón y Aspe que, habiéndose disputado la pertenencia de la Virgen de las Nieves, acabaron por acordar que los años pares se celebrara la fiesta en Hondón y los impares en Aspe. El notario que transcribía el documento entre las razones aportadas por los de Aspe incluyó :

“pues para los de Aspe no hay mas Dios, ni mas Santa María que la Virgen de las Nieves”.

Salvo unos pocos y bien conocidos, la mayoría de los pequeños santuarios dedicados, a los santos, a la Virgen o al Cristo y erigidos entre los siglos XII al XVIII fueron y en buena medida siguen siéndolo de ámbito local o a lo más comarcano. Un ámbito más o menos posible de precisar, pero en todo caso potencialmente variable. Los relatos histórico-legendarios tienden a hacer pensar que el ámbito de casi cualquier santuario hubiera podido ser universal. El proceso de expansión o constricción de un santuario no es estrictamente predecible, aunque puedan identificarse *a posteriori* circunstancias e intervenciones que pudieran haber contribuido a la expansión o no de alguno. Es inevitable referirse a los milagros atribuidos a la imagen-persona y a su incidencia en la extensión de la creencia. Pero también, a la intervención de los prelados, y no menos a la de órdenes religiosas..., etc.. Los milagros atribuidos se convierten en contenido de información con un alto grado de expansividad, de modo que, una vez difundida, los devotos que se concentran en el lugar proceden de lugares cada vez más alejados, dentro no obstante de una cierta área. Parece que hay

que relacionar estos procesos expansivos con mayores reclamaciones de apropiación del símbolo sagrado. Y también con estrategias de inhibición por parte de autoridades o de grupos religiosos. Como ha mostrado Christian (1992), las historias de santuarios frustrados pueden ser tan relevadoras como las de aquellos que llegaron a constituirse. Tales reclamaciones aunque puedan ser postuladas por la o las poblaciones más cercanas o por determinados grupos religiosos, son inevitablemente objeto de control institucional. Lo que supone que todo proceso de apropiación introduce un principio de competencia frente al control institucional de la Iglesia Católica.

Un determinado santuario puede ser redefinido a lo largo del tiempo con variaciones estipulando el ámbito de la colectividad que se ha apropiado de él. La base doctrinal que permite acceder a él a todo cristiano alude más a la relación individualizada con la imagen-persona en términos de parentesco (“Todos somos hijos de Dios”) que a una relación de patronazgo, claro está —o a una transformación del patronazgo bajo una concepción orgánica de la sociedad—, de modo que la invocación de las tales relaciones para con los símbolos sagrados favorecen de hecho tendencias universalizadoras. Las reclamaciones de apropiación sobre base territorial o de grupos pueden entenderse precisamente al caracterizar como peculiarmente contradictoria la actitud de devotos vecinos o asociados, los cuales darán más valor a su símbolo sagrado al comprobar la capacidad de atracción que tiene, pero, a la vez, parecen suponer que eso implica poner en peligro la preferencia en la vinculación y en el acceso.

Es por otra parte posible identificar la localización de algunos santuarios en las proximidades de recursos importantes para poblaciones próximas. Pero no parece que ésa deba ser la razón más digna de ser tenida en cuenta a la hora de explicar la apropiación de los símbolos sagrados. Nótese, sin embargo, que en mayor medida o al menos en otra manera que otros templos y ermitas dedicados a santos, los santuarios dedicados a María y al Cristo erigidos entre el XII y el XVIII parecen haber contribuido a activar relaciones supra-locales, dentro de territorios definidos.

La apropiación de los símbolos sagrados parece contradecir en parte y se coloca en tensión con las tendencias de la Iglesia universal. Esa tensión es el supuesto sobre el que se hace necesario desarrollar una compleja lógica de justificaciones y legitimaciones tanto a nivel del discurso como de la acción. Y esa tensión es, a mi juicio, el marco que puede ayudar a comprender eso que hemos dado en llamar “religiosidad popular” y que realmente define las interdependencias y conflictos permanentes entre comunidades y colectividades heterogéneas y diferenciadas y la Iglesia Católica como institución uni-

formizadora y universal. Pero la atribución de pertenencia del símbolo sagrado, no obstante, ha debido de ser a la vez uno de los instrumentos pastorales de la extensión “universal” de la catolicidad. Así que la Iglesia no ha debido ser ajena tampoco a la apropiación de los símbolos sagrados realizada por comunidades territoriales o grupos sociales. Pedro Lumbreras, calificador del Santo Oficio en Aragón, examinador sinodal del Arzobispado de Zaragoza y uno los censores que concedió la aprobación al libro de Faci, advertía en 1739 el sesgo de particularismo que entrañaba, y tratando de justificar al autor decía que estaba siguiendo el pensamiento de la Santa Romana Iglesia,

“cuando San Clemente I Papa deputó siete diáconos de insigne piedad y eminente doctrina, para que formaran un Epítome de las acciones heroicas de los primeros cristianos y de los gloriosos triunfos de los Santos Mártires que habían derramado su preciosa sangre por la fe de Cristo en las siete regiones, barrios o collados en que está fundada y dividida Roma. ¿Y a qué fin? Para que cada una de aquellas siete regiones supiese ciertamente qué santos eran los suyos, para la veneración, para el culto, para el patrocinio. De aquí han tenido su nacimiento los Menologios y todos los Martirologios. Y de aquí también ha nacido el estilo tan religiosamente observado en todos los Reinos, Provincias, Regiones y Diócesis de todo el Orbe Católico para pagar a cada santo de su nación y distrito el sagrado tributo del reverente culto que se ofrece ante sus aras. Porque mirando a los santos como a paisanos se enciende más la llama del cariño, se adhiere más la confianza y su intercesión poderosa y la devoción del pueblo cobra más presto la usura de sus amantes ruegos en copiosa lluvia de beneficios”.

Al fin y al cabo, por haberse convertido en historiador de las imágenes de María y de Cristo en el Reino de Aragón, como escribe otro de los censores, (Miguel Navarro), Fray Roque Alberto Faci con su obra no había hecho otra cosa que proceder como “Buen Católico, Buen Aragonés, Buen Religioso y Buen Carmelita”.

NOTA

Las referencias a santuarios cuando no se cita la fuente proceden de investigación propia etnográfica y documental.

Una primera versión de este trabajo fue objeto de exposición y debate en la Casa de Velázquez, Madrid, en 1991 en el curso del Symposium *Antropología e Historia*, dirigido por el profesor Carmelo Lisón.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANDA DONCEL, J. (coord.): *Actas del Congreso nacional sobre la advocación de Nuestra Señora de los Remedios. Historia y arte*. Córdoba, 1995.
- BROWN, P.: *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago University Press. (1981.)
- CHRISTIAN, W.: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid, 1990, Edit. Nerea. (1981.)
- CHRISTIAN, W.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, 1991, Ed. Nerea, 1981.
- CHRISTIAN, W.: *Moving Crucifixes in Modern Spain*. Princeton, Princeton University Press, 1992.
- DELGADO, M.: *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*. Barcelona, Ed. Humanidades, 1992.
- DÍAZ HIERRO, D.: *Historia de la devoción y culto a Ntra. Sra. de la Cinta, Patrona de Huelva*. Huelva, 1989.
- ESPINOSA, FRAY ALONSO DE (1594): *Del origen y milagros de la Santa Imagen de nuestra Señora de Candelaria, que apareció en la Isla de Tenerife, con la descripción de esta Isla*. Sevilla, casa de Juan de León. Reimpresión en Santa Cruz de Tenerife, 1952, Goya Ediciones.
- FACI, FR. ROQUE ALBERTO (1739): *Aragón, Reyno de Christo y dote de María Santísima fundado sobre la columna immobil de Nuestra Señora en su Ciudad de Zaragoza. Aumentado con las apariciones de la Santa Cruz...* En Zaragoza, Oficina de Joseph Fort. Reimpresión en Zaragoza, 1979, Dirección de Cultura de la Diputación General de Aragón.
- FERNÁNDEZ LADREDA, C.: *Imaginería medieval mariana*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 1989.
- FORSYTH, I.: *The Throne of Wisdom: Wood Sculptures of the Madonna in Romanesque France*. Princeton University Press, 1972.
- FUENTE, VICENTE DE LA: *Vida de la Virgen María con la historia de su culto en España*. Barcelona, Montaner y Simón. 2 vols., 1877.
- GRABAR, A.: *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Madrid, 1985, Alianza Forma. (1979.)
- JIMÉNEZ, F. C.: *Aldeavieja y el Cubillo*. Ávila, 1987.
- L'Arrel*: Número monográfico dedicado a El Misteri y La Festa. Centre Regional UNED d'Elx, 1983.
- MADRIGAL, A. DE: *Confesional del Tostado*. Salamanca. Juan Porras, 1512.
- MÀLE, E.: *L'Art religieux de la fin du XVI^e siècle, du XVII^e siècle, et du XVIII^e siècle: Étude sur l'iconographie après le Concile de Trente*. Paris, 1951.

- OBSECUENTE, J.: *Libro de los Prodigios*. Edición de Ana Mourc. Madrid, Ed. Clásica, 1994.
- OUPENSKY, L.: *Theology of the Icon*. Crestwood. St. Vladimmir's Seminary Press, 1992.
- PALLÉS, J.: *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 año*. Barcelona, Imprenta del heredero de D. Pablo Ricra. 6 vols., 1875.
- RIVERA, A.: *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare*. Bari. Ed. Dédalo, 1988.
- SÁNCHEZ VAQUERO, J.: *Valdejimena: Historia, Novena, Cancionero*. Salamanca, 1974.
- SEBASTIÁN, S.: *Iconografía medieval*. Donostia. Ed. Etor., 1988.
- TAPIA, J. A.: *Virgen del Mar*. Almería. Cajalmería, 1987.
- TRENS, M.: "María". *Iconografía de la Virgen en el arte español*. Madrid. Plus Ultra, 1946.
- TURNER, V. y E.: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York. Columbia University Press, 1978.
- RIVAS, A. M.: "Mediación divina y negociación ritual en los conflictos de identidad". *Revista de Antropología Social*, n.º 3, 1994, pp. 27-45, 1994.
- VELASCO, H. M.: "Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local", en C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (comp.) *La religiosidad popular*. Barcelona. Ed. Anthropos, Fundación Machado, t. II, pp. 401-410, 1989.
- "Imágenes para creer" (en prensa).
- VESGA CUEVAS, J.: *Las advocaciones de las imágenes de la Virgen María veneradas en España. Ensayo de una teología popular mariana en España*. Valencia. CESPUSA, 1988.