

Consiglio Nazionale delle Ricerche
Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea

Università degli Studi di Cagliari
Dipartimento di Filologia Classica, Glottologia e Scienze Storiche
dell'Antichità e del Medioevo

CULTI, SANTUARI, PELLEGRINAGGI
IN SARDEGNA
E NELLA PENISOLA IBERICA
TRA MEDIOEVO
ED ETÀ CONTEMPORANEA

a cura di

MARIA GIUSEPPINA MELONI e OLIVETTA SCHENA

nota introduttiva di

GIORGIO CRACCO

BRIGATI – Genova 2006

Consiglio Nazionale delle Ricerche
Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea

BRIGATI - Genova 2006

ISBN - 88-87822-27-1

Università degli Studi di Cagliari
Dipartimento di Filologia Classica, Glottologia e Scienze Storiche
dell'Antichità e del Medioevo

CULTI, SANTUARI, BELLEGGI
IN SARDEGNA
E NELLA PENISOLA IBERICA
TRA MEDIOEVO
ED ETÀ CONTEMPORANEA

a cura di
MARIA GIUSEPPINA MELONI e OLIVETTA SCHEVA

La presente pubblicazione è stata realizzata grazie a un contributo della Regione Autonoma della Sardegna, Assessorato Affari generali, personale e riforma della Regione, in collaborazione con il Dipartimento di Filologia Classica, Glottologica e Scienze Storiche dell'Antichità e del Medioevo dell'Università di Cagliari, e si configura come l'edizione ampliata, e arricchita con saggi di studiosi iberici, degli atti del seminario *I santuari cristiani della Sardegna*, svoltosi a Cagliari l'8 marzo 2000 nell'ambito dei lavori del *Censimento dei santuari cristiani d'Italia* promosso dall'Ecole Française de Rome, con un contributo dello stesso Assessorato.

Proprietà letteraria
C.N.R. - Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea
Via G.B. Tuveri 128, Cagliari

INDICE

GIULIO ANGIONI	
I santuari della Sardegna tradizionale	1
LUÍS M. CALVO SALGADO	
La curación milagrosa de Catalina de Flores en Santo Domingo de la Calzada (1558)	17
ROBERTO CORONEO	
Il pellegrinaggio medievale in Sardegna (secoli XI-XIV): fonti e monumenti	47
MARIA JOSÉ DEL RÍO BARREDO	
Las romerías de Madrid en la Edad Moderna	87
MARIA TERESA FERRER I MALLOL	
La lotta per il potere in un famoso santuario. Montserrat (Catalogna) nei primi anni del Trecento	129
IGNAZIO GRECU	
Le "orme" dei pellegrini nelle chiese della Sardegna medievale	149
ROLDÁN JIMENO ARANGUREN	
Cultos, santuarios y peregrinaciones en la Navarra medieval y moderna	191
ROBERTO J. LÓPEZ	
Ermitas y santuarios marianos en Galicia en la Edad Moderna	231
ROSSANA MARTORELLI	
La diffusione del culto dei martiri e dei santi in Sardegna in età tardoantica e medievale	275
MARIA GIUSEPPINA MELONI	
Ordini religiosi e santuari mariani. I Mercedari e il culto per Nostra Signora di Bonaria a Cagliari tra Quattro e Cinquecento	339

AMÂNDIO JORGE MORAIS BARROS	
Entre a perdição e a salvação: a religiosidade dos mareantes portugueses na Idade Média e na Época Moderna	371
JOSEFINA MUTGÉ I VIVES	
Alfonso el Benigno y el santuario de Montserrat (Barcelona) en el siglo XIV	409
MIGUEL NAVARRO SORNÍ	
Las reliquias en la Valencia tardo medieval. La formación del relicario de la catedral de Valencia	435
PILAR PEZZI CRISTÓBAL	
Origen y gestación de un santuario mariano bajo la invocación de los Remedios (Vélez-Málaga, Málaga)	457
ANNA MARIA PIREDDA	
<i>L'inventio</i> delle reliquie dei martiri turritani e la figura agiografica di Costantino	487
ROBERTO PORRÀ	
Il santuario di Bonaria (Cagliari), avamposto della cristianità nel secolare conflitto con i corsari barbareschi	503
ANTONIO M. POVEDA NAVARRO	
De Cagliari a Elda. Llegada y culto de los santos patronos de Elda en 1604	535
MARIA MARGHERITA SATTA	
Pellegrinaggi, ex voto e ideologia della promessa. Tradizione e cambiamento	559
OLIVETTA SCHENA	
Il contributo della Sardegna al progetto di censimento dei santuari cristiani d'Italia promosso dall'École Française de Rome	589
JOSÉ M. VÁZQUEZ VARELA	
Dos santuarios rurales antiguos vinculados con el culto a Santiago el Mayor en Galicia	605

ERMITAS Y SANTUARIOS MARIANOS EN GALICIA EN LA EDAD MODERNA

ROBERTO J. LÓPEZ

El objetivo del presente trabajo es trazar una panorámica general de la posible evolución y significado de los santuarios marianos en Galicia (España) durante la Edad Moderna¹. Se parte para ello de tres presupuestos básicos. En primer lugar, de la idea de que las diversas manifestaciones de las creencias religiosas son fenómenos históricos que como tales surgen y evolucionan en el tiempo, formando parte, a veces importante, del contexto social en el que surgen; parece pertinente, por tanto, analizarlas con relación a ese contexto propio y no con relación a otros, por más que éstos puedan ser más atractivos². El segundo presupuesto del que se parte en estas páginas está relacionado con el anterior; supone que el estudio de los comportamientos religiosos en la Edad Moderna no debe considerarse como un análisis de algo ajeno a las realidades sociales de la época, sino por el contrario como el análisis de un fenómeno que en cierto sentido envuelve a todas esas realidades, de modo que para su comprensión es necesaria la de estos com-

¹ Las obras impresas de los siglos XVIII y XIX que se utilizan como fuentes para este trabajo han sido consultadas en la Biblioteca General de la Universidad de Santiago de Compostela.

² Es cierto que los procesos culturales, y entre ellos se pueden incluir las manifestaciones religiosas, son procesos acumulativos, pero eso no significa que haya que recurrir a "los orígenes" para explicar el estado de un determinado proceso en una época determinada. En el caso que aquí se trata, lo más oportuno para explicar por qué se levanta o reconstruye un santuario en Galicia en el siglo XVIII es tener en consideración las circunstancias propias de esos años en lugar de apelar a explicaciones míticas, en concreto a las posibles pervivencias ancestrales de carácter celta, según acostumbra a hacer cierta literatura etnográfica y antropológica siguiendo los dictados de algunos autores gallegos de finales del siglo XIX y principios del XX, más preocupados por construir el "alma gallega" que por analizar con criterios científicos los fenómenos culturales.

portamientos. Y en tercer lugar, se parte del supuesto de que la evolución de los comportamientos religiosos en la Edad Moderna debe entenderse como una parte del juego de relaciones e influencias mutuas que se establecían entre los sectores cultos (en especial el clero) y los grupos populares, no sólo como una imposición de aquellos sobre estos³. Por estas razones parece conveniente que antes de abordar la cuestión central de este trabajo se hagan algunas indicaciones genéricas sobre la situación de Galicia entre los siglos XVI y XVIII, de modo que se pueda tener en cuenta el contexto en el que se asientan los lugares de culto de los que después se hablará y para hacerse una idea de la interrelación que entre ellos y su contexto se pudo entablar.

1. *El contexto económico y social de Galicia en la Edad Moderna*

Situada en el extremo noroccidental de la Península Ibérica, Galicia ocupa una extensión aproximada de 29.500 kilómetros cuadrados; al norte está bañada por el Mar Cantábrico y por el oeste por el Océano Atlántico, mientras que al sur limita con Portugal y por el este con tierras asturianas y castellano-leonesas. Su línea de costa se amplía enormemente por sus características rías y ensenadas hasta superar los mil seiscientos kilómetros de extensión; hacia el interior e inmediatamente después de la franja costera, el territorio gallego se articula en torno a los valles definidos por su red hidrográfica, para dar paso luego a los espacios montuosos del interior. Estos son, a grandes rasgos, las tres grandes áreas geográficas de Galicia y que condicionaron de modo considerable los modos de vida de las poblaciones gallegas en la Edad Moderna⁴. Durante este

³ Lo cual no quiere decir que se entienda que las posibles influencias fuesen de igual intensidad. Este planteamiento es claramente deudor de la noción de "circularidad" acuñada por Carlo Guinzburg y que se encuentra ejemplarizada en su obra *El queso y los gusanos*, Barcelona, 1986.

⁴ La influencia de las condiciones del medio geográfico en las formas de organización social y económica en Galicia, y en particular sobre las estructuras y comportamientos familiares, puede verse en I. DUBERT GARCÍA, *Historia de la familia en Galicia durante la Época Moderna, 1550-1830*, Sada (A Coruña), 1992.

período Galicia experimentó un estimable aumento demográfico, pues pasó de tener algo más de 300.000 habitantes a comienzos del siglo XVI, a casi 1.350.000 a finales del siglo XVIII⁵. Como cabría esperar por los condicionantes geográficos, la distribución de la población no era homogénea; las mayores densidades de población se encontraban en las áreas costeras y valles prelitorales (en ocasiones hasta más de un centenar de habitantes por kilómetro cuadrado), mientras que hacia el interior las densidades se iban debilitando hasta alcanzar a veces valores inferiores a los diez habitantes por kilómetro cuadrado. Uno de los rasgos más característicos de la población gallega fue que a pesar de su aumento, continuó siendo durante toda la Edad Moderna una población abrumadoramente rural; es más, en términos relativos la población rural fue en aumento: si a finales del siglo XVI entre un 10 y un 12% de sus vecinos vivían en núcleos con más de 300 hogares (entre 1200 y 1300 habitantes), a mediados del siglo XVIII esta proporción apenas alcanzaba el 5%⁶.

Tanto el notable crecimiento demográfico como el asentamiento mayoritariamente rural de la población gallega se comprenden, al menos en sus trazos más sobresalientes, si se tiene en cuenta que tal crecimiento se apoyó fundamentalmente en las transformaciones del sistema agrario y muy excepcionalmente en el establecimiento de complejos fabriles y comerciales. Además de la progresiva reducción de los barbechos y de la roturación de nuevas tierras, especial importancia tuvo la introducción de nuevos cultivos, primero el del maíz a partir de comienzos del siglo XVII y luego el de la pa-

⁵ El dato inicial oscila según las fuentes empleadas y, sobre todo, según las correcciones que necesariamente se deben introducir para su uso. La referencia de finales del siglo XVIII pertenece al Censo de Floridablanca, mandado hacer en 1787 por este ministro. Una síntesis de la evolución demográfica de Galicia en la Edad Moderna y de sus características se puede encontrar en P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *Galicia. Historia*, III. *Galicia en el Antiguo Régimen. Economía y sociedad*, A Coruña, 1991, pp. 52-66 y 178-225; M. C. SAAVEDRA VÁZQUEZ, *Historia de Galicia*, IV. *Galicia na Idade Moderna*, A Coruña, 1995, pp. 33-63; H. SOBRADO CORREA, *Historia de Galicia*, Vigo, 2004, pp. 99-109.

⁶ Los mayores núcleos de población hacia 1750 eran Santiago de Compostela, con unos 20.000 habitantes, a la que seguían A Coruña con unos 10.000 y Pontevedra con algo más de 5.000 habitantes. Más datos en P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *Galicia. Historia* cit., p. 181.

tata desde mediados del siglo XVIII. Las concordancias entre las curvas de población y las de recaudación de los diezmos eclesiásticos permiten afirmar esta relación entre la población y la agricultura gallegas⁷. Por el contrario, las aportaciones de la industria y de otros sectores económicos a este crecimiento fueron irrelevantes, a pesar de su incipiente pujanza, en comparación con las agrícolas, tal y como han puesto de relieve los estudios dedicados al fallido proceso de industrialización gallego y a la actividad mercantil⁸. A su vez, esta escasa imbricación de los sectores industriales con la economía agrícola fue también el resultado de determinados comportamientos sociales. En general, los grupos sociales dominantes, como la pequeña nobleza y la burguesía, apostaron por el mantenimiento de sus privilegios tradicionales; frente a la innovación y el riesgo que significaba la inversión en actividades industriales y mercantiles, prefirieron la compra de tierras para beneficiarse de las rentas agrarias. Los campesinos, por su parte, se mantuvieron al margen de las tensiones modernizadoras anclados en una agricultura de subsistencia, orientada más hacia el propio mantenimiento que a la generación de excedentes mercantiles⁹.

Este proceso económico y social general explica, sin que eso suponga afirmar determinismo de ningún tipo, que a pesar de las diferencias apreciables entre unas áreas y otras se pueda hablar de un sustrato común a la heterogeneidad social gallega de la Edad

⁷ A. EIRAS ROEL, *Dîme et mouvement du produit agricole en Galice, 1600-1837*, en A. EIRAS ROEL, *Estudios sobre agricultura y población en la España Moderna*, Santiago de Compostela, 1990, pp. 85-110; P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *Las grandes tendencias comarcales en la evolución de la población gallega (de comienzos del XVII a mediados del XIX)*, en «Studia Historica», XI, 1993, pp. 11-59.

⁸ L. ALONSO ÁLVAREZ, *Comercio colonial y crisis del Antiguo Régimen en Galicia (1778-1818)*, Santiago de Compostela, 1986; J. CARMONA, *El atraso industrial de Galicia: auge y liquidación de las manufacturas textiles (1750-1900)*, Barcelona, 1990; Id., *Galicia: minifundio persistente e industrialización limitada*, en *Historia económica regional de España, siglos XIX y XX*, Barcelona, 2001, pp. 13-45.

⁹ J. GARCÍA-LOMBARDEO, *La agricultura y el estancamiento económico de Galicia en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, 1973. Los pocos intentos por modernizar la agricultura gallega se estudian en A. M. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *La agricultura gallega en la crisis del Antiguo Régimen: tentativas modernizadoras*, en «Obradoiro de Historia Moderna», 12, 2003, pp. 223-246.

Moderna, un sustrato que puede sintetizarse, como efectivamente se ha hecho, en la fortaleza de su carácter tradicional¹⁰. Las actitudes de los grupos dominantes en Galicia frenaron los intentos de reforma social y económica de Galicia en la Edad Moderna, y a su vez las propias limitaciones de la economía influyeron en la toma de decisiones de los sectores sociales implicados. El resultado, como ya se apuntó, fue el mantenimiento de las estructuras socioeconómicas tradicionales en Galicia durante un período de tiempo muy dilatado¹¹.

2. *El contexto religioso. Instituciones y religiosidad en la Galicia de la Edad Moderna*

El papel de las instituciones eclesiásticas en la evolución de Galicia en la Edad Moderna es muy destacable, dada la relevancia que en conjunto tuvieron en los ámbitos económico, social, jurisdiccional y político, y por supuesto en el cultural e ideológico¹²; de he-

¹⁰ Así se define en P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ-R. VILLARES PAZ, *Galicia en el Antiguo Régimen: la fortaleza de una sociedad tradicional*, en *España en el siglo XVIII. Homenaje a Pierre Vilar*, Barcelona, 1991, pp. 434-504. Como se señalaba arriba, no se trata de hacer depender el crecimiento demográfico de los sucesos económicos; como en todo sistema complejo, las variables demográficas, sociales y económicas son interdependientes.

¹¹ Se resumen estas circunstancias en R. J. LÓPEZ, *Galicia a finales del Antiguo Régimen (1770-1833)*, *Ensayos Históricos* (Universidad Central de Venezuela), en prensa.

¹² Para hacerse una idea del peso de la presencia eclesiástica en Galicia, serán suficientes algunos datos. Galicia estaba dividida en cinco diócesis; de ellas la más importante era la de Santiago de Compostela, cuya sede arzobispal era la más importante de España después de las sedes de Toledo y Sevilla. El clero secular lo componían algo más de 3.000 individuos a finales del XVI y más de 10.000 a finales del XVIII; a finales de este siglo había en Galicia 72 conventos y monasterios masculinos que albergaban a unos 2.300 religiosos, y 25 conventos femeninos con unas 550 monjas. En conjunto, las instituciones eclesiásticas se beneficiaban de más del 65% de las rentas (diezmos, foros, censos, y otros gravámenes y derechos); desde el punto de vista jurisdiccional, un 35% del territorio y un 40% de la población estaban sujetos a la jurisdicción de obispos, cabildos y monasterios. Se encontrará abundante información sobre las instituciones eclesiásticas gallegas de la Edad Moderna en los amplios estudios de B. BARREIRO MALLÓN-O. REY CASTELAO sobre las diócesis gallegas publicados en *Historia de las diócesis españolas. 14: Santiago de Compostela y Tuy-Vigo*, J. García Oro coord., Madrid, 2002, pp 177-351 y 571-664; *Historia de las diócesis españolas. 15: Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*, J. García Oro coord., Madrid, 2002, pp. 95-166, 255-334 y 471-508.

cho, es difícil estudiar este período sin tratar directa o indirectamente esta presencia¹³. En este caso, interesa subrayar no tanto las influencias en los asuntos temporales como en los específicamente religiosos, y de modo particular en los logros y limitaciones de la reforma católica en Galicia. El estudio del proceso de reforma se ha centrado en sus dos aspectos básicos y complementarios, el de los esfuerzos por mejorar, sobre todo a partir del Concilio de Trento, las condiciones intelectuales, disciplinares y morales del clero, y con ellas, aunque a otro nivel, las de los laicos. Los resultados obtenidos indican que si bien hubo un esfuerzo notable en las dos direcciones indicadas, los logros alcanzados fueron menores que los deseados por sus impulsores, aunque no por ello irrelevantes.

Las medidas de reforma y control del clero secular comenzarán a hacerse notar en el siglo XVIII en el alto clero (el de los cabildos catedralicios y en parte del clero parroquial), y en menor medida, y a veces casi de modo inapreciable, en el bajo clero (parte del clero parroquial, capellanes, beneficiarios)¹⁴. En cuanto a las actitudes y comportamientos religiosos del conjunto general de la población gallega, su estudio da como resultado global un proceso gradual de afianzamiento de los comportamientos establecidos como norma por la reforma tridentina en la línea de la conocida como "piedad barroca" tras los trabajos de Michel Vovelle¹⁵. No obstante, esta

¹³ Un repaso de la historiografía dedicada a esta materia puede verse en R. J. LÓPEZ, *Investigaciones recientes sobre los cabildos catedralicios gallegos durante la Edad Moderna*, en *Las catedrales españolas. Del Barroco a los Historicismos*, G. Ramallo ed., Murcia, 2003, pp. 759-777; ID., *Las instituciones eclesiásticas gallegas en la Edad Moderna: un estado de la cuestión*, en «Semata. Ciencias Sociais e Humanidades», 15, 2004, pp. 85-129.

¹⁴ B. BARREIRO MALLÓN, *El clero de la diócesis de Santiago a través de las visitas pastorales, visitas ad limina, registros de licencias ministeriales y concursos de curatos*, en «Compostellenum», 3-4, 1990, pp. 489-515; I. DUBERT GARCÍA, *La domesticación, la homogeneización y la asimilación de las conductas del clero gallego del Antiguo Régimen a la idealidad del modelo trentino, 1600-1850*, en *Antiguo Régimen y liberalismo. Homenaje a Miguel Artola*, t. II, Madrid, 1995, pp. 477-495; O. REY CASTELAO, *La Iglesia gallega en tiempos de Felipe II: la aplicación del Concilio de Trento*, en *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, t. III, Madrid, 1998, pp. 341-364.

¹⁵ D.L. GONZÁLEZ LOPO, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*, Santiago de Compostela, 2002. Una recopilación y comentario de los trabajos más recientes sobre religiosidad gallega en la Edad Moderna se puede encontrar en D.L. GONZÁLEZ LOPO-R.J.

aceptación y difusión de la doctrina y culto establecidos en Trento no fue general; la población asumió unos contenidos y de otros no hizo caso o incluso los rechazó. La tensión entre los planes de reforma y las costumbres de la población fue mayor en el ámbito rural que en el urbano, donde los cambios fueron más profundos dada la mayor presencia eclesiástica y el apoyo de las instituciones civiles. Por el contrario, en el medio rural las novedades se veían con una mayor prevención. Para las comunidades rurales la religión y sus expresiones institucionales y rituales eran un fenómeno más social que personal, que impregnaban buena parte de sus manifestaciones de sociabilidad y que muchas veces eran la ocasión para el encuentro y cohesión de esas comunidades, como es el caso, por ejemplo, de las cofradías, los velatorios y las celebraciones festivas¹⁶. El profundo enraizamiento de estas y otras costumbres en la vida de las aldeas chocaba con las aspiraciones eclesiásticas de reformarlas. Además, conviene subrayar la complicidad que en muchos casos se dio entre el clero rural y los parroquianos; una complicidad que no debe sorprender, pues el sustrato cultural de buena parte de ese clero rural era el mismo y se encontraba más próximo a las formas de vida rurales que a los planteamientos más elaborados de la alta jerarquía eclesiástica empeñada en controlar y reglamentar tiempos y espacios. En resumen, el avance del proceso de "cristianización" en el conjunto general de la población y en particular en el ámbito rural, no logró suprimir costumbres y prácticas tradicionales. Se configuró así un entramado complejo en el que se entremezclaba lo religioso con lo profano, lo ortodoxo con lo no ortodoxo, de modo que si bien no puede decirse que el campesinado gallego fuese pagano, por más que en su religiosidad aparezcan prácticas supersticiosas, tampoco puede decirse que fuese totalmente cristiano según el modelo de los reformadores tri-

LÓPEZ, *Investigaciones sobre historia de la cultura y de las mentalidades en la Galicia de la Edad Moderna*, en *Balace de la historiografía modernista, 1973-2001*, R.J. López-D.L. González Lopo eds., Santiago de Compostela, 2003, pp. 101-111.

¹⁶ I. DUBERT GARCÍA-C. FERNÁNDEZ CORTIZO, *Entre el regocijo y la bienaventuranza. Iglesia y sociabilidad campesina en la Galicia del Antiguo Régimen*, en *El rostro y el discurso de la fiesta*, Santiago de Compostela, 1994, pp. 237-261.

dentinos¹⁷. Así las cosas, la pregunta no debe ser sólo en qué medida influyó la Iglesia sobre la Galicia moderna, sino también cuáles fueron las influencias de los modos de vida rurales en las manifestaciones religiosas y en concreto sobre las actitudes y comportamientos del clero rural; dicho con otras palabras, debe darse entrada a la noción de "circularidad" arriba apuntada y entender los fenómenos culturales (en este caso los religiosos) no sólo como el enfrentamiento entre grupos sociales¹⁸.

El estudio de los santuarios y ermitas marianos de Galicia en la Edad Moderna debe situarse en una perspectiva histórica. Es cierto que los orígenes de algunos de estos lugares de culto son precristianos, pero no lo es menos que los cultos y ritos que en ellos tienen lugar entre los siglos XVI y XVIII se desarrollan en un contexto cristiano y sobre todo en un contexto de ofensiva reformista católica que es el que les confiere sentido¹⁹. La apelación a supuestas

¹⁷ Esta mezcla entre lo religioso y lo profano, lo cristiano y lo no cristiano, ha sido descrito por Laslett como un rasgo característico de la vida cotidiana europea en la Edad Moderna, en concreto en el mundo campesino; pero subraya la prevalencia del cristianismo como definidor general de los valores de esa cotidianeidad: «Todos nuestros antepasados eran creyentes convencidos, siempre. Sus creencias no eran sólo religiosas, desde luego, pues creían en la brujería, maligna y benigna, y daban crédito a muchas afirmaciones y costumbres condenadas por los teólogos como pervivencias paganas. Pero no podría sostener que tales supersticiones llegasen nunca a constituir una religión que, como tal, rivalizase con el cristianismo, y el aldeano irreflexivo no parece haber notado ninguna incongruencia en la gama de sus creencias y semi-creencias. El cristianismo tenía un poder sobre su vida subjetiva que nos es difícil imaginar (...). No todos eran igualmente devotos, por supuesto, y sería ingenuo suponer que ninguno de esos aldeanos abrigaba nunca dudas. Mucha de su devoción debe haber sido formal, y en parte mera conformidad. Pero su mundo era un mundo cristiano y su actividad religiosa era espontánea, no impuesta desde arriba» (P. LASLETT, *El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo*, Madrid, 1987, pp. 95-96). En cuanto a Galicia, véase P. SAAVEDRA, *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Barcelona, 1994, pp. 275.

¹⁸ Sobre las interrelaciones entre elites sociales y grupos populares son de interés además de las apreciaciones de Guinzburg ya citadas, las que se aportan en J. CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1985; A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca*, en *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, 1990, pp. 9-20.

¹⁹ Un planteamiento similar, si bien aplicado al estudio de determinados santuarios italianos en el período bajomedieval, en M. SENSI, *Santuari del perdono e santuari eremitici à répit*, en *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, A. Vauchez dir., Roma, 2000, pp. 215-239. El autor concluye que los santuarios que estudia, lejos de ser la prolongación de creencias y

pervivencias de épocas remotas, que en cualquier caso sólo serían pervivencias, no resulta suficiente; el recurso a lo “ancestral” puede tal vez explicar los orígenes remotos de una práctica (en este caso de un lugar de culto religioso), pero no su realidad y circunstancias en períodos posteriores. Al hacerlo así, al insistir en las “raíces primigenias” para dar cuenta de unos comportamientos de la Edad Moderna, se corre el riesgo de dar explicaciones anacrónicas, pues se estaría haciendo tabla rasa de los profundos cambios en la configuración social, relaciones económicas y sistemas de valores sufridos por una sociedad en un período de tiempo superior cuando menos a los mil quinientos años. Precisamente son los cambios operados en ese largo lapso de tiempo, el correspondiente a la Antigüedad Tardía y toda la Edad Media, los que pueden dar razón de las situaciones materiales, intelectuales y espirituales con las que se abre la Edad Moderna²⁰; y por supuesto son las particulares formas en que se desarrolla la vida en este último período las que condicionan (y a su vez son condicionadas por ellas, al menos pueden

ritos paganos, están estrechamente ligados al debate teológico que en ese período se desarrollaba acerca de dos lugares escatológicos, el limbo y el purgatorio, y que por tanto es en ese contexto cristiano en el que deben considerarse tanto la existencia de esos lugares de culto como las propias manifestaciones de la religiosidad.

²⁰ Por lo que se refiere a Galicia y la introducción y asentamiento del cristianismo y en particular del culto mariano, no puede pasarse por alto los debates de los primeros siglos de nuestra era en relación a la figura y doctrina de Prisciliano, contraria a la maternidad divina de María. Tampoco puede pasarse por alto, como si no hubieran existido o no hubieran influido en absoluto, el papel jugado por las órdenes religiosas y las fundaciones monásticas a partir del siglo VI, de manera especial por la orden benedictina y más tarde con la llegada de las órdenes mendicantes de Santo Domingo y San Francisco. Un breve resumen sobre la implantación del cristianismo en Galicia se encontrará en J.E. LÓPEZ PEREIRA, *La cristianización de la Gallaecia*, en *Galicia, terra Única. Galicia castrexa e romana*, Santiago de Compostela, 1997, pp. 282-288. Sobre Prisciliano y el priscilianismo, véanse V. BURRUS, *The making of a heretic: gender, authority, and the Priscillianist controversy*, Berkeley, 1995; X. CHAO REGO, *Prisciliano*, A Coruña, 2002; M.V. ESCRIBANO, *Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo*, en *El Cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria, 2000, pp. 263-287; A. OLIVARES GUILLÉN, *Prisciliano a través del tiempo: historia de los estudios sobre el priscilianismo*, A Coruña, 2004; y J.E. LÓPEZ PEREIRA, *El primer despertar cultural de Galicia: cultura y literatura en los siglos IV y V*, Santiago de Compostela, 1989; sobre el monacato y las órdenes religiosas en Galicia en la Edad Media pueden consultarse, entre otras obras, las de J. ANDRADE CERNADAS, *Monxes e mosteiros na Galicia medieval*, Santiago de Compostela, 1995, y E. PORTELA, *La colonización cisterciense en Galicia*, Santiago de Compostela, 1981.

serlo) las manifestaciones religiosas. De ahí que lo escrito hasta aquí no sea sólo una simple descripción del "paisaje" sobre el que se asentaron las ermitas y santuarios gallegos; son elementos que necesariamente deben tenerse presentes para interpretarlos de manera ajustada a su realidad socioeconómica y cultural. En resumen, el estudio debe encuadrarse, pues, en este contexto general y en el particular que determinaron los intentos de avance de las reformas católicas en un medio muy marcado por el apego a los modos tradicionales de entender y organizar la vida cotidiana y las manifestaciones religiosas²¹.

3. *Las ermitas y los santuarios marianos. Algunos datos sobre su número y distribución*

Las discusiones entre reformadores católicos y protestantes en la época moderna fueron una de las causas del auge de estos lugares de culto ya establecidos y de la creación de otros nuevos en la Europa católica. Se trata de un proceso que, desde luego, no debe sorprender en absoluto, pues en los santuarios y ermitas se aunaban algunas de las prácticas que dividían a los reformadores católi-

²¹ Esta situación ambivalente quedó registrada en la documentación del período, y de ella pueden servir de ejemplo dos textos. Uno es de 1640 y da idea del posible incremento de la devoción mariana siguiendo el impulso reformador de Trento: «Desde el año de 1600 se ha servido Nuestro Señor en este Reino de Galicia de resucitar muchas devociones de las imágenes antiguas de su Santísima Madre (...), desde que se puso silencio a la disputa que había sobre si había sido concebida o no sin pecado original, porque estaban olvidadas y suspensas, sin la frecuentación que solían tener en otros tiempos» (citado en P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *O papel da Igrexa na evolución da Galicia moderna*, en «A Trabe de Ouro», 8, 1991, p. 501). En la visita pastoral que en 1791 se efectuó a las parroquias de la diócesis de Santiago de Compostela, el visitador ordenó derribar una caseta que era utilizada como capilla en honor de Nuestra Señora de la Concepción por sus malas condiciones e insistir en el adoctrinamiento de los feligreses dada su facilidad para creer en fenómenos sobrenaturales: «para apartar de la facilidad en creer en semejantes apariciones y milagros de que nunca necesitó la pureza e infalibilidad de nuestra Santa Religión Católica siendo no pocas veces tales patrañas ocasión para que los herejes nos vituperen y no hagan el aprecio debido de tantos milagros verdaderos de que abunda nuestra Santa Religión, siendo uno de los argumentos más fuertes para probar contra los acatólicos ser ella sola la única y verdadera» (citado en D. GONZÁLEZ LOPO, *Aspectos de la vida religiosa barroca: las visitas pastorales*, en *Las religiones en la historia de Galicia*, Santiago de Compostela, 1996, p. 440).

cos y protestantes: el culto a la Virgen y a los santos, las indulgencias y las peregrinaciones. De este modo, los santuarios se convirtieron no sólo en motivo para las discusiones teológicas, sino que fueron un instrumento de difusión doctrinal y de control para los reformadores católicos²². Para ello se recuperaron antiguas tradiciones culturales medievales, que en algunos casos habían caído en desuso; en otros, los supuestos milagros y favores concedidos por una imagen sirvieron para levantar nuevos santuarios. Y todo ello apoyado en el poder que proporcionaba la imprenta, que permitía extender ciertas devociones más allá de los límites geográficos comarcales mediante hojas sueltas, libros y, de manera especial, las estampas y grabados de las imágenes que se veneraban en los santuarios y ermitas. Se trató de un proceso que, además, muestra un cierto grado de permeabilidad entre las formas culturales oficiales y las populares, en este caso de las correspondientes a la religiosidad. Parece fuera de toda discusión que, de una parte la jerarquía asume para sus fines de adoctrinamiento y educación unas prácticas arraigadas entre el conjunto de la población, es decir asume prácticas populares; de otra, que los grupos populares se mostraron receptivos a las modificaciones de formas de culto o a la introducción de otras nuevas por parte de la jerarquía eclesiástica sobre la base del respeto a las tradicionales. Este proceso es apreciable no sólo en aquellos territorios que fueron escenario de tensiones entre católicos y protestantes; también lo es en otros que, como Galicia, no las conocieron²³.

En el momento actual no contamos con ningún trabajo suficientemente exhaustivo que nos pueda aportar una visión precisa y de conjunto sobre las ermitas y santuarios de Galicia, tanto del proce-

²² Como indica Dominique Julia, los santuarios y lugares de culto de la Edad Moderna no pueden ser analizados sin tener en cuenta la fractura que supusieron las reformas religiosas y la reinención de las tradiciones que entrañaron. Véase D. JULIA, *Sanctuaires et lieux sacrés à l'Époque Moderne*, en *Lieux sacrés, lieux de culte* cit., pp. 241-295.

²³ En los siglos XVII y XVIII, las jerarquías católicas del sur de Alemania impulsaron numerosas peregrinaciones de carácter local a ermitas y santuarios; sobre el particular, véase P. CHARPENTRAT, *Du maître d'ouvrage au maître d'oeuvre. L'architecture religieuse en Allemagne du Sud de la Guerre de Trent Ans à l'Aufklärung*, París, 1974, pp. 31-38.

so general de su fundación y evolución como del más particular relacionado con las ermitas y santuarios de advocación mariana, que es el que aquí interesa. La mayor parte de los trabajos de los que se dispone son de carácter parcial, bien porque se centran en ámbitos geográficos comarcales o provinciales, o bien porque se centran en determinado tipo de santuarios o ciertos aspectos de los mismos²⁴. No obstante y a la espera de más resultados, se puede acudir a algunas aproximaciones e informaciones parciales que, a pesar de su precariedad, parecen confirmar para el caso de Galicia el comportamiento general arriba apuntado, es decir un impulso a la fundación y a las actividades propias de estos lugares de culto durante la Edad Moderna sobre todo a partir de Trento, y un impulso especialmente particular a las ermitas y santuarios marianos. En cuanto a su número, la estimación hecha en su día por Rodríguez Fraiz resulta de interés, por cuanto señala una dimensión ciertamente alta del mismo, si bien los datos deben tomarse con ciertas reservas; además de los posible errores habituales en un recuento (el propio autor dice que es «una pequeña e incompleta estadística»), es necesario tener presente que se trata de un cálculo hecho sobre referencias contemporáneas del autor, lo que quiere decir que en él se incluyen los lugares de culto levantados desde comienzos del siglo XIX, y que por tanto no responde a la situación a finales del siglo XVIII. A pesar de todo ello, bien puede servir como indicador de la proliferación de estos lugares de culto y habida cuenta de que muchos de ellos no pasaban de ser pequeñas ermitas rurales que res-

²⁴ Como ejemplo se pueden citar tres trabajos. En J. CARDESO LIÑARES, *Santuarios marianos de Galicia: historia, arte y tradiciones*, A Coruña, 1995, se recoge una amplia información sobre unos cuantos santuarios marianos, concretamente 17; de cada uno de ellos se ofrecen los datos de su localización geográfica y accesos, una breve reseña histórica, las costumbres y tradiciones religiosas y festivas, y una pequeña bibliografía, además de diverso material gráfico. En J.J. CEBRIÁN FRANCO, *Guía para visitar los santuarios marianos de Galicia*, Madrid, 1989, la relación de santuarios y ermitas es mayor, pues alcanza los 125 lugares de culto; no obstante, también resulta insuficiente, tanto por el número como sobre todo porque se trata, tal como refleja su título, de una obra de divulgación. Una relación y estudio de los santuarios, no sólo marianos, de la provincia de Lugo se ofrece en J.M. BLANCO PRADO, *Extotos e rituais nos santuarios lucenses*, Lugo, 1996, su carácter es etnográfico y ofrece escasa información de carácter histórico.

pondrían a cultos y devociones locales, posiblemente su número a finales de la Edad Moderna estaría en torno a los valores que aporta el autor mencionado y que son los siguientes²⁵:

Provincia	Ermitas y santuarios
A Coruña	100
Lugo	160
Ourense	206
Pontevedra	135
TOTAL	601

Otra referencia general sobre la cronología de ermitas y santuarios se puede obtener de los datos que aporta la guía elaborada por Cebrián Franco y que se citó un poco más arriba. Su información está muy lejos de coincidir con la estimación global de Rodríguez Fraiz, pues si este hablaba de unos 600 santuarios y ermitas, en esta obra de divulgación tan sólo se hace referencia a 125 lugares de culto de los que, además, la información que se aporta está lejos de ser exhaustiva, pues de muchos de ellos tan sólo se indica su localización y nada sobre cuándo fueron fundados, como puede verse en la siguiente tabla en la que se resumen sus informaciones²⁶.

	Diócesis de Santiago	Diócesis de Lugo	Diócesis de Mondoñedo	Diócesis de Ourense	Diócesis de Tui	Diócesis de Astorga	TOTAL
E. Media	6	4	-	2	1	1	14
E. Moderna	5	1	1	8	-	-	15
No se dice	60	10	2	21	3	-	96
TOTAL	71	15	3	31	4	1	125

²⁵ Datos tomados de A. RODRÍGUEZ FRAIZ, *Costumbres populares de las iglesias y santuarios marianos de Galicia*, en «Museo de Pontevedra», XIV, 1960, p. 90.

²⁶ Elaboración propia a partir de J.J. CEBRIÁN FRANCO, *Guía para visitar* cit. Una parte de la provincia de Ourense corresponde a la diócesis de Astorga, en concreto la parte oriental.

Como se ve, de la mayoría de los santuarios no se da ninguna indicación sobre el momento de su fundación; en cualquier caso, y con todas las cautelas precisas, parece significativo que de los 29 santuarios marianos de cuya fecha de fundación se nos informa, 15 fueran creados en la Edad Moderna, dato que podría tomarse como indicativo, a falta de otro mejor, de esa posible tendencia a establecer nuevos lugares de culto mariano ligados a costumbres tradicionales en época moderna.

Una imagen más precisa de la evolución del número de santuarios y ermitas, aunque limitada espacialmente, la proporcionan los datos recogidos por González Fernández sobre Vigo y su entorno, el Val do Fragoso, y sobre el espacio más amplio de la diócesis de Tui. Con relación al primero de ambos territorios, el recuento se hace en tres momentos diferentes, lo que permite establecer una secuencia fundacional que ilustra la marcha seguida por el proceso reformador católico, si bien es cierto que en este caso no se distinguen las ermitas y santuarios marianos de los demás. Según los datos que recoge el autor, a comienzos del siglo XVII tan sólo había 8 capillas y ermitas, cantidad que asciende a las 55 en la segunda mitad de siglo XVIII, para bajar a 23 en el segundo tercio del XIX²⁷. El período en el que más abundaron las fundaciones parece haber sido sin duda el que va desde mediados del siglo XVII hasta mediados del XVIII, especialmente la segunda mitad del XVII; es decir, la época en la que las reformas de Trento ya parecen haber sido asimiladas suficientemente en esta parte de Galicia y estaban siendo aplicadas con relativo éxito.

Por lo que se refiere a la diócesis de Tui, los datos se refieren al período que va entre mediados del siglo XVIII y mediados del siglo XIX; no se puede extraer de ellos una línea evolutiva como en el caso anterior, pues señalan el punto de llegada a finales de la Edad Moderna, pero al distinguir entre las advocaciones de los espacios sagrados se puede calibrar la importancia relativa que tenía la devoción mariana en el conjunto general de todas ellas así como cuá-

²⁷ Los datos que se acaban de citar en J.M. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Inventario histórico das ermidas de Vigo e do Val do Fragoso. Séculos XVI-XIX*, Vigo, pp. 18-20.

les de entre las marianas eran las más populares. La distribución general según las advocaciones es la que se muestra en esta tabla²⁸:

Advocaciones	Ermitas y santuarios	Porcentaje
Santos	254	51
Santas	101	20
Marianas	86	17
Divinidad y otras	69	12
TOTAL	501	100

Destaca la alta proporción de ermitas bajo advocación mariana en el conjunto de todas ellas, el 17%, proporción que es la más alta si se tiene en cuenta que las 355 dedicadas a santos y a santas se reparten entre 95 titulares (40 santos y 55 santas), y que de ellas la que tiene más ermitas entre el santoral masculino es San Roque, con 22 ermitas, y entre el femenino es Santa Lucía, con tan sólo 6 ermitas. En la tabla siguiente se especifican las advocaciones marianas de las 86 ermitas tudenses²⁹:

Advocación	Ermitas y santuarios
Concepción Inmaculada	24
N ^a S ^a del Carmen	17
N ^a S ^a de la Soledad	8
N ^a S ^a de la Guía	7
Asunción	7
N ^a S ^a de los Remedios	7
N ^a S ^a del Rosario	6
N ^a S ^a de las Nieves	5
N ^a S ^a de Guadalupe	5
TOTAL	86

²⁸ Elaboración propia a partir de, J.M. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Inventario histórico* cit., pp. 31-32.

²⁹ Elaboración propia a partir de la misma obra.

Esta distribución refleja la importancia de advocaciones marianas nuevas y renovadas, como son las de la Concepción, el Carmen y la Soledad, que se fueron imponiendo a partir de mediados del siglo XVIII³⁰. La devoción a la Virgen del Carmen progresó gracias a las misiones populares predicadas por los carmelitas, pero de manera especial de la mano del uso creciente del escapulario del Carmen y por su progresiva presencia como benefactora de pescadores y marineros, papel en el que fue desplazando a santos intercesores tradicionales como San Telmo³¹. En cuanto a la Virgen de la Soledad, que puede relacionarse con la de los Dolores, no se trató de una advocación realmente nueva, pues está estrechamente vinculada con el culto a la Pasión de Cristo, en auge desde finales de la Edad Media, y en ella se unieron otras advocaciones tradicionales, como la de la Quinta Angustia y la Piedad³². Puede resultar sorprendente que haya pocas ermitas y santuarios dedicados a la Virgen del Rosario; pero se debe tener presente que en algunos casos esta devoción convivía de algún modo con la titular del santuario o ermita, como por ejemplo a través de una cofradía que a veces era el resultado de la predicación de misiones populares³³. Al respecto se pueden citar al menos dos casos en la provincia de Ourense, el del santuario de Nuestra Señora de las Ermitas y el de Nuestra Señora del Mundil. En el primero, existía una cofradía dedicada a su advocación desde al menos 1647 a la que agregó en 1705 una cofradía del Rosario el dominico Alonso de Ulloa cuando intervino como predicador de las misiones que se organizaron en el santuario³⁴. Algo pa-

³⁰ D. GONZÁLEZ LOPO, *Las devociones marianas en el obispado de Tui a mediados del siglo XIX. Cambios y permanencias de un culto tradicional*, en «Tui. Museo y Archivo Histórico Diocesano», VIII, 1998, pp. 106-109.

³¹ C. GONZÁLEZ PÉREZ, *Devocions mariñeiras: do Corpo Santo á Virxe do Carme*, en *Antropoloxía mariñeira*, Santiago de Compostela, 1998, pp. 302-312.

³² D. GONZÁLEZ LOPO, *Onomástica y devoción: la difusión de nuevos cultos marianos en la Galicia Meridional, durante los siglos XVIII y XIX. El Obispado de Tuy*, en «Obradoiro de Historia Moderna», 1, 1992, p. 168.

³³ C. FERNÁNDEZ CORTIZO, *Los misioneros populares y la devoción del Rosario de Nuestra Señora en Galicia (siglos XVI-XVII)*, en *Homenaje a José García Oro*, Santiago de Compostela, 2002, pp. 153-170.

³⁴ *Breve y compendiosa reseña del Santuario de Nuestra Señora de las Ermitas y de su Ilustre Congregación, por un párroco siervo de María*, Santiago de Compostela, 1849, p. 9. En

recido ocurrió en el segundo, el santuario de Nuestra Señora do Mundil, un templo de origen bajomedieval que fue reconstruido en el último tercio del siglo XVIII; al terminar de levantarse la nueva capilla, se fundó en 1790 una cofradía del Rosario para que «se conserve para siempre y aumente la doble devoción y el mayor culto divino»³⁵.

En resumen, la reforma católica de la época moderna no sólo no eliminó los santuarios y ermitas erigidos siglos atrás, sino que, además de apuntalarlos, promovió la fundación de otros nuevos. Se comprueba así, en un caso concreto, la afirmación de carácter general hecha por autores como Peter Burke, sobre el carácter menos puritano de los reformadores católicos con relación a los protestantes, en la medida en que toleraron algunas manifestaciones no estrictamente ortodoxas y además utilizaron algunas de ellas, como es el caso de los santuarios y ermitas con el conjunto de creencias y prácticas que suponían, para insistir en aquellas cuestiones doctrinales que les interesaban, en este caso las marianas y las que con ella se relacionaban³⁶.

4. *La revitalización de santuarios medievales en la Edad Moderna*

Como se acaba de indicar en el apartado anterior, un número relativamente alto de ermitas y santuarios gallegos de la Edad Moderna eran de fundación medieval. En algunos casos se puede datar su construcción, pero en otros no se puede ir más allá de meras conjeturas apoyadas en restos arqueológicos; es el caso, por ejemplo, del santuario de Nuestra Señora de Pastoriza (Arteixo, A Coruña), para el que la documentación disponible no permite ir más allá del siglo XVI, mientras que ciertos restos arqueológicos hacen suponer a algunos que ya había culto mariano en el siglo IX, si bien para otros autores, sin embargo, su origen no se remontaría más allá del

esta misma obra se encontrará más información sobre la historia e indulgencias de la cofradía de las Ermitas (pp. 13-17) y del Rosario (pp. 8-13).

³⁵ B. JUAN FRANCO, *O Santuario do Mundil*, Ourense, 1995, pp. 66-71, donde entre otras noticias de la cofradía se recoge un resumen de sus constituciones.

³⁶ P. BURKE, *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid, 1991, pp. 305-307.

siglo XIII, en el mejor de los casos al XII³⁷. Por lo general, los santuarios medievales suelen tener en común unos orígenes inciertos y nebulosos. Los relatos sobre su fundación están envueltos en leyendas cuyos argumentos y situaciones son muy similares entre sí y con respecto a los relatos referentes a otras imágenes y santuarios de España: la aparición de luces especiales o sonidos maravillosos que son vistas o escuchadas habitualmente por pastores o campesinos, el hallazgo de una imagen enterrada o escondida en un árbol o entre unos arbustos o unas piedras, la resistencia de la propia imagen a ser trasladada a otro lugar diferente al del hallazgo y, por fin, la construcción de una ermita en el lugar del encuentro³⁸. En algunas ocasiones la invasión sarracena aparece como la causante de la pérdida u ocultación de la imagen que luego será milagrosamente recuperada, lo que hace suponer que de alguna manera estos santuarios estuvieran relacionados con el proceso repoblador y de conquista, como se ha propuesto con respecto a los santuarios marianos andaluces más antiguos³⁹. Uno de los santuarios gallegos cuya leyenda fundacional está aderezada con la ocultación de la imagen de la Virgen ante la invasión árabe es el de Nuestra Señora del Corpiño, en la provincia de Pontevedra⁴⁰. También podría relacionarse con una real o supuesta relación con la invasión musulmana la pervivencia hasta el presente de las representaciones de luchas entre moros y cristianos que suele hacerse en las romerías de Nuestra Señora de la Franqueira (provincia de Pontevedra) y de Nuestra Señora da Sainza (provincia de Ourense)⁴¹. La representa-

³⁷ El origen en el siglo IX se cita en J.J. CEBRIÁN FRANCO, *Guía para visitar* cit., p. 77; el origen bajomedieval se señala en M. LUCAS ÁLVAREZ, *El Santuario de Nuestra Señora de Pastoriza*, A Coruña, 1951, pp. 9-21.

³⁸ Véase una amplia recopilación de estas leyendas en J.A. SÁNCHEZ PÉREZ, *El culto mariano en España. Tradiciones, leyendas y noticias relativas a algunas imágenes de la Santísima Virgen*, Madrid, 1943.

³⁹ S. RODRÍGUEZ BECERRA, *De ermita a santuario: reflexiones a partir de algunos casos de Andalucía*, en *Romarías e peregrinacións*, Santiago de Compostela, 1995, p. 113.

⁴⁰ Se puede encontrar con cierto detalle en R. SALGADO TOMIL, *Santuarios gallegos. El Corpiño*, Lugo, 1929, pp. 26-40.

⁴¹ Un relato del duelo verbal entre un moro y un cristiano en la fiesta del 8 de septiembre en la Franqueira a comienzos del siglo XX en *Historia de Nuestra Señora de la Franqueira (Illa-*

ción no es exclusiva de estos santuarios, pues fue relativamente frecuente en algunos lugares y fiestas señaladas en Galicia en la época moderna, como las celebraciones del Corpus y del 25 de julio, día de Santiago Apóstol, y como no podía ser menos en Santiago de Compostela en ocasiones diversas⁴². Por los demás, y para concluir este apunte, es necesario señalar que los “moros” (os *mouros*, en gallego) forman parte del imaginario popular gallego y no siempre esta denominación tiene un referente histórico, sino que con ese término se denomina a seres imaginarios que viven en el subsuelo y custodian míticos tesoros⁴³.

Tales relatos tejidos en el transcurso del largo período medieval, se pueden atribuir a esa tipología cultural que se suele calificar de popular por la forma en que se compusieron, se difundieron y se modificaron, y claro está por su información, a veces mínima y en muchos casos inverosímil desde un punto de vista objetivo. A pesar de

mada en lo antiguo N. S. de la Fuente): relación de los milagros realizados por su divino auxilio y descripción de las romerías que se celebran en su santuario, Mondariz-Balneario, 1929, pp. 26-25; algunas referencias más sobre los dos santuarios citados en A. RODRÍGUEZ FRAIZ, *Costumbres populares de las iglesias y santuarios marianos de Galicia*, en «Museo de Pontevedra», XIV, 1960, pp. 132-134. Más recientes son las descripciones sobre la Franqueira de F. ALONSO ROMERO, *Las romerías de Galicia*, en *Galicia. Antropología. XXVII: Religión. Creencias. Fiestas*, A Coruña, 1997, pp. 394-401 y de A.C. PÉREZ RODRÍGUEZ en J.C. VALLE PÉREZ-A.C. PÉREZ RODRÍGUEZ, *Santa María de A Franqueira. Monasterio cisterciense*, León, 2003, pp. 55-64.

⁴² EN X. TABOADA CHIVITE, *Ritos y creencias gallegas*, Santiago de Compostela, 1980, pp. 57-77 y 255-270, se recogen informaciones sobre diferentes lugares y ocasiones en las que se escenificaban enfrentamientos entre moros y cristianos en Galicia. Además de la Franqueira y la Saínza, se aportan datos sobre otras localidades como Laza, Trez y Retorta (provincia de Ourense); se recogen algunas noticias sobre las del Corpus en Betanzos (provincia de A Coruña) y en Santiago de Compostela en el siglo XVII, las del 25 de julio en Mouroás (provincia de Ourense), las de Benlaces (Ourense) el 11 de julio (día de San Benito), las de los carnavales de Larouco (Ourense) y Lalín (Pontevedra), entre otras. Estas informaciones son una reedición de las publicadas en 1950; más recientes y sobre la representación del 25 de julio en Trez son las de X. RODRÍGUEZ CAMPOS, *Las fiestas patronales y la identidad en Galicia*, en *Galicia. Antropología. XXVII cit.*, pp. 372-375. Sobre las representaciones en Santiago de Compostela en algunas celebraciones de la Edad Moderna, véanse R.J. LÓPEZ, *Algunas notas sobre contenidos militares y bélicos de las ceremonias públicas gallegas del siglo XVIII*, en *Arquitectura e iconografía artística militar en España y América (siglos XV-XVIII)*, Sevilla, 1999, pp. 909-921; ID., *Las entradas públicas de los Arzobispos compostelanos en la Edad Moderna*, en *Homenaje a José García Oro*, Santiago de Compostela, 2002, pp. 193-209.

⁴³ M. LINARES GARCÍA, *Mouros, ánimas, demonios: el imaginario popular gallego*, Madrid, 1990.

que el ideal reformista católico apuntaba hacia cierta depuración formal y hacia la desaparición de manifestaciones de credulidad y del exceso de milagrería, lo cierto es que estas leyendas fueron utilizadas en la Edad Moderna para apuntalar e impulsar el culto en esos templos de origen medieval, y de alguna forma legitimarlo apelando a su antigüedad y orígenes milagrosos y extraordinarios. Y lo que resulta más interesante es que esas leyendas y tradiciones acerca de los orígenes de determinados santuarios marianos, atribuidas en general a la cultura y religiosidad popular que debían ser reformadas, fueron recogidas, asumidas, argumentadas y enriquecidas por representantes del clero, y en concreto por clero instruido que era el que debía precisamente impulsar la reforma. Como muestra se puede citar una obra de carácter general de Juan de Villafañe, editada en dos ocasiones en la primera mitad del siglo XVIII, en la que recoge noticias de setenta y tres santuarios españoles, entre ellos cinco de Galicia, y en la que se hace eco de sus leyendas fundacionales y de otros hechos extraordinarios, dándolos por ciertos⁴⁴. Pero de manera particular es obligado referirse a unos cuantos escritos dedicados en la época moderna a tres imágenes gallegas de la Virgen y a sus lugares de culto, Nuestra Señora de los Ojos Grandes (Lugo), la Virgen de la Barca (Muxía, A Coruña), y Nuestra Señora de las Ermitas (Ourense), escritos que indudablemente contribuyeron al aumento del prestigio y de las peregrinaciones a estos tres lugares en la época moderna⁴⁵.

5. *La Virgen de los Ojos Grandes (Lugo)*

Esta imagen se venera en la catedral de Lugo, y se trata de una talla de granito posiblemente del siglo XIV y que también posiblemente

⁴⁴ J. DE VILFAÑE, *Compendio histórico, en que se da noticia de las milagrosas, y devotas imágenes de la Reyna de Cielos, y Tierra, María Santísima, que se veneran en los más célebres santuarios de Hespaña [sic]*, Salamanca, 1726; hay otra edición hecha en Madrid en 1740. Los santuarios y devociones marianas que recoge de Galicia son Nuestra Señora de la Barca, Nuestra Señora del Cristal, la Franqueira, las Ermitas y Nuestra Señora de los Ojos Grandes.

⁴⁵ En ellos se podrá comprobar la afirmación general hecha por Froeschlé-Chopard acerca de composiciones similares: que revelan una voluntad de reorganizar los espacios sagrados con un propósito reformista. Véase M.H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et sacré au XVIIIe siècle. Présentation des sources*, en *Lieux sacré, lieux de culte* cit., p. 299.

te fuese tallada teniendo como modelo otra imagen anterior que se perdió. Su nombre procede de una de sus características formales, su mirada, si bien su característica más evidente es que se trata de una "Virgen de la Leche" pues está dando el pecho al Niño. Es posible que la imagen estuviese en una capilla del ábside de la catedral lucense a comienzos del siglo XIV, localización que en cualquier caso es segura desde la primera mitad del siglo siguiente. El culto a la imagen se potenció especialmente a mediados del siglo XVII, gracias a la intervención del canónigo lectoral Juan Pallares Gayoso, que logró que el cabildo se interesase en construir una capilla para la imagen con mayores dimensiones que la que entonces ocupaba⁴⁶. No obstante, hasta 1725 el cabildo no se decidió a emprender la nueva construcción⁴⁷. De parte de estos avatares y, sobre todo, de sus motivos, dejó constancia escrita el propio canónigo lucense.

En el año 1700 vio la luz la extensa obra que el lectoral de la catedral de Lugo dedicó a la Virgen de los Ojos Grandes; se trataba de una obra póstuma, pues el canónigo lucense ya había fallecido en noviembre de 1668⁴⁸. El tema central de *Argos Divina* lo constituye desde luego la mencionada imagen y su culto⁴⁹; pero debe ad-

⁴⁶ M.D. VILA JATO, *Lugo barroco*, Lugo, 1989, pp. 37-38.

⁴⁷ Un estudio de esta nueva capilla en M.D. VILA JATO, *Lugo barroco* cit., pp. 37-60. El programa iconográfico de la misma se construyó sobre dos ideas fundamentales, la exaltación de la Virgen como Reina de la Creación, y María como camino de salvación en cuanto Madre de Cristo.

⁴⁸ J. PALLARES GAYOSO, *Argos Divina. Sancta María de Lugo de los Ojos Grandes, fundación, y grandezas de su Iglesia, sanctos naturales, reliquias, y venerables varones de su Ciudad, y obispado, obispos y arçobispos que en todos imperios la governaron*, Santiago de Compostela, 1700; se trata de una obra extensa, organizada en algo más de sesenta capítulos que ocupan 579 páginas. La comparación de la patrona de Lugo con el personaje mitológico de Argos no parece que necesite demasiadas explicaciones; éste era el guardián que siempre vigilaba pues contaba con cien ojos que le permitían estar atento a lo que sucedía con la mitad de ellos mientras que con los otros se entregaba al sueño, por lo que su asociación con una imagen denominada de los Ojos Grandes parece más que adecuada desde un punto de vista formal y simbólico.

⁴⁹ Los primeros treinta capítulos, más o menos, están dedicados al origen de la ciudad (atribuido a Hércules y a los griegos) y de los inicios de la difusión del cristianismo, la presencia y predicación de Santiago Apóstol en la ciudad y los orígenes apostólicos de la devoción a Nuestra Señora de los Ojos Grandes, y la historia y avatares sufridos por la imagen entre otros aspectos. Los capítulos finales del libro retoman las cuestiones marianas; los capítulos 56 a 59 están dedicados a los milagros realizados por la imagen, y los capítulos 60 y 61 a la cofradía de Nuestra Señora de los Ojos Grandes.

vertirse que el libro constituye también un elogio y defensa de los privilegios, derechos y jurisdicción del cabildo catedral de Lugo, así como de la antigüedad y méritos de la ciudad y su territorio⁵⁰. Como sucede con frecuencia en estos escritos de carácter apologético, uno de los argumentos empleados para establecer la importancia del culto y su relevancia con respecto a otros es el de su antigüedad; en este caso, el lectoral recoge y defiende con apasionamiento el origen de la sede catedralicia lucense en la predicación del Apóstol Santiago⁵¹. Según Pallares, «Santiago dedicó la cathedral de Lugo a la Virgen N. Señora, en la imagen de Santa María de Lugo de los Ojos Grandes», de donde se deduce que es «la primera imagen que se conoce en Galicia. La segunda de quantas ai en España, y se sospecha ser la primera», afirmación alusiva, huelga dar más explicaciones, al Pilar de Zaragoza⁵².

Por si acaso no fuera suficiente el origen apostólico del culto que a esta imagen se le daba en una capilla de la cathedral de Lugo, el canónigo recoge más adelante un breve repertorio de milagros fechados entre principios del siglo XVII y la década de 1660, no sin hacer antes una breve disertación sobre el fundamento y valor teológico de estos sucesos. En total reúne once producidos por el uso del aceite de la lámpara votiva de la imagen, cuyos protagonistas (cinco clérigos, una religiosa, un militar y cuatro ve-

⁵⁰ Además de desarrollar algunos de estos aspectos en alguno de los capítulos citados en la nota anterior, el autor dedica los capítulos 31 a 44 a la jurisdicción temporal y criminal del cabildo, los concilios aquí celebrados, y a ciertas singularidades y privilegios de la sede catedralicia; los capítulos 45 a 48 los dedica a quienes fueron hasta entonces obispos de la diócesis; y los capítulos 49 a 55 están dedicados a santos naturales de Lugo o relacionados con la ciudad, y a las reliquias conservadas en el templo.

⁵¹ «Lo que goza una iglesia por su fundación, es de más noble derecho que lo que posee por nuevo privilegio (...). En esta doctrina la cathedral del Lugo vendrá a tener el maior lustre, probando su fundación desde la predicación del Único Patrón de las Españas, Santiago, y será el maior blasón de la gloria de los lugueses aver sido de los primeros christianos de España, por primeros discípulos e hijos primogénitos los gallegos de su predicación evangélica» (pp. 25-26). A esta cuestión le dedica los capítulos 3 a 6.

⁵² El primer entrecomillado corresponde al título del capítulo 7 (pp. 53-57); las posibles objeciones a esta afirmación las trata de refutar en el capítulo siguiente (pp. 57-62). El segundo entrecomillado corresponde al título del capítulo 10, un capítulo extenso que abarca las páginas 67-83.

cinos) se ven librados de enfermedades tales como la gota, ciática, fiebres tercianas, tisis, diversas infecciones y tumores y la «persecución de un duende», en referencia, es de suponer, a una enfermedad mental⁵³. Y, a mayor abundamiento, el lectoral añade el relato de su propia curación a los once anteriores: «Con su intercesión, estando desahuciado con todos los sacramentos, y con plazo, quando más, de dos horas de vida, asistido de sacerdotes, que hacían la recomendación del alma, y tocando a agonizar, y prevenidos los lutos entre los últimos alientos de la respiración, juzgándome muerto, me quedé dormido algunas horas, y poco a poco alentándose los pulsos, mejoré, y recobré salud, reconociendo este favor a Dios N. S. por intercesión de su Sanctísima Madre. Ojalá sepa agradecer tan singular beneficio, y merced tan liberal»⁵⁴.

Para comprender el alcance de esta obra tan extensa no es suficiente con entenderla como el resultado de una devoción meramente personal, sino inmersa en la situación particular que rodeaba el culto a la imagen de la Virgen de los Ojos Grandes a mediados del siglo XVII y que el propio lectoral pone de relieve en uno de los pasajes finales de su relato. Tal contexto no es otro que el esfuerzo deliberado por parte del cabildo catedralicio – al menos de una parte del mismo – encabezado por el lectoral Pallares, de recuperar el puesto de privilegio de esta imagen como patrona de la ciudad, y que estaba seriamente amenazado por el intento del año 1654 de vender su capilla. Los argumentos de quienes querían llevar a término esta decisión se basaban en las dudas sobre la autenticidad y antigüedad de la imagen y en el decaimiento de su culto. Es de suponer que lo que el canónigo dejó por escrito a su muerte (hecho que sucedió en 1668, como ya se apuntó anteriormente) sobre la antigüedad y acciones portentosas de la imagen fueron las respuestas que contra tales argumentos se esgrimieron

⁵³ Véase J. PALLARES GAYOSO, *Argos Divina* cit., pp. 546-556. En J. DE VILLAFANTE, *Compendio histórico... de las milagrosas* cit., pp. 349-354, se recoge casi literalmente este relato de los milagros.

⁵⁴ J. PALLARES GAYOSO, *Argos Divina* cit., p. 553.

entre 1654 y 1656 para impedir la pérdida de la titularidad de la capilla y recuperar e impulsar el culto popular a la patrona de la ciudad. Al respecto, no deja de tener interés la carta que el obispo lucense Juan Bravo dirige al cabildo en 1656, una vez anulados los trámites de la venta, y en la que se deja ver cuál era la situación a mediados del siglo: «dicha fue se tratase de la enajenación [*de la capilla*], pues se ha despertado la devoción de V.S. [*el cabildo de la catedral*] y a su exemplo la veneración de los fieles a acudir con sus limosnas para tan sancto, y piadoso empleo. Y no dudo, que en la buena diligencia, y cuidado de V.S. ha de venir a ser ese santuario de los más venerados y frequentados de todo este Reino, y que ha de resucitar con nuevos fervores la devoción de N^a Señora, que ia estava casi muerta por la injuria de los tiempos, y cortedad de caudal»⁵⁵. El efecto de este impulso tardó, no obstante, unos cuantos años en llevarse a la práctica, pues como ya se dijo hasta 1725 el cabildo no se planteó realmente la construcción de una nueva capilla para la imagen; es muy probable que los argumentos de Pallares, que ya circulaban impresos desde el año 1700, volvieran a pesar en la decisión de planificar y ejecutar la nueva capilla.

6. *El santuario de Nuestra Señora de la Barca (Muxía, A Coruña)*

Se encuentra este santuario en la Costa de la Muerte, frente al mar y próximo a la localidad de Muxía. La leyenda le otorga un origen apostólico y milagroso, pues según ella en este lugar de la costa la Virgen María se le apareció al Apóstol Santiago navegando sobre una barca de piedra. La vela y el casco de esta peculiar embarcación quedaron aquí depositados constituyendo dos de las particularidades de este lugar de culto. Una de ellas, probablemente la más popular, es la *pedra de abalar* (piedra de “balancear”, en gallego), así llamada por tratarse de una gran piedra plana de granito considerada como la vela de la barca milagrosa y que oscila al colocarse encima de manera que se modifiquen las condiciones de

⁵⁵ J. PALLARES GAYOSO, *Argos Divina* cit., pp. 554-555.

equilibrio en la que se encuentra, algo que no sucede siempre; su movimiento se le atribuía popularmente más a las condiciones morales de quienes se subían a ella que a un hecho físico. La otra pieza es la conocida como la *pedra dos cadrís* (que en gallego significa piedra de las caderas); se trata de otra piedra granítica de forma cóncava que se correspondería con el casco de la barca y a la que se atribuyen la curación de los males de espalda y dolores lumbares así como de enfermedades renales a quienes pasan agachados por debajo de ella⁵⁶. Una tercera particularidad del santuario son las formas que las olas dibujan en la orilla de la playa, tanto en la arena misma como con las conchas que sobre ella se depositan, y en las que la imaginación popular y no tan popular quería ver signos religiosos.

Al margen de la tradición lo cierto es que la documentación escrita sobre el santuario no va más allá de comienzos del siglo XV, si bien tanto por el contenido de esta documentación como por otros elementos materiales conservados parece deducirse la posible existencia de culto en este lugar al menos desde el siglo XII⁵⁷. Algunos testimonios de la Edad Moderna indican que fue un lugar concurrido por sí mismo y por su estrecha relación con la peregrinación jacobea; con relativa frecuencia quienes llegaban a Santiago no la daban por concluida hasta acercarse a Finisterre y en particular a este santuario mariano. A mediados del siglo XV Sebastián Ilung, en un posible viaje diplomático por España, dejó constancia de su visita al santuario después de estar en Santiago; de modo especial se refiere al movimiento de la piedra y las con-

⁵⁶ Sobre la piedra de "abalar" de este santuario, su carácter de piedra adivinatoria (es decir, que se mueve como respuesta afirmativa a la petición de una gracia), y sobre otras piedras semejantes en Galicia, véase X. TABOADA CHIVITE, *Ritos y creencias* cit., pp. 166-169. La interpretación de estas piedras como integrantes de un posible rito de fecundidad es puesta en duda por E. FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA E NÚÑEZ, *O poder das pedras. O mito da fecundación en Galicia*, Vigo, 2003, pp. 122-125.

⁵⁷ Se recogen algunos pasajes de esta documentación en E. MORENO CEBADA, *Glorias religiosas de España*, t. II, Barcelona, 1867, pp. 10-12. Sobre la imagen de la Virgen, X. A. CASTRO FERNÁNDEZ, *Vías de influencia de la imaginería gótico-francesa del siglo XIV en Galicia. Estudio a través de una pieza singular, la Virgen de la Barca en Muxía (La Coruña)*, en «Museo de Pontevedra», 34, 1980, pp. 261-284.

diciones que debía reunir quien quisiera balancearla⁵⁸. Unos años después será un noble polaco, Nicolás Von Popplau, el que escriba sobre su visita al santuario en julio de 1484 e insista de nuevo en sus peculiares piedras⁵⁹. Un siglo más tarde, en enero de 1581, un militar alemán, Erich Lassota de Steblovo, fue a Muxía tras visitar Compostela; en su diario anotó sus impresiones sobre la villa marinera y la imagen de la Virgen de la Barca⁶⁰. De comienzos del siglo XVII es la breve descripción del santuario que el canónigo compostelano Jerónimo del Hoyo incluyó en los informes de la visita que hizo a las parroquias del arzobispado de Santiago; de él se dice que es una ermita muy próxima al mar, «proveída de todo lo necesario», y que es «casa devota, donde dicen hay gran concurso en todas las fiestas de Nuestra Señora»⁶¹. Más extensa es

⁵⁸ «Luego me dirigí a la barca de Nuestra Señora, y éste es el mayor de los milagros que yo he visto en este viaje. Allí hay una barca de piedra y ésta está construida totalmente de piedra, parece un barco gigantesco y es muy grande. Al lado hay un mástil de piedra que tiene bien 15 klafter (aprox. 25 metros) de largo y es tan pesado que 20 bueyes no lo pueden mover del sitio (...). Y alrededor es todo un desierto, pues una iglesia que a causa del milagro se edificó allí está en ruinas. El que llega allí y no ha cometido ningún pecado mortal puede mover el gran mástil, que es de piedra, con su dedo. Pero el que ha matado a alguien o está excomulgado y no lo ha expiado totalmente no lo puede mover ni tan siquiera un trocito. Llegan allí muchas personas que lo pueden mover y yo también lo he visto personalmente. Yo lo he puesto a moverse un poquito, de manera que jamás en mi vida me había asombrado tanto. Tienen que darse circunstancias favorables, de lo contrario es inexplicable (...). No se puede hablar definitivamente sobre esto si uno no lo ha contemplado con sus propios ojos». Texto tomado de K. HERBERS-R. PLOTZ, *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al "fin del mundo"*, Santiago de Compostela, 1999, p. 92.

⁵⁹ «Desde Santiago hice doce millas alemanas a caballo hasta N^{ra} S^a de la Barca, donde he visto un barco destrozado, hecho de pura piedra con un mástil y una vela colgada, ambos de piedra. El mástil tendrá la altura de tres hombres. Sin embargo yo y otros pudimos mover esta piedra con una mano y esto parece un gran milagro». Citado en J. ARIAS, *Viajeros por Galicia*, Sada (A Coruña), 1998, pp. 23-24.

⁶⁰ Muxía «es una pequeña ciudad, que tiene un grande y buen puerto; a su entrada y a la derecha, se halla una gran capilla o iglesia en que se venera con gran devoción a N^{ra} S^a de la Barca. En el altar mayor está colocada una estatua de madera que representa a la Virgen, cubierta de un manto blanco con una cenefa dorada y forro de color violeta oscuro; su vestido interior es encarnado y tiene en el brazo un niño (...). Se dice que si un pintor quisiese dar otro color al vestido, o se volvería al instante ciego, o moriría de repente, o le sucedería alguna desgracia o una ignominia pública». Citado en J. ARIAS, *Viajeros* cit., pp. 39-40.

⁶¹ Por supuesto también hace mención de los fenómenos especiales que adornan el santuario: «Junto a esta hermita hay tres piedras grandes que dicen son la una barca y las otras

la noticia que Christoph Gunzinger, *magíster* en Filosofía y prelado de la catedral de Wiener Neustadt, dejó en su *Peregrinatio Compostellana*, un texto publicado en 1655 y en el que relató su viaje a Santiago; de su relato cabe destacar la descripción de los supuestos signos sobrenaturales que aparecían en la orilla de la playa⁶². Una última información que sugiere al igual que las anteriores esa popularidad del santuario en época moderna es la existencia de un pequeño hospital dedicado exclusivamente a la atención de los peregrinos que iban al santuario, si bien su dotación no era precisamente muy alta⁶³.

El prestigio, si es que puede denominarse así, del que gozaba el santuario se reforzará en el siglo XVIII con la aparición de varios textos e imágenes. Como ya se dijo en el apartado anterior, en el año 1700 se publicó un amplio alegato en favor de la antigüedad del culto de la patrona de Lugo, del que era autor el canónigo Pallares Ganoso. Pues bien, poco tiempo después aparecen algunos escritos que defenderán igualmente la antigüedad del culto a la Vir-

bela, mástil y timón y la que menos pesa pesará más de quinientos quintales y con estar asentadas en el suelo se menean el mástil con un dedo; asimismo, junto a esta hermita, hazen las olas del mar unas cruces en las peñas unas mayores y otras menores». En J. DEL HOYO, *Memorias del Arzobispado de Santiago*, edición de A. Rodríguez González y B. Varela Jácome, Santiago de Compostela, s.a., pp. 373-374.

⁶² «Aunque lo que sigue no es ningún artículo de fe, sin embargo su aparición en la naturaleza se trata verdaderamente de una manifiesta obra milagrosa de Dios y, según mi opinión, hasta ahora no hay nada conocido que se le pueda comparar (...): en muchas de las gruesas y anchas rocas (...) hay muchos miles de diminutos caracolillos metidos en su concha, no son del tamaño siquiera de un garbanzo, sino como una lenteja; éstos, adhiriéndose unos a lo otros, se colocan cada día de manera distinta, y dejando espacios intermedios forman cada día nuevas figuras, que se parecen las más de las veces a cruces sencillas o dobles, a la cruz de Cristo, a la de San Pedro o la de San Andrés, y también forman algo parecido a la inscripción IHS. En los espacios intermedios se forman discos que se parecen en forma y tamaño a las hostias y hasta a copones, cálices y cosas por el estilo (...) Sin intentarlo, estas pequeñísimas criaturas producen unas con otras un ruido comedido y, por decirlo así, un susurro anunciador de su inconmensurable y todopoderoso creador, por el hecho de que por medio de su obra dan testimonio de que todo lo que alienta o pulula y se mueve en el agua debe dar alabanza a Dios, y glorificarlo según sus fuerzas». Texto tomado de K. HERBERS y R. PLÖTZ, *Caminaron a Santiago* cit., pp. 277-278.

⁶³ B. BARREIRO MALLÓN-O. REY CASTELAO, *Pobres, peregrinos y enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen*, Santiago de Compostela, 1998, pp. 80 y 97.

gen de la Barca⁶⁴; entre ellos dos cuyos contenidos se verán a continuación, uno publicado por "un devoto" a mediados de la década de 1710 y el segundo editado en 1728 y del que es autor Riobóo y Seixas⁶⁵. El texto de Riobóo es algo peculiar desde el punto de vista formal, pues su primera parte está compuesta en verso, mientras que la segunda ya se desarrolla en prosa.

El afán común de ambos relatos es, al igual que en el caso del canónigo lucense, la defensa de la antigüedad del origen y culto del santuario; como indica Antonio Riobóo en el muy extenso título de su obra, su finalidad es ofrecerla al Apóstol Santiago y «al culto teatro de los doctos, y alumnos de las musas, para incentivo de la devoción». Sobre este extremo, debe llamarse la atención sobre al menos dos de sus posibles implicaciones, una que podemos calificar como de rivalidad con otro culto (el de la Virgen de los Ojos Grandes), y otra que podría ser calificada como de apoyo a un tercer culto (el de Santiago). Con respecto a la primera, baste con señalar que Riobóo defiende la veracidad de la leyenda del origen apostólico del santuario de la Barca, enfrentándola a la defensa hecha por Pa-

⁶⁴ Además de los dos que se comentarán de inmediato, hay que recordar la obra ya mencionada de J. DE VILLAFANE, *Compendio histórico... de las milagrosas y devotas imágenes de la Reyna de los Cielos... que se veneran... en... Hespaña [sic]*, Salamanca, 1726, que recoge algunos datos sobre los orígenes legendarios de la imagen, sus milagros y otras curiosidades devotas (pp. 104-112). El autor resume trece milagros de la imagen, aunque no los fecha (pp. 109-112); además de la ayuda a marineros con problemas en la mar, se menciona la aparición de la imagen a «una persona muy principal de la Corte», una «explosión» con la que se quiso hacer saber que los lugares sagrados debían ser tratados dignamente, se dice también que dos personas escucharon cantos y músicas angelicales, y que un pintor quiso retocar la imagen pero que ésta no se dejó, milagro éste último que coincide con lo anotado por Erich Lassota tras su visita de finales del siglo XVI a la que se acaba de hacer referencia un poco más arriba.

⁶⁵ *Relación verídica y autenticada por autoridad del Ordinario de la Ciudad, y Arçobispado de Señor Santiago, único Patrón de España, de las maravillas, prodigios, y milagros, que Nuestro Señor obra, y ha obrado por medio de la Devotísima Imagen de N^a S^a de la Barca, colocada en su capilla... de la Villa de Mugía, en el Reyno de Galicia...*, Madrid, 1719, 32 pp.; A. RIOBÓO Y SEIXAS, *La Barca más prodigiosa. Poema historial de la antigüedad, invención y milagros de el célebre santuario de N. S. de la Barca, colocada en los confines del Puerto de Mugía en el Reino de Galicia...*, Santiago, 1728, 190 pp. Hay que advertir con respecto a la *Relación verídica* que la edición que aquí se cita no es la primera, pues en la de 1719 se habla de «la vez primera que salió a luz» (p. 30); es posible que la primera fuera del año 1716, fecha que cita Riobóo pues emplea este texto como fuente para su relato.

llares Gayoso del origen de la imagen lucense unos años antes⁶⁶. Y con respecto a la segunda, hay que volver a señalar la vinculación de este santuario con la peregrinación a Santiago, documentada al menos desde comienzos del siglo XV, de manera que la defensa del origen apostólico del santuario se convierte también en defensa de la peregrinación jacobea. Se comprende así que Riobóo decidiese incluir un grabado en el que junto a la imagen titular del santuario y sus elementos característicos (las piedras y los signos en la orilla de la playa) aparece la del Apóstol Santiago vestido de peregrino; es el propio autor el que justifica su decisión de que apareciese este grabado con la imagen del Apóstol, a diferencia del que ilustra la anónima *Relación verídica*, pues deseaba de este modo subrayar la veracidad de la tradición sobre la predicación de Santiago en Galicia y la aparición de la Virgen en Muxía⁶⁷. Con respecto a este grabado es interesante también señalar que Riobóo precisa que se trata de la copia del que en 1726 había mandado componer el arzobispo compostelano Miguel Herrero de Esgueva; y es interesante porque se trata de una estampa que por consiguiente recoge una tradición y una creencia de la que se hace valedor e impulsor una alta jerarquía eclesiástica – la más alta de Galicia – por este medio gráfico⁶⁸. Como es habitual en este tipo de relatos, la pertinencia del culto se fundamenta, además de en la cuestión de los orígenes, en los prodigios que se cuentan de la imagen y su santuario. Por esta razón se insiste en los milagros otorgados por la imagen en diversas ocasiones⁶⁹; y como no podía ser de otra forma, se llama la atención sobre aquellos elementos que lo hacen peculiar: las oscilaciones de la *pedra de abalar*, las supuestas curaciones de quienes pasan por debajo de la *pedra dos cadrís*, y las misteriosas señales que el mar deja

⁶⁶ A. RIOBÓO Y SEIXAS, *La Barca más prodigiosa* cit., pp. 111-189.

⁶⁷ En A. FRAGUAS FRAGUAS, *La Virgen en el cancionero popular gallego*, en «Museo de Pontevedra», XIV, 1960, p. 74, se reproduce un grabado de 1724 muy similar al que incluye Riobóo en su obra, aunque no aparece la imagen del Apóstol.

⁶⁸ Las explicaciones sobre la inclusión de Santiago en el grabado en A. RIOBÓO Y SEIXAS, *La Barca más prodigiosa* cit., pp. 172 y 185.

⁶⁹ Sobre el particular, además de lo que recogen los dos textos que aquí se comentan, véase A. RÍCÓN VIRULEGIO-L. RUSICH, *Relación desconocida de los milagros de Nuestra Señora de la Barca de 1716*, «Liceo Franciscano», 91-93, 1978, pp. 227-254.

en la orilla y que se identifican con cruces e instrumentos de las pasión de Cristo, anagramas también de Cristo y de María, entre otros, y que se reproducen en los grabados de ambas publicaciones. Conviene destacar que unos cuantos años después, en 1745, el benedictino Fray Martín Sarmiento pasó por Finisterre y visitó el santuario; su opinión sobre los supuestos componentes de una barca de piedra dista mucho del entusiasmo y credulidad de los escritos que se acaban de comentar⁷⁰.

Por último, hay que decir que ni el texto anónimo ni el de Riobó son simples obras de devoción “intemporal” – si es que se puede hablar así –, sino que responden, como se ha visto, al afán de impulsar la devoción en un período de recuperación general de las devociones; y con un carácter más pragmático de promover la construcción de un nuevo santuario. Se trataba, como ya se tuvo ocasión de apuntar, de que tales escritos fuesen un “incentivo de la devoción”; pero un incentivo que se concretase también en lograr más recursos económicos para levantar el nuevo templo. Al respecto, el autor de la *Relación verídica* es clarificador del interés inmediato de su texto y eventualmente de otros, al señalar cómo tras leer su pequeño impreso, Juan de Rivadeneira, conde de Frigiliana y Maceda, «del Consejo de Estado de Su Magestad Cathólica, y de Su Real Gabinete», envió mil doblones para el nuevo santuario. El autor precisa que la muerte del conde impidió una colaboración más estrecha, pero «con dicha cantidad, y otras, aunque de menos monta, con que concurrieron algunos devotos, así deste Reyno, como de afuera, se está trabajando una iglesia de bastante cuerpo, y de muy decente arquitectura»⁷¹. Las obras fueron impulsadas por la hija del conde y su esposo; la construcción comenzó en 1719⁷².

⁷⁰ «La piedra que llaman “barca” es imaginación, y cosa vergonzosa llamar a otra “vela” y a otra “timón”. Son peñascos como otros infinitos que se hallan en la costa y representan a la imaginación varias figuras que no tienen. Si la que llaman “barca” se mueve no lo hizo cuando yo la vi, y aún cuando se moviese ni la imaginaría barca ni tampoco milagro»; citado en E. FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, *O poder das pedras* cit., p. 124. Sobre la personalidad y obra del benedictino gallego, *O Padre Sarmiento e o seu tempo*, 2 vols., Santiago de Compostela, 1997.

⁷¹ *Relación verídica* cit., p. 30.

⁷² E. MORENO CEBADA, *Glorias religiosas de España* cit., pp. 12-13.

7. *Nuestra Señora de las Ermitas (O Bolo, Ourense)*

El santuario se encuentra en una ladera sobre el río Bibei, al oriente de la provincia de Ourense, en el lugar elegido por unos eremitas para establecerse. Paulatinamente estos fueron levantando pequeñas ermitas dedicadas a diversos santos, hasta que a finales del siglo XIII se levantó una para acoger la imagen de la Virgen supuestamente hallada por unos pastores y que habría sido escondida ante la invasión musulmana⁷³. Pero hasta comienzos del siglo XVII este lugar de culto no comenzará a ser promovido de modo intenso; un impulso que llegará hasta el siglo XVIII y en el que también se encuentra una obra impresa como un medio más para difundir la devoción.

En efecto, en el año 1737 apareció la extensa obra de Juan Manuel Contreras sobre el santuario de Nuestra Señora de las Ermitas⁷⁴. Su estructura es muy similar a las que se comentaron anteriormente; presenta una primera parte dedicada a relatar los orígenes del templo y las mejoras más recientes, y una segunda parte en la que se apoya la sacralidad del lugar y de la imagen con el relato de diversos milagros que Contreras agrupa por "líneas" o género⁷⁵. Y al

⁷³ Se recoge la leyenda en muchos lugares; de la bibliografía aquí citada, puede verse en J. DE VILLAFANE, *Compendio histórico* cit., pp. 203-212; E. MORENO CEBADA, *Glorias religiosas de España* cit., pp. 534-535. Una breves síntesis de la evolución histórica del santuario y de sus aspectos artísticos se encontrará en la bibliografía que se cita a continuación; véanse además *Santuario da Virxe das Ermidas, Ourense*, D. Vila Jato coord., Santiago de Compostela, 1992; A. CASTRO VOCES, *El Santuario de As Ermidas: estudio histórico-artístico, económico, socio-religioso y educativo, 1624-1990*, O Barco de Valedoras (Ourense), 1999.

⁷⁴ J.M. CONTRERAS, *Historia del célebre Santuario de Nuestra Señora de las Hermitas*, Santiago, 1737, 464 pp.

⁷⁵ Lo peculiar del libro de Contreras en este punto es la agrupación de los milagros «juntos todos los de una misma línea o de un género». El elenco de géneros es el siguiente: ciegos que recobraron la vista; mujeres que lograron leche para alimentar a sus hijos; algunos niños que fueron resucitados; salvación de peligros de aguas y resurrección de algunos ahogados; locos que recobraron el juicio; gotosos que dejaron de padecer la enfermedad; algunos mancos curados; tullidos y valdados que recobraron la salud; curación de diversos males de garganta; levantamiento de un castigo por blasfemia; cuidado de la Virgen de las Ermitas por quienes se ocuparon de la fábrica del santuario; mujeres estériles que lograron tener descendencia; curación de hidropesía, tisis y zaratonas; apariciones de la Virgen a algunos enfermos y que se curaron de sus dolencias; curación de varias y diversas enfermedades; sanaciones del mal de la piedra "y de roturas" (hernias intestinales e inguinales); y milagros de "lenguas", es decir, en mudos y personas que sufrieron percances en la lengua (en pp. 147 y siguientes).

igual que las obras anteriores, esta se puede inscribir en el contexto del general relanzamiento católico de la Edad Moderna y el particular del santuario a partir del siglo XVII. De hecho, el texto puede entenderse como un elemento más del proceso iniciado en 1624 por el entonces obispo de Astorga, Alonso Mesía de Tobar, para que este santuario dejara de ser uno de tantos y convertirlo en lugar de peregrinación destacado de su diócesis⁷⁶. Según se cuenta en la primera parte del libro de Contreras, el obispo se encontraba realizando la visita episcopal a una parroquia próxima en ese año cuando se encontró indispuerto y al borde de la muerte, enfermedad de la que milagrosamente curó por intercesión de la Virgen de las Ermitas. En agradecimiento, decidió iniciar un extenso plan de reformas.

A partir de entonces se siguió una serie de cambios jurídicos y materiales que hicieron de este lugar uno de los más destacados de entre los dedicados al culto mariano en Galicia: pasó a depender del patronato episcopal de Astorga, se levantó un nuevo templo que fue luego ampliado en varias ocasiones, se construyeron nuevas dependencias para el administrador y capellanes del santuario, se amplió el mesón que acogía a los peregrinos, se mejoraron los accesos y se construyó un puente sobre el río próximo al santuario. Hacia 1730 se iniciaron las obras del original *vía crucis* que constituye una de las señas de identidad del santuario⁷⁷; todo ello irá convenientemente apoyado por las numerosas gracias e indulgencias otorgadas por los obispos y los papas, la ayuda económica – y

⁷⁶ Aunque el santuario está situado en tierras de la provincia gallega de Ourense, esa parte oriental de la provincia corresponde canónicamente a la diócesis de Astorga.

⁷⁷ El conjunto es único en España en su género: cada estación es una capilla abovedada que alberga un conjunto escultórico de la escena de la pasión y muerte de Cristo correspondiente a la estación penitencial. El modelo que se siguió fue el del *vía crucis* del santuario del Bom Jesús do Monte (Braga, Portugal), construido en 1723. Según Bonet, tanto el hecho de incorporar la devoción del *vía crucis* y de haberlo hecho siguiendo el modelo bracarense, demuestran que el santuario de las Ermitas no fue una obra ingenua ni provinciana, sino cuidadosamente planificada, atendiendo a las nuevas devociones y a sus plasmaciones artísticas más recientes; véase A. BONET CORREA, *El Santuario de las Ermitas*, en *El Santuario de Nuestra Señora de Las Ermitas (Orense)*, León, 1987, pp. 35-46; también sobre este *vía crucis* J. HERVELLA VÁZQUEZ, *Los Vía Crucis, una devoción presente en Galicia*, en *Galicia, Terra Única. Galicia renace*, Santiago de Compostela, 1997, p. 224-226.

el consiguiente prestigio – de algunos monarcas, y la difusión escrita de los milagros y otros sucesos hecha por autores como Contreras⁷⁸. El resultado de todo ello fue el progresivo aumento de las peregrinaciones al santuario desde mediados del XVII hasta finales de la Edad Moderna, al socaire de una piedad y tradiciones alentadas por las jerarquías eclesiásticas, si bien – también es necesario apuntarlo por lo que significa de cambio de mentalidad – se advierten a finales del XVIII ciertos intentos de eliminar ciertos excesos de la piedad barroca, para lo que la autoridad eclesiástica tomó como ocasión la segunda edición de la *Historia* de Contreras⁷⁹. El tono reformista del santuario queda de manifiesto en su programa iconográfico, centrado básicamente en dos cuestiones: el culto mariano y el culto eucarístico⁸⁰.

⁷⁸ «Al paso que los Obispos de Astorga, cada uno en su tiempo, destinaban parte de sus rentas para la Fábrica de la Iglesia, hicieron lo mismo los Señores Reyes, ayudando a tan santa obra, concediéndole diferentes gracias y privilegios y la señora reina Doña Isabel de Borbón, mujer del señor Felipe IV, manifestó repetidas veces su devoción a aquella Santa Imagen en muchas alhajas que la dio para su mayor culto y decencia, de suerte que desde los principios de su aparición hasta hoy, siempre ha tenido devotos de todas clases que hayan dado muestras de su gratitud» (de un memorial enviado al Consejo por el administrador del santuario en 1780, citado en M.A. GONZÁLEZ GARCÍA, *Historia, organización y culto, en El Santuario de Nuestra Señora* cit., p. 128).

⁷⁹ Sobre el aumento de peregrinos y algunas estimaciones imprecisas J. M. CONTRERAS, *Historia del célebre santuario* cit., pp. 70-72. Entre las numerosas noticias que recoge Contreras sobre el santuario y el culto que se desarrolla en él, se encuentra la referente al modo con que se descubría la imagen a la vista de los fieles, pues de manera habitual estaba oculta por unas cortinas. Según su relato, al separarlas rozaban con la paloma de plata que estaba sobre la cabeza de la imagen y que representaba al Espíritu Santo, y al movimiento de la paloma se unía el de unos angelitos que estaban a su lado; el espectáculo se completaba con el sonido de una rueda de campanillas y la música de órgano que acompañaba a la ceremonia de descubrimiento de la imagen. Este relato, así como otros pasajes de la obra de Contreras, fue retocado por el censor que revisó la obra para su segunda edición (*Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de las Hermitas, situada en las montañas que baña el río Bibey en tierra del Bollo, Reyno de Galicia, y Obispado de Astorga*, Salamanca, 1798), por considerar «que no es propio de la seriedad que exige un lugar sagrado» (tomamos la cita de M.A. GONZÁLEZ GARCÍA, *Historia, organización* cit., p. 122).

⁸⁰ Un análisis pormenorizado del programa iconográfico (fachadas, retablos y decoraciones pictóricas), en M.V. CARBALLO CALERO RAMOS, *Programas iconográficos*, en *El Santuario de Nuestra Señora* cit., pp. 55-96. Contreras ya había señalado que los jeroglíficos que adornan la iglesia se tomaron «sin duda» de los compuestos y publicados por el P. Nicolás de la Iglesia, prior de la Cartuja de Miraflores, en su *Flores de Miraflores*.

8. *Algunos santuarios de época moderna*

Acabamos de ver cómo en el caso de los santuarios de origen medieval, la actuación de las jerarquías eclesiásticas fue determinante para consolidarlos y ampliar su radio de influencia y de renombre. Una situación similar la volveremos a encontrar en los santuarios creados *ex novo* en la Edad Moderna, es decir que volveremos a encontrar a un eclesiástico que, habitualmente a propósito de un suceso milagroso, pone en marcha un culto que con el tiempo acabará configurando un nuevo santuario. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero para no alargar mucho más este apartado, se hará una breve referencia tan sólo a dos casos que pueden resultar significativos, el santuario de Nuestra Señora de la Esclavitud (Cruces, A Coruña), y la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe en Rianxo (A Coruña).

El origen del primero se remonta, según cuenta la tradición, a finales del siglo XVI, cuando un clérigo mandó colocar una imagen de la Virgen con el Niño en una fuente de la parroquia de Cruces, próxima a Padrón, en agradecimiento por un favor recibido; pero será a partir de 1732 cuando este lugar comience a tener fama y se renueve de manera muy notable. En este año un labrador que se dirigía a Santiago para ser tratado de una enfermedad, hizo un alto ante dicha imagen y fuente; el labrador bebió y pidió a Nuestra Señora su curación, favor que le fue concedido. Como señal de gratitud por verse libre de la "esclavitud" de su enfermedad, el labrador donó el carro en el que viajaba y que así se convirtió en el primero de los donativos que se recibirán para levantar un santuario que se puso bajo la advocación de Nuestra Señora de la Esclavitud⁸¹. Del renombre del santuario da idea la propia fábrica del mismo, con una espléndida fachada barroca a la que se accede por una escale-

⁸¹ A partir del año 1732 y a medida que se fue extendiendo su conocimiento, los donativos para el santuario fueron en aumento; un índice de este comportamiento lo constituyen las limosnas y mandas de misas que con este fin se disponen en los testamentos compostelanos a partir de ese año hasta finales del siglo XVIII. Véase al respecto D. GONZÁLEZ LOPO, *Onomástica y devoción: la difusión de nuevos cultos marianos en la Galicia meridional durante los siglos XVIII y XIX: el obispado de Tuy*, en «Obradoiro de Historia Moderna», 1, 1992, p. 172.

ra monumental, y que ha sido relacionada con arquitectos de tanto renombre para el barroco gallego y compostelano como Fernando de Casas y Clemente Sarela⁸². De interés son los exvotos pictóricos que se conservan en el santuario como testimonio de los favores recibidos y que a comienzos del siglo XX fueron reunidos en un retablo que actualmente está en la sacristía del templo. En total se muestran en este retablo 58 exvotos; a excepción de la tabla que ocupa el lugar central del tramo inferior en el que se representa el milagro de 1732 que se reseñó al comienzo, todas las demás recogen favores solicitados en el siglo XIX. Las características formales y de los contenidos de los exvotos son muy similares a los de otros santuarios de Galicia y de España⁸³. Las representaciones plasmadas en estas tablas se estructuran en tres espacios bien diferenciados: un espacio, habitualmente el central, en el que se representa la acción y sus protagonistas; otro, el de la parte superior, en el que aparece la imagen de la Virgen rodeada de un halo luminoso y en actitud de atender al enfermo o a la persona que intercede por él; y un tercer espacio, al pie de la tabla, reservado para la leyenda en la que se informa de modo sucinto del motivo de la ofrenda. El contenido de una de ellas puede servir de ejemplo del tenor de estas leyendas: «Hallándose Andrea Magan, casada, vecina de Sta. Marina de Carracedo de edad de 30 años gravemente enferma y perdido ya su familia las esperanzas de su vida, imploró el auxilio [sic] de la Sma. Virgen de la Esclavitud, y al momento recobró su salud. Este acaecimiento tubo [sic] lugar el año de 1867». Únicamente tres tablas del conjunto se apartan de este esquema y no contienen ninguna representación pictórica, tan sólo el relato del motivo por el que se hizo la ofrenda. Salvo en dos casos en que consta la firma

⁸² J. OTERO GÓMEZ, *Nuestra Señora de la Esclavitud. Reseña histórica y novena*, Santiago de Compostela, 1968; R. OTERO TÚÑEZ, *Excursiones por Galicia: el Santuario de la Esclavitud*, en «Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela», 61-62, 1953-1954, pp. 75-91.

⁸³ X. FUENTES ALENDA, *Exvotos en Galicia no século XIX*, en *Galicia terra única. O século XIX*, Santiago de Compostela, 1997, pp. 263-269; X. FUENTES ALENDA, *Os exvotos de tema mariñeiro en Galicia*, en *Antropoloxía mariñeira*, Santiago de Compostela, 1998, pp. 315-334; J. HERVELLA VÁZQUEZ, *La colección de cuadros exvotos del Santuario de Nuestra Señora de los Milagros del Monte Medo (Orense)*, en «Porta da Aira», 2, 1989, pp. 109-120.

de los respectivos autores, en todos los demás su autoría permanece en el anonimato; cabe suponer que al igual que en otros lugares donde sí se ha podido documentar este aspecto, los autores bien pudieron ser artistas locales que trabajaban por encargo, simples aficionados, o incluso alguno de los propios oferentes. En cualquier caso, el estilo pictórico es ingenuo, predomina el dibujo sobre los colores, y las limitaciones técnicas de los autores se ponen de manifiesto, por ejemplo, en el modo de utilizar la perspectiva y las proporciones. En cuanto a los contenidos, los exvotos pintados ofrecen datos de interés sobre las devociones, sus protagonistas y sus circunstancias, así como referencias igualmente interesantes sobre la vida cotidiana gracias a las reproducciones de estancias y enseres domésticos.

Nuestra Señora de Guadalupe es muy venerada en Rianxo (A Coruña) desde 1773, año en el que se colocó una copia de la imagen original del santuario cacereño. La copia fue encargada y traída hasta aquí por un «religioso artífice», fray José de Santiago, y se colocó en la ermita de San José de la Floresta, situada en un lugar «cercano de la villa y que por ser algo elevado domina una concha de mar que baña sus plantas»⁸⁴. La imagen estuvo aquí hasta 1854, año en el que fue trasladada a su actual emplazamiento, una ermita fundada en 1671 por Alonso Fernández sobre otra anterior y que tenía por nombre Nuestra Señora de la Cruz.

9. *Consideraciones finales*

A pesar de lo mucho que en las últimas décadas se ha avanzado en el conocimiento de los comportamientos religiosos en Galicia en la época moderna, los santuarios y otros lugares de culto gallegos siguen necesitando de investigaciones rigurosas de carácter histórico. Para ello, es muy importante considerar el contexto socioeconómico.

⁸⁴ A. FRAGUAS FRAGUAS, *La Virgen en el cancionero popular gallego*, en «Museo de Pontevedra», XIV, 1960, p. 80. Sobre la devoción a la Virgen de Guadalupe en la provincia de Lugo en la Edad Moderna, O. GONZÁLEZ MURADO, *Ísmoleiros da Virxe en Galicia. Tentativa de explicación da devoción á Virxe de Guadalupe*, en «Lucensia», 30, 2005, pp. 95-106.

mico, tanto el inmediato como el general, de la Galicia del Antiguo Régimen así como sus posibles modificaciones y permanencias; y como resulta obvio, el propio contexto cultural y religioso que enmarcan de modo más directo a los lugares de culto.

Esta ha sido, en definitiva, el objetivo de las páginas precedentes, el de ensayar esta línea de análisis en un caso particular, el de los lugares de culto mariano. Se ha podido constatar así que en la Edad Moderna estos lugares se reforzaron como instrumentos idóneos para la difusión de la reforma católica; que siempre que fue posible se trató de volver a sus orígenes, mejor cuanto más antiguos y más sobrenaturales; que también y siempre que fue posible se reforzó el carácter milagroso de las imágenes y de los lugares de culto; y que, por lo general, en la recuperación de cultos ya establecidos desde antaño y en la formación de otros nuevos, hubo una participación muy activa de la jerarquía eclesiástica, que asumió formas y tradiciones que cabría calificar de populares para lograr, al menos parcialmente, sus objetivos reformadores. En definitiva, se ha tratado de señalar que, sin perjuicio de otras consideraciones, el fenómeno religioso es un fenómeno histórico y que como tal hay que analizarlo en el pasado.

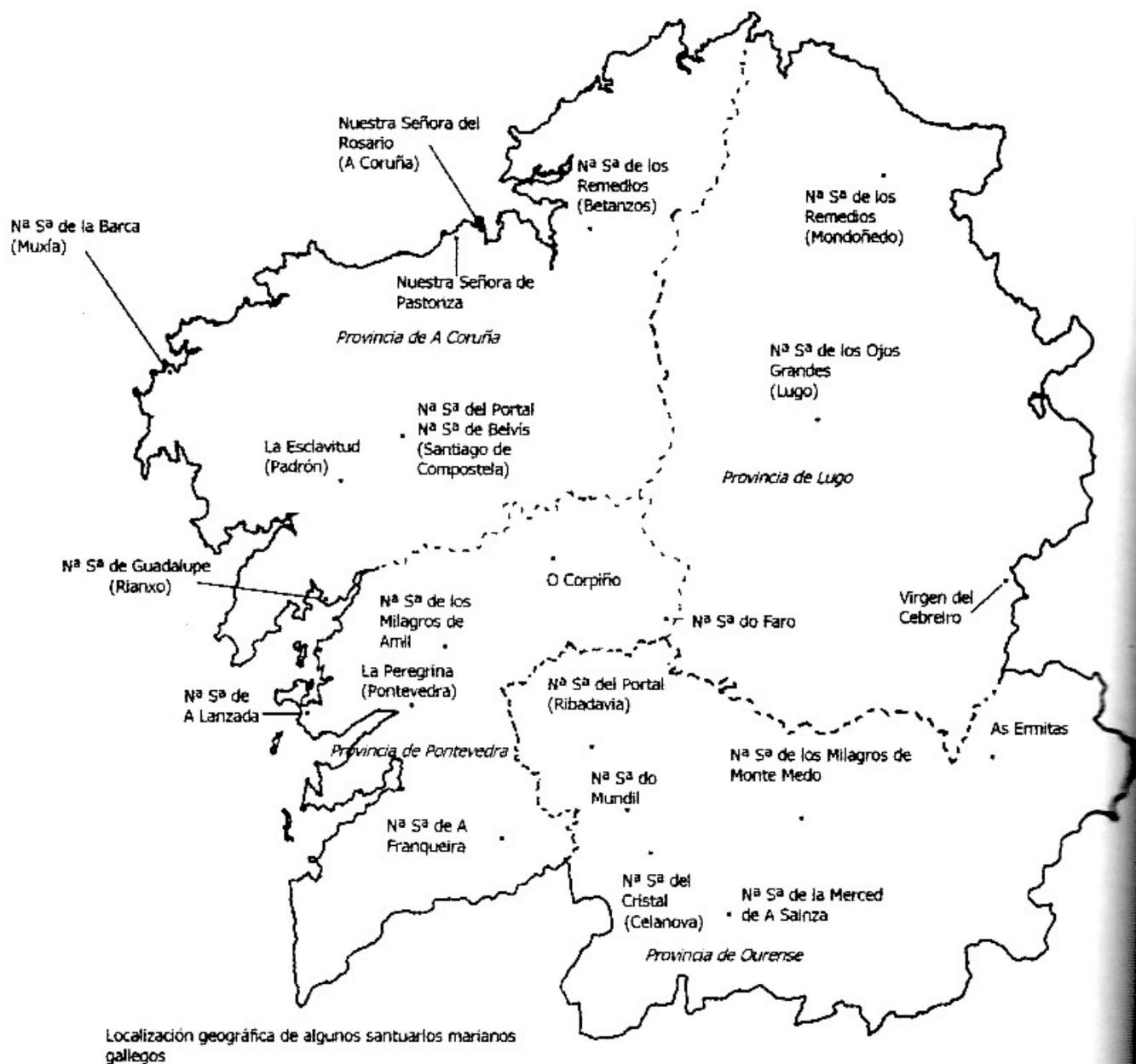


Fig. 1 - Mapa de Galicia con la localización de algunos de los santuarios y advocaciones marianas que se citan en el texto. En línea discontinua se indican los límites provinciales actuales.



Fig. 2 - Grabado procedente de la obra anónima *Relación verídica y autentificada... de las maravillas... de N.ª S.ª de la Barca... de la Villa de Mugía...*, Madrid, 1719 (Biblioteca General de la Universidad de Santiago de Compostela).



Fig. 3 - Grabado de la obra de A. Rioboo y Seixas, *La Barca más prodigiosa. Poema historial... de el célebre santuario de N.S. de la Barca...*, Santiago de Compostela, 1728 (Biblioteca General de la Universidad de Santiago de Compostela).



Fig. 4 - Vista general del santuario de Nuestra Señora de la Esclavitud en la parroquia de Santa María de Cruces, Padrón (provincia de A Coruña).



Fig. 5 - Retablo de exvotos que se conserva en la sacristía del santuario de Nuestra Señora de la Esclavitud en la parroquia de Santa María de Cruces, Padrón (provincia de A Coruña).

LA DIFFUSIÓN DEL CULTO



Fig. 6 - Pintura del retablo de exvotos del santuario de Nuestra Señora de la Esclavitud (parroquia de Cruces, Padrón, provincia de A Coruña), en la que se representa el milagro que en 1732 dio origen al santuario.